

# Homo capax Dei?

Autor(en): **Klaghofer-Treitler, Wolfgang**

Objektyp: **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): **39 (1992)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760752>

## **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.

WOLFGANG KLAGHOFFER-TREITLER

## Homo capax Dei?

Es mutet nur innerchristlich wenig verwegen an, wenn die Behauptung formuliert wird, daß der Mensch Gottes fähig sei: des Wortes, der Zuwendung, der Verheißung, der Tat Gottes an ihm, schließlich der endgültigen Aufnahme in die göttliche Sphäre ewigen Heils – von welcher die Väter gar so gesprochen hatten, daß sie diese als die Theosis des Menschen, als seine Vergottung ausgesagt hatten<sup>1</sup> – verstanden als die göttliche Erfüllung dessen, wozu der Mensch von allem Anfang an berufen worden sei. Zweifellos berückten das mächtige Vertrauen und die Sicherheit, welche die Alten in dieser heute doch fraglich gewordenen Thematik geleitet hatten; die Fraglichkeit dieses Themas liegt nun allerdings nicht darin, daß böswillige Aufklärung ins theologische Feld eingeschlagen und begonnen hätte, alles, was dereinst in heiliger Dignität verwahrt war und aus ihr drang, in humanwissenschaftliche Auflösung überzuführen, wenn wahr ist, daß Gott offenbar als Mensch, mithin Offenbarer in und angesichts und durch Geschichte geworden

<sup>1</sup> Vgl. etwa: Hippolytus 290; Origenes II 236; die zweite Rede des Athanasius gegen die Arianer in: Athanasius I 118–235; und überdeutlich bei Dionysius – mit Bezug auf das alte apologetische Motiv der kirchlichen Hierarchie als der Wahrheit und des göttlichen Zweckes der Kirche: «Wir sagen also, daß die urgöttliche Seligkeit, das von Natur göttliche Wesen, die Urquelle der Vergöttlichung, aus welcher für alle, die *vergöttlicht* werden, die *Vergottung* fließt, in ihrer Gottesgüte zum Zwecke des Heils und der *Vergottung aller vernünftigen und geistigen Wesen* die Hierarchie geschenkt hat» (Dionysos I 97f). – Diese Zitationsverweise beziehen sich hier und im folgenden auf die 1931 abgeschlossene, in München erschienene Ausgabe der «Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung» und nennen bloß die Autoren und gegebenenfalls den Band der Zählung dieser Ausgabe.

ist. Mit dem geschichtlichen Prozeß kann man es also theologisch nicht so aufnehmen, daß man sich ihm verschließt oder gegen ihn polemisiert aus der scheinbaren Bastion einer auf ihre Weise wahrhaften Frömmigkeit, sondern vielmehr so, daß man über die Einsicht der (heils-)geschichtlich und so göttlich bestimmten Notwendigkeit der Fortentwicklung im Bereich der Lehre und der Theologie das Geschichtliche selber als integrales Moment allen glaubenswissenschaftlichen Denkens zu begreifen versteht.<sup>2</sup> Damit konvergiert auch die Forderung des II. Vatikanischen Konzils, die «Zeichen der Zeit»<sup>3</sup> lesen zu lernen, was deutlich genug eine *theologisch* bestimmte Anerkennung der Geschichte und ihres Sinngehalts impliziert.

Wenn also diese ehemals fast selbstverständliche Auffassung, daß der Mensch Gottes fähig sei, heute wankend geworden ist, so ist die Theologie gefordert, je aufs neue Vermittlungen zu versuchen, welche gar nichts anderes als ihr Ziel kennen als dies: das in der Geschichte so deutlich gesetzte und doch immer wieder verklungene Bekenntnis, daß der Mensch Gottes fähig und also Gott wahrhaft der Gott der Menschen sei, wieder anzudenken mit der nämlichen Absicht, die Plausibilität dieser dem Christentum absolut notwendigen Relation neu darzutun. Daß dies je nur fragmentarisch geschehen wird können, sei hier nur bemerkt; dem Gedanken einer «absoluten Methode»<sup>4</sup>, die sich aus sich emportreibt, kann nichts abgewonnen werden.

### 1. Auflösung des Mythologischen

Das Problem nun entzündet sich in einfacher Zusicht an dem Gedanken, daß der Begriff Gottes im Bekenntnis des Christentums und seiner zunehmenden dogmatischen Formulierung wesentlich bestimmt wird durch Negationen, welche davor bewahren sollten, seine Gottheit als so in die Menschlichkeit seiner Offenbarung eingegangen zu denken, daß das Resultat nur mehr eine unvermittelte Identität  $A=A$  sein wür-

<sup>2</sup> Vgl. etwa: NEWMAN J. H., Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Mainz 1969, 35–91; KASPER W., Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie, in: DERS., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 9–32.

<sup>3</sup> «Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium incumbit *signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi ...*» (GS 4; Hervorhebung v. V.).

<sup>4</sup> Vgl. HEGEL G. W. F., Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweiter Teil: Die subjektive Logik, Frankfurt/Main 1969, 548–573.

de. Die Hervorkehrung der Unterscheidung von Gott und Mensch in beider Einheit war immer gefordert, um Gott Gott und den Menschen Mensch sein zu lassen und den Gang des Kundwerdens Gottes nicht mythisch und also tragisch enden lassen zu müssen, wie es überall geschieht, wenn die Differenz der Gottheit(en) und der Menschen nicht adäquat gewahrt werden kann.

So erscheint etwa die seltsame Tragik des Prometheus konsequent, der – weil die Götter des Olympos so menschenähnlich, ja menschengleich gewesen sind – als Kunde der Götter zugleich Verrat an ihrem Schein geübt hatte und darum, wie die Mythologie erzählt, strafweise an den Felsen geschmiedet wurde. In grandioser Entwicklung der mythologischen Bestimmtheit des Prometheus versucht F. W. J. Schelling<sup>5</sup>, Prometheus als «jenes Prinzip der Menschheit» zu entwickeln, «das wir den *Geist* genannt haben»<sup>6</sup>, «das himmlische, Gott entwandte Feuer ... ist der freie Wille»<sup>7</sup>, und es ist des Prometheus Bestimmtheit, diesem freien Willen Vernunft einzubilden, also die Menschheit in allem Schönen zu unterrichten. Prometheus' Tragik liegt nun darin, daß er tut, wozu es an der Zeit war, nämlich die geistig zu sich kommende Menschheit in und für ihr Höchstes, den Geist, zu erbilden. «Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine That durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte er sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott.»<sup>8</sup> Prometheus als der zu den Menschen gekommene, sie lehrende Gottessohn vollzieht zwar, was von Platon und Aristoteles her bekannt und durch Hegel wiedergebracht worden war – daß Gott nicht neidisch sei und sich kundtue<sup>9</sup>, doch muß das Göttliche, eben weil es so menschlich, d. h. in seinen Verhältnissen so endlich und zufällig und leidenschaftlich ist<sup>10</sup>, noch versuchen, die schmale Grenze seines eigenen Untergangs im

<sup>5</sup> SCHELLING F. W. J. v., Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (zwischen 1847 und 1852), in: DERS., *Ausgewählte Schriften*. Bd. 5, Frankfurt/Main 1985, 263–582.

<sup>6</sup> A.a.O., 492.

<sup>7</sup> A.a.O., 494.

<sup>8</sup> A.a.O., 495.

<sup>9</sup> HEGEL G. W. F., *Werke* 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit mündlichen Zusätzen, Frankfurt/Main 1970, 373 (= § 564).

<sup>10</sup> HEGEL G. W. F., *Werke* 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1970, 540).

Menschlichen eifersüchtig zu bewahren, wenngleich in Wahrheit dieser Versuch schon aporetisch geworden ist, weil das in der Mythologie erzählte Sakrileg – der Feuerraub des Prometheus – irreversibel ist und der Menschheit zukommen ließ, was allein der scheinbaren Götterwelt vorbehalten schien: das Wissen um sich selber. Doch diese Wissensmacht der Göttergestalten war selber nur Schein, sofern auch diese durch die dunkle Moira überwältigt wurde und so an ihr zugrunde ging, weil dies Außersichsein des Wissens noch die ganze, dem Wissen selber unangemessene Fremdheit des Anderen an sich trug<sup>11</sup>; wenn darum das «Fatum, die kalte Notwendigkeit»<sup>12</sup> die Welt der menschlich-endlichen Götter allregierend überragt, so zeigt dies Verhältnis die Dialektik der Götterwelt selber an. «Das eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt.»<sup>13</sup>

In dieser Widersprüchlichkeit der Götterwelt geht zugleich auch Prometheus unter, und selbst wenn Hegel in bezug auf die griechische Götterwelt meint: «Der Hauptfehler ist nicht der, daß zuviel Anthropopathisches in diesen Göttern sei, sondern *zuwenig*»<sup>14</sup>, weil doch zuletzt alles im Ästhetischen der «Religion der Schönheit»<sup>15</sup> verharret, das den unendlichen, Gott selber bestimmenden Schmerz in seiner Abgründigkeit nicht kennt, so läßt sich die Linie der Argumentation doch nicht direkt daraufhin verlängern, daß erst die wahrhafte Menschwerdung Gottes die gegenseitige Bewahrheitung Gottes und des Menschen setzen wird, weil erst hier und von hier aus allein gesagt werden kann, daß Gott die Crux menschlichen Daseins, den Tod, sich zu eigen gemacht habe. «Gott ist gestorben, Gott ist tot – dies ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der Ret-

<sup>11</sup> A.a.O., 535

<sup>12</sup> DERS., Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Frankfurt/Main 1969, 48.

<sup>13</sup> SCHELLING F. W. J. v., Philosophie der Mythologie (1842), in: DERS., Ausgewählte Schriften. Bd. 6, Frankfurt/Main 1985, 358.

<sup>14</sup> HEGEL G. W. F., Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Frankfurt/Main 1969, 124.

<sup>15</sup> A.a.O., 96–154.

tungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der *Tod des Todes*.<sup>16</sup> «Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt, und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tod selbst Bestimmung Gottes ist.»<sup>17</sup>

Der Begriff der Identität, bei Hegel subtiler vermittelt als seine nicht immer sachlich argumentierenden Kritiker ihm zugestehen wollen<sup>18</sup>, nimmt nun den Ausgangspunkt unserer Frage insofern wieder auf, als in ihm eine Vermittlung Gottes und des Menschen gedacht sein soll, welche es in der Folge ermöglichen muß, daß der Mensch von Gott in (geschichtlich) gültiger Weise zu sprechen vermag. Denn wenn Gott sich mit dem einen Menschen Jesus von Nazareth identifiziert und in ihm mit allen Menschen, so sieht, hört, glaubt und erkennt der Mensch Gott wahrhaft im Menschen. Oder der unendliche Gott fügt seine Wahrheit, die er ist, in die endliche Zerbrechlichkeit des Menschen, um in ihr als Gott sich selber anzusagen und durch sie als Gott erkannt und gesagt zu werden. Dabei muß keineswegs die kritische Differenz überschritten werden, welche das Chalcedonense mit Blick auf Jesus Christus sich zu ziehen genötigt sah, weil doch in ihm eine sehr differenzierte Einheit oder Identität von Gott und Mensch bekannt wird, die es erfordert, gerade an ihm deutlich darzustellen, in welcher Bestimmtheit die Einigung von Gott und Mensch gedacht werden muß unter der Voraussetzung damaliger Denkkategorien: Den heiligen Vätern folgend wird bestimmt, daß die Identität der göttlichen und menschlichen Natur «inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter»<sup>19</sup> zu erkennen sei. In dieser Auswertung wurde eine einfache negative Dialektik vermieden, welche sich – nochmals mit Hegel – als der gerade Widerspruch des Unendlichen (der göttlichen «Natur») und des Endlichen (der menschlichen «Natur») abzeichnen könnte, der eine unmittelbare

<sup>16</sup> A.a.O., 291.

<sup>17</sup> A.a.O., 295.

<sup>18</sup> Für sie mag etwa B. Lakebrink stehen mit seinen Untersuchungen und Erarbeitungen schärfster Oppositionen von Analogie- und dialektischem Denken (LAKEBRINK B., *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Düsseldorf 1968).

<sup>19</sup> DS 302.

Ausschließung des jeweils anderen implizierte<sup>20</sup> und in einem unmittelbaren Monismus enden müßte; dergestalt, daß entweder – im Zeichen des Unendlichen gedacht – das Endliche als reines Nichts zumindest im Gedanken getilgt würde oder – im Zeichen des selber in seiner Steigerung zum Unendlichen gewordenen Endlichen – das, was als unendlich galt, Moment der endlichen Selbstvermittlung sein sollte.<sup>21</sup> Im Zeichen des ersten stehen alle Formen des Fundamentalismus<sup>22</sup>, im Zeichen des zweiten die Religionskritik atheistischen Denkens, welche der eigentliche Probestein in unserer Frage ist; und immer geht es darum, die Bestimmtheit der Negation, die entweder das *Un*endliche ist oder das Endliche selber als Aufhebung des durch das Endliche beschränkten, weil selber endlich gewordenen Unendlichen darstellt, ausfindig zu machen, damit gewußt wird, was je gesagt sein soll, wenn die (Nicht-)Relation von Unendlichem und Endlichem – auch und gerade in dieser abstrakten Weise – gedanklich ermittelt wird.

## 2. *Gott wird nichts als Mensch*

Ob es überhaupt möglich ist, daß der Mensch Gottes fähig sei als eines solchen, der wirklich und nicht allein projiziert ist, wird von der neuzeitlichen Religionskritik, die sich atheistisch und so schließlich selber dogmatisch entwickelt<sup>23</sup>, nicht ausdrücklich allein auf dem Hintergrund der platten negativen Dialektik des Unendlichen und Endlichen thematisiert – wenngleich diese davon zweifellos nachhaltig motiviert worden ist<sup>24</sup> –, sondern diese Frage steht hier im Zeichen des durch die Geschichte des Gottesgedankens verblendeten und entehrten Menschen, der sich selber wiedergegeben werden soll; dies wird nun

<sup>20</sup> HEGEL G. W. F., Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Frankfurt/Main 1969, 167–186.

<sup>21</sup> Vgl. dazu TREITLER W., Der dreieinige Gott – Schöpfer und Heil der Welt, in: 200 Jahre Theologiestudium in St. Pölten – Festschrift (hg. vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten), St. Pölten 1991, 198–205.

<sup>22</sup> Vgl. KIENZLER K. (Hg.), Der neue Fundamentalismus. Gefahr oder Rettung für Gesellschaft und Religion, Düsseldorf 1990.

<sup>23</sup> Vgl. dazu etwa: SCHAEFFLER R., Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik, Freiburg 1974.

<sup>24</sup> Vgl. LÖWITZ K., Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert, in: DERS., Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985 (= Sämtliche Schriften 3).

auch – und nur darauf wird hier Bezug genommen – so aufgefaßt, daß bloß die Folgen des Christentums selber zusammengetragen werden müssen, damit man zu dem in der Zeit nach Hegel und gleichzeitig mit Schelling ernüchternden Resultat gelangt: «Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verleugnet und verneint den Gott, der nicht Mensch ... ist»<sup>25</sup>. Ist nun auszumachen, daß «das Bewußtsein des Gegenstandes ... das *Selbstbewußtsein* des Menschen»<sup>26</sup> ist, der sich in diesem als er selber weiß, ist weiterhin das Selbstbewußtsein als Form indefinit, und ist insofern der höchste, ihm entsprechende Gegenstand des Menschen das, was Gott genannt wird, so folgt daraus für L. Feuerbach: «So weit *dein Wesen*, so weit reicht dein *unbeschränktes Selbstgefühl*, so weit *bist du Gott*»<sup>27</sup>. «Gott ist das *offenbare Innere*, das ausgesprochene Selbst des Menschen, die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen»<sup>28</sup>. «*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. *angeschaut* und *verehrt*, als *ein anderes, von ihm verschiedenes, eigenes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen»<sup>29</sup>, woraus zu schließen ist, «daß das *Geheimnis der Theologie die Anthropologie* ist»<sup>30</sup>. Wenn also die Frage nach dem homo capax Dei so gesetzt wird, wie es möglich sei, daß der Mensch Gottes fähig sei, wie also eine Vermittlung beider gedacht werden und statthaben kann, so will Feuerbach eine solche Relation, wenn sie als objektiv gültig und wirklich behauptet würde, allein als verstelltes, unter der Chimäre Gottes verdecktes Selbstverhältnis bestimmen – unter der für das Christentum so harten Voraussetzung, daß Feuerbach gar nichts anderes denken will als die Implikationen des Christentums.

F. Nietzsche faßt sich noch stärker als Verkündiger des Neuen, des A-Theistischen auf. Die Dithyrambik, ja das Haltlose und auf allen Linien Forcierte erweist den atheistischen Propheten in seinem Bild des Zarathustra, der spricht: «Freilich: so ihr nicht werdet wie die Kindlein, so kommt ihr nicht in *das* Himmelreich ... Aber wir wollen auch gar

<sup>25</sup> FEUERBACH L., *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1973, 17.

<sup>26</sup> A.a.O., 34.

<sup>27</sup> A.a.O., 39.

<sup>28</sup> A.a.O., 46.

<sup>29</sup> A.a.O., 48 f.

<sup>30</sup> A.a.O., 7.



nicht in's Himmelreich: Männer sind wir worden, – *so wollen wir das Erdenreich*»<sup>31</sup>. Die Kindesgesinnung Jesu verschattet die wahrhaft Heroik, wie sie gefordert wird im Widerstand gegen den überkommenen Ekel, wie sie gefordert wird vor allem auch angesichts des Sterbens: Hier ist es nicht zu tun um sehnsüchtiges Einwilligen der frommen Seele – das bliebe kindlich wie bei Jesus, dessen Todessehnsucht Zarathustra für unreif hält –, sondern hier ist gefordert der Mann als «ein heiliger Nein-sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben»<sup>32</sup>. Der Heros steht im Anspruch, alles so zu übernehmen, wie es von Natur aus ist, weil immer schon und an sich alles aus ihm kam; deshalb auch war es nie wirklich etwas mit Gott, oder der Gottesgedanke soll entlarvt werden als die Setzung des Hirngespinnstes, als welches Zarathustra es nun, da der Weg der Offenbarung der menschlich-übermenschlichen Wahrheit sich vollzieht, auch ausspricht: «Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir vom Jenseits!»<sup>33</sup>

E. Bloch nun bezog sich noch deutlicher als Feuerbach und Nietzsche auf das Christentum, und zwar gemäß seiner eigenen Grundlegung in den heiligen Schriften, und exegetisierte sich durch bis zum Atheismus als der immanenten Wahrheit des Christentums<sup>34</sup>, das also von Jesus von Nazareth her gar nicht im Sinn haben konnte, das Judentum in *religiöser* Absicht zu erneuern oder seine *religiöse* Wahrheit ans Licht zu setzen. «Nein, er setzte sich durchaus als ein neuer, nämlich von Anfang

<sup>31</sup> NIETZSCHE F., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Berlin 1968, 389.

<sup>32</sup> A.a.O., 91.

<sup>33</sup> A.a.O., 31.

<sup>34</sup> Diese Form der Kritik stellt sich darum für die christliche Theologie weit schneidender dar als andere Weise, die sich doch sehr äußerlich und geistlos auf das Christentum oder die Religion überhaupt – oft ununterschieden – bezogen hat wie etwa R. Carnaps «Scheinproblem» des Gottsagens, welches aufgrund vorheriger methodischer Einstellung nur noch die Sinnlosigkeit einer solchen Rede aufrechterhalten kann, sofern von Gott zu reden als sinnloser Zeichenkomplex aufgefaßt wird, der, weil er nicht «*sachhaltig*», d. h. nicht einmal als mögliches Erlebnis denkbar ist (CARNAP R., Der logische Aufbau der Welt, Scheinprobleme in der Philosophie, Hamburg 1961, 319), als so sinnlos gilt wie «bu ba bi» (318).

bis Ende eschatologisch-umwerfender Exodus: – *in Gott als Mensch*»<sup>35</sup>; damit hier kein Mißverständnis aufkommen kann, das noch immer eine im Sinn unseres Versuchs theologisch akzeptable Interpretation zuließe, verdeutlicht Bloch den Begriff des Menschen in Gott oder des Menschensohnes, der erst durch Jesus mit dem Messias identifiziert werden konnte<sup>36</sup> und so selber auf das Judentum und seine atheistische Wahrheit Licht reflektieren müßte, dergestalt, daß der Sohn des Menschen Gott selber substituiert und an sein Ende bringt. So «hat das Christentum den *Menschen* und seinen Anspruch, näher: den *Menschensohn* und sein stellvertretendes Geheimnis in den Himmelsherrn von vordem eingesetzt»<sup>37</sup> und so die große Versuchung am Beginn der Menschengeschichte, die doch in Wahrheit Verheißung war im Zeichen der weisheitlichen Schlange<sup>38</sup>, das «Eritis sicut Deus ... (als) die Frohbotschaft des christlichen Heils»<sup>39</sup> ratifiziert. Darin war es apokalyptisch, aufdeckend, und darin hat es «unsere stets gemeinte Identität selber bedeutet und diese als *Reich des Menschensohns überall*»<sup>40</sup>.

Diese Linie der Kritik bestimmt also den homo capax Dei so, daß sie als seine Wahrheit den *homo capax hominis* setzt und den traditionellen Gottesgedanken des Christentums und in ihm der Religion allein schon, noch vor jeder einzelnen Bestimmung, als verkehrtes Bewußtsein entlarven will, um dem Menschen seine Wahrheit, d. h. sich selber wieder zurückzugeben. Alles steht hier – auch wenn die Rückkehr zur Natur erstrebt werden soll, die doch nur widersprüchlich geblieben ist, weil auch bei Nietzsche der Mensch nur gewaltsam auf seine ihn von Natur unterscheidende Bestimmtheit Verzicht tun kann und so selber noch als Maß aller Bewegung aufsteht<sup>41</sup> – im Zeichen der anthropologischen Reduktion und der aus ihr folgenden Auffahrt des Menschengottes, angesichts dessen sich neu bewahrheiten soll: homo homini mensura. Die allenthalben feststellbare Kathastrophik der reinen Menschenwelt,

<sup>35</sup> BLOCH E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/Main 1968, 183.

<sup>36</sup> A.a.O., 195.

<sup>37</sup> DERS., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, 1517.

<sup>38</sup> A.a.O., 1493–1504; DERS., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/Main 1968, 116–120; 231–257.

<sup>39</sup> DERS., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, 1504.

<sup>40</sup> DERS., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/Main 1968, 218.

<sup>41</sup> Vgl. LÖWITZ K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988, 404–408; 465.

in welcher auch die Spitze menschlicher Freiheit: das Gewissen, und mit ihr die wahrhafte Autonomie verloren geht, sofern der Mensch im Zeichen blinder Zwecke zum Mittel herabgesetzt wird und in solcher Vermittlung sein Anlitz verliert<sup>42</sup>, legitimiert jedoch aus sich noch keineswegs, die Möglichkeit des homo capax Dei nun wiederum einfach vorauszusetzen oder zu postulieren; denn dadurch rückte der Gottesgedanke wiederum in eine Position ein, welche die Religionskritik zu Recht unmöglich gemacht hat: daß der Gottesgedanke durch den Rang einer Hypothese bestimmt wird, welche kurzschlüssig die Heillosigkeit der Menschen und mit ihr der Welt als Argument für eine vorgestellte oder zumindest vage erhoffte Harmonisierung heranzieht. Daß damit ein solcher theoretischer Versuch der anthropologischen Reduktion noch keineswegs entronnen ist, ergibt sich von selber. Gott geriete auch hier noch zum Anhängsel einer dunklen Welt und damit zu einer Abhängigkeit aus ihr, womit zugleich mitgedacht sein muß, daß er selber an der dialektischen Bestimmtheit von Welt und Mensch teilhat und mit ihr zugrunde gehen muß. So resultierte also auch auf diesem theologisch versuchten Weg, der sich aus der weltgeschichtlichen und gesellschaftlichen Aporie der Religionskritik herausentwickelt, alles in der anthropologischen Einsargung Gottes, und die Differenz zwischen diesem und jenem der Religionskritik läge allein in der frömmere Absicht.

### 3. *Das gerissene Band*

Bestreitet also die nicht christliche Religionskritik die Möglichkeit des homo capax Dei so, daß sie Gott das Fundament für das – hier noch völlig unbestimmte – Wirklichsein entzieht und so zu einer Negation des Sagbaren wie der Relation auf Gott hin gelangt, so kennt ein solches Resultat auch eine christlich-innertheologische Bewegung, welche als *theologia negativa*<sup>43</sup> ihre große Tradition hatte. Auch in ihr wird das Nichtwirklichsein Gottes behauptet, jedoch nicht, um Gott selber abzutun, sondern um – in scharfer Betonung des «inconfuse» des Chalce-

<sup>42</sup> Vgl. dazu etwa: ADORNO TH.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1967; DERS./HORCKHEIMER M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1969.

<sup>43</sup> Vgl. dazu: KRAHE M.-J., *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, München 1976.

donense<sup>44</sup> – ihn aus allem Endlichen und also aus allem endenden Sein herauszuhalten und in seiner Göttlichkeit und Absolutheit zu sichern. Die Negation, welche theologisch zu vollziehen ist und alle Prädikation überwalten muß – «Si comprehendis, non est Deus» (Augustinus)<sup>45</sup> –, dient also zur Ehrung Gottes selber und ist motiviert aus der Einsicht in die Endlichkeit aller Rede und Begriffe; diese können – und müssen – jedoch noch dazu verwendet werden, wenn auch in negativer, so doch *sprachlicher* Vermittlung vom absoluten Geheimnis, das Gott «ist», zu künden. Die Wahrheit der Erkenntnis Gottes liegt darum in genau jenem Schritt, die Unangemessenheit des menschlichen als eines endlichen Erkennens selber zu erkennen und auf positive Prädikation schließlich zu verzichten. Wird in der atheistischen Religionskritik die Dialektik des Unendlichen und Endlichen so abgespannt, daß das Unendliche durch den behaupteten Bestand des Endlichen selber an seine Schranke stößt und aufgelöst werden muß, so kehrt sich diese Dialektik für die negative Theologie um, indem sie dialektisch sub specie aeternitatis das Nichtsein des Endlichen und zugleich das Erfaßtsein menschlichen Denkens und Erkennens durch die Bedingungen der Endlichkeit begreift und als Resultat eine große *epoché* entwickelt.

So spricht sich in der negativen Theologie wiederum die Unmöglichkeit des homo capax Dei aus, zumindest hinsichtlich einer positiven Erkenntnis Gottes, den wir nicht kennen können wie das, was uns täglich und unmittelbar begegnet. So schreibt etwa Origenes gegen Celsus: «Wenn wir aber den Worten: «was wir kennen» einen höheren Sinn beilegen, da alles, was wir kennen, geringer ist als Gott, so ist es nicht widersinnig, wenn auch wir annehmen, daß Gott nichts hat von dem, «was wir kennen». Denn das, was in ihm ist, ist höher als alles, nicht nur höher als das, was den Menschen bekannt ist, sondern auch höher als das, was jene Wesen kennen, die über dem Menschen stehen»<sup>46</sup>. Für Dionysius Areopagita verschließt sich Gott nicht allein der (aufsteigenden) Erkenntnis des Menschen, sondern zwingt geradezu als Offenbarer in das negative Reden von Gott. Dieses «ist meines Erachtens ... auch mehr berechtigt, weil wir ... in Wahrheit sagen, daß die Gottheit nicht nach Art eines der bestehenden Dinge existiere, daß wir aber ihre überwesentliche, unerkennbare und unaussprechliche Unbe-

<sup>44</sup> S. Anm. 19.

<sup>45</sup> Zit. in: PRZYWARA E., Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln 1962, 227.

<sup>46</sup> ORIGENES III 181.

grenztheit nicht kennen. Wenn also die verneinenden Aussagen in Bezug auf das Göttliche wahr, die bejahenden dagegen unzutreffend sind, so ist dem Dunkel der unaussprechlichen Dinge die Offenbarung vermittels der unähnlichen Gebilde in dem Gebiet des Unsichtbaren mehr angemessen»<sup>47</sup>. Dieses Übersein Gottes treibt bei Meister Eckhart nicht nur dazu fort, daß von Gott niemand etwas aussagen und erkennen kann, sondern daß Gott selber als Nichtsein «ist», sofern er als der Überseiende das Sein, welches das Geschöpf bestimmt, nicht teilt.<sup>48</sup>

Homo capax Dei? Negative Theologie wird nach der Seite des Auffassens Gottes einen homo *incapax* Dei aussprechen müssen und die Negation der Fähigkeit mit dem Begriff der theologischen Negation ihres Vollzugs zu identifizieren haben. So dürfte Nikolaus von Kues eine gültige Interpretation der Möglichkeiten der negativen Theologie am Ende seiner Schrift «De docta ignorantia»<sup>49</sup> gegeben haben, wenn er schreibt: «... daß ich das Unbegreifliche unbegreiflicherweise in wissendem Nichtwissen erkennend umfasse, und zwar durch das Übersteigen der unauflöselichen Wahrheiten des menschlichen Wissens»<sup>50</sup>. Der Taumel der Negationen, als dialektisches Kunstwerk<sup>51</sup> vollzogen, in welchem zugleich die Wahrheit der schon vor Nikolaus von Kues definierten Analogieformel<sup>52</sup> eingeholt wird, entreißt der Versuchung zupackenden Wissens seine Zusicht und entsetzt es in eine offene Sphäre, die durch ständige Mahnungen mittels gesetzter Negationen bewahrt werden soll.

Werden allerdings die Linien der negativen Theologie konsequent ausgezogen, so nähert sie sich nicht allein der Unsagbarkeit Gottes, sondern schließlich doch dem Verlust des auch nur irgendwie – und sei es nur noch negativ – bestimmbaren Gottesgedankens unweigerlich an. Kann denn, so wäre zu fragen, der Wille zur Bewahrung des göttlichen

<sup>47</sup> DIONYSIUS AREOPAGITA 10f.

<sup>48</sup> Vgl. KRAHE M.-J., Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur, München 1976, 234–242.

<sup>49</sup> NIKOLAUS VON KUES, De docta ignorantia. 1.–3. Buch, in: DERS., Philosophisch-theologische Schriften. Bd. I, Wien 1982, 191–297; 311–517.

<sup>50</sup> A.a.O., 517.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch NIKOLAUS VON KUES, De Deo abscondito, in: DERS., Philosophisch-theologische Schriften. Bd. I, Wien 1982, 299–309, wo er das sokratische Bewußtsein des wissenden Nichtwissens in seiner dialektischen Form – nicht zufällig in einem dargestellten theologischen Dialog mit einem Heiden – wiedergebracht hat: «Nur den kann man für einen Wissenden halten, der um sein Nichtwissen weiß.» (A.a.O., 303).

<sup>52</sup> DS 806.

Geheimnisses so weit getrieben werden, daß der Gottesgedanke aus jeder sprachlich bestimmten Vermittlung extrahiert wird, so daß zunächst nur noch gesagt werden kann, *wer* oder *was* er *nicht* ist, und schließlich übrigbleiben wird der unantastbare, ja unfehlbare, weil durch den Zaun der Negationen selber geschützte Zweifel, *ob* Gott überhaupt ist? Verrät die negative Theologie damit nicht zugleich, daß sie die *Mensch-* und mithin die *Sprach-* und *Geschichtewerdung* Gottes schließlich religionsphilosophisch aufhebt und erübrigt und über den Gedanken einer allgemeinen Gotteslehre und -prädikation nicht zulassen will, was die Substanz des christlichen Bekenntnisses bestimmt: *Verbum caro factum est*? Ist damit nicht zugleich das «indivise» des Chalcedonense verloren gegangen?

Die deutliche Nähe der negativen Theologie zumal in ihrer Gestalt bei Eckhart und Nikolaus<sup>53</sup> zur Analogielehre des 4. Laterankonzils, die selber als eine ins Methodische fortlaufende Explikation und Verdeutlichung der christologischen Aussage von Chalcedon gelten kann<sup>54</sup>, wirft nun allerdings ein bestimmtes Licht auf dieselbe zurück. Wenn nämlich alle bestimmte Prädikation zuletzt entzogen wird in eine Unbestimmtheit, angesichts derer alles Ausgesagte nicht allein wie vorläufig, sondern schließlich wie zufällig und beliebig entsteht und aufgefaßt werden kann, so ist mit der Analogieformel selber die Theologie an die Grenze des Negativen gebracht und könnte schließlich, konsequent analogisch verfahren, selber als negative Theologie enden. Wie dann überhaupt noch, wenn man die Analogieformel in dieser Weise als Hüterin des Geheimnisses sowie als «Zärtlichkeit für die Dinge»<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Der Umschlag des Ganz-Anderen Gottes zum Non-aliud soll nicht ausgeblendet sein (vgl. BALTHASAR H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit, Einsiedeln 1965, 552–592), tilgt aber das Erste nicht.

<sup>54</sup> Vgl. dazu TREITLER W., Wahre Grundlagen authentischer Theologie, in: LEHMANN K./KASPER W. (Hg.), Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk, Köln 1989, 183.

<sup>55</sup> LAKEBRINK B., Zärtlichkeit für die Dinge, in: DERS., *Perfectio omnium perfectionum*. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel, Vatikanstadt 1984, 173–195; wenn Lakebrink analogisch dazu gelangt, die Statik des Seins herauszukehren, so muß diese These selber, so kohärent sie in seinem Denken sein mag, aufs Ganze gesehen zumindest bezweifelt werden können. Kann analogisch – im Zeichen der «maior dissimilitudo» – wirklich so apodiktisch hingesetzt werden: «In seiner perfekten Einfachheit ist das Sein auch nicht Bewegung, ist auch nicht geschichtliches Geschick, schon gar nicht abgründiges <Ereignis> der Tiefe des Geschehens; das Sein ist die Erstlingsgabe Gottes an die Welt.» (195)? Verdeckt diese über Thomas kommende und so die durch ihn vermittelte Aufnahme des griechischen Begriffs der *Physis* nicht die durch K. Löwith allerdings

aufrechterhalten will, von einer doch wieder bestimmten Relation Gottes und des Menschen sowie der Welt im Sinn der analogia proportionalitatis gesprochen werden kann, läßt sich wohl nur noch dialektisch vollziehen: als bestimmte oder eminente Negation der Negation der maior dissimilitudo selber.<sup>56</sup>

#### 4. *Auffahrt des Menschen oder Selbstgabe Gottes?*

Doch dem analogischen Denken lag stets der andere, nähere Zug inne, der jedoch zugleich zur negativen Formulierung der Analogie geführt hat: dem «Rhythmus einer (je immer größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit) zwischen Gott und dem geschaffenen Seienden»<sup>57</sup> «die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch»<sup>58</sup> zu begegnen. Wenn E. Jüngel diese theologische These allerdings in der Zuschneidung der Perspektive von der Welt her auf den Menschen zu aufstellt und damit eine nicht geringfügige Transposition des analogischen Motivs vornimmt, so war doch unabhängig davon das theologische Denken in der fundamentalen Frage «Homo capax Dei?» stets bemüht, Vermittlungen zu schaffen, welche positiv inhaltliches Auffassen Gottes gestatten oder ermöglichen. Der Versuch, gerade analogisch eine Brücke zur Seite Gottes hin zu schlagen, stand zwar immer unter der *Voraussetzung*, daß überhaupt im Zug einer Tradition von Gott gewußt wurde, er wurde jedoch mit dem Willen durchgeführt, sich dieses vorgeblichen Wissens theoretisch so zu versichern, daß die Tra-

überzeichnete Differenz von Natur/Physis der alten Philosophie einerseits und dem christlichen Bewußtsein der bei Lakebrink zwar eingebrachten, jedoch zugleich geminderten Schöpfung aus dem Nichts oder aus der reinen Willensabhängigkeit von Gott andererseits, obgleich deren Inhalt Liebe ist (LÖWITH K., Schöpfung und Existenz, in: DERS., Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985, 256–273); daß die Bestimmtheit der Liebe jede Form der Übersicht verschließt und in ihre unabsehbare Bewegung der Überraschung mitnimmt, hat H. U. v. Balthasar jedenfalls deutlich herausgearbeitet (vgl. etwa: BALTHASAR H. U. v., In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln 1972, 32–114).

<sup>56</sup> WAGNER H., Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis, München-Basel 1953, 135–227.

<sup>57</sup> JÜNGEL E., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen<sup>5</sup> 1986, 387.

<sup>58</sup> A.a.O., 393.

dition selber schließlich nicht nur formal, sondern ebenso sehr auf ihre behaupteten Gehalte hin überprüft werden konnte.

Dieser in der hohen Theologie des Mittelalters breit ausgetretene Weg zeigt sich gespurt von den Gottesbeweisen, klassisch dargeboten etwa im ontologischen Argument Anselms von Canterbury<sup>59</sup> oder in den *quinque viae* des Thomas von Aquin<sup>60</sup>; die *Voraussetzung* des Wissens von Gott oder die Gewißheit nicht allein, daß Gott ist, sondern daß sein Wort sich ins Menschenwort verfügt hat, trägt den Gang, was darum nicht als seltsam oder unzulänglich anzusehen ist, weil allein die zunächst einmal aufgerichtete Behauptung, daß Gott gesprochen hat und für die Menschen als Gott sich zu verstehen gab, überhaupt erst den Prozeß ihrer Vergewisserung aus sich entläßt. Der Prozeß hebt darum bei der zuerst gewissen Positivität Gottes für das Bewußtsein des Menschen als eines Glaubenden an, weshalb die Gebetshaltung Anselms, welche das Proslogion umrahmt, keine fromme Zutat darstellt, sondern den genauen Anfang des interessierten «Beweises» enthält.<sup>61</sup> Und wenn Thomas etwa am Ende des zweiten Weges zu einer ersten Ursache gelangt ist und schreibt: «Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant»<sup>62</sup>, so erweist auch er seine Denkbemühung als streng auf den bekannten Gott bezogen, um diesen auf dem Weg eines kohärenten Arguments über das Bekenntnis hinaus zur theoretisch gesicherten Wahrheit zu bringen. Zugleich jedoch vollzieht das Argument einen Sprung, der zum Bewußtsein bringt, daß die Wahrheit Gottes nicht in linearer Ableitung aufgehen kann, daß sie aber auch nicht in negativer epoché enden müsse, sondern die (behauptbare) positive Bestimmbarkeit dessen, was alle Gott genannt haben, doch im Zeichen dieser «springenden», d. h. abbrechenden und sich überschreitenden, über ihre «maior dissimilitudo» hinausragenden Analogie zu setzen habe.

Dieser Überschritt verdankt sich also dem bewußten Glauben selber, und damit ist das Weitere mitgesetzt: Sind die Gottesbeweise Versuche des Glaubens, seine eigene Gewißheit, daß Gotteswort im Menschenwort und als solches erweckt worden ist, zur vermittelten

<sup>59</sup> S. ANSELMI CANTUARIENSIS Archiepiscopi, Proslogion, in: DERS., Opera omnia I (hg.v. F. S. SCHMITT), Stuttgart-Bad Cannstadt 1968, 89–122.

<sup>60</sup> S. Th. I q 2,3.

<sup>61</sup> BARTH K., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1981.

<sup>62</sup> S. Th. I q 2,3.



Wahrheit zu bringen, so darf ihre Bewegung keine sein, die als äußeres Raisonement vollzogen wird, mittels welchem dem Gottesgedanken und seiner immer mit ihm verbundenen anthropologischen Vermittlung eine Krücke beigelegt wird; sondern ein solcher Erweis muß immer in geschichtlich bestimmter Weise als fortschreitende Selbstvermittlung des Glaubens und in ihm des absoluten, in der Einheit des Hl. Geistes unendlich differenten Gottes<sup>63</sup> gelten können. Die Kritik der Gottesbeweise hat darum stets dann gezogen und Recht behalten, wenn sie aus dieser Einsicht der Selbstvermittlung Gottes selber entwickelt worden ist. Dies ist dann jedoch auch der Grund, weshalb Gaunilo, wenn er Anselms Argument in die Aporie zu führen versucht, durch seine Aufspaltung von Begriff und Sache im Bereich der gemeinen Vorstellung<sup>64</sup> gar nicht die zentrale Vermittlung Anselms trifft, der eben eine solche Differenz im unendlichen Begriff Gottes als notwendig überwunden denkt; Gaunilos Argument kämpft somit gegen sich selber und die eigene Unterbietung und sagt, daß, *wenn* der Begriff Gottes *von sich her* dergestalt wäre, daß er dem endlichen Begriff, welcher sich aus der Vorstellung erbildet, kongruent ist, es in der Tat nichts mit Anselms Argument auf sich hätte. Doch genau diese Verknüpfung gilt für Anselm nicht, weil er nicht von irgendetwas her auf Gott zu denkt, sondern auf seine Weise den Versuch unternimmt, die *Selbstvermittlung Gottes* zu argumentieren<sup>65</sup>.

Umgekehrt wurde erst im Zeichen der beanspruchten Selbstvermittlung die Kritik an den populäreren Gottesbeweisen Thomas' von Aquin kräftig, deren Ziel nicht in der Destruktion des Gottesgedankens lag, also nicht die atheistische Religionskritik selber in der Kritik der Gottesbeweise durchzuführen gedachte, sondern im Gang der Gottesbeweise eine unzumutbare Unterbestimmung oder Mindervermittlung dessen vermutete, «was alle Gott nennen». So hat etwa Hegel genau an diesem Punkt mit seiner Kritik der (thomanischen) Beweisführung eingesetzt und ihre Problematik darin erkannt, daß im Zug ihrer Argu-

<sup>63</sup> Diese Wendung verdankt sich der grandiosen H. U. v. Balthasars: Gott «als der ewig Zwei-Eine, Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes» (BALTHASAR H. U. v., Offenbarung und Schönheit, in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 124).

<sup>64</sup> Vgl.: S. ANSELMUS CANTURAIENSIS Archiepiscopi, Opera omnia I (hg. v. F. S. SCHMITT), Stuttgart-Bad Cannstadt 1968, 125–129.

<sup>65</sup> Vgl. Anselm Studies. An Occasional Journal. Bd. II, New York 1988, 185–271, 353–421.

mentation Gott in ein von der Welt her aufgerichtetes Dependenzverhältnis ein- und untergeht. «Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selber»<sup>66</sup>, hat Hegel in der knappen Behandlung der Frage nach der Möglichkeit der Bestimmung von etwas formuliert und so die Kategorie der Relation oder die allseitige Vermittlung durch einander, mithin den Prozeß der Bestimmungen selber als Geschehnis der Wahrheit erkannt<sup>67</sup>. Wird nun Gott von der endlichen Welt aus bestimmt, so fällt seine Wahrheit dahin. So hält Hegel – etwa die Wendung des Kontingenzbeweises (dritter Weg des Thomas<sup>68</sup>) betreffend – die Argumentationsfigur fest: «*Weil* das Weltliche zufällig ist, *so* ist ein absolut notwendiges Wesen»<sup>69</sup>, und weiter: «*Weil* das Eine, das Zufällige, *existiert, ist*, so ist das *Andere*, das Absolut-Notwendige. Hier sind *zwei Seiende* im Zusammenhange ..., ein Zusammenhang, den wir als die *äußere* Notwendigkeit gesehen haben. Diese äußere Notwendigkeit aber ist es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Resultat von seinem Aus-

<sup>66</sup> HEGEL G. W. F., Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Frankfurt/Main 1969, 58.

<sup>67</sup> DERS., Werke 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1970, 24: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist». Die Wahrheit als prozedurales Ganzes setzt mithin ihre Momente frei und baut sich in deren Vermittlung selber auf, so daß schließlich gelten muß, daß das Ende, an welchem das Absolute sich erreicht hat, in Wahrheit doch zugleich der erwiesene, wahr gewordene absolute Anfang gewesen ist, welcher sich in diesem Prozeß seiner selbst vollzog, daß also, wie Hegel in der Wissenschaft der Logik bemerkt, «das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet ... So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende» (DERS., Werke 5. Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt/Main 1969, 71), das in seinem Prozeß seine Einseitigkeit aufgibt, nur Anfang zu sein, wie er zunächst unbestimmt, leer und darum widersprüchlich ist (a.a.O., 72f) und doch schon hier die Wahrheit des Absoluten als eine Form der «*Coincidentia oppositorum*» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, in: DERS., Philosophisch-theologische Schriften. Bd. III, Wien 1964, 132–138) setzt: den Begriff der «Einheit des Unterschieden- und Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d.i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden» (HEGEL G.W.F., Werke 5, Wissenschaft der Logik I. Erster Teil, Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt/Main 1969, 74).

<sup>68</sup> S. Th. I q 2,3.

<sup>69</sup> HEGEL G. W. F., Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Frankfurt/Main 1969, 460.

gangspunkte steht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend, für unbefriedigend erkannt worden ist»<sup>70</sup>.

Die Tendenz der so gestalteten Gottesbeweise liegt demnach als (unerkannt) vollzogene Neigung zur Umkehr des in Wahrheit sich anbietenden Verhältnisses vor, so daß schließlich der Gottesgedanke am endlichen *Seienden* widersprüchlich wird und zerfällt, weil er von diesem selber und seiner Widersprüchlichkeit abhängig gemacht worden ist. «Im gewöhnlichen Schließen erscheint das *Sein* des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches *ist*, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es *nicht ist*, das Absolute ist»<sup>71</sup>. Das Endliche kann also in der Auffassung Hegels der plausiblen Argumentation zugunsten des Absoluten oder Gottes, die allein Resultat der Selbstvermittlung des Absoluten selber sein kann, nichts Wahrhaftes und Taugliches beibringen, sondern jenes, das von ihm aus erwiesen sein sollte, nur in die eigene untergehende Widersprüchlichkeit auflösen. – Wenngleich das thomanische Denken innerhalb eines anderen geistesgeschichtlichen Horizonts sich entwickelte als das Hegels, so trifft die hegelsche Kritik an den bekannten «Beweisen» des Thomas doch das Richtige dadurch, daß deutlich gemacht wird, daß dieser so augenscheinlich wahrnehmbare Bestand der Welt in sich so fraglich und dialektisch ist, daß alles von ihr aus sich aufrichtende und an ihr sich haltende Denken notwendig diese Dialektik sich zu eigen machen und alles in sie versetzen muß. Der thomanischen Argumentation fällt diese Belastung umso schwerer zu, als sie noch vor aller Bemühung um die theologische Bestimmung der Schöpfung von der unreflex bloß gegebenen Welt ausgeht und so im Raum des theologisch noch Unbestimmten Möglichkeiten der Gottesargumentation erwägt.

### 5. Gottes Selbstvermittlung

Ist dieser Versuch nun, mittels eines doch äußerlichen Erweisverfahrens die Wahrheit des homo capax Dei darzutun, als unzureichend und widersprüchlich einzusehen, so wies der Gang der Darstellung der

<sup>70</sup> A.a.O., 461.

<sup>71</sup> DERS., Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt/Main 1969, 79 f.

hegelschen Kritik ebenso wie das anselmische Argument des sogenannten ontologischen Beweises schon die Richtung, in welcher allein – freilich auf unterschiedlichen Wegen des einzelnen theologischen Zugangs und der Vermittlung – der Begriff des homo capax Dei auszumachen ist. So haben die Väter als Reflex auf die von Gott gesetzte Wirklichkeit des homo capax Dei das Anagogische als Spitze des theologischen Denkens ausgemacht<sup>72</sup>; Kassian etwa nennt die Anagoge als das dritte der Erkenntnis: «Die Arten der geistigen Erkenntnis aber sind: die Tropologie, die Allegorie, die Anagoge»<sup>73</sup>; Tropologie leistet die moralische Auslegung der Glaubensrede und -wahrheiten, Allegorie die Auslegung nach der Relation von Bild und wirklicher Gestalt, Anagoge aber ist theologische Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit selber, ist «Hinaufgesetztwerden» des Geistes in die Sphäre Gottes nach Art der Prophetie, «durch welche eine Rede auf das Unsichtbare und Zukünftige übertragen wird»<sup>74</sup>, ist also geistig vermitteltes Gotteswort im Menschenwort oder sich verwirklichende Kapazität Gottes für den Menschen in eminent eschatologischer Perspektive, in welcher die absolute Wahrheit Gottes offenbar geworden ist. Dies vermag die Anagoge zu antizipieren. Wenn Kassian nicht dem Verdacht verfallen kann, wiederum das allein Endliche auf Gott hin zu projizieren und so nur ein widersprüchlich als *Gotteswort* behauptbares Gotteswort im Menschenwort denken zu können, so entweicht er diesem Problem allein darum, weil er deutlich von der Offenbarung<sup>75</sup> spricht, durch welche die Gotteserkenntnis des Menschen konstituiert ist.

Wenn es nun erscheint, daß damit dem entscheidenden Problem noch gar nicht nähergerückt, sondern ihm eher ausgewichen worden ist, so stellt sich hier endlich die Frage, ob ihm überhaupt auf eine solche Weise beigegeben werden kann, daß gleichsam vorweg die Möglichkeit der Vermittlung Gottes für den Menschen so ausgemacht wird, daß sie kohärent das Problem, die Offenbarung Gottes selber voraussetzen zu müssen, in restloser Argumentation sowie in einem ihr folgenden Entwurf, wie Offenbarung zu geschehen habe, auflöst. Wollte man das, so hieße das, von einer Möglichkeit dieser Art doch nur widersprüchlich Gebrauch machen zu können: Kann denn eine solche Möglichkeit

<sup>72</sup> Vgl. SCHILDENBERGER J., Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der heiligen Schrift, Heidelberg 1950, 416 ff; 452 ff.

<sup>73</sup> JOHANNES CASSIANUS, Unterredung mit den Vätern, Kempten 1879, 105.

<sup>74</sup> A.a.O., 107.

<sup>75</sup> A.a.O., 105.

entworfen und erdacht werden, noch bevor ihre Wirklichkeit, ihre Positivität eingebrochen und zum Thema gemacht ist? Das hieße, sich Chimären aus dem Geist saugen wollen, wollte man derart den homo capax Dei (auf)lösen. In dieser Frage gibt es schlechterdings keinen möglichen Standpunkt außerhalb der durch das Christentum aller Konfessionen behaupteten Wirklichkeit der göttlichen Selbstgabe und Selbstvermittlung; was Hegel für die Wahrheit festhielt: «Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst»<sup>76</sup>, oder für den Bereich der Logik: «So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins ... ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält»<sup>77</sup>, das ist im Bereich der theologischen Reflexion, welche die Voraussetzung des homo capax Dei zu vermitteln hat, nicht anders: Es muß – das ist zunächst zu postulieren – Gott selber seine eigene Vermittlung und Gegenwart schaffen für das Bewußtsein des Menschen, damit dieser angesichts einer solchen behaupteten Positivität und also nachfolgend in Stand gesetzt wird, in die Selbstvermittlung einer solchen Behauptung einzugehen und sie nachzudenken. So hängt an dieser vorausgesetzten Positivität Gottes, die den Menschen erst ermächtigt, Gott überhaupt zum Gegenstand zu haben, um nachher fragen zu können: homo capax Dei?, alles folgende Denken, und dies allein sichert den Gottesgedanken vor seinem Verlust in Widersprüchlichkeit, oder Gott selber ist es, der als «wirklichender»<sup>78</sup> die Kapazität des Menschen als des der Gotteswirklichkeit fähigen Geistes setzt. Wollte man abgesehen von diesem absoluten Prius der Selbstvermittlung Gottes die Frage des homo capax Dei andenken, käme man, so hat der späte Schelling deutlich gesehen, allein zu einem doppeldeutigen «Gott am Ende»<sup>79</sup>, dessen Wahrheit schließlich durch die atheistische Religionskritik formuliert wird. Die Selbstvermittlung Gottes, seine Verfügung

<sup>76</sup> HEGEL G. W. F., Werke 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1970, 47.

<sup>77</sup> DERS., Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt/Main 1969, 572.

<sup>78</sup> Vgl. zu dieser Wendung etwa: SIEWERTH G., Philosophie der Sprache, Einsiedeln 1962, 13.

<sup>79</sup> Gott darf darum nicht «an das *Ende* der Metaphysik verlegt» werden, ist es doch allein dem Begriff Gottes angemessen, «daß in Wirklichkeit Gott nicht *nach*, sondern *vor* den Dingen ist» (SCHELLING F. W. J. v., Zur Geschichte der neueren Philosophie (Wohl 1833/1834), in: DERS., Ausgewählte Schriften Bd. 4, Frankfurt/Main 1985, 487).

in den Glauben der Menschen – dies ist das Erste und Gesetzte Gottes, die *Wirklichkeit*, welche allein erst die Frage nach seiner *Möglichkeit* in Gang bringt<sup>80</sup>; daß es nun zugleich nicht zu einer theologischen Selbstverhäusung in das ein für allemal Positive und zu einer Immunisierung aller Anfechtung kommen darf oder gar muß, liegt zunächst nur in der Behauptung oder Voraussetzung, daß Gott selber sich offenbart und im Ereignis der Selbstoffenbarung, die nirgends anders als in Jesus von Nazareth sich endgültig verwirklicht hat, seinen Ort im Menschen setzt. Damit tritt die Frage nach dem homo capax Dei in die entscheidende Stelle ein und hat am Ort des Menschen und aller seiner Relationen in sprachlicher, geschichtlicher, freiheitlicher und vernünftiger, aber ebenso in naturaler oder kosmischer Hinsicht sich in je bestimmten Versuchen von neuem zu entscheiden. Man muß die Offenheit, welche in einem solchen Untersuchen des homo capax Dei, das immer nur nachträglich zur behaupteten Wirklichkeit Gottes in seiner Selbsterschließung geschehen kann, nicht so pointieren wie es etwa W. Pannenberg getan hat<sup>81</sup>, um herausstellen zu können, daß jede Auswertung und Bestimmung des homo capax Dei selber eine geschichtliche ist und darum teilhaben muß an allem, was Geschichte bestimmt, bis hin zur Überholung und revolutionären Differenz zum Bisherigen, daß also – anders gewendet – in jeder solchen Untersuchung die (heils)geschichtlich sich je bestimmende Analogik der beweglichen Vermittlung Gottes und des Menschen gemäß dem Chalcedonense<sup>82</sup> neu aufgenommen und als Selbstvermittlung Gottes gedacht wird, die alle theologischen Versuche auf ihre Weise in Dienst nimmt; dies stellt dann auch deut-

<sup>80</sup> Vgl. dazu BARTH K., KD I/1, Zürich 1947, 239, wo Barth diese Voraussetzung gleich erwähnt und festmacht in einer scharfen Unterscheidung: «Unsere Frage kann nicht sein: *wie* das [daß Gott sich offenbart] *geschieht*?, sondern nur, unter der Voraussetzung, *daß* dies geschieht, wie es geschehen *kann*, wie wir das verstehen wollen, daß Menschen Subjekt oder Objekt dieses Geschehens werden.» Die Tatsächlichkeit des Glaubens ist nicht zu deduzieren, sondern hinzunehmen und als Allgemeinheit zu denken, als Möglichkeit, die aus der Tatsächlichkeit der Einzigkeit des Glaubens ersteht, von ihr her bestimmt ist, aber als Möglichkeit diese Tatsächlichkeit nicht zugleich setzen kann: Glaube bleibt Tat-Wort Gottes am Menschen.

<sup>81</sup> PANNENBERG W., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/Main 1987, 299–348, in welchem Abschnitt er den Rang der theologisch in bezug auf die Wahrheit erreichbaren Aussagen – in der Aufnahme legitimer wissenschaftstheoretischer Erwägungen des logischen Positivismus v.a. durch Popper – als den von Hypothese qualifiziert, die im Zug der theoretischen *Wahrheitssuche* formuliert werden müssen, aber nie für sich endgültig und definitiv in Anspruch nehmen dürfen und können, die *Wahrheitssicherung* geleistet zu haben.

<sup>82</sup> S. Anm. 19.

licher den notwendig geschichtlichen Charakter der Analogik heraus: Kein theologischer Zugang zu dieser Frage darf sich als versuchte Univokation dogmatisieren wollen; das würde das «inconfuse» sofort aufheben.

Zugleich aber haben wir festzuhalten: Wenn homo capax *Dei*, dann homo capax Dei. Der Mensch hat Gott im Menschen<sup>83</sup>. Aber als *homo capax Dei* bleibt alle glaubende Vermittlung dieser bekannten Wahrheit auf die Selbstvermittlung Gottes für uns verwiesen und ist im strengen Sinn «Theologie als Nachfolge»<sup>84</sup>, damit der Nachfolgende nicht allein den Gegenstand oder Inhalt, sondern zugleich damit dessen eigene Form, wie sie sich für jeden in bestimmter Weise darbietet, auffassen kann. Daß damit Theologie, die sich dieser fundamentalen Frage nach dem homo capax Dei stellen will, wiederum nicht nur in der Nähe des personalen Glaubens, sondern gar als dessen Auswortung und durch sie hindurch als Sagen Gottes und in diesem als Selbstsagen Gottes im Christusmysterium erscheint, in dem der Gottredende integriert ist, hebt nicht ihren strengen wissenschaftlichen Charakter auf, sondern verpflichtet geradezu auf ihn; denn in dieser Frage ist das Äußerste, an sich zwar Undenkbare, aber denk- und sag- und lebbar Gewordene: Gott selber ist zum Thema theoretischer Erwägung und Stringenz geworden, und diesem Äußersten die ebenso äußerste Mühe des wissenschaftlichen Geistes zu verwehren oder gar zu verbieten, käme einem Entzug der Ehrung Gottes gleich. Allein die äußerste theoretische Anstrengung ist dieser Frage und ihrer Durchführung entsprechend, und als solche Anstrengung führt sie zugleich an die Grenze ihrer selbst, stellt damit die poetische Einheit des Glaubens mit der Tat dar oder drängt zumindest auf diese zu.

Homo capax Dei? Das kurz angerissene anselmische Argument gibt die gemeinte Form, diese Frage sich innerhalb der Selbstvermittlung Gottes je und je beantworten zu lassen: von Gott kommend, in vernünftiger Argumentation, die keine Konfrontation mit dem humanen und naturalen Geist zu scheuen braucht, sondern in ihrer Integration die eigene Kraft zugleich erweist und stärkt, die Wahrheit Gottes und in ihm des homo capax Dei darzutun und so a priori einen Standpunkt

<sup>83</sup> BALTHASAR H. U. v., Gott redet als Mensch, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 73–99.

<sup>84</sup> Vgl. HEMMERLE K., *Theologie, Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg 1975.

einzunehmen, welcher vernunftgemäß ist, weil er gottgemäß ist, und auf welchem die auf ihrem Niveau ohnedies unlösbaren Aporien v.a. der atheistischen Religionskritik, aber auch der negativen Theologie sowie der Gottesbeweise bezüglich unserer Frage zuletzt vermieden werden, weil sie von diesem höheren Standpunkt aus einer theologischen Integration fähig sind. In einer solchen könnten sie als Momente der Selbsterfassung des homo capax Dei gedacht werden, in welchen der Mensch zunächst untergeht, um sich in und mit dem sich in ihm selber vermittelnden Gott aus diesem Untergang wieder zu erheben<sup>85</sup>. Nicht zu fliehen sind diese schließlich doch fremden Standpunkte, sondern zunächst auszuhalten, um an ihnen die Beantwortung der Frage «homo capax Dei?» zu erproben. Denn die «wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht», schreibt Hegel<sup>86</sup> und treibt damit den Gedanken der Behütung des Geistes, damit dieser nicht unsicher werde und falle, vollends aus. Wenn darum gesagt werden kann, daß auch die Theologie als diese bestimmte Form der Selbstvermittlung Gottes die Stärke hat, ihr Widersprechendes nicht allein auszuhalten, sondern es aus sich zu überwinden und in dieser Aufhebung in allem die alles überwaltende Wahrheit Gottes selber theoretisch vermitteln zu können, welche Vermittlung umfassen bleibt von der wirklichen Setzung der Selbstvermittlung Gottes sowie des Entschlusses, mit dieser Positivität theoretisch auch ernsthaft umgehen zu wollen, – wenn dem so ist und sein wird, dann kann sich Theologie unbekümmert hinausstellen aus den mancherorts wieder gesuchten Reservaten ihrer Zuflucht in die Welt, um dort den homo capax Dei zu denken und ihn in dieser Bestimmtheit auch lebbar zu erhalten helfen.

Homo capax Dei? Ja, weil als wahr erwiesen werden kann im unendlichen Prozeß von Theologie, die sich auf die allumfassende göttliche Selbstvermittlung bezieht – nur aus ihr und aus sonst nichts ist –, daß vorgängig wirklich ist: *Deus capax hominis* – als Identität der Identität und Nichtidentität oder, heilsgeschichtlich gewendet, im Christumysterium. Diese absolute Differenz in der unendlichen, von

<sup>85</sup> So könnte der Gedanke der geistlichen Wiedergeburt auch theologische Relevanz gewinnen: 1 Petr 1,23; Joh 3,5.

<sup>86</sup> HEGEL G. W. F., Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt/Main 1969, 250.



Gott gestifteten Identität, die immer christologisch vermittelt gedacht werden muß, müßte sich dann, als zunächst behauptete und im Bekenntnis ausgesagte, im Gang durch alle theologisch relevanten Topoi darstellen und vermitteln und so als die zunächst nur gewisse Voraussetzung – vermittelt über ihre Selbstausswirkung, ja als solche selber – sich sowohl zum bestimmten Wissen wie auch zu bestimmter Praxis und schließlich christlicher Poiesis als dem Darleben der Wirklichkeit Gottes in den Glaubenden bringen lassen. So wäre die Frage nach dem homo capax Dei also nur in einem versuchten Ganzen annähernd zu bemeistern, das sich in *inhaltlicher* Durchführung auswirkt in den Einzelfragen der christologischen Offenbarung – dem Vorzeichen aller christlichen Theologie –, des darin implizierten trinitarischen Gottesbegriffs (dem es, als Begriff, ebenso angemessen sein muß, daß er geistesgeschichtliche Wandlungen durchmacht), des kirchlichen Geistes und des kirchlichen Amtes, des Bleibens in der Wahrheit Gottes, der Schrift, Tradition und lehrhaften Aussagen sowie deren Interpretation, der Verkündigung, des Sakraments, des Kirchenrechts, der Kirchengeschichte usw. In all diesen Themen wären die Korrespondenz und die Kohärenz Gottes und des Menschen mit Blick auf den homo capax Dei darzutun, wie in der Menschenwelt als solcher Gott selber sich als Gott erweist, so daß er ebensowenig frommer Überbau wie negierte Chimäre wird. Daß dies alles in der sich selber vermittelnden Klammer steht, daß Gott nicht am Ende, sondern der sich durchführende Anfang, mithin Anfang, Mitte und Ende, «alles in allem» (1 Kor 15, 28) ist, und daß es dazu, wie Schelling<sup>87</sup> deutlich gemacht hat, keiner Ableitung bedürfen kann, um in diese Selbstver-

<sup>87</sup> Bei Schelling ist dieser Entschluß als Anfang der positiven Philosophie negativ vermittelt dadurch, daß von der negativen, d.i. von der rein logisch-begrifflichen Philosophie her kein Weg zur Wirklichkeit führt. «Die erste [= negative] Philosophie war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich von ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hat sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen blieb, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft, was aber für diese nur äußere, nicht eine innere Abhängigkeit bedeutet», weil doch sonst diese zweite, die positive Philosophie wiederum derselben Widersprüchlichkeit in bezug auf Gott verfiel wie die negative Philosophie: Gott nur am und als Ende zu haben. «Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: <Ich *will* das, was über dem Seyn ist>, und wir werden sehen, wie der wirkliche Übergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht» (SCHELLING F. W. J. v., Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (Zwischen 1847 und 1852), in: DERS., Ausgewählte Schriften. Bd. 5, Frankfurt/Main 1985, 574).

mittlung eintreten zu können, sondern allein des durch die absolute Wahrheit, die Gott selber ist, gehaltenen Entschlusses, dessen Wirklichkeit also hier den Anfang des Menschlichen in diesem Nachdenken des Positiven markiert, ist die Voraussetzung, die sich im Gang der vielfältigen Vermittlungen zu bewahrheiten haben wird als theologischer Erweis des *Deus capax hominis*.