

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

## Religion lebt im Wort

*Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes*

Eine der berühmtesten Epiphanien, göttlichen Sich-Zeigens, ist die Erfahrung des Propheten Elias: Elijah, am Berg Horeb, erzählt im ersten Buch der Könige (1 19, 11–13), von Martin Buber so verdeutscht: »Es sprach: / Heraus, / steh hin auf den Berg vor *Mein* Antlitz! / Und da / vorüberfahrend *Er*: / ein Sturmbraus, groß und heftig, / Berge spellend, Felsen malmend, / her vor *Seinem* Antlitz: / *Er* im Sturme nicht – / und nach dem Sturm ein Beben: / *Er* im Beben nicht – / und nach dem Beben ein Feuer: / *Er* im Feuer nicht –, / aber nach dem Feuer / eine Stimme verschwendenden Schweigens. / ...«

Hätte solchem Schweigen anderes zu »ent-sprechen« als wiederum Schweigen? Zeigt sich, was einem Menschen begegnet, nicht eben darin als göttlich, daß es ihm die Sprache verschlägt? – Andererseits ist nicht alles Unsägliche göttlich, und es gibt sehr verschiedene Gründe, sehr verschiedene Weisen menschlichen wie unmenschlichen Verstummens. So stellt sich die Frage: Wie artikuliert man sein Schweigen? Und dies ist der Ort unseres Nachdenkens über Sprache und Religion.

Der Titel des Aufsatzes spielt auf die klassische Definition des Menschen an: *zōon lōgon échon* = Lebewesen des Worts. Gilt das für den Menschen und sein Leben grundsätzlich, dann doch wohl auch für den wesentlich menschlichen Lebensvollzug Religion.<sup>1</sup>

(Religions-)Philosophie spricht nur *von* Gott oder *über* ihn (wozwischen manche nochmals differenzieren). Darin sieht sie sich von Religion unterschieden, die ihr Zentrum im Sprechen *zu* Gott hat. Doch spricht die Religion nicht bloß zu Gott; der Philosoph hört sie auch immer wieder *über* den reden, an den sie sich bindet.<sup>2</sup>

Ja, zunächst geht nur dieses Reden die anderen an. Im Doppelsinn des Wortes; denn ist das Sprechen *zu* (gar *mit*) Gott erstlich Sache der Gesprächs-»Partner« selbst, so geht die Rede *über* ihn »Außenstehende« nicht nur an, sondern ausdrücklich auf sie zu, auch wenn sie sich »heraushalten« wollen. – Kein Wunder, daß heu-

te gerade sie in Frage gestellt wird. Doch haben die Einwender nicht gerade die Glaubensurkunden für sich?<sup>3</sup> – Darum müssen wir erstlich sie diskutieren. Also zwar durchaus philosophisch, doch gegenüber theologischen Positionen, im Blick freilich auf Nicht-Theologen, die ihre Indifferenz, ihren Agnostizismus oder Atheismus durch solche Theologie gerechtfertigt sehen.

### 1. Bilderverbot und *Theologia negativa*

1. »Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.«, schreibt Immanuel Kant.<sup>4</sup> »... kein Gottesbildnis« heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: »Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen ...« So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderer Orts.<sup>5</sup>

So aber muß, wie Christoph Dohmen anmerkt, »von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ›Bild‹ abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbots gar nicht tangiert werden.«<sup>6</sup>

Nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die »bildende Kunst« als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so daß es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. »Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden« (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst läßt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln.<sup>7</sup> Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des »Anthropomorphismus« darstellt: die »Gottes[eben]bildlichkeit« des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.

2. Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. »Unzulänglichkeit der Sprache«, »Beschränktheit des Denkens«, »unsre sinnliche Erfahrung«, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ›Gott‹ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!<sup>8</sup> Es geht weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. »Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ›zuschrieben‹ werde, still voraussetzt – beschrieben« (528).

Den »innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)« sieht er in der »Verirrung der Fröhkabbala, Gottes ›Gestalt‹ auszählen und ausmessen zu wollen« (531). – Für die biblischen »Anthropomorphismen« (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den

Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie »für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet« (533).

Darin, daß Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung – treu zu bleiben.<sup>9</sup> Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum. Wieviel weniger eine nicht philosophische Sprache.

3. Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das bekannte Schiller-Distichon gesagt: »Spricht die Seele, so spricht« sie sehr wohl – nämlich, anstatt sich beschreibend, sich aus – und sich jemandem zu.<sup>10</sup>

Wenn aber Worte, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muß man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Aber jetzt geht es nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus* zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlaß Friedrich Waismanns begegnet (zu Martin Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. »Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: ›Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!‹«<sup>11</sup>

Menschen der Bibel wissen nicht bloß den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.<sup>12</sup> Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs »unbezeugt gelassen« (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),<sup>13</sup> sondern obendrein hat Gott »viele Male und auf vielerlei Weise ... zu den Vätern gesprochen« (Hebr 1,1 – und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann Hans Urs v. Balthasar entschieden klarstellen, »daß trotz vieler entgegengesetzter Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist«: braucht Gott in seinem Wort sich doch »nirgendwo selbst zu negieren ..., um sich besser, göttlicher zu bekunden.«<sup>14</sup> Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

## 2. Göttliche Unerkennbarkeit?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als *Begreifen*, als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Will man dies sich bewahren, muß man sich verbieten, es zu erkennen – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

Demgemäß nennt der Aquinate als höchste Gotteserkenntnis die seiner Unerkennbarkeit. Er meint das nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (Thomas ist kein Faust). Er meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, »eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners.«<sup>15</sup> Thomas sagt nicht wenig über Gott – und hat es auch mit dem »Stroh«-Wort nicht widerrufen.<sup>16</sup> Aber er hebt »ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist« (119). Andererseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkenntbar zu erkennen. »Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der »göttlichen Unerkennbarkeit« zu sprechen als von der »Unerkennbarkeit Gottes.« »Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.«<sup>17</sup>

Im Licht der Sonne sehen wir alles – »allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar.«<sup>18</sup> – So stellt es sich beim Sehen als »looking at« dar; anders wird es beim »looking along«,<sup>19</sup> also im Mitvollzug anstatt objektivierender Betrachtung. Dann »impliziert« der Begriff »Gotteserfahrung« gerade nicht, »daß wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen«. Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur »inneren« Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.<sup>20</sup>

Zugegeben: um dieses Glänzen und Gleißeln als Da-sein der Sonne zu wissen, muß ich anderwärts *von* ihr »erfahren« haben (Röm 10,14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie »mit« wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des sonst unerklärlichen Erfahrungs-*Überschusses* darin.<sup>21</sup>

Zudem wäre an eine Grenze des Modells *Anschauung* überhaupt zu erinnern. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I. Kant – etwa Giovanni B. Sala an, unter Berufung auf das Erkenntnis-konzept Bernard Lonergans.<sup>22</sup> Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen.<sup>23</sup> – Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:<sup>24</sup> Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung stellt ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug dar; doch ist schon »Denken (was Verstand und Vernunft tun) keine anschauungsmäßige Tätigkeit« (331), vollends nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.<sup>25</sup>

2. Worüber wird nun geurteilt? Die Antwort darauf ist für viele selbstverständlich: Es gehe um Hypothesen über unsere Weltwirklichkeit. Eben diese Fraglosigkeit

möchte ich befragen. An die Stelle des Paradigmas Naturwissenschaft sollte bei unserem Thema nämlich das Paradigma personalen Einverständnisses treten. Und das, statt wissenschaftsfeindlich, gerade im Dienst der Wissenschaft selbst. Denn der Versuch, z. B. Freundschaft oder Ehe zu bestimmen als »Leben mit der Hypothese, daß der andere mir wohl will und in Notlagen beisteht,« wäre auch wissenschaftlich nicht glücklich. Nicht etwa darum, weil die Emotionalität fehlt (die könnte man einschieben: »... emotional induzierte Hypothese ...«), sondern weil diese Umsetzung ausgerechnet den Kernpunkt verliert.<sup>26</sup>

Das Reden von Gott kann sich nicht am science-Paradigma orientieren.<sup>27</sup> Die science macht bzgl. einer Gruppe von Phänomenen einen Erklärungsvorschlag (= Theorie). Dieser Vorschlag hat Gründe für sich, d. h. er beansprucht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, aber mitnichten apodiktisch und entschieden »Wahrheit«. Andere, bessere Erklärungs-Vorschläge sind erwünscht. So wenig indes das dankbare »Fritz ist mein Freund« hypothetisch gemeint ist, so wenig ist der Glaube an Gott eine »theistische Hypothese« (45 f.), auch nicht »wissenschaftlich gesehen«.<sup>28</sup> (Oder hätte man »als Wissenschaftler« [wie im Disput oft zu hören] seiner Frau bei der Silberhochzeit zu sagen, die Hypothese über ihr Zugetan-sein habe sich mittlerweile erheblich verdichtet?<sup>29</sup>)

Berühmt ist die »Gärtner-Parabel von John Wisdom/Antony Flew über die immer weiter abgeschwächten «Hypothesen» bzgl. eines behaupteten, aber unauffindbaren Gärtners, über den man schließlich in der Tat «nichts mehr sagen kann». Doch liegt die Problematik des «Narrativen» – gegenüber schlußfolgernder Argumentation – darin, daß Geschichten diskussionslos den Rahmen der Erörterung abstecken. Nicht selten ist damit die Antwort vorentschieden. Dann muß man, statt ihre Vorgaben zu übernehmen, eine andere Geschichte erzählen; und das ist (von den Rabbinen zu lernen) schwerer. Der Gärtner-Parabel hat Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer entgegengestellt, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden «zwischen» den Fronten *vertraut*.<sup>30</sup>

3. Wie immer also sich ein Philosoph zu Religion und Gottesglaube stellen mag (wobei nicht dies ihn definiert: Weder macht Atheismus ihn zum Philosophen noch verliert er durch den Glauben seinen Philosophenstatus), klar sollte sein, worum es dort geht. Es geht in der Religion nicht so sehr darum, die Sonne zu sehen, sondern in einer Gabe den, der sie gibt.

Bleibt man beim Sonnenbild, dann erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist. Im Doppelsinn dieses Satzes. D. h. wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist (>was« = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *daß* dies nicht Gott ist, sondern eben auch –, *was* Gott *nicht* ist (>was« = prädikativ). Und in *diesem* Sinn erkennen wir nun doch, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie das Erkannte. Derartige Erkenntnis ist der Mehrung und des Fortschritts fähig. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.<sup>31</sup>

Dann aber hat auch alles Reden in Schweigen zu münden. Wie beim Versuch, den Blick auf die Sonne zu richten: Es wird heller und heller (gleichgültig, was konkret sich noch zeigt) – und wird es einem dann plötzlich schwarz vor den Augen, ist das sie. Also ein durchaus rationaler Prozeß – auf den »Zusammenfall der Gegensätze« hin (die Methode des Nikolaus von Kues).

Nicht weniger rational, doch ganz anders geht es zu beim Blick auf Gabe und Geber: Hier läßt das Gegebene sich sehen und ergreifen, aber nicht – auch nicht in solchem Umschlag – bereits ein Gegebenwerden als solches. Siehe den Vers Giuseppe Ungarettis<sup>32</sup>:

Tra un fiore colto e l'altro donato

Zwischen einer gepflückten Blume und  
der geschenkten

l'inesprimibile nulla

das unausdrückbare Nichts.

Erst recht nicht sieht man (mit Augen) das darin sich gebende Geben des Gebers noch schließlich ihn (als solchen) selbst. Darum war zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede, und von der Unerläßlichkeit des Urteils. Der Gebende selbst ist kein »Datum« (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten; er gibt sich einzig *in* ihnen.<sup>33</sup>

### 3. Glaubensbekenntnis

1. Wie anders aber kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung dafür, im Gewilltsein dazu? Erscheinung *als* Erscheinen gibt es nur für Freiheit – und insofern ist es stets auch Erscheinung *von* Freiheit: Freiheit erscheint, indem ein Geschehen *als* Erscheinung aufgefaßt und angenommen wird. – Geist, Freiheit, Wahrheit, Glück, Wohlwollen, Aufrichtigkeit – alle »Gegebenheiten« solcher Art sind keine Dinge, keine »Seienden«, sondern Seinsweisen, *Sinn* von Daten. Darum werden sie nicht eigentlich be- und ergriffen, sondern sie ergreifen ihrerseits. Man wird ihrer gewahr in einem Sich-Auftun der Besinnung auf Erfahrenes wie der Bereitschaft zu neuen Erfahrungen, das die Religion – und jedes ernste Sprechen – Glaube nennt. Und dies nicht neben anderen Zugangsweisen auch so, sondern allein auf solche Weise.

Das ist nicht theologisch-dogmatisch, sondern philosophisch gemeint: Glaube als anthropologisches Faktum. Ich bestimme ihn als umfassende Gesamtdeutung vorliegender Daten, in die als Gesamtdeutung die eigene Entscheidung miteingeht. Eine Gesamtdeutung ist niemals erzwingbar, im Gegenteil, man kann sogar – im positiven Fall – auch philosophisch schon von »Gnade« sprechen: Wer Wohlwollen, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt: einmal dafür, daß ihm solches begegnet, sodann, daß ihm gegeben wird, es anzunehmen, statt es in Mißtrauen (»Kleinglauben«) von sich zu weisen.

Hier ist die mittelalterliche Entgegensetzung von Glaube und Schau ebenso »aufzuheben« wie die z. T. sich von dort herleitende neuzeitliche Entgegensetzung von Glauben und Wissen.<sup>34</sup> – Freiheit zeigt sich nur als Freiheit; Absolutes kann deshalb einzig so *als* Absolutes erscheinen, daß es sich in Kontingenz zeigt, und dies in doppelter Hinsicht.

Einmal ist die Freiheit, der es erscheint, kontingent (als notwendiger Ausfluß wäre sie selbst keine Freiheit); sodann muß das Absolute in kontingenter Weise erscheinen, um sich selbst als absolut (= frei) zu bezeugen. Eine bloße Denk- oder Seinsgesetzlichkeit wäre zwingend, doch nicht wirklich absolut. Sie nötigen den

Menschen letztlich als (*factum brutum*) »dumme« Tatsächlichkeit; aber sie könnte ihn nicht als souveräner Anspruch betreffen.

Wenn die Tradition den »Wort-Charakter« der Schöpfung vertritt (Anm. 13), dann ist zu ergänzen, daß Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und »an seinen Wirkungen« nicht gleichsam passiv (gar, »ob er will oder nicht«) erkannt; er *selbst* vielmehr zeigt *sich* darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum Max Scheler gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt nicht minder für sie: »Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.«<sup>32</sup>

Ist Wort jedoch gemeintes Wort, dann erfüllt es sich erst dadurch, daß es gehört wird. Zu Gottes Schöpfer-Wort gehört der geschöpfliche »Hörer des Wortes« (Karl Rahner). Erst in seinem Hören findet das Wort Gottes seine Wirklichkeit (wobei der Glaubende für dies Hören nochmals Gott dankt).

Und der letzte Satz gilt in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich jeden Schöpfungs-Wortes, also aller Geschöpfe. (Biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam.<sup>36</sup> Als komme erst durch unser besiegelndes »Abzeichnen« die Produktion des Schöpfers zum Ziel.)

Dann aber gilt dies auch für den Hörer und »Abnehmer« selbst: sofern in ihm erst das Wort Gottes vollends Wort wird, ist er selbst in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort: Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern Wort als existierendes Hören – als lebendige Antwort. Hölderlin sagt: Gespräch. – J. G. Fichte schreibt: »Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins [= des Göttlichen] das Bewußtsein.«<sup>37</sup>

2. Gabe ist also (»Real(-)«-)Symbol des »eigentlich« Gegebenen: des Geber-Seins des Gebers und seiner selbst (besagt doch jede Mitteilung stets auch schon Selbstmitteilung – erst recht eine eigens als solche gemeinte). Sie »meint« mehr, als sie sagt – ohne für sich genommen nichts-sagend zu sein.

Sie würde verkannt, hörte man nicht dieses »Mehr« (das »Nichts« zwischen »gepflückt [gekauft]« und »geschenkt«). Ebensovienig entspräche es aber der Situation, die liebevoll gewählte Gabe zu »übersehen« auf das »eigentlich Gemeinte« hin. – Und diese Einsicht gilt nun besonders für die Sprachdimension des Geschehens, für das Wort als *Metapher*.

Freiheit, die sich aus- und zuspricht, wie Freiheit, die gewillt ist, diesem Zuspruch und Angebot zu entsprechen, kommt nur so zu Wort, daß sie mehr meint, als sie sagt. Ein solches Reden heißt metaphorisch.

Es gilt seit Aristoteles als »uneigentlich«, »Redeschmuck«. Das heißt, man drückt etwas, das sich »eigentlich« (und direkt sagen ließe, anders, »umschreibend«, bildhaft aus. Das geschieht aus subjektiv-emotionalen und/oder unterschiedlich »pragmatischen« (rhetorischen), Gründen. Über das Gesagte aber sagt der Ausdruck für sich nichts Neues: »Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt ...«<sup>38</sup>

Doch gibt es nicht bloß aufgrund subjektiver Bedürfnisse oder Absichten – dank dem Sprachreichtum – Metaphern. Sie können auch einer Sprachnot, einem objektiven Mangel entspringen. Mitunter nämlich fehlt eine Bezeichnung für sehr wohl bekannte Sachverhalte. »In solchen Fällen wird eine ... Metapher notwendig, um

überhaupt reden zu können.«<sup>39</sup> Eberhard Jüngel führt Aristoteles' Beispiel an, daß ein Wort für das Auswerfen der Hitze-Flammen durch die Sonne fehlt; so gebe es – aufgrund der Ähnlichkeit – die Redewendung vom »Säen der Glut«.

Hier die passende, glückende Metapher zu finden ist Sache einer eigenen Begabung, in der »sprachliche Freiheit einerseits und semantischer Wirklichkeitssinn andererseits eine Einheit eingehen« (93).<sup>40</sup> Trotzdem bleibt es für Aristoteles dabei, daß es sich um eine rhetorische Figur handelt, die deshalb in Definition und Argumentation keinen Platz hat. Hier gäbe es keinen Schutz vor sophistischem Mißbrauch (98). Und wie heute geläufig, war es dann Friedrich Nietzsche, der mit seiner These, alle Rede sei metaphorisch, die Wahrheit als »bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen« ausdrücklich verabschieden wollte (82–86)<sup>41</sup>.

In Anknüpfung an Beda Allemann nun wendet Jüngel diese Feststellung ins Positive (105). Tatsächlich trägt die Sprache das, was ist, hinüber in das Wort, und Sprache besagt eben dieses Wechselspiel von Mensch und Welt (108). Beweise gibt es hier nicht; doch wozu auch? »Die geglückte Metapher, deren Eindeutigkeit schärfer und treffender sein kann, als uns lieb ist, kann und braucht sich nicht zu beweisen. Sie hat axiomatische Kraft und axiomatische Würde« (110).

Um es an einem literarischen Beispiel zu zeigen: Sigismund von Radecki berichtet über Else Lasker-Schüler: »Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ›Da sagte ich einfach: „Ägypten stand in goldnen Mantelfalten“, und nun war Ägypten auf einmal da.«<sup>42</sup> Im Hinblick auf solche Sätze hat L. Wittgenstein seine Notiz über das Verstehen (Anm. 37) fortgeführt: Vom Verständnis eines Satzes reden wir »aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen anderen ersetzt werden kann.«

Hier sind wir jenseits von Wortarmut und Ersatz bei einer neuen größeren Möglichkeit von Sprache angekommen. Statt mehr oder minder zureichender Information vermittelt sie jetzt Gegenwart, *Präsenz*. Wie zuvor hinsichtlich Gabe und Geber erwogen. 3. Wem indes sagen die goldenen Mantelfalten etwas über Ägypten? Nur dem, der weiß, was Gold ist, wie ein Mantelumhang fällt, und der Ägypten kennt. Er muß dazu freilich nicht hingereist sein. Man kann ihm davon erzählen. Jüngel (sein Beispiel ist der »Löwe« Achill) nennt insofern Metaphern »durch Erzählung vorbereitete Pointen der Erzählung ... Metaphern rufen in Erinnerung, indem sie Neues sagen.« (113).

Religiöse Rede erzählt von Erfahrungen, die sie als Gotteserfahrung bezeugt (so oben Rosenzweig). Unter Menschen gemeinsamer Erfahrung will man sich damit des Erfahrenen vergewissern und es verstehen. Aber man will nicht eigentlich begreifen, sondern dem Ergiffen-worden-sein entsprechen. Das meinen Fragen wie die des Psalmisten (Ps 8,5): »Wer ist der Mensch, daß ...?« oder Elisabeths (Lk 1,43): »Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn ...?«

Weit entfernt von dem Gedanken, das Meer in eine Grube schöpfen zu wollen (was eine Wanderlegende Augustinus vorhält), erzählt man einander davon, wie man darin schwamm. Man beschreibt dies nicht; denn es ist »unbeschreiblich«; doch man beschwört es – metaphorisch. Und aus so gemeinsamem Erinnern geht das Dank-Wort *zu* jenem hervor, von dem die Rede war. Und solches Anreden wird immer wieder auch in Mit-einander-Stillwerden münden – zu neuem Hören.

Diese Gemeinsamkeit beredten Schweigens aber ist nur gemeinsamer Erfahrung – und gemeinsamer Deutung des Erfahrenen möglich. Wo diese nicht besteht, kom-

men wir wieder auf Wittgensteins Augustinus-Zitat (Anm. 11) zurück: Das religiöse Bewußtsein sieht sich aus Dank-Pflicht zum Zeugnis berufen.

Dieses Zeugnis erzählt und legt eine Deutung des Erzählten vor: es erzählt – wie alles Erzählen – von etwas *als* etwas. Im engeren Sinn »theologisch« erzählt es bestimmte, konkrete Widerfahrnisse. Im weiteren Sinn religiös-philosophisch<sup>43</sup> erinnert es an allgemeine, nicht bloß von einer begrenzten Tradition geteilte Erfahrung – wie zum Beispiel (und zugleich mehr als nur ein Beispiel) die des sittlichen Anspruchs. Hier lädt es dann den Gesprächspartner dazu ein, gemeinsam die Frage eines möglichst angemessenen, entsprechenden Verständnisses dieser Erfahrung zu erwägen.<sup>44</sup> Gerade hier aber wird nicht geschwiegen, sondern es gilt das Wort.

\* \* \*

Diese Erwägung selbst steht – wie gesagt – jetzt nicht an. Zu ihrer Gemeinsamkeit und das heißt: Sprachgestalt aber noch dies: Das Gespräch geht – in Reden und Hören, also Wort und Schweigen – zwischen den Unterrednern. Es geht aber so zwischen ihnen, daß es ihnen gemeinsam darum zu tun ist, »der Wahrheit die Ehre zu geben«, eine kostbare Wendung unserer Sprache, die anzeigt, daß es dem Menschen nicht bloß, nicht einmal erstlich, um sich geht, daß er sich vielmehr gemeinsam zur Wahrheit verhält, ihr seine Aufmerksamkeit schenkt.<sup>45</sup>

Im Reden von und Sich-wenden-zu zeigt sich aber noch eine dritte oder vielmehr tragende erste Bewegung. Auf sie hatte oben (Anm. 35) das Wort Max Schelers hingewiesen. G. W. F. Hegel spricht vom »Sich-wissen« Gottes, seinem »Selbstbewußtsein im Menschen« als »Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen *in* Gott.«<sup>46</sup>

Jetzt sei nicht auch noch Hegel und seine vieldiskutierte Christlichkeit thematisiert. Es geht nur um das zitierte Wort, weil es trefflich die »dialogische Identität« formuliert, auf die ich schließlich hinaus will. Der Wahrheit nämlich gibt nur die Ehre, wer in seinen Worten *sie* zu Wort kommen lassen will. Damit macht er nicht sich selbst zur Wahrheit, gerade dann nicht, wenn er sich weigert, sich zum bloßen Sprachrohr ihrer zu entselbsten.

Solche Selbstvergötzung ist auf zwei Weisen möglich. Einmal so, daß man glaubt, gleichsam magisch durch das eigene wahrhaftige Reden die Wahrheit als ganze ins Wort zwingen zu können. – Doch gleichfalls in sozusagen negativer Magie, daß man glaubt, nicht nur (mit Schiller, Anm. 10) sie durch Worte verbannen zu können, sondern sie umgekehrt durch Nichts-sagendes bzw. Nichts-sagen, also durch Schweigen heraufzubeschwören.

In der Selbstunterscheidung des Redenden aber von dem, über den und zu dem er in seiner »Gott-Rede« (theo-logia) spricht, spricht sich – und sei es (Martin Luther) »*sub contrario*« – Gott selbst zu. Wie auch sonst in religiösem Kontext (z. B. »Gottesdienst«) zeigt sich als Wahrheit, »Grund und Abgrund« des *genitivus obiectivus* der *genitivus subiectivus*: Wort von Gott als Gottes Wort.

So sei an den Schluß dieser Überlegung eine Definition gestellt, die das Vorgelegte dem Nachsinnen nochmals aufschließt, statt es abzuschließen – wenn das Reden auf-hört. Augustinus schreibt in *De trinitate* (IX 10,15): »Verbum est ... cum amore notitia – Das Wort ist Erkannthaben und -sein in Liebe.«

## ANMERKUNGEN

1 Siehe die Variation zu Aristoteles (Politik I 2, 1253 a 9f.; lat. schon bedenklich verkürzt: *animal rationale*) bei A. Hardy, Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. Stuttgart 1979 (The Biology of God – A scientist's study of man the religious animal, 1975).

2 Damit wird hier ein bestimmtes Religionsverständnis vertreten: Religion als Gottes-Bezug bzw. offener: Bezug zum Heiligen. Man kann das als zu eng empfinden; doch gegen Bestimmungen wie »Unterbrechung der Alltäglichkeit«, Festlichkeit und Hoffnung, ernsthaftes Betroffensein usf. wende ich – mit kaum weniger guten Gründen – ein, sie seien zu weit; vgl. J. Splett, Denken vor Gott. Frankfurt a. M. 1996, Kap. 1: Über Religion nachdenken?

3 Man könnte eine boshafere Notiz G. Ch. Lichtenbergs zitieren: »Wenn die Fische stumm sind, so sind dafür ihre Verkäuferinnen desto beredter« (Schriften und Briefe [W. Promies]. München 1968 ff., II, S. 444 [K 267]).

4 I. Kant, KU B 124 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel]. Wiesbaden 1960 ff., V, S. 365).

5 Ex 20,23: »keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht«; Ex 34,17; Lev 19,4 »keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall«; Lev 26,1: »keine Götzen (Nichtse) ...«; Dtn 27,15: »Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...«

6 Religion gegen Kunst?, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg (Hrsg.), ... kein Bildnis machen. Würzburg 1987, S. 11–23, 14, vgl. Ch. Dohmen, Das Bilderverbot. Frankfurt a. M. 21987.

7 Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine »der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes« als einen verhängnisvollen Abweg (F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit. Würzburg 1984, S. 11). – Meine Sympathie hat ein »bildtheologisches Modell«, wonach das Bild »in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung« austrägt (R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg, a. a. O., S. 185–203, 193, mit Verweis auf C. Brancusi, J. Pollock und vor allem B. Newman). So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken; vgl. J. Splett, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen. Frankfurt a. M. 1985, Kap. 8: Das Schöne denken? Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst ..., in: Münch. theol. Ztschr. 43 (1992), S. 173–182.

8 Kleinere Schriften. Berlin 1937, 525–533, S. 527. Vgl. auch (bes. auf Spinoza abhebend) E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck (Hrsg.), Verifikationen (FS G. Ebeling). Tübingen 1982, S. 500–521. 9 Warum sollen »Allmacht«, »Allwissenheit«, »Allgüte« unerfahrene Hirngespinnste sein (ebd., S. 530), bloß weil der »Versuch, sie aus- und zusammenzudenken«, in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in »Gottesfinsternis« doch denen Rede stehen will (1 Petr 3,15: *lógon didónai*), die ihn fragen: »Wo ist nun dein Gott?« (Ps 42,4.11; 79, 10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

10 Sämtl. Werke (G. Fricke/H. G. Göpfert). München 51973, I, S. 31: »Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.« (Aus solch zerreißenem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [S. 307]: »Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! Und warum keine? Aus Religion.« Warum dann nicht gleichermaßen: »Welchen Menschen ich liebe ...?«).

11 Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis). Frankfurt 1967, S. 68f. Gemeint ist wohl Conf. I 4,4: »et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.« – Ein Hinweis M. Heideggers selbst: »Statt das oft gesagte ›individuum est ineffabile‹ immer neu zu wiederholen, wäre

es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ›fari‹ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ›Gesamtpersönlichkeit‹ gründet ...« Wegmarken (GA 6). Frankfurt a. M. 1976, S. 39 f. (Anmerkungen zu K. Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*).

12 Vgl. Ignatius v. Antiochien, *Ad Magnesios* 8,2 (nach Weish 18,14 u. Röm 16,25). Vgl. H. Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren*. München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

13 Vgl. W. Kern, *Gott schafft durch das Wort*, in: *Mysterium Salutis*. Einsiedeln 1965 ff., II, S. 467–477. Nikolaus Cusanus, *De visione Dei*, 10: »Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen«, *Philosophisch-Theologische Schriften* (L. Gabriel/D. u. W. Dupré) I–III. Wien 1964–1966, III, S. 136 f.

14 Bibel und negative Theologie, in: W. Strolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*. Freiburg 1984, S. 13–31, 13; vgl. Ders., *Theologik*, Einsiedeln 1985–87, II, S. 80–113.

15 W. J. Hoye, *Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Thomas von Aquin*. Berlin 1988, S. 117–139, 118.

16 Im übrigen trifft dies alles Geschriebene, also auch seine Unerkennbarkeits-thesen.

17 Man könnte nach Simone Weil sagen, durch die Beseitigung von Unbegreiflichem trete hierbei die Unbegreiflichkeit als solche deutlich hervor; vgl. Dies., *Cahiers (Nouv. Éd.)* III. Paris 1975, S. 264: »Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.«

18 W. J. Hoye, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffes der gegenwärtigen Theologie*. Zürich 1993, S. 247.

19 Nach C. S. Lewis, *Meditation in a Toolshed* (1945), in: Ders., *Undeceptions. Essays on Theology and Ethics* (W. Hooper). London 1971, S. 171–174.

20 Vgl. dazu: W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei*. Berlin 1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben optischen Metaphernfeld sagen – während man oft den Wechsel zum Hören vorzieht. Oder zum Fühlen: z. B. A. de Saint-Exupéry, *Citadelle CCXIII (Œuvres [Pléiade], S. 978 = Ges. Schriften. München 1978, II, S. 623 f.)*, dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seiner Handfläche spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher Jean Paul, *Impromptu's 25* (Sämtl. Werke. München 1970 ff., II, 3, S. 815): »Gott ist das Licht, das, selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme.«

21 Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet für mich der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit (Ein Kontrastbeispiel jüngst bei J. Gross: »Früher war die Kindheit ein Paradies, heute ist sie immer ein Schrecken gewesen.«).

22 Sein Hauptwerk liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: *Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. 2. Bde. Cuxhaven 1995.

23 B. Lonergans *Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand*, in: *Theologie u. Philosophie* 63 (1988), S. 34–59, 44; Ders., *Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus*, in: *TheolPhil* 57 (1982), S. 202–224.

24 G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin/New York 1990, S. 61.

25 Dementsprechend (Anm. 23: 49) Lonergans vier »normative Forderungen ... ›Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich‹, die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen.«

26 Wissenschaft arbeitet mit Modellen; zu ihrer methodologischen Selbstreflexion indes gehört das Wissen um die konkreten Grenzen eines Modells. So kann man eine Kugel wie einen Zylinder als Kreis projizieren – nicht aber, wenn es um sie als solche, in ihrer Verschiedenheit, geht. Und rechtens nennt man das *Bild* eines Würfels auf der Tafel schlicht »Würfel« – bis je-

mand damit würfeln wollte. Die *Nicht*unterscheidung aber von Objekt und Modell (dies für jenes genommen, in faktischer Reduktion des Objekts auf dessen Modell) wäre gerade wissenschaftlich fatal.

27 Gegen A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*. Freiburg u. a. 1993, 9–48, S. 34.

28 Darum will auch mein Hinweis auf das Fehlen von Zwang im Gottesbeweis ihn nicht zu einem Plausibilitäts-Gedanken »lockern« (S. 14), sondern meint dessen Freiheits- und Zeugnis-Charakter. So sehr der Glaube auf end-gültige Bewahrheitung hofft, wird er doch keineswegs erst durch solch eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensanruf vor allem) schon *da*, statt bloß – wie in J. Hicks Antwort-Geschichte zu Flew (S. 42 f.) – die Endstation einer Reise zu bilden, mit der ein Wanderer rechnen mag oder nicht.

29 Statt sich – wie im Dienste des Erkenntnisfortschritts vielleicht ebenso zu wünschen – zu falsifizieren.

30 I. U. Dalferth (Hrsg.), *Sprachlogik des Glaubens*. München 1974, S. 69 f., 84, 90–92.

31 Ähnlich wie wir mit Forschungsgewinnen bzgl. der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, daß wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – solange man nicht am Ende sich selbst und seinesgleichen als Computer ansieht), sondern eher im Gegenteil: daß uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot. Wäre z. B. Denken tatsächlich wesentlich »Problem-Lösen« [so daß Kreativität sich nur auf die »erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher ... nicht bewältigten Problems« bezöge – Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften. Berlin 1991, I, S. 412 (G. Mehlhorn)]?)

32 *Vita d'un Uomo*. Milano 1974, S. 5 (Eterno).

33 Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht in der *An*-erkennung des Danks. F. v. Baader (Sämtl. Werke. Aalen 1963, IX, S. 387): »Danken ... ist Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen.«

34 Von hier aus erlaube ich mir auch eine »Radikalisierung« der berühmten Glaubens-»Definition« des Hebräerbriefs, wonach Glaube ein Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sieht (11,1). Was man nicht sieht, ist, vor allen Einzeltatsachen (»pragmata«), jenes Ereignis, aus dem erst Dinge hervorgehen. Diese Dinge sieht man, doch ihren Sinn und es selbst muß man glauben, oder anders gesagt: man sieht es nur mit den Augen des »Herzens« (heißt es in einer Tradition, die von Saint-Exupéry's »Kleinem Prinzen« zurück [vgl. Augustinus, Sermo 88,5 f.; In Ps 84,1] bis zum Epheserbrief [1,18] und zurück zum »Ekklesiastikus« [Vulg. 17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: »Etwas, das nicht gewußt wird, für wahr halten« (G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*. Tübingen 1992, S. 352).

35 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, (Ges. Werke 5). Bern 1954, S. 143; Erkenntnis aus der Wirkung: Thomas, *STh I–II 93, 2 ad 1*.

36 Gen 2,19f. Siehe R. M. Rilke: »... Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster ...« (Duineser Elegien 9 [Sämtl. Werke. Frankfurt a. M. 1955, I, S. 718]).

37 J. G. Fichte, *Werke*. Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F. Hölderlin, *Friedensfeier*. In: *Kleine Stuttgarter Ausg.* 1944 ff., II, S. 143 u. III, S. 430. P. Ricœur: *Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre – im Mund des Psalmisten* (Die Interpretation. Frankfurt a. M. 1969, S. 28).

38 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 531 (Schriften. Frankfurt/M. 1960 f., I, S. 452).

39 E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, in: P. Ricœur/E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München 1974, 71–122, S. 91.

40 (Aristoteles), *Poetik* 1459 a 6f.) »Man kann da – wofür manche literarischen Produkte neuester Theologie geradezu paradigmatisch stehen – schrecklichen Unfug anrichten, von maßloser Geschmacklosigkeit ganz zu schweigen« (94).

41 Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Sämtl. Werke (G. Colli/M. Montinari), KSA I 873–890, S. 880.

42 Was ich sagen wollte. Hamburg 1958, S. 62.

43 Gemeint ist damit: positiv religionsphilosophisch. Die *Religionswissenschaften* gehen mit ihrem Gegenstand objektiv-sachlich um (womit nicht ausgeschlossen sein sollte, daß der Wissenschaftler ihn mag – was bei Musik, Literatur usw. nicht eigens gesagt werden müßte, eigentümlicher Weise jedoch hier, jedenfalls im Blick auf Offenbarungsreligionen und nochmals besonders auf das Christentum hin); sie sparen die Wahrheitsfrage ausdrücklich aus. *Religionsphilosophie* als Erst- und Letztreflexion kann diese nicht übergehen, sondern nimmt Stellung: ablehnend (L. Feuerbach, K. Marx ...), skeptisch-agnostisch (Th. H. Huxley ...) oder zustimmend-einverständlich (Anm. 2). Der dritten Gruppe zähle ich mich zu – ohne selbstverständlich die Option jetzt begründen zu können: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg/München 1995; Denken vor Gott (Anm. 2); ein Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: Handbuch der Fundamentaltheologie I, S. 136–155.

44 Vgl. zum Thema: J. Splett, Spiel-Ernst. Frankfurt a. M. 1993, Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?

45 Innerreligiös heißt diese Zuwendung dann Gebet. Vgl. P. Celan in der Büchner-Preis-Rede: »Aufmerksamkeit« – erlauben Sie mir hier, nach dem Kafka-Essay Walter Benjamins, ein Wort von Malebranche zu zitieren –, »Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele«, in: Ges. Werke. Frankfurt a. M. 1993, III, S. 198 (vgl. S. Weil, Anm. 17, S. 158).

46 Enzyklopädie, 3. Aufl., § 564 Anm.

HANS MAIER · MÜNCHEN

## Annäherungen an Thomas Mann

Mein Vater war kaufmännischer Angestellter. Er war schon einige Jahre tot, als ich, im Schüleralter, in den Büchern seiner kleinen Bibliothek zu stöbern und zu blättern begann – es mag 1942, 1943 gewesen sein. Da gab es Gustav Freytags *Soll und Haben*, ich stieß auf Bruno Bürgels astronomische Bücher, auf Literatur über den Ersten Weltkrieg, auf die sorgfältig gebundenen Jahrgänge der Berliner Illustrierten

.....

HANS MAIER, 1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift. – Der hier wiedergegebene Vortrag ist am 8. Mai vergangenen Jahres in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten worden.