

G »Freiheit« und »Geschichte« – Theologische Impulse für die Weiter- entwicklung philosophischer Begriffe

Ob sich von den philosophischen Begriffen der »Natur« und der »Person« ein theologischer Gebrauch machen läßt, hängt davon ab, auf welche Weise diese Begriffe sich mit dem der »Freiheit« verknüpfen lassen. Denn wenn beide Begriffe in ihrem theologischen Gebrauch dazu dienen, eine »eschatologische Zeitansage« auszulegen, dann schließt dieser Gebrauch ein bestimmtes Verständnis der Geschichte ein. Die Geschichte aber ist, im Unterschied zum Naturprozeß, ein Ablauf von Ereignissen, an dem Akte der freien Entscheidung einen wesentlichen Anteil haben – sei es der göttlichen Freiheit, die »Tage und Stunden« bestimmt, sei es der menschlichen Freiheit, die durch ihre Entscheidungen in diesen Ereignis-Ablauf eingreift. Entsprechend werden die Begriffe »Natur« und »Person« im theologischen Zusammenhang durch einen spezifischen Bezug zur Geschichte definiert. Die göttliche »Natur« als das »principium actuum divinorum« muß theologisch so gedacht werden, daß sie freie Akte, z. B. solche der Erwählung oder auch der Begnadung, möglich macht: »Dieser ist mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat«¹ Und es sind Akte dieser Art, in denen die »Personalität« Gottes erfahrbar wird. Gleiches gilt auch von der menschlichen »Natur« und den Akten menschlicher »Personen«: Die menschliche »Natur« macht freie Akte, z. B. solche des freien Gehorsams, möglich, und die menschliche »Person« ist das Subjekt, das solche Akte vollzieht. So verbindet das Wort, das der Sohn auf der Schwelle seines Eintritts in die Welt spricht, die ewige Selbsthingabe des Sohnes an den Vater mit dem Gehorsam des Menschgewordenen, dem dieser Vater »einen Leib bereitet hat«, damit er diesen für das Leben der Welt hingebe: »Einen Leib hast du mir bereitet, siehe, ich komme, deinen Willen zu tun«². Dabei kann vorläufig offenbleiben, ob der Begriff der »Frei-

¹ Is 42,1.

² Hebr 10,9 in Abwandlung von Ps 40,8 f.

heit« im gleichen Sinne gebraucht werden kann, wenn er von Gott und vom Menschen ausgesagt ist. Unentbehrlich ist er jedenfalls in beiden Fällen.

1. Der Begriff der Freiheit – religiöse und säkulare Kontexte

Mit Bezug auf den Begriff der Freiheit ist einleitend anzumerken: Dieser Begriff ist im philosophischen Zusammenhang weder eindeutig noch frei von Schwierigkeiten seines Gebrauchs. Darum muß die soeben gestellte Frage in diesem Falle korrigiert werden: Sie kann nicht, wie bei den Begriffen »Natur« und »Person«, lauten: Stört eine theologische Verwendung dieses Begriffs den geordneten philosophischen Kontext, dem er entstammt, und setzt sie deshalb diesen zunächst eindeutigen Begriff der Gefahr einer Sinn-Entleerung aus? Die Frage muß vielmehr lauten: Wie wird die theologische Verwendung des Freiheitsbegriffs durch die durchaus offene Auseinandersetzung der Philosophen um das rechte Verständnis der Freiheit mitbetroffen? Und daran wird sich die zweite Frage anschließen: Ist die theologische Verwendung dieser Begriffe geeignet, einen Beitrag auch zur philosophischen Klärung seiner Bedeutung und seines Gebrauchs zu leisten?

Um diese beiden Fragen zu klären, kann es hilfreich sein, sich daran zu erinnern, daß der Begriff der Freiheit Gottes und der Menschen in den religiösen Traditionen innerhalb und außerhalb der Bibel seine feste Stelle hat. An früherer Stelle war von dem Begriff der »numinosen Freiheit« die Rede: Primärer »Ort« der Freiheit ist im religiösen Kontext das Handeln der Gottheit, die »im Anfang« jene Entscheidung zwischen Tod und Leben, Heil und Unheil getroffen hat und jeweils im Augenblick ihres Erscheinens diese Ur-Entscheidung zu neuer Gegenwart ankommen läßt und so »alles neu macht«. Menschliche Freiheit ist Dienst an der Re-Präsentation der göttlichen, wie sie in ausgezeichneter Weise in den Worten und Handlungen des Kults geschieht. Ein Teil der Schwierigkeiten, mit denen die philosophische Erörterung des Freiheitsbegriffs zu ringen hat, hat sich erst daraus ergeben, daß die Philosophie, aus einer Notwendigkeit ihrer Sache heraus, fortschreitend säkular geworden ist und deswegen das Freiheitsproblem auf neue Weise stellen mußte.

- a) *Die traditionelle Deutung der menschlichen Freiheit:
Die Fähigkeit zur Wahl zwischen Wegen zum »guten Leben«*

Das philosophische Interesse hat sich zunächst nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Freiheit konzentriert, näherhin auf die Frage, ob und wie menschliche Freiheit in den Verlauf der Ereignisse in der Welt eingreifen könne. Gefragt war also, schon in der Antike, nach der *Handlungsfreiheit* und nach den Spielräumen, die der Lauf der Dinge einer solchen Handlungsfreiheit offenlasse. Die Leitfrage lautete: Unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen kann der Mensch, angesichts der vermeintlichen oder wirklichen Übermacht fremder Wirkmächte, die den Gang der Dinge bestimmen, »*tun, was er will*«? Erst in einem zweiten Reflexionsschritt ist, vor allem in der Neuzeit, die Frage gestellt worden, wie der menschliche Wille selbst zu seinen Entscheidungen komme. Gefragt wurde nun nach der *Willensfreiheit*. Die Leitfrage lautete dann: Kann der Mensch, angesichts der Notwendigkeit, der Wirklichkeit, die ihn umgibt, die Möglichkeit seines Lebens abzugewinnen, und angesichts der vermeintlichen oder wirklichen Übermacht der Antriebe, die sich aus dieser Angewiesenheit auf die vorgefundenen »Lebensbedingungen« ergeben, noch selber »*bestimmen, was er will*«? In welchem Maße ist sein Wille »selbstbestimmt«, statt durch die Beziehung auf äußere Bedingungen »fremdbestimmt« zu sein?

Stellt man die Frage nach der menschlichen Freiheit in diesem doppelten Sinne, als Frage nach der Handlungsfreiheit und nach der Willensfreiheit, dann zeigt sich: Die Frage nach der *Handlungsfreiheit* findet im religiösen Zusammenhang eine eindeutige, dem religiösen Erfahrungskontext entsprechende Antwort: Der Mensch hat die Fähigkeit, die von Gott bestimmten Tage und Stunden, an denen über sein Heil oder Unheil entschieden wird, zu ergreifen oder zu versäumen. (Vgl. die Klage Jesu: »Daß du es doch erkannt hättest, und zwar an diesem deinem Tage, was dir zum Frieden dient«³.) Ergreift er die Stunde, dann wird er fähig, Gegenwartszeichen der göttlichen, den ganzen Weltlauf bestimmenden Freiheit zu setzen. Versäumt er die Stunde, dann geht der Lauf der Dinge über ihn hinweg. Nun kann, trotz der Identität und Unüberbietbarkeit des göttlich gesetzten Ursprungs, jede seiner Gegenwartsgestalten von über-raschender Neuheit sein und insofern »das Antlitz der Erde erneu-

³ Luc 19,42.

ern«. Darum sind auch die Handlungen des Menschen, sofern sie solche Gegenwartsgestalten des göttlichen Wirkens setzen, von innovatorischer Kraft. Noch einmal sei in diesem Zusammenhang an den schon zitierten Satz von Heidegger erinnert, das Fest, an dem das Heilige »grüßt und grüßend erscheint«, sei »der Ursprung der Geschichte«⁴. Die Re-Präsentatio der göttlich gewirkten Ursprünge, die im »Gruß des Heiligen« geschieht und den Inhalt des Festes ausmacht, ermöglicht zugleich inmitten der Zeit jene Akte des Neu-Beginns, aus denen die Geschichte hervorgeht. Es ist, um dafür ein bekanntes Beispiel aus der Religionsgeschichte in Erinnerung zu rufen, kein Zufall gewesen, daß die römische Säkularfeier, durch die die Ereignisse der Stadt-Gründung »re-präsentiert« wurden, der geeignete Zeitpunkt für jene radikale Neufassung des Römischen Rechts gewesen sind, die unter Augustus geschah.

Entsprechend ist die *Willensfreiheit*, religiös verstanden, vor allem die Fähigkeit, eine einzige Alternative zu entscheiden: Der Mensch kann wählen zwischen der Lebensführung des »Weisen«, der auf alle Selbstdurchsetzung individueller Absichten verzichtet, um zum selbstlosen »Bild« der Gottheit, d. h. zur Gegenwarts- und Erscheinungs-Gestalt ihrer Weltwirksamkeit, zu werden, und der Lebensführung des »Toren«, der seine eigenen, egoistischen Ziele verfolgt und deshalb niemals erreicht, was er erstrebt, weil der Lauf der Dinge, von der göttlichen Entscheidung bestimmt, seine Absichten immer wieder durchkreuzt. (Dabei muß die Frage zunächst offenbleiben, wie sich dieses allgemein religiöse Verständnis der göttlichen und der menschlichen Freiheit zu dem spezifisch biblischen Freiheitsverständnis verhalte, an dem die Theologie sich orientieren muß.)

Weit schwerer als der Religion fiel es *der säkular werdenden Philosophie*, im kausal geordneten Ablauf der Weltereignisse einen Spielraum für das wirksame Eingreifen menschlicher Willensfreiheit zu entdecken. Da im philosophischen Zeitverständnis das Fest als die ausgezeichnete »Stunde«, die den kontinuierlichen Fluß der Zeit unterbricht und »Unmittelbarkeit zu den Ursprüngen« gestattet, nicht vorkommt, kann im philosophischen Kontext auch eine Unterbrechung der innerweltlichen Kausalreihen zugunsten ihrer »Wiedergeburt aus den Ursprüngen« nicht gedacht werden. Ein wirksames Eingreifen der menschlichen Freiheit konnte demgemäß nur unter einer der folgenden Voraussetzungen gedacht werden: Entweder schafft

⁴ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 99.

die Natur-Kausalität nicht strenge Determination; oder der freie Akt des Menschen findet außerhalb der Zeit statt und erzielt doch sekundär in der Zeit seine Wirkung.

Die erste Voraussetzung liegt der geläufigen Vorstellung vom menschlichen Handeln zugrunde. Die Dinge zeigen eine Wirkkraft, aus der, solange der Mensch nicht eingreift, bestimmte Effekte hervorgehen. Aber diese Wirkung tritt nicht notwendig ein. Deshalb kann der Mensch die Wirkungsweise der Dinge beeinflussen und dadurch ihre Kraft für seine eigenen Zwecke nutzen; so kann er die Dinge als Mittel zur Erreichung seiner Absichten gebrauchen. In diesem Sinne hat schon Aristoteles, aber auch noch Kant die menschliche Handlungsfreiheit verstanden. »Der Erfolg unserer Handlungen hängt von der Kenntnis der Naturgesetze und von unserem physischen Vermögen ab, sie zu unseren Absichten zu gebrauchen«⁵.

Die ontologischen und anthropologischen Implikate dieser Auffassung von der menschlichen Handlungsfreiheit sind von Aristoteles deutlicher expliziert worden als von Kant. Die Möglichkeit eines Eingreifens in den Verlauf der Ereignisse ergibt sich, *ontologisch* gesehen, aus einer doppelten Potentialität der Dinge: einerseits durch eine »Potentia activa«, die von sich her, kraft eines »natürlichen Strebens«, zur Aktuierung dieser Potentialität übergeht, andererseits einer »potentia passiva«, durch die sie fremder Einwirkung unterliegen. (Ein Stein fällt, wenn er von niemandem gehindert wird, kraft seines »natürlichen Strebens« zu Boden. Aber er kann, entgegen seinem »natürlichen Streben«, vom Menschen emporgehoben werden.) Hört diese fremde Einwirkung auf, dann folgen die Dinge, kraft ihrer »Potentia activa«, wieder dem »natürlichen Streben« (Der Stein fällt wieder zu Boden). Die menschliche Handlungsfähigkeit beruht, so verstanden, auf dem Wechselspiel von passiver und aktiver Potenz. (Der Stein, zunächst passiv und entgegen seiner Eigenwirksamkeit emporgehoben, dann wieder, gemäß seinem eigenen Gesetz, zu Boden fallend, bringt eine vom Menschen beabsichtigte Wirkung hervor; er zerschlägt beispielsweise die Schale einer Nuß oder einer Muschel, die der Mensch öffnen will.)

Dieser ontologischen Voraussetzung entspricht eine *anthropologische*. Der Mensch ist, kraft seiner aktiven Potenz, auf die Erreichung gewisser Zwecke gerichtet (z. B. auf den Nahrungs-Erwerb). Zur Erreichung dieser Zwecke aber ist er darauf angewiesen, die

⁵ I. Kant Kritik der praktischen Vernunft A 204.

Eigen-Aktivität der Dinge, entgegen ihrem natürlichen Streben, zunächst zu unterbrechen (den Stein emporzuheben, ein fließendes Wasser zu stauen), sodann aber in einer von ihm gewünschten Weise wieder geschehen zu lassen (den Stein auf die Nuß oder Muschel fallen zu lassen, das gestaute Wasser über ein Mühlrad abfließen zu lassen). Die *Handlungsfreiheit* des Menschen besteht so auf seiner Fähigkeit, Mittel zu gebrauchen; die *Wahlfreiheit* besteht darin, unter mehreren möglichen Mitteln dasjenige zu wählen, das ihm zur Erreichung seiner Zwecke besonders geeignet erscheint. So gesehen sind wir nicht darin frei, den jeweils »letzten Zweck« unseres Handelns zu wählen (gewöhnlich »gutes Leben« oder auch »Glück« genannt), wohl aber in der Wahl und im Gebrauch der dazu tauglichen Mittel.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie ist dieses Freiheitsverständnis deswegen von Interesse, weil es in der Geschichte der Theologie – und ansatzweise schon in der Bibel – Versuche gegeben hat, die jüdische und christliche Botschaft in diesen Kontext einzuzeichnen: Die Freiheit des Menschen beruht, so verstanden, darauf, daß sein »natürliches Streben« auf ein »gutes« oder »glückliches Leben« gerichtet ist, während der Gehorsam gegen Gottes Willen sich als das allein taugliche Mittel zur Erreichung dieses Zieles erweist. »Wenn du gute Tage sehen willst ...«⁶. Die göttliche Freiheit aber zeigt sich nach diesem Verständnis darin, daß Gott nicht nur die Bösen bestrafen und die Guten belohnen kann, sondern in einem ungenötigten und ungeschuldeten Akt seiner Barmherzigkeit auch dem Sünder Wege der Umkehr öffnet, die ihn befähigen, das Ziel seines »natürlichen Strebens« zu erreichen. Es wird zu prüfen sein, ob dieses Verständnis der menschlichen Freiheit dazu ausreicht, das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit auf eine Weise zu bestimmen, die der biblischen Botschaft gemäß ist.

b) *Philosophische Kritik an der traditionellen Deutung und das Determinismusproblem*

Um die Frage zu erörtern, ob der *theologische* Gebrauch des Freiheitsbegriffs geeignet sei, in eine offene *philosophische* Diskussion einzugreifen und damit auch zur Klärung einer im Gang befindlichen philosophischen Bemühung um eine Neufassung des Freiheitsver-

⁶ Ps. 34,13 = 1 Petr. 3,10.

ständnisses beizutragen, ist folgender Hinweis hilfreich: In der Geschichte der Philosophie ist die soeben beschriebene Weise, die Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit des Menschen zu bestimmen, nicht die einzige geblieben. Denn gegen die beiden Implikate dieser Auffassung von der menschlichen Wahl- und Handlungsfreiheit sind Einwendungen vorgebracht worden. Gegen die Lehre von der doppelten Potentialität (*potentia activa et passiva*) wird eingewandt, daß die Dinge, wenn man ihnen schon ein »natürliches Streben« unterstellt, sich auf die Dauer der passiven Hinnahme fremder Einflüsse entziehen werden; mancherlei Beispiele vom »Aufstand der Mittel« gegen die ihnen »von außen« aufgenötigten fremden Zwecksetzungen verstärken diesen Zweifel. Weiterhin wird darauf hingewiesen, daß jeder Gebrauch von Mitteln den »Gebrauch« unseres eigenen Körpers voraussetzt. (Wir müssen den eigenen Arm heben, um den Stein emporzuheben.) Um aber unseren eigenen Körper als »Mittel« zu gebrauchen, müßten wir zunächst dessen »natürliches Streben« außer Kraft setzen; und es scheint schwer denkbar, daß er sich, durch rein »seelische« Beeinflussung, an der Realisierung dieses seines Eigen-Strebens hindern läßt. Sind, so wird dann gefragt, die vermeintlich willentlichen Bewegungen des Körpers »in Wahrheit« unvermeidliche Reaktionen, die sich aus dem Zusammenspiel zwischen physiologischen Prozessen und wahrgenommenen Situationen ergeben? (Der Hunger zwingt uns, Nahrung zu suchen, und das Sehen einer Nuß und zugleich eines Steins löst die Reaktion des Emporhebens und Fallenlassens unvermeidlich aus.) Die »begleitende Vorstellung«, die entsprechende Körperbewegung sei durch einen freien Akt des Willens erzeugt, wäre dann eine Illusion. Allgemeiner gesagt: Was als »freie Wahl der Mittel« erscheint, ist »in Wahrheit« eine unvermeidliche Reaktion auf unabweisliche Bedürfnisse unseres leiblichen Lebens und auf die im Lichte dieser Bedürfnisse erfaßte Lebens-Situation.

Nun mag man derartige »deterministische« Argumentationen für einigermaßen erfahrungsfern halten. Aber rein theoretisch ist ihre Widerlegung nicht leicht. Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen aber ist diese theoretische Schwierigkeit aufschlußreich. Der Begriff der Handlungsfreiheit, der im religiösen Zusammenhang die Aufgabe des Menschen beschrieb, wirksame Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten der »numinosen« Freiheit Gottes oder von »Gott-Mächten« zu setzen, wird im Zusammenhang einer fortschreitend säkular werdenden Philosophie zunehmend pre-

kär. Entgegen einer weit verbreiteten Auffassung führt also die Säkularisierung der Auffassung vom Menschen nicht notwendig zu einem »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«, sondern hat zugleich, wie die »Determinismus-Debatte« zeigt, auch wachsende Zweifel an der Berechtigung dieses Freiheits-Bewußtseins hervorgerufen.

Und selbst der Gegen-Einwand, der Determinismus sei eine erfahrungs-ferne Gedankenkonstruktion, verliert an Überzeugungskraft, wenn man die Zweifel an der Handlungsfreiheit des Menschen mit einem empirischen Argument verbindet. In gegebenen Situationen ist die Menge der möglichen Mittel zur Erreichung eigener Zwecke begrenzt. Der notwendige Zweck, unser Leben zu fristen, treibt uns, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, mit Notwendigkeit dazu an, Arbeiten zu übernehmen, durch die wir uns die notwendigen »Mittel« verschaffen; und sobald auch die Arbeit zum »knappen Gut« wird, sind wir genötigt, Arbeits- und damit Lebens-Bedingungen zu akzeptieren, in deren Wahl wir keineswegs frei sind. Allgemeiner formuliert: Wenn der Zweck, aufgrund unseres »natürlichen Strebens«, feststeht und die Mittel zur Erreichung dieses Zwecks knapp werden, wird eine Handlungsfreiheit, die als »Fähigkeit, Mittel zu wählen und zu gebrauchen« definiert wurde, zur Illusion. Mag ein rein physiologisch argumentierender Determinismus, der vermeintliche Wahlhandlungen als notwendige Körper-Reaktionen deutet, unserer Selbst- und Lebenserfahrung widersprechen, so ist ein mit sozio-ökonomischen Argumenten vorgetragener Determinismus weit weniger erfahrungs-fremd.

Wiederum mag an dieser Stelle ein religionsphilosophischer Hinweis hilfreich sein: Wenn die religiös verstandene Handlungsfreiheit auf der Fähigkeit des Menschen beruht, wirksame Gegenwartszeichen göttlichen Wirkens zu setzen, und wenn dies vorwiegend in den Ritualhandlungen des Gottesdienstes geschieht, wird es verständlich, daß das religiöse Fest in vielen Kulturen mit der Unterbrechung der alltäglichen Arbeit verbunden ist. Um deutlich zu machen, daß das wahrhaft weltwirksame Handeln allein Sache Gottes bzw. der Götter ist, muß der Mensch, wenn er wirksame Gegenwartszeichen dieses göttlichen Wirkens setzen will, auf alle selbstgeplanten Eingriffe in den Lauf der Dinge verzichten. Das Zeichen dafür ist die Arbeitsruhe; und die Bedingung dafür ist, daß diejenigen Teile der Bevölkerung, die durch Unterbrechung der Arbeit in Not geraten würden, während der Festzeit für ihren Verdienst-Ausfall entschä-

digt werden. (Daher in Rom die Verteilung von Brot an Tagen der kultisch verstandenen Circus-Spiele – »panem et circenses«). Die Freiheit, die der Mensch gewinnt, indem er Gegenwartszeichen der göttlichen Wirksamkeit setzt, muß empirisch durch Entlastung vom Druck der Erwerbsarbeit ihren Ausdruck finden. Entsprechend ist auch in Israel die Entlastung von Knecht, Magd und Vieh vom Druck der Arbeit die Bedingung dafür, durch die Ruhe des Sabbath die Befreiung der Väter aus dem ägyptischen Sklavenhaus und damit den Ursprung der Geschichte Israels zu feiern. Für das Freiheitsverständnis bedeutet dies: Die Freiheit des Menschen ist, als Gegenwerts-gestalt des freien Wirkens der Gottheit, stets »befreite Freiheit« und will, als »befreiende Freiheit«, an die Mitmenschen und sogar an die außermenschliche Kreatur weitergegeben werden. Auf solche Weise wirkt die Unterbrechung der Arbeit am Feiertag auf die Arbeit des Alltags zurück: Im Lichte der kultischen Wirkzeichen gedeutet, kann auch die werktägliche Arbeit, als das jenem »Fatum« zugeordnete »Pro-fatum«, den Charakter eines wirksamen Zeichens göttlicher Welt-Erneuerung gewinnen und sich so aus einem unfreien »Knechtsdienst« (biblisch: Abodah) in die freie Erfüllung einer »Sendung« (Melachah) verwandeln (so die zweifache Bezeichnung für die Arbeit der »sechs Tage« im biblischen Sabbath-Gebot).

Es ist hilfreich, sich an dieses allgemein religiöse, aber auch in der Bibel bezeugte Freiheitsverständnis zu erinnern, um die Schwierigkeiten zu verstehen, mit denen eine säkular gewordene Philosophie zu ringen hatte, wenn sie die menschliche Freiheit angemessen deuten wollte. Und die soeben beschriebenen Unzulänglichkeiten einer Theorie der Freiheit, die ontologisch auf der Lehre von der »doppelten Potentialität« der Dinge, anthropologisch auf der Lehre von naturgegebenen Zwecken und frei gewählten Mitteln beruhte, sind Folgen dieser Schwierigkeiten, die sich aus der Säkularisierung des Freiheitsverständnisses ergeben haben.

c) *Abweichende Deutungen der menschlichen Freiheit*

Philosophische Möglichkeiten, diese Schwierigkeiten zu überwinden, konnten zunächst in dem Versuch gesehen werden, nicht bei der Handlungsfreiheit sondern bei der Willensfreiheit anzusetzen und diese nicht als die Fähigkeit zur Wahl der Mittel, sondern als die Fähigkeit zur Setzung von Zwecken zu sehen. Dabei konnte es, angesichts der Bedrohung der Freiheit durch die »Knappheit der Mittel«,

als Kriterium rechter Zwecksetzung gelten, die Zwecke so zu wählen, daß der Wählende von all denjenigen Mitteln unabhängig wird, die ihm durch den Einfluß fremder Dinge und Menschen entzogen werden könnten. Wer nach Reichtum, öffentlichem Ansehen oder auch nur nach der Erfüllung der unabweislichen Bedürfnisse des Leibes strebt, macht sich von denen abhängig, die ihm die dafür erforderlichen Mittel vorenthalten können. Freiheit beruht, so verstanden, auf der Fähigkeit, Zwecke zu wählen, an deren Erreichung nichts und niemand den Wählenden hindern kann. Als solche Zwecke galten dann: die Erkenntnis der Wahrheit und der Erwerb sittlicher Tugend. Die Bewährung dieses Ethos war »der Mannesmut vor Fürstenthronen« und, als dessen Bedingung, eine asketische Minimierung der Bedürfnisse: Alle Mittel zur Bedürfnis-Befriedigung und sogar zur Fristung des Lebens gehören zu denjenigen Gütern, die dem Menschen durch fremde Macht geraubt werden können. Darum ist Bedürfnis-Askese die Bedingung der Freiheit. Auf diesem Freiheitsverständnis beruhte des Ethos der Stoiker.

Mit diesem Verständnis der Willensfreiheit wurde freilich der Begriff der Handlungsfreiheit problematisch: Der Erfolg unserer Handlungen hängt im Regelfall von Bedingungen ab, die uns von fremden Dingen und vor allem von den Handlungen fremder Menschen vorgezeichnet werden. »Wahre Freiheit« schien, so verstanden, nur dann erreichbar, wenn wir den Erfolg unserer Handlungen nicht zum Kriterium unserer Entscheidungen machen. Tritt dieser Erfolg ein, so mag man sich freuen; bleibt er aus, so besteht kein Anlaß zur Trauer. Die Erkenntnis der Wahrheit und der Erwerb von Sittlichkeit sind sich selber genug.

Auch diese Auffassung von der menschlichen Freiheit ist für eine philosophische Einübung in die Theologie bedeutsam. Zunächst nämlich hat sie auf die Gottesvorstellung der Stoiker eingewirkt. Das göttliche Urbild der menschlichen Freiheit ist jene »Seligkeit in sich selbst«, die die Götter auszeichnet. Und die Folge davon besteht darin, daß sie von allen Wechselfällen des Weltlaufs unberührt bleiben. Aus dieser Vorstellung von den Göttern ergeben sich zugleich anthropologische Konsequenzen. Abbild dieses göttlichen Urbildes nämlich ist die menschliche Freiheit, kraft derer der Mensch keine andere »Seligkeit« sucht als die, die er »in sich selber« besitzen kann. Von hier aus ergab sich die Kritik der Stoiker an der jüdisch-christlichen Heilserwartung, deren Erfüllung von dem unverfügbaren Willen der Gottheit abhängt und die deswegen das erstrebte Glück

des Menschen von der Unterwerfung unter den göttlichen Willen abhängig macht. Alle spätere Polemik gegen die »Heteronomie«, der die biblische Botschaft den Menschen unterwerfe, ist in diesem stoischen Verständnis der menschlichen Freiheit vorgebildet. Für die Theologie ergibt sich daraus die Frage, ob und wie sie ein Freiheitsverständnis entwickeln kann, das von dem der Stoiker abweicht, ohne sich dadurch dem Vorwurf auszusetzen, sie wende sich an einen menschlichen »Heils-Egoismus«, der Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sucht und gerade dadurch verfehlt, was er erstrebt: jenes »Glück«, das der Mensch nicht finden kann, wenn er es anderswo sucht als in sich selbst und seiner sich selber genügenden Freiheit.

Nun ist die philosophische Entwicklung auch über das stoische Freiheitsverständnis hinausgegangen. Versucht wurde, die menschliche Wahlfreiheit so zu denken, daß sie nicht auf die Wahl geeigneter Mittel zur Erreichung eines dem Menschen durch seine Natur vorgegebenen Zwecks eingeschränkt blieb, sondern als Fähigkeit zur Zweck-Setzung begriffen werden konnte. Versucht wurde zugleich, diese Freiheit der Zwecksetzung so zu denken, daß sie die Wirksamkeit der Handlungen nicht als gleichgültig erscheinen läßt. Das war der Sinn der schon erwähnten Regel gewesen: Sich freuen, wenn Handlungen erfolgreich sind, aber nicht traurig sein, wenn ihnen der Erfolg versagt bleibt. Um stattdessen Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit in einem inneren Zusammenhang zu sehen, wurde auf Deutungsweisen zurückgegriffen, die lange vor der Stoa entwickelt worden waren, aber geeignet erschienen, wichtige Momente des stoischen Freiheitsverständnisses in sich aufzunehmen.

Eine solche Deutung hatte vor allem Platon geboten. Unter Rückgriff auf ihn haben immer wieder Philosophen sich dafür entschieden, die freie Handlung als eine Tat außerhalb der Zeit zu verstehen, die freilich innerhalb der Zeit Wirkungen hervorruft. Platon dachte die freie Handlung als eine Wahlhandlung der »Seelen« vor ihrem Eintritt in den Leib, durch die diese »Seelen« sich freilich ein bestimmtes, durchaus innerweltliches »Lebenslos« zueigen machen. Auf andere, aber vergleichbare Weise dachte Kant die freie Handlung als eine »intelligible Tat«, durch die der Mensch sich seinen »intelligiblen Charakter« gibt, der freilich in die Erscheinungsreihen dadurch hineinwirkt, daß er im »empirischen Charakter« eines Menschen seine Erscheinungsgestalt findet; dieser aber ist die für ein Individuum spezifische Weise, auf die Einflüsse seiner Umwelt zu reagieren.

Wir sind, platonisch verstanden, nicht darin frei, der Verkettung von Ursachenreihen zu entgehen, die unser Schicksal bestimmen, wohl aber darin, frei darüber zu entscheiden, auf welche Weise wir uns zu Gliedern dieser Ursachenreihen machen (welches »Lebenslos« wir wählen). Wir sind, kantisch verstanden, nicht darin frei, uns die Umwelt-Einflüsse zu wählen, denen wir bei unseren Willens-Entscheidungen unterliegen, wohl aber darin, uns einen intelligiblen (und infolge davon einen empirischen) Charakter zu geben, von dem unsere Reaktion auf diese Umwelt-Einflüsse abhängt. Beiden – im Übrigen untereinander sehr verschiedenen – Deutungen sind wichtige Momente gemeinsam: Wir können Akte der *Wahlfreiheit* nur setzen, wenn diese Akte nicht die Resultate innerweltlicher Kausalreihen sind, die auf uns einwirken; aber wir können diese Wahlfreiheit nicht ausüben, ohne zu akzeptieren, daß unsere *Handlungsfreiheit* – die Fähigkeit, die Folgen unserer Entscheidungen zu bestimmen – durch fremde Wirk-Ursachen eingeschränkt ist. Wir müssen, wenn wir unser »Lebenslos« einmal gewählt haben, das daraus resultierende »Schicksal« akzeptieren; wir müssen, wenn wir uns unseren »Charakter« gegeben haben, hinnehmen, daß dieser Charakter sich immer nur in unserer Reaktion auf Fremd-Einflüsse als wirksam erweist. Insofern gehört zur Ausübung unserer Freiheit unvermeidlich ein Moment der Freiheits-Hingabe. Für die Theologie aber ergibt sich daraus die Aufgabe, zu prüfen, ob auf diesem Wege eine Möglichkeit gewonnen werden kann, die göttliche wie die menschliche »Selbst-Entleerung« als den entscheidenden Akt der göttlichen wie der menschlichen Freiheit zu begreifen.

d) *Erneute kritische Anfragen und ein neues Verständnis der Freiheit: die Fähigkeit zu geschichtlichem Handeln*

Unabhängig jedoch von der Frage der theologischen »Verwendbarkeit« sind, rein innerphilosophisch, an das platonische und an das mit ihm verwandte kantische Freiheitsverständnis kritische Anfragen zu richten.

Zunächst ist die Herkunft dieses Freiheitsverständnisses aus der Religion so deutlich, daß gefragt werden muß, ob es innerhalb einer säkular gewordenen Philosophie noch fortbestehen kann. Innerhalb der Religion nämlich hat der Gedanke einer »Handlung außerhalb der Zeitbestimmung« seinen klar verstehbaren Sinn: In der Beziehung zum Heiligen erlangt der Mensch jene »Gleichzeitigkeit mit

den Ursprüngen«, die ihm einen Standort außerhalb aller Differenzen der Zeit vermittelt; so gewinnen auch seine Handlungen Anteil an der Ewigkeit der numinosen Ursprünge, die nicht Mangel an Beziehung zur Zeit bedeutet, sondern Gleichzeitigkeit mit allen Ereignissen des Weltlaufs.

Das gilt offensichtlich auch für Platons Vorstellung von der »Wahl der Lebenslose«, die außerhalb der Zeit geschieht (vor der »Einkörperung« der Seele) und nur unter der Anrede des Heiligen geschehen kann: Die Seelen werden zu ihrer Wahl durch einen »Propheten« der Schicksalsgöttin Lachesis aufgefordert, der seine Anrede mit der charakteristisch prophetischen Botenformel »So spricht Lachesis, die Tochter der Ananke« einleitet und dann in der ebenfalls charakteristisch prophetischen Redeweise eines mehrfach wiederholten »antithetischen Parallelismus Membrorum« fortfährt. Die Freiheit der Wahl ist so als Folge der prophetisch vermittelten göttlichen Anrede gedacht. Aber auch die »intelligible Tat« Kants, die »außerhalb aller Zeitbestimmung« geschieht, ist nur möglich, weil der Mensch seine Vernunft, gerade in ihrer Autonomie, als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung begreift und deshalb »seine Pflichten als göttliche Gebote« verstehen kann. Beide Arten des Freiheitsverständnisses, die platonische wie die kantische, können deswegen als »unvollständige Säkularisate« eines Gedankens verstanden werden, der nur im religiösen Kontext seine ursprüngliche Bedeutung und seine argumentative Kraft bewahren kann. Nun braucht das Nachwirken religiöser Vorstellungen innerhalb der Philosophie kein Mangel zu sein (davon wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein). Aber es kann doch den Verdacht erregen, derartige Anleihen bei der Religion dienen nur dazu, Lücken im philosophischen Argumentationsgang zu schließen, der für sich alleine die Möglichkeit der Willensfreiheit nicht nachzuweisen vermag.

Aber auch unabhängig von diesem Verdacht ist ein Verständnis der menschlichen Freiheit unzulänglich, das diese auf die Fähigkeit einschränkt, eine einzige Entscheidung zu treffen. Ist das »Lebenslos« einmal gewählt bzw. der »intelligible Charakter« einmal gegeben, dann folgen alle weiteren Handlungen und Leiden im Leben des Menschen daraus mit unabwendbarer Notwendigkeit. Der Mensch hat, so verstanden, keine Geschichte, die ihn vor immer neue offene Entscheidungen stellt, sondern nur ein selbstverursachtes, dann aber unabwendbares und unwandelbares Schicksal. Es muß bezweifelt werden, ob ein solches Freiheitsverständnis der sittlichen Er-

fahrung des Menschen und der moralischen Bedeutung des Personbegriffs entspricht. Die Person im moralischen Verständnis dieses Begriffs gibt sich die eigene Gestalt (ihr »Lebenslos« oder ihren »intelligiblen Charakter«) nicht in der Einsamkeit eines weltlosen Augenblicks »außerhalb aller Zeit«, sondern dadurch, daß sie in der Begegnung mit Menschen und Dingen das »Eine Notwendige« findet, an das sie sich hingibt, um sich in verwandelter Gestalt neu zu empfangen. Ihre Freiheit erschöpft sich deswegen nicht darin, Unabhängigkeit von allen bestimmenden Fremd-Einflüssen zu sein – so sehr diese Unabhängigkeit die Bedingung der freien Entscheidung darstellt. Sie ist zugleich die Fähigkeit, sich in der Begegnung mit der Wirklichkeit dieser Welt zu einer Antwort herausfordern zu lassen, aus der auch das Subjekt selber verwandelt hervorgeht.

Das schließt ein Vertrauen ein, mit dem dieses Subjekt sich den Unvorhersehbarkeiten und Zufälligkeiten des Weltlaufs ausliefert, um sich von neuen Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe überraschen zu lassen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist der Liebende: Er kann nicht wissen, wohin der Weg ihn führen wird, den er eingeschlagen hat, als er sich dafür entschied, sein Leben an das des geliebten Menschen zu binden. Die einmal – und ein für allemal – frei gewählte Selbsthingabe wird sich in immer neuen, unvorhersehbaren Lebenssituationen durch neue konkrete und alltägliche Formen der Selbsthingabe bewähren müssen und dann ebenso neue und unvorhersehbare Weisen der Selbstfindung möglich machen. Die Geschichte, auf die der Liebende sich eingelassen hat, spottet immer wieder der vorausschauenden Planung und gewinnt doch durch die Treue zur einmal gefällten Entscheidung ihre Kontinuität und Verlässlichkeit. Freiheit ist, so verstanden, die Fähigkeit, sich in Treue zur eigenen Entscheidung vertrauensvoll auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen und diese, durch die Antwort auf ihre unvorhersehbaren Herausforderungen, zu einer Abfolge von Chancen neuer Selbstfindung werden zu lassen.

Diesem Begriff der Freiheit müssen die Begriffe der »Person« und der »Natur« entsprechen, wenn sie der sittlichen Erfahrung des Menschen gerecht werden sollen: »Person«, verstanden als das Subjekt sittlichen Wollens und Handelns, ist gewiß, dem traditionellen Begriff gemäß, »ein Wesen, das zu Einsicht und verantwortlicher Entscheidung fähig ist« und in diesem Sinne »subjectum rationalis naturae«. Aber dieser traditionelle Begriff der »Person« ist zu allgemein, als daß er die spezifisch moralische Qualität der Person

zum Ausdruck bringen könnte. Er ist zu ergänzen durch das weitere Merkmal: Person ist ein Wesen, das in der freien Bindung an begegnende Wirklichkeiten dazu fähig wird, sich für die Verwandlungen offenzuhalten, die sich aus dem kommenden Dialog mit dem Wirklichen ergeben werden, und sich so die Kontingenzen dieses Dialogs als seine eigene Geschichte anzueignen. Entsprechend ist das Prinzip, aus dem die spezifisch personalen Akte eines solchen Subjekts hervorgehen, also seine »Natur«, gewiß jene Art des Seinsvollzuges, der sich in Akten des Erkennens und des verantwortlichen Entscheidens realisiert; die »Natur« eines solchen Wesens kann darum, mit der Tradition, als »*rationalis natura*« bezeichnet werden. Aber wiederum ist dieser Begriff der »Natur« zu allgemein, als daß er das besondere Akt-Prinzip der Person hinlänglich beschreiben könnte. Er ist zu ergänzen durch ein weiteres Merkmal: Diejenige »Natur«, aus der die spezifisch personalen Akte entspringen, ist eine Weise des Seinsvollzuges (*actus essendi*), die a priori nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat und deshalb nur im Wechselspiel zwischen Selbsthingabe an das Fremde und Selbstgewinnung aus der Begegnung mit ihm vollzogen werden kann. Man könnte, wenn man die soeben skizzierten Bedeutungsmomente beider Begriffe im Gedächtnis behält, dafür die vereinfachte Formulierung wählen: Person ist ein Wesen, das zur Geschichte fähig ist; die Natur eines solchen Wesens ist jener Selbstvollzug, aus dem diese Fähigkeit zur Geschichte hervorgeht.

Dieses Ergebnis bestätigt noch einmal die Fruchtbarkeit der hier gewählten Methode. Sie kann die Gründe dafür benennen, daß Begriffe überhaupt eine Geschichte haben; und sie kann an der historischen Veränderung von Begriffen aktiv mitwirken: im hier behandelten Beispiel durch jene Weiterentwicklung der Begriffe »Freiheit«, »Natur« und »Person«, die sich aus theologischen wie aus philosophischen Gründen als notwendig erwiesen hat.

Daß Begriffe überhaupt eine Geschichte haben, wird im Rahmen einer solchen Theorie daraus verständlich, daß Begriffe Mittel sind, um den Dialog mit dem Wirklichen zu führen. Der Anspruch des Wirklichen läßt Fragen entstehen, welche ihrerseits, wenn sie angemessen gestellt und beantwortet werden sollen, die Ausformung von Begriffen erfordern, während der Anspruch des Wirklichen sich diesen Fragestellungen und Begriffen gegenüber immer wieder als »je größer« erweist und so die Neuformulierung der Fragen und die Neufassung der Begriffe notwendig macht (s. Band I, S. 132 ff.). Darum

sind weder philosophische noch theologische Begriffe feststehende Größen, auch nicht Ausdrucksgestalten einer als feste Größe gedachten Geistesart (etwa des »hebräischen« oder des »griechischen Denkens«), sondern Phasen im Prozeß des Dialogs mit der Wirklichkeit.

Was aber speziell den Begriff der »Freiheit« betrifft, so kann Freiheit, wie sich gezeigt hat, als die Fähigkeit zu diesem Dialog beschrieben werden. Denn diesen Dialog zu führen, ist ein Akt der sittlichen Freiheit. Indem das Subjekt sich auf den Anspruch des Wirklichen einläßt, sich von ihm zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern läßt und, so umgestaltet, zu neuen Weisen der Antwort auf diesen Anspruch fähig wird, gelingt ihm auf spezifische Weise das, was an früherer Stelle als das Ziel sittlicher Akte beschrieben wurde: Selbstfindung durch Selbsthingabe. Die Freiheit des anschauenden und denkenden Subjekts ist in diesem Sinne sittliche Freiheit; und das Ethos des Erkennenden kommt nicht sekundär – sei es ermutigend, sei es beschränkend – zum Akt des Erkennens hinzu, sondern ist die Bedingung des Erkenntnisaktes selbst: die Fähigkeit, unter dem Anspruch des Wirklichen nicht zu verstummen, aber auch nicht auf bisher gewonnenen und bewährten Deutungen dieses Anspruchs zu beharren, sondern sich auf die Umgestaltung einzulassen, die dem Subjekt im Verlauf dieses Dialogs widerfahren wird. Es ließe sich zeigen, daß ein solches Ethos des Erkennens nicht auf das Feld reiner Theorie beschränkt bleibt. Jener Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, wird auf allen Feldern der Begegnung mit dem Wirklichen geführt, auch auf dem Felde des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten, aber auch auf dem Felde des künstlerischen Gestaltens oder der politischen Gestaltung des Gemeinwesens. Auch die religiöse Verehrung des Heiligen ist eine Weise dieses Dialogs und damit der Vollzug jener Freiheit, die diesen Dialog möglich macht.

Dieses Verständnis der Freiheit, gewonnen im Rahmen einer Theorie des Dialogs mit der Wirklichkeit, kann auch diejenigen Forderungen einlösen, die an früherer Stelle an die Begriffe »Natur« und »Person« gerichtet worden sind. An früherer Stelle wurde gesagt: Sowohl aus theologischen als auch aus philosophischen Gründen muß eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« gefordert werden, weil diese Begriffe ihre Aufgabe nur erfüllen können, wenn sie in ein angemessenes Verhältnis zum Begriff der »Freiheit« gebracht werden (s. o. S. 317 ff.). Im weiteren Verlauf der Überlegungen hat sich jedoch gezeigt, daß auch der Begriff der Freiheit

einer solchen Weiterentwicklung bedarf (s. o. S. 329 ff.). Bei dem Versuch einer solchen Weiterentwicklung hat sich ergeben: Diese Aufgabe ist nur durch eine Philosophie zu lösen, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift und deshalb die »Person« und ihre »Natur« von ihrer Fähigkeit her bestimmt, einen solchen Dialog zu führen.

Dabei bewahren die so verstandenen Begriffe »Person« und »Natur« ihren bisherigen Bedeutungsgehalt. »Person« bleibt, auch in dieser Weise verstanden, ein Wesen, das zu freien Handlungen fähig ist. Und »Natur« bleibt das »Principium actuum«, aus dem derartige Akte entspringen. Aber beide Begriffe werden nun so verstanden, daß sie die Bedingungen des Dialogs mit dem Wirklichen beschreiben. Es wird zu prüfen sein, ob die auf solche Weise weiterentwickelten Begriffe von »Person« und »Natur« auch dazu geeignet sind, der Erfüllung spezifisch theologischer Aufgaben besser zu dienen, als das traditionelle Verständnis dieser Begriffe es vermocht hat.

2. »Natur« – »Person« – »Geschichte«

Die Christusverkündigung als Impuls für die philosophische Reflexion

a) *Die Aufgabenstellung*

Eine philosophiehistorische Reflexion bestätigt, was an früherer Stelle angekündigt worden ist: An der Geschichte der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« hat der Dialog zwischen Theologie und Philosophie einen aktiven Anteil. Jene Weiterentwicklung dieser Begriffe, die zuvor aus philosophischen wie aus theologischen Gründen gefordert werden mußte, hat tatsächlich stattgefunden, als die Philosophie, in der diese Begriffe ursprünglich heimisch waren, einer Theologie begegnete, die sich um die Beantwortung der beiden christologischen Fragen bemühte, wer der Christus sei (die Frage nach seiner Person) und von welcher Wesensart er sei (die Frage nach seiner Natur). Eine philosophische Einübung in die Theologie gewinnt dadurch eine weitere Aufgabe hinzu. Sie hat nicht nur zu prüfen, inwieweit gewisse philosophische Begriffe, die in den Aussagen der Konzilien verwendet werden, (vor allem die Begriffe der »Person« und der »Natur«) so weiterentwickelt werden können, daß ihre theo-

logische Verwendung dadurch einsichtig und plausibel wird. Sie hat darüber hinaus die Impulse deutlich zu machen, die von der biblischen wie von der konziliaren Christologie ausgegangen sind, philosophiehistorisch wirksam wurden und von dort her auf die Theologie zurückwirken konnten. Xavier Tilliette hat in seinen beiden Büchern »Le Christ des Philosophes«⁷ und »Le Christ de la Philosophie«⁸ die mannigfachen Formen, in denen Philosophen im Lichte des Christus-Dogmas und seiner biblischen Quellen neue Wege der philosophischen Theologie und Anthropologie gefunden haben, gesammelt, gesichtet und kritisch gewürdigt⁹.

Christologie und Trinitätstheologie werden auf solche Weise nicht »fideistisch« zu Prämissen im philosophischen Argument gemacht; aber sie bewähren sich, im Sinne der bekannten Habilitationsthesen von Franz Brentano, als »Leitsterne«, die – nicht im Begründungs- wohl aber im Entdeckungszusammenhang – deutlich machen, von welcher Art philosophische Begriffe sein müssen, wenn sie jenen Bezug zur Geschichte gewinnen wollen, der aus rein innerphilosophischen Gründen von ihnen verlangt werden muß.

Daß die Theologie auch der Philosophie bei ihrer Bemühung um ein besseres Verständnis dessen, was die Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« intendieren, derartige weitertreibende Impulse vermitteln kann, ergibt sich aus ihrer eigenen Aufgabe: von dem Christus zu sprechen, der nicht nur als ein »Lehrer ewiger Wahrheiten« aufgetreten ist, sondern als Mittler der richtenden und rettenden Wirksamkeit des Vaters in einer konkreten historischen Stunde.

Denn der Christus, von dem die christliche Botschaft spricht, ist offensichtlich der »ausgezeichnete Fall«, auf den der Begriff der »Person«, wie er soeben umrissen wurde, in höchstem Maße zutrifft: Er hat sich in Freiheit an die Menschen, mit denen er in einen Dialog eintrat, gebunden; an seinem Schicksal, das ihn zum Tod am Kreuze geführt hat, läßt sich exemplarisch ablesen, was es bedeutet, die bedrohlichen Kontingenzen, die sich aus diesem dialogischen Verhältnis ergeben, auf sich zu nehmen; und er hat sich dieses Schicksal, das ihm zunächst von außen widerfuhr, als seine eigene Geschichte an-

⁷ X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, in drei Teilen Paris 1974–1973, in einem Band Paris 1993.

⁸ X. Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*, Paris 1990, deutsch unter dem Titel »Philosophische Christologie«, Freiburg 1998.

⁹ Vgl. dazu meine Rezension in: *Theologische Literaturzeitung* 124 [1999] 1270–1273.

geeignet, sodaß er, nachösterlich, seine Jünger zu verstehen lehrte, daß er »all dies leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen«. Fragt man aber nach seiner »Natur«, also nach dem »Prinzip«, das derartige Weisen des Tuns und Leidens möglich gemacht hat, dann gilt auch von ihr im höchsten Maße, was soeben von der »Natur« eines jeden zu personalem Verhalten fähigen Wesens gesagt worden ist: Nur für ein Wesen, dessen Natur apriori nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat, ist ein solches freies Eintreten in die Geschichte und damit in die bedrohlichen Kontingenzen der Begegnung mit fremder Wirklichkeit möglich.

Was mit dem nun mehrfach gebrauchten Ausdruck »im höchsten Maße« gemeint ist, läßt sich zunächst nur theologisch aussprechen. Dazu freilich erweisen sich Begriffe, die einer philosophischen Theorie des Dialogs entstammen, als besonders geeignet: Die Natur des Christus ist im ausgezeichneten Sinne dialogischer Art, weil der Dialog mit dem Vater nicht sekundär zum Seinsakt dieser beiden Personen hinzutritt, sondern deren ganzes Sein apriori bestimmt. Deshalb ist die primäre Aussage über die Natur des Christus: Das Prinzip seiner Akte ist jenes dialogische Wechselverhältnis zum Vater, das den Sohn erst zum Sohn, aber auch den Vater erst zum Vater macht und insofern der Differenz und Korrelation (der »*oppositio correlativa*«) der Personen, sie konstituierend, vorausliegt. Es ist daher die eine und identische Natur, aus der die Akte dieser beiden Personen gemeinsam hervorgehen. Dieser innertrinitarische Dialog, der für den Sohn wie den Vater konstitutiv und daher wesensnotwendig ist, ist der Möglichkeitsgrund für den geschichtlichen Dialog des Christus mit den sündigen, dem Tode verfallenen Menschen, in den er in einem Akt ungenötigter Freiheit eingetreten ist. Dieser Dialog bleibt kontingent und durch keine Wesensnotwendigkeit vorgezeichnet. Aber der für den Sohn wie für den Vater wesenskonstitutive und daher notwendige innertrinitarische Dialog ist zugleich der Möglichkeitsgrund der kontingenten Geschichte, in die der Sohn freiwillig eintrat und in der er zugleich die Geschichte der ganzen Menschheit zu der seinen gemacht hat. Und diese Aneignung der Geschichte jedes einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit ist in solchem Maße konstitutiv für das Tun und Leiden des Christus, daß man davon sprechen kann und muß, der habe »die menschliche Natur angenommen«. Das freiwillig eingegangene dialogische Verhältnis zum Menschen ist für ihn – »neben« dem dialogischen Verhältnis zum Vater und durch dieses ermöglicht – zum zweiten »Principium

actuum«, zum zweiten »inneren Leben« geworden, das sich in all seinem Tun und Leiden seinen Ausdruck verschafft.

Von hier aus läßt sich das, was der Ausdruck »im höchsten Maße« meint, auch philosophisch aussprechen: Der Versuch der Theologen, die Begriffe »Person« und »Natur« so zu gebrauchen, daß sie das besondere Verhältnis des Christus zur Geschichte begreiflich machen, macht zugleich dem Philosophen deutlich, von welcher Art seine Begriffe sein müssen, wenn sie ihrer eigenen Aufgabe gerecht werden sollen. Denn es hat sich gezeigt: Es ist eine innerphilosophische Aufgabe, jene relative Ferne gegenüber der Geschichte zu überwinden, die den philosophischen Begriffen und »Wesens-Aussagen« nicht selten anhaftet. Deshalb wurde soeben, mit Bezug auf die Begriffe »Person« und »Natur«, eine Neubestimmung vorgeschlagen: »Person ist ein Wesen, das sich die Kontingenzen seines Dialogs mit der Weltwirklichkeit als seine eigene Geschichte aneignen kann. Die Natur eines solchen Wesens ist jener Selbstvollzug, aus dem diese Fähigkeit zur Geschichte hervorgeht«. Was jedoch diese abstrakten Formulierungen in concreto bedeuten, läßt sich an den besonderen Aufgaben einer Kreuzes-Theologie exemplarisch ablesen. Wo philosophisch und abstrakt von »Kontingenzen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit« gesprochen wird, spricht die Theologie konkret vom Kreuz Jesu als der Weise, wie der Dialog mit den sündigen Menschen in einer sündigen Welt diesen einen Menschen in den Tod geführt hat. Und wo philosophisch abstrakt von der Aufgabe gesprochen wird, sich diese »Kontingenzen« als eigene Geschichte anzueignen, spricht die Theologie konkret vom Gehorsam des leidenden Gottesknechts, der den Weg in diesen Tod als seine Berufung erkannt und angenommen hat. So wird die Theologia Crucis zunächst zur Bewährungsprobe allen theologischen Sprechens von Jesu Person und Natur. Aber auch alle philosophischen Bemühungen, die Begriffe »Person« und »Natur«, »Freiheit« und »Geschichte« ins rechte Verhältnis zu setzen, werden sich daran messen lassen müssen, ob sie auch dann noch angemessen erscheinen, wenn philosophisch versucht wird, sie auf ähnliche Weise auf die Konkretheit der Geschichte anzuwenden.

Die Weise, wie die Theologie der Philosophie derartige Impulse vermitteln konnte, läßt sich an Beispielen aus der Philosophiegeschichte deutlich machen. Unter diesen spielt, wie sogleich zu zeigen sein wird, Hegel eine herausragende Rolle.

b) *Philosophiehistorische Beispiele*

Nicht selten hat die Verkündigung von Christi Tod und Auferstehung, aber auch das christologische Dogma von den zwei Naturen in der einen Person Christi und das trinitarische Dogma von den drei Personen in der einen Natur Gottes Philosophen zu neuen Weisen des Nachdenkens über Gott und den Menschen angeregt. Es muß an dieser Stelle genügen, auf zwei Beispiele wenigstens hinzuweisen: auf Schellings Verständnis der göttlichen und der menschlichen Freiheit und auf Hegels Geist-Metaphysik.

Für Schelling war die »Kenosis-Theologie« des Hymnus aus dem Brief an die Philipper das maßgebende Beispiel dafür, daß Freiheit nur wirken kann, indem sie fremde Freiheit hervorruft, und daß sie deswegen den Charakter der »Selbst-Entleerung« hat, die dem Fremden Raum zu geben und gerade auf diese Weise interpersonal wirksame Neu-Anfänge zu setzen vermag. Für Hegel war der Prolog des Johannes-Evangeliums, der vom Logos spricht, der aus Gott hervorgeht und auf ihn hin gesprochen wird, der maßgebende Text, aus dem hervorgeht, daß der eine Gott, statt »tote Substanz« zu sein, ein inneres Leben enthält, das sich in innertrinitarischen »Hervorgängen« realisiert, sich in der »Hauchung« des Geistes vollendet und so die Geist-Mitteilung an den Menschen und vor allem an die Gemeinde der Glaubenden möglich macht. Der Satz des johanneischen Christus »Gott ist Geist«¹⁰, verknüpft mit der trinitätstheologischen Aussage, daß die »Hauchung« des Geistes den letzten der innertrinitarischen »Hervorgänge« darstellt, wurde für ihn zum Anlaß, das »Wesen« Gottes als ein Leben zu bestimmen, in welchem Gott als der Vater sich auf das ihm zugehörige Andere (das »Andere seiner selbst«) bezieht und so in der Abfolge seiner inneren Hervorbringungen sich selbst realisiert und zum Bewußtsein seiner selbst gelangt (»zu sich selber kommt«).

Freilich haben sich die Philosophen nicht selten gerade deswegen für das christologische Dogma und für seine biblischen Quellen interessiert, weil sie darin Wesens-Sachverhalte ausgedrückt fanden, die geeignet sind, sowohl der philosophischen Theologie als auch der philosophischen Anthropologie neue Wege aufzuschließen. Das macht die Frage umso dringlicher: Können philosophische Begriffe, gegebenenfalls in geeigneter Umprägung, dazu dienen, nicht nur

¹⁰ Joh 4,24.

ewige Wesens-Sachverhalte zu beschreiben, sondern zugleich ein konkretes und unverwechselbares Ereignis inmitten der Geschichte zu deuten: den Tod und die Auferweckung Jesu? Und können von der Christus-Verkündigung Impulse ausgehen, die die Philosophie zu der Entdeckung veranlassen, daß eine solche Neuprägung ihrer Begriffe (z. B. der Begriffe »Person« und »Natur«) nicht nur ein Dienst an der Theologie ist, sondern in ihrem eigenen, innerphilosophischen Interesse liegt?

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen gewinnen diese Fragen besonderes Gewicht. Theologisch nämlich ist zu fragen: Sind derartige philosophische Aneignungsversuche geeignet, der Christologie und der mit ihr verbundenen Trinitätslehre den Bezug zur historischen Konkretheit und Einmaligkeit des Lebens, Leidens und der Auferweckung Jesu zu wahren? Oder verwandeln sie die apostolische »Katangelía« in die bloße Angabe eines Beispiels für ewige Wesens-Sachverhalte? Und da sich gezeigt hat, daß auf der Verbindung von historischer Konkretheit und universalem Geltungsanspruch die »Torheit« beruht, die »die Griechen« in dieser Botschaft wahrzunehmen meinten, kann die Frage auch so gestellt werden: Wird durch derartige philosophische Aneignungsversuche die Botschaft von Jesu Kreuz – und präziser: der Skandal dieser Botschaft – »leer gemacht«? Vor einer solchen »Entleerung« der Kreuzesbotschaft und ihrer »Torheit« hat der Apostel Paulus gewarnt¹¹. Angesichts dieser Warnung werden theologisch zwei Fragen gestellt werden müssen: Kann man das Wort vom Kreuz und die Wirklichkeit, die damit gemeint ist, zum Gegenstand theologischer oder gar philosophischer Argumentation machen, ohne daß es dadurch »leer« wird? Kann man es zum hermeneutischen Prinzip eines Selbst- und Weltverständnisses erklären, ohne daß es aufhört, ein »Skandal« zu sein?

Philosophisch aber werden diese kritischen Fragen deswegen bedeutsam, weil sie sich auf die Anwendung metaphysischer Begriffe beziehen (»Natur« und »Person«, aber auch »Geist«, »Leben« und »Freiheit«) und damit zugleich die allgemeinere Frage implizieren, ob die Entfremdung gegenüber der Geschichte das unausweichliche Schicksal jeder Theologie und Philosophie ist, die sich derartiger Begriffe bedient. Muß eine Transzendentalphilosophie der hier vorgeschlagenen Art, die die Erfahrung als einen »Dialog mit der Wirk-

¹¹ 1 Kor 1,17; Gal 5,11.

lichkeit« versteht, der durch das vorantreibende Moment der »Veritas semper maior« in Gang gehalten wird, auf den Gebrauch metaphysischer Begriffe konsequent verzichten? Was aber kann eine Philosophie (und auch eine Theologie) noch sagen, wenn sie auf den Gebrauch aller derartigen Begriffe konsequent verzichten will? Steht sie vor dem Dilemma, entweder, solche Begriffe gebrauchend, ihr Thema, die vorantreibende Kraft der Veritas semper maior, zu verlieren, oder, auf solche Begriffe verzichtend, sich selber sprachlos und stumm zu machen?

Die Frage, ob ein metaphysisches Sprechen von Gott und von Christus das Kreuz und seinen Skandal »leer macht«, impliziert so die allgemeinere Frage, ob der Gebrauch metaphysischer Begriffe überhaupt die »Para-Doxía«, die über die jeweilige Weise des Auffassens (*déchesthai*) hinaustreibende Kraft der »je größeren Wahrheit«, entschärft und dadurch wirkungslos macht. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle hinzugefügt: Es kann sich nicht darum handeln, das Skándalon Crucis zu einem austauschbaren Beispiel für vorantreibende Paradoxien zu machen; aber sehr wohl kann gefragt werden, ob ein *Denken*, das dieses Skándalon »entleert«, nicht ein Beispiel für ein *Denken* solcher Art ist, daß es die Paradoxien unserer Erfahrung entschärft und der Wahrheit ihre vorantreibende Kraft raubt. Nicht das Kreuz selbst, wohl aber das Denken, das sich dieses Kreuz zum Gegenstand macht, kann als ein Beispiel für die Bemühung aufgefaßt werden, der Paradoxie als der Erscheinungsgestalt der Veritas semper maior gerecht zu werden, ohne auf Aussagen und deren argumentative Rechtfertigung zu verzichten. Es wird sich zeigen, daß in diesem Zusammenhang Hegels Versuch einer philosophischen »Theologia Crucis« sowohl speziell theologische als auch allgemein philosophische Bedeutung gewinnt. An diesem Versuch lassen sich die Chancen, aber auch die methodischen Gefahren besonders deutlich ablesen, die sich aus der philosophischen Aneignung theologischer Begriffe ergeben. Deshalb wird auch jeder von Hegel abweichende Versuch einer solchen Aneignung an Hegel kritisch zu messen sein. Es ist, wie sogleich zu zeigen sein wird, nötig, über Hegel hinauszugehen; aber es wäre verfehlt, methodisch hinter ihn zurückzufallen.

c) *Ein exemplarischer Aneignungsversuch:
Hegels Dialektik als »Theologia Crucis«*

(Der folgende Abschnitt gibt auszugsweise einen Gedankengang wieder, den ich ausführlicher in meinem Artikel »Theologia Crucis – ein widersprüchlicher Begriff?« dargelegt habe. Der Artikel ist in der Festschrift für Bischof Hubert Luthe erschienen, der die Warnung des Apostels Paulus »Non evacuetur Crux« zu seinem Wappenspruch gemacht hat¹².)

Hegel unterscheidet sich von anderen Philosophen dadurch, daß sein metaphysisches Denken sich niemals der Geschichte entfremdet, sondern bestrebt ist, diese bis in alle ihm bekannten Einzelheiten hinein philosophisch zu deuten. Es wird zu zeigen sein, daß es die christliche Botschaft gewesen ist, die ihn zu dieser philosophischen Hochschätzung der Geschichte veranlaßt hat, und daß insbesondere die Botschaft vom Kreuz, die sonst »den Griechen eine Torheit« gewesen ist, für ihn zum Impuls für eine »Umgestaltung im Denken« geworden ist.

α) Vom »historischen« zum »Speculativen Charfreitag«
Das Kreuz Jesu ist, wie man an Hegels früher Schrift »Glauben und Wissen« ablesen kann, jenes Thema gewesen, an dem er die Notwendigkeit entdeckt hat, alles Wirkliche, aber auch das Denken, dialektisch zu begreifen. Kant, Jacobi und Fichte, denen diese kritische Studie gewidmet ist, haben die »wahre Philosophie« nur vorbereitet, aber noch nicht zustandegebracht. Deren Aufgabe aber besteht darin, »den speculativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wieder her[zustellen]«¹³. »Gottlosigkeit« meint an dieser Stelle nicht den Mangel an Gottesverehrung, sondern die Gottesferne in einer Welt, in der »Gott selbst tot« ist. Erst in späteren Schriften, in denen dieser Ausdruck wiederkehrt, merkt Hegel ausdrücklich an, daß er damit ein Karfreitagsglied zitiert: »O große Not; Gott selbst ist tot«¹⁴. Der »unendliche Schmerz« über den »Tod Gottes« am »historischen Charfreitag« ist »das Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit be-

¹² R. Schaeffler, »Theologia Crucis« – ein widersprüchlicher Begriff? Oder: Von der Torheit des Kreuzes und der Klugheit der Theologie, in: G. Berghaus/ B. Hermans [Hrsg.] Kreuzungen, Festschrift für Bischof Dr. H. Luthe, Mülheim/Ruhr 2002, 233–248.

¹³ G. W. F. Hegel, Wissen und Glauben, Ausg. Glockner I, 433.

¹⁴ So z. B.: Philos. d. Religion, Ausg. Glockner XVI, 306.

ruht«¹⁵. Zum »spekulativen Charfreitag« wird der bislang nur »historische« dadurch, daß die beiden Momente des Kreuzes Jesu in ihrer allgemeinen Bedeutung erfaßt werden. Das Kreuz ist »Negation« im radikalsten Sinne; und zugleich ist es, als »Negation der Negation« und näherhin als »Tod des Todes«¹⁶, das im höchsten Sinne Emporhebende und Bewahrende, durch das die gesamte bisherige Geschichte der Religion, ja der Menschheit, auf eine neue Ebene gehoben und vor dem Untergang errettet wird.

Das Denken aber, das diesem Ereignis gerecht werden will, muß seinerseits ein dialektisches Denken sein: Zunächst muß es jene Dialektik nachzeichnen, der die dreifache Bedeutung des Wortes »aufheben« entspricht, als negieren, emporheben und aufbewahren. Vor allem aber muß es sich zu einer neuen Weise des Begreifens erheben. Der Begriff, der dieses verwandelte Denken auszeichnet, ist nicht die »Allgemeinvorstellung«, die umso ärmer an Inhalt wird, je höher sie sich zur Allgemeinheit erhebt, sondern der inhaltsgefüllte Begriff, der das jeweils Konkrete in seiner individuellen Unverwechselbarkeit aus dem »lebendigen« Zusammenhang der Geschichte begreift¹⁷. Die Metamorphose des Denkens, die durch diesen Inhalt notwendig gemacht wird, ist seine Wendung vom Abstrakt-Allgemeinen zum Konkret-Historischen und zu dem dialektischen Prozeß, in dem es mitsamt seinen Gegenständen seine Stelle findet.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung gestattet: Es ist erstaunlich, daß ein anderer biblisch bezeugter Sachverhalt in Hegels Texten kaum Beachtung findet, obgleich er als ausgezeichnetes Beispiel für die von ihm beschriebene Dialektik hätte fungieren können: das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Nach einem Wort aus dem Brief an die Epheser hat Christus durch sein am Kreuz vergossenes Blut »das Gesetz der Gebote abgetan« (katargésas); dagegen sagt Jesus im Evangelium nach Matthäus, er sei »nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zur Vollendung zu führen«¹⁸. Beide Aussagen sind nur dann miteinander vereinbar, wenn das »Abgetane« gleichwohl nicht »aufgelöst« ist, oder, mit Hegel gesprochen, wenn es als das Negierte (»Abgetane«) zugleich auf eine höhere Ebene emporgehoben (»zur Vollendung geführt«) und gerade so erhalten worden

¹⁵ Wissen und Glauben a. a. .O. 433.

¹⁶ Philos. d. Religion. a. a. .O. 301.

¹⁷ G. W. F. Hegel, Heidelberger Enzyklopädie § 113, Ausg. Glockner VI, 99–101.

¹⁸ Mt 5,17.

ist. Die dreifache Bedeutung des deutschen Wortes »aufheben«: negieren, emporheben und aufbewahren, trifft auf das so verstandene »Gesetz« in ausgezeichnetem Maße zu.

Fragt man nun, mit Hegel, nach dem Prinzip, aus dem sich die dialektische Natur sowohl des Geschichtsprozesses als auch des ihm entsprechenden Denkens ergibt, dann lautet die Antwort: Es ist die Natur Gottes als Geist (gemäß dem johanneischen Jesuswort »Gott ist Geist«¹⁹), aber nicht im Sinne leerer Intellektualität, sondern in dem neuen Sinne, in dem Gottes Geistnatur erst »im Christentum offenbarmacht ist«²⁰. Gott ist Geist in seiner vorbehaltlosen Selbsthingabe, zunächst an den Sohn in seiner Verschiedenheit vom Vater, dann durch den Sohn an die Welt bis zur völligen Selbst-Entleerung des »Gottestodes« am Kreuz und zur Selbstmitteilung dieses Geistes an die glaubende Gemeinde²¹. Was der Satz »Gott ist Geist«, so verstanden, bedeutet, ist erst im Kreuzestode Jesu »offenbarmacht« worden. Auf solche Weise dient die gesamte dialektische Philosophie Hegels unter Einschluß seiner Geist-Metaphysik einer Metamorphose des Denkens, die notwendig ist, »ut non evacuetur Crux«.

β) Eine kritische Zwischenbilanz

Der soeben gebotenen Skizze der Kreuzestheologie Hegels sind zwei Fragen vorangestellt worden, die erste im Blick auf 1 Kor 1,17, die zweite im Blick auf Gal 5,11. Die erste dieser Fragen lautete: Kann man das Wort vom Kreuz und die Wirklichkeit, die damit gemeint ist, zum Gegenstand theologischer oder gar philosophischer Argumentation machen, ohne daß es dadurch »leer« wird? Auf diese Frage kann zunächst geantwortet werden: Hegels Philosophie unterliegt nicht dem Verdacht, das Wort vom Kreuz zu einem inhaltslosen und damit zugleich wirkungslosen Wort zu machen. Freilich meldet sich an dieser Stelle ein erstes theologisches Bedenken: Wird das Wort vom Kreuz, wenn ein Philosoph es sich auf solche Weise aneignet, nicht doch wieder zu einem Wort der »Menschenweisheit« gemacht? Und diesem theologischen Bedenken korrespondiert ein philosophisches: Gesetzt, es sei möglich, auf philosophischem Wege zu erkennen, daß »Gott Geist ist«, und man könne das Wesen des Geistes dar-

¹⁹ Joh 4,24.

²⁰ G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI, 415.

²¹ Philos. d. Religion, a. a. .O. 300 f.

in sehen, daß er sein Wesen nur in der vorbehaltlosen Selbsthingabe realisieren kann, wird damit nicht ein Wissen beansprucht, das das Ganze der Geschichte aus ihrem Prinzip begreift und so aufhört, suchende »Liebe zur Weisheit« zu sein, und statt dessen zur »Weisheit« geworden ist? Und geht einer solchermaßen beanspruchten »Weisheit« nicht die Beziehung zur vorantreibenden Kraft der »Veritas semper maior« verloren?

Nun hat Hegel auf diese Frage eine Antwort bereit, und auch sie stützt sich auf biblische Aussagen. Wohl ruft Paulus im Römerbrief aus: »Wie unerforschlich sind seine [Gottes] Entscheidungen, wie unaufspürbar seine Wege!«²². Aber an anderer Stelle gibt der Apostel selber die Antwort. »Wer unter den Menschen weiß, was des Menschen ist, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? Ebenso weiß niemand, was Gottes ist, wenn nicht der Geist Gottes. Wir aber haben [...] den Geist empfangen, der aus Gott ist«²³. Und wie ein Echo auf die rhetorische Frage von Rom 11, wer die Tiefen der Gottheit erforschen könne, klingt die Antwort im Brief an die Korinther²⁴: »Der Geist erforscht alles, sogar die Tiefen der Gottheit«.

Nun macht das Selbst-Wissen Gottes auch vor dem Kreuze nicht Halt. Gott weiß, was das Kreuz »für ihn« ist: die unüberbietbare Gestalt seiner Selbsthingabe, durch die er inmitten der Zeit sein Wesen offenbar gemacht hat, Geist und deswegen Fähigkeit zur absoluten Selbsthingabe, also Liebe zu sein. Alle menschliche Kreuzestheologie, auch und gerade die Hegels, ist darum erst durch jene Geistsendung möglich geworden, die nach Jesu eigenen Worten erst geschehen konnte, als er »hingegangen« war²⁵. Auf diesen Zusammenhang weist Hegel ausdrücklich hin²⁶. Daraus aber resultiert ein Wechselverhältnis: Man muß »im Geiste« sprechen, wenn man angemessen vom Kreuz Jesu sprechen will; und man muß vom Kreuz Jesu sprechen, wenn man die Sendung des Geistes verstehen will. »Geistmetaphysik« und »Theologia Crucis« schließen sich gegenseitig ein.

Daraus zieht Hegel die Folgerung: Wenn die Geistsendung, die nach Jesu eigener Aussage erst durch seinen Kreuzestod möglich geworden ist, kein bloß innerkirchliches, sondern ein wahrhaft welt-

²² Röm 11,33.

²³ 1 Kor 2,11 f.

²⁴ 1 Kor 2,10.

²⁵ Joh 16,7.

²⁶ Philos. d. Geschichte, a. a. .O. 417.

geschichtliches Ereignis gewesen ist, dann beschränkt ihre Wirkung sich nicht auf Gottesdienst und Frömmigkeit der Glaubenden, sondern hat eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« bewirkt, von der auch das Philosophieren betroffen wird. Auch das philosophische Denken ist, in der weltgeschichtlichen Zeit »nach Pfingsten«, ein Denken aus der Kraft der Selbstmitteilung Gottes im Geiste geworden; damit aber hat es Anteil gewonnen an der Weise, wie der Geist Gottes sich im menschlichen Geist zu erkennen gibt. Daraus ergibt sich zugleich die Antwort auf die erste der eingangs gestellten Fragen: Verwandelt eine solche Philosophie nicht die Botschaft vom Kreuz in »Menschenweisheit«? Die Antwort auf diese Frage lautet: Gott, der »nur durch sich selbst erkannt werden kann« (»Deus non cognoscitur nisi per seipsum«), hat den Menschen durch die Sendung des Geistes Anteil an seinem eigenen Selbst-Wissen gegeben, das allein »weiß, was Gottes ist«. Für eine »Menschenweisheit«, die mit der »Weisheit Gottes« konkurrieren oder sich gar gegen sie auflehnen könnte, bleibt innerhalb eines solchen »geistgewirkten Wissens« kein Raum.

Daraus ergibt sich zugleich eine erste Antwort auf die soeben vorgebrachte philosophische Einrede: Hegel erhebt in der Tat den Anspruch, von der »Liebe zur Weisheit« zu dieser selbst übergegangen zu sein²⁷. Aber er tut dies nicht, wie man ihm oft unterstellt hat, deswegen, weil er meinte, als Person oder auch als Bürger des nachrevolutionären Zeitalters am Ende der Geschichte zu stehen, sondern weil in Christus die »Fülle der Zeiten« gekommen ist²⁸, und weil er in seinem Philosophieren nur dasjenige auf den Begriff bringen will, was in Christus schon geschehen ist. In diesem Sinne haben auch die Kirchenväter, auf die Hegel sich gerne beruft, keine Scheu gezeigt, die Botschaft von Christus als die »wahre Philosophie« und diese als »Weisheit« zu bezeichnen. Freilich wird der Philosoph fragen müssen, ob ihm eine solche theologische Rechtfertigung des Anspruchs genügt, von der Philo-Sophia zur Weisheit übergegangen zu sein. Denn hier wiederholt sich, philosophisch gewendet, die These der Theologen, in Christus sei, wenn auch verborgenerweise, die gesamte Zeit und Geschichte schon in ihre Fülle gelangt (»die Zeit erfüllet«). Diese Aussage, so unvermeidlich sie im theologischen Zusammenhang sein mag, ist schon für die Theologen angesichts der

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ausg. Glockner II, 14.

²⁸ Gal 4,4.

2000 Jahre, die die Geschichte post Christum weitergegangen ist, mit vielen Problemen belastet. (Welche Schwierigkeiten für die Theologie durch die »Verzögerung« der Wiederkunft Christi entstanden sind, ist bekannt.) Vollends fragwürdig jedoch wird Hegels Verfahren, aus dieser theologischen These die geschichtsphilosophische Folgerung zu ziehen, alle Ereignisse in der Geschichte, auch die ganz »profanen«, ließen sich als Explikationen jener einen in Christus geschehenen Offenbarung begreifen, daß »Gott Geist sei«, und daß dieser Geist den gesamten Weltlauf bestimme.

Dieser philosophische Einwand verweist auf die zweite der eingangs gestellten theologischen Fragen zurück: Kann man das Wort vom Kreuz zum hermeneutischen Prinzip eines Selbst- und Weltverständnisses erklären, ohne daß es aufhört, ein »Skandal« zu sein? Die Antwort auf diese Frage ist weit weniger eindeutig. Selbst das Wort vom »Tode Gottes« verliert bei Hegel den Charakter des Skandalösen, sofern er diesen Tod als die unüberbietbare Erscheinungsform jener Selbsthingabe in die »Negation seiner selbst« versteht, die, nach seiner Überzeugung, das Wesen des Geistes und darum auch das Wesen Gottes ausmacht. Skandalös ist dieses Wort vom Kreuz nur für die, die nicht zur Einsicht gelangt sind. Und so könnte Hegel, auch wenn er diese Bibelstelle nicht zitiert, für sich die Seligpreisung Jesu in Anspruch nehmen: »Selig, wer sich an mir nicht skandalisiert«²⁹.

An dieser Stelle freilich meldet sich ein zweites philosophisches Bedenken: Gesetzt, es gebe eine Philosophie, die von einem inmitten der Zeit schon geschehenen »Eschaton« ausgeht, liegt dann der wahre Skandal nicht darin, daß der empirisch feststellbare Geschichtsverlauf nichts von dem »schon herbeigekommenen Ende« erkennen läßt? Und hat diese Divergenz zwischen eschatologischer Verkündigung und empirischer Geschichtserfahrung nicht zur Folge, daß eine Theorie, die von diesem Ende her das Ganze der Geschichte zu überblicken meint, sich auf unvermeidliche Weise als »Kind ihrer Zeit« mit all ihren Befangenheiten und sogar Verblendungen erweist? Muß nicht, um den philosophischen Einwand mit dem theologischen zu verbinden, eine Theologia Crucis der Tatsache Rechnung tragen, daß der Anspruch des Wortes vom Kreuz, von dem »Sieg« zu sprechen, durch den »diese Welt überwunden ist«, angesichts der historischen Tatsächlichkeit der Welt immer wieder und unvermeidlich in

²⁹ Mt 11,6, Luk 7,23.

philosophischer Hinsicht als »Torheit«, in religiöser Hinsicht als »Skandalon« erscheinen? Und muß diese Botschaft nicht jedem Versuch widerstehen, ihr diesen Charakter der Torheit und des Skandals zu nehmen, »ut non evacuetur scandalon Crucis«?

3. Ein Ausblick: »Natur«, »Person«, »Geschichte« und die Dialektik der Freiheit

a) *Zum erreichten Problemstand*

Von Hegel mußte im letzten Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen die Rede sein, weil an ihm auf exemplarische Weise die Impulse beobachtet werden können, die von der Theologie ausgingen und einen Philosophen zur Umgestaltung seiner Begriffe veranlaßt haben. Hegel hat wie kein anderer Philosoph den »Charfreitag« ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit gerückt. Damit hat er nicht nur ein bestimmtes historisches Ereignis, den Tod Jesu, und zugleich dessen theologische Deutung als »Mors mortis« zum Prüfstein seiner Begriffsbildung gemacht, sondern damit zugleich ein neues Verständnis von der Aufgabe des Begreifens überhaupt gewonnen. Begriffe sind nicht »abstrakte Allgemeinvorstellungen«, die von den historischen Differenzen abstrahieren; sie sind vielmehr dazu bestimmt, jene innere Dialektik des Wirklichen nachzuzeichnen, kraft derer sich jedes »Sein« von sich her zur geschichtlichen Entfaltung bestimmt.

Das eröffnete ihm die Möglichkeit, jene relative Ferne gegenüber der Geschichte zu überwinden, die dem traditionellen Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« eigen ist; und nur wenn diese Geschichts-Ferne überwunden werden kann, ist es möglich, jene kritischen Anfragen zu prüfen, die teils von Philosophen, teils von Theologen an den theologischen Gebrauch dieser Begriffe gerichtet werden (s. o. S. 308 ff.).

Der traditionelle Gebrauch dieser Begriffe wird dieser Anforderung nicht gerecht. Der Begriff der »Natur« (»das Wesen eines Seienden, sofern aus ihm all seine Akte hervorgehen«) scheint dasjenige an einem Seienden zu benennen, was über allen historischen Wandel erhaben ist. Der Begriff der »Person« aber benennt ein Identifikationsprinzip, das es gestattet, die unterschiedlichsten Weisen des Tuns und Leidens dem stets gleichen Subjekt zuzuschreiben. So scheint auch dieser Begriff einen Inhalt zu beschreiben, der von allem histo-

rischen Wandel unbetroffen bleibt. Beide Begriffe benennen je auf ihre Art den Möglichkeitsgrund, der aller Veränderung (allen »actus secundi«) vorausliegt und ebendeshalb nicht selber der Veränderung unterliegt. Wird daher die Geschichte als der Gesamtzusammenhang aller Veränderungen verstanden, dann scheint die »Natur« eines Seienden ebenso wie die »Person« eines Menschen außerhalb aller Geschichte zu stehen. Das gilt in ausgezeichnetem Maße für die Natur Gottes: die Ewigkeit im Unterschied von aller Zeitlichkeit und Veränderlichkeit gilt als das Merkmal des göttlichen Wesens, das in allen Weisen des göttlichen Handelns seinen Ausdruck findet (Gott handelt stets »nach seinem ew'gen Rat«). Und es gilt deshalb in ebenso ausgezeichnetem Maße von der göttlichen Person. »Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand. Du aber bleibst, und Deine Jahre altern nicht«³⁰. Aber es gilt, wenn auch in anderer Weise, auch vom Menschen. So lange er lebt, bleibt er, was er ist (ein Mensch) und derjenige, der er ist (diese bestimmte Person). Er (oder in traditioneller Ausdrucksweise: Das an ihm, was sterblich ist) kann untergehen; aber solange er da ist, kann er nicht aufhören, ein Mensch zu sein und diese bestimmte Person zu sein. Alle Veränderung und damit alle Geschichte bleibt, so scheint es, für die Natur und für die Person nicht nur Gottes, sondern auch des Menschen akzidentell.

Nun hat sich an einer früheren Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang gezeigt: Begriffe der christlichen Theologie müssen sich dadurch bewähren, daß sie zu jener »eschatologischen Zeitansage« beitragen, die im Zentrum der christlichen Verkündigung steht (s. o. S. 261 ff.). Deshalb konnte es zweifelhaft erscheinen, ob die Begriffe »Natur« und »Person«, die in ihrem traditionellen Gebrauch von allem historisch Veränderlichen absehen, sich für eine theologische Verwendung eignen. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung, mit der heute nicht wenige Theologen der »metaphysischen Christologie« begegnen, die in ihrem Zentrum auf dem Gebrauch dieser beiden Begriffe beruht.

Hegel dagegen gewann durch sein dialektisches Verständnis von Begriffen überhaupt die Möglichkeit, auch den Begriff der »Natur« so zu fassen, daß er in enge Beziehung zum Begriff der »Geschichte« trat. Das zeigt sich besonders deutlich an seinem Verständnis der »Natur Gottes«. Schon an früherer Stelle wurde seine Aussage zitiert: »Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen

³⁰ Ps 102, 28.

in der christlichen Religion offenbar«³¹. Und es ist der Tod Jesu, in welchem Gott sich als Geist, d. h. als zur reinen Selbsthingabe fähig, erwiesen hat. Durch diese Selbsthingabe Gottes, die im Tode Jesu geschah, wurden auch die, die an Jesus glauben, zu einem »Leben im Geiste« fähig gemacht. Ort dieses Lebens im Geiste ist die Gemeinde, der nach der Himmelfahrt Jesu dieser Geist geschenkt worden ist. Dies alles aber geschah inmitten der Geschichte, »als die Zeit erfüllt war«³². Darum muß nicht nur die Natur Gottes in ihrer Beziehung zur Geschichte gesehen, sondern auch die Natur des Menschen so verstanden werden, daß begreiflich wird, wie er inmitten von Zeit und Geschichte das Geschenk des Geistes empfangen konnte. Nur so wurde er zum Glied einer Gemeinde der Liebenden – einer Gemeinde, die dazu bestimmt ist, sich zur Menschheit zu erweitern.

An diesem Beispiel konnte deutlich gemacht werden: Die Christus-Verkündigung hat zu denjenigen Impulsen gehört, die auch der Philosophie zu einer geschärften Sensibilität für das Geschichtliche verholfen haben. Daraus wird verständlich, daß auch von philosophischer Seite in jüngerer Zeit gegen die traditionelle, geschichtsferne Verwendung dieser beiden Begriffe Vorbehalte angemeldet werden; sie scheinen, wenn sie auf den Menschen angewandt werden, eine »Exterritorialität gegenüber der Geschichte« zu behaupten, der gegenüber alle Kontingenzen dieser Geschichte als akzidentell abgewertet werden. Das aber erscheint dem geschärften historischen Bewußtsein unserer Epoche als eine Illusion. Theologische und philosophische Argumente konvergieren also in der Forderung, die Begriffe »Natur« und »Person« kritisch daraufhin zu überprüfen, ob sie bei einer geeigneten Weiterentwicklung einem angemessenen Verständnis der Geschichte dienen oder im Wege stehen.

Gerade Hegels Versuch läßt freilich auch die methodischen Gefahren deutlich werden, die sich aus dem Bemühen ergeben können, Inhalte der christlichen Botschaft philosophisch anzueignen: Es handelt sich, philosophisch gesehen, um die Gefahr, die Geschichte als die notwendige Explikation des göttlichen Wesens zu begreifen und so ihre Kontingenz zum Vergessen zu bringen; und es handelt sich, theologisch gesehen, um die Gefahr, eine »Weisheit der Logoi«³³ zustandezubringen, die das Kreuz und vor allem seinen Skandal »ent-

³¹ Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI, 415.

³² Von Hegel zitiert a. a. .O. 410.

³³ 1 Kor 2,4.

leeren« würde. Um diese Gefahren zu vermeiden, hat es sich als nötig erwiesen, bei der philosophischen Aneignung der christlichen Botschaft von Hegel abzuweichen. Diese Notwendigkeit ergab sich zunächst aus theologischen Gründen: Das Verhältnis zwischen einer Theologia Crucis und der Erfahrung der Geschichte muß anders bestimmt werden, als dies bei Hegel geschah. Das »Skandalöse« des Kreuzes besteht gerade darin, daß es als »jetzt« errungener Sieg über den »Fürsten dieser Welt«³⁴ verkündet sein will, während es in der empirischen Realität des Weltlaufs nicht nur als die »Niederlage« erscheint, in der Jesus sich gegenüber den geistlichen und weltlichen »Fürsten« als machtlos erwiesen hat, sondern darüber hinaus als ein – dem Augenschein nach – folgenloses Ereignis, über das der Gang der Geschichte unverändert hinweggeschritten ist. Selbst wer die Machtlosigkeit Jesu gegenüber den »Machthabern dieser Welt« als Folge einer freiwilligen »Selbst-Entleerung« begreift, hat damit das Ausbleiben empirisch feststellbarer Folgen nicht erklärt. An dieser Divergenz zwischen der Botschaft vom Kreuz als dem Sieg, kraft dessen »der Fürst dieser Welt jetzt (!) hinausgeworfen« ist, und der Erfahrung der Geschichte muß festgehalten werden, »ut non evacuetur scandalum Crucis«.

An diesen theologischen Grund aber schließt sich ein philosophischer an. Gerade Hegels Versuch, den Kreuzestod Jesu und die Sendung des Geistes in dem Sinne als das Eschaton zu verstehen, daß von ihm her das Ganze der Weltgeschichte auf sein bis dahin verborgenes Prinzip hin ausgelegt werden kann, muß als Warnung dienen. Es ist nicht möglich, die bleibende Verborgenheit zu überspringen, mit der sich die Herrschaft des göttlichen Geistes über die Geschichte unserem Auge entzieht. Die Deduktion der Weltgeschichte aus diesem »Prinzip« scheitert an den empirischen Tatsachen – auch wenn man mit Hegel feststellen mag, daß dies nicht gegen die These von dieser Weltherrschaft des Geistes, sondern gegen die Tatsachen spricht. Es ist »desto schlimmer für die Tatsachen«, wenn in ihnen von dieser Herrschaft des Geistes so wenig zu spüren ist. Aber an der Feststellung, daß es auch »post Christum passum et resuscitatum« derartig »schlimm« um die Tatsachen bestellt ist, führt auch eine noch so subtil ausgearbeitete Kreuzes-Theologie und Geist-Metaphysik nicht vorbei. Die Weltgeschichte, wie wir sie erfahren, kann nicht, wie Hegel meinte, als die fortschreitende »Aus-

³⁴ Joh 12,13.

legung des [göttlichen] Geistes in die Zeit«³⁵ beschrieben werden, der die Liebe ist.

Man wird also von Hegels Deutung der Geschichte abweichen müssen. Aber auch ein solcher von Hegel abweichender Versuch muß sich in wichtigen Hinsichten an Hegel messen lassen. Die Begriffe, deren ein solcher neuer Versuch sich bedient, werden nicht weniger dialektischer Natur sein müssen als die Begriffe Hegels: In theologischer Hinsicht wird es sich nicht um abstrakte Allgemeinvorstellungen von der Herrschaft Gottes über die Welt handeln, sondern um konkrete Begriffe von der Geschichte, in der sich aus dem Wechselverhältnis von göttlichem Auftrag, menschlicher Sünde und göttlicher Gnade die jeweils konkreten Situationen ergeben, in denen das menschliche Tat-Zeugnis gefordert, aber auch möglich gemacht wird. Und diese Geschichte selbst muß als ein dialektisches Wechselverhältnis von Gottes Ja zur Schöpfung, dem Nein der menschlichen Schuld und des göttlichen Gerichts und der »Negation dieser Negation« durch die gnädige Zuwendung Gottes zu den Sündern beschrieben werden: zu jenen Sündern nämlich, die Gott in einer sündhaft gewordenen Welt zu Zeugen seines Heilswirkens berufen hat. In philosophischer Hinsicht aber wird es sich um Begriffe handeln, in denen die Dialektik der Freiheit zum Ausdruck kommt. Zur Freiheit nämlich gehört es, daß sie sich in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit so an das Kontingente binden kann, daß dieses für das Subjekt wesentlich wird. Nur so kann die dialogische Natur des Subjekts als das Prinzip aller seiner Akte im Dialog mit der begegnenden Weltwirklichkeit, vor allem mit fremden freien Subjekten wirksam und sichtbar werden.

Aus der Kritik an Hegel ergeben sich deswegen kritische Anfragen, die auch an jeden von Hegel abweichenden Versuch gerichtet werden müssen, mit Hilfe dialektischer Begriffe den Zusammenhang zwischen »Natur«, »Person« und »Freiheit« zu denken: Geschichte nämlich ergibt sich stets aus der freien Aneignung des Kontingenten. Muß aber nicht jeder Versuch, die Geschichte aus der »Natur« – sei es die Natur Gottes oder des Menschen – dialektisch herzuleiten, dazu führen, »den Anschein des Kontingenten aus der Geschichte zu entfernen«? Kann die Geschichte, in Übereinstimmung mit Hegel, dialektisch gedacht werden, ohne sie dadurch in die notwendige Selbst-Entfaltung der Natur aufzuheben? Die Antwort auf diese

³⁵ Philos. d. Geschichte, a. a. O. 111.

Frage hängt davon ab, ob es eine spezifische Dialektik der Freiheit gibt, die von der Dialektik des Wesens unterschieden und doch zugleich in Beziehung zu ihr gesehen werden kann.

b) *Die Dialektik des Wesens und die Dialektik der Freiheit – oder: Prozeß und Geschichte*

Freiheit, so wurde an früherer Stelle ausgeführt, muß als die Fähigkeit verstanden werden, sich auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen (s.o. S. 340 ff.). Dies schließt, so wurde soeben ergänzend gesagt, die Bereitschaft ein, sich in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit so an das Kontingente zu binden, daß dieses für das Subjekt wesentlich wird. In dieser freien Bindung an die Kontingenz der Begegnung mit dem Wirklichen und damit an die Kontingenz der eigenen Geschichte liegt der Grund einer spezifischen Dialektik der Freiheit. Eine so verstandene Dialektik der Freiheit unterscheidet sich von derjenigen, die Hegel als das Grundgesetz alles Wirklichen entdeckt zu haben meinte, vor allem dadurch, daß sie einer anderen Art von Dialektik in deutlicher Unterschiedenheit gegenübertritt: der Dialektik notwendiger Prozesse.

Philosophiehistorisch geht diese Unterscheidung vor allem auf Schelling zurück, der im Sinne einer Programmformel den Satz aufgestellt hat: »Im Prozeß ist bloße Notwendigkeit; in der Geschichte ist Freiheit«³⁶. Dabei ist das ausgezeichnete Beispiel für einen »Prozeß« das innere Leben der Gottheit, christlich gedeutet als der ewige und aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens sich ergebende Hervorgang (»Processio«) des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden. Das ausgezeichnete Beispiel für einen freien Akt aber ist die Erschaffung der Welt und damit der Anfang der Offenbarung Gottes »nach außen« und zugleich der Geschichte³⁷. Freilich muß bezweifelt werden, ob Schelling selbst an dieser seiner eigenen Unterscheidung mit hinlänglicher Konsequenz festgehalten hat; zu sehr hat auch er, nicht weniger als Hegel, die Geschichte als Explikation der innertrinitarischen »Processiones« gedeutet (daher seine an Joachim von Fiore gemahnende Lehre von den drei »Zeitaltern« der Geschichte, die als »Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes« den drei göttlichen Personen zugeordnet werden). Es wird zu prüfen sein,

³⁶ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Ausg. Schröter VI, 395.

³⁷ Vgl. a. a. O. 403.

ob eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, die geeignete Grundlage dafür bietet, sowohl Hegels als auch Schellings Impulse kritisch anzueignen und zugleich deren methodische Schwächen zu vermeiden.

Es gibt, so läßt sich von Hegel und Schelling lernen, eine Dialektik des Wesens, insofern die Natur jedes Seienden sich in die Korrelation unterschiedlicher, einander in Selbständigkeit gegenüberstehender Momente entfaltet, die dem »actus essendi« den energetischen Charakter eines Lebensprozesses verleihen. Schon die Natur der unbelebten Materie entfaltet sich in den korrelativen Gegensatz von Gravitation und Trägheit, durch den die Gestirne in ihren Bahnen gehalten werden. Ähnliche Korrelationen von Momenten bestimmen den Seinsvollzug der belebten Materie mit der Scheidung und Zuordnung von »innen« und »außen«, das Leben des Bewußtseins mit seiner dialektischen Wechselbeziehung von Wissen und Gewußtem, aber auch das Leben der Gottheit in der »oppositio relativa« der göttlichen Personen. Alle diese Formen der Dialektik ergeben sich mit Notwendigkeit aus der Natur des jeweiligen Seienden und bestimmen deshalb mit gleicher Notwendigkeit den Ablauf der Prozesse, in denen diese Notwendigkeit sich manifestiert.

Nun gibt es, so ließe sich mit Hegel und gegen Schelling geltend machen, innerhalb dieser Prozesse eine eigene Art von Freiheit. Diese beginnt mit jener allgemeinen Form der Selbstbestimmung, kraft derer der »actus essendi« von jedem Seienden in unvertretbarer Eigentätigkeit vollzogen wird und, als »actus primus«, auch allen Fremdeinflüssen die Bedingungen vorzeichnet, unter denen allein sie in einer Abfolge von »actus secundi« rezipiert werden können. Eine höhere Stufe dieser Selbstbestimmung kennzeichnet die Akte der Selbstgestaltung und Selbstentfaltung des Lebendigen (»Vita est, quod ab intra movetur«). Eine weitere Stufe ist die Selbstbestimmung des Denkens und Wollens; denn zwar sind es immer die Gegenstände, die »uns zu denken geben« bzw. unser Wollen »motivieren«, also wörtlich: »in Bewegung setzen«, aber kein Akt des Denkens oder Wollens läßt sich als bloße »Folge« auf den Gegenstand als seine »Ursache« zurückführen; man muß schon in unvertretbarer Eigentätigkeit selber denken bzw. wollen, wenn wirkliche Gegenstände dem Verstande so gegenüberstehen sollen, daß sie ihm »zu denken geben«, und wenn mögliche Gegenstände dem Willen so gegenüberstehen sollen, daß sie ihn »motivieren«. Schließlich aber ist, innerhalb einer christlichen Trinitätslehre, das Verhältnis der drei

göttlichen Personen untereinander ein in höchstem Maße freies Verhältnis der gegenseitigen Selbsthingabe, auch wenn dieses Verhältnis sich mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit ergibt.

Aber keine dieser Formen der Freiheit hat – und dies ist mit Schelling gegen Hegel geltend zu machen – den Charakter der Wahlfreiheit. So hat, um sogleich den für die hier erörterte Problematik wichtigsten Punkt zu nennen, der göttliche Vater sich nicht in einem Akt der Wahl dafür entschieden, zum Vater des göttlichen Sohnes zu werden, ebensowenig wie der Sohn sich dafür entschieden hat, »vor aller Zeit« aus dem Vater geboren zu werden. Wohl aber hat Gott sich in einem Akt ungenötigter Wahlentscheidung dafür entschieden, die Welt und in ihr den Menschen zu erschaffen, diesem Menschen seinerseits die Fähigkeit zu Wahlentscheidungen zu geben und auf diese Wahlentscheidungen wiederum auf ungenötigte Weise mit der göttlichen Wahlentscheidung zwischen tötendem Gericht und belebender »Erhaltungsgnade« zu antworten. Die auf solche Weise zustandekommende Geschichte Gottes mit den Menschen ist nicht, mit Hegel, so zu verstehen, daß die ewigen und notwendigen innertrinitarischen Hervorgänge sich in die Zeit hinein explizieren. Die Geschichte bleibt durch das Moment der göttlichen wie der menschlichen Wahlfreiheit von allen Prozessen, auch und gerade den innergöttlichen, wesentlich verschieden. Und dieser Unterschied ist, obgleich er von Schelling programmatisch formuliert worden ist, auch gegen Schellings konkrete Durchführung seiner Geschichts- und Offenbarungsphilosophie zur Geltung zu bringen.

Gerade an dem von Schelling betonten Unterschied zwischen innertrinitarischen Hervorgängen und der Erschaffung der Welt läßt sich exemplarisch ablesen: Der Akt der Wahlentscheidung ist ein kontingenter Akt, der sich, im Unterschied von den Phasen des »bloßen Prozesses«, nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen eines Seienden ergibt. Und was aus ihm folgt, ist eine Reihe weiterer kontingenter Ereignisse, die auch aus der einmal gefällten Entscheidung nicht mit Notwendigkeit hervorgehen. Im hier zunächst erörterten Falle, der Erschaffung des Menschen, ergibt sich der freie göttliche Schöpfungs-Akt nicht als notwendige Konsequenz aus dem trinitarischen innergöttlichen Leben; und aus der freien Entscheidung Gottes, die Welt zu erschaffen, folgt die Reihe weiterer kontingenter Akte des Wechselverhaltens zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Dazu gehört an ausgezeichneter Stelle das kontingente Wechselverhalten zwischen dem Menschen, der aus eigener Wahlentschei-

dung (nicht aus einer Notwendigkeit seines Wesens!) zum Sünder wurde, und Gott, der in freier Wahlhandlung (nicht aus der Notwendigkeit seiner wesenhaften Güte heraus!) nie wieder das Vernichtungsgericht einer neuen Sintflut über die sündige Menschheit hereinbrechen lassen will, um in freier Erhaltungsgnade »immer einen Rest übrigzubehalten für ein großes Entrinnen«. In den Kontingenzen des Geschichtsverlaufs spiegelt sich die Kontingenz der Wahl, mit der Gott selbst sich dafür entschieden hat, die Welt in ihrer Eigenexistenz und den Menschen in seiner Selbstbestimmung zum Partner eines dialogischen Verhältnisses zu machen. Die Dialektik der göttlichen Freiheit besteht, so verstanden, darin, daß Welt und Mensch, die sowohl »an sich« als auch »für Gott« kontingent sind (nicht existieren müßten und auch für Gott nicht notwendige Objekte seines Schöpfungs- und Erhaltungswillens sind), als von Gott frei gewählte Dialogpartner für Gott wesentlich werden: Gott will seinem einmal gefällten Entschluß die Treue halten und daher fortan nicht mehr abseits von der Geschichte existieren, die nun seine Geschichte mit der Welt und dem Menschen geworden ist.

Ist dieser Unterschied zwischen der Dialektik des Wesens, das sich in die »oppositio correlativa« von Momenten eines Prozesses entfaltet, und der Dialektik der Freiheit, die sich in einem kontingenten Akt an die Kontingenzen eines Dialogs mit dem Wirklichen bindet, ein für alle Mal deutlich gemacht, dann freilich kann und muß hinzugefügt werden: *Die Dialektik des Wesens und damit des Prozesses, der sich aus ihm notwendig ergibt, macht die Dialektik der Freiheit nicht notwendig, wohl aber möglich.* Und entsprechend ergibt sich die Geschichte nicht aus dem Prozeß des sich realisierenden Wesens (Gottes oder des Menschen); wohl aber könnte ohne die innere Dynamik und Energetik dieses Prozesses auch keine Geschichte zustandekommen. Beide Formen der Dialektik, ihre Differenz, aber auch ihr Zusammenhang, lassen sich angemessen beschreiben, wenn sie als die *Bedingung* des Dialogs mit der Wirklichkeit bzw. als dessen notwendige *Gestalt* begriffen werden: Die »Dialektik des Wesens«, kraft derer aus der Natur Gottes und der Menschen der lebendige Prozeß ihres Lebens hervorgeht, macht den Dialog mit der Weltwirklichkeit möglich; die Dialektik der Freiheit aber bestimmt die Gestalt, in der dieser Dialog geführt wird. Nur wenn die Begriffe »Natur« und »Person« im Sinne dieser doppelten Dialektik gebraucht werden, sind sie geeignet, auf Gott, aber auch auf den Menschen angewandt zu werden.

In seiner theologischen Anwendung bezeichnet der Begriff der »Natur« jenes eine Prinzip aller Akte der Gottheit, das sich in die »oppositio correlativa« der drei göttlichen Personen entfaltet. Der Begriff der »Person« aber bezeichnet die Subjekte dieser innergöttlichen Gegensatz-Einheit. Innerhalb dieser Korrelation ist für jede der drei göttlichen Personen die Beziehung auf die jeweils andere wesentlich. Jede göttliche Person ist für die jeweils andere das »ihr wesenhaft zugehörige Andere« oder, mit einer von Hegel geprägten Kurzformel, »das Andere ihrer selbst«. Auf dieser notwendigen Korrelation des Unterschiedenen beruht das innergöttliche Leben, das sich nur als der ewige Dialog der drei Personen vollziehen kann. Was oben die »Dialektik des Wesens« genannt worden ist, bietet so den Ansatz zum Verständnis der Einheit der göttlichen Natur in der Dreiheit der göttlichen Personen.

Dieses innertrinitarische Leben der Gottheit ist die Bedingung für die ungenötigte Willensentscheidung Gottes, eine Welt zu erschaffen. Diese Welt als ganze und jede einzelne Kreatur in der Welt ist für Gott ein Anderes, das ihm nicht wesenhaft zugehört, sondern zu dem er in Freiheit eine kontingente Beziehung aufnimmt. Die freie Entscheidung zur Schöpfung wird durch das innertrinitarische Leben zwar möglich gemacht, aber nicht inhaltlich präjudiziert und ist ihrerseits der Grund für die kontingente Ereignisreihe der Geschichte Gottes mit dem Menschen. Nur weil die eine Natur Gottes sich in der Dreiheit seiner Personen als eine dialogische Natur erweist, können auch Welt und Mensch, wenn Gott dies in ungenötigter Freiheit will, zum Partner jenes Dialogs mit Gott werden, der »Geschichte« heißt. Der kontingente Dialog Gottes »nach außen« (mit seiner Schöpfung) wird durch den wesensnotwendigen Dialog »nach innen« (das dialogische Verhältnis der drei göttlichen Personen) nicht erzwungen, aber möglich gemacht. Was oben die »Dialektik der Freiheit« genannt wurde, bietet daher den Ansatz für eine Lehre von Schöpfung und Heilsgeschichte, die diese nicht (wie bei den Idealisten) mit dem innertrinitarischen Prozeß identifiziert, aber aufzeigen kann, wie das geschichtlich-freie Verhältnis Gottes zur Welt durch das (aus der göttlichen Natur heraus) notwendige innergöttliche Verhältnis der drei göttlichen Personen ermöglicht wird.

Gerade weil Gott, christlich verstanden, in sich dreipersonlich ist, realisiert er seine göttliche Natur in ihrer dialogischen Eigenart, ohne dazu der Welt und des Menschen zu bedürfen. Traditionell gesprochen: Die Wesens-Aussage »Gott ist die Liebe« schließt nicht

ein, daß er einer Schöpfung »bedarf«, um »Gegenstände seiner Liebe zu haben«; die drei göttlichen Personen sind sich als solche Gegenstände ihrer Liebe genug. Aber die Wesensaussage »Gott ist die Liebe« macht begreiflich, daß er, wenn er will, Geschöpfe hervorbringen und zu Gegenständen seiner Liebe machen kann, um sich dann freilich so an sie zu binden, daß ihre Geschichte auch die seine wird. Auf diesem freien Willen Gottes, sich diese Geschichte seiner Geschöpfe als die seine anzueignen, beruht die Dialektik der göttlichen Freiheit. Und die »Annahme der Menschennatur« durch den Sohn Gottes kann als die Höchstform dieser freien Aneignung der kontingenten Geschichte Gottes mit dem Menschen verstanden werden.

Wird die christliche Trinitätslehre so verstanden, dann wird es möglich, auch philosophisch von ihr zu lernen. Denn diese theologische Lehre gestattet es, die Eigenart der Geschichte zu begreifen: ein Dialog zu sein, in dem für die Beteiligten das Kontingente wesentlich wird. Ist nämlich der Philosoph einmal, veranlaßt durch die christliche Lehre vom dreieinigen Gott, auf Differenz und Zusammenhang zwischen der Dialektik des Wesens und der Dialektik der Freiheit aufmerksam geworden, dann entdeckt er das gleiche Verhältnis auch als einen Wesenszug des Menschen, ja aller Seienden wieder. Nur weil der Mensch, kraft seiner personalen Natur, ein dialogisches Wesen ist, kann er in freiem Entschluß in jenen Dialog mit anderen Menschen, ja auch mit der außermenschlichen Natur eintreten, in welchem er deren Anspruch vernimmt und antwortend zur Sprache bringt. Aber er führt diesen Dialog in ungenötigter Freiheit als Ausdruck einer Entscheidung, von der es abhängt, an welche Personen, Sachen und Institutionen er sich so bindet, daß deren Kontingenz für ihn wesentlich wird. Der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, ist nicht notwendig voranschreitender Prozeß, sondern aus der menschlichen Wahlfreiheit entspringende Geschichte. Aber diese Geschichte wäre nicht möglich, wenn der Mensch nicht seiner Natur nach und also wesensnotwendig ein dialogisches Wesen wäre, und wenn er nicht in allem Wirklichen, das ihm begegnet, eine Anrede vernehmen könnte, die ihn zum Dialog einlädt.

Derartige Entsprechungen dürfen freilich die »je größere Differenz« nicht zum Vergessen bringen, die, nach der Aussage des Vierten Lateran-Konzils, jede Analogie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen bestimmt. Das menschliche Subjekt ist seiner Natur nach nicht dreipersonlich. Die »oppositio correlativa«, mit der ihm diejenige Wirklichkeit gegenübertritt, mit der er in einen Dialog

eintreten kann, ist zwar für ihn wesentlich (ohne sie wäre er kein Mensch); aber sie *ergibt* sich nicht aus diesem Wesen nach einem Gesetz der Notwendigkeit, sondern ist die Folge eines Aktes göttlicher Freiheit: Durch Gottes freie Anrede ins Dasein gerufen, vollzieht der Mensch seinen »actus primus«, d. h. die ihm wesensgemäße Tätigkeit seines Lebens, als Antwort auf diese schöpferische Anrede durch Gottes Wort, auch wenn er sich zumeist dessen nicht bewußt ist. Erst dieser dialogische Charakter seines Lebensvollzuges (actus primus) macht den Menschen zu den vielfältigen Weisen fähig, in »sekundären Akten« auf eine freie, geschichtliche Weise in den Dialog mit der Weltwirklichkeit einzutreten.

Wenn also von einer »dialogischen Natur« des Menschen die Rede sein kann (und nicht nur von gelegentlich, auf akzidentelle Weise, geführten Dialogen in seinem Leben), dann aus einem zweifachen Grunde: Erstens muß ein dialogischer Charakter des »actus primus« *vorausgesetzt* werden, wenn die tatsächlich geführten Dialoge als dessen »actus secundi« verstanden werden sollen. Anders ausgedrückt: Der Mensch muß auf dialogische Weise *sein*, wenn er sich im Verlauf seines Lebens bei wechselnden Gelegenheiten dialogisch soll *verhalten* können. Und zweitens kann diese Voraussetzung, im Sinne einer postulatorischen Gotteslehre, so *gedeutet* werden, daß der Mensch seinem Wesen nach unter Gottes Anrede steht, daß also sein »actus essendi«, die lebendige Form seines Lebensvollzuges, die Antwort ist, die er auf diese Anrede gibt; nur aufgrund dieses dialogischen Charakters seiner Existenz ist er fähig, in den Ansprüchen, die die ihm begegnende Weltwirklichkeit an ihn richtet, die vielfältigen Erscheinungs- und Gegenwartsgealten der einen Anrede zu entziffern, mit der Gott ihn in Anspruch nimmt und zur Antwort herausfordert. Gerade im Rahmen einer Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, benennen die Gottespostulate die Bedingung, auf der die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die dialogische Beziehung des Menschen zu Gott, die die Natur des Menschen ausmacht, muß vorausgesetzt werden, wenn die dialogische Beziehung des Menschen zur Erfahrungswelt, die stets kontingent ist und auf freien Akten des Menschen beruht, begriffen werden soll.

Das bedeutet für die Begriffe »Natur« und »Person«: In seiner Anwendung auf den Menschen bezeichnet der Begriff der »Natur« jenes dialogische Verhältnis zur Anrede Gottes, das sich als der (zumeist verborgen bleibende) Möglichkeitsgrund des Dialogs mit der

Weltwirklichkeit erweist. »Person« aber ist das Subjekt eines Dialogs, der kraft der Notwendigkeit der menschlichen Natur als eine Abfolge von Antworten auf den schöpferischen Anruf Gottes geführt wird, und der gerade deswegen im freien, ungenötigten und geschichtlichen Dialog mit der Weltwirklichkeit die jeweils konkreten Gestalten dieses göttlichen Anrufs entziffern kann. Die »Dialektik des Wesens«, kraft derer der Mensch sein eigenes Leben nicht anders vollziehen kann als dadurch, daß er sich dem für ihn unverfügbaren Anruf Gottes anvertraut, macht die »Dialektik der Freiheit« möglich, kraft derer er in einer Abfolge freier Entschlüsse in dem stets kontingenten Verlauf seiner Begegnungen mit der Weltwirklichkeit immer neu Möglichkeiten seiner Selbstfindung durch Selbsthingabe entdeckt. Auf solche Weise ist die dialogische Natur des Menschen, unter Gottes Anrede zu stehen und durch sie zur Antwort gerufen zu sein, der Möglichkeitsgrund für alle Formen jenes Dialogs mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt. Nur weil der Mensch durch den göttlichen Schöpfungsakt, aus dem er hervorgegangen ist, seiner Natur nach ein Hörender und Antwortender ist, kann er auch in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit die immer neuen Gestalten entdecken, wie Gott ihn unter seine Anrede stellt.

Aber weder der Eintritt des Menschen in diesen Dialog der Weltwirklichkeit noch der Verlauf dieses Dialogs wird durch die dialogische Natur des Menschen inhaltlich präjudiziert. Die Erfahrung bleibt ein kontingent-geschichtlicher Vorgang, der nicht mit der Notwendigkeit des Lebensprozesses identifiziert werden darf. Der Akt der sittlichen Freiheit, in der kontingenten Begegnung mit dem Weltwirklichen das »Unum Necessarium« zu finden, das dem Menschen Selbstfindung durch Selbsthingabe möglich macht, kann, von seiten des Menschen, als der ausgezeichnete Fall für die *Dialektik der Freiheit* gelten. Diese besteht darin, daß es stets kontingente Inhalte der Welterfahrung sind, die den Menschen zur Antwort herausfordern, daß diese kontingenten Inhalte aber für den Menschen zum »Unum Necessarium« seiner Selbsthingabe werden können, wenn er sich in freier Entscheidung an sie gebunden hat. Man muß die Welt und konkreter: jeweils bestimmte Wirklichkeiten in der Welt lieben, um sie und ihren jeweils neuen Anspruch als solche Gegenwartsgestalt der göttlichen Anrede zu begreifen; und man muß in postulatorischer Hoffnung auf Gott vertrauen, um die Geschichte des Dialogs mit der Weltwirklichkeit, auch in all ihren unvermuteten Wendungen und Diskontinuitäten, als einen Weg zu begreifen, auf

dem das Subjekt gerade dann sich selbst gewinnt, wenn es sich nicht »festhält«, sondern bereit ist, sich zu verschenken.

Die *Dialektik jenes Prozesses* aber, der mit Notwendigkeit aus der Natur des Menschen entspringt, besteht, so verstanden, darin, daß der Mensch sich selbst nicht findet und begreift, wenn er in bloßer Reflexion um sich selber kreist, sondern nur dann, wenn er sich an jenes Wort bindet, das er sich nicht selber sagen kann, sondern das ihm, als für ihn unverfügbare Anrede, durch die Dinge und Menschen seiner Erfahrungswelt vermittelt wird. Indem er postulatorisch in diesem Wort die Anrede Gottes erkennt, gewinnt er gegenüber dem Anspruch der Weltwirklichkeit jene Freiheit, die es ihm erlaubt, in ungenötigten Wahlhandlungen selber die Weise zu bestimmen, wie er in den »actus secundi« seiner Theorie und Praxis den »actus primus« seines Dialogs mit dem Schöpfer konkretisiert: Er gewinnt die Inhalte des Dialogs mit dem Schöpfer jeweils neu aus den Kontingenzen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit, die ihm den Anspruch Gottes vermittelt. Auch für den Menschen also macht jene dialogische Natur, die die notwendige Gestalt aller menschlichen Verhaltensformen bestimmt, die Freiheit der Dialoge mit der Weltwirklichkeit möglich, ohne die Entscheidungen dieser Freiheit inhaltlich zu präjudizieren.

Was aber den Zusammenhang beider Formen der Dialektik betrifft, so kann noch einmal Schelling als Argumentationshelfer dienen. An der Stelle, an der er vom Unterschied zwischen Prozeß und Geschichte spricht, fährt er fort: »Die innere Notwendigkeit des Prozesses selbst führt auf einen Punkt, wo alles auf eine freie Tat gestellt erscheint«³⁸. Das ist zunächst auf den innertrinitarischen »Prozeß« und den freien Akt der Schöpfung bezogen: Die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater führt zu der offenen, nur durch Gottes Freiheit zu entscheidenden Alternative, ob das in Gott gesprochene Wort zugleich das die Welt hervorrufende Schöpfungswort werden oder in rein innergöttlicher Ewigkeit verharren soll. Für den Menschen würde das bedeuten: Der Prozeß, in welchem der Mensch dadurch, daß er ist, die immer neuen Gestalten seines Lebens hervorbringt, in denen er Gottes Schöpfungswort beantwortet, führt zu der offenen, nur durch seine Freiheit zu entscheidenden Alternative, ob er seine Antwort auf Gottes Schöpfungswort nur naturhaft, durch die Energetik seines Lebens, geben will oder ob er sie geschichtlich und deshalb in

³⁸ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a. a. O. 399.

Freiheit gibt, indem er im Endlichen und Bedingten dieser Welt die unbedingte Anrede Gottes erkennt und ergreift. Der Prozeß des innertrinitarischen Lebens führt auf den »Punkt« des freien Schöpfungswillens; der Prozeß des individuellen menschlichen Lebens führt auf den »Punkt«, an dem in der frei gewählten Begegnung mit der Weltwirklichkeit die Geschichte des Menschen beginnt.

c) *Die Bewährungsprobe:*

Die »Theologia Crucis« als »eschatologische Zeitansage«

In einem früheren Teil der hier vorgetragenen Überlegungen ist die Frage aufgeworfen worden, was die Begriffe »Natur« und »Person« zur Auslegung der Christusbotschaft beitragen können; dabei wurden zugleich die Schwierigkeiten deutlich, die einer theologischen Verwendung dieser Begriffe im Wege stehen (s. o. S. 270–308). Anschließend wurde eine Weiterentwicklung dieser Begriffe nachgezeichnet, die sich nicht nur aus theologischen, sondern auch aus innerphilosophischen Gründen als notwendig erwies, und dabei insbesondere das Verhältnis dieser Begriffe zu denen der Freiheit und der Geschichte neu bestimmt (s. o. S. 308–324). Nun kann die Frage gestellt werden, ob die auf solche Weise weiterentwickelten Begriffe der »Natur« und der »Person« geeignet sind, jene Entfremdung gegenüber der Geschichte zu überwinden, die dem traditionellen Gebrauch dieser Begriffe anhaftete und ihrer theologischen Verwendung am wirksamsten entgegenstand. Davon hängt es ab, ob sie sich als tauglich erweisen, zur Auslegung von Kreuz und Auferweckung Jesu beizutragen.

Ehe freilich die Auslegungs-*Leistung* kritisch beurteilt werden kann, zu der der Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« dienen soll, ist noch einmal die Auslegungs-*Aufgabe* in Erinnerung zu rufen, um derentwillen in der Theologie von diesen Begriffen Gebrauch gemacht wird.

α) Die Begriffe »Natur« und »Person« als Interpretamente des Todes und der Auferweckung Jesu

Begriffe von der »Person« und der »Natur« des Christus sind dazu bestimmt, die Frage zu beantworten: »Wer ist dieser?«. Diese Frage aber hat ganz allgemein eine doppelte Bedeutung: Sie zielt auf die unverwechselbare Identität dessen, der dem Fragenden vor den Augen steht (Frage nach der Person), aber auch auf die Eigenart seines

Lebensvollzuges, die sich in den vielfältigen Formen seines Tuns und Leidens ihren Ausdruck verschafft (Frage nach der Natur). In beiderlei Hinsicht aber ist diese Frage nicht ohne Anlaß. Es sind jeweils bestimmte beobachtete oder berichtete Weisen des Tuns und Leidens, an denen sich die Frage nach Person und Natur des betreffenden Individuums entzündet. Das gilt auch, wenn die Frage »Wer ist dieser?« speziell im Blick auf Jesus gestellt wird. In den »synoptischen« Evangelien ist es beispielsweise das Wunder des gestillten Seesturms, das die Frage veranlaßt »Wer ist dieser, daß ihm sogar der Sturm und das Wasser gehorchen?«³⁹. Für die junge Gemeinde der Christen war es der Tod und die Auferweckung Jesu, die diese Frage veranlaßten – näherhin die »Heilsbedeutung« dieser Ereignisse, die den Inhalt der christlichen Verkündigung ausmacht. Man könnte, bezogen auf diese Situation, die Frage so formulieren: »Wer ist dieser, daß sein Tod und seine Auferweckung das Heil für die Ekklesia Israel und die ganze Menschheit bewirken?«.

Diese Frage ihrerseits setzt eine bestimmte Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel voraus; diese Situation mußte erlebt worden sein, wenn es sinnvoll erscheinen sollte, von einem »heilbringenden Leiden« zu sprechen. Es handelte sich um jene Krisen-Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel, in der die bevorstehende Zerstörung des Zweiten Tempels sich schon abzeichnete und dadurch der alten Frage des in der Wüste »murrenden Volkes« neue Aktualität verlieh: Sind die Väter nur deswegen aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt worden, damit die Söhne und Töchter »in der Wüste verdursten« oder in anderen Sklavenhäusern zugrundegehen⁴⁰? In dieser Situation hatte die Überzeugung an Glaubwürdigkeit gewonnen, in neuen Leiden neuer Generationen werde die Berufung des Volkes deutlich, der »leidende Gottesknecht« zu sein, der die Gott-Entfremdung der ganzen Welt stellvertretend durchleidet und dadurch überwindet. Die Frage lautete dann: Worauf kann die zweifache Hoffnung sich gründen, daß Israel die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit zugleich wirksam überwindet, und daß auch die, für die in den Krisen der Geschichte Israels kein »Weg des Entrinnens« offenstand, nicht aus der göttlichen Erwählung herausgefallen sind? Und die Antwort der christlichen Glaubensboten lautete: Nur die »Auslösung« durch den

³⁹ Mk 4,41 und Parallelen.

⁴⁰ Vgl. Ex 16,3 und 17,3.

Tod des neuen Osterlammes ist zugleich der Grund der Gewißheit, daß nicht nur für den Einen, sondern auch für die Vielen das stellvertretende Leiden einen wirksamen Dienst an dem Sieg Gottes über »diese Weltzeit« darstelle.

Erst mit diesem Sieg kommt die Herausführung des erwählten Volkes aus Ägypten (und aus allen weiteren Sklavenhäusern, in die dieses Volk im Verlauf seiner Geschichte geraten ist!) in ihre »Fülle«. Jene allgemeine Gott-Entfremdung der Welt, die Israel als gegeben erfuhr und die die Rede von der »Erwählung« eines »Sondergutes« erst verständlich macht, aber auch die Botschaft von jenem Neu-Anfang, der mit dieser Erwählung gesetzt sei und der sich darin vollenden sollte, daß dieses Volk »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« werde, erweisen sich rückschauend als Momente eines göttlichen »Ratschlusses«, der in einer bestimmten Phase dieser Geschichte das Leiden des Gottesknechts zum Dienst am Heil der Völker werden ließ⁴¹. Das »Jetzt« des im Kreuzesleiden Jesu errungenen Sieges über »diese Welt« und ihren »Fürsten« ist deshalb das »eschatologische Jetzt«, in dem die gesamte Geschichte zu ihrer Fülle kommt. Und die Botschaft von diesem Sieg muß als »eschatologische Zeitanzeige« verstanden werden (s. o. S. 270).

Wenn nun die Begriffe »Natur« und »Person«, angewandt auf Jesus, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu auslegen sollen, müssen sie sich als Mittel dieser »eschatologischen Zeitanzeige« bewähren. Erst in diesem Kontext gewinnt die Frage nach Person und Natur des Christus ihre konkrete Bedeutung: Wer ist dieser, wenn sein Tod, als »Schlachting des neuen Passah-Lammes«, der Sieg über diese Welt und ihren »Fürsten« sein soll? An der auf solche Weise konkretisierten Frage sind alle theologischen Begriffe von Person und Natur des Christus zu messen.

β) Die »Theologia Crucis« – inhaltliche und formale Bedeutung
Der Ausdruck »Theologia Crucis« wird in zweifacher Bedeutung gebraucht. Er gibt einerseits ein Thema an, das, so wichtig es ist, andere Themen theologischer Reflexion neben sich hat. In diesem Sinne gibt es »neben« der Kreuzes-Theologie auch eine Schöpfungslehre oder eine theologische Anthropologie oder eine »Lehre von den letzten Dingen«. Sodann aber bezeichnet der Ausdruck »Theologia Crucis« eine Form, Theologie zu treiben, die auf alle Themen der Theologie

⁴¹ Vgl. das Bekenntnis der »Könige der Völker« Jes 53.

angewandt werden kann und muß. Wenn eine so verstandene »Theologia Crucis« etwas außer sich hat, dann nicht ein anderes Sachgebiet, sondern eine andere Weise theologischen Denkens, vor allem jene »Theologia Glorïae«, vor der Martin Luther gewarnt hat: eine Theologie, die sich nicht selber unter das Gericht des Kreuzes stellt, sondern so vorgetragen wird, als vermittele sie ein Wissen von göttlichen Dingen, das über alle Krisis der von Gott gerichteten Menschenweisheit erhaben ist. Dabei hängen beide Bedeutungen des Ausdrucks »Theologia Crucis« untereinander zusammen. Im Blick auf das Kreuz Jesu als einen besonderen Inhalt theologischen Nachdenkens entsteht eine »Forma Mentis«, die auch die Behandlung aller anderen theologischen Themen bestimmt. Wer einmal über das Kreuz Jesu so gesprochen hat, daß er weiß, was er dabei tut, wird auch über alle anderen theologischen Themen auf veränderte Weise sprechen. So wird die angemessene inhaltliche Auslegung der Kreuzesbotschaft zur Bewährungsprobe für die Form theologischen Denkens und Sprechens überhaupt.

Von Hegel aber läßt sich lernen, daß die Auslegung des »Charfreitag« die Bewährungsprobe nicht nur theologischer, sondern auch philosophischer Begriffe darstellt; denn hier muß sich zeigen, ob diese Begriffe die Entfremdung gegenüber der Geschichte wirklich überwunden haben. Die Aufforderung des Apostels »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens« hat sich hier auch philosophisch als fruchtbar erwiesen. Vom Zeugnis des Glaubens, das vom heilbringenden Tode Jesu spricht, ist ein Impuls ausgegangen, der auch das philosophische Denken zu einer Umgestaltung genötigt und gerade dadurch auf neue Weise zur Erfüllung seiner eigenen Aufgabe fähig gemacht hat. Eine über Hegel hinausgehende Reflexion aber hat deutlich gemacht, welche zweifache Form von Dialektik alle Begriffe und Aussagen bestimmen muß, wenn ein angemessenes Verständnis der Geschichte zustandekommen soll; und auch für diese über Hegel hinausgehende Reflexion wird die »Theologia Crucis« zur Bewährungsprobe: Begriffe und Aussagen, die sich nicht als tauglich erweisen, den Kreuzestod Jesu als einen unverwechselbaren Inhalt der religiösen Verkündigung auszulegen, sind auch ihrer Form nach nicht tauglich, zu einem angemessenen Verständnis der Geschichte beizutragen.

Freilich wird man hinzufügen müssen: Die Botschaft vom Kreuz wird diesen vorantreibenden, das Denken »zur Neuheit umgestalten« Impuls nur dann ausüben können, wenn man »ihr Skandalon

nicht wegschafft«⁴². Sie gewinnt und behält aber den Charakter des Skandals nur im Kontext einer bestimmten Geschichte, der Geschichte Israels, das sich als der »erwählte Knecht« weiß, dessen Untergang auch dem göttlichen Heilswillen sein Werkzeug entziehen und die Welt an die Herrschaft der Götzen ausliefern würde. Nur so verstanden war die Zerstörung Jerusalems, nur so verstanden ist auch der Kreuzestod Jesu der Fallstein, »an dem viele zu Fall kommen und viele wieder aufstehen«⁴³. Die gesamte Geschichte Israels war jene »Schule der Erfahrung«, in der jene »Forma Mentis« entstehen konnte, in der gewisse Ereignisse als zunächst niederwerfendes und sodann das gesamte Denken verwandelndes Skandalon erfahren wurden. Und nur in dieser Schule der Erfahrung konnte gelernt werden, auch das Kreuz Jesu als Skandalon zu erfahren und durch die Frage »Wer ist dieser?« nach einer Deutung dieses Skandals zu suchen.

Begriffe, so wurde in den einleitenden Überlegungen zur Methode einer »metaphysischen Christologie« gesagt, dienen dazu, die bloße subjektive Betroffenheit durch gewisse Inhalte des Erlebens in Inhalte entscheidbarer Fragen der Deutung zu übersetzen (s.o. S. 257 ff.). Derartige Fragen geben jenem Kontext seine Struktur, in den diese Inhalte des Erlebens eingetragen werden müssen, um in Erfahrungen transformiert zu werden. Dieser Kontext aber erweist sich als variabel, nicht weil der Gebrauch von Begriffen willkürlich verändert würde, sondern weil der vorantreibende Anspruch des Wirklichen immer wieder eine Umgestaltung der Fragestellungen und Begriffe erzwingt. Darum ist die Kontinuität des Dialogs, der mit dem Wirklichen und seinem Anspruch geführt wird, die Bedingung dafür, den einmal vernommenen Anspruch des Wirklichen nicht aus dem Bewußtsein zu verlieren, aber seinem vorantreibenden Anspruch durch eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und damit durch eine Weiterentwicklung von Fragen und Begriffen zu entsprechen. Fragen »themengerecht« stellen heißt: sie auf jenen Anspruch des Wirklichen beziehen, der das Thema dieses Dialogs war und bleiben soll. Wer sich Fragen (und damit Begriffe) zueigen machen will, die er in überlieferten Zeugnissen vorfindet, tritt in die Geschichte dieses Dialogs ein, den andere vor ihm geführt haben und den er fortführen will und soll.

Das bedeutet im hier erörterten Zusammenhang: Die Geschich-

⁴² Gal 5,11.

⁴³ Luk 2,34.

te Israels und speziell die sich abzeichnende Krise des Zweiten Tempels waren nicht austauschbare Anlässe, um die Frage »Wer ist dieser?« themengerecht zu stellen, sondern die Bedingung, unter der allein diese Frage ihre spezifische Bedeutung gewann und unter der auch die Begriffe, in denen diese Frage ausgelegt wird, davor bewahrt bleiben konnten, ihre Bedeutung zu verlieren und zu leeren Wort-hülsen zu werden. Darum ist auch die »eschatologische Zeitansage« nicht eine Weise neben anderen, wie diese Frage beantwortet werden kann, sondern die Bedingung dafür, die Frage »Wer ist dieser?« themengerecht zu beantworten. Deswegen wurde es auch den »Heiden« – seien sie Proselyten, die sich dem Judentum zuwandten, seien es »Heidenchristen« – nicht erspart, in diese Schule der Erfahrung zu gehen. Die Glaubenszeugnisse der gesamten Geschichte Israels, »Gesetz und Propheten«, wurden nicht, wie Marcion dies vorgeschlagen hat, aus der Bibel der Christen entfernt, sondern blieben deren unentbehrlicher Bestandteil. Nur wer von diesen Zeugnissen lernt, wird fähig, die Botschaft vom Kreuz zu verstehen oder auch nur die themengerechten Fragen zu stellen, die zu einem solchen Verständnis führen können.

Darum bleiben auch alle theologischen Begriffe daran zu messen, ob sie geeignet sind, Jesu Kreuz und Auferweckung im Kontext dieser Geschichte auszulegen. Nun aber hat sich gezeigt: Darin liegt nicht nur eine Bewährungsprobe für theologische, sondern auch für philosophische Begriffe. Die kritische Funktion dieser Bewährungsprobe tritt besonders deutlich hervor, wenn philosophische Begriffe daraufhin geprüft werden sollen, ob sie der Form theologischen Denkens angemessen sind und daher im theologischen Zusammenhang verwendet werden können. Das gilt auch für die Begriffe »Person« und »Natur«, sei es in ihrem traditionellen, sei es in einem philosophisch weiterentwickelten Verständnis. Eine Bedingung dafür, daß diese Bewährungsprobe gelingt, ist schon an früherer Stelle erwähnt worden: Begriffe, die ein angemessenes Verständnis der Kreuzesbotschaft zum Ausdruck bringen sollen, müssen ihrer Form nach ein für sie konstitutives Verhältnis zur Geschichte erkennen lassen; nur so können sie dazu beitragen, den Tod Jesu als jenes Ereignis auszulegen, in welchem die Geschichte Israels, ja die Geschichte der gesamten Menschheit zu ihrer Fülle gelangt. Darum muß sich gerade bei dem Versuch, solche Begriffe theologisch »anzuwenden«, jeweils erst herausstellen, ob sie, auch als rein philosophische Begriffe, eine Möglichkeit eröffnen, ein angemessenes Verhältnis des philosophischen

Denkens zur Geschichte zu vermitteln. Im vorigen Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen ist deutlich geworden, wie ein Begriff beschaffen sein muß, um diese Bedingung zu erfüllen: Er muß seiner Form nach durch jene doppelte Dialektik bestimmt sein, die soeben die »Dialektik des Wesens und des aus ihm hervorgehenden Prozesses« und die »Dialektik der Freiheit und der aus ihr entspringenden Geschichte« genannt worden sind (s. o. S. 363 ff.).

γ) Eine Anwendung auf die Begriffe »Natur« und »Person«
Das Gesagte trifft, wie sich gezeigt hat, auch auf die Begriffe zu, die angeben wollen, *wer* Jesus ist und *was* Jesus ist, also für Begriffe, die seine Person und seine Natur beschreiben sollen. Der Begriff der Person als eines »Wesens, das zur Geschichte fähig ist«, und der Begriff jener »Natur«, durch die ein personales Wesen zum Eintritt in den geschichtlichen Dialog mit der Weltwirklichkeit fähig ist, haben sich in dem erwähnten doppelten Sinne als dialektische Begriffe erwiesen; denn der Begriff der »Person« schließt die Fähigkeit ein, sich an das Fremde und Kontingente hinzugeben und es so als wesentliches Moment der eigenen Geschichte anzueignen; der Begriff der »Natur« aber bestimmt den Seinsvollzug eines solchen Seienden als ein notwendig dialogisches Geschehen, in welchem der schöpferische Anruf Gottes durch den lebendigen Selbstvollzug des Angerufenen beantwortet wird und so den notwendigen Prozeß des Lebens aus sich hervortreibt; handelt es sich dabei um die Natur eines personalen Wesens, dann ist dieser notwendige Lebensprozeß von solcher Art, daß er den freien Akt des Eintritts in konkrete Weisen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit möglich macht, aber nicht erzwingt. An dieses erreichte Ergebnis schließt sich, im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Christologie, die Frage an: In welcher Weise bewähren sich Begriffe von dieser zweifach dialektischen Form, wenn sie dazu dienen sollen, den besonderen Inhalt der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung auszulegen?

Eine erste Antwort lautet: Was soeben als »Dialektik des Wesens« und »Dialektik der Freiheit« beschrieben worden ist, gibt in der Tat die Bedingung an, unter der diejenigen Begriffe themengerecht gebraucht werden können, derer sich die Theologie bedient, um eine Christologie und Trinitätslehre zu entwickeln. Denn wenn die Christologie die Person Jesu mit der »Zweiten Person der Gottheit« gleichsetzt, dann deutet sie jenen Dialog, der den »actus essendi« dieser Person bestimmt, nicht primär als den Dialog zwischen

dem göttlichen Schöpfungswort und dem als Antwort verstandenen Lebensvollzug eines Geschöpfes, sondern als den ewigen lebensschaffenden Dialog innerhalb der drei-persönlichen Gottheit. Dieser Dialog wird mit Notwendigkeit geführt und entspringt der einen göttlichen Natur, die sich in jenen Prozeß entfaltet, in welchem der Sohn aus dem Vater, der Geist aus beiden hervorgeht. Die *Person* Jesu, verstanden als »Zweite Person der Gottheit« ist nur aus jener dialogischen *Natur* Gottes zu verstehen, die sich in einer ihr immanenten Dialektik zu den innertrinitarischen »Hervorgängen« (Processiones) entfaltet. Aber diese »Dialektik des Wesens« macht die »Dialektik der Freiheit« möglich, kraft welcher der Sohn in freiem Gehorsam bereit ist, den geschaffenen »Leib« eines Menschen (und damit die »Menschennatur«) anzunehmen und sich den Kontingenzen einer menschlich-innerweltlichen Geschichte auszuliefern. »Einen Leib hast du mir bereitet, siehe, ich komme, deinen Willen zu tun«⁴⁴. Auf solche Weise geht aus der dialogischen Natur der göttlichen Personen auch ihre Fähigkeit zu jenem Akt der ungenötigten Freiheit hervor, durch die der Sohn sich die kontingenten Bedingungen eines Menschenlebens und die kontingenten Begegnungen mit Menschen einer bestimmten historischen Situation als seine Geschichte zueigen macht – einer Geschichte, die zuletzt in den tödlichen Konflikt mit den geistlichen und weltlichen Autoritäten seiner Zeit geführt hat. Der Tod Jesu ist so die letzte Bewährungsprobe eines freien, geschichtlichen Gehorsams gegen den Vater; und dieser freie Gehorsam Jesu als eines zum Tode bereiten Menschen ist seinerseits in jener Wesens-Einheit mit dem Vater begründet, in der die Person Jesu sich als die zweite Person der einen Gottheit erweist, die ihren »actus essendi« ausschließlich im Dialog mit dem Vater vollzieht. *Nur aus seiner »göttlichen Natur« und aus deren dialogischer Eigenart kann jene Freiheit entspringen, kraft derer die »Annahme der Menschennatur« und mit ihr der Sterblichkeit ein Akt des ungenötigten Gehorsams ist, der sich im Kreuzestode Jesu vollendet: »gehorsam geworden bis zum Tode, zum Tode aber am Kreuze«*⁴⁵.

Doch muß die weiterführende Frage gestellt werden, ob damit jene Auslegungsaufgabe schon erfüllt ist, um derentwillen die Frage »Wer ist der Christus?« ursprünglich gestellt worden war und deren

⁴⁴ Hebr. 10,5.

⁴⁵ Phil 2,8.

konkreter Inhalt soeben noch einmal in Erinnerung gerufen worden ist: die Aufgabe, den Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung für die Ecclesia Israel und für die ganze Menschheit begreiflich zu machen. Präziser gefragt: Die Christologie, wie sie in der christlichen Lehrtradition entwickelt und von den frühchristlichen Konzilien als verbindlich erklärt wurde, bezeichnet die Person des Gekreuzigten als identisch mit der »zweiten Person der Gottheit«; und sie begreift das »Aktprinzip«, aus dem all sein Tun und Leiden hervorgeht, einerseits als die wesenhaft dialogische Natur des dreipersönlichen Gottes, andererseits als die von ihm freiwillig angenommene Menschenatur. Was trägt eine solche Christologie dazu bei, den Kreuzestod Jesu als jenen »Sieg über diese Welt« verständlich zu machen, der auch dem gemeinschaftlichen Leiden des Volkes die Kraft verleiht, die Gott-Ferne der Welt nicht nur anzuzeigen, sondern wirksam zu überwinden? Was tragen näherhin die Begriffe »Person« und »Natur«, angewandt auf den »leidenden Gottesknecht«, dazu bei, diesen Übergang vom stellvertretenden zum befreienden Leiden verständlich zu machen?

Berücksichtigt man die soeben beschriebene »doppelte Dialektik« dieser Begriffe, dann kann auf diese Frage geantwortet werden: Was zunächst die »Dialektik der Freiheit« betrifft, so äußert sie sich nicht nur allgemein darin, daß der ewige Sohn Gottes, gerade in der Souveränität seiner göttlichen Natur, fähig war, die Natur des Menschen (und damit die Sterblichkeit) anzunehmen, sondern konkret darin, daß er sich in Freiheit entschließen konnte, ein Glied der israelitischen Überlieferungsgemeinschaft zu werden – und dies just zu dem Zeitpunkt, zu dem diese in ihre entscheidende Krise geführt wurde. Nicht nur die Menschennatur im Allgemeinen, sondern das Menschsein in der konkreten Gestalt des Judeseins in der Spätphase des Zweiten Tempels war die spezifische Weise lebendigen Lebensvollzuges, die in allen konkreten Formen von Jesu Handeln und Leiden ihren Ausdruck fand. Dieses Jude-Sein Jesu ist kein akzidenteller Zusatz zu seinem essentiellen Menschsein, sondern die Bedingung dafür, daß der Heilsratschluß Gottes, der mit der Erwählung der Väter begann und darauf abzielte, die Gott-Entfremdung der ganzen Welt zu überwinden, in diesem konkreten Menschen zu seiner Fülle gelangte. Diese historisch konkrete Gestalt, Jude zu sein, war seine in göttlicher Freiheit gewählte Lebensform. Darum fand die souveräne Freiheit Gottes auch noch in der Machtlosigkeit ihren Ausdruck, die dieser *eine Gottesknecht* gewählt hatte, um sich das Schicksal des

Volkes zueigen zu machen, das die leidvolle Berufung zur *gemeinschaftlichen Lebensform des Gottesknechts* erfahren mußte.

Und nur weil auch noch diese Machtlosigkeit Ausdruck der göttlichen Freiheit war, konnte sie das unterscheidende Kennzeichen der göttlichen Freiheit an sich tragen: mitten in der Zeit den göttlich gewirkten Neubeginn aller Dinge gegenwärtig zu setzen. An früherer Stelle war davon die Rede, daß die religiöse Erfahrung dem, der sie macht, eine »Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen« vermittelt und deshalb nur durch die Erzählung von dem, was »im Anfang geschah«, angemessen ausgelegt werden kann. In der religiösen Erfahrung begegnet der, der sie macht, jener »numinosen Willensmacht«, die jene offenen Alternativen von Heil und Unheil, die der Weltwirklichkeit von ihren Ursprüngen an eingestiftet sind, in ungenötigter Freiheit entschieden hat. Der Augenblick der religiösen Erfahrung ist der Augenblick, in dem diese ur-anfängliche Entscheidung in immer neuer Gestalt wirksam wiederkehrt und damit für den Menschen erst offenbar wird. Das gilt auch für die besondere Erfahrung, die die Jünger in der Begegnung mit dem Auferstandenen gemacht haben. Sie erfuhren dieses Ereignis als Offenbarwerden des »geheimen Ratschlusses, der seit ewigen Zeiten verborgen war in Gott«⁴⁶. Was aber hier als die vor aller Zeit gefaßte Entscheidung Gottes offenbar wurde, ist die paradox erscheinende Einheit von Gottes Zorn und Gnade: von Gottes richtendem Zorn über eine Welt von Götzendienern und von Gottes Gnade, die inmitten dieses Gerichts »dem All in Christus ein neues Haupt« und damit dem zerfallenen Haus Gottes seinen »neuen Schlußstein« geben will⁴⁷. Göttliche Freiheit ist stets welt-stiftende Freiheit; und wo sie inmitten der Zeit neu in Erscheinung tritt, ist sie auf radikale Weise welt-erneuernde Freiheit. Wenn daher in der »Annahme der Menschennatur« die göttliche Freiheit des Sohnes zum Ausdruck kam, hat der ungenötigte Eintritt in die Kontingenzen der menschlichen Geschichte – auch und vor allem in die Geschichte der Ekklesia Israel zum Zeitpunkt ihrer Krisis – den Charakter jener Erneuerung der Welt aus ihren Ursprüngen, der das Kennzeichen jedes theophantischen Ereignisses ist.

Von hier aus kann auch angegeben werden, was jene »Dialektik des Wesens« bedeutet, die die soeben skizzierte »Dialektik der Frei-

⁴⁶ Eph 1,9, vgl. Rom 16,25.

⁴⁷ So der bewußt doppeldeutige Gebrauch des Verbums »anakephalaioústhai« Eph. 1,10.

heit« nicht erzwang, aber möglich machte. Jenes göttliche Wesen, das sich in einem notwendigen Prozeß zur Dreipersonlichkeit entfaltet, hat den Charakter eines ewigen Dialogs, der aller dialogischen Wechselbeziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen ermöglichend vorausliegt. Nur weil Gottes »Lebensvollzug« (actus primus) immer schon und mit Notwendigkeit dialogisch ist, kann der Bezug Gottes zu seinen Geschöpfen sich in der Weise eines ungenötigten Dialogs zur Geschichte Gottes mit der Welt und vor allem mit den Menschen entfalten. Nur weil der innergöttliche Dialog den Charakter der vorbehaltlosen Hingabe hat, in welcher der Vater dem Sohn »alles gegeben hat, was sein ist«, und der Sohn antwortend sich selbst in vorbehaltlosem Gehorsam dem Vater übergibt, kann der ungenötigte und also kontingente Dialog, den der Sohn, in die Geschichte eintretend, mit den Geschöpfen führt, auch seinerseits den Charakter einer freien und vorbehaltlosen Selbsthingabe gewinnen. Nur weil die dialogische Natur der Gottheit sich im innertrinitarischen Dialog vollständig realisiert und daher des historischen Dialogs mit der Kreatur nicht bedarf, kann keine Sünde, durch die die Kreatur sich der göttlichen Anrede verweigert, der Realisierung des göttlichen Wesens Abbruch tun; und nur deshalb ist der ungenötigt freie Akt Gottes möglich, auch in den Dialog mit einer ihm entfremdeten Welt der Verehrer fremder Götter einzutreten. Nur aufgrund dieser Unabhängigkeit des inneren Lebens der Gottheit von der Geschichte der Schöpfung und von deren Verirrungen braucht dieser Dialog Gottes mit der ihm entfremdeten Welt sein letztes Wort nicht im vernichtenden Wort des Gerichts zu finden, sondern kann, wenn Gott will, sich im Sieg über die Mächte vollenden, die diese Gott-Entfremdung bewirken. Diese Reihe der Ermöglichungen aber hat ein letztes Glied: Nur weil der innere Dialog der dreipersonlichen Gottheit außerhalb aller Zeitbestimmung geführt wird, kann der geschichtliche Dialog, den Gott mit seinen Geschöpfen führt, diese zu »Zeitgenossen der absoluten Ursprünge« machen und so auch eine gott-entfremdete Welt aus diesen ihren Ursprüngen erneuern. Dabei sei an dieser Stelle noch einmal betont: Die soeben mehrfach verwendete Formulierung »Nur weil ... kann« drückt keine Notwendigkeit aus, mit der der geschichtliche Dialog Gottes mit seiner Kreatur aus dem ewigen und notwendigen innertrinitarischen Dialog hervorginge, wohl aber das Verhältnis eines Möglichkeitsgrundes zu dem, was durch diesen Grund ermöglicht, aber nicht erzwungen wird.

In diesen Zusammenhang ist auch die Menschwerdung des gött-

lichen Wortes einzuordnen, die in der historisch konkreten Gestalt seiner »Jude-Werdung« geschehen ist: Weil die wesenhafte Autarkie Gottes, dessen dialogische Natur sich in seinem dreipersonlichen Leben vollständig realisiert, die ungenötigten Akte des geschichtlichen Dialogs mit einer gott-entfremdeten Welt möglich macht, kann der freie Akt des göttlichen Logos, Menschennatur anzunehmen, sich in der konkreten Weise vollziehen, daß er zum Glied desjenigen Volkes wird, das diese Gott-Entfremdung der Welt auf spezifische Weise stellvertretend durchleidet. Dann aber wird diese konkrete Weise der »Menschwerdung des Wortes«, der Eintritt in die Geschichte Israels, zugleich das charakteristische Merkmal der Parousía der Gottheit an sich tragen: die Erneuerung der Welt aus ihren Ursprüngen. Die Menschwerdung des Wortes in der Gestalt seiner Teilhabe am Schicksal des leidenden Gottesknechts wird dieses aus einem bloß stellvertretend durchlittenen zu einem heilbringenden Leiden werden lassen. Oder kurz: Nur weil Jesus die Berufung des Volkes, in einer bestimmten Phase seiner Geschichte der leidende Gottesknecht zu sein, aus einer Freiheit heraus angenommen hat, die ihrerseits in der Autarkie des göttlichen Wesens gründet, konnte er diese Berufung des Volkes zu ihrer Fülle führen, »ein Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein. Im Aufweis dieser heilswirksamen Mächtigkeit des Todes Christi als des einen »Leidenden Gottesknechts« bewährt sich alle Theologie der Göttlichkeit seiner Person und der Verbindung seiner beiden Naturen.

Was die Theologie mit Hilfe solcher Begriffe zustandezubringen hat, ist eine Antwort auf die Frage »Wer ist dieser?«, die die Bedingungen des Wirkens und Leidens Christi freilegt, ohne den Bezug zur historischen Konkretheit der unverwechselbaren Ereignisse seines Todes und seiner Auferweckung aus dem Blick zu verlieren. Die Philosophie aber, die sich von einer so verstandenen »Theologia Crucis« für die Dialektik der menschlichen und sogar der göttlichen Freiheit sensibilisieren läßt, wird daraus ein neues Verständnis der Geschichte gewinnen – nicht nur der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, sondern der Geschichte überhaupt. Eine solche Philosophie wird die Kontingenzen der Geschichte nicht, nach dem Vorbilde Hegels, in die Erscheinungsgestalten einer göttlichen Notwendigkeit verwandeln. Wohl aber wird sie den stets kontingenten Verlauf der Geschichte als einen Dialog mit der Weltwirklichkeit verstehen, der zugleich als Medium eines Dialogs mit Gott, seiner Zuwendung und seinem Anspruch verstanden werden darf. Die Ansprüche, die die

Weltwirklichkeit an das Subjekt richtet, können aus keinem Prinzip deduziert werden. Aber das erfahrende Subjekt kann sich auf diese unvorhersehbaren Ansprüche einlassen, weil es in ihnen die Erscheinungsgestalten einer göttlichen Freiheit erkennt, die sich in ungenötigter Treue an den Menschen bindet, dem sie sich einmal zugewandt hat.

Siebttes Teilergebnis

Die Möglichkeit, die Begriffe »Natur« und »Person« so weiterzuentwickeln, daß sie für eine theologische Verwendung geeignet sind, hängt, so hat sich gezeigt, davon ab, in welches Verhältnis sie zum Begriff der »Freiheit« gesetzt werden können. Versucht man aber, dieses Verhältnis zu bestimmen, dann zeigt sich zunächst: Der Freiheitsbegriff ist zwar im philosophischen Kontext heimisch, dort aber weder eindeutig noch frei von Schwierigkeiten seines Gebrauchs. Sowohl der Begriff der Selbstbestimmung der Willens-Entscheidung (»Willensfreiheit«) als auch der Begriff der willentlichen Bestimmung der nach außen hervortretenden Handlungen (»Handlungsfreiheit«) wirft vielmehr so viele und schwere Probleme auf, daß innerhalb der Philosophie immer wieder der »Determinismus« als die logisch kohärentere Auffassung angesehen wurde, so sehr er dem unmittelbaren Selbstverständnis der Wollenden und Handelnden widerspricht.

Diese Schwierigkeiten des Freiheitsverständnisses konnten den Philosophen so lange verborgen bleiben, wie in ihrem Denken noch Momente des religiösen Freiheitsverständnisses fortwirkten. Ein Beispiel dafür ist das Freiheitsverständnis Platons, wonach die menschliche Wahlfreiheit an Zeiten und Orten außerhalb der Erfahrungswelt (vor dem Wiedereintritt der Seelen in den Leib) ausgeübt werde und dazu nur durch die Anrede eines gottgesandten »Propheten« ermächtigt werden könne. Ein anderes Beispiel dafür ist das Freiheitsverständnis der Stoiker, wonach die menschliche Freiheit nur errungen werden kann, wenn der Mensch sich für alle Wechselfälle des äußeren Schicksals unempfindlich macht und so eine »Unerschütterlichkeit« (Ataraxía) gewinnt, die die göttliche »Seligkeit in sich selbst« auf endliche Weise nachahmt. Aber auch im kantischen Begriff der Freiheit, sofern diese sich auf eine »intelligible Handlung« bezieht, die »außerhalb aller Zeitbestimmungen« vollzogen

wird, ist die Nachwirkung solcher religiöser Vorstellungen noch deutlich zu erkennen.

Derartige philosophische Interpretationen der Freiheit können heute nicht mehr befriedigen – nicht nur weil ein fortschreitend säkular gewordenes Denken die religiöse Herkunft dieser Freiheitsbegriffe spürt und dadurch zum Protest herausgefordert wird, sondern vor allem deshalb, weil eine geschärfte Sensibilität für die Geschichte auch die Freiheit nicht nur in einer Unabhängigkeit *von* ihr suchen kann, sondern auch und vor allem in einer Beziehung *zu* ihr suchen muß. Freiheit ist, so verstanden, die Fähigkeit, sich auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen, die sich aus dem Wechselspiel von eigener und fremder Entscheidung ergibt, und der einmal getroffenen eigenen Entscheidung gerade im Bewußtsein solcher Kontingenz die Treue zu halten. Dementsprechend ist »Person« ein Wesen, das zur freien Bindung an begegnende Wirklichkeiten fähig ist und sich die Kontingenzen dieses Dialogs mit dem Anderen als seine eigene Geschichte aneignen kann. Die »Natur«, aus der die Akte der so verstandenen Person hervorgehen, muß als eine Weise des Seinsvollzuges (*actus essendi*) begriffen werden, die *a priori* nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat und deshalb nur im Wechselspiel zwischen der Selbsthingabe an das Fremde und der Selbstgewinnung aus der Begegnung mit ihm vollzogen werden kann. Dabei zeigt eine historische Betrachtung: Ein solcher Begriff von »Freiheit«, »Person« und »Natur« erweist sich zwar aus innerphilosophischen Gründen als notwendig. Dennoch hat die Begegnung mit der Theologie zur Entstehung derartiger philosophischer Begriffe wesentlich beigetragen.

Exemplarisch dafür sind die Versuche der Vertreter des Deutschen Idealismus, die Christus-Botschaft so zu verstehen, daß daraus – weit über die theologische und religionsphilosophische Anwendung hinaus – die philosophischen Begriffe eine neue Gestalt erhalten. So ist Hegels schon in den »Frühschriften« einsetzender Versuch, den »Charfreitag«, also den Kreuzestod Jesu, nicht nur »historisch«, sondern zugleich »speculativ« zu verstehen, einer der wichtigsten Entstehungsgründe für sein verändertes Verständnis von Begriffen überhaupt; sie bleiben nicht als »starre Allgemeinverständnisse« von aller Differenz der unter sie subsumierten Inhalte unberührt, sondern bestimmen sich in einem dialektischen Prozeß selber zur historischen Konkretheit. »Person«, »Natur«, »Freiheit« werden in diesem Zusammenhang als Begriffe verstanden, die die

Fähigkeit des Subjekts beschreiben, sich in der Hingabe an das ihm wesenhaft zugehörige »Andere« (das »Andere seiner selbst«) zu verschenken und gerade dadurch erst auf historische Weise zu realisieren. Der Versuch einer philosophischen Christologie ist hier zum Ursprung eines dialektischen Denkens geworden, das den Satz »Gott ist Geist« als jene Beschreibung der göttlichen »Natur« versteht, aus der die innertrinitarischen »Processiones« ebenso resultieren wie die Ereignisreihen der Weltgeschichte. Auch wer, aus wohlerwogenen Gründen, der hegelschen Geist-Metaphysik nicht zu folgen bereit ist, wird anerkennen müssen, daß damit Maßstäbe gesetzt sind, an denen auch jeder von Hegel abweichende Versuch sich messen lassen muß, dem philosophischen Begriff im Allgemeinen und den Begriffen von »Freiheit«, »Person« und »Natur« im Besonderen eine neue Gestalt zu geben, die ihrer wesentlichen Beziehung zur Geschichte gemäß ist.

Aus den Versuchen der idealistischen Philosophie ist kritisch zu lernen: Die Natur jedes Seienden entfaltet sich, in einer »Dialektik des Wesens«, in die Korrelation unterschiedlicher, einander in Selbstständigkeit gegenüber tretender Momente, die dem »actus essendi« den Charakter eines energetischen Lebensprozesses verleihen. In jedem Akt dieses Lebensvollzuges ist, wenn auch in gestufter Weise, ein Moment von Selbstbestimmung und insofern von Freiheit am Werk; aber kein Moment des notwendigen Lebensprozesses hat, wie vor allem von Schelling zu lernen ist, den Charakter der Wahlfreiheit. Deren Entscheidungen bleiben ungenötigt und kontingent; und was aus ihnen entspringt, sind nicht neue Stufen des notwendigen Lebensprozesses, sondern die Kontingenzen der Geschichte. Das Formgesetz, das den Zusammenhang der Ereignisse dieser Geschichte bestimmt, ist nicht die »Dialektik des Wesens«, sondern die »Dialektik der Freiheit«. Auch eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, hat so, gegen Hegel und mit Schelling, an der Differenz zwischen Prozeß und Geschichte festzuhalten.

Wendet man diese Regel auf die Gotteslehre an, dann ergibt sich: Die »Dialektik des göttlichen Wesens« besteht darin, daß die eine göttliche Natur sich notwendig in dem Prozeß der »Hervorgänge« entfaltet, kraft welcher die göttlichen Personen sich in »korrelativer Entgegensetzung« als die Partner eines Dialogs gegenüber treten. Die »Dialektik der göttlichen Freiheit« aber besteht darin, daß dieses innergöttliche Leben den Dialog Gottes mit der Kreatur möglich, aber nicht notwendig macht: Gott schafft sich in ungenötigter

Freiheit Kreaturen, zu denen er sich als Partner eines Dialogs verhält, in welchem er sich die kontingente Geschichte der Kreatur, vor allem des Menschen, als seine eigene Geschichte aneignet: So wird er zum Gott bestimmter Individuen und Gruppen, zum »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Diese Aneignung der Geschichte hat ihre Vollendung darin gefunden, daß der göttliche Sohn die Menschennatur angenommen und so in ungenötigter Freiheit die Geschichte der gott-entfremdeten Menschheit zu seiner eigenen Geschichte gemacht hat.

Wendet man die gleiche Unterscheidung von »Dialektik des Wesens« und »Dialektik der Freiheit« auf die Lehre vom Menschen an, dann ergibt sich: Die »Dialektik des menschlichen Wesens« besteht darin, daß der Mensch kraft der Notwendigkeit seiner Natur sein Leben nicht in reiner Selbstbezüglichkeit, sondern nur als (zumeist unbewußte) Antwort auf den schöpferischen Anruf Gottes vollziehen kann. Die »Dialektik der menschlichen Freiheit« aber besteht darin, daß diese ontische Beziehung auf das göttliche Schöpferwort den Dialog mit der Weltwirklichkeit möglich, aber nicht notwendig macht. Der Mensch findet, in Akten ungenötigter Freiheit, in der Vielfalt der Weisen, wie die Weltwirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, jeweils neu den unbedingten Anspruch, an den er sich vorbehaltlos hingeben kann, um sich so erst als sittliches Subjekt selber zu finden und zu realisieren. Auf solche Weise wird er fähig, sich gerade dort zu gewinnen, wo er sich in Freiheit vorbehaltlos verschenkt.

Diese Weise, die Begriffe »Natur« und »Person« auf Gott und den Menschen anzuwenden, findet ihre Bewährungsprobe in dem Versuch, eine »Theologia Crucis« im doppelten Sinne des Wortes zustandezubringen: als inhaltlich angemessene Deutung des Todes und der Auferweckung Jesu, aber auch als Entwicklung einer Form des Denkens, die an diesem speziellen Thema gewonnen wurde, dann aber über dieses konkrete Thema hinaus die Eigenart allen Sprechens von Gott und vom Menschen bestimmt. Die beiden genannten Begriffe können diese Bewährungsprobe bestehen: Die Dialektik der göttlichen Freiheit muß als der Möglichkeitsgrund dafür verstanden werden, daß der ewige Sohn Gottes nicht nur in abstracto »Menschennatur« annehmen konnte, sondern dies in concreto dadurch tat, daß er als der »leidende Gottesknecht« in die Welt eintrat und so die Geschichte Israels zu ihrer Vollendung brachte. Und in eben diesem ungenötigten, aus keinem Prinzip deduzierbaren Akt der göttlichen

Freiheit ist zugleich die Eigenart der göttlichen Natur und der göttlichen Personen sichtbar geworden: Die vorbehaltlose Hingabe des Sohnes für das Heil der sündig gewordenen Menschheit ist dadurch möglich (nicht notwendig!) geworden, daß schon das innertrinitarische Leben den Charakter der vorbehaltlosen Hingabe hat: der Hingabe des Vaters, der dem Sohn »alles gegeben hat, was sein ist«, und der Hingabe des Sohnes, der dem Wort des Vaters ohne Vorbehalt gehorsam geworden ist. Aber nur weil die dialogische Natur Gottes sich in seinem dreipersönlichen Leben in vollendeter Autarkie vollzieht, kann der ungenötigte Entschluß des göttlichen Logos, in die Geschichte Israels als des gemeinschaftlich »leidenden Gottesknechts« einzutreten, das Unterscheidungsmerkmal der göttlichen Freiheit an sich tragen: die Kraft, die Welt aus ihren Ursprüngen (konkret: aus Gottes ursprünglichem Schöpfungs- und Heilswillen) zu erneuern. Und erst im Blick auf diesen »ausgezeichneten Fall« von dialogischer Natur und geschichtlicher Freiheit konnten, philosophiehistorisch gesehen, auch die Begriffe von Natur und Person des Menschen so weiterentwickelt werden, daß sie sich in einem geschichtlichen Verständnis der menschlichen Natur und Person auch rein innerphilosophisch bewähren konnten.

Der Dialog zwischen Theologie und Philosophie über den rechten Gebrauch der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« wird so zum ausgezeichneten Beispiel dafür, auf welche Weise unterschiedliche Traditionen, deren Fragestellungen und Begriffe aus dem weitergegebenen Zeugnis unterschiedlicher Erfahrungen entspringen, sich gegenseitig den weitertreibenden Anspruch des Wirklichen bezeugen. Dadurch werden sie fähig, auch der jeweils anderen Tradition neue Möglichkeiten zu erschließen, ihre je eigene Aufgabe besser zu begreifen und so themengerechtere Formen des eigenen Fragens zu finden und Kriterien einer kritischen Selbstbeurteilung zu finden. Die Geschichte der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« ist in entscheidenden Hinsichten die Geschichte eines solchen für beide Beteiligten fruchtbaren philosophisch-theologischen Dialogs.