

auch das Programm Foucaults, die »Irren«¹⁰¹, den »Kranken«¹⁰² und den »Gefangenen«¹⁰³ zur Sache der Philosophie zu machen, für eine philosophische Interpretation der großen Gerichtsrede im Matthäusevangelium halten, geht es doch in gewisser Weise auch Foucault, Butler und Spivak darum, den Geringsten gerecht zu werden: »Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen und ihr habt mich nicht besucht« (Mt 26,35f.). Damit könnte auch die postmoderne *Philosophie Theologie* in einem völlig neuen, erst noch zu bestimmenden Sinn des Wortes sein. Die metaphysische Phase in ihrer mittelalterlichen und neuzeitlichen Epoche können dann als *Affirmation* oder *Konstruktion* des Christlichen gedacht werden, die nachmetaphysische Moderne als *Negation* oder *Destruktion* und die Postmoderne als *Limitation* oder *Dekonstruktion*. Doch auch die Destruktion und Dekonstruktion bleiben Aspekte göttlicher Offenbarung. Wie sich Gott in Bethlehem und Jerusalem in die Hände der Menschen ausgeliefert hat, so hat er:sie sich auch in Metaphysik, Moderne und Postmoderne den Gedanken der Menschen selbst mitgeteilt.¹⁰⁴ Allerdings war diese Mitteilung zuletzt durch das negative und de-limitative Moment bestimmt, das sich im Ende der Postmoderne erschöpft hat. Genau deshalb gewinnt ein neuer Blick auf die Affirmation oder Konstruktion des metaphysischen Offenbarungswissens Gottes an Bedeutung. Dieser neuen Perspektive dient das vorliegende Buch.

5. Thesen und Vorblick

An dieser Stelle sollen die zentralen Thesen dieses Buchs formuliert werden, um den Leser:innen einen Leitfaden durch die folgenden weitläufigen Gedankengänge an die Hand zu geben:

101 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt 1969.

102 Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973.

103 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt 1976.

104 Vgl. dazu Elia D. Carbognani, Anne-Kathrin Fischbach, Stephan Tautz, *Einleitung*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, XXVI.

1. Wir befinden uns in einer Zeitenwende.
2. Das nachmetaphysische Paradigma hat sich erschöpft.
3. Ein neuer Blick auf die Metaphysik wird notwendig.
4. Metaphysik war Theologie und Philosophie.
5. In der letzten Epoche der Metaphysik befanden sich Theologie und Philosophie in einer dialektischen Beziehung.
6. Die Dialektik der Neuzeit gründete in der Wechselwirkung von Gott und Mensch.
7. Diese Wechselwirkung oder Gemeinschaft hatte in Jesus Christus ihren Grundgedanken.
8. Dieser Grundgedanke war im Geist der Vernunft und Freiheit gegenwärtig.
9. Vernunft und Freiheit waren im neuzeitlichen Verständnis Erscheinungen Gottes in uns.
10. Gott in uns realisierte sich in Menschenrecht, Menschenwürde und Demokratie sowie in der physischen Natur.
11. Es bedarf in der aktuellen Zeitenwende des Geistes der Neuzeit, um Religion in Europa neu zu denken, das demokratische Gemeinwesen zu erneuern sowie die Natur zu erhalten.
12. Die Dialektik der Neuzeit ist ein wesentliches Moment in der produktiven Konstellation der Gegenwart.

Bevor diese produktive Konstellation in der aktuellen Zeitenwende im Schluss dieses Buchs skizziert wird, soll im Hauptteil die Dialektik der Neuzeit ausführlich entfaltet werden. In einem recht kurzen ersten Teil wird die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters dargestellt. Dabei zeigt sich, dass die Neuzeit als die Epoche des Gottes in uns bereits im späten Mittelalter ihren Anfang nimmt. In der Mystik eines Meister Eckhart wird klar, dass das Jesusgeschehen sich in der Geschichte jedes Gläubigen vollzieht. Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham lassen Gott durch seine absolute Freiheit gekennzeichnet sein, wodurch eine neue Ordnung der Dinge entsteht. Und Martin Luther wird mit der christlichen Freiheit eine neue Gottunmittelbarkeit mit weitreichenden politischen Konsequenzen fordern. Dabei löst er die Philosophie aus ihrer Bindung an die Theologie. Die derart entbundene Philosophie, deren vornehmliche Aufgabe nicht mehr der Dienst an der Theologie ist, wird sich ihr eigenes Prinzip suchen, und es zunächst im Subjekt finden.

Mit der subjektphilosophischen Revolution des René Descartes beginnt das zweite Kapitel der Geschichte der Neuzeit. Darin erhält die Philosophie ihr inneres Prinzip, das gleichwohl auf Gott bezogen bleibt. Der Gott des Rationalismus wird beim jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza als die absolute Substanz oder das All-Eine vorgestellt, bemerkenswerterweise geschieht dies in der »Ethik«, die den Menschen einen tätigen Weg in die Einheit mit Gott weisen will. Spinoza findet für diesen Weg auch eine neue Regel der Interpretation der Offenbarungsschriften. Dabei schreibt er Jesus eine herausragende Bedeutung zu. Deutlicher noch als der jüdische Denker wird der Protestant Leibniz die Wechselwirkung zwischen dem Einen und Allem herausarbeiten und zu einer Synthese von Glauben und Wissen finden. Die zentrale Rolle der Freiheit sowohl des Menschen als auch Gottes führt nicht nur zu einer neuen Gnadenlehre, sondern auch zu einer neuen Schriftelehre. Doch vor allem der Gedanke, dass Alles Eines ist und Alles gut ist, drängt Leibniz dazu, Gottes Güte vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen. Dies geschieht in der »Theodizee«, die nichts anderes als eine vernünftige Theologie sein will. Die Verwerfungen des 30jährigen Kriegs zwischen Protestantismus und Katholizismus in Europa fordern eine neue, nicht mehr primär konfessionelle, wohl aber durchweg vernünftige Theologie. Das zweite und das dritte Kapitel unserer Erzählung neuzeitlichen Denkens haben eine mittlere Tiefenschärfe und die einzelnen Positionen werden bereits genauer betrachtet als im ersten Kapitel über die Geburt der Neuzeit.

Das dritte Kapitel steht ebenfalls auf den Fundamenten cartesianischer Subjektphilosophie, doch lässt er die Erkenntnis nicht mehr mit den Ideen beginnen, sondern mit den Phänomenen der Erfahrung. Exemplarisch werden die beiden britischen Empiristen John Locke und David Hume in ihrem Verhältnis zur Religion vorgestellt. Auch John Locke ist wie Descartes von den religiösen Gewaltausbrüchen seiner Zeit affiziert. Ihm geht es nun um die empiristische Einhegung eines Glaubens, der zum Fanatismus neigt. Toleranz wird dabei zum Kennzeichen wahrer Kirchlichkeit. Das Individuum erfreut sich religiöser Freiheit. Diese Freiheit macht sich nicht nur in einer vernünftigen Schriftauslegung geltend, sondern auch im politischen Bereich. So steht Locke am Anfang des demokratischen Selbstverständnisses der Neuzeit, werden doch seinen Gedanken maßgeblich für die amerikanische Verfassung. Der Schot-

te David Hume radikalisiert den Empirismus, indem er nicht nur den Rationalismus cartesianischer Prägung kritisiert, sondern auch die christliche Religion als solche. Seine negative Haltung gegenüber der rationalistischen Metaphysik trägt allerdings dazu bei, die transzendente Metaphysik Immanuel Kants auf den Weg zu bringen. Allerdings entzieht vor allem der empiristische Zweig der Aufklärung mit seiner Religionskritik auch der Religion eine vernünftige Fundierung und Rahmung.

In einer dialektischen Gegenbewegung nimmt Immanuel Kant einerseits den Impuls von Hume auf, verbindet diesen aber mit dem Gefühl der absoluten Freiheit, das er von Jean Jacques Rousseau übernimmt, und restituiert eine vernünftige Rahmentheorie für christliches Offenbarungswissen. Im vierten Kapitel unserer Geschichte, die von der Transzendentalphilosophie und vom Idealismus handelt, soll vor allem gezeigt werden, dass und wie Kant, Fichte und Hegel fest auf dem Boden christlicher Offenbarung stehen und diese zu deuten versuchen. In nunmehr ausführlicheren Untersuchungen soll diese christliche Inspiration der Philosophie herausgearbeitet werden. Kant steht in einem dialektischen Verhältnis zu Martin Luthers Rechtfertigungslehre, wenn er die paulinische Intuition, dass der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, in eine radikale Gesinnungsethik übersetzt. Nicht das gute, pflichtgemäße Handeln rechtfertigt den Menschen, sondern die moralische Gesinnung, will sagen, das Handeln aus Pflicht. Von diesem moralischen Grundgedanken ist seine Theorie der reinen Vernunft, seine Lehre von der praktischen Vernunft und seine Auseinandersetzung mit der Urteilskraft bestimmt. Die Religionsschrift, die die menschliche Hoffnung zu ihrer Sache hat, betrachtet Jesus Christus als die personalisierte Idee des guten Prinzips und damit als den inkarnierten kategorischen Imperativ. Gerade in der Religionsschrift, die hier als letzte Vertiefung seines Systems aufgewiesen werden soll, geht er an die Grenzen der bloßen Vernunft. Dabei kommt es zu methodisch kontrolliertem, systematisch legitimiertem Grenzübertritt in das Geheimnis Gottes.

Johann Gottlieb Fichte schließt mit seiner Kritik aller Offenbarung unmittelbar an Kant an. In Sachen Offenbarung berühren sich beide Philosophen. Fichte, ein gelernter Theologe, entwickelt mit seiner »Wissenschaftslehre« eine Methode, Alles aus Einem

abzuleiten. In seiner frühen Phase nennt er dieses Eine in cartesianischer und kantischer Tradition Ich. Das absolute oder auch das transzendente Subjekt meint zugleich ein Allgemeines, das sich in jedem Menschen verwirklicht. Das Ich ist damit eine Fassung des epochalen Prinzips *Gott in uns*. Das wird beim späten Fichte noch deutlicher, wenn er sein Prinzip nun als das dem Ich vorgängige Absolute bezeichnet. Die dialektische Differenzeinheit des vorreflexiven Einen mit der ersten Differenz und schließlich mit allem Differenten entnimmt Fichte dem Johannesprolog. Wie Kant Paulus verpflichtet ist, so Fichte dem Johannesevangelium, wobei ihn weniger die Geschichte Jesu als die Spekulation des Prologs inspiriert. Der Gott ist das Eine oder das Sein, der Logos das erste Viele oder der Begriff. Gerade in seiner späten Religionsschrift wird deutlich, dass seine Philosophie zugleich christliche Theologie ist. Sie erklärt den Hervorgang des Vielen aus dem Einen, und vor allem weist sie den Weg zurück in die himmlische Heimat im Hier und Jetzt.

Besonders ausführlich widmet sich dieses Buch dem System Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Auch Hegel ist von seiner Ausbildung her Theologe. Er ist aber auch Kantianer, begeisterter Leser Fichtes und seines Studienkollegen Schelling. Steil formuliert versteht Hegel sein System als eine geschichtliche Entfaltung des Absoluten. Diese hat ihr Urbild im Leben Jesu, wie es vor allem in den synoptischen Evangelien vorgestellt, aber auch von johanneisch motivierten Spekulationen begleitet wird. Hegels Philosophie ist nicht mehr nur eine Übersetzung des rechtfertigenden Glaubens des Paulus in Gesinnung wie bei Kant oder der johanneischen Differenzeinheit von *theós* und *lógos* in spekulative Philosophie wie bei Fichte, vielmehr werden die Geschichte der Welt, die Geschichte der Menschen und die Geschichte des Individuums selbst zur Geschichte Gottes. Zunächst widmet sich das Hegelkapitel den theologischen Anfängen des Denkers, die sich intensiv mit dem Leben des Individuums Jesus befassen, dann kommt das Werden des Geistes als der *Gott in uns* in der »Phänomenologie des Geistes« in den Blick, um schließlich das Berliner System der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« zu untersuchen. Allein schon die Fülle des Materials drängt zu einer ausführlicheren Darstellung. Dass Hegel nun ausführlicher dargestellt wird, mag auch durch seine geschichtliche Position legitimiert werden, steht er doch nicht nur am Ende der Dialektik der Neuzeit, sondern auch am Ende der Geschichte der

Metaphysik.¹⁰⁵ Er wird zur Negativfolie für alles nachmetaphysische Denken bis heute. Doch gerade in seinem Denken kulminiert diejenige Philosophie, die eine Affirmation und Rekonstruktion christlichen Offenbarungswissen leistet und in diesem Sinn nichts anderes ist als Theologie.

105 Hier ist noch einmal an Schelling zu denken, der nicht nur Hegel, sondern das metaphysische Zeitalter als solches überlebte. Dass er hier nicht zur Sprache kommt, ist rein der Kontingenz der Entstehung dieses Buchs geschuldet. Zu Schelling siehe u.a. Looock, Reinhard, *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007; Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn u.a. 2008; auch Jan Kerkmann, *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*, Berlin-Boston, 2020; Thomas Frisch, *Freiheit vom Absoluten. Schellings systematische Lösung des Freiheitsproblems*, Tübingen 2023.

