

Schluss.

Die Neuzeit in der Zeitenwende

Bevor wir abschließend die Neuzeit im Kontext der aktuellen Zeitenwenden betrachten, möchte ich zuerst auf den weiteren Fortgang der Geschichte in der nachmetaphysischen Moderne zu sprechen kommen (1.). Die weitere Entwicklung von Philosophie und Theologie soll kurz angedeutet werden. Danach soll der Ertrag des neuzeitlichen Denkens für die heutige Theologie und Philosophie zusammenfassend erhoben werden (2.). Dies erfolgt in drei Schritten. Im ersten Schritt geht es um die Konsequenzen für die Theologie im Sinne einer vernunftbewussten Offenbarungswissenschaft (2.1); im zweiten Schritt werden die möglichen Auswirkungen für die Philosophie vorgestellt, wobei die Frage leitend ist, inwiefern eine Vernunftwissenschaft denkbar ist, die in neuer Weise Gott zu ihrem Thema macht (2.2); im dritten Schritt werden die Folgen für eine neu zu entwickelnde nichtreligiöse Philosophie im interkulturellen Kontext skizziert (2.3). Im Anschluss an diese eher allgemeine Sichtung des Ertrags neuzeitlichen Denkens möchte ich auf meine eingangs vorgestellte Theorie der produktiven Konstellation zurückkommen (3.). Hier werden die Erträge verschiedener Epochen für die Gegenwart ausgewertet und in eine Beziehung zueinander gebracht. Weil diese Konstellation lediglich auf die westliche Sphäre beschränkt bleibt, wird der Blick zunächst auf die achsenzeitlichen Religionen geweitet. Dabei stellt sich die Frage nach der Universalität der jeweiligen Gottesbegriffe und Transzendenzbezüge (3.1). Sodann möchte ich die produktive Konstellation der abendländischen Philosophie bzw. Theologie mit Hilfe des Leitbegriffs des konkreten Universalen näher bestimmen (3.2). Hier zeigt sich eine überraschende Ambiguität des Resultats (3.2.1): Für den theologischen Blick leistet die produktive Konstellation die Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu (3.2.2). Sie veranschaulicht das *universale concretum*, das zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch, aber auch Mensch und Natur vermittelt. Diese Vermittlung geschieht

durch den Begriff der Liebe. Für den philosophischen Blick stellt sich das Verhältnis des Universalen und des Konkreten zueinander als eine logische Struktur dar, die auf die Selbstbestimmung des Menschen zielt (3.2.3). Im vorletzten Abschnitt kommt das ambivalente Produkt der Konstellation noch einmal in einer programmatischen Verdichtung zur Sprache. Dasselbe finale Resultat zielt auf eine methodische Fassung der in Jesus veranschaulichten Gottesliebe und auf ein systematisches Wissen von der Selbstbestimmung des Menschen (4.). Als Nachklang finden sich unter dem Stichwort ›Metaphysik und Jazz‹ noch einige Hinweise für den kreativen Umgang mit den hier vorgetragenen Ergebnissen (5.).

1. Die Neuzeit und das nachmetaphysische Denken

Philosophie ist Theologie. Das war die Grundüberzeugung aller Metaphysik von ihren griechischen Anfängen über die patristisch-scholastische Epoche bis in die Neuzeit und zu deren Vollendung bei Hegel. Wenn Hegel am Ende seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« Aristoteles zitiert, so schließt sich der Kreis. Aristoteles begriff seine erste Philosophie als rein vernünftige Theologie. Dem Menschen wurde es möglich, durch die Reflexion des Denkens partiell in die Gegenwart Gottes zu gelangen. Die göttliche Vernunft war gewissermaßen immanent zugänglich. In der christlichen Metaphysik kam es allerdings zur Unterscheidung zwischen beiden Disziplinen, insofern die biblische Offenbarung als ein der Philosophie vorgängiges, gegebenes Wissen in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt wurde. Diese Vermittlung durch das Offenbarungswissen wurde wegen der absoluten Transzendenz Gottes notwendig. Nach christlichem Verständnis hatte die Bibel ihre Mitte in Erzählungen über den Wanderprediger Jesus von Nazaret. Dessen Geschichten bildeten den Kern für den christlichen Glauben. Doch bereits die Konstruktion des Christus in den neutestamentlichen Schriften und mehr noch in der christlichen Glaubenslehre ist ohne Elemente griechischer Philosophie sowie jüdischer Theologie nicht denkbar. In der Spätantike und im Mittelalter wurde zwischen der natürlichen Gotteslehre der Philosophie, die festes Wissen für sich beanspruchte, und der auf dem gegebenen Wort Gottes basierenden Theologie, die Glaubenssache war, unterschieden. Dieser Unterschied prägte

auch noch die Neuzeit. Allerdings kam bereits im Spätmittelalter die Überzeugung auf, dass der Inhalt des biblischen Glaubens nicht so sehr von vergangenen Ereignissen berichtet, sondern die gegenwärtige Verfasstheit des Menschen beschreibt. In der Mystik wurde das Offenbarungswissen deshalb in ganz neuer Weise für die Gläubenden erfahrbar, geschieht doch die Gottesgeburt gleichermaßen in der Krippe in Bethlehem wie in der Seele des Christenmenschen. Damit aber wurde die Immanenz des antiken Gotteswissens und die Transzendenz der durch die Offenbarung vermittelten Gotteserfahrung verschmolzen, und es kam zu einer neuen Gottesunmittelbarkeit. Gott und Mensch befanden sich nunmehr in der für die Neuzeit charakteristischen Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Im vorliegenden Buch sollte die sukzessive Entfaltung dieses Gedankens an exemplarischen Positionen neuzeitlicher Philosophie veranschaulicht werden. *Gott in uns* oder der *Geist Gottes* wurde zum Konstruktionspunkt von Philosophie und Theologie. Die dialektische Differenzeinheit von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen lag in verschiedener Weise und Ausprägung den einzelnen Positionen neuzeitlichen Denkens zugrunde. Zugleich kam es in der Neuzeit zu einer entscheidenden Veränderung im Selbstverständnis der christlichen Religion. Diese neue Religiosität manifestierte sich sowohl in der Reformation als auch in der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts. Ebenfalls erneuerte sich jüdische Religiosität im Denken etwa von Baruch de Spinoza oder von Moses Mendelssohn (1729–1786). Ein wichtiges Ergebnis war, dass weder die rationalistische noch die empiristische Metaphysik der Neuzeit ohne den christlichen Grundimpuls zu denken ist. Als Höhepunkt der vorliegenden Untersuchung darf die Deutung der ausgereiften Formen metaphysischer Aneignung des christlichen Glaubens bei Kant, Fichte und Hegel gelten. Hier zeigte sich, wie bestimmte Aspekte neutestamentlicher Offenbarung kraft reiner Vernunft rekonstruiert wurden: bei Kant die Rechtfertigung allein durch Glauben als allein rechtfertigende Gesinnung der Pflicht, bei Fichte die trinitarische Einheit von Gott und Logos als Differenzeinheit von Absolutem und Ich bzw. Begriff und bei Hegel die Geschichte des Gottmenschen als Weltgeschichte und Vernunftgeschichte.

Philosophie ist nicht Theologie. Nach Hegels großer epochaler Synthese zwischen Glauben und Wissen ereignet sich eine der größten Wendungen in der europäischen Geistesgeschichte. Nach der Französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen gab es große Anstrengungen, den vorrevolutionären Zustand der Gesellschaft, der Politik und auch des geistigen Lebens wieder herzustellen. Während der Restaurationszeit wurde Freiheit des Worts beschnitten, republikanische und demokratische Bestrebungen wurden eingedämmt, religiöser Konservatismus hielt Einzug in die protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen. Andererseits setzte sich ausgehend von Frankreich, England und den USA im Verlauf des 19. Jahrhunderts langsam und mit vielen Rückschlägen der Geist neuzeitlicher Freiheit in den westlichen Gesellschaften durch. Doch manifestierte sich zeitgleich ein ganz anderer Geist, der Geist der Weltlichkeit der Welt, der auch die neuzeitlichen Errungenschaften transformierte. Die Ausbildung der liberalen bürgerlichen Gesellschaften der frühen Moderne war mit einer radikal neuen Form des Wirtschaftens verbunden. Der Kapitalismus veränderte im Verein mit der Industrialisierung, die in allen westlichen Staaten Fahrt aufnahm, die Lebensweisen der Menschen umfassend. Die industrialisierten Mächte Europas gewannen eine ökonomische, technologische und militärische Kraft, die es ihnen erlaubte, die Herrschaft über die Welt untereinander aufzuteilen. So unterwarf der Imperialismus die nichtweißen Völker, während der Kapitalismus die arbeitenden Menschen ausbeutete und die Industrialisierung die Natur zu zerstören begann. Zugleich entstanden massive Gegenbewegungen, die diese Destruktivität der Moderne mit modernen Mitteln kritisierten. Es ist hier etwa an Marxens Kritik am Kapitalismus und Nietzsches Entlarvung des Willens zur Macht zu denken.

In dieser neuen ökonomischen, politischen und kulturellen Gesamtlage ist jene Kippung verortet, die Glauben und Wissen scheinbar endgültig trennte. Eine wichtige Vorgabe dafür war Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie. Solange sich die religiöse Philosophie, wie dies bei Hegel der Fall war, als Gottesdienst begriff und in sich Gott selbst am Werk wusste, solange konnten Religion und Theologie in der Philosophie überleben. Wenn sich aber die Philosophie als menschliches und nur menschliches Tun begreift, dann verliert sie Gott als ihr eigentliches Subjekt und Objekt. Gott als Sache der Philosophie wird negiert und ausgeschlossen

oder zum bloßen Gegenstand religionswissenschaftlicher Disziplinen. Wir Menschen sind es dann, die sich Gott ausdenken und ihn: sie als Argument in einer existenziellen oder wissenschaftlichen Funktion ansetzen. Die Kunst der hegelschen Philosophie bestand gerade darin, hier die Waage zu halten. Gott denkt sich in uns und zugleich denken wir Gott kraft eigener Vernunft. Doch kommt es nach der Flucht der Religion in den Begriff bei Hegel zur Flucht Gottes aus den philosophischen Wissenschaften.

Entscheidend für meine Interpretation der nachmetaphysischen Moderne ist es allerdings, dass es *auch eine Tat Gottes bleibt, sich aus der philosophischen Reflexion zurückzuziehen und durch diesen Rückzug einen anderen Aspekt seiner: ihrer selbst zu offenbaren, nämlich den einer radikalisierten Transzendenz, die zugleich Negation des Göttlichen ist und dadurch die Menschen aus der metaphysischen Behausung entlässt.*⁵⁶⁹ Dies hat weitreichende Folgen für die Philosophie und Theologie des nachmetaphysischen Zeitalters. Zuerst möchte ich die philosophischen Konsequenzen (1) noch etwas verdeutlichen, bevor ich zur nachmetaphysischen Theologie (2) zu sprechen komme.

(1) In der *Philosophie* der Moderne und der Postmoderne verliert der Gedanke der lebendigen Gegenwart Gottes seine rationale und lebenspraktische Plausibilität. Die Linie des philosophischen Wissens von Ludwig Feuerbach und Karl Marx über Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger negiert den Gottesgedanken generell oder schließt ihn jedenfalls von der wissenschaftlichen Betrachtung aus. Selbst wenn sich wie in Ludwig Wittgensteins »Tractatus-logico-philosophicus« die Philosophie die Aufgabe stellt, zum »Unaussprechlichen« hinzuführen, so muss dieses Geheimnis doch beschwiegen werden. »Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.«⁵⁷⁰ Dabei weiß sich moderne Philosophie selbst durchaus in einer kritischen Distanz zu jener entgleisten Moderne (Adorno), die Marx Kapitalismus nennt, Nietzsche christliche Moral, Heidegger die Technik und Wittgenstein selbst den Geist »des großen Stromes der europäischen und

569 Siehe dazu hier in der Einleitung die Seiten 35f., 48–52 und bes. 67–84.

570 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522 und 7 (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt 1984, 85.

amerikanischen Zivilisation, in dem wir alle stehen«. ⁵⁷¹ Die Moderne ist von einer besonderen Form der Differenz ⁵⁷² gekennzeichnet, die religiös als Abwesenheit Gottes, kulturell als Zerrissenheit oder Entfremdung, ökonomisch als Enteignung und philosophisch als Fehlen von Versöhnung gedeutet werden kann. Die Folgen für die Religion werden an einem Wort Wittgensteins deutlich, wenn er es als eine »Schurkerei« bezeichnet, heute ein Buch »zur Ehre Gottes« zu schreiben, selbst wenn dies die eigentliche Absicht des Verfassers ist. ⁵⁷³

Allerdings kann, wie mehrfach angedeutet wurde, die nachmetaphysische Moderne auch nicht ohne deren christlich Tiefenstruktur verstanden werden. ⁵⁷⁴ Auch der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind christliche motivierte Gedanken. Vergleichbares gilt beispielsweise auch vom heilsgeschichtlichen Grundschema des marx-schen Denkens. Auch hier handelt es sich um ein jüdisch-christliches Motiv. Am Anfang ist die nichtentfremdete Identität des Menschen vor der ursprünglichen Akkumulation. Es folgt die Phase der Ausbeutung und Entfremdung. Und es endet mit der universalen Versöhnung der Menschen untereinander und der Menschen mit der Natur in der kommunistischen Gesellschaft. Dabei wird die Phase der Negation mit Begriffen beschrieben, die an das Leiden des Gottmenschen in Knechtsgestalt erinnern. ⁵⁷⁵ Marx ist ohne Hegel

571 Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, 7.

572 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), Zeiten wenden?!, 3–33, u. a.

573 Ludwig Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, Frankfurt 1981, 7: »Ich möchte sagen ›dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‹, aber das wäre heute eine Schurkerei, d. h. es würde nicht richtig verstanden werden.«

574 Siehe dazu Karlheinz Ruhstorfer, »Der Gottmensch in Knechtsgestalt«, Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: Babette E. Babich (Hg.), Heidegger & Nietzsche, Amsterdam–New York 2012, 15–42.

575 Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch »Eléments d'économie politique«; in: Marx-Engels-Werke, Berlin 1973, Erg.-Bd. I, 451: »Es ist daher ein identischer Satz, daß der Mensch sich selbst entfremdet, und daß die Gesellschaft dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines wirklichen Gemeinwesens, seines wahren Gattungsebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das Wesensband, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung von andren Menschen als sein wahres Dasein, daß sein

undenkbar, und Hegel bleibt seinem Selbstverständnis nach christlicher Philosoph bzw. Theologe. Dass Nietzsches Denken sich als definitive Negation von Paulus und einen bestimmten Begriff des Christentums versteht, ist offenkundig, und dass es diesem dabei ex negativo verhaftet bleibt und es faktisch fortschreibt, ebenso. Und dass Heideggers Rede von der Gabe des Seins noch einmal zurückverweist auf das prinzipielle Geben als Bestimmung Gottes in der zweiten Epoche der Metaphysik, bleibt noch einmal christlichen Inspirationen verdankt. Auch Wittgensteins Philosophie ist stärker von seiner Lektüre des Neuen Testaments und des christlichen Philosophen Kierkegaard geprägt, als es eine klassische Deutung des Vaters der analytischen Philosophie nahelegt.

Hier soll nicht bestritten werden, dass die Moderne sich gerade durch eine neuartige Destruktion des Christentums auszeichnet. Doch ging die nachmetaphysische Epoche der *Destruktion* und *Differenz*⁵⁷⁶ – die klassische Moderne – die sich durch eine Fixierung auf Anthropologie und Weltlichkeit auszeichnet, nach dem Zweiten Weltkrieg zu Ende, und es folgte die Epoche der *Dekonstruktion* oder *Différance* oder die *Postmoderne*, die vom Primat der Sprache bzw. der Zeichen und von der Verabschiedung eines normativen Konzepts vom Menschen bestimmt war. Die christliche Offenbarung wird in den beiden nachmetaphysischen Phasen nicht mehr affirmiert und philosophisch rekonstruiert, sondern destruiert bzw. dekonstruiert. Wurde in den beiden christlichen Epochen der *Onto-theo-logie* die göttliche Wahrheit als Idee und höchstes Sein begriffen, so richtet sich die *Bio-anthropo-logie* der Moderne auf die weltliche Wahrheit als Referenz und menschliche Erfahrung. Die *Tele-semeio-logie* der Postmoderne löst sich von der Intentionalität auf die Sachen selbst und von der Anthropozentrik der Welt. Sie ist nicht mehr auf das metaphysische *Signifikat* (Idee) oder den *Referenten* (Sache) ausgerichtet, sondern auf die *Signifikanten* und deren

Leben als Aufopferung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwicklung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.«

576 Zur Abgrenzung von der Differenz oder Transzendenz Gottes in der patristisch-scholastischen Philosophie könnte man die moderne Differenz auch weltliche Differenz oder Differenz* oder Differenz 2.0 nennen.

entgrenztes Spiel. Eben weil dabei die Logik der *Negation* von derjenigen der *Limitation* im Sinn einer Be-Entgrenzung abgelöst wurde, werden auch die Grenzen porös. Religion und Theologie kommen erneut ins Spiel. So können späte Überlegungen postmoderner Philosoph:innen⁵⁷⁷ durchaus auch als Theologien im weiteren Sinn verstanden werden. Es sei hier lediglich an die berühmte These von Gianni Vattimo erinnert, der die Schwächung des Denkens im Sinne der Kenosis als Leitfaden für die Philosophiegeschichte des Abendlandes betrachtet. Doch kann diese Identifikation gemäß der dekonstruktiven Logik ebenso sehr in Frage gestellt werden und die Dekonstruktion bleibt Philosophie. Jean-Luc Nancy kann durchaus davon sprechen, dass das Christentum wesentlich Dekonstruktion sei und dennoch seine dekonstruktive Arbeit vom theologischen Diskurs scharf abgrenzen. Charakteristisch bleibt die prinzipielle Unentscheidbarkeit. In jedem Fall aber dekonstruiert die be-entgrenzende Geste postmoderner Philosophie das metaphysische Erbe wie auch dessen Destruktion in der Moderne. Und es ist genau dieses Paradigma der Dekonstruktion, das sich in unseren Tagen erschöpft und in der Folge das Destruierte und dann Dekonstruierte in neuer Weise in den Blick kommen lässt. Die metaphysische Konstruktion, deren Destruktion und die Dekonstruktion bilden gemeinsam eine Konstellation. In dieser Konstellation erscheint die gesamte Entwicklung der Geschichte einerseits als Akt göttlicher Performanz des Verbergens und Enthüllens. Auch der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind damit Teil der Offenbarungsgeschichte. Andererseits erscheint dieselbe Geschichte als ein autonomer Akt der Selbstbestimmung des Menschen. In stets neuer Weise befreit sich der Mensch von geistigen und physischen Verkrustungen und gewinnt neue Perspektiven für sein Leben und Sprechen.

(2) Bevor wir weiter in diese Richtung denken, möchte ich noch kurz die nachmetaphysische Lage der *Theologie* skizzieren. Denn auch das religiöse Denken der Moderne verzichtet weitgehend auf die metaphysische Fassung der Offenbarungsgeschichte. Dies führt wieder zu einer komplexen Entwicklung. Im liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts entfaltet sich eine durchgängige Historisie-

577 Exemplarisch: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Jean-Luc Nancy und John Caputo.

rung der Religion und mithin der Offenbarung.⁵⁷⁸ Dies ist auch die Geburtsstunde des »historischen Jesus«, der nicht mehr der lebendige und gegenwärtige Gott ist, sondern eine historische Person wie Napoleon oder Mutter Teresa. Die moderne historisch-kritische Exegese geht aus dieser Dynamik hervor. Der Dogmatiker und Kirchenhistoriker Adolf von Harnack wendet sich entschieden gegen die Hellenisierung des Christentums.⁵⁷⁹ Damit forciert er das Programm, den christlichen Glauben von allen metaphysischen Resten zu reinigen. Ernst Troeltsch zeigt die Verbindung aller konkreten Erscheinungsformen kirchlicher Religiosität mit dem soziologischen, ökonomischen und politischen Unterbau der jeweiligen Gesellschaften⁵⁸⁰ und stellt sich schließlich die Frage, wie angesichts der Historisierung aller Dogmen noch vom Absolutheitsanspruch des Christentums die Rede sein könnte.⁵⁸¹ Dabei zeichnet sich ab, dass dies nur noch sehr eingeschränkt, wenn überhaupt möglich ist. Ein anderer Strang der protestantischen Theologie betont demgegenüber die Gefühlsaspekte des Glaubens. Für Friedrich Schleiermacher ist die »Frömmigkeit« die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften. Die Frömmigkeit ist weder Wissen noch ein Tun, sondern »eine Bestimmtheit des Gefühls«.⁵⁸² Bereits Schleiermacher sagt sich von der Aufgabe los, »von allgemeinen Principien ausgehend eine Gottesleh-

578 Siehe dazu Jörg Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

579 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, (Tübingen 1909) Darmstadt 2015, 20.

580 Troeltsch, *Die Soziallehren*, 1, 5, 8, 10.

581 Ernst Troeltsch, *Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1929, 114–122. Troeltsch hält weder die katholische Variante der Absolutheit (Thomismus plus Unfehlbarkeit des Papstes) noch die protestantische (Inspiertheit der Bibel) für haltbar. Ebenso wenig überzeugen den modernen Theologen die Versuche Hegels die absolute Religion begrifflich zu retten. »Auch diese letzte Konstruktion der künstlichen Absolutheit zerbricht unter der Hand der wirklichen Historie« (117). Er hält dagegen: »Entscheidend ist darum nicht mehr der Absolutheitsanspruch, sondern nur die in Art und Stärke des Anspruchs wiedergespiegelte Sache, die religiös-ethische Ideen- und Lebenswelt selbst.« Klar zeigt sich hier die bio-anthropo-logische Ausrichtung auf das Leben und das In-der-Welt-Sein des Menschen.

582 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage, 1830/31, Berlin-New York 2008, 19 (§ 3).

re aufzustellen«. ⁵⁸³ Sören Kierkegaard wiederum begründet eine religiöse Linie des dezidiert modernen Denkens, die ebenfalls die metaphysische Vernunft von der nunmehr existenziellen Glaubens- und Lebensdeutung fernhält. Gott ist seinerseits absolut different, weshalb er nicht spekulativ gedacht, sondern lediglich im Augenblick existenziell erfahren werden kann. Das absolute Paradoxon, das sich daraus ergibt, besteht darin, dass etwas zu denken gegeben ist, was nicht vernünftig denkbar ist. ⁵⁸⁴ Von Kierkegaard führt eine Linie zum protestantischen Kirchenvater des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, der die absolute Geltung der Offenbarung für den bloßen Glauben im Horizont der Moderne postuliert. Der Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wiederum behauptet zwar weiterhin die spekulative Vernünftigkeit des Glaubens, allerdings um den Preis des Anachronismus. Die Philosophie und Theologie der Scholastik werden mit aller kirchlichen Autorität – besonders durch die absolute Autorität des Papstes – der modernen Denkart entgegengesetzt. Der so genannte ›Modernismus‹ dagegen wird lehramtlich verurteilt. Doch hat sich Gott – so könnte man formulieren – auch von dieser neuscholastischen Philosophie zurückgezogen. In jedem Fall bleiben die kirchlichen Theologien der klassischen Moderne reaktiv. Sie reagieren nur noch auf ein Wirken der Weltgeschichte und des Zeitgeistes, das sie nicht mehr verstehen, auch wenn es Theologien gibt, die im Gefolge des Marxismus sozialistische Theologie betreiben, ⁵⁸⁵ die nietzscheanische ⁵⁸⁶ oder freudianische Inspirationen ⁵⁸⁷

583 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 15 (§ 2, 1.).

584 Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Bissen*, Hamburg 1989, 36; dazu Klaus Viertbauer, *Gott am Grund des Bewusstseins?*, 127.

585 Es ist hier auf Leonhard Ragaz zu verweisen. Auch Karl Barth schreibt: »Der religiöse Sozialismus ist ein Verständnis des ganzen Christentums, das dessen sozialen Sinn ins Licht stellt. [...] Der religiöse Sozialismus ist ein Verständnis des ganzen Sozialismus, das dessen religiösen Sinn ins Licht stellt.« Karl Barth, *Krieg, Christentum und Sozialismus*. Vortrag vor dem Grütliverein am 14. Februar 1915, in: ders., *Karl Barth Gesamtausgabe*, Bd. 48: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich 2012, 117.

586 Hier seien der Protestant Franz Overbeck und der Katholik Erich Przywara genannt.

587 Exemplarisch möchte ich Eduard Thurneysen und Hans Urs von Balthasar nennen. Aber auch der Philosoph Paul Ricoeur macht die Psychoanalyse theologisch fruchtbar.

annehmen und die sich von der Philosophie Martin Heideggers inspirieren lassen.⁵⁸⁸

Mit dem Übergang in die Postmoderne wurde seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Situation immer pluraler und unübersichtlicher. Das gilt gleichermaßen in den verschiedenen christlichen Konfessionen. Auch finden sich nicht zuletzt im Protestantismus viele Theologien, die keinerlei intensiveren Bezug zur Philosophie und ihrer Geschichte haben. Dort aber, wo dies weiterhin der Fall ist, orientiert sich die reformatorische Theologie wie auch deren katholisches Pendant gerne an der neuzeitlichen Philosophie, die dann aber modern gebrochen ist, während die zeitgenössische katholische Theologie außerhalb Westeuropas sich oftmals stark an den Kirchenvätern und der scholastischen Philosophie ausrichtet. Neuere Referenzgrößen der kirchlichen Theologien in den verschiedenen Konfessionen und Regionen sind die analytische Philosophie, der Pragmatismus, die französische Phänomenologie, die postmoderne Philosophie, aber auch postkoloniales Denken, kritische Theorie sowie queere Kritik. Gemeinsam ist diesen Theologien, dass sie lediglich auf äußere Vorgaben reagieren, ihrerseits aber dem zeitgenössischen Denken sowie den heutigen Gesellschaften kaum mehr Impulse für wissenschaftliche und öffentliche Diskurse geben. Von der Metaphysik der Neuzeit wäre demgegenüber zu lernen, wie theologisches Denken den philosophischen Fortschritt bestimmen kann, wenn es sich selbst als philosophisches Denken begreift. *Theologie war Philosophie*.

2. Der Ertrag der Neuzeit für heutige Theologie und Philosophie

2.1 Vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft

Im zweiten Schritt des Finales wird nun die Bedeutung des neuzeitlichen Denkens, so wie ich es vorgestellt habe, für die heutige Theologie und Philosophie angesprochen. Dies kann selbstverständlich nur auf einige Aspekte beschränkt und zudem fragmentarisch

588 Wichtige Rezipienten Heideggers sind etwa Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Karl Rahner und Karl Lehmann.

geschehen. Als erstes soll die Theologie als vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft in den Blick rücken.

Die Metaphysik der Neuzeit hat die Rationalität der biblischen Offenbarungsschriften in besonderer Weise herausgearbeitet. Dies wurde hier besonders am Beispiel von Kant, Fichte und Hegel vorgestellt. Man könnte sagen, dass sich die Philosophie der Neuzeit der christlichen Offenbarung im Sinne einer Gabe oder Vorgabe des Denkens angenommen hat. Damit aber wäre der autonome Charakter neuzeitlicher Philosophie verkannt. Die Offenbarung eine göttliche Gabe zu nennen, führt zurück zur Religion des europäischen Mittelalters. Dort war die Offenbarung die normative Vorgabe des Wissens, und die auf diese Gegebenheit reflektierende Theologie verstand sich als erste Wissenschaft, die sich die Philosophie unterordnete. Genau diese Verhältnisse wurden aber durch die Neuzeit überwunden. Wahrheit musste im neuzeitlichen Kontext *gesetzt* sein, gesetzt aus absoluter Freiheit, wobei der Grund der Freiheit die göttliche Unbedingtheit sowie die unbedingte Göttlichkeit selbst waren. Die menschliche Freiheit konnte absolute Ursache sein, weil sie zugleich göttliche Freiheit war. Dieselbe Unbedingtheit galt bezogen auf die Vernunft. Auch die Vernunft konnte in der Neuzeit eine prinzipielle Geltung erhalten, weil sie sich als göttliche Vernunft wusste, die zugleich menschlich war. So hatte es die Vernunft gar nicht nötig, sich von der göttlichen Offenbarung zu emanzipieren, weil sie sich prinzipiell in Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden und mehr noch mit dem offenbaren Gott wusste. Eben deshalb kann hier eben nicht davon gesprochen werden, dass die Philosophie auf eine Vorgabe verweist, deren Rationalität sie dann aufzeigt. Neuzeitliche Vernunft lehrt, das Offenbarungsgeschehen vielmehr als eine *Errungenschaft* zu begreifen.

Errungenschaft meint dann etwas, das im Ringen des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen überhaupt erst entstanden ist. Biblisch ist hier an Jakobs Kampf mit Gott zu denken (Gen 32,25–29). Jakob rang die ganze Nacht mit *Jhwh*, damit dieser ihn segne. In diesem Ringen erhielt er den Namen Israel, da er mit Gott und den Menschen stritt.⁵⁸⁹ Dieses Ringen erfährt in der Neuzeit eine epochale Aktualisierung. Offenbarung kann dabei nicht einfach auf einen propositionalen Gehalt reduziert werden, der nachträg-

589 Diesen Hinweis verdanke ich Elia Carbognani.

lich als vernunftgemäß ausgewiesen wird. Ganz im Gegenteil, das Offenbarte ist das Resultat des performativen Ringens, das formal als Wechselwirkung von Gott und Mensch aufzufassen ist. Es geht primär um den performativen Vollzug dieses gottmenschlichen Prozesses und damit um die lebendige Dynamik des Denkens selbst und sekundär um die propositionale Feststellung des dabei Gedachten. Die Propositionen des Offenbarungswissens sind das Resultat der dialektischen Performanz der Vernunft. Das bedeutet, der theologische Inhalt der Offenbarung entstammt der lebendigen Tätigkeit der Philosophie, die eben nicht Theologie im Sinne traditioneller Dogmatik ist, sondern produktives Denken in Wechselwirkung von Gott und Mensch. Dies möchte ich noch etwas ausführlicher erläutern.

Theologie, die im Sinne neuzeitlicher Philosophie betrieben wird, bedenkt die Offenbarung nicht einfach wie ein gegebenes Objekt, das gehorsam bestaunt und bewundert wird, vielmehr wird die Offenbarung selbst in einem lebendigen Prozess – errungen. Das Dokument dieses Ringens ist die Bibel. Die Bibel ist in diesem Sinn nicht die Voraussetzung des Glaubens, sondern dessen Resultat. Deshalb darf diese Kompilation von antiken Texten auch heute nicht einfach als eine von Gott vorgegebene Anordnung verstanden werden, da sie nur im Moment des menschlichen Ringens mit Gott Offenbarung wird. Deshalb entspringt Offenbarung in gewissem Sinn dem menschlichen Geist.

Das macht bereits Spinoza deutlich, wenn er die Natur des Geistes als Ursache der göttlichen Offenbarung betrachtet.⁵⁹⁰ Die Natur des Geistes ist einerseits ein Moment der menschlichen Natur, so dass die Offenbarung ein Produkt menschlicher Kreativität ist. Andererseits ist der Geist, von dem Spinoza spricht, der göttliche Geist in uns. Deshalb liegt die Wurzel der Offenbarung sowohl in Gott als auch im Menschen, womit die Heteronomie im Offenbarungsgeschehen unterlaufen wird. Dies ist denkbar, weil der Panentheismus Spinozas der gesamten Wirklichkeit Gemeinschaft mit der göttlichen Natur zuspricht.⁵⁹¹ Gott oder die Natur ist das, was eigentlich ist. Alles ist nur, insofern es in Gott ist und insofern Gott in Allem ist. Diese panentheistische Intuition drängt uns dazu, in der gesamten

590 Siehe hier den Abschnitt über Spinoza, 142–165.

591 Zur Beziehung von Panentheismus und aktueller Offenbarungstheorie, siehe Remenyi, »Staunen nur kann ich und staunend mich freu'n«, in: Nitsche, Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung, 146–180.

Schöpfung die eine und selbe Gottheit am Werk zu sehen – auch und vor allem im Menschen. Aus demselben Grund kann Spinoza auch sagen, dass der Mensch dem Menschen zum Gott wird. In jeweils Anderen soll ich immer auch die Gottheit verehren. Gleichwohl kann ich mich mit ihr im kreativen Streit befinden, unterscheiden sich die konkreten Einfälle und Auffassungen der einzelnen Menschen voneinander durch ihre Perspektivität.

Jeder endliche Mensch denkt anders und nimmt anders wahr. Die Pluralität des Gedachten und für wahr Genommenen will ausgeglichen werden. Das betrifft nun auch die Offenbarung als Produkt menschlichen Denkens. Der normative Offenbarungstext der Bibel ist in sich plural, weil er von verschiedenen menschlichen Autoren verfasst wurde. Aber auch die Rezeption dieses heterogenen Textes ist plural, da jede:r die Bibel anders liest. Die Pluralität des Geschriebenen und des Gelesenen muss nun vermittelt werden. Dadurch wird die Exegese der Schrift zur demokratischen Verhandlungssache, da jedem Menschen zugestanden werden muss zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt. So trägt Spinoza zu einer Demokratisierung des Offenbarungsverständnisses bei, das gerade in unseren Tagen – nicht nur – für die katholische Kirche von revolutionärer Bedeutung ist. Doch wird dieser demokratische Vermittlungsprozess von der einen göttlichen Vernunft, die sich in jedem Menschen realisiert, getragen. Auch bei John Locke findet sich eine ähnliche demokratische Grundausrichtung bezogen auf das Offenbarungsverständnis. Dabei liegt für ihn der Grund für die religiöse Toleranz in einem politischen Gemeinwesen, das selbst lediglich den Rahmen für das Ringen um das wahre Schriftverständnis legen kann. In diesem demokratischen Rahmen von Staat und Kirche können nur tolerante Verständnisse der Offenbarung toleriert werden. Nur so kann der Streit um die geoffenbarte Wahrheit konstruktiv bleiben.

Durch das neuzeitliche Denken werden wir dafür sensibilisiert, dass sich das hier angesprochene Ringen um die Wahrheit bereits in der Person Jesu von Nazaret findet. Auch dadurch eröffnet sich eine neue Dimension vernünftiger Offenbarungswissenschaft. Schon Jesus befindet sich in einem Konflikt mit sich selbst, mit Gott und mit anderen Menschen. Jesus ringt mit Gott wie Israel, er spricht mit seinem himmlischen Vater, er hadert, betet zu ihm und vertraut auf ihn. Zwar weiß Jesus sich in einer besonderen Gemeinschaft mit

Gott, doch steht diese besondere Gottesbeziehung durch ihn auch anderen Menschen offen, denn auch sie sollen Gott Vater nennen. Genau diese besondere und doch offene Nähe zu seinem Vater im Himmel bringt Jesus in Konflikt mit seinen Zeitgenossen. Er ringt mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit und sieht sich an einem bestimmten Punkt zum Scheitern verurteilt. Vor allem in diesem Moment ringt er mit sich und mit Gott. Das wird in der Szene im Garten Getsemani deutlich (Mk 13,32–42 parr.). Dabei scheint Jesus nicht nur den Kampf mit seinen Mitmenschen zu verlieren, sondern auch mit Gott, wenn er am Höhepunkt seiner Krise verzweifelt schreit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!« (Mk 15,34). Die extreme Spannung liegt gerade darin, dass Jesus, der so sehr an Gott glaubte, von diesem vordergründig betrachtet im Stich gelassen wurde.

Wie auch immer es mit der Historizität der soeben erwähnten Szenen aussieht, so gehören sie doch zum Kernbestand des neutestamentlichen Schrifttums. Dieses kann aber seinerseits als das Ringen der frühen Christ:innen mit Gott verstanden werden. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist, dass die junge Gemeinde schließlich sogar dem Tod Jesu noch eine Bedeutung abgewinnt. Diese besteht darin, dass dessen Tod die Negativität des Todes als solchen negiert. Dabei wird die Negativität und mit ihr alle Negativität der Welt in Gott selbst aufgenommen. Durch Christus trägt letztlich Gott selbst die Schuld und das Leid der Welt.

Die neutestamentlichen Schriften machen deutlich, dass das dargestellte Ringen im Grunde eine Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst ist. Der Sohn setzt sich mit dem Vater auseinander und der Vater mit dem Sohn. Beide gehen auseinander, sie unterscheiden sich und sind doch zugleich Eines. Damit befindet sich der Unterschied in Gott selbst, der aber in Gott ein aufgehobener Unterschied ist, wie Hegel sagt. Diese Negation der Negation ist der Geist. Wegen seiner versöhnenden Kraft, die zugleich die Kraft der Liebe ist, verbindet er das Entgegengesetzte. In Hegels Verständnis des Glaubens sind schon die Welt und ihre Geschichte als solche die Negation Gottes. Gott setzt sich die Welt als sein Anderes gegenüber. Doch will er: sie zunächst in Christus, sodann in allen Menschen und schließlich in Allem zu sich kommen, so dass Gott selbst letztlich Alles in Allem ist (1 Kor 15,28). Auch hier liegt eine panentheistische Einheitsvor-

stellung der Gott-Welt-Differenz zugrunde,⁵⁹² die heute wieder an Bedeutung gewinnt. Gott ist Eines und Alles zugleich.⁵⁹³ In dieser Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst sind Unterschiede von je gesetzt, gewahrt und doch zugleich vermittelt.

Der Geist steht für die Überwindung des Ringens der Menschen mit Gott und miteinander – siehe das Pfingstereignis. Er steht aber auch für die Aufhebung des Gegensatzes von Leben und Tod. In seinem Verschenden gibt Jesus im Johannesevangelium (19,30) seinen Geist auf, im Doppelsinn des Wortes. Der Vollendung des Lebens entspringt der Geist des Lebens. Und es ist dieser Geist, der Jesus von den Toten auferweckt, der den sterblichen Leib lebendig macht, und der in den Menschen wohnt (Röm 8,11). In diesem Sinn ist der Geist der Grund der Guten Botschaft als solcher. Man kann hier einwenden, dass die hier angedeutete Versöhnung im Geist nicht automatisch, nicht vorschnell, nicht als sicheres Wissen, nicht als übergriffige Heilungsaktion Gottes und damit als göttlicher Machtmissbrauch aufgefasst werden darf. Doch bleibt es dabei, dass die Botschaft im Ende eine gute sein muss, wie auch immer die konkreten Vorstellungen von diesem Prozess der Versöhnung aussehen mögen. Niemand hat diese universale Versöhnungskraft des Geistes deutlicher herausgestellt als Hegel. Und genau auf dieses versöhnte Ende, das uns bereits jetzt Vertrauen in die Verwandlung der Welt gibt, kommt es an.⁵⁹⁴ Diese aus der Neuzeit stammende Intuition gilt es heute wahrzunehmen und theologisch fortzuschreiben.

Wichtig ist es in diesem Kontext zu sehen, dass die Botschaft, das Evangelium von der universalen Versöhnung, nicht einfach propo-

592 Siehe dazu mit Bezug auf Karl Rahners Christologie innerhalb einer evolutionären Weltanschauung Remenyi, »Stauen nur kann ich und staunend mich freu'n«, 176–180.

593 Vgl. dazu Klaus Müller, Frank Meier-Hamidi (Hgg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40)*, Regensburg 2010.

594 In unseren Tagen hat überraschend der Philosoph Robert Brandom in seiner Interpretation von Hegels »Phänomenologie« mit dem Titel »Im Geiste des Vertrauens« ein Zeitalter des Vertrauens ausgerufen. In aller Entschiedenheit wendet er sich gegen eine Kultur der Unversöhntheit und des Misstrauens und fordert eine neuartige Pragmatik des Verzeihens und darüber hinaus der Versöhnung. Siehe Brandom, *Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der »Phänomenologie des Geistes«*, Berlin 2021, 1116, 1150 und 1163.

tional festgestellt werden kann.⁵⁹⁵ Die Feststellung korrekter Aussagen über die Wahrheit des Glaubens ist die Aufgabe der schulmäßigen Dogmatik. Die lebendige Religion und die pragmatische und performative Theologie gehen darüber hinaus. Nicht zuletzt Hegel weist immer wieder auf diesen Unterschied hin. Der religiöse Glaube vollzieht sich in der Performanz der Versöhnung und die Versöhnung ereignet sich in der Performanz des Glaubens. Diese ist die versöhnende Geisteshaltung schlechthin. Dadurch bezieht der Geist all diejenigen, die sich mit den in den biblischen Schriften festgehaltenen Gedanken auseinandersetzen, aktiv in die dargestellte Geschichte mit ein.⁵⁹⁶ Die Glaubenden realisieren das gottmenschliche Drama in ihrem je eigenen Leben. Dort und nur dort hat es seine eigentliche Wirklichkeit. Dabei ringen die Glaubenden mit sich selbst, aber auch mit Gott und mit ihren konkreten Lebensumständen, den widerwärtigen, den freudigen und den belanglosen; sie ringen mit ihren konkreten Mitmenschen, den geliebten, den gehassten, und den scheinbar gleichgültigen und gewinnen im Glauben die Kraft der Liebe und der Hoffnung. In der Auseinander-Setzung mit den biblischen Texten geschieht Zusammen-Fügung der Menschen mit sich selbst und ihrer inneren Zerrissenheit, mit den Mitmenschen in den gesellschaftlichen Spannungen und Spaltungen sowie mit Gott in der oftmals erfahrenen Ferne und Abwesenheit von Fülle. Die Gemeinschaft derjenigen, die sich dieser Performanz des Glaubens aussetzen, ist im engeren Sinn die christliche Kirche, im weiteren Sinn ist es die Menschheit und weitesten Sinn die Gesamtheit der Schöpfung, die dadurch in das göttliche Versöhnungsprojekt eingebunden wird.⁵⁹⁷ Nicht zuletzt durch Hegels Einbindung der Natur in den Prozess der göttlichen Selbstentfaltung im Anderen wurde der nichtmenschlichen Schöpfung eine radikal eigene Würde zugesprochen.

595 Vgl. zum Folgenden die klassische Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua*.

596 Vgl. Brandom, Im Geiste des Vertrauens, II63: »In dieser Gemeinschaft identifiziert sich jeder mit jedem, jeder übernimmt Mitverantwortung für die praktischen Einstellungen von jedem, indem jeder seine jeweils eigenen besonderen Einstellungen zugleich ausdrückt und aufopfert. Sie ist das ›Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist‹.«

597 Vgl. Bruno Latour, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt 2010.

So sehr es auf die Performanz des Offenbarungsgeschehens ankommt, so sehr hat die christliche Offenbarung natürlich auch einen propositionalen Gehalt, der in der theologischen Dogmatik durchaus wie ein vorgestelltes Objekt betrachtet werden kann und muss. Über diesen Inhalt des Glaubens können dann Aussagen gemacht werden wie über jeden konkreten endlichen Gegenstand. Die kritische Fassung dieser Inhalte ist die Sache der theologischen Disziplinen. Sie erforschen die Grundlage der kirchlichen Glaubenslehre. Von der neuzeitlichen Philosophie lernen wir, dass der Geist Gottes selbst Vernunft ist und dass die Vernunft und ihre Geschichte selbst eine konkrete Inszenierung der Gottesgeschichte sind und zwar im Genitivus obiectivus und subiectivus. Die Glaubens- und die Denkgeschichte sind beide eine Performanz Gottes, und diese ist eine Tat des Menschen. Das bedeutet, dass der Ort des Offenbarwerdens Gottes nicht nur auf der Gegenstandsseite und damit auf der Seite der Propositionen über diesen Gegenstand zu finden ist. Offenbarung geschieht also nie nur objektiv, sondern immer auch subjektiv. Das ist es, was Hegel mit der Wendung meinte, dass das Wahre nicht nur Substanz, sondern immer auch Subjekt ist. Insofern kann Offenbarung immer auch als eine subjektive Deutekategorie der menschlichen Vernunft verstanden werden.⁵⁹⁸ Die menschliche Vernunft deutet das Leben und gibt sich in diesem Interpretationsprozess konkrete narrative und normative Inhalte. Dabei objektiviert die Vernunft ihre Interpretationen der Wirklichkeit in den biblischen Schriften. Vor allem die gedeutete Jesusgeschichte, wie sie im Neuen Testament ihren Niederschlag findet, ist das christliche Deutungsmuster schlechthin. In diesem Sinn sind die existenziellen Aussagen und Geschichten der Heiligen Schrift narrative Verdichtungen des menschlichen Selbstverständnisses. Dabei haben Subjektivität und Objektivität, Performativität und Propositionalität einen gemeinsamen Grund wie auch Glaube und Wissen sowie Vernunft und Offenbarung einen gemeinsamen Grund haben, der theologisch betrachtet nie nur die rein menschliche Geistigkeit ist, sondern die der propositionalen Unterscheidung von Gott und Mensch vorgängige Wirklichkeit des absoluten Geistes. Das hat Hegel für seine Epoche deutlich gemacht.

598 Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« und Danz, Grundprobleme der Christologie.

Die Aufgabe der Vernunft kann also nicht nur darin bestehen, die Rationalität einer gegebenen Offenbarung sicherzustellen, sondern sich in das offenbare Geheimnis⁵⁹⁹ Gottes selbst einzudenken und dieses Geheimnis zugleich in sich zu finden und in dessen Offenbarkeit zu begreifen. Dadurch bleibt die Vernunft des Glaubens ein Ringen mit sich selbst und ebenso sehr ein Ringen mit Gott. Diese Vernunft wäre dann – wie die Offenbarung selbst – nicht nur ein menschliches Tun, sondern auch die Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung aller, die glauben.⁶⁰⁰ Dieses disjunktive Offenbarungs- und Vernunftverständnis hat es vor der Neuzeit nicht in dieser Form gegeben. Die neuzeitliche Wendung impliziert gerade, dass der heilsnotwendige Glaube an Offenbarung, der die andere Seite der Vernunft ist, implizit jedem Menschen unterstellt werden darf, der auf das Gute hofft, der die Liebe lebt und der sein Vertrauen in sich selbst und seine Mitmenschen nicht aufgibt.⁶⁰¹

Die Theologie muss es noch einmal wagen, Philosophie zu werden, und zwar nicht Philosophie dem Schulbegriff, sondern dem Weltbegriff nach. Kant macht deutlich, dass die Weltphilosophie verhandelt, was jeden Menschen notwendigerweise angeht. Heutige Theologie hat weitgehend diesen Anspruch verloren, eine weltverändernde, heilvolle und heilsame Botschaft zu bedenken, die im Ernst jedem Menschen zugemutet werden kann. Zumutbar wird die Botschaft nur durch ihre Vernünftigkeit. Heilvoll oder gar heilsnotwendig kann die Botschaft nur dann sein, wenn sie um das Heil weiß. Beides gehört zusammen: Vernunft und Heilswissen. Um das Heil wissen, heißt, darum wissen, dass alles gut wird. Es kann aber nur alles gut werden, wenn im Grunde alles schon gut ist. Will sagen, ein zumutbares Heilswissen ist nur dann möglich, wenn es ein vernünftiges Wissen um die erfüllte Gegenwart Gottes gibt, weil

599 Vgl. dazu Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei 14), Regensburg 2003.

600 Vgl. die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums *Dei Verbum* 17, dazu Michael Seewald, *Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben. Über gegenwärtige Diskussionen um den Offenbarungsbegriff, den Umgang mit der Widersprüchlichkeit von Dei verbum und den Gegenstand christlichen Glaubens*, in: Nitsche, Remenyi (Hgg.), *Problemfall Offenbarung*, 340–373.

601 Siehe *Lumen Gentium* 16.

Gott der Inbegriff des Heiligen und mithin Heilsamen ist. Hegel hat diese Überzeugung auf die Formel gebracht: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (24). Diesen Satz gilt es, in all seiner radikalen Provokation ernst zu nehmen. Denn dieser Satz fasst die Metaphysik der Neuzeit zusammen. Und dieser Satz ist es, der das metaphysische Denken von allem nach-metaphysischen Denken trennt, meint er doch nichts anderes als: Alles ist gut in Gott. Eine heutige Theologie kann ihre Aufgabe, ein weltveränderndes, weil heilsrelevantes Offenbarungswissen denkbar und damit glaubwürdig zu machen, nur dann erfüllen, wenn sie sich an ihre metaphysische Geschichte erinnert und noch einmal mit den biblischen Gegebenheiten oder sagen wir besser mit den biblischen Errungenschaften ernst macht. Die Grundaussage aller Offenbarung ist: Alles wird gut.

Bereits im Anfang der Bibel steht jene widersprüchliche Wahrheit, die das gesamte Drama der biblischen Weltgeschichte und der philosophischen Denkgeschichte durchzieht. Zum einen ist dort zu lesen, dass Gott die Welt erschaffen und dass Gott seine Schöpfung als sehr gut bezeichnet hat: »Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31). Dieser Satz stellt die massivste Provokation für alles nachmetaphysische Denken bis heute dar. Doch eine Theologie, die in der Krise dieses nachmetaphysischen Denkens eine Bedeutung haben will, muss sich dieser Glaubenswahrheit, die als eine Errungenschaft menschlicher Lebenseinsicht gelten kann, stellen. Die andere Seite der Schöpfungsgeschichte ist die Einsicht in die Schlechtigkeit und Bosheit der Welt. Die Geschichte vom Sündenfall verlegt die Ursache für diesen Mangel in die Menschen selbst, doch ist dabei klugerweise auch von einer außermenschlichen Kreatur die Rede, von der Schlange (Gen 3,1). Inwiefern also die Menschen kraft ihrer Freiheit das Übel in die Welt gebracht haben oder ob dieses schon älter ist als die Menschheit, d. h. eine in der Evolution angelegte Möglichkeit, mag hier dahingestellt sein. Fest steht, dass es Zerstörerisches von ungeheurem Ausmaß gibt. Auch dieser Wirklichkeit muss sich die Theologie stellen, und sie muss ihr etwas entgegensetzen. Doch kann sie der Zerstörung, der Enteignung, der Entfremdung, dem Scheitern, der Vergänglichkeit und dem Tod nur dann etwas entgegenhalten, wenn sie selbst an der übergeordneten Wahrheit festhält: Alles ist gut. Die Aufgabe der Theologie ist es gerade, die Vernünftigkeit der Wirklich-

keit und das bedeutet letztlich die Vernünftigkeit Gottes als die Göttlichkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen zu denken. Ohne diesen Schluss macht sich Theologie überflüssig, da ihre Aufgabe in nichts anderem besteht, als Gott zu denken, indem sie Gottes Offenbarung denkt.

Zweck der Offenbarung ist es, die menschlichen Errungenschaften des Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe so zu erinnern, dass sie performativ wirksam werden. Biblische Texte beschreiben oft, dass es nicht ist, wie es zu sein hat, um den Weg zu weisen in den Zustand, wie es zu sein hat. Es soll gut sein. Und es kann gut sein, weil es im Grunde gut ist. Und es ist im Grunde gut, weil Gott gut ist. Diese Überzeugung bewährt sich in der Pragmatik des Glaubens. Ein Leben aus der Überzeugung, dass es gut ist, kann aber nicht einfach gegeben sein, es muss errungen werden. Denn kein Mensch kann vernünftigerweise meinen, dass diese Welt gut ist. Diese Erde ist ein abgründiger Ort, an dem nicht Freude und Hoffnung, sondern Trauer und Angst, Schmerzen und Gewalt, Gedankenlosigkeit und Bosheit das letzte Wort haben. Doch gerade deshalb bedarf es des Ringens darum, dass es gut wird. Schließlich ist der letzte Zweck von Offenbarung und Theologie das glückliche Leben.⁶⁰² Das will vernünftig gedacht sein.

Theologie ist insofern Philosophie, als sie an der kontrafaktisch erscheinenden Spannungseinheit von Wirklichem und Vernünftigem festhalten muss. Nur dadurch wird sie legitimiert, selbst von Gott zu sprechen und den göttlichen *lógos* selbst zur Welt zu bringen. Wo Theologie nicht mehr daran glaubt, dass ihr *lógos* das göttliche Wort ist, wird sie überflüssig. *Theologie ist aber insofern nicht Philosophie*, als ihre Aufgabe nicht in der Aufhebung des Offenbarungswissens in reine Vernunft besteht, sondern in der Herausarbeitung des Offenbar-seins der Offenbarung. Ihre besondere Sache ist die Heilige Schrift. Dieser unfassbar widersprüchliche, heterogene Textkorpus bleibt notwendigerweise die Inspirationsquelle aller Theologie. In einem unendlichen Prozess gilt es, deren Göttlichkeit immer wieder neu zu erringen. Diese affirmative Aufgabe ist von einer theologischen Vernunft zu erfüllen, die sich in den Schriften selbst erkennt.

602 Jörg Lauster, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004.

Dadurch wird die Inspirationskraft der Offenbarung nicht als ein heiliges Diktat missverstanden.

2.2 Gottbewusste Vernunftwissenschaft

Die neuzeitliche Philosophie kennt den Untergang der Offenbarung in die autonome Vernunft oder die Aufhebung des Glaubens in das Wissen, das aber gleichwohl Gott zu seinem höchsten Objekt und mehr noch zu seinem höchsten Subjekt hat. Eben deshalb kann sie an die antike Philosophie anknüpfen, die eine Vorgabe durch christliche Offenbarung nicht kannte und der Vernunft selbst einen unmittelbaren Zugang zu Gott gewährte. Die Metaphysik der Neuzeit hat sich von der Vorgabe einer Offenbarung emanzipiert und wird reine Vernunftwissenschaft. In dieser Hinsicht ist Philosophie nicht Theologie im Sinn einer Deutung der christlichen Offenbarung, wohl aber bleibt sie Theologie nach Art aristotelischer Metaphysik. Dass sie sich auch dabei der christlichen Offenbarung verpflichtet wusste, muss hier nicht noch einmal betont werden. Diese Janusköpfigkeit ist der Grund dafür, warum das Denken der Neuzeit heute nicht nur einer zeitgemäßen Offenbarungstheologie wichtige Impulse geben kann, wie dies im vorherigen Abschnitt herausgearbeitet wurde, sondern eben auch einer neuen natürlichen Theologie sowie darüber hinaus einer nichtreligiösen säkularen Philosophie ohne jeden Gottesbezug. Es ist also bezogen auf die rein philosophische Seite noch einmal zu unterscheiden zwischen einer *philosophischen Gotteslehre* und einer ›säkularen‹ Philosophie.

Neuzeitliche Metaphysik ermutigt die heutige Philosophie, sich erneut als gottbewusste Vernunftwissenschaft zu etablieren. Nach Moderne und Postmoderne wird die neuzeitliche Provokation wieder relevant, Philosophie als Gottesdienst zu betrachten – auch ohne Bezug zur Offenbarung. Davon muss ein religionsunabhängiger säkularer Standpunkt der Vernunft unterschieden werden, der ebenfalls von neuzeitlichen Inspirationen zehren kann, aber doch erst im interkulturellen, interdisziplinären und interreligiösen Gespräch für den globalen Kontext erarbeitet werden muss. Diese zweite Option soll im nächsten Untergliederungspunkt (2.3 Eine religionsneutrale Philosophie) untersucht werden.

Nun komme ich zur Frage nach einer gottbewussten Vernunftwissenschaft: Es geht hier darum, zwischen einer säkularen Philosophie

(2.3) und einer sakralen Theologie (2.1), das eigentliche Thema aller vormodernen Philosophie wiederzugewinnen: Gott. Freilich wäre dann zu klären, inwiefern die moderne und postmoderne Rationalität selbst in ihrem innersten Wesen *ex negatione* und *ex limitatione* eine theologische Dimension besitzt. Denn genau seit Anbruch der Moderne hat die Philosophie diese ihre alte Aufgabe aufgegeben. Die scheinbar säkulare, d. h. den Gottesgedanken negierende oder limitierende Philosophie der Moderne und Postmoderne müsste dann in neuer Weise mit der Affirmation der gottbewussten Vernunftwissenschaft im Sinne der griechischen und der scholastischen Philosophie, aber auch der natürlichen Theologie und einer aufgeklärten Wissenschaft vom ›Gott der Philosophen‹, wie wir sie etwa aus der Neuzeit kennen, vermittelbar sein. Es ist hier noch einmal zu betonen, dass die eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens seit dessen Anfängen in der griechischen Metaphysik war, den Menschen einen Weg in die Gottesgegenwart zu weisen.

Wenn der Denkweg des Parmenides zu einer himmlischen Gottheit (*Dikē*) führt, die ihn wiederum die logische und ontologische Unterscheidung von Sein und Nichtsein lehrt, dann ist damit nichts anderes gemeint als ein Weg zu einer göttlichen Wirklichkeit, die nicht vordergründig mit den olympischen Gottheiten beschrieben wird, weshalb sich Parmenides hier auch der Rede von Gott enthält.⁶⁰³ Anders als er bezeichnen Platon und Aristoteles das eine und reine Sein sehr wohl als göttliche Idee des Guten⁶⁰⁴ oder als das Denken des Gottes.⁶⁰⁵ Hierbei werden gerade keine mythischen Sachverhalte angesprochen, sondern das Denken soll in seiner Performanz den Weg zu sich selbst und darüber hinaus zur zeitlosen Gegenwart als der Quelle aller Zeit und allen Werdens finden. Insofern die reine Gegenwart des Denkens bei sich als Gottheit bezeichnet werden kann, handelt es sich hier durchaus um eine religiöse Philosophie, die aber nicht auf Offenbarung angewiesen ist. Sie bedarf keines Glaubens, weil ihre Sache gewusst und erfahren werden

603 Das Seiende wird nirgends mit Gott oder den Göttern identifiziert, auch wenn von einer *daimōn*, von Heliaden, von *Dikē* und *Thémis* die Rede ist. Siehe Fragment 1, Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung Texte und Kommentare. Studienausgabe, Stuttgart-Weimar 2001, 266 (Nr. 288).

604 Platon, *Politeia* 509b.

605 Aristoteles, *Metaphysik*, Buch 12, 1064b.

kann. Dieses Wissen ist sehr wohl in Propositionen aussagbar, etwa in dem Sinn: ›Das Absolute ist die Quelle des Relativen‹. Ihren eigentlichen Sinn erhalten derartige Aussagen aber erst im existenziellen Vollzug oder in der performativen Pragmatik der Sprache. So gewinnt der Satz ›Gott ist gegenwärtig‹ seine eigentliche Bedeutung erst dadurch, dass die gemeinte Wirklichkeit nicht als propositionale Lokution verstanden wird, sondern als Sprechakt, der bewirkt, was er besagt, wie beispielsweise der Satz: ›Hiermit seid ihr Mann und Frau.‹⁶⁰⁶ Eine gottbewusste Philosophie beschreibt also nicht religiöswissenschaftlich objektivierend die religiösen Akte, sondern sie ist selbst ein religiöser Vollzug, Gottesdienst.

Ein derartiges Gottdenken ist notwendig. Es erlaubt den Menschen eine Einkehr oder Andacht, ein Denken, das von aller technischen Nutzbarkeit befreit und in der Nutzlosigkeit und scheinbaren Sinnlosigkeit der Stille den Quellpunkt aller Sprache findet sowie im Nichts den Ursprung der Welt und im Tod den Sinn des Lebens. In diesem Buch wurde Anschauungsmaterial aus der Neuzeit zusammengetragen, das uns hilft, das Gemeinte zu verstehen. Es sei hier nur an Baruch de Spinoza erinnert, der die Liebe zu Gott als das höchste Gut betrachtet, nach dem wir vernünftigerweise streben können.⁶⁰⁷ Die gesamte »Ethik« ist ein Denkweg, der durch den *amor Dei intellectualis* in die beglückende Gegenwart Gottes führt. Eine derartiges Beisichsein kann als ein Bei-Vernunft-Sein und auch ein Bei-Trost-Sein verstanden werden. In einem Zeitalter der Beschleunigung und Zerstreuung bedarf es aber dieser entschleunigenden Sammlung. Das bewusste oder unbewusste Fehlen von Erfüllung und Anerkennung sowie die omnipräsente und weitgehend verdrängte Angst vor der Vergänglichkeit und vor dem Tod führen zu haltlosen Ersatzbefriedigungen, zu einem hoffnungslosen Verdrängungsmarathon und zu jener Kultur des Konsums und der bewussten Selbstoptimierung, die nur in der Trostlosigkeit enden kann. Dies ist die Schattenseite der entgleitenen Nachmetaphysik. Die existenzielle Trostlosigkeit resultiert aus der Grundstimmung des Unfriedens. Eine gottbewusste Philosophie könnte hingegen zu einer bedachtsamen Transformation der bestehenden Verhältnisse motivieren. Eine derartige Transformation würde auch die konkreten

606 John L. Austin, *How to do things with words*, Cambridge 1962.

607 Spinoza, *Ethik*, 559. Siehe dazu hier 145.

Formen der Wissenschaften, des Wirtschaftens und des gesellschaftlichen und politischen Wohnens betreffen.

Der in diesem Sinn philosophische Gott ist die religiöse Fassung des gesellschaftlich Verbindenden und des Verbindlichen, um hier nur an das deutsche Grundgesetz zu erinnern, das in der berühmten Präambel von der Verantwortung vor Gott und den Menschen spricht. Hier kommt jener menschheitliche Aspekt neuzeitlicher Religiosität zur Geltung. Wenn aber die Gegenwart dieses Gottes, der zugleich reine Vernunft ist, jedem Menschen unterstellt wird und mehr noch, wenn jedem Geschöpf die Gegenwart Gottes angesehen werden kann und die Schöpfung im Ganzen von dessen Gegenwart zeugt, dann erhalten die Dinge, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen eine Dignität, deren sie heute mehr denn je bedürfen, sollen sie nicht der Vernichtung durch eine entgleiste technokratische Rationalität des Konsums und der Bedürfnisbefriedigung überlassen werden. Göttlichkeit meint Unantastbarkeit. Diese Unantastbarkeit muss heute mehr denn je der gesamten planetarischen Wirklichkeit zugesprochen werden. Eben weil die Würde des Menschen und der gesamten Natur durchaus antastbar ist und auch tagtäglich angetastet wird, bedarf es der transformierten Erneuerung jener Denkart, der der Gedanke von der göttlichen Würde des Menschen und der Gesamtheit der Lebewesen und Dinge auf diesem Planeten entspringt.

Mit dem Wissen um das Göttliche ist aber auch das Wissen von der Endlichkeit der Menschen, aller Lebewesen und aller Dinge gegeben. Schon in der Forderung, die Würde der Geschöpfe nicht anzutasten, liegt ein Wissen um deren Verletzlichkeit und deren Sterblichkeit. Wert und Würde des Einzelnen hängen mit der Einzigartigkeit und Begrenztheit zusammen. Die Kürze der Zeit lässt jeden Moment und jedes Moment unendlich wertvoll erscheinen. Angesichts des Todes gewinnt das Leben überhaupt erst seine Grenze und damit seinen Sinn und seine Bestimmung. Wir sind auf den Tod ausgerichtet und gehen auf ihn zu. Die Universalität dieses Ziels ist unbestreitbar. Sie verbindet alle Menschen und alle Lebewesen auf diesem Planeten. Nur wenn wir das Leben in seiner Begrenztheit ernst nehmen, begegnen wir ihm mit der Aufmerksamkeit, die ihm gebührt. Nur wenn wir die Endlichkeit der Dinge und damit auch der persönlichen und planetarischen Ressourcen wirklich begreifen,

begegnen wir ihnen mit dem notwendigen Respekt. Die Endlichkeit verweist uns immer wieder auf den Tod als äußerste Möglichkeit. Eine gottbewusste Philosophie wird also immer ein Denken sein, das von jenem Äußersten her das Innerste des Menschen und der Dinge bestimmt. Erst von einem Begriff des Todes kann ein universaler Begriff Gottes erschlossen werden. Mit dem Gottesbegriff ist genau jener Gegengedanke gegeben, der dem Endlichen den Ausblick auf das Unendliche eröffnet und dadurch dazu anhält, Alles zu achten und in Allem das Eine, ganz Andere zu suchen.

Im nachmetaphysischen Denken wurde jedes über diese Welt hinausgehende onto-theo-logische Ziel negiert und mithin der Gottesgedanke *substituiert*. Die modernen Substitute dieses alle Negativität negierenden Ziels sind sehr unterschiedliche Chiffren der Vollendung: die kommunistische Gesellschaft (Marx), der Wille zur Ewigen Wiederkehr angesichts des Nichts (Nietzsche), das von allem Seienden geschiedene Sein in der Welt (Heidegger). Auch die postmodernen Substitute wie die Dialektik ohne Synthese (Merleau-Ponty), die Alterität der Anderen (Levinas), die offene Kultur des Selbst (Foucault) oder die nichtdekonstruierbare Différance (Derrida) sind Platzhalter am leeren Ort Gottes. Die Selbstmitteilung Gottes setzte sich aber gerade in diesen Substituten fort, weshalb in unseren Tagen diese Bewegungen als Momente der gottbewussten Philosophie erscheinen. Und gerade weil die modernen und postmodernen Ikonen des guten Lebens als Substitute des Gottesbegriffs stets weltverändernd sind, ist eine gottbewusste Philosophie kein sedierendes Opium für Denkende. Denn die Rezeption der nachmetaphysischen Substitute Gottes gibt dem neu zu findenden Gottesgedanken eine neue kommunikative und transformative Dimension. Das bedeutet nichts anderes, als dass eine angemessene Fassung der im Denken erfahrbaren Gegenwart Gottes eine kollektive Transformation der planetarischen Verhältnisse impliziert. Wir denken Gott nur dann angemessen, wenn wir damit auch ökologische und ökonomische Gerechtigkeit, lustvolle und sinnvolle Leiblichkeit sowie demokratisches und solidarisches Miteinander meinen.

2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter

Es stellt sich in einer globalisierten Welt die Aufgabe, die ›Kontamination‹ der säkularen Dimension des abendländischen Denkens durch das Christentum in aller Klarheit herauszuarbeiten, will man nicht einen naiven Universalitätsanspruch westlicher Wissensdispositive aufstellen. Eine postkoloniale Sensibilität für die Würde nicht-europäisch geprägter Kulturen verbietet es, westliche Konzepte wie aufgeklärte Vernunft, säkulare Staatlichkeit oder allgemeine Menschenrechte *unkritisch* in ihrer universalen Geltung zu postulieren. Damit stellt sich die Aufgabe, sowohl die Substitute Gottes als auch den Gottesbegriff selbst von ihrer christlichen Herkunft zu lösen, soweit dies möglich ist. Eine wirklich *säkulare* Vernunftwissenschaft darf nicht noch latent von christlichen Motiven geprägt sein. Sie darf aber auch nicht von metaphysischen Begriffen abhängen. Noch einmal ist hier an Jürgen Habermas wichtige Einsicht zu erinnern: »Soweit sich die verschiedenen Modernisierungsprojekte aus Quellen der jeweils eigenen Weltreligion speisen, fehlt der kulturell fragmentierten Weltgesellschaft eine einheitliche säkulare Ebene für den interkulturellen Diskurs.«⁶⁰⁸ Ein derartiger interkultureller Diskurs hat zur Voraussetzung, dass sich die Teilnehmenden ihrer eigenen religiösen Prägungen bewusst werden. Dieses Bewusstwerden setzt gerade im Fall des europäischen Denkens eine gründliche Selbstreflexion voraus, gilt doch von außen betrachtet die Säkularisierung und Religionsneutralität als ein westliches Spezifikum ersten Ranges. Bestimmte unbewusste oder halbbewusste religiöse Prägungen können aber nur durch die Differenzerfahrung aufgedeckt werden. Die westliche Philosophie braucht also die nichtwestlichen, nichtchristlichen Perspektiven, um ihre eigenen christlichen Restbestände aufzudecken. Das ist jedoch insofern ein fast aporetisches Unternehmen, weil es nicht nur darum gehen kann bestimmte partikuläre ethische, kulturpolitische, juristische oder eben einfach philosophische Gedankenmuster und -inhalte in ihrer Christlichkeit zu entlarven, sondern zu sehen, dass allein das Motiv der (Selbst)Negation des Religiösen ein christliches Phänomen ist.

Allein schon deshalb mag es geboten sein, diese neue globale Säkularität nicht über den Begriff der Negation von allem Religiö-

608 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,120.

sen zu bestimmen. Der Begriff der *Suspension* oder *Neutralisierung* könnte hier eher weiterhelfen. Dadurch wird jeder Verdacht des Antireligiösen zerstreut. Eine religionsneutrale Rationalität darf durchaus von Sympathie gegenüber den verschiedenen Religionen geprägt sein. Das, was hier suspendiert oder neutralisiert werden soll, kann aber wie bereits angedeutet nicht vom ›infizierten Patienten‹ selbst identifiziert werden. Es braucht also die therapeutische Hilfe durch Angehörige anderer Kulturen und Religionen. Freilich muss dieses philosophische Forum, dessen Aufgabe es ist, interkulturelle und interreligiöse Säkularität im Sinne der Religionsneutralität herzustellen, gleichermaßen von wechselseitiger Sympathie und Kritik der Teilnehmenden geprägt sein. Philosoph:innen aus dem christlichen Kulturraum müssen auch Philosoph:innen aus dem islamischen Bereich auf deren versteckte islamische Motivationen und Denkmuster aufmerksam machen dürfen. Selbstverständlich sind gerade auch Menschen, die sich selbst als gänzlich religionslos verstehen, für diese Aufgabe unverzichtbar. Doch werden auch sie immer von kulturellen Vorzeichen geprägt sein. Weil also damit zu rechnen ist, dass aus dem Judentum stammende Atheist:innen anders strukturiert sind als Nichtreligiöse, die in einem hinduistischen oder buddhistischen Umfeld groß geworden sind, müssten sich auch die sogenannten ›Ungläubigen‹ der vertieften Analyse ihrer eigenen atheistischen oder agnostischen oder auch nur skeptischen Position unterziehen. Da nun aber diese Verhältnisse äußerst komplex sind und die Aufdeckung religiöser Motive der Bewusstmachung verdrängter Erlebnisse und Motivationen durch die Psychoanalyse gleicht, ist eine klinisch völlig keimfreie Säkularität vielleicht gar nicht möglich. Aber es wäre schon viel für den postkolonialen interkulturellen Diskurs gewonnen, wenn nicht einfach weiterhin die scheinbar universale Rationalität und Humanität der westlichen Tradition auf globaler Ebene als ›neutrale Säkularität‹ übernommen werden würde.

Der Zweck dieses interkulturellen, interreligiösen und interphilosophischen Forums ist selbstverständlich nicht die Abschaffung von Religionen, sondern eben die Gewinnung einer möglichst religionsneutralen Philosophie. Dieser Philosophie käme mit Blick auf die stets wachsende Gruppe von Menschen, die sich gerade keiner Religion zugehörig fühlen und die Religionen gegenüber eine skeptische oder negative Einstellung haben, eine wichtige Aufgabe zu. Die planetarische Wirklichkeit ist eben nicht nur von religiösen Menschen

geprägt, sondern auch und immer mehr von nichtreligiösen. Eine von den Angehörigen der verschiedenen Religionen und nichtreligiösen Menschen gleichermaßen anerkannte Rationalität kann nicht nur eine kommunikative Brücke zwischen den Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen bauen, sondern auch normative Weisungen für die planetarische Wirklichkeit erarbeiten. Neue Konzepte von universalen Menschenrechten, von unveräußerlicher Menschenwürde sowie allgemeiner Ethik könnten auf dieser Basis entwickelt werden. Fundamentalistischen Gruppierungen könnte so nicht nur mit aufgeklärten und liberalen Formen der jeweiligen Religion bzw. Weltanschauung begegnet werden, sondern eben auch mit der normativen Kraft und Stärke einer religionsneutralen politischen und gesellschaftlichen Kultur.

Dass gerade das politische Gemeinwesen der philosophisch begründeten Liberalität bedarf, versteht sich von selbst, auch wenn hier die Anmerkung gemacht werden muss, dass nicht nur ein religionsneutraler Staat eine entsprechende Offenheit und allgemeine Normativität besitzen kann. Es gibt allein die unterschiedlichsten Kombinationen von Kirche und Staat, die auf jeweils eigene Weise die Freiheit der Individuen garantieren, um hier nur auf so verschiedene Modelle zu verweisen wie das kooperative Modell in Deutschland und das weitgehend separatistische Modell Frankreichs.⁶⁰⁹ Auch existieren Formen von Religion und von religionsaffiner Staatlichkeit – wie etwa das Staatskirchentum Englands –, die durchaus dem religiösen Pluralismus und auch der Freiheit zur Nichtreligiosität Raum geben.

Da die westlichen Staaten ausgeprägte multireligiöse und multikulturelle Züge tragen, bedarf es eines Denkens, das in besonderer Weise auf dem universalen Humanum basiert, wie es die Neuzeit und die Moderne in gewisser Weise angestrebt, aber eben noch nicht angemessen realisiert haben. Weil eben beispielsweise von muslimischen Mitbürger:innen das deutsche Grundgesetz oder überhaupt die deutsche Fassung von Menschenrecht und Menschenwürde in deren christlicher Grundierung wahrgenommen werden können, braucht es eine politische Philosophie, die dieser Tatsache gerecht zu werden vermag. Es ist zu berücksichtigen, dass das aus der Neuzeit stammende Demokratieverständnis der westlichen Welt eine christ-

609 Siehe dazu José Casanova, *Europas Angst vor Religion*, Berlin 2009.

liche Grundausrichtung hat.⁶¹⁰ Der christliche Grundgedanke, dass sich das Absolute im Relativen verwirklicht, dass Gott im Menschen zu sich kommt, dass das göttlich Allgemeine sich im Besonderen der menschlichen Individualität verwirklicht und dadurch dieses erst zum Einzelnen wird, *kann* in seiner neuzeitlichen Fassung auch als Grundgedanke der Demokratie gedeutet werden. Das einzelne menschliche Individuum trägt die Option der Verwirklichung der allgemeinen Vernunft in sich, und hat durch diese Bewusstwerdung des Allgemeinen in sich selbst die Option, selbst als Bürger:in Souverän bzw. Teil des Souveräns zu werden.

Eine religionsneutrale politische Philosophie kann Konzepte der Demokratietheorie entwerfen, die es ermöglichen, mit der faktischen Pluralität von Weltanschauungen, religiösen und nichtreligiösen Prägungen in den demokratisch verfassten Gesellschaften besser zurechtzukommen. Gerade diese religionsneutrale Philosophie wäre für die verschiedenen Gruppierungen der fragmentierten Gesellschaft verpflichtend, zielt sie doch auf das allen Gemeinsame und Verbindende, das deshalb auch Verbindlichkeit einfordern und den gesellschaftlichen Zusammenhalt befördern kann. Das bedeutet aber umgekehrt, dass die Suche nach einer derartigen Philosophie das Ergebnis eines dezidiert demokratischen Prozesses sein muss, an dem alle Beteiligten ihre religiöse und kulturelle Besonderheit einbringen können.

Dass an unserem geschichtlichen Ort nach der Postmoderne die Allgemeinheit des Humanum nicht einfach postuliert werden kann, versteht sich von selbst. Wir brauchen heute eine völlig andere Alteritäts- und Differenzsensibilität, als sie in der neuzeitlichen Philosophie auch nur denkbar war. Die besondere Rationalität, die den religiösen Gruppierungen soeben zugestanden wurde, muss auch der Pluralität der verschiedenen anderen ›Identitäten‹ zugestanden werden.⁶¹¹ *Race* und *Gender*, sozialer Status und kulturelle Prägung, hegemoniale oder subalterne Konfiguration usw. sind maßgeblich für das Selbstverständnis und damit auch für den Verstand und die Vernunft der einzelnen Individuen und Gruppen. Es braucht also auch eine queere Philosophie, eine feministische Kritik, eine postko-

610 Vgl. auch Manfred Brocker, Tine Stein, Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006.

611 Kwame Anthony Appiah, *The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture*, New York 2019.

loniale Rationalität, um die Frage nach dem Menschen richtig zu stellen und sie gegebenenfalls auch einer Antwort näher zu bringen.

Dass die aktuelle geistige Situation von tiefen Spaltungen geprägt ist, kann kaum bezweifelt werden.⁶¹² Der politischen Kultur scheint jede gemeinsame Gesprächsbasis abhandenzukommen. Es ist zu fragen, ob diese Lage nicht auch das Ergebnis einer an ihre Grenzen gekommenen Postmoderne ist. Deshalb brauchen wir eine neue *gemeinsame Realität*,⁶¹³ aber auch eine neue *gemeinsame Idealität*. Allein auf Alterität und Differenz zu beharren führt ab einem bestimmten Punkt nicht mehr weiter. Damit ist freilich nicht behauptet, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht weiterhin auf eine identitätspolitische Kritik angewiesen sein wird, wohl aber, dass diese Kritik alleine nicht die Spaltungen unserer Zeit überbrücken kann, worauf zuletzt die Philosophie Susann Neimans hingewiesen hat.⁶¹⁴ Auch sie fordert eine Orientierung an den universalistischen Ansprüchen der Aufklärung und des neuzeitlichen Denkens überhaupt. Das Bedürfnis nach einer neuen Fassung von Universalität wächst. Eine religionsneutrale Philosophie, die zugleich allen Formen menschlichen Selbstverständnisses mit Respekt begegnet, den religiösen und den nichtreligiösen spielt insbesondere auf planetarischer Ebene eine entscheidende Rolle, da sie zwischen den verschiedenen kulturellen Prägungen ausgleichen kann. Von daher müssen die verschiedenen Identitätspolitiken notwendigerweise in eine globale oder planetarische Identität münden.⁶¹⁵ Nur ein religionsneutraler Kosmopolitismus ohne Illusion kann hier weiterführen.⁶¹⁶

Die westliche Aufklärung und ihre Folgen bei Kant oder auch Hegel sowie die Negation der Religion in der nachmetaphysischen Moderne etwa bei Marx oder Nietzsche haben sich weit über die christlich geprägten Kulturen Europas und Amerikas hinaus verbreitet. Die Vielfalt der Moderne (Shmuel Eisenstadt) – und ich möchte ergänzen die Vielfalt der Neuzeit – hat auch verschiedene Formen des Verhältnisses von religiösem und nichtreligiösem Denken auf

612 Heinrich Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017.

613 Ferraris, Manifest des Neuen Realismus.

614 Susan Neiman, Left is not woke, Cambridge-Hoboken N.J. 2023.

615 Zu diesem Begriff siehe Ruhstorfer, Die Befreiung des »Katholischen«.

616 Seyla Benhabib, Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin 2016.

dem Planeten hervorgebracht. Dabei haben sich die nichtwestlichen Kulturen das neuzeitliche und das nachmetaphysische Erbe kreativ angeeignet. Die christliche Dimension dieses Erbes wurde bereits weitgehend abgeblendet oder abgelehnt. Inwiefern aber dennoch die antiwestlichen und oftmals religiös fundamentalistischen Strömungen im globalen Süden nicht auch dadurch ausgelöst wurden, weil den Konzepten von Modernität im weiten Sinn des Wortes immer noch ihre westlich-koloniale oder auch christlich-hegemoniale Herkunft angesehen wird, ist eine wichtige Frage. Es kann für das Miteinander der multiplen Modernen sehr hilfreich sein, die Frage nach der universalen Verbindlichkeit von Menschenrechten mit Hilfe einer religionsneutralen Philosophie im hier vorgeschlagenen Sinn noch einmal zu stellen.

Eine möglichst in keiner Weise religiös affizierte Philosophie ist Zukunftsmusik. Gleichwohl kommt ihr auf globaler Ebene eine fundamentale Bedeutung zu. Sie vermittelt nicht nur zwischen Religionen und Kulturen. Sie schützt nicht nur Menschen ohne religiöses Bekenntnis. Sie kann auch als der originäre Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Suche nach Erfüllung und Glück begriffen werden. Sie kann in diesem Sinn eine allgemeine Lebenskunst implizieren, die ein reflexives und damit kritisches Substitut religiöser Spiritualität ist. Gerade das späte Denken Michel Foucaults bietet eine inspirierende, wenngleich noch fest in den Kontext des Westens und damit des Christentums eingebundene Ästhetik der Existenz oder auch eine Technologie des Selbst.⁶¹⁷ Foucault selbst zielte auf eine nichtreligiöse Spiritualität,⁶¹⁸ deren Zweck es ist, sich selbst zu beherrschen im Sinne eines vernünftigen Gebrauchs der Lüste.⁶¹⁹ Das Leben wie ein Kunstwerk zu gestalten, war nach Foucault bereits die Sache der griechischen Philosophie. Doch geht es in der Philosophie nicht nur darum, das Leben zu lernen, sondern auch das Sterben: Philosophieren heißt sterben lernen. Dies gilt auch für eine religionsneutrale Lebenskunst, denn auch die Kunst des Sterbens ist für ein geglücktes Leben unverzichtbar. Alles auf diesem

617 Vgl. Ruhstorfer, Konversionen.

618 Siehe: Michel Foucault, *Die Ethik der Sorgen um sich als Praxis der Freiheit*, in: Ders., *Dits et écrits. Schriften*, Bd. 4, hg. v. Daniel Défert und François Ewald, Frankfurt 2005, 875–901.

619 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2. Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt 1989.

Planeten vergeht. Alle Menschen müssen sterben. Unabhängig von ihrer Religion und Weltsicht. Nicht zuletzt die Sterblichkeit ist es, die Alles auf das Eine ausgerichtet sein lässt und damit Universalität ins Spiel bringt.

3. Die Neuzeit in der produktiven Konstellation der Gegenwart

Im Folgenden möchte ich zeigen, wie die Neuzeit in der gegenwärtigen Konstellation abendländischen Denkens aufgeht. Dabei wird mein in der Einleitung vorgestellter Ansatz aufgegriffen und weiterentwickelt.⁶²⁰ Das vorliegende Buch erzählt die neuzeitliche Philosophie als große Geschichte der Wechselwirkung von Gott und Mensch. Dieses besondere Kapitel abendländischer Denkgeschichte ist wiederum ein Teil jenes größeren Komplexes von achsenzeitlichen Geschichten, in denen die Menschheit von ihrer Beziehung zu Gott, zum Transzendenten, zum Einen oder zum Universalen erzählt und bis heute erzählt. Zweck dieser Geschichten ist es, den Menschen Orientierung zu geben. Es geht um nichts Geringeres als um erfülltes Leben als Ziel des Lebens. Dabei wird diese Lebensfülle in immer neuen Varianten beschrieben. Neue Wege werden aufgezeigt, zum Ziel zu gelangen. Die Narrative werden immer neu und immer weiter erzählt. Das Ziel der Geschichte kann vorgestellt werden als himmlische oder irdische Heimat, als die ganz andere Zukunft oder die Rückkehr zum Ursprung, als Gott oder als das Absolute, als Erlösung, Befreiung, Vollendung oder schlicht als Fülle des Lebens⁶²¹ oder ideale Kommunikationsgemeinschaft.

Im Folgenden soll dieses Ziel als das *Universale* bezeichnet werden. Damit wird nicht nur jenes Allgemeine, Allumfassende und Ganze angesprochen, das dieses Wort üblicherweise meint, sondern auch die etymologische Bedeutung wird mitgehört. Der Ausdruck *universal* leitet sich von den beiden lateinischen Wörtern *unus* und *versus* ab und meint soviel wie *in Eins gewendet*. *Se uni vertere*

620 Siehe Einleitung 3. Produktive Konstellation – eine neue Methode und 4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte.

621 Vgl. dazu Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle*. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg 2011.

heißt, sich dem Einen zuwenden. Und genau darum geht es in allen achsenzeitlichen Religionen sowie in der abendländischen Denkgeschichte: das Konkrete soll sich dem Universalen zukehren. Es soll mit dem Maßgeblichen in Beziehung treten und darin sein Ziel finden. *Das Universale selbst ist das in Eins gewendete Viele. Doch auch umgekehrt will sich das Universale im Konkreten verwirklichen und Eines in Allem, Eine:r in Allen sein.*

Mit dieser Ausrichtung auf das Universale zeichnet sich ab, dass die postmoderne Polyversalität bzw. Heteroversalität relativiert wird. Freilich sollte nach dem bisher Gesagten, deutlich sein, dass die neue Universalität, die sich in unserer Zeitenwende abzeichnet, gerade nicht gegen die Kultur der Pluralität und Alterität gerichtet ist, sondern diese aufnimmt in eine neue Konstellation. In dieser *universalen Konstellation* finden das Viele und das Andere ihren Ort. Genauer gesagt ergibt sich ein Gefüge aus Orten, so dass gerade die Beziehungen zwischen den verschiedenen Topoi diese Konstellation ausmachen. Dieses polytopische Beziehungsgeflecht ist produktiv, weil es aus der Begegnung des Verschiedenen Neues hervorführt – *pro-duziert*. Damit aber wird ein neues Kapitel jener Enthüllungsgeschichte aufgeschlagen, die üblicherweise mit dem griechischen Wort *apokalýpsis* oder mit dem lateinischen Wort *revelatio* bezeichnet wird. Beide bezeichnen die göttliche *Performance*, in der sich immer wieder neue Aspekte des:der Einen offenbaren.

In einem ersten Schritt möchte ich mich kurz und knapp der Universalität der achsenzeitlichen Religionen zuwenden (3.1). Es ist angesichts unserer planetarischen Wirklichkeit unumgänglich, die kulturell sehr verschiedenen Zugänge zum Einen zu betrachten. Einer davon ist der philosophische und theologische Zugang des Westens. In einem zweiten Schritt gilt es dann, diese besondere westliche Konstellation des universalen Wissens in den Blick zu nehmen (3.2). Als Resultat dieser produktiven Konstellation soll eine besondere Fassung des *universale concretum* ans Licht gebracht und gegenwärtig gesetzt werden. Damit ist jene vermittelnde Figur gemeint, die Weg und Ziel, Vieles und Eines verbindet. Zunächst ist hier die Ambivalenz des Produkts festzustellen (3.2.1), da das konkrete Universale in einem Gestaltswitch sowohl theologisch als auch philosophisch gedeutet werden kann. Für den theologischen Blick erscheint das Resultat als Neufassung der Geschichte Jesu als Manifestation der Gottesliebe. Die fünf *loci theologici*, die sich aus den

fünf epochalen Grundverhältnissen von Universalem und Konkretem ergeben haben, stecken ein Feld ab, in dem die in Jesus offenbar gewordene Liebe Gottes zu den Menschen als das *universale concretum* hervorgeht (3.2.2). Für den philosophischen Blick wird das Feld von fünf *loci philosophici* oder Eckpunkten abgesteckt. Sie bilden ein logisches Gefüge, in dem sich das konkret Universale als eine Anleitung zur Selbstbestimmung ergibt, die auch als Weisheit aufgefasst werden kann (3.2.3). Dabei werden die drei konstruktiven Momente, die aus den drei Epochen der Metaphysik destilliert wurden, mit dem destruktiven aus der Moderne stammenden und mit dem dekonstruktiven, das aus der Postmoderne hervorging, so vermittelt, dass sich die Geschichte des abendländischen Orientierungswissens weitererzählt als ein vernünftiges Wissen von der Bestimmung des Menschen zu Liebe und Freiheit.

3.1 Die Universalität der achsenzeitlichen Religionen

Unsere aktuelle Konstellation zeichnet sich dadurch aus, dass verschiedene Traditionen und Kulturen, die bis vor kurzem relativ stark voneinander getrennt waren, in neuer Weise miteinander konfrontiert werden. In den von multiplen Modernen gekennzeichneten Weltgesellschaften begegnen sich verschiedene religiöse, philosophische und theologische Traditionen und zwar *international* und *intranational*. Zwar gibt es noch immer Weltgegenden und Staaten, die weitestgehend von bestimmten einzelnen Kulturen oder Religionen geprägt sind, aber mehr und mehr diffundieren diese in multikulturelle und multireligiöse Strukturen. Deshalb wäre es hier eigentlich angesagt, auch die Fülle achsenzeitlicher Selbstverständnisse miteinander zu ›konstellieren‹. Das bedeutet, logische Strukturen müssten gefunden werden, um die jeweiligen Besonderheiten der Weltreligionen miteinander zu vermitteln. Das kann in diesem Kontext jedoch nicht geleistet werden. Lediglich einige Hinweise zu dieser Aufgabe möchte ich hier vorstellen, um die westliche Konstellation in ihren globalen Kontexten zu verankern.

Viele Wege

Wichtige Vorarbeiten zu einer entsprechenden Konstellation der Religionen hat die neuzeitliche Philosophie geleistet. So hat beispiels-

weise schon Hegels Religionsphilosophie die innere Verbundenheit der verschiedenen Religionen und religiösen Selbstverständnisse aufgezeigt, auch wenn diese Vermittlung heute nicht mehr überzeugen kann. Hegel zog eine organische Entwicklungslinie der Religionen auf. Diese Entwicklung wurde getragen vom sich selbst entfaltenden Geist der Freiheit. Das Ziel der Entwicklung war das Christentum als die vollendete Religion. So sehr Hegel die jeweiligen Entwicklungsschritte selbst als Totalitäten der Wahrheit begreift, die in sich das Absolute darstellen, so sehr führt die Konstruktion einer organischen Linie zu einer problematischen Hierarchisierung der Religionen. Durch das Konzept der Achsenzeit sollte diese monolineare Entwicklung durch ein polylineares Konzept abgelöst werden. Es gibt eben nicht nur einen Ursprung universaler Beziehung, sondern viele. Diese vielen Religionen haben ihre je eigene Geschichte und sind nicht aufeinander rückführbar, so sehr mit Querverweisen und wechselseitigen Einflüssen zu rechnen ist. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zur westlichen Philosophiegeschichte, die trotz aller Disruptionen, Diskontinuitäten und Fragmentierungen doch auch als *eine* Geschichte mit starker innerer Verflechtung der heterogenen Elemente erzählt werden kann. Dennoch muss es in der globalen Realität möglich sein, die Religionen in ein Beziehungsgeflecht zu bringen, das jede Übergriffigkeit und jede Über- und Unterordnung vermeidet und die wechselseitige Anerkennung befördert. Jeder Religion ist anzusehen, dass sie auf das eine Transzendente, Absolute, Göttliche oder eben Nichtgöttliche ausgerichtet ist, und zwar in je ganz eigener Weise. Angesichts der globalen Problemlagen sind die Religionen aufgefordert, produktiv mit den nicht aufhebbaren Unterschieden umzugehen und neue Formen des konstruktiven Miteinanders hervorzubringen.

Ein wechselseitiger Lernprozess, wie er etwa in der komparativen Theologie der Religionen postuliert ist, könnte als erster Schritt hilfreich sein.⁶²² Mit Blick auf die aktuellen psychischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Bedrohungen der Menschheit und der Natur wäre zu hoffen, dass Potentiale der Religionen und deren Philosophien und Theologien zur Förderung von Frieden, Bewahrung der Umwelt, Wachstum eines nachhaltigen inneren und äußeren Wohlstands und Kultivierung des individuellen und kollektiven

622 Stosch, Einführung in die komparative Theologie.

Wohlergehens der Menschen freigesetzt werden könnten, wie gerade Jürgen Habermas dies immer wieder gefordert hat. Die ethischen Ressourcen, die philosophischen Wissensformen, die spirituellen Praktiken und die in Jahrhunderten und Jahrtausenden erarbeitete und gelebte Selbstkultur und Gemeinschaftskultur könnte einen Beitrag leisten, die bekannten Herausforderungen unserer Zeit zu bewältigen. Nicht zuletzt für die individuelle und kollektive Hierarchisierung der Ziele und Zwecke der Menschen ist der Beitrag der Religionen unverzichtbar. Was ist der Sinn des Lebens? Woher kommen wir? Wonach lohnt es sich zu streben? Was ist das Universale? Religionen bieten ein Archiv, aus dem mögliche Antworten auf diese und vielen andere notwendige Fragen ›pro-duziert‹ werden könnten.

Ein gewisses Problem dabei ist, dass alle großen Religionen einer anderen epochalen Wirklichkeit als unserer entstammen. Sie sind mit Weltbildern und Menschenbildern verbunden, die in starker Spannung stehen zu den Selbstverständnissen der Menschen in den multipel modernen Weltgesellschaften. Ich verwende den Begriff der Moderne nun in einem sehr weiten Sinn. Viele Konflikte innerhalb der jeweiligen Kulturen sind das Ergebnis der Begegnung einer vormodernen Gesellschaft mit den meist über koloniale Expansion verbreiteten europäischen Errungenschaften. Beispiele einer derartige hoch konfliktiven, wenngleich oftmals durchaus erfolgreichen Adaption ist die Übernahme des Marxismus in einem von Konfuzianismus und Buddhismus geprägten China, die Demokratisierung des weitgehend hinduistischen Indien oder die islamistische Modernisierung des Iran. Wobei gerade letzteres Beispiel zeigt, dass hier mit Rollback-Effekten zu rechnen ist und überhaupt die Fundamentalismen in Islam, Judentum, Christentum, Hinduismus und Buddhismus ihrerseits als krisenhafte Modernisierungsphänomene betrachtet werden müssen. Diese gleichermaßen reaktionären wie revolutionären Dynamiken ändern aber nichts an der Tatsache, dass in allen Weltkulturen und -religionen ein Ausgleich gefunden werden muss zwischen Modernität und vormoderne Religiosität. Doch ist hier zu bemerken, dass Modernität von ihrem Ursprung her ein westliches und durchaus auch christliches Phänomen ist, so schwer sich auch verschiedene Christentümer damit bis heute tun.

Um aber eine *universale Konstellation* der religiösen und philosophischen Traditionen zu erarbeiten, braucht es in den *multipel*

neuezeitlichen und modernen Weltgesellschaften erst noch eine ›Modernisierung‹ oder – bezogen auf unser Thema in diesem Buch – eine ›Verneuezeitlichung‹ der Religionen.⁶²³ Aufklärung ist notwendig. Eine fortgesetzte Rezeption gewisser neuezeitlicher, moderner und postmoderner Motive ist allen Religionen durchaus zu empfehlen. Um es noch deutlicher zu sagen: Ohne eine wissenschaftliche Weiterentwicklung der dogmatischen Basisbestände der Religionen durch eine über sich selbst aufgeklärte und in diesem Sinn reflexiv gewordene Vernunft kann eine *produktive Konstellation* der Weltreligionen und -kulturen nicht glücken. So bleibt beispielsweise die in der Neuzeit erarbeitete universale Würde des Menschen – zu ergänzen wäre auch die Würde der Natur – ein essenzieller Maßstab für alle Weltreligionen und nicht nur für das Christentum. Gewiss müssen die performativen Praktiken der Neuzeit wie der freie Vernunftgebrauch, die religiöse und politische Toleranz, die gesellschaftliche Liberalität und die freie Meinungsäußerung sowie die individuelle und soziale Emanzipation von den jeweiligen Akteuren aus dem ursprünglich christlichen Kontext westlicher Philosophie gelöst und den je eigenen besonderen religiösen und kulturellen Bedingungen angepasst werden. Diese Aufgabe dürfte wohl kaum ohne erhebliche Konflikte zu bewältigen sein, wie dies allein an den anhaltenden Schwierigkeiten des römischen Katholizismus mit einem durchgreifenden ›*Aggiornamento*‹ zu sehen ist. Doch gibt es auch zahlreiche Beispiele einer geglückten Adaption in allen Konfessionen und Religionen. Es gibt ein liberales Judentum mit entsprechenden Philosophien⁶²⁴ und es gibt einen aufgeklärten Islam mit freiheitsaffinen Denkformen⁶²⁵ und es gibt einen Reformhinduismus,⁶²⁶ um nur diese Beispiele zu nennen. Gerade diese noch einmal in sehr unterschiedlicher Weise ›aufgeklärten‹ Religionstheorien zeichnen sich alle durch eine entsprechende Wertschätzung der Errungenschaften

623 Kritisch dazu Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab, 27. Bauer sieht derartige Forderungen nach Modernisierung als potenziell imperialistische Übergriffe.

624 Um hier nur auf Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas und Judith Butler hinzuweisen.

625 Hier mag das Beispiel von Seyyed Hossein Nasr, Muhammad Baqir al-Sadr, Milad Karimi und Mouhanad Khourchide genügen.

626 Ich nenne nur Jiddu Krishnamurti, Sarvepalli Radhakrishnan und Gayatri Chakravorty Spivak.

der Neuzeit, der Moderne und teilweise der Postmoderne aus. Dass derartige Rezeptionsprozesse keine Einbahnstraßen sein müssen, wird allein schon dadurch deutlich, dass ein heutiges Christentum ohne seine jüdischen Quellen und ohne islamische Einflüsse im Mittelalter schlechthin nicht denkbar ist. Dass heute gerade auch das westliche Christentum von außereuropäischen Christentümern und außerchristlichen Religionen lernen sollte, kann an dieser Stelle nur behauptet werden.

Gottesstandpunkt?

Das wohl zentrale Problem bei der dynamischen Entwicklung der Religionen ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch, postulieren doch mehr oder weniger alle, dass sie ein zeitloses Wissen um das Universale haben. Wie aber wären solche Universalitätsansprüche zu vermitteln? Um diese Frage ansatzweise zu bedenken, soll nun kurz das prekäre Thema des ›*Gottesstandpunkts*‹ angesprochen werden. Ich möchte mit einer Erinnerung an die achsenzeitliche Differenz und das metaphysische Denken beginnen. Die große Entdeckung der Achsenzeit besteht vor allem darin, das Absolute zu bedenken. Dieses Absolute, Universale oder Eine erscheint für die konkreten Menschen zunächst als das vollkommen Andere in radikaler Differenz oder eben Transzendenz. Anthropologisch betrachtet erfinden sich die konkreten Menschen eine universale Wirklichkeit, die nicht mehr menschlich ist. Doch ist es für die Geltung dieser Wirklichkeit unvermeidlich, in gewisser Hinsicht, den ›*Gottesstandpunkt*‹ einzunehmen und die Wahrheit dieser Erfindungen zu postulieren. Erlösung funktioniert nur, wenn auch die Faktizität und nicht nur die Fiktionalität des Absoluten festgehalten wird und zwar in dem Sinn, dass sie uns irgendwie zugänglich ist.

In bedeutenden Schulen des noch einmal sehr heterogenen Hinduismus ist diese absolute Wirklichkeit das All-Eine oder das Brahman. Den Menschen wird die Möglichkeit eröffnet, dass ihr individueller Wesenskern, eben das Atman, mit dem universalen Grund, dem Brahman, eines wird. Damit besteht die Erlösung darin, den Gottesstandpunkt einzunehmen oder anders ausgedrückt, dass das Konkrete (Atman) sich mit dem Universalen (Brahman) vereint.

Der Buddhismus kritisiert diese Position absoluter Einheit, indem er die Existenz des Atman, des Trägers konkreter Personalität, eben-

so leugnet wie das Dasein einer göttlichen Substanz oder des Universalen. Erlösung besteht im Erlöschen von Allem, so dass es weder Gott noch einen Standpunkt gibt, wobei man auf einer Metaebene das Nirvana als ›Gottesstandpunkt‹ bezeichnen könnte.

Die jüdische Religiosität identifiziert das Höchste mit Gott oder dem jenseitigen Schöpfer, der personale Züge trägt und sich in der Torah offenbart. Die Torah ist der uns mitgeteilte Gottesstandpunkt, der uns ermöglicht, von unserer Konkretion zur Universalität des Schöpfers aufzusteigen. Wenn der Mensch die Tora studiert und mehr noch tut, dann nimmt er den Gottesstandpunkt ein und macht das, was Gott tut, nämlich Torah studieren.

In der Metaphysik Griechenlands erscheint das Universale als das Seiende, an dem die konkreten Menschen Anteil haben können. Parmenides wird in seiner Himmelfahrt der Gottesstandpunkt offenbart, der in der Einsicht besteht, dass das Seiende ist. Ideenschau Platons meint nichts anderes, als Gottesschau betreiben. Und Aristoteles erlaubt es der menschlichen Vernunft, partiell mit der göttlichen identisch zu werden und kurz auf dem Gottesstandpunkt zu verweilen und ihn zu genießen.

Im Christentum wird heute gemeinhin angenommen, man könne diesen Standpunkt nicht einnehmen, ist Gott doch vergleichbar dem Judentum von radikaler Transzendenz. Doch besteht das Besondere des christlichen Glaubens nicht nur darin, dass im Alten und Neuen Testament der Gottesstandpunkt zu wissen gegeben wird, sondern auch darin, mit Christus eins zu werden, denn wer den alten Menschen ablegt und Jesus anzieht, wie Paulus formuliert, der nimmt damit schon jetzt den Gottesstandpunkt ein. Christus ist das exemplarische *universale concretum*.

Und der Islam betrachtet rückhaltlos den Koran als die lebendige Mitteilung des Gottesstandpunkts, den zu rezitieren für die Muslim:innen das universale Gotteswort performativ wirklich werden lässt. Hier kann der Koran selbst als das den Gottesstandpunkt auch propositional vermittelnde *concretum universale* gelten.

Gewiss kann man nun einwenden, dass in all diesen Religionen und Philosophien der Gottesstandpunkt ja nicht vollkommen erreicht werden kann, jedenfalls nicht in den monotheistischen Religionen, jedenfalls nicht in diesem Leben, jedenfalls nicht von allen. Und gewiss besteht die Gefahr der fundamentalistischen Verabsolutierung der eigenen Position. Darin liegt jedoch nicht nur die Gefahr

der Religionen, sondern aller Weltanschauungen und Denkformen. Gewiss ist aber auch, dass alle Religionen und metaphysische Philosophien Seher und Propheten, Meisterdenker und Selbstdenker kennen, denen göttliches Wissen mitgeteilt wird oder die sich zu göttlichem Wissen aufschwingen. Damit wird in allen achsenzeitlichen Religionen und Philosophien sowie in jeder metaphysischen Denkart auf irgendeine Weise immer schon der Gottesstandpunkt eingenommen – zumindest partiell. Hegel warnt bezogen auf dieses Thema mehrfach vor falscher Bescheidenheit mit Verweis darauf, dass Gott nicht neidisch ist und sich eben rückhaltlos mitteilt (Enzyklopädie § 564; Bd. 3, 323). Diese Möglichkeit göttlicher Mitteilung ganz zu leugnen, wurde in weltgeschichtlicher Konsequenz allerdings erst in der europäischen Moderne zur Wirklichkeit.

Erst die radikale Philosophie der nachmetaphysischen Moderne lässt menschliche Erkenntnis voll und ganz auf den Menschen und das In-der-Welt-Sein begrenzt sein. Nun ist es aber so, dass ohne jede wie auch immer geartete Möglichkeit, Gott zu denken, Gottes Offenbarung zu vernehmen, das Eine zu erfahren, das Nirvana zu erleben usw. der Zweck aller Metaphysik und achsenzeitlicher Religiosität erlischt. Kurz: Religion ist ohne Gottesstandpunkt nicht zu haben. Doch genau genommen gilt Vergleichbares auch von jedem philosophischen Wahrheitsanspruch. Deshalb impliziert die schwächste Theologie der Hoffnung und die schwächste Philosophie der Wahrheit noch immer die Möglichkeit, den absoluten Standpunkt in welcher Form auch immer anzunehmen und einzunehmen. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch von den modernen und post-modernen Substituten Gottes. Wenn die Hoffnung auf eine eschatologische Erlösung etwa in der kommunistischen Gesellschaft ausschließlich menschliches Wunschdenken ist, kann diesem Endzweck der Welt keine Wirklichkeit zukommen, auch keine erhoffte, und das entsprechende Weltbild kollabiert, wie im Sozialismus geschehen. Denn erhofft wird immer die Wirklichkeit des Künftigen. Und wenn für dieses Künftige kein Grund seines Kommens schon in der Gegenwart angegeben werden kann, dann wird diese Hoffnung auf Erlösung hinfällig. Es bedarf also minimal irgendeiner begründeten Antizipation des Erhofften, ohne die es zur illusionären Einbildung herabsinkt, die unglaublich ist. Damit ist aber auch keinerlei nachmetaphysisches Denken ohne ein irgendwie geartetes Substitut des Gottesstandpunkts möglich. Denn jeder Wahrheitsanspruch,

auch diejenige der Destruktion oder Dekonstruktion von Wahrheit, impliziert in irgendeiner Form einen unverrückbaren Standpunkt. Das hat niemand deutlicher gesehen als Jacques Derrida, der immer wieder die Strukturverwandtschaft von *Différance*, Hymen, Pharmakon, *chôra* mit negativer Theologie und mehr noch mit mystischer Theologie aufgezeigt hat⁶²⁷ und für die Dekonstruktion selbst die Nichtdekonstruierbarkeit postuliert.⁶²⁸ Auch die radikalste Skepsis und die entschiedenste anti-metaphysische Haltung enthält noch ein Element des absoluten Standpunkts, selbst wenn dieser nur darin besteht, sich selbst nach Art eines unendlichen Urteils immer wieder zu negieren. Schließlich will man mit der Negation von Wahrheit und Geltung nicht zugleich und in gleicher Hinsicht das Gegenteil behaupten.

Wir können also am Rande der Postmoderne, im Übergang von der Dekonstruktion aller Absolutheitsansprüche zu einer neuartigen Konstellation von Wahrheit gelassen mit dem Vorwurf des wirklichen oder vermeintlichen Gottesstandpunkts umgehen, solange genau bestimmt wird, was damit gemeint ist, und wo die Grenzen dieses unvermeidlichen Standpunkts sind. Deshalb trifft auch denjenigen, der wohl am entschiedensten einen derartigen Standpunkt eingenommen hat, Hegel, der Vorwurf der platten Verabsolutierung seiner Position nicht. Hegel wusste, dass dieser Standpunkt niemals zu fixieren und in endliche Aussagen zu bringen ist. Sein Denken des Absoluten besteht vielmehr darin, dieses vollends zu dynamisieren und dadurch in eine unerhörte Lebendigkeit zu bringen. Darüber hinaus war ihm stets die Grenze klar, die jedem menschlichen Individuum gesetzt ist. Kein Individuum überspringt seine Zeit. Und mit dem Begreifen der Wahrheit beginnt eine bestimmte Form der Wahrheit auch alt zu werden und sich in die Vergangenheit zu entziehen und eine neue Zukunft zu eröffnen. Die *Eule* der Minerva bleibt ein flüchtiges Tier, sosehr sie die *Eule* der *Minerva* bleibt.

Die Vermittlung der Wahrheiten

Damit stellt sich freilich als nächstes die Frage, wie denn verschiedene Ansprüche von theologischer oder philosophischer Wahrheit

627 Derrida, *Die Différance*, 34.

628 Derrida, *Gesetzeskraft*, 30f.

untereinander vermittelt werden können. Denn klar ist, dass die hinduistische Einheit von Atman und Brahman nicht das buddhistische Nirvana ist. Fest steht, dass der Gott des Aristoteles nicht der Gott Israels ist. Und die jüdische oder islamische Sicht auf den Wanderprediger Jesus ist eine durchaus andere als diejenige der Christ:innen. Die Vermittlung kann nicht mehr wie zu Hegels Zeiten über das Modell einer organischen Entwicklung geschehen, die dann im Christentum als der vollendeten Religion ihren Endpunkt findet. Allerdings hilft auch ein vulgärer Pluralismus hier nicht weiter, bleibt doch die Vermittlung dabei aus und Begegnung wird unmöglich. Das bloße Nebeneinander ist eben noch kein Miteinander. Schließlich ist die dekonstruktive Spur ebenfalls unbefriedigend, weil sie dem jeweiligen Anspruch der Religionen und Konfessionen nicht gerecht wird, sich selbst als affirmative göttliche Wahrheit zu begreifen. Dennoch ist die postmoderne Offenheit als ein unverzichtbares Bauelement beizubehalten, selbst wenn über die Grenzen der Dekonstruktion von Wahrheit hinausgegangen werden muss. Ebenso ist ein Moment moderner Anthropologie wichtig, wenn wir sehen, dass alle Wahrheitsansprüche immer auch relative Produkte bestimmter weltlicher, sozialer, psychologischer und kultureller Verhältnisse sind, die es zu berücksichtigen gilt. Nicht zuletzt ist ein Moment neuzeitlicher Dialektik notwendig, das es erlaubt, das Besondere jeweils als Absolutes zu nehmen, denn wie gezeigt gesteht Hegel jeder religiösen Wahrheit zu, die *ganze* Wahrheit zu sein. Das Ganze befindet sich jeweils im Teil und der Teil im Ganzen. Diese fraktale Struktur bleibt unverzichtbar. Damit nähern wir uns aber bereits der besonderen Konstellation der westlichen Philosophiegeschichte an, wenn wir Postmoderne, Moderne und neuzeitliche Metaphysik als hilfreiche Momente der Wahrheitsvermittlung ins Spiel bringen. Sie könnte ein Modell bieten, dass bei entsprechender Lösung aus dem westlich-christlichen Kontext auch für die Vermittlung der weltreligiösen Wahrheiten hilfreich ist.

Im Übrigen schätzte schon Hegel die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Wahrheit und empfahl sie der Vernunft zum Genuß. Der »Pedanterie des Verstandes«, die abstrakte Einheit der Wahrheit zu fordern, hält er die Nahrhaftigkeit der verschiedenen Wahrheitsformen entgegen. Es gibt verschiedene Wahrheiten, die jeweils ihre Zeit, ihren Ort und ihre besondere Bedeutung haben. In der philosophischen Pragmatik bestätigt sich, welche Wahrheit wem

zu welchem Zeitpunkt zuträglich ist. Hegel verweist auf jenen Kranken, dem empfohlen wurde, Obst zu essen, und der sich weigert, Kirschen oder Pflaumen oder Trauben zu sich zu nehmen, weil diese konkreten Früchte nicht einfach abstrakt Obst seien. Zwar ist das Ganze das Wahre, doch findet sich das Ganze auch im Teil. Das Universale zeigt sich immer im Konkreten.

3.2 Das konkrete Universale der westlichen Philosophie/Theologie

3.2.1 Die Ambiguität des Resultats

Philosophie ist Theologie. Diese Identität könnte als zentrale Einsicht nicht nur der Metaphysik der Neuzeit, sondern der abendländischen Denkgeschichte im Ganzen von ihren Anfängen bis in die Krise des nachmetaphysischen Zeitalters gelten. In einer ersten Phase wird diese Einsicht onto-theo-logisch konstruiert, in einer zweiten bio-anthropo-logisch destruiert und in der dritten tele-semeio-logisch dekonstruiert. Damit schließt sich ein Ring notwendiger *loci theologici* bzw. *philosophici*. Aus der Konstellation der drei Grundverhältnisse wird nun ein neuer, konkreter Raum eröffnet, in dem das Universale in neuer Weise erscheinen kann. Obwohl diese abendländische Konstellation nur eine *besondere* Ausprägung der weltkulturellen Konzepte ist, erhebt sie wie die anderen auch einen Universalitätsanspruch, der sich dadurch auszeichnet, dass er das Universale mit dem Konkreten in einer Weise *identifiziert*, die verdeckt christlich ist: das Konkrete ist das Universale, und das Universale ist das Konkrete. Anders gewendet: Der einzelne Mensch ist von unbedingter Souveränität und die unbedingte Souveränität realisiert sich im einzelnen Menschen. Religiös gesprochen: Ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ist einzelner Mensch. In dieser Identifikation verbinden sich die göttliche und die menschliche Natur zu einer nicht vermischten, aber doch untrennbaren Einheit. Durch diese Identifikation des Göttlichen mit dem Menschlichen tritt in der gegenwärtigen Konstellation ein merkwürdiges Phänomen auf, das uns auf den Titel des Buchs zurückverweist – *Philosophie ist Theologie* – und doch über ihn hinausweist.

In der westlichen Philosophie/Theologie entsteht ein *Gestaltswitch* oder eine Art *Vexierbild*. Das Resultat kann entweder theolo-

gisch gedeutet werden oder nicht religiös. Die religiöse Deutung wird in diesem Kontext eine christliche sein, und das Produkt der Konstellation kann mit der Person Jesu von Nazaret verbunden werden. Er ist das religiöse *universale concretum* schlechthin und als solches das Realsymbol göttlicher Liebe als Bestimmung des Menschen. Es ist aber zugleich der Mensch selbst, der sich diese Bestimmung gibt, weshalb auch eine philosophische Deutung möglich wird, und das Resultat der Konstellation dem Menschen einen von logischen Eckpunkten abgesteckten Freiraum zur Selbstbestimmung gibt. Damit kippt der theologische Blick in den philosophischen. Die Selbstbestimmung der menschlichen Person lässt bei genauer Analyse des logischen Gefüges zuletzt die christologisch fundierte Tiefenstruktur ans Licht treten. Damit kippt das Bild zurück in den konkreten christlichen Blick. Weder ist die Ambivalenz zwischen dem philosophischen und dem theologischen Blick zu tilgen, noch ist die besondere Ambiguität des philosophischen Blicks aufzuheben. Die Mehrdeutigkeit bleibt. *Philosophie kann als Theologie erscheinen und umgekehrt.*

Für den theologischen Blick bleibt der Weg des Konkreten zum Universalen mit einer erneuerten Form des Glaubens verbunden, während er im philosophischen Blick eine Möglichkeit der Vernunft ist, die ohne christliche Semantik auskommt. Das *universale concretum* kann mit dem Namen Jesu verbunden werden, muss es aber nicht. Denn an sich ist jeder Mensch das ganze Wahre, und Christus ist das Realsymbol für die gerechtfertigte Existenz des Individuums.⁶²⁹ Zugleich ist es möglich, dasselbe ohne expliziten Bezug zum christlichen Glauben anzunehmen. Anders ausgedrückt: Jedem Menschen kommt eine unantastbare Würde zu. Dass sich diese besondere Möglichkeit ergeben hat, in jedem Menschen das Absolute verwirklicht zu sehen, verdanken wir der neuzeitlichen Philosophie, weil sie diese Identifikation des Humanum mit dem Divinum vorgenommen hat. Diese Identifikation trägt auch den Namen Freiheit. Diese Identifikation ist auch der Grund für die Einheit von Philosophie und Theologie in der Neuzeit. Es bedurfte aber der Trennung der Philosophie von der Theologie und des Divinum

629 Dieser Gedanke ist verwandt mit Repräsentationschristologie von Reinhold Bernhardt, *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie*, Zürich 2021, bes. der Abschnitt: Christusereignis und Christusinhalt, 289–296.

vom Humanum durch die Destruktion in der Moderne und der Dekonstruktion in der Postmoderne, weil erst damit eine Philosophie ins Spiel kam, die ihre ausdrückliche Verbindung mit dem Divinum löste. Diese nicht zu kassierende Differenzierung von Theologie und Philosophie ist nun konstitutiver Teil der gegenwärtigen Konstellation. Philosophie kann als Theologie erscheinen, muss es aber nicht. Zugleich reflektieren innerhalb der Konstellation die Negation und Limitation des Religiösen ihre christliche Herkunft. Diese Reflexion eröffnet zugleich jenen Gestaltswitch, von dem hier die Rede ist.

Die philosophische Deutung sieht wie folgt aus: Weil jeder Mensch als einzelner vor das Ganze gestellt ist, kann das Ganze in jedem Menschen und durch ihn zur Sprache kommen. Diese vernünftige Sprachfähigkeit muss allen Menschen unabhängig von der konkreten Realisierung ihrer Vernunft unverlierbar zugesprochen werden. Dadurch wird der Mensch als solcher faktisch zum *universale concretum*, dessen besondere Würde Vernunft und Freiheit sind, weshalb der Mensch zur Selbstbestimmung fähig ist.⁶³⁰ In den Konkretionen des je besonderen Lebens ereignet sich das Universale. Jeder endliche Mensch ist von unendlicher Bedeutung.

Damit kippt das Bild ins Theologische, weil jeder Mensch Gottes Ebenbild ist, können wir Gott in allen Menschen suchen und finden. Dieses Wechselspiel wäre zu weiten: Weil Gott in allen Dingen ist, sind alle Dinge in Gott. Christologisch formuliert: Weil Gott Fleisch geworden, kann das Fleisch Gott werden. Schon Materie ist geronnener Geist, um so mehr Pflanzen, Tiere und Menschen. Das Realsymbol dieses Übergangs des Höchsten ins Tiefste und des Tiefsten ins Höchste ist Jesus Christus. Er ist das *universale concretum* des Glaubens. Der Glaube an Christus ist religiös betrachtet eine Gabe Gottes. Er ist aber zugleich eine Tat der Menschen, die ein bestimmtes konkretes Ereignis bzw. ein konkretes menschliches Leben in einer bestimmten Weise gedeutet haben. Damit verweist die Geschichte Jesu als Akt der Selbstbestimmung zurück auf den philosophischen Blick.

630 Zur Sicherheit sei noch einmal bemerkt, dass es hier nicht um die faktische Realisierung von Vernunft und Freiheit geht, sondern um die prinzipielle, die auch in Menschen angelegt ist, die nicht oder nicht mehr zu dieser Realisierung fähig sind. Keine Einschränkung, keine Krankheit, kein Handikap, kein physischer Verfall schmälert die Würde des Menschen.

Diese beiden Lesarten sind das elementare Ergebnis der westlichen Philosophiegeschichte. Allerdings tritt dieses Resultat in seiner Tragweite erst dann ans Licht, wenn die verschiedenen Phasen der Geschichte in ihren besonderen Perspektiven gegenwärtig gesetzt und in eine synchrone Relation gebracht werden. Mit dieser Konstellation ereignet sich eine theologisch-philosophische *Zeitenwende* und ein neues Kapitel der großen Erzählung wird eröffnet. Die Poly- oder Heteroversalität der Postmoderne geht auf in der neuartigen Universalität der neuen Konstellation des Wissens. Diese produktive Konstellation wird von den fünf Ereignissen oder Akten der Philosophiegeschichte gebildet. Äußerlich betrachtet beschreibt sie die historische Genese der aktuellen Erträge. Sie wurde in diesem Buch lediglich für die neuzeitliche Philosophie nacherzählt. Durch das Erzählen gingen allerdings die historischen Tatsachen, die von den philosophierenden Persönlichkeiten der Geschichte vollbracht wurden, über in eine narrative Struktur, wodurch sie aus der Äußerlichkeit der Historie in die Innerlichkeit der Erzählung versetzt wurden. Bereits durch die Narration wurden die geschichtlichen Ereignisse propositional vergegenwärtigt. Die Aussagen der Erzählung werden dadurch gegenwärtig denkbar.

Entscheidend ist nun der nächste Schritt, in dem die gegenwärtigen Gedanken performative Wirksamkeit erlangen, geht es doch darum, dass das, was erzählt wird, zugleich lebendig und wirksam wird. Mit dem Gesagten soll eine neue Wirklichkeit eröffnet werden. Diesen Übertrag von den niedergeschriebenen Sätzen in die lebendige Wirklichkeit des je eigenen Lebens muss jede:r Lesende und Denkende selbst vollziehen. Wir werden darauf zurückkommen (5. Nachklang). Der durch die fünf Ereignisse abgesteckte *Raum* ermöglicht eine Begegnung des Universalen und des Konkreten. In diesem vernünftigen *Andachtsraum* kann sich auch in unserer Zeit jener *Gottesdienst* ereignen, von dem Hegel gesprochen hat: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«⁶³¹ Doch kann dieser Raum auch als ein *Denkraum* verstanden werden, in dem der Gottesgedanke zurücktritt und der Mensch zu neuem Ansehen und zu neuem Einsehen in das Universale kommt. Damit wird die Philosophie zum *Menschen dienst*.

631 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Manuskript, 4.

3.2.2 *Der theologische Blick: die Konstellation als Geschichte Jesu*

1. Das gegenwärtige religiöse Andachtsfeld wird eröffnet durch die Erinnerung an *Gott über uns*. Diese Erinnerung bildet den ersten theologischen *Ort* oder den ersten religiösen *Eckpunkt*. Der Gedanke des Vaters bzw. der Mutter im Himmel wurde in der griechischen Philosophie und in der israelitischen Theologie erarbeitet. Von ihm:ihr spricht der Jude Jesus im Vaterunser: »[...] geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«. Von ihm:ihr heißt es im Alten Testament: »Ich bin der:die Ich bin« (vgl. Ex 3,14). Gott stellt sich hier mit seinem:i ihrem Namen vor und wird als das Universale dadurch konkret und persönlich. In der griechischen Fassung der jüdischen Bibel wird diese Selbstvorstellung Gottes in einer Weise übersetzt, die eine Nähe von griechischer Philosophie und jüdischem Gottdenken nahelegt: »Ich bin der:die Seiende«. Gott ist, Gott ist da für die Seinen. *Jhwh* greift immer wieder machtvoll in die Geschichte ein und befreit die Menschen aus den verschiedensten Formen von individuellem und kollektivem Leiden, davon erzählen die Texte des Alten Testaments, in besonderer Weise die Torah, die selbst als Gottesgedanke gedacht werden muss. In der Torah reflektiert sich Gott als weltgestaltende Kraft. Hier erlangt das Gottesbild die für das Leben der Menschen nötige Anschaulichkeit, so dass das Alte Testament als Ganzes eine narrative Brücke in die Alltagswelt der Menschen bildet. Dabei geht es durchaus um die konkreten Propositionen, die durch die kritische Exegese und die systematische Reflexion in ihrem Gegenwartsbezug erschlossen werden. Diese Erschließung ist eine unvermeidbare Übersetzungsarbeit, unterscheiden sich doch die Lebens-, Denk- und Sprachgewohnheiten der biblischen Welt vehement von den heutigen, so dass immer neu zu fragen ist, was die Mitteilung für die je eigene Zeit ist. Von besonderer Bedeutung ist die performative Lektüre der Bibel etwa in der Liturgie. Doch auch in der produktiven Konstellation kann der Text der Bibel zum Wort des lebendigen Gottes werden, das eine konkrete Orientierung für die verschiedensten Lebenslagen bietet, wie dies Gedichte oder andere literarische Texte in vergleichbarer Weise tun. Die wissenschaftliche Betrachtung der Bibel darf niemals nur zu historisch-kritischer Gelehrsamkeit führen, deren Gefahr darin besteht, die Offenbarung nur noch bürokratisch zu verwalten. Demgegenüber kann eine geistvolle Lektüre

vermittelt durch die wissenschaftliche Betrachtung oder unmittelbar durch die Frömmigkeit zur Gottesgegenwart führen.⁶³² Bereits an diesem ersten theologischen *Ort* kommt es darauf an, die Liebe als Maßstab freizulegen. Die Gottesliebe ist die Grundlage für das Leben in einem Land, »in dem Milch und Honig fließen« (Dtn 6,3f.). Gerechtigkeit und Liebe zu den Nächsten bilden die Basis für ein friedvolles und erfülltes Miteinander (Lev 19,18). In der Konstellation wird diese Weisung in ihre Vernunftgemäßheit geborgen und dadurch zur Lebensgrundlage, wie dies das Neue Testaments auch Jesus von Nazaret sagen lässt: »Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4).

2. Das Resultat des Neuen Testaments ist es, Jesus von Nazaret als *universale concretum* zu denken. Diesem einen und einzigen Menschen kommt es zu, den *Gott* über uns *neben uns* zu repräsentieren und dadurch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe anschaulich zu machen (Mk 12,29–31; Röm 5,8; Joh 3,16). Der unfassbare Jhwh erhält dadurch eine menschliche Fassung, und der persönliche Gott Israels wird zur menschlichen Person konkretisiert. Ihm wird unterstellt, bereits vor aller Zeit in der Gestalt Gottes vorzukommen (Phil 2,6), und das Johannesevangelium spitzt diesen Gedanken mit Rückgriff auf die griechischen Philosopheme *arché* und *lógos* zu (Joh 1). Die Vernunft (*lógos*) – das Vermögen der Prinzipien (*archai*) – wird mit Gott selbst identifiziert, und zugleich wird die Einfleischung dieser Vernunft in einem einzigen Menschen postuliert. Dieser Mensch versammelt andere Menschen um sich, die ihm nachfolgen sollen, um auf diesem Weg in die himmlische Heimat zu gelangen, anfanghaft jetzt, vollendet dereinst. Der Weg ist gekennzeichnet durch das glaubende Vertrauen auf Gott und die Werke der Liebe. Die christlichen Kirchen halten in ihrem Kultus, in ihrer Praxis der Liebe und in ihrer Verkündigung die Erinnerung an Jesus präsent. Dadurch wird der sich in der Liebe verwirklichende Glaube an Jesus Christus (vgl. Gal 5,6) bis heute für die Christ:innen der Weg in die Gegenwart Gottes. Der Glaube nimmt weiterhin Maß an Worten und Taten Jesu, wie sie in den Schriften des Neuen Testa-

632 Siehe hier im Schlusskapitel den Abschnitt 2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter.

ments, dem Basisnarrativ christlicher Gottesbegegnung, Geschichte geworden sind. Die Liebe Christi wird dabei zum Kriterium der neuen Gemeinschaft (Joh 13,34). Durch zueinander und zum Sohn werden die Glaubenden selbst zu Söhnen und Töchtern Gottes und erhalten Gemeinschaft mit dem Vater, der Mutter im Himmel. Doch erst durch das Zeichen des Kreuzes wird die neue Einheit konkret und die gesamte zwielichtige Weltwirklichkeit erscheint in einem neuen Licht. Das römische Folterwerkzeug, durch das Jesus zu Tode kam, symbolisiert für den Glauben alles Leid, alle Ungerechtigkeit, allen Schmerz dieser Welt. Das Kreuz steht für die Überwindung des Negativen und Destruktiven schlechthin. Für die Glaubenden werden Tod und Auferstehung Jesu zum Grund aller Hoffnung, dass es dereinst gut wird.⁶³³ Dabei eröffnet der Glaube an die rettende Macht Gottes bereits hier und jetzt ein Leben in Liebe. Diese Hoffnung, diese Liebe und dieser Glauben bilden den zweiten *theologischen Ort*. Er realisiert sich in der Begegnung mit den biblischen Geschichten in der Lebens- und Glaubensgemeinschaft der Kirche. Entscheidend bleibt die wirksame Gegenwart des Mittlers Jesus in den Sakramenten der Kirche, vor allem in der Taufe und der Eucharistie. In der Taufe ziehen die Glaubenden Christus an (Röm 13,14), im Herrenmahl werden sie in ihn gewandelt (Joh 6,48) und im Ende werden sie durch ihn mit Gott vereint (1 Kor 15,28).

3. Aus dem Christentum der Neuzeit geht der dritte *theologische Ort* hervor. Hier sind nicht der himmlische Vater und nicht der irdische Sohn Gottes maßgeblich für die Gottesbegegnung, sondern der Geist als der *Gott in uns*. Der Geist ist in Allen und in Allem. Das gesamte Universum ist göttliche Wirklichkeit. Die Geschichte Jesu realisiert sich jetzt in jedem Menschen. Darüber hinaus kommt der gesamten Wirklichkeit eine göttliche Dignität zu. Dies ist von größter Bedeutung für die Begegnung mit den Dingen, Pflanzen und Tieren. Die Welt wird als Gottes Selbstsein im Anderssein begriffen. Alles ist in Gott, wie Gott in Allem ist. Die dialektische Natur des Universalen bildet sich in allem Konkreten ab. Damit wird letztlich jeder Mensch zum *universale concretum*. Christus bleibt das Zeichen dafür, dass der Vater über uns in jedem Menschen neben uns einwohnt. Das bedeutet, dass jeder Mensch von Geburt an Sohn und Tochter Gottes ist und es nicht erst durch die Vermittlung der

633 Vgl. Bernhardt, Jesus Christus – Repräsentant Gottes, 282ff.

kirchlichen Sakramente wird. Das ermöglicht, die freie menschliche Selbstverwirklichung zugleich als Gottesverwirklichung aufzufassen. Dieser Prozess der Transformation kann durch Inspirationen aus den biblischen Schriften genährt werden. Wichtig bleibt, in der eigenen Besonderheit den Ausgangspunkt zum Allgemeinen zu finden. Das menschliche Individuum ist von je her ein besonderer Standpunkt Gottes, der sich dessen bewusstwerden muss. Dabei erhält sich die Vermittlung der Gottesgegenwart durch Christus, aber sie gewinnt eine allgemeine Bedeutung, da sie im Geist der Menschheit aufgeht. In diesem Geist wird das Denken selbst zum performativen Akt der Gottesbegegnung. In der Tätigkeit der Vernunft realisiert sich menschliche Autonomie. Menschliche Vernunft führt zu unbedingter Freiheit, die ihrerseits die Manifestation göttlicher Unbedingtheit ist. Gott ist die unbedingte Bedingung für Vernunft und Freiheit. Weshalb sich der maßgebliche Gottesdienst nicht so sehr in der Liturgie, sondern im Geist und in Wahrheit (Joh 4,24) vollzieht, was nun bedeutet *in Vernunft und in Freiheit*. Wissen und Moral werden zu den vornehmlichen Orten des Gottesdienstes, der zugleich immer ein Menschendienst ist und sich in den politischen, ökonomischen und ökologischen Verhältnissen verwirklichen muss. Diese Gemeinschaft von Gottesdienst und Menschendienst kann ihrerseits noch einmal unter dem Namen Liebe zusammengefasst werden. Liebe ist auch an diesem Ort das alle Dinge und Menschen verbindlich Verbindende. Trinitarisch betrachtet wird Liebe mit der dritten göttlichen Person verbunden, die ihrerseits die Gegensätze und Widersprüche aufhebt und versöhnt. Diese Aufhebung und Versöhnung wahrt alles Besondere in seiner Sonderheit, wodurch der Geist zur innersten Mitte aller Individualität wird. Alles geht aus diesem Geist der Wahrheit hervor und geht in ihn zurück. Weshalb trotz aller Weltzuwendung das theologische Wissen ebenso wie das sittliche Handeln zum Ort von Gotteserfahrung wird, die sich bereits jetzt als *unio mystica* ereignen kann. Dabei verbinden sich Wissen und Moral zum Gewissen, das als die Stimme Gottes in mir verstanden werden kann. Sosehr die Anlagen zu Vernunft und Freiheit in jedem Menschen vorhanden sind, sosehr müssen sie ihrerseits gebildet werden. Freiheit ist eben nicht einfach gegeben, sondern will genommen werden. Diese Bildung zu Freiheit und Vernunft kann religiös durch die Auseinandersetzung mit biblischen Texten oder kirchlichen Lehren erfolgen, sie kann aber auch durch

philosophische und theologische Bildung geschehen oder einfach durch das Hören auf das Gewissen. Solche Bildung erfolgt als Wechselwirkung von äußerer und innerer Autorität und zwar mit dem klaren Ziel, jede Form von Heteronomie abzarbeiten. Als autonome Menschen sind Christ:innen angehalten, ihre demokratische Verantwortung für die Gesellschaft und für die gesamte Weltwirklichkeit wahrzunehmen. Demokratie impliziert in diesem religiösen Kontext die Vermittlung der verschiedenen Gegenwartsweisen Gottes in den menschlichen Individuen und in der Schöpfungswirklichkeit zu einer politischen Einheit, die als Kirche, als Gesellschaft, als Staat oder als planetarische Weltgemeinschaft gedacht werden kann.

Diese drei theologischen Orte *bejahen* den christlichen Glauben. Ihre Beziehung zueinander wird mit dem Grunddogma des Christentums, der Trinität, gedeutet und erhält so eine vernünftige Struktur. Der erste Ort handelt vom *Vater* bzw. von der *Mutter*. Wir haben ein göttliches Gegenüber, das wir mit Du ansprechen können. Es ist dies der eine Gott, der:die als Schöpfer:in der Grund der Welt ist, der:die uns begleitet, befreit und zu sich in die himmlische Heimat holt. Der zweite Ort wird bestimmt vom *Sohn* als einem einzelnen menschlichen Gegenüber, der als Repräsentant des Vaters bzw. der Mutter deren Zuwendung zu den Kindern konkretisiert. Er wird für die religiöse Praxis zum Freund, der uns in seine Lebens-, Liebes und Tischgemeinschaft holt. Dieses gottmenschliche Liebesverhältnis überträgt sich im dritten Ort auf alle Menschen. Jeder Mensch wird im *Heiligen Geist* kraft seiner eigenen Vernunft und Freiheit zum Repräsentanten Gottes auf Erden.

4. Der vierte *theologische Ort* ist scheinbar irreligiös, allerdings eröffnet er faktisch die weltliche Dimension der göttlichen Idealität in der materiellen Realität – *etsi Deus non daretur*. Das Dasein Gottes wird aus methodischen Gründen eingeklammert, um in konkreten Übersetzungen der himmlischen Vollendung eine irdische Transformation zu bewirken. Wir sprechen also hier vom fleischgewordenen *lógos*, der seine Beziehung zum *theós* abblendet. Deshalb ist auch dieser *Eckstein* der Konstellation besonders mit der zweiten trinitarischen Person verbunden, aber ausschließlich mit deren weltlichen Aspekten. Der einzelne Mensch in seiner ganzen endlichen und irdischen Realität (Max Stirner), aber auch die menschliche Gesellschaft (Ludwig Feuerbach, Karl Marx) erscheinen von derselben Abgeschlossenheit wie der Gottmensch Christus. Dabei wird auch die Schöp-

ferkraft Gottes auf den einzelnen Menschen und die menschliche Gesellschaft übertragen, weshalb durch die Arbeit des Menschen das Gottesreich auf dieser Welt hervorgebracht werden soll, soweit dies unter den konkreten sozialen, psychologischen und politischen Verhältnissen möglich ist. Das Gottesreich gilt es nun in den Lebensbedingungen dieser Welt umzusetzen. Widerstände, die die Produktivität des Menschen einschränken oder Missstände, die die Menschen um die Früchte ihrer Arbeit bringen, sind durch eine Transformation der seelischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen zu überwinden. Dies ist gerade auch für die religiöse Betrachtung der Welt notwendig, da die Heilungsgeschichten des Neuen Testaments oder die allgemeine Heilsgeschichte des Alten Testaments in die irdische Wirklichkeit implantiert werden müssen. Die Heilung der Aussätzigen, Kranken und Lahmen realisiert sich nun in der medizinischen Versorgung der Menschen auf naturwissenschaftlicher Basis. Die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten wird zu einem Akt der Befreiung aus politischer Unterdrückung, ökonomischer Ausbeutung und sozialer Ungleichheit. Deshalb muss realistischerweise die Vollendung des Transformationsprozesses in eine Zukunft verschoben werden, deren Erwartung aber schon jetzt die Verhältnisse der Welt prinzipiell und strukturell verändert. So darf diese Ausrichtung auf die Zukunft nicht dazu führen, das sinnliche Leben der schöpferischen Menschen hier und jetzt zu diskreditieren. Vielmehr soll sich die ästhetische und moralische Kreativität der Einzelnen schon jetzt verwirklichen, um die einzelnen leiblichen Menschen in all ihren Bedürfnissen zu fördern. Das kann durch eine psychologische Freisetzung von Erotik und Sexualität ebenso geschehen wie durch eine Freisetzung der künstlerischen Kreativität und durch nachhaltige Transformation der ökonomischen und politischen Verhältnisse oder eine gediegene medizinische oder juristische Versorgung. All dieses Tun der Menschen in der Welt steht noch einmal unter dem Vorzeichen der Liebe. Anders gewendet muss sich die Liebe in der Welt verwirklichen, denn nur in ihrer eingefleischten Form ist sie christlich. *Dieses* Leben zwischen Geburt und Tod ist das Ereignis des Ewigen und jede endliche Begebenheit in ihm ist deshalb von unendlichem Wert. Alle Intelligenz, Technik und Wissenschaft werden so zu Manifestationen der Menschenliebe und Weltliebe. Religiös gedeutet geht es um nichts Geringeres als den Anbruch des Gottesreichs auf allen Ebenen des irdischen

Lebens hier und jetzt. In den Konkretionen der Welt ereignet sich die Universalität Gottes.

5. Der fünfte *theologische Ort* ist nicht mehr davon bestimmt, dem Gottesreich durch die revolutionäre Veränderung des Weltzustands näherzukommen. Gott bringt sich hier vielmehr durch einen fortwährenden Prozess des Entzugs seiner Selbst und jeder Vorstellung von Vollendung nahe. Gott offenbart sich, indem er vorübergeht und sich entzieht (vgl. Ex. 33, 17–23). Im Entzug selbst geschieht Offenbarung, und im Prozess der Entgöttlichung manifestiert sich Göttlichkeit. Jeder Versuch einer Identifikation Gottes muss scheitern, da sich Gott in die Differenzen der Welt und der Sprache zerstreut, so dass die Zwischenräume und Zwischentöne den (nicht)göttlichen Geist als Bewegung zum:r jeweils Anderen erspüren lassen. Als dieser unaufhebbare Zwischenraum ist dieser Ort in besonderer Weise mit der dritten göttlichen Person verbunden. Dabei kommen nun neue Aspekte dieses Geistes der Heiligkeit zu Wort, sodass auch das Verbindende und Verbindliche als das Offene erscheint. Im Pfingstereignis erscheint der Geist als das Konstitutivum der Kirche. Die Grenzen zu den jeweils anderen Sprachen und Gruppen werden überschritten. Neue Räume der Gemeinschaft werden eröffnet, sodass sich Kirche nun gerade durch ihre Entgrenzung auszeichnet. Der Geist wird ausgegossen über alles Fleisch (Apg. 2,17). Dabei ist bei der Rede von Geist nicht vorwiegend an die Intellektualität des Menschen zu denken wie in den ersten drei Eckpunkten. Auch nicht nur die Materialität des Menschen ist im Blick wie im vierten *theologischen Ort*. Vielmehr geht es auch hier um den Zwischenraum, nun von Vernunft und Materie, sodass das intelligible Fleisch oder der eingefleischte Intellekt, wie er als Schrift oder Text aufgefasst werden kann, als Zeichen des Geistes erscheint. Die gesamte Weltwirklichkeit wird zur Textur des Geistes oder zu einem Spiel der Zeichen und Begriffe. Sie wird lesbar, fassbar, ein unendlich sich fortschreibender Text, eine unendliche Geschichte. Die Zerstreuung des Geistes bleibt auch hier eine Folge der Entäußerung Gottes in die Welt, wie sie im Philipperhymnus gedacht wird. Nur dass diese Schwächung nicht nur zu Jesus, nicht nur zur Gemeinde, nicht nur zum Menschen führt, wie er als Mensch identifizierbar wird, sondern vor allem zu denjenigen, denen das Menschsein abgesprochen wird, die nicht identifiziert werden können. Gott als das *Universale* kehrt sich zum *Pluriversalen*, *Heteroversalen*. Dadurch wird das

Universale selbst in ganz neuer Weise konkret, weil das Eine nun stets dem Anderen zugewandt ist und sich darin in unendlicher Weise zerstreut, sodass gerade das nicht mehr begreifbare Antlitz des Anderen zur Chiffre und mehr noch zur Konkretion Gottes wird, dem die Liebe gilt. Die Liebe gilt den jeweils Anderen, den Abweichenden, den Außenseitern. In diesem Aufbruch der Selbigkeit zur Andersheit und Besonderheit vollzieht sich das Leben des Geistes als Liebe. Da alle Identifizierungen, Normierungen und Festschreibungen der unaussprechlichen Besonderheit der Menschen und Dinge stets Gewalt antun, schützt die Limitation der identifizierenden Macht des *lógos* alles Besondere in seiner Besonderheit. Die göttliche Gerechtigkeit entspringt der absoluten Asymmetrie. Sie ist die Erfahrung des Unmöglichen. Doch wird gerade dadurch das Konkrete in seiner unaufhebbaren Konkretion gerechtfertigt. Gerechtigkeit bedeutet nun, dem Unfassbaren, Inkommensurablen gerecht zu werden. Diese Bewegung kann als das Kommen des Messias betrachtet werden. Der Messias steht für den unbesiegbaren und unüberwindlichen Gerechtigkeitsdrang, und er eröffnet die Hoffnung auf eine Kultur der konkreten Besonderheit (Jacques Derrida).

Der dritte Ort hat als Resultat des neuzeitlichen Denkens in mehrfacher Hinsicht eine vermittelnde Funktion. Er vermittelt zunächst zwischen dem theologischen und dem philosophischen Blick, auf den wir gleich zu sprechen kommen. In ihm kommen Göttliches und Menschliches dialektisch zusammen, *Theologie wird Philosophie*. Sodann vermittelt er zwischen den aus den vorausgehenden Epochen stammenden *Orten* untereinander. Auch hier ist es der gottmenschliche Grundzug, der die beiden metaphysischen Fassungen des Vater (erster Ort) und des Sohnes (zweiter Ort) im Geist verbindet. Und schließlich bildet der dritte Ort den Übergang vom Gesamtergebnis der Metaphysik zu den beiden Ergebnissen der nichtmetaphysischen Geschichte. Dabei wird im vierten Ort das göttliche Wesen suspendiert, was dessen bloß menschlichen Charakter begründet, und im fünften Ort auch das menschliche Wesen suspendiert, um jenseits des Wesens das Göttliche und das Menschliche in deren unfassbare Offenheit zu entlassen.

Die fünf *theologischen Orte* stehen in Spannung zueinander. Sie sind sowenig gegeneinander auszuspielen wie der Gedanke, dass Gott, der Vater, der eine und wahre Gott ist, gegen den Gedanken auszuspielen ist, dass der Sohn und der Geist ebenfalls der eine

und wahre Gott sind, ohne dass die Summe der drei mehr wäre als die einzelnen je für sich. Jede Person ist der eine wahre Gott und alle drei zusammen sind ebenfalls der eine und wahre Gott. Entsprechend bilden die drei ersten *theologischen Orte* die Trinität ab, der Vater als der *Gott über uns*, der Sohn als der *Gott neben uns* und der Geist als der *Gott in uns*. Diese Dreiheit lässt an die immanente Trinität denken, da sie davon ausgeht, dass Gott im Denken der Vernunft als Signifikat begrifflich identifiziert werden kann, ist er; sie doch selbst reines Denken vor aller Welt. Assoziiert man diese drei mit dem Vater in einem weiteren Verständnis, so ergibt sich eine weitere trinitarische Struktur, die wiederum an die ökonomische Trinität erinnert, geht es doch um die weltliche bzw. sprachliche Mitteilung Gottes. Der vierte Ort stellt dabei die intelligible Wirklichkeit Gottes zurück, um den leidenden Menschen, den Sohn, die Tochter als den weltlichen Referenten des Denkens in ihrer Erniedrigung in den Blick zu nehmen und die Erniedrigung zu überwinden. Der fünfte Ort, der noch einmal dem Geist entspricht, stellt auch noch die Möglichkeit der ganzheitlichen Überwindung des Übels in Frage, weil er darin die Quelle für neues Unrecht sieht. Im offenen Zwischenraum von Signifikat und Referent, von Gott und Mensch, von Mensch und Mensch steht der Geist als Zeichen oder Signifikant für die (un)mögliche Gerechtigkeit. Ein anderer Name für die Trinität Gottes ist: Liebe.

3.2.3 *Der philosophische Blick: die Konstellation als logisches Gefüge*

Für den theologischen Blick eröffnet die Konstellation einen *An-dachtsraum*, der einen vernünftigen *Gottesdienst* ermöglicht (vgl. Röm 12,1f.). Der Apostel Paulus fordert, wir sollten uns selbst, unsere Leiber, als einen »logischen Gottesdienst« darbringen. Er warnt davor, sich einer gedankenlosen, besinnungslosen und bestimmungslosen Welt anzupassen und fordert uns stattdessen auf, uns selbst zu transformieren, und zwar durch eine Erneuerung der Vernunft. Warum? Damit wir selbst aus eigenem Bedenken kritisch prüfen können, was denn der Wille Gottes sei. Gottes Wille ist nichts anders als das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene. Das zu verwirklichen ist der Zweck aller fünf theologischen Orte. Doch drängen die fünf Orte ihrerseits auf eine vernünftige Fassung ihrer selbst. Und der Versuch, die Orte in eine trinitarische Relation zu bringen, ist schon die Tat

einer erneuerten Vernunft, deren Aufgabe es ist, die Konstellation zu begreifen. Auch zu diesem Zweck des Begreifens erneuert sich die Vernunft. Die logische Erneuerung ergibt sich aus der produktiven Konstellation der Denkformen selbst. Damit begibt sich die Vernunft in neuer Weise an den logischen Dienst – *logiké latreía*. In logischen Kategorien vermittelt sie die fünf *Eckpunkte* der Konstellation untereinander und eröffnet einen *Denkraum*, in dem die philosophische Selbstbestimmung des Menschen stattfinden kann. So wird die Vernunft zum *Menschen dienst*.

1. Der erste *philosophische Ort* oder Eckpunkt ist die Bestimmung des denkenden Selbst als *Identität*. Die Vernunft bestimmt sich, indem sie auf sich selbst reflektiert. Diese Reflexion ist das Selbstverständliche schlechthin und doch in keiner Weise trivial, ist es doch das Schwierigste, sich selbst zu verstehen. Das Denken erscheint gerade nicht im menschlichen Alltag und seinen Geschäften, die eine freie Besinnung behindern. Gleichwohl ist es kaum möglich, das Leben dauerhaft zu bewältigen, ohne sich über das Selbst und dessen Denktätigkeit klar zu werden. Eben deshalb hat der Mensch ein Recht auf die Muße (*scholê*). In der Muße befreit sich der Mensch von der Konkretion der Geschäfte und widmet sich der Kultur des Denkens. Nur in diesem freien Denkraum ist die Bildung zur Selbstbestimmung möglich. Das bewusste, weil reflexive Selbstverständnis der Vernunft hat etwas Beglückendes an sich, ist der Mensch doch in dieser Tätigkeit ganz bei sich. Dennoch kann die Ruhe des philosophischen Denkraums wie die Stille des theologischen Andachtsraums etwas Furchteinflößendes an sich haben, fürchten wir doch nichts mehr als die Leere der Besinnung, in der wir uns zunächst dem Lärm der Gedanken, der Stimmungen, Erinnerungen, Planungen, Sorgen und Ängsten stellen müssen. Durch dieses Echo unseres Lebens hindurch gilt es, das Wesentliche zu finden, das, worauf es ankommt, das, was Freiraum gewährt, Wegweisung gibt und Aufenthalt schenkt. Das Wesentliche aber ist das fühlende Denken selbst, in dessen Licht die Fülle der Welt überhaupt erscheint und Substanz gewinnt. An dieser Grundsubstanz der Wirklichkeit haben wir Menschen Anteil. Sie ist unser wahres Selbst. Durch das Denken erhalten jedes einzelne Phänomen und die Welt der Phänomene im Ganzen ihrerseits Anteil am Dasein, das ihre konkrete Identität begründet. Alle Phänomene, die zum Vorschein kommen, werden von der fühlenden Vernunft wahrgenommen, und das Denken wird erst durch

seine Beschäftigung mit den Dingen seiner selbst gewahr. Doch bedarf es besonderer Ereignisse oder eines besonderen Entschlusses, um den Alltag zu unterbrechen und einzukehren. Dieser Wille zur Unterbrechung ist die Voraussetzung für die Selbstbestimmung des Menschen. In der Einkehr zu sich gibt die Vernunft dem Selbst eine Stimme. Sie erkennt sich in einem performativen und einem propositionalen Akt und wird dadurch konkret. In der Performance ihrer selbst verwirklicht sie die Möglichkeit der Selbstbestimmung, ist sie doch das unbestimmte Bestimmende. Sich selbst bestimmen heißt, die eigene Identität zu finden. Identität heißt, sich selbst erkennen und zwar in der Spannung zwischen der Universalität von Sein und Denken und der Konkretion der je eigenen besonderen Existenz. Der höchste Punkt des Denkens ist jene stille Identität, die von der bunten Erscheinungswelt aus wie nichts aussieht und doch alles ist. Denken und Gedachtes spiegeln sich gegenseitig als Gegenwart. Wiewohl es menschenmöglich ist, gegenwärtig zu sein, ist es unmöglich fortwährend da zu sein. Abwesenheit gehört zum Menschsein wie Endlichkeit und Tod. Als performative Identität des Seins ist die Differenzeinheit des Denkens mit sich in letzter Konsequenz Gott. Dieser rein denkende Gott ist der Grund für die Einheit aller Differenzen und damit auch der universale Grund für alle konkreten Grenzen, die dem jeweils Endlichen die notwendige Bestimmtheit geben. Die performative Wahrheit des ersten Eckpunkts übersetzt sich formallogisch und damit propositional in den Satz vom Widerspruch. Allein der Satz »Sein ist« oder »Sein ist sein«, meint jene Identität, die als Grundsatz jeder Wahrheitstheorie gilt: $p = p$. Unwahr ist: »Sein ist nicht Sein« $p = \neg p$. Die formale Logik ist bis heute ein Kriterium für die Wahrheit aller Propositionen, gleich ob im theologischen oder im philosophischen Kontext. Daran ändert sich auch nichts dadurch, dass die neuzeitliche Philosophie dieses Kriterium zum Verstandesprinzip herabgesetzt hat. Auch als solches markiert es einen unhintergehbaren philosophischen Ort, durch den jedes konkrete Endliche seine Bestimmtheit erhält: es ist so und nicht anders. Formallogische Bildung ist für jede Form von philosophischem Wissensanspruch unverzichtbar. Der erste philosophische Ort bringt das kategorische Urteil ins Spiel, das es erlaubt zu sagen, wie es ist und wie es nicht ist. Die Ethik, die diesem kategorischen Unterscheiden von Identitäten entspricht, besteht genau darin, die Grenzen zwischen den einzelnen Größen zu wahren. Jeder hat

einen Anspruch auf das ihm:r Zukommende. Darin besteht die kategorische Gerechtigkeit, die das Ziel des selbstbestimmten Handelns ist.

2. Die *absolute Differenz* ist der zweite Eckpunkt der philosophischen Konstellation. Der Identität $p = p$ voraus geht die absolute Einheit, die nicht mehr in dieser Grundstruktur aller Proposition fassbar ist, da jede Form von Aussage immer die Zweiheit von Subjekt und Prädikat voraussetzt. Subjekt und Prädikat zeichnen sich durch ihre konkrete Endlichkeit aus. Dieser geht aber die Universalität des Unendlichen voraus. Das Unbestimmte ist die Voraussetzung für jede Bestimmung. Deshalb kann dieses unbestimmte Universale als Ursache von allem Konkreten bestimmt werden. Sie ist als Ursache die ursprüngliche Sachheit vor jeder Sache. Alles ist seine Wirkung. Es selbst kann aber nicht adäquat in Propositionen gefasst werden. Auch performativ lässt diese erste denknotwendige Ursache keine Anwesenheit bei sich zu, verweigert sie sich doch jeder Reflexion, die immer schon Zweiheit ist, weshalb das ursächliche Eine als reine Transzendenz oder eben das unbestimmbare Geheimnis vorausgesetzt werden muss. Damit aber haben wir uns bereits in einen performativen Widerspruch begeben, insofern wir Aussagen über etwas gemacht haben, über das keine Aussagen möglich sind. Um den Widerspruch zu umgehen, wird eine Denkform notwendig, die eine Aussage macht und sie zugleich zurücknimmt. Diese analoge Redeform ist wie folgt zu reformulieren: $x = p$, z. B.: Gott ist groß. Und zugleich $\neg (x = p)$, z. B.: nicht: Gott ist groß. Letzteres ist notwendig, weil Größe im uns bekannten Sinn ein konkretes endliches Prädikat ist. Die affirmative und die negative Aussage halten sich die Waage und verweisen auf die höhere Wahrheit, dergemäß die erste Ursache radikal anders ist als alles, was von ihr gesagt werden kann, aber wenn etwas gesagt wird, dann nur in analoger Weise. Dadurch werden die endlichen Prädikate auf die erste Ursache übertragen, um dann den je größeren Unterschied zwischen den endlichen Prädikaten und der unendlichen Ursache festzuhalten. Nun ist daran zu erinnern, dass alles – auch der Inhalt dieser hier gemachten Überlegungen und die Möglichkeit, sich mit diesen Gedanken auseinanderzusetzen –, von diesem einen ersten Grund gegeben sein muss, ist er doch die Ursache von Allem. Es gibt schlechthin nichts, das nicht verursacht wäre. Alles ist Gabe. Nun ist es hypothetisch denk möglich, dass sich diese Ursache selbst verursacht und damit

in eine Wirkung übergeht. Sie wäre damit Ursache und Wirkung, Geber und Gabe, Unendliches und Endliches, Universales und Konkretes zugleich. Informationstheoretisch kann man sagen: Die Ursache teilt sich mit. Die Mitteilung wäre dann einerseits eine Wirkung wie jede andere, sonst wäre sie keine Wirkung. Andererseits wäre sie als Mitteilung der einen Ursache von jeder anderen Wirkung unterschieden. Dieses eine von der ersten Ursache Gewirkte wäre gemäß der kategorischen Logik das schlechthin Unmögliche. Gemäß der hypothetischen Logik, die zwar nicht sagt, ›wie es ist‹, wohl aber, ›wie es wäre wenn‹, ist diese Selbstverursachung der Wirkung sehr wohl formal denkbar. Wobei es dann nur eine einzige derartige konkrete Wirkung des Universalen geben könnte, wie es ja nur eine einzige solche Ursache gibt. Dass aber diese besondere endliche Wirkung, die mit der unendlichen Ursache identisch ist, tatsächlich wirklich ist, bleibt immer eine Unterstellung, weil es sich hier um einen Sachverhalt handelt, der nicht gewusst werden kann. Die Art und Weise, eine solche Unterstellung zu denken, ist eine besondere Denkform, die als Glaube bezeichnet wird. Glaube ist also formal gesehen auch ein philosophischer Eckpunkt in der produktiven Konstellation. Dabei ist formallogisch keine Aussage darüber gemacht, ob eine derartige philosophische Möglichkeit jemals wirklich geworden ist. Faktisch aber gibt es Menschen, die glauben, dass die Ursache von allem sich selbst zur Wirkung gemacht hat. Der Zweck dieser Annahme besteht darin, für das konkrete menschliche Denken einen Anhalt zu finden, um in die Gegenwart der universalen Ursache zu gelangen. Die Selbstbestimmung des Universalen im Konkreten wird zur Bestimmung des Menschen. Die Annahme der Bestimmung hält das alltägliche Denken in den konkreten Vollzügen des Lebens an, und sie hält den einzelnen Menschen dazu an, sich selbst zu dieser bestimmten Vorstellung eines konkret Universalen zu verhalten. Das Verhalten des Menschen zu dieser Vorstellung ist ein Akt der freien Selbstbestimmung. Es ist möglich, die Wahrheit dieser Vorstellung anzunehmen oder auch nicht. Die Vorstellung einer Vermittlung zwischen dem Universalen und dem Konkreten bleibt auch als Konzept der reinen Vernunft eine reine Gabe. Die Vernunft legt die Annahme der Gabe nahe. In letzter Konsequenz ist auch die selbstbestimmte Annahme der Gabe gegeben. Die Aufgabe der Vernunft ist es, für die gegebene Bestimmung des Selbst zu danken und mehr noch für die Gegebenheit von schlechthin allem

dankbar zu sein. Der Dank drängt zur Gegengabe und zur Hingabe des Selbst an seinen Grund wie auch an andere Menschen und die Fülle des Mitgegebenen.

3. Im dritten philosophischen Ort wird wie im ersten die *Identität* des Denkens mit seinem Grund behauptet, genauer: gesetzt. Zugleich jedoch erhält sich das Moment der *Differenz*, jedoch wird diese in das Innerste des Individuums selbst gesetzt. Das menschliche Individuum wird dadurch selbstursprünglich. Es ist in diesem Sinn Geber und Gabe zugleich. Und die Bestimmung des Menschen wird reine Selbstbestimmung. Deshalb bleibt das allgemeine Selbst Gottes mit dem besonderen Selbst des Menschen sowohl identisch als auch nichtidentisch, wie auch die voridentische Ursache mit ihrer singulären Wirkung im Mittler identisch und nichtidentisch war. Damit wird noch einmal ein neues logisches Verhältnis notwendig. Es ist dies das disjunktive Verhältnis, das den Gegensatz von hypothetischer Ursache (Differenz) mit dem substanziellen Bei-Sich-Sein des Denkens (Identität) vermittelt. Der besondere Übergang der Ursache in die Wirkung, wie wir ihn aus der hypothetischen Relation kennen, wird so zu einer allgemeinen Tatsache. Es ist eine Tatsache, weil die Verwirklichung der Möglichkeit vom Tun des Menschen abhängt. Dieses Tun ist der Vollzug der menschlichen Freiheit, die jetzt als unbedingte erscheint, so dass jeder Mensch in seinem Freiheitsvollzug und in seiner Vernunftpraxis grundsätzlich unbedingt ist. Diese absolute Freiheit ist der performative Grund der Selbstbestimmung. Bezogen auf die Propositionalität wird die analoge Denkform hier zu einem formalen Widerspruch verdichtet. Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches, Besonderes und Allgemeines werden jeweils zusammengedacht im Sinne der Identität von Identität und Nichtidentität. Dabei enthält resultierende Identität, die wie ein endliches Prädikat erscheint, die bestimmte Negation ihrer selbst in sich und wird selbst Geist oder Vernunft, wie sie vom bloßen Verstand zu unterscheiden ist. Vernunft und Freiheit sind die Konkretion des Universalen und die Universalisierung des Konkreten in einem dialektischen Prozess. Performativ betrachtet ereignet sich in dieser Einsicht die Gegenwart des unvordenklichen Einen in jedem Denktakt, und zugleich wird jeder Freiheitsakt des Endlichen von göttlicher Allgemeinheit gewirkt. Doch umgekehrt ergibt sich das Eine erst aus dem Denken der Vielen, wie dessen Dasein aus der endlichen Freiheitstat entspringt. Daraus folgt, dass

jeder Akt des Wollens und Denkens ein kreativer Akt ist, durch den Welt geschaffen wird. Dieser Schöpfungsakt ist zugleich absolut frei und notwendig. Das Eine räumt die Möglichkeit seines Andersseins ein. Das betrifft auch die Existenz des Bösen, denn auch das, was vom Absoluten nicht gewollt ist, die böse Tat der endlichen Freiheit, wird von diesem ermöglicht. Doch nur dessen Möglichkeit ist notwendig, dessen Wirklichkeit allerdings bleibt freie Tatsache. Die Wirkungen dieser Tatsache zieht das Absolute selbst auf sich. Die Anschauung für die Negation des Negativen ist die philosophische Christusfigur. Sie trägt den Widerspruch aus und zeigt sich darin als über das Endliche erhaben. Sie steht dafür, dass die Welt trotz ihrer Widersprüche und Übel im Ganzen gerechtfertigt ist, dass die Macht des Bösen ein für alle Mal gebrochen ist. Im Geist des reinen Denkens aufgefasst, wird darin die *conditio humana* beschrieben, da in jedem Menschen die Identität von Identität und Nichtidentität angelegt ist und in Freiheit ergriffen werden kann. Jeder Mensch ist das *universale concretum*, und jeder Mensch ist als solcher gerechtfertigt und mit sich selbst und seinem Grund versöhnt – trotz seiner bleibenden Fähigkeit zum Bösen. Trotz aller Beschränktheiten der Menschen tragen sie das Siegel unbedingter Würde in sich. Alles Einzelne birgt in sich Unendlichkeit. Deshalb gilt es, jede menschliche Person bedingungslos anzuerkennen. Die Anerkennung der eigenen Unbedingtheit führt zur Bürde der Selbstbestimmung. Jede:r trägt unbedingte Verantwortung für das Ganze. Die Vermittlung der sich selbst bestimmenden Personen in ihrer Verantwortung führt zur Demokratie als Lebensform. Ihr Lebensprinzip besteht darin, immer neu um die Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinheit zu ringen. Dieser Vermittlung zugrunde liegt die Figur des Selbstseins im Andersseins. Sie stiftet Gemeinschaft. Diese Figur umfasst auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander, aber auch die Wechselwirkung von Materialität der Welt und Geistigkeit des Menschen. Und schließlich ereignet sich die Wahrheit des Ewigen in den Geschehnissen der Zeit, wie die Zeit das Werden des Ewigen ist. In diesem Prozess vollzieht sich die universale Interaktion als moralische, gesellschaftliche und politische Wechselwirkung. Die Demokratie steht für die philosophische Ebene, der Pluralismus kennzeichnet die gesellschaftliche Sphäre und autonome Selbstbestimmung die ethische Dimension. Die rein vernunftbasierte Gemeinschaft des

Universalen und des Konkreten führt zu einer philosophischen Mystik, deren anderer Name Selbstbestimmung ist.

Gerade für den philosophischen Blick auf die produktive Konstellation gehen die philosophischen Orte logisch auseinander hervor. Dabei bleiben sie in letzter Konsequenz irreduzibel und unaufhebbar. So werden hier auch nicht der erste und der zweite Ort in den dritten aufgehoben. Innerhalb der Konstellation verweisen die einzelnen Orte auf die Begrenztheit der jeweils anderen. Sie sind Totalitäten von je eigenem Recht. Es bleibt ein Moment der Differenz. Ebenso kann die Transzendenz des Unendlichen durch das disjunktive Verhältnis nicht einfach negiert werden. Es bleibt ein Moment der Unverfügbarkeit und damit der Unvordenklichkeit. Dabei entspringt der Beschränktheit der jeweiligen Orte eine Kraft des Verweises über sich hinaus.

So drängen die Grenzen der endlichen denkenden Substanz, die nicht nach dem unvordenklichen Grund fragt, zum Unendlichen. Die unendliche Ursache wiederum hat darin ihre Grenze, dass ihre Macht die Endlichkeit der Dinge und Freiheit des Menschen bedrängt. Doch gilt es, die Eigengesetzlichkeit des Endlichen, wie es vom substanziellen Sein gehalten ist, ebenso zu wahren wie die Autonomie der menschlichen Individuen, die ja von der Ursache hervorgebracht und dennoch in ihrer Freiheit unbedingt sind. In der Konstellation der drei ersten Ecksteine eröffnen diese gerade in ihrer jeweiligen Begrenztheit den neuen Freiraum für die metaphysische Produktivität des gegenwärtigen Denkens. Gemeinsam ist ihnen die Konzentration auf die Idealität der Dinge. Es sind drei verschiedene Erscheinungsformen des Idealismus. Das höchste Prinzip ist in jedem der drei Momente das Sein der Idee oder das absolute Signifikat. Das ist in den beiden folgenden philosophischen Orten anders.

4. Der vierte Eckpunkt öffnet den Blick auf die Totalität der möglichen und wirklichen Referenten des Wissens in der Welt. Dabei wird die Beziehung auf den ideellen Grund der Welt – Gott – negiert, sodass die dreigliedrige Logik von $x = p$ entfällt. Die Copula des Urteils, das Sein, symbolisiert durch das Zeichen = entzieht sich. Die Logik des vierten Moments ist nun zweigliedrig. Die Funktion $f(x)$ löst das Urteil $x = p$ ab.⁶³⁴ Wie Frege deutlich gemacht hat, zerfällt das Urteil in zwei Elemente, die eigentliche Funktion f (Gallien

634 Siehe dazu auch Ruhstorfer, Trinität und Identität, 56–68, bes. 60ff.

erobern) und das Argument x (Cäsar). Während das Argument x gesättigt ist und nichts weiter verlangt, ist die Funktion f prinzipiell ungesättigt. Sie verlangt nach einem Argument. Hier ergibt sich eine Leere, die aus dem Wegfall der Copula (sein) resultiert und die innere Unruhe dieses Ortes bereits in seiner Formalität kennzeichnet. Das Sein ist der Grund in den ersten drei philosophischen Orten, das dort als Anfang und Ende erscheint. Im Sein des Absoluten findet der Mensch seine Ruhe. Diese Möglichkeit philosophischer Einkehr des Denkens in seinen Grund stellt der vierte Ort in Abrede. Die Identität von Denken und Sein wird zerbrochen. Das Denken ist auch nicht der Grund des weltlichen Seins, vielmehr bildet sich im Denken nur das ab, was in der Welt erfahren werden kann. Der Mensch selbst muss sich an diesem Ort selbst als ein Moment der sinnlichen Welt begreifen. Sie ist der Lebensraum für das ›wirkliche‹ Leben. Formal betrachtet ist die Logik dieses Ortes nicht geschlossen, sondern offen für das Andere seiner selbst. Das Andere zum Denken und zur Logik sind die Welt und die Erfahrung in ihr. Diese performative Welterfahrung liefert die propositionalen Argumente für das Denken. Deshalb bleibt die Wissensentfaltung hier vornehmlich empirisch und das von der Erfahrung wahrgenommene Wirkliche in letzter Hinsicht grundlos. Es ist die Erfahrung des Abgrunds. Die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit der Dinge zu erfahren, den Entzug an Lebensmöglichkeiten zu durchleiden, die Entfremdung in der Welt zu realisieren, ist für den Menschen unvermeidlich. Wir müssen uns der Erfahrung stellen, dass der Stein, den wir mühsam auf den Berg gewälzt haben, immer wieder zu Tal rollt (Albert Camus). Die Paradoxie dieses Standpunkts besteht darin, dass wir in der Performanz der endlosen Wiederholung der Alltagsgewohnheiten und Arbeitsabläufe auch unser Glück finden können. Doch das Glück bleibt das Flüchtigste überhaupt. Es ist aber auch möglich, die Erfahrung des Missstandes und die Abwesenheit glücklicher Umstände zu analysieren. Dabei muss klar sein, dass der Missstand aus der konkreten Beschaffenheit der Welt und ihrer Gegebenheiten sowie der Menschen und ihrer wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Selbstorganisation resultiert. Seine ultimative Bedrängnis erlangt der Missstand aus der Abwesenheit des Grundes als solchem. Abgrund, Missstand, Entzug können formal auch als *Differenz von Identität und Differenz* bestimmt werden. In dieser Differenz zeigt sich abstrakt gesprochen die *Negativität* in ihrer weltverunstaltenden

Kraft, die dazu auffordert, ihrerseits negiert zu werden. Die Negation des Negativen kann sich in einer tatsächlichen Revolution der bestehenden Verhältnisse verwirklichen. Die verschiedenen Substitute des Grundes oder der prinzipiellen Identität geben eine Vorstellung davon, wie ein glückliches Leben in dieser Welt individuell oder kollektiv geführt werden könnte. Doch bleiben diese Substitute, die ja aus der reinen Negation des empirischen Befundes entstehen, ungewisse Tatsachen der Hoffnung. Die verschiedenen Optionen der Lebensgestaltung stehen dem Menschen als Individuum oder als Kollektiv frei. Die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist die jeweils endliche Freiheit des weltlichen Menschen. Sie wird unvermeidlich und umfassend bedrängt durch die konkreten Bedingtheiten des Daseins. Der Mensch bleibt aber auch in dieser Begrenztheit zur Freiheit und damit zur Selbstbestimmung verurteilt. Die Kontingenz in der Selbstbestimmung allerdings kann ihrerseits als bedrängend erlebt werden, was die Menschen jedoch nicht von der Notwendigkeit der Negation des Negativen entbindet. Da nur diese negierende Bewegung das Leben vorantreibt. So fokussiert gerade dieser Eckpunkt den Blick auf die konkreten Verhältnisse in der weltlichen Welt. Hier müssen sich alle Ideale bewähren. Deshalb wird die reale Erfahrung der Welt in all ihrer Abgründigkeit zur Herausforderung für die ersten drei idealistischen Eckpunkte. Sie fordert von ihnen die notwendige Erdung. Doch bleibt auch der Abgrund auf den Grund hin geöffnet. Denn die Welt hat eine Grenze. Deren Grenze ist das Nichts, die Erfahrung des Nichts das Mystische.

5. Waren die drei ersten Eckpunkte von der *Idealität des Seins (Signifikat)* und der vierte von der *Realität der Welt und des Menschen (Referent)* geprägt, so handelt der fünfte von der *Zeichenhaftigkeit der Kommunikation (Signifikant)*. Die Festigkeit der Dinge wird hier zugunsten der Fluidität der Zeichen aufgebrochen. Deshalb wird formal betrachtet die Logik von Funktion und Argument zerstreut. Es entsteht ein gespurtes Feld von Argumenten (a) der Funktion (f) Das bedeutet, dass die Funktion nicht mehr ihren Halt in der festen Sachhaltigkeit des Arguments findet, da dieses in die Differenzialität der Zeichen übersetzt wurde, und flüssig wird. Neben dem *Denkraum* der ersten drei Orte und dem *Lebensraum* des vierten eröffnet sich hier der *Sprachraum*. Nicht die Einsicht in das Sein und nicht die Erfahrung der Dinge bieten dem Denken seine Sache, sondern die Praxis der Kommunikation. Die Performativität der

Zeichen selbst bringt erst die Dinge hervor, die dann zum Inhalt der sprachlichen Propositionen werden. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht die Medialität der Zeichen. Die Zeichen vermitteln zwischen den Menschen, die aber ihrerseits als Zeichen verstanden werden müssen. Auch halten die Zeichen die fragile Mitte zwischen der Idealität des Gedachten und der Materialität der Sachen, wobei auch das Gedachte und die Sache wiederum als Zeichen verstanden werden müssen. So ergibt sich eine Spur von Zeichen, die etwas bezeichnen, das selbst nie anwesend ist. Damit zeichnet sich die Erfahrung ab, dass wir auch in Texten und Kontexten, Symbolen und Metaphern, Diskursen und Debatten, Bildern und Bits, Datenträgern und Daten sowie in der medialen Kommunikation zu Hause sind. Wie der vierte Ort die Erdung des Idealismus der ersten drei Momente bewirkt und das Denken auf den Boden der Tatsachen holt, so relativiert der fünfte die Härte und Festigkeit der empirischen Welt und ihrer Wissenschaften. Dem Denken werden dadurch *Spielräume* eröffnet, die neue Lebensmöglichkeiten nach sich ziehen, denn es wird deutlich, dass die normative Kraft des Faktischen auch nur eine Verhärtung der Sprachgewohnheiten sein kann. Wie jedes Zeichen, das nur durch andere Zeichen bestimmt werden kann, die Angewiesenheit des Einen auf das Andere impliziert, so kann auch der Mensch nur in seiner Beziehung zu anderen bestimmt werden. Nur durch die Anderen finde ich zu mir. Selbstbestimmung wird dadurch relativiert. Nur durch das Differente finde ich zur Identität des Selbst. Doch ist klar, dass diese Identität meines Selbst seinerseits nur ein fragiles Zeichen ist, eine Chiffre, die mich nicht festlegt, sondern einen *Möglichkeitsraum* der Selbstverwirklichung eröffnet. Dieser Möglichkeitsraum kann formal auch als die *Différence von Identität und Differenz* angesehen werden. Wegen der unendlichen Folge der Zeichen und Alteritäten, die sich hier im Prozess der Selbstbestimmung ergibt, führt diese zu ungeahnten Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, die ihre Grenze allerdings immer in der Begegnung mit den Anderen findet. Nur im Kontext mit den Anderen finde ich die ethische Norm für das Selbst der Selbstbestimmung. Wegen dieser Relativität des Selbst tritt dieses in seiner Schwäche und Verletzlichkeit hervor. Doch eröffnet der Sinn für die Vulnerabilität der je Anderen einen neuen Sinn von Verbindlichkeit jeder auch noch so prekären Alterität gegenüber.

Von der kategorialen Anwesenheit des Denkens bei sich (Identität, erster Ort), von der radikalen Abwesenheit des ersten Gedankens und dessen hypothetischer Vermittlung (Differenz, zweiter Ort), von der dialektischen Fassung dieser Vermittlung des Absoluten im Relativen (Identität von Identität und Nichtidentität, dritter Ort) und von der Verabsolutierung des Relativen und der damit einhergehenden Negation des Absoluten in seiner Vernünftigkeit (Differenz*, vierter Ort) führt der Weg zur Limitation aller Identitäten und Differenzen, aller Affirmationen und Negationen (Différance, fünfter Ort). Durch diese Folge werden alle Identifikationen des Absoluten einer radikalen Kritik unterzogen. Jede totale Identifikation wird in die Différance überführt. Dieser kritische Aspekt des fünften Ortes ist die Bedingung der Möglichkeit, dass neue *Denkräume* und *Lebensräume*, *Sprachräume* und Spielräume der produktiven Konstellation entstehen können, weil nur durch den unterscheidenden Aufschub der Anwesenheit des Absoluten die Grenzen von dessen verschiedenen Fassungen erscheinen können. Nur in den Konkretionen ist das Universale wirksam. Dabei wird die verweisende und unterscheidende Kraft der Différance nun ihrerseits zu einer besonderen Konkretion des Universalen, wie es sich in der Konstellation neu manifestiert.

Aus dem Zusammenspiel der fünf Eckpunkte ergibt sich das philosophische *Denkfeld*, dessen andere Seite das theologische *Andachtsfeld* ist, das von den fünf religiösen Orten abgesteckt wird. Denken, Leben und Sprechen gewinnen in den beiden Aspekten der Konstellation eine neue Dynamik. Die polygone Selbstbestimmung des Menschen ist das Produkt des philosophischen Blickfeldes, während das theologische Blickfeld die Liebe Gottes in Jesus Christus neu dimensioniert. Dies sei im Folgenden noch zusammenfassend erläutert.

4. Das Resultat: Liebe und Selbstbestimmung

Die *produktive Konstellation* kann theologisch und philosophisch gelesen werden. Deshalb weist auch das *Produkt*, das diese Konstellation hervorbringt, jene Ambivalenz auf, die den fünf theologischen und philosophischen Orten eignet. Dabei wird auch diese Ambiguität selbst noch einmal produktiv, wobei das Resultat der Konstellati-

on nur sehr vorläufig und mehrdeutig zur Sprache kommen kann. An diesem Punkt können wir nicht mehr von der Identität von Theologie und Philosophie sprechen. Ebenso wenig ist eine Differenz beider anzusetzen. Da die soeben entfaltete philosophische und theologische Denkart strenggenommen weder theologisch noch philosophisch und zugleich sowohl theologisch als auch philosophisch ist, ergibt sich ein neues Bedürfnis der Unterscheidung. Es erhalten sich die beiden gleichwertigen Wissensformen, die an dieser Stelle nicht vermischt, aber auch nicht getrennt werden können. So hat auch das Resultat eine theologische Seite, die in die philosophische umschlägt, und eine philosophische, die in die theologische kippt.

Liebe. Die Liebe beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und mehr noch mit der sinnlichen Praxis. *Agápe* als Nächstenliebe, *philia* als Freundschaft und *éros* als sinnlich-sexuelle Liebe bilden die Basis und den Höhepunkt dessen, worum es hier geht. Am Anfang ist die Ästhetik der Liebe. Ich werde von einem:r Anderen angesprochen. Diese Ansprache nehme ich als Einladung zu lieben wahr, und ich antworte durch meine Zuneigung. Aus dem wiederholten Erleben der Liebe ergibt sich eine Geschichte. Aus der Geschichte und ihren Begebenheiten kann ein Wissen hervorgehen. Dieses empirische Wissen von der Liebe erzählt von den Gewohnheiten, Mustern und Praktiken der Liebe, die die Menschen untereinander, aber auch mit den Dingen, der Natur und schließlich mit Gott verbinden. Wenn wir in einem nächsten Schritt fragen, warum wir wie lieben, dann entsteht ein begründetes Wissen über die Zusammenhänge. Wir können daraus lernen, was es heißt, zu lieben. Aristoteles nannte dieses Wissen *téchnē* im Sinne von Technik, aber auch von Kunst. Eine Kunst zu lieben oder eine Technik der Liebe in einem weiten Sinn ist die Frucht einer vernünftigen Reflexion auf die vorgängige Erfahrung. Stets geht es um das ganzheitlich Verbindende, das Gemeinschaft Stiftende, das Persönlichkeit Bildende. Der Umgang der Menschen miteinander, mit den anderen Lebewesen und mit den Dingen sowie mit Gott gewinnt Form und Gestalt. Strukturen und Regeln der Liebe werden gesucht und gefunden, gestaltet und eingeübt. Dabei kann sich die Liebe in ekstatischen Formen der Erotik ebenso realisieren wie im pragmatischen und pflichtbewussten Miteinander der Menschen in der Familie, der Gesellschaft oder im Staat. Die Energien des Zusammenhalts und die Kräfte der Freisetzung finden eine Balance, geraten aus den Fugen und kommen

doch wieder ins Lot. Zur Kunst der Liebe gehört die Kunst der Distanz und des Respekts. Gemäß dem fünften Ort der Konstellation ist in allem die Alterität der Anderen zu achten. Eine differenzsensible Liebe wahrt den Abstand und verbietet den Übergriff. Deshalb werden Normen und Regeln der Begegnung erforderlich. Die poetische Normierung der Gottes- und Nächstenliebe findet sich in den biblischen Texten. Sie selbst sind das Ergebnis einer kunstvollen Selbstverständigung der Liebe, erzählen sie doch die konfliktreiche Liebesgeschichte zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Die vierte Stufe nach sinnlichem Erleben, empirischem Wissen und kunstvoller Fähigkeit ist diejenige der Wissenschaft (*epistēmē*). Hier wird gewusst, wie es ist, warum es ist, wie es ist, und schließlich, warum es notwendigerweise so ist. Daraus entsteht die systematische Erkenntnis der Wissenschaft. Die Wissenschaft von der vernünftigen Betrachtung der Liebe wäre Theologie. Sie fragt nach den Ursachen und Gründen, den Zusammenhängen und Notwendigkeiten. Als Wissenschaft Gottes sucht sie den tiefsten Grund der Liebe und zugleich den höchsten Grund des Wissens. Der höchste Grund allen Wissens ist das Wort selbst, denn alles Gewusste wird in Wort und Text aufbewahrt. Die Textur der Welt ist selbst die Sprache, der Logos. Erst durch das Wort werden die Dinge für das Denken wirklich. Das Wort selbst ist die andere Seite der Liebe. Denn die Liebe ist das schlechthin Ansprechende, für sich Einnehmende. Das Denken für sich einzunehmen, ist die Aufgabe der Vernunft. Die Vernunft unterscheidet die Dinge und lässt sie hervortreten, lässt sie in Beziehung treten und denkt sie zusammen. Sie verbindet sie, wie die Liebe das Verschiedene vereint. Dabei wohnt die Vernunft von je her im Fleisch. Im je eigenen Selbst inkarniert, drängt sie zum Anderen. Deshalb stiftet sie die Grundlage aller Kommunikation. Kommunikation meint das Herstellen einer *communio*. *Communio* bedeutet wörtlich *Mit-Einander*. Die kommunikative Vernunft ermöglicht Gemeinschaft, Einheit und Universalität. Der verbindende Grund aller Kommunikation ist für den theologischen Blick Gott selbst. Er:sie ist zugleich die vereinende Kraft der Liebe und die kommunikative Kraft der Vernunft. Sofern nun aber diese göttlich liebende Vernunft selbst im menschlichen Fleisch gegenwärtig ist, berühren wir die christologische Dimension. Die Geschichte Jesu kann als eine extreme Liebesgeschichte verstanden werden. Als Geschichte des inkarnierten Logos ist sie ebenso eine extreme Geschichte der

Vernunft. In dieser Geschichte wird paradigmatisch anschaulich, wie Logos und Liebe zugleich bis in die äußerste Konkretion des alltäglichen Lebens konkret werden, wie sie in den Banalitäten und Abgründen eines konkreten Lebens scheitern und zerbrechen, wie aber schließlich aus der Wirklichkeit des Scheiterns ein konkretes Zeichen der Hoffnung hervorgeht. In Allem wird das Konkrete in seiner Verletzlichkeit auf das Universale und Vollendete hin geöffnet. Logos und Liebe bleiben trotz aller Unvernunft und trotz allen Hasses in der Welt. Menschliche Vernunft und zwischenmenschliche Liebe werden dadurch selbst zu Zeichen der Hoffnung. Über die Mitte der Christologie kippt die Theologie damit noch einmal in Anthropologie, und die Liebe wird zur Bestimmung des Menschen.

Selbstbestimmung. Die aus der Konstellation resultierende Philosophie versteht sich zunächst als konkrete Ästhetik der Selbstbestimmung. Ich nehme mich selbst zunächst in meiner Körperlichkeit wahr. Mein Selbst endet dort, wo mein Körper endet. Durch die Begegnung mit dem:n Anderen werde ich überhaupt erst auf mein Selbst verwiesen. Zugleich mit dem Selbst nehme ich meine Freiheit, mich zum je Anderen zu verhalten, wahr. Der Anspruch durch den Anderen fordert eine Antwort heraus. Meine Stimme ist gefordert. In meiner Antwort gebe ich mir eine Stimme und damit eine Bestimmung. Wegen ihrer kommunitären Struktur hat Selbstbestimmung stets eine soziale und politische Dimension. Aus der konkreten Wahrnehmung meiner eigenen Stimme als Sitz meines Selbst ergibt sich durch wiederholte Erfahrung ein empirisches Wissen der Selbstbestimmung. Ich lerne mich zu verhalten. Aus vorgegebenen Mustern und Formen, die mich immer schon bestimmen, wähle ich diejenigen aus, die mir helfen, mein Selbst zu entfalten, aber auch mit dem Selbst der Anderen in Kontakt zu kommen. Auf der Suche nach Kriterien der Selbstbestimmung gewinne ich durch Erfahrung und Reflexion eine Technik oder eine Kunst der individuellen Selbstführung, die aber immer auch ein Wissen um das Miteinander der Individuen impliziert. Dieses begründete Wissen wird einen Ausgleich schaffen zwischen den Bedürfnissen und Zielen des Selbst sowie den Erfordernissen und Zwecken der Gemeinschaften, in denen ich jeweils lebe. Die Kunst der Selbstführung ist also eine zuhöchst politische Angelegenheit. Demokratisches Wissen leistet genau jene Vermittlung zwischen den verschiedenen konkreten Stimmen und der universalen Stimme, die dann auch interpersonale

Verbindlichkeit für sich beanspruchen darf. Doch gerade wegen der Selbstursprünglichkeit der je eigenen Stimme und der Verletzlichkeit des Selbst ist die vornehmste Aufgabe der allgemeinen Bestimmung der Menschen, die vulnerable Konkretion des menschlichen Daseins zu schützen. Denn mein verletzliches Selbst bleibt in allem die Quelle der Orientierung und Wegweisung und der Sitz meines Selbstbewusstseins. Das Selbst und das Andere bedarf der Vermittlung. Auch hier übernimmt die kommunikative Vernunft diese Aufgabe der Vermittlung des Selbst mit sich selbst und mit den Anderen. Die Vernunft führt die vielen Stimmen im Selbst zur Einheit einer Persönlichkeit zusammen. Zugleich verbindet diese synodale Vernunft die vielen Selbst zu menschlichem Miteinander und zur Gemeinschaft der Dinge und Lebewesen. Über die Wahrnehmung des sinnlichen Selbst, über die Empirie der menschlichen Begegnung und über die individuelle sowie politische Kunst der Selbstbestimmung kommen wir zu einem notwendigen Wissen um die letzten Gründe dieser Kunst. Die Notwendigkeit der Gründe für die konkrete Selbstbestimmung kann nur aus dem Selbst des Menschen hervorgehen, wobei das Selbst nur in der Öffnung für die Anderen es selbst ist. Dieses offene Selbst des Menschen ist seine Vernunft. Die Vernunft ist zutiefst mit meinem konkreten Selbst verbunden und muss doch zuhächst als denkende Offenheit für das Universale begriffen werden. Nur in dieser Vermittlung von Konkretion und Universalität kann das Wissen um die Selbstbestimmung zur Ethik werden. Diese ethische und zugleich politische Vermittlung von Konkretion und Universalität der Bestimmung des Menschen ist die Sache einer neuen Philosophie der synodalen Vernunft. Die Vernunft generiert aus dem Denkfeld, das von den fünf Eckpunkten abgesteckt wird, ein Wissen von der Bestimmung des Menschen. Dieses Wissen lehrt die Achtung vor dem Selbst jedes Menschen, jedes Lebewesens und jedes Dings. Die Achtung impliziert die Vermittlung von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Die Vermittlung ist möglich, weil sich das universale Selbst in jedem konkreten Anderen erkennen lässt und zugleich Raum gibt für die unaufhebbaren Differenzen. Der Name für diesen verbindenden Raum ist Liebe. So führt die kommunikative Vernunft der Selbstbestimmung zurück zum Wissen über die Liebe als Vermittlung der Differenzen.

Die produktive Konstellation, von der hier die Rede war, eröffnet ein Andachtsfeld und ein Denkfeld. Auf diesen Feldern können phi-

losophische und theologische Früchte kultiviert werden, die dem Denken, dem Leben und dem Sprechen der Menschen Nahrung geben. Wir Menschen leben nicht nur vom Brot allein, sondern von den Produkten unserer Vernunft. Vielleicht müssen wir die Vernunft in neuer Weise als ein kreatives Vermögen begreifen. Dieses Vermögen kann jene Nahrungsmittel hervorbringen, die wir für ein erfülltes Dasein brauchen. Die großen Erzählungen unserer Vernunftsgeschichte sind ein fruchtbarer Boden, den zu bewirtschaften sich lohnt. Wenn wir nun abschließend noch einmal auf die Worte Hegels hören, die diesem Buch seinen Titel gegeben haben, klingen sie wohl anders als in der Einleitung: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«. Die Beschäftigung in Theologie und Philosophie, wie wir sie heute brauchen, ist gleichzeitig Gottesdienst, Dienst am Menschen und Dienst an der Schöpfung. Dieser Dienst konkretisiert sich darin, neues philosophisches und theologisches Wissen zu erwirtschaften, das propositional nahrhaft und performativ lustvoll ist.

5. Nachklang: Metaphysik und Jazz

Inwiefern aber kann die Beschäftigung mit den großen Systemen des Denkens für ein notwendiges Wissen von Liebe und Selbstbestimmung überhaupt noch hilfreich sein? Zunächst könnte man postulieren, dass wir heute nichts Geringeres brauchen als das, was etwa die großen Gestalten der Denkgeschichte für je ihre Zeit erbracht haben. Wer aber vermöchte das zu leisten, was etwa Kant für seine Zeit geleistet hat? Können und sollen wir denn überhaupt noch einmal monumentale Kompositionen des Denkens mit einem Anspruch vorlegen, wie wir sie etwa in Hegels System finden? Ohne jeden Zweifel wäre ein Scheitern unausweichlich vorprogrammiert. Jedoch gehört es zu den Charakteristika unseres geschichtlichen Kairos, dass wir uns gerade nicht mehr mit den Giganten der Geschichte vergleichen müssen. Die maßgeblichen Denkaufgaben von heute sind eben nicht mehr allgemein und paradigmatisch von *maitre penseurs* zu leisten, sondern konkret von Menschen in ihrer ganzen Besonderheit und Begrenztheit, geht es doch philosophisch gesprochen um die weisheitliche Selbstbestimmung des Menschen und theologisch gesagt um geliebte Gottes- und Nächstenliebe. Des-

halb sind Denkbewegungen heute *bottom up* und eben nicht mehr nur *top down* anzugehen, so wichtig hier Hilfestellungen von professionellen Denker:innen sein können. Individuelle, soziale, regionale und kulturelle Besonderheiten und Grenzen gewinnen in diesem Kontext an Bedeutung.

Das Resultat des vorliegenden Versuchs ist gerade kein Denksystem von universaler Geltung. Allerdings wurde die *Produktivität der kommunikativen Vernunft* in eine starke Position gebracht. Das impliziert konkret, dass wir heute nicht mehr den Meisterdenker:innen und deren Anspruch von universaler Geltung unterworfen sind. Der aus der Aufklärung stammende Begriff des Selbstdenkens gewinnt neues Gewicht, muss aber um die Momente des devianten Andersdenkens sowie des fragmentarischen Andenkens erweitert werden. Angesichts dieser vor allem der Postmoderne zu verdankenden Wendung wird die formale Verbindlichkeit der Konstellation zu einer Ermutigung, die eigene Vernunft selbstständig zu gebrauchen, und zwar in einem Verständnis, das der konkreten Pluralität des Vernunftgebrauchs gerecht wird. Die Rezeption gerade auch neuzeitlicher Gedanken führt zur schlichten Einsicht, dass wir keine herkömmlichen Denksysteme mehr brauchen, wohl aber den Mut, selbst produktiv zu denken und aus vorhandenen Mustern Neues zu schaffen. Dies kann im Vertrauen darauf, dass in allem Konkreten Universales präsent ist, durchaus auch zu neuen Formen allgemeiner Verbindlichkeit führen.

Ein musikalischer Vergleich vermag hier weiterzuhelfen. Klassische Musik wird heute oft als exakte Performanz einer genauen Partitur verstanden. Auch die vormals improvisierten Kadenzen sind heute durchgehend ausnotiert und damit vorgegeben. Es kommt also darauf an, so genau wie möglich die fixierte Musik zu reproduzieren. Bis in die Zeit Beethovens wurden aber selbst die Kadenzen nicht notwendigerweise ausnotiert, vielmehr boten sie den Raum für Improvisation. Heute ist es etwa der Jazz, der die Kunst der Improvisation kultiviert. Im Jazz ist es nicht entscheidend, fixierte Werke nachzuspielen, sondern die jeweils besondere und konkrete Produktivität ins Spiel zu bringen. Gewiss gilt es, die Großen des Jazz und deren Muster der Improvisation zu studieren, doch ist der Zweck des Studiums, die Kunst des Improvisierens selbst kreativ zu erlernen. Die notierten Vorgaben der Musikstücke sind minimiert und dienen lediglich als Pattern, mit denen kreativ umgegangen

werden soll. Zur klassischen Musik und zum klassischen Denken gehörte die Kunst der Improvisation. Bach, Mozart und Beethoven wussten, ihre Kreativität spontan auszudrücken. Gerade auch Fichte, Schelling und Hegel waren Meister der denkerischen Improvisation. Allein der Aufbau von Hegels »Enzyklopädie« belegt dies. Die Paragraphen dienten als Grundmuster, über die in den Vorlesungen improvisiert wurde. Die Kunst des Improvisierens wurde von der Überzeugung getragen, dass alle Unterschiede aus Einem hervorgehen, so dass Kreativität zu Kommunikation und Kommunikation zu Kreativität führt. Wie dadurch in der Musik Zusammenklang, Sym-phonisches entsteht, so in der Philosophie Sym-phronisches. Zusammen-denken, *sym-phrónein*, stiftet Gemeinschaft. Auch in der gegenwärtigen Konstellation dürfen wir auf die Symphronizität vertrauen, denn Vernunft verbindet. Verbunden werden die je eigenen, die devianten und auch die defizienten Improvisationen der Vernunft. Die konkreten Denkwege realisieren sich durch ein neu zu bestimmendes, demokratisches *doing universality*. Wie im Jazz die gemeinsame Interpretation aus dem dis/harmonischen Zusammenspiel der Musiker:innen hervorgeht, das die Gruppe wie eine spannungsgeladene Einheit erleben lässt, so bleiben die fragmentarischen Performanzen des Denkens dem:der Einen, Allgemeinen, Gemeinsamen zugewandt.

Ein derart improvisiertes Denken kann gleichermaßen Theologie und Philosophie sein. Zweck dieses Denkens ist Befreiung zur umfassenden Selbstbestimmung, zur unbedingten Liebe, und mehr noch zur gegenwärtigen Seligkeit. In Hegels Worten: »Als *für sich* existierend heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*« (§ 159; 306).