

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

## «BILD DES UNSICHTBAREN»

*Zu einer christlichen Ikonologie im Anschluß an Hans Urs von Balthasar*

Gängig ist die Rede vom Menschen als «Ebenbild» Gottes (nach Gen 1, 26). In der Einheitsübersetzung (1980) wird sogar JESUS CHRISTUS «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» genannt (Kol 1, 15). Im Urtext steht εἰκὼν τοῦ... ἀοράτου (eikón tou... aorátou): «Bild ...» Und einzig das ist sinnvoll; denn «Ebenbild» verweist auf ein «Urbild». Gott aber «sieht nicht aus». Und während ein Eben- oder Abbild ähnlich ist bzw. sein sollte, muß dies bei einem Bilde nicht gelten. Statt abzubilden, zeigt es; es versichtbart.

Nun war es selbstverständlich auch der Tradition bewußt, daß Endliches dem Unendlichen nur sehr von Ferne «ähneln» könne. Berühmt ist die Formel des IV. Laterankonzils (1215) geworden, wonach sich zwischen Geschöpf und Schöpfer «keine noch so große Ähnlichkeit» nennen lasse, ohne daß eine «noch größere Unähnlichkeit» zwischen ihnen walte.<sup>1</sup> Welchen Sinn aber hat es dann noch, von «Ähnlichkeit (similitudo)» zu reden?

Tatsächlich hebt in der Folge dies Verständnis die klassische Analogie-Lehre in Univozität auf. Denn «am Ende des 13. Jahrhunderts hat DUNS SCOTUS und wenig später WILHELM OCKHAM anerkannt, daß die [so gefaßte] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.»<sup>2</sup> So aber kommt es dazu, daß Gott entweder seiner Schöpfung eingegliedert wird, sei es anthropomorph, sei es – sozusagen anti-anthropisch – natural (als kosmische Energie, Urmusik o.ä.) – oder daß er ins gänzlich Unsagbare entschwindet.

Im einen wie im anderen Fall gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bild und Offenbarung zu reden. Damit aber wird das Christentum sprachlos. Wörtlich indes besagt «Analogie»: Entsprechung<sup>3</sup> – und dies ist vielleicht auch die Urbedeutung von «Bild».<sup>4</sup>

*JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.*

## I. BILDERVERBOT UND THEOLOGIA NEGATIVA

1. «Vielleicht gibt es keine erhabeneren 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>5</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 andern Göttern niederwerfen...» So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts: 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...»

Das besagt, es 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 Bilderverbotes 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 kann ich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine «der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes» (FIDES BUCHHEIM) als einen verhängnisvollen Abweg.<sup>7</sup> (Anders steht es mit Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem mit jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir ANDREJ RUBLEV verdanken.) Zu erörtern indes ist die anthropologische Basis christlicher Kunst, zumal sie auch das Fundament des «Anthropomorphismus» darstellt: die «Gott[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 gehe 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 «zugeschrieben» werde, still voraussetzt – beschrieben» (528). «Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete» (529).

Den «innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)» sieht er in der «Verirrung der Frühkabbala, 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 Metaphern, 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 den Ursprung des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Unter denen, die nach wie vor Satz 7 aus LUDWIG WITTGENSTEINS *Tractatus* zitieren, sollte einzelne doch auch der Anstoß erreichen, der im Nachlaß FRIEDRICH WAISMANNs begegnet (zu 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 Gott als Redenden, 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 entgegenstehender 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.

## II. GÖTTLICHE UNERKENNBARKEIT?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen 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.

In diesem Sinn erklärt der AQUINATE als äußerste Gotteserkenntnis die seiner Unerkennbarkeit. Das ist nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus gemeint: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (THOMAS ist kein FAUST). Es 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 nicht widerrufen. 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 unerkennbar 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>16</sup>

Im Licht der Sonne sehen wir alles – «allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar.»<sup>17</sup> – So stellt es sich beim Sehen als «looking at» dar; anders wird es beim «looking along»,<sup>18</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>19</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>20</sup>

Zudem wäre auf eine Grenze des Paradigmas *Anschauung* hinzuweisen. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I.KANT – etwa GIOVANNI B.SALA an, unter Berufung auf das Erkenntnis-konzept BERNARD LONERGANs.<sup>21</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>22</sup> – Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:<sup>23</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>24</sup>

2. Eben so aber 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 damit auch –, *was* Gott *nicht* ist («was» = prädikativ). Und in *diesem* Sinn erkennen wir nun doch, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie dieses/solches. 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>25</sup>

Die Überlegungen geben zu denken. Sie zeigen eine erste Möglichkeit, das Sichtbare als Offenbarung des Unsichtbaren zu sehen. Andererseits, wäre die Konsequenz solcher Sicht nicht eigentlich eine «dialektische» Kunst(theorie)? «Wenn Gott durch schöne Formen gelobt wird, so wird er durch die Gestalt dieser Welt gelobt... wenn er jedoch durch unähnliche und fremde Gestaltungen gelobt wird, so wird er überweltlich gelobt, weil dann das, wodurch er gelobt wird, weder dasselbe noch ähnlich, sondern über es hinaus ein vollständig Anderes ist [HUGO V.ST.VICTOR]. DE BRUYNE

kommentiert diese Stelle: «Man findet und lobt Gott mehr im Häßlichen als im Schönen: Die Empfindung des Schönen ist irdisch, die des Häßlichen erweckt ein überirdisches Heimweh... Das Häßliche ist schöner als das Schöne selbst. » HANS SEDLMAYR nennt das ästhetischen Nihilismus.<sup>26</sup>

### III. ERSCHEINUNG

1. Das Wort «Nihilismus» klingt hart; aber trifft es nicht eine Fülle überlieferter Vergleiche nach dem Muster: Vor der Sonne verblasen die Sterne – erst recht eine Kerze? Andererseits gilt metaphysisch, was im astronomischen Bild nur beim Mond stimmt: Sein Licht *ist* – in der Nacht ihrer Unsichtbarkeit – das der Sonne. So schreibt THOMAS: Das Sein der Dinge ist ihr Licht.<sup>27</sup> Und dies ist es als «Licht vom Lichte».

Gott erscheint. Er *erscheint* nur, doch erscheint er *wirklich*, und dies in doppelter Hinsicht. Erstens erscheint wirklich er, vermittelt unmittelbar (wenn auch nur auf endliche Weise), zweitens ist seine Erscheinung wirklich, d.h., das Erscheinende muß nicht schwach und «durchscheinend» sein, um ihn «hindurchscheinen» zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist es *erwirkt*.

So ist der höchste Aufgang seiner Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit. Und gleichzeitig steht diese größte Nähe in größtem «Abstand» zu ihm.<sup>28</sup> Je souveräner die Freiheit (je «ähnlicher» ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Schöpfer (desto «unähnlicher» ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (als relativ) ihm verdankt, desto mehr «hat» und in sich («absolut») ist.

2. Worin nun liegt, was zeigt die «[Ab-]Bildlichkeit» des Geschaffenen in seiner gegensätzlichen Vielfalt? Die Antwort der Tradition, heute vielen nicht mehr verständlich, nennt das «Sein». Ursprünglicher als jedes Seiende oder auch deren Gesamt ist das Sein das «erste und höchste Gleichnis» des Schöpfers.<sup>29</sup> Selbstverständlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-Nichtseins, purer Existenz gemeint, sondern jene Gegebenheit (im wörtlichen Sinn), deren Begriff der weiteste (weil er alles bezeichnet) und der gefüllteste zugleich ist (weil er – wenngleich unentfaltet – auch alles *bedeutet*; sind alle Gehalte doch Fülle des Seins, außerhalb seiner gibt es nur – nichts).

Eben daß ist, was ist, obwohl nichts sein müßte, also das kontingente Da- und Gegeben-Sein von allem, stellt die erfragte «Bildlichkeit» des Irdischen dar. Was an ihm erscheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebensein. Und was diese Erscheinung versichtbart, ist das freie Erscheinen und Sich-gewähren Gottes als des der Welt als ihr Seins- und Sinngrund «dienenden» Herrn.

Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als «Deus datus – gegebener Gott».<sup>30</sup> Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tat-sache, *daß* es sie gibt, eben dies, daß *Er gibt*. Insofern ist wirklich Gottes «unsichtbares Wesen deutlich zu schauen» (Röm 1,19f), freilich als bleibend «unsichtbar».

Das Gegebene ist zu sehen und zu ergreifen; schon sein Gegebenwerden als solches ist es nicht.<sup>31</sup> Erst recht nicht das darin sich gebende Geben des Gebers noch schließlich dieser selbst. (Das ist der Grund, warum zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede war, und von der Unerläßlichkeit des Urteils.) Der Gebende selbst ist kein «Datum» (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen.<sup>32</sup> Von dort her verlangt das «deutlich» des Paulus nach dialektischer Deutung.

3. Dies aber gerade im Dienst (also keineswegs in Bestreitung) der These, das Wesen des Endlichen sei «Erscheinung». Daß damit keine Entwirklichung des Irdischen gemeint ist, sei hier nicht nochmals verdeutlicht, weder den Verfechtern einer «weltlichen Welt», die deren sakralisierende Indienstnahme fürchten, noch – in Gegenrichtung – den Verteidigern ihrer realen Gottbezüglichkeit, bei denen die Rede von Erscheinung und Symbol den Verdacht weckt, die wirkliche Schöpfung solle idealistisch aufgelöst werden.

Der Sinn, das Wozu, von Erscheinung aber ist präzise das *Erscheinen* des Erscheinenden, oder anders gesagt: der *Erscheinende* in seinem Sich-Zeigen. Mit einem Notat FRANZ KAFKAS: «Das Wort Sein bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm-gehören.»<sup>33</sup>

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.

#### IV. GLAUBE

1. 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 Freiheit; Absolutes kann darum nur derart *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 nötigte 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. 14), 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>35</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 selber in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort – Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern Wort als existierender Begriff (= existentes Begreifen), oder besser – weniger idealistisch – als lebendige Antwort. HÖLDERLIN sagt: Gespräch. – FICHTE schreibt: «Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins [= des Göttlichen] das Bewußtsein.»<sup>37</sup>

2. Antwort aber und Gespräch müssen hier im gefülltsten Sinn verstanden werden. Es geht nicht bloß um Worte, sondern um eine Weise, zu sein und zu leben. Wenn nach einem schönen Wort R. GUARDINIS «meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin, und wie ich auf seinen Ruf antworten soll»,<sup>38</sup> dann ist der Mensch zwar auch in seinen religiösen Theorien, doch vor allem in gewissen-hafter Menschlichkeit die Offenbarung Gottes.

Das aber schärft unser Fragen nochmals zu. Als was offenbart denn die Menschengeschichte den Welt-Grund? Besteht ihre Menschlichkeit nicht gerade in ihrer Unmenschlichkeit? In einem berühmten Text hat JOHN HENRY NEWMAN bekannt: «Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. ... Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten».<sup>39</sup>

Doch aufgrund jener Stimme «redete» für ihn das Schweigen. Denn auch wenn Menschen nicht menschlich sind, so *sollen* sie es doch sein. In diesem Sinne hat SCHELLING das Gewissen als unseren einzigen offenen Punkt für den Himmel bezeichnet.<sup>40</sup> Halten wir jetzt nur fest, daß die Absolutheit Gottes nur und eben in der Kontingenz menschlicher Freiheit aufgeht. Und daß des weiteren diese Freiheit nicht nur gegenüber den Dingen und ihrer «Benennung» (ihrer Interpretation) besteht, sondern darin vor allem Gott selbst gegenüber und bezüglich der Deutung seines Sich-Zeigens. – Gottes Göttlichkeit erscheint zwar auch in der Natur, zunächst aber und erstlich *als* solche in der theoretisch-praktischen Welt- und Selbst-Interpretation des Menschen. Gottes Göttlichkeit wird im Zeugnis des Menschen offenbar.

Und hier vor allem im Gewissensbekenntnis, – wie es m.E. am großartigsten EMMANUEL LEVINAS formuliert hat: «Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten könnten.»<sup>41</sup> So aber habe ich mehr von Ihm erkannt als bloß, was Er nicht ist.

## V. HERRLICHKEIT

1. Doch schon vom erkannten *quid non* aus galt für THOMAS, daß jenes geringe Wissen genüge, um die Liebe zu Ihm zu entzünden. Das Sichtbare weckt über sich hinweg die Sehnsucht aus «Schatten und Bildern» (NEWMAN) ins bildlose Licht. «Wo die Erkenntnis aufhört, nämlich bei dem selbst, was durch ein anderes erkannt wird, da kann sofort die Liebe beginnen.»<sup>42</sup>

Aber es gibt nicht nur solch verlangende Liebe. Ursprünglicher ist jene der Empfängnis und Antwort: «Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wißbares geben würde» (L I 118). Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. (Darum – so verwunderlich es zunächst klingen mag – macht Wissen einsam, «gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist» – 141).

Solches Erscheinen der Wahrheit von etwas/jemandem bzw. von etwas in seiner Wahrheit ist Schönheit. Woher kommt die unausrottbare Meinung, Schönes sei «zu schön, um wahr zu sein» (die «nackte Wahrheit» sei häßlich<sup>43</sup>)?

«Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie die Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben läßt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen.»<sup>44</sup>

2. An diesem Reichtum nun partizipieren auf besondere Weise die Bilder; sie sind ihrerseits nicht aufzubrauchen. Das gibt ihnen einen Zauber, der zu bannen vermag. Hier verzichtet man dann angesichts ihrer Unergründlichkeit darauf, ihnen auf den Grund zu gehen: man verfällt ihnen als solchen, ob schön oder häßlich. Und dem will das Bildverbot wehren. Dabei stünde demgegenüber der genau entgegengesetzte Verzicht an: nämlich der Abschied von ihnen – wie von dem sie (und darin sich) genießenden Selbst.

Ein Kernwort in diesem Bezirk ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird «ansichtig» in Doppelrichtung, also: erblickbar/erblickt und ihrerseits blickend. Präsenz ist anderes als das schwindende (je schon geschwundene) Jetzt der Uhrzeit:<sup>45</sup> in gespannter Gegenwart = Sich-Entgegen-Wesen kommen Begegnende aus ihrer Herkunft auf einander zu. So fordert Präsenz Präsenz, gesammelte Antwort, «Ein-gehen» auf sie – nicht in faustischem «Suchen», sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegnahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Müßte nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose «Nacktheit» der Dinge sein (L I 254)? Heute spricht E.LEVINAS von der Nacktheit des Gesichts. Es ist – so fremd das manchem aufgeklärten Zeitge-

nossen klingen mag – nicht eine andere als die, welche Adam und Eva erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt dem Begehren der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen.<sup>46</sup>

Andererseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Verhülltheit = Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Versuch, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib.<sup>47</sup> Sie ist einzig als «unsichtbare» in ihm, in Haltung und Gestik, im Auge... zu sehen (unmöglich wäre dies, wenn man sie an sich selbst erblicken könnte).

Und gerade diese Unzugänglichkeit nährt die Liebe.<sup>48</sup> V. BALTHASAR stellt nun dem Verhüllungswillen den Wunsch nach Enthüllung zur Seite. Der aber zielt vor allem auf die Selbst-Enthüllung, nicht zur Selbsterkenntnis [narzißtisch das Du als Spiegel benutzend], sondern aus Wahrhaftigkeitswillen im Dienst der Liebe. (Auch dabei im übrigen nochmals ein Verhüllungsbemühen: bezüglich der eigenen Opfer für den Geliebten.) So baut sich hier eine eigentümliche Gegenstrebigkeit auf: während der eine alles von sich sagen will, läßt es der andere nicht dazu kommen – und beide aus Liebe.

Enthüllung wie Verhüllung aber werden zweitrangig gegenüber dem eigentlichen Gewilltsein der Liebe zum Vertrauenschenken. So werden hier dem eigenen Erkennen der Wahrheit Grenzen gesetzt, um die Liebe zu entgrenzen. Man «muß» nicht alles sehen, Entscheidendes möchte der Liebende vielmehr hören (L I 241).

3. Das bisher Erwogene läßt sich vielleicht aufs dichteste im klassischen Begriff der *participatio* zusammennehmen. Die übliche deutsche Wiedergabe «Teilhabe» gibt daran nur eine Seite wieder. Sie wirkt statisch, lebendiger klingt «Teilnahme»; und der geht Teilgabe voraus. Das eine Wechselgeschehen in beidem wäre dann *Austausch*. Seine (mehr als bloß emotionale) Tiefendimension klingt im Wort «Anteilnahme» auf.

Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der einander Erkennenden, als ihr «Zwischen» betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese Horizontal-Dimension in die Vertikale zu öffnen.

Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber daß sie dies vermögen, ist etwas, das sie nicht sich selber verdanken (weder jeder sich selbst noch sie einander). Unser gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, ihn vergißt oder nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht.

Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des «kategorischen Imperativs», also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre

zu geben, sich und dem anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon, in der Verpflichtung zur Güte (Anm. 43), offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott im Begegnungsgeschehen als frei-gebig Frei-gebender. Damit kommt ihr Bild-sein den Geschöpfen nicht bloß zu ihrem Eigen-Wesen und An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie «Bild».

So ist ein Geschenk nicht erst ein Gegenstand und obendrein ein «Zuwendungssignal-Transporter», sondern umgekehrt grundlegend Gabe: Real-Symbol = Realisation von – oder besser: sich realisierende – Zuwendung selbst.<sup>49</sup> Menschen und Dinge haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem (Selbst-)Mitteilungs-Geschehen, welches Schöpfung (creatio) heißt.

«Dient» der Schöpfer der Welt als ihr Grund, dann ist solche «Dienlichkeit» darum auch der «Sinn» der Welt Dinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: «Kosmos» als «Spiel».<sup>50</sup> – Und daß dem so ist, zeigt sich nochmals als unableitbar «gegeben» – wiewohl «unableitbar» nicht heißt: unverständlich. Nichts ist derart «selbstverständlich», d.h. aus und in sich selbst fraglos sinnvoll, wie solches Gegebensein von Sinn.

4. Da von diesem Ereignis ursprünglich gilt, was wir zuvor im Blick auf Freiheit, Selbstgewähr und Selbstentzug, Entäußerung und Geheimnis abgehandelt haben, gilt ebenso radikal und ursprünglich die Bedrohtheit des Unternehmens durch selbst-sichernde Verweigerung. Der biblischen Botschaft zufolge ist es in der Tat zum Nein gekommen (aus Hochmut oder eher Angst, aus Groll?). Aus Mißtrauen jedenfalls: *oligopistía* = «Kleinglauben» (vgl. Mt 17,20). In solchem Kontext von Zu- und Übergriff aus Selbst-Schutz (Anm. 46) wird das Wagnis der Selbstoffenbarung ungleich prekärer.

Der biblischen Botschaft zufolge hat Gott es nicht gescheut. Die Schriften schildern diese Geschichte als Drama zwischen Gott und seinem Volk. Den Höhepunkt bildet die Sendung des Sohnes (Jes 5; Mt 21,33ff). Wie soll die Finsternis geängsteten Ressentiments (Joh 1,5) das arglose Selbstangebot des Lichtes «aufnehmen» (Joh 1,5.10f = 1. annehmen, daß es dies sei; also es überhaupt verstehen; 2. sich dazu verstehen, es anzunehmen im Sinne von Akzeptanz)? Wie soll sie nicht «Ärgernis» nehmen?<sup>51</sup> – Die Glaubensurkunden sind darüber wünschenswert deutlich: Aus Eigenem geht es nicht. Den Menschen muß der Vater es geben (Mt 11,25-27; 16,17), in der Gabe des Geistes (1 Kor 12,3).

Der Geist aber erkräftigt nicht allein zu vorsichtig-vorläufigen Hypothesen, sondern zu entschiedenem Glauben. Zur Umkehr in riskierendem Sich-Eröffnen und Sich-Verlassen auf das zugesagte Lebens-Wort (hin) – zur Sicht des Unsichtbaren.

## VI. GEHEIMNIS

1. In solcher Umkehr erhält schließlich auch *Geheimnis* wieder seinen ursprünglichen Sinn. Immer wieder sind wir im Gang unserer Überlegungen auf es gestoßen. Es ist uns statt als Schranke als Fülle begegnet, als Raum des Widerspiels von Ent- und Verhüllung, und jenseits dessen als das Wie der Selbsthingabe. Doch lag dabei – im Einklang mit dem Sprachgebrauch – der Nachdruck auf dem Aspekt von Unzugänglichkeit, Entzug und Unsichtbarkeit. In der Tat spricht man üblicherweise dort von Geheimnis, wo es davon Ausgeschlossene gibt.

Und der Mensch ist dies als «Staub und Asche» vom überhimmlischen Licht. Darum liegt der Ort negativer Philosophie wie Theologie in der Kritik an weltlichen Göttern, im Aufblick zum Guten «jenseits des Seins» (L II 84).<sup>52</sup> Radikalisiert sie sich dann zu jener Gestalt, die sie im Neuplatonismus und vollends in der Zen-Philosophie des «Absoluten Nichts» gefunden hat,<sup>53</sup> dann ist dies «vermutlich die weitestmögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint» (L II 86).

V. BALTHASAR spricht von Flucht, aus Überdruß am Suchen, in ein System oder in resignierenden Agnostizismus (L II 88). Ich möchte in Aufnahme des eingangs Angesprochenen als drittes nennen: die «Selbstkonturierung» einer Erkenntnis-Suche, die sich als *Begreifen*-wollen versteht. Beginnt nämlich diese sich selbst zu begreifen, muß sie erkennen, daß bei Erfolg ihres Vereinnahme-Bemühens sie sich selbst aufhobe; sie hätte dann ihr Gegenüber aufgezehrt wie ein Feuer den Brennstoff: «Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.»<sup>54</sup>

Also setzt sie sich ein «Unverzehrbares» entgegen, um sich ohne Ende daran abarbeiten zu können. Negativität also gerade um der Suche und ihrer Endlosigkeit willen. Der bekannteste deutsche Text hierfür ist wohl GOTT-HOLD EPHRAIM LESSINGS *Duplik*:<sup>55</sup> «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!»

Gott, wohlgemerkt, bietet nach LESSING an; es steht kein prometheischer Vorwitz zur Diskussion. Und seine Linke birgt nicht nur endlose Suche, sondern ewiges Irren. Wie läßt sich da vertreten, es gehe dem Sucher um Wahrheit? Statt dessen ist ihm um die eigene Beweglichkeit zu tun (in der irrigen Meinung zudem, die Wahrheit – wirklich erkannt – mache träge<sup>56</sup>). Was Wunder, daß GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL angesichts solcher «Demut» sich über einen Hochmut empört (er spricht sogar von Haß und Eitelkeit), der «das Wahre von sich auszuschließen» versucht, um «sich als die Affirmation zu setzen.»<sup>57</sup>

Nun gibt es die Suche auch und gerade in der biblischen Tradition (L II 90). Entscheidend ist hier aber, daß sie im Raum des von Gott her eröffneten Bundes geschieht. Unter einer Rücksicht vertieft sich die Negativität sogar, weil jenseits natural-emanativer Vorstellungen hier das Wissen um ein innerpersonales Geheimnis wirkt (94). Doch liegt aller Suche das Gefundensein durch Gott voraus und zugrunde. Wie ist demgemäß diese Suche näherhin selbst zu verstehen?

2. Ein wichtiger früher Text KARL RAHNER'S *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*<sup>58</sup> hat sich nicht bloß gegen ein Verständnis gewandt, welches «Geheimnis» satzhaft auffaßt: als ein Set geheimnisvoller Sätze, sondern auch gegen den Ausblick auf dessen/deren Bewältigung durch einen angeblichen Fortgang vom Glauben zum Schauen. Enthüllung des Geheimnisses besagt vielmehr sein Offenbarwerden als solches, und deren Erfüllung besteht in der Offenbarkeit seiner inkarnierten Selbstgegenwart. Nennt er aber «die *Unbegreiflichkeit* Gottes [Hervorhebung J.S.] die Seligkeit des Menschen» (80), dann sei hier gefragt, inwiefern nicht auch darin noch die Erkenntnis-Sicht wirkt, die er «bei Pius IX. und im [I.] Vaticanum» kritisiert.<sup>59</sup>

V. BALTHASAR verweist für die Rezeption negativer Theologie besonders auf HENRI DE LUBAC.<sup>60</sup> Eindrucksvoll dessen Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet (100). «Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre.» Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst.

Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, es zur Gänze in eine Grube zu schöpfen. Doch muß man «Meer-Fähigkeit» als *Fassungs*-Kraft denken? Wäre das Endliche Gottes fähig nur als «*capax Dei*»? Statt die Wasser auszuschöpfen, hätte man schlicht in ihnen zu schwimmen!

Wir nehmen die Rückfrage auch an den AQUINATEN wieder auf: Statt Gottes Licht als «unaustrinkbar» zu denken (Anm. 27), gibt man sich besser in es hinein. Die Güsse seines Lichtes mögen dann auch stillen (Ps 36,9f), vor allem aber überströmen sie und hüllen ein. (So kommt man wohl nicht leicht darauf, eine Dusche unaustrinkbar zu nennen.<sup>61</sup>)

Ähnlich wie zum Erkennen möchte ich zum Thema Sprache argumentieren. – Natürlich reicht sie, wie bedacht, nicht zu, die Seligkeit dieses Gefundenseins und die Herrlichkeit des Finders auszusagen. Daher bei PAULUS die Fülle der Wortbildungen mit hyper/über (L II 98). Darum schließlich das Schweigen. Aber dies Schweigen ist anders als das Niederfallen der Pfeile, die das Hohe Eine nicht erreichen (ebd.). Denn, wie bedacht, ist Sprache nicht eigentlich zum Aus-sagen da, als vielmehr zu Ansage, Evokation.<sup>62</sup>

3. *Geheimnis* besagt seinem eigentlichen Wort-Sinn nach (Ge-heim-nis): Gesammelt daheim sein. Warum soll ich, was mich umfängt und einbegreift, als un-begreiflich denken? Es ist dies natürlich – wie das Meer un-ausschöpfbar ist oder Freiheit nicht zu berechnen, Schönheit (trotz goldenem Schnitt) unmeßbar. Was aber hätte man mit dieser Feststellung von der Schönheit gesagt? Als höbe sich das Meßbare an ihr «wie von einem irrationalen Hintergrund» ab. Vielmehr gehört es zum Wesen der Wahrheit, daß sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart (L I 253). Dies aber, so hier die These, nicht – aus unfaßlichem Kern – nach außen, sondern eher, als umgreifend, nach innen.<sup>63</sup> Mag ein Abbild «ins Auge gefaßt» werden; ein Bild blickt seinerseits und erfaßt. Ist man nun derart daheim, erblickt und erkannt, braucht man tatsächlich sich nicht mehr erst zu verständigen. Andererseits spricht man daheim ohnehin «nicht [so sehr], damit man versteht, sondern weil man versteht».<sup>64</sup> In-ständig: drinnen stehend *und* ganz wach, intensiv. Allerletzt ins innergöttliche Entsprechungs-Spiel hineingenommen,<sup>65</sup> vollendet der Mensch als «Gespräch» (Anm. 37) sich end-gültig im Lobgesang.<sup>66</sup> Und in dessen Einklang erscheint das – je größere – unsichtbare Miteins.<sup>67</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.Br. <sup>37</sup>1991, Nr. 806: «... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.»

<sup>2</sup> W.PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181–201, 191.

<sup>3</sup> Siehe J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg-München <sup>4</sup>1995, Kap. 7 (bes. 138–150: Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung).

<sup>4</sup> Wenn K. BAUCH vom Bild schreibt, anstatt widerzuspiegeln, entspreche es nur (Imago, in: G. BOEHM [Hrsg.], *Was ist ein Bild?*, München <sup>2</sup>1955, 275–299, 276), dann will dieser Beitrag die Streichung des «nur» rechtfertigen.

<sup>5</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* B 124 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel], Wiesbaden V 365).

<sup>6</sup> *Religion gegen Kunst?*, in: CH. DOHMEN/TH.STERNBERG (Hrsg.), *... kein Bildnis machen*, Würzburg 1987, 11–23,14; vgl. CH. DOHMEN, *Das Bilderverbot*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1987.

<sup>7</sup> F. BUCHHEIM, *Der Gnadestuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit*, Würzburg 1984, 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: DOHMEN/STERNBERG 185–203, 193, mit Verweis auf C. BRANCUSI, J. POLLOCK und vor allem B. NEWMAN. Siehe Heft 1 von: *Kunst u. Kirche* 1993; J. SPLETT, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8: *Das Schöne denken?*; DERS., *Sakral und profan*, in: *Kirchenmusikal. Jahrb.* 68 (1984) 1–10; *Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst...*, in: *Münchener theol. Ztschr.* 43 (1992) 173–182.

<sup>8</sup> *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 525–533, 527.

<sup>9</sup> Warum sollen «Allmacht», «Allwissenheit», «Allgüte» «unerfahrene Hirngespinnste» sein (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 antworten, ihnen «Rechenschaft (logon) geben» will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: «Wo ist nun dein Gott?» (Ps 42,4.11; 79, 10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

<sup>10</sup> Sämtl. Werke (G. FRICKE/H.G. GÖPFERT), München <sup>5</sup>1973, I 31: «Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.» (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: «Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! «Und warum keine?» Aus Religion.» Warum dann nicht auch: «Welchen Menschen ich liebe...»?)

<sup>11</sup> Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt 1967, 68f. Vgl. Conf. I 4,4: «et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.» – Eine Anmerkung 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/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K. JASPERS' *Psychologie der Weltanschauungen*).

<sup>12</sup> Siehe IGNATIUS V. ANTIUCHIEN, 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.

<sup>13</sup> Vgl. W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1965ff, II 467–477.

<sup>14</sup> *Bibel und negative Theologie*, in: W. STROLZ (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984, 13–31, 13; vgl. DERS., *Theologik*, Einsiedeln 1985–87 (= L), II 80–113.

<sup>15</sup> W.J. HOYE, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Thomas von Aquin*, Berlin 1988, 117–139, 118.

<sup>16</sup> Man könnte nach SIMONE WEIL sagen, durch die Beseitigung von Unbegriffenem trete hierbei die Unbegreiflichkeit als solche deutlicher hervor. *Cahiers (Nouv. Éd.)* III, Paris 1975, 264: «Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.»

<sup>17</sup> W.J. HOYE, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*, Zürich 1993, 247.

<sup>18</sup> Nach C.S. LEWIS, *Meditation in a Toolshed* (1945), in: DERS., *Undeceptions. Essays on Theology and Ethics* (W. HOOPER), London 1971, 171–174.

<sup>19</sup> Siehe dazu: W. SCHÖNE, *Über das Licht in der Malerei*, Berlin <sup>6</sup>1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben Metaphernfeld des Sehens sagen – während man oft den Wechsel zum (Erfahren im) Hören oder Fühlen vorzieht. Z.B. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle CCXIII (Oeuvres [Pléiade] 978/Ges. Schriften, München 1978, II 623f)*, dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seinen Handflächen spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher JEAN PAUL, *Impromptu's 25* (Sämtl. Werke, München 1970ff, II 3, 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».

<sup>20</sup> 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».)

<sup>21</sup> Sein Hauptwerk liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: *Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. 2 Bde, Cuxhaven 1995.

<sup>22</sup> B. Lonergans *Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand*, in: *Theologie u Philosophie* 63 (1988) 34–59, 44; DERS., *Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus*, in: *TheolPhil* 57(1982)202–224.

<sup>23</sup> G.B. SALA, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990, 61.

<sup>24</sup> Dementsprechend (Anm. 22: 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.

<sup>25</sup> 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 – wenn es nicht dazu bringt, schließlich sich selbst und seinesgleichen als Computer zu sehen), 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 <sup>3</sup>1991, I 412 (G. MEHLHORN)]?)

<sup>26</sup> Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, Hamburg 1958, 132.

<sup>27</sup> In libr. de causis VI (Marietti 168): «ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (mit Hinweis auf ARISTOTELES, Met IX 1051 a 29–32; vgl. J. PIEPER, Unaustrinkbares Licht, München <sup>2</sup>1963, 26f).

<sup>28</sup> Kosmologisch sagt Allmacht: «alles Mögliche...», anthropologisch: *Freiheit* vermögen, also Unabhängigkeit zu schenken. Vgl. S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher 1834–1855 (TH. HAECKER), München <sup>4</sup>1953, 239f.

<sup>29</sup> G. SIEWERTH, Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1957.

<sup>30</sup> NIKOLAUS VON KUES, De dato Patris luminum, Kapitel 2. Philosophisch–Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe (L. GABRIEL/D.u.W. DUPRÉ), 3 Bde., Wien 1964–1966, II 654.

<sup>31</sup> Siehe den Vers G.UNGARETTIS: «Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla – Zwischen einer gepflückten Blume und der andern geschenkten / das unausdrückbare Nichts.» Vita d'un Uomo, Milano <sup>7</sup>1974, 5 (Eterno).

<sup>32</sup> Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht im Dank. F.v. BAADER (Sämtl. Werke, Aalen 1963, IX 387): «Danken... ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen.»

<sup>33</sup> Ges. Werke in 12 Bden (H.–G. KOCH), Frankfurt/M. 1994, VI 181 (Oktavheft G).

<sup>34</sup> 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-EXUPÉRYs «Kleinem Prinzen» zurück [vgl. AUGUSTINUS, Sermo 88,5f; In Ps. 84,1] bis zum Epheserbrief [1,18] und zurück zum «Ekklesiastikus» [17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: «Etwas, das nicht gewußt wird, für wahr halten» (G. STREMMER, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 352).

<sup>35</sup> M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5), Bern <sup>4</sup>1954, 143; Erkenntnis aus den Wirkungen: THOMAS, STh I-II 93, 2 ad 1.

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

<sup>37</sup> J.G. FICHTE, Werke, Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F. HÖLDERLIN, Friedensfeier. In: Kleine Stuttgarter Ausg. 1944ff, II 143 u. III 430. P. RICOEUR: Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre – im Mund des Psalmisten (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 28).

<sup>38</sup> R. GUARDINI, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Paderborn <sup>14</sup>1980, 42.

<sup>39</sup> Apologia (Ausgew. Werke [M. LAROS/W. BECKER], Mainz 1951ff, I 278f (vgl. VII: Zustimmungstheorie 278f).

<sup>40</sup> Sämtl. Werke I/9, 17 (Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt).

<sup>41</sup> Gott und die Philosophie, in: B. CASPER (Hrsg.), Gott nennen, Freiburg–München 1981, 81–123, 107.

<sup>42</sup> Thomas v. A., STh II-II 27, 4 ad 1: «Ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.»

<sup>43</sup> Anders nur J. PRÉVERT/M. CARNÉ zu Beginn von *Les Enfants du Paradis*.

<sup>44</sup> «Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, daß er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann». V. BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961ff (= Ä), I 16 (siehe jüngst als Schützenhilfe von ganz anderer Seite: B. GUGGENBERGER, Einfach schön. Schönheit als soziale Macht, Hamburg 1995).

<sup>45</sup> Vgl. G. WOHLFAHRT, Der Augenblick, Freiburg/München 1982; Der Punkt, ebd. 1986.

<sup>46</sup> Vgl. J. SPLETT, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1981, Kap. 3: Prüfstein Diskretion, bes. 72–80; zu LEVINAS: Gotteserfahrung im Gesicht des Anderen?, in: P. REIFENBERG (Hrsg.), Gott – das bleibende Geheimnis (FS W. SEIDEL), Würzburg 1996, 151–172.

<sup>47</sup> Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist «mehr durch den normalen Umgang... zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen]. Man lernt ein Haus nicht besser dadurch kennen, daß man es, statt durch die für Besucher hergerichtete Eingangstüre, durch die Hintertüre für Lieferanten betritt» (L I 236). Man verliere dabei mehr, als man gewinnt.

<sup>48</sup> «Hätte ein Liebender das Bewußtsein, das Objekt seiner Liebe bis zum Rand erkannt und überschaut zu haben, so wäre dieses Bewußtsein das untrügliche Zeichen, daß seine Liebe an ihrem Ende angelangt wäre» (L I 237).

<sup>49</sup> Ausführlicher dazu: Anm. 3 (bes. 150–165: Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug); sowie: Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1981, Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-dencklichkeit des Symbols.

<sup>50</sup> Vgl. J. SPLETT, Spiel, in: Sacramentum Mundi IV, 663–666 (und in Herders Theol. Taschenlexikon); DERS. Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, bes. Einführung u. Schluß; Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6.

<sup>51</sup> Mt 11,6. Siehe J. SPLETT, Das christliche Ärgernis, in: J. SPLETT/H. FROHNHOFEN (Hrsg.), «Entweder/ Oder». Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988, 94–98.

<sup>52</sup> PLATON, Pol VI 508f.

<sup>53</sup> H. WALDENFELS, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976.

<sup>54</sup> C.S. LEWIS, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82. Vgl. K.H. WAGGERL: «Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe. Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649 (Kleine Münze).

<sup>55</sup> Ges. Werke (P. RILLA), Leipzig <sup>2</sup>1968, VIII 27.

<sup>56</sup> Ich finde mich zu dem anatomischen Hinweis versucht, daß man selbstverständlich das nicht zu sehen vermöge, was man be-sitzt. Im übrigen hierzu F.W.J. SCHELLING: «Wir verstehen [unter Religiosität] nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar sein sollte; und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern». (Sämtl. Werke [1860], VII 392).

<sup>57</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W. JAESCHKE), Hamburg 1983ff, I 201; III 276.

<sup>58</sup> Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99.

<sup>59</sup> «... die an sich auf die «Evidenz», auf Einsicht, Durchschauung, strenge Demonstration geht» (55). In Absetzung davon schreibt er: «Geist ergreift, insofern er über seinen umgriffenen Gegenstand vorgreift auf das Absolute, nicht Umgreifbare» (58). Ist es dann nicht folgerichtig, wenn er das Anwesen dieses «Woraufhin unserer Transzendenz» als «eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit... des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne» (72) charakterisiert? Insofern wir diesem Woraufhin uns selbst und unser Transzendieren verdanken, können wir es als Freiheit und Liebe ansehen und benennen es so als das Heilige. Darum spricht RAHNER vom *heiligen Geheimnis*. Doch bleibt nicht sogar das Wort von seiner «absoluten Nähe» und unserer Seligkeit darob durch

diese Absetzung gezeichnet? Und erklärt nicht dies auch den fast bedrohlichen Klang seiner späten und spätesten Aussagen zu Gott als dem «namenlosen Geheimnis»?

<sup>60</sup> Leider wird auch in der Neuauflage seiner *Wege Gottes*, Einsiedeln/Freiburg 1992, «comprendre» statt mit «begreifen» mit «verstehen» übersetzt. Dabei gilt nicht erst Gott, sondern bereits dem Mitmenschen gegenüber, daß wir ihn zwar nicht begreifen, doch sehr wohl (in Grenzen) verstehen, nicht zuletzt *als* unbegreiflich.

<sup>61</sup> Und was über jemand denken, der (mag er sie auch «zum Fressen gern» haben) von seiner unverzehrbaren Geliebten spräche? Daß bei der Erkenntnis die Einung von Erkennendem und Erkanntem «im Erkennenden» geschieht (THOMAS, STh I 108, 6 ad 3), sollte Gastlichkeit meinen anstatt «Aneignung» oder gar Einverleibung.

<sup>62</sup> S.V. RADECKI 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.» Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62. Vgl. den Hinweis L. WITTGENSTEINS auf ein doppeltes Satz-Verstehen (Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1977, § 531): «Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann.»

<sup>63</sup> So kennt ja auch das ganz-menschliche Sich(zu)Erkennen(geben) des *jaddá* (Gen 4,1.17. 25) kein Außen, so sehr man es uns ständig in den Medien vorführt, sondern einzig eine Innenseite.

<sup>64</sup> E. FUCHS, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: Zeitschr. Theologie u. Kirche 58 (1961) 198-226, 209.

<sup>65</sup> V. BALTHASAR, Theodramatik I-IV (= D), Einsiedeln 1973ff.

<sup>66</sup> F. ROSENZWEIG, Stern der Erlösung, Heidelberg <sup>3</sup>1954, II 181-193; vgl. B.CASPER, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 129.

<sup>67</sup> HERAKLIT DK 22 B 54 (KRS 207): ἁρμονίη ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων (harmoníē aphanés phanerês kreitton) – Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare (DK; KRS: nichtoffensichtliche... offensichtliche; KLAUS HELD [Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980, 144: unscheinbare – offenkundige]». E. PRZYWARA, Deus semper maior. Theologie der Exerziten I-III, Freiburg 1938ff (D IV 440f).