

PETER HENRICI · EDLIBACH

DAS CHRISTENTUM GIBT ZU DENKEN

Eines der ersten Werke Karl Barths nach seinen beiden Römerbriefkommentaren sind seine Münsteraner und Bonner Vorlesungen über «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert».¹ Die Hälfte dieser Vorlesungen sind dem 18. Jahrhundert gewidmet, und darin vor allem der Philosophie, mit zwei tiefeschürfenden Kapiteln über Kant und Hegel. Diese erst 1946 veröffentlichten Vorlesungen kamen mir bei der Arbeit an meiner Dissertation in die Hände, und als mir dann verschiedene philosophische Lehrstühle angeboten wurden, waren es nicht zuletzt die Vorlesungen Karl Barths, die mich bewogen haben, für die neuere Philosophiegeschichte zu optieren. Ein theologischer Lehrstuhl kam leider nicht in Frage; doch die neuere Philosophiegeschichte, so überlegte ich, würde mir jedenfalls einen kontinuierlichen Kontakt mit der Theologie erlauben.

Das mag zunächst paradox erscheinen. Die Enzyklika «Fides et ratio» widmet der Philosophie der Neuzeit nur gerade vier Nummern, und dies in eher pessimistischem Tonfall. «Vom späten Mittelalter an verwandelte sich ... die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen [Theologie und Philosophie] nach und nach in eine unselige Trennung. Infolge des Vorherrschens eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie anlangte. Zu den Folgen dieser Trennung gehörte unter anderen auch ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft. Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Misstrauen zu bekennen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Misskredit zu bringen.

Was das patristische und mittelalterliche Denken als tiefe Einheit, die eine zu den höchsten Formen spekulativen Denkens befähigende Erkenntnis hervorbrachte, ersonnen und verwirklicht hatte, wurde letztendlich von jenen Systemen zerstört, die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunftkenntnis eintraten.

Die auffälligsten Radikalisierungen sind bekannt und vor allem in der Geschichte des Abendlandes deutlich sichtbar. Das moderne philosophische Denken hat sich,

PETER HENRICI SJ, Jg. 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

so kann man ohne Übertreibung sagen, zu einem gehörigen Teil in seiner allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung entwickelt, bis es schließlich zu klaren Gegenpositionen gelangte. Im vorigen Jahrhundert [die Enzyklika stammt aus dem Jahr 1998] hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Einige Vertreter des Idealismus haben auf verschiedenste Weise versucht, den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln.»²

Die Enzyklika zeigt dann auf, wie diese Entwicklung zum Atheismus, zum Positivismus und zu dem in den Augen der Enzyklika offenbar besonders verderblichen «Nihilismus» geführt hat. Sie erwähnt dann auch die anderen, nicht philosophischen Formen von Vernunftkenntnis, die sich in der Neuzeit herausgebildet haben, d.h. vor allem die Naturwissenschaften, sowie die schon von der Frankfurter Schule bekämpfte «instrumentelle Vernunft». Schließlich billigt sie der Neuzeit dennoch «mitunter wertvolle Denkansätze» zu; sie tadelt jedoch zu Recht die «schwache Vernunft» und einen Glauben, der «Empfindung und Erfahrung betont»³ – eine namenlose Absage an Schleiermacher und an seine Folgen auch im katholischen Lager.

Diese recht pessimistische Sicht des neuzeitlichen Denkens bedarf wohl einiger Ergänzung. Die getadelte Trennung von Glaube und Vernunft kann sich zwar auf die «doppelte Wahrheit» der Averroisten und auf eine (vielleicht nicht so radikal gemeinte) Erklärung von Descartes berufen⁴; doch kann sie wohl kaum als das Kennzeichen neuzeitlichen Denkens angesprochen werden. Wie wäre es sonst zu dem am Ende des zitierten Textes erwähnten Versuch gekommen, «den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln»? Die Anspielung auf Hegel ist unüberhörbar.

I

Doch beginnen wir mit dem Anfang. Das moderne Denken beginnt «im späten Mittelalter» mit der «via moderna», dem sogenannten Nominalismus. Dies ist nun paradoxerweise die vielleicht erste Philosophie, die ganz auf dem Boden des Christentums gewachsen ist und die auch nur auf diesem Boden erwachsen konnte. Die patristische und die früh- und hochscholastische Philosophie hatte tatsächlich nur das griechisch-heidnische Denken so gut wie möglich den Bedürfnissen des christlichen Glaubens anzupassen gesucht – woraus, das sei nicht geleugnet, bewundernswerte philosophische Synthesen entstanden sind.

Mit der «via moderna» dagegen steht es anders. Sie geht, oft unausgesprochen, aber deutlich erkennbar, stets vom Schöpfergott aus, der mit seinem liebenden und allmächtigen Schöpferwillen nicht eine allgemeine Weltordnung hervorbringt, sondern jedes einzelne Geschöpf erschafft, erhält und umsorgt. Dieses aus dem christlichen Glauben stammende Gottesbild hat die Vernunft vor eine doppelte Problematik gestellt, an der sich die kommenden Philosophengenerationen abarbeiten mussten. Wenn der Schöpfergott durch seinen freien Willen, seine Allmacht und seine Liebe zu kennzeichnen ist, dann stellt sich bald einmal die Frage, ob er die Welt nicht auch anders hätte erschaffen können – theologisch gesprochen,

die Frage nach dem Verhältnis von «voluntas Dei absoluta» und «ordinata». An Stelle des antiken, unhinterfragbaren «Kosmos» taucht jetzt am Horizont des Denkens die Frage nach verschiedenen möglichen Welten oder zumindest nach verschiedenen Weltbildern auf, eine Frage, die die kopernikanische Wende Galileis allererst möglich gemacht hat. Die gleiche Frage steht auch im Hintergrund des kartesischen Zweifels und seiner Auflösung, und mit ihrer Hilfe konnte schließlich der Jesuit Roger Boscovich in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Weltsicht Galileis vor versammelten römischen Kardinälen wenigstens plausibel machen.⁵

Doch nicht diese Linie der Wirkungsgeschichte der «via moderna» möchte ich hier verfolgen – wir werden ihr bei Leibniz wieder begegnen – sondern die andere, die bis heute fortwirkt. Wenn Gott als liebender Schöpfergott (die «via moderna» denkt in franziskanischer Tradition) jedes einzelne Geschöpf für sich erschafft und sich um es kümmert: Wie kann er dann als allmächtiger Schöpfer all das Übel zulassen, das diesen Geschöpfen in ihrer Geschichte zustößt? Das Theodizeeproblem tritt hier erstmals in seiner ganzen Schärfe auf, und es ergibt sich aus spezifisch christlichen Voraussetzungen. Wenn das Christentum in der Neuzeit «zu denken gegeben» hat (eine Formulierung, die ich Paul Ricoeur entlehne⁶), dann vor allem durch die Theodizeefrage. In meiner Vorlesung habe ich diese Wirkungsgeschichte der «via moderna» bei den deutschen Philosophen Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht, wobei manch andere Erwähnenswerte leider übergangen werden mussten. In dieser Schlussvorlesung möchte ich nun das Gesagte nochmals kurz zusammenfassen und daran einige kritische und weiterführende Überlegungen anschließen.

II.

a) Das Wort «Theodizee» ist von Gottfried Wilhelm Leibniz in die philosophische Fachsprache eingeführt worden, und dies wohl im Anklang an den Römerbrief 3,5: «Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit nur noch besser ins Licht stellt, was sollen wir dann sagen? Ist Gott – ich frage menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt?» Leibniz hat das Wort «Theodizee» als Titel über sein Hauptwerk gesetzt, das nicht nur und nicht vor allem unter Philosophen eine weite Verbreitung gefunden hat. Leibniz wollte Gottes Gerechtigkeit angesichts des moralischen und physischen Übels in der Welt philosophisch und theologisch rechtfertigen – wobei sich bei Leibniz, der über ebenso gute theologiegeschichtliche wie philosophische Kenntnisse verfügte, oft kaum unterscheiden lässt, ob er nun philosophisch oder theologisch argumentiert. Die beiden Grundpfeiler seiner Argumentation stützen sich jedenfalls auf den christlichen Glauben: Gott, der als Schöpfer in seiner Allwissenheit alle möglichen Welten vor sich sieht, beschließt in seiner Güte, nur die bestmögliche aller Weltkombinationen zu verwirklichen. Das ist der viel verschrieene und vielfach missverstandene «Optimismus» des Leibniz. Die beste aller möglichen Welten wird nämlich von Leibniz wiederum spezifisch christlich definiert: Es ist jene Welt, in der Gott Mensch wird und mit Christi Tod und Auferstehung die Menschheit erlöst. Sie ist jedenfalls besser als jede andere Welt ohne den Sündenfall Adams und dessen Folgen.⁷ Wie weit Leibniz seine bekannteste Lehre, die Monadologie, mit einem Seitenblick auf diese schon früh ent-

worfene Lösung der Theodizeefrage ausgearbeitet hat, wäre noch im einzelnen zu klären. Jedenfalls läuft die Monadologie in ihren späteren Darstellungen auf eine Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade hinaus.⁸ In seinen letzten Lebensjahren musste Leibniz jedoch zusehen, wie seine «Convenance de la raison et de la foi» an einer katholischen Glaubenslehre zu scheitern drohte. Weil Leibniz seine Monaden als rein immaterielle Kraftzentren auffasste, waren für ihn die Ausdehnung, der Raum und die Körper nur «phaenomena bene fundata». Der Jesuit Bartholomée Des Bosses machte nun Leibniz darauf aufmerksam, dass seine immateriellen Monaden mit der katholischen Transsubstantiationslehre und dem darin vorausgesetzten Verständnis einer körperlichen Substanz und der Ausdehnung als deren grundlegendem Akzidens kaum vereinbar seien. Das konnte dem Ökumeniker Leibniz nicht gleichgültig bleiben, und er beeilte sich, seine Monadenlehre durch die Hypothese eines «vinculum substantiale» zu ergänzen,⁹ das die Existenz von zusammengesetzten Substanzen – das heißt von realen ausgedehnten Körpern – denkbar gemacht hätte. Als Lutheraner musste Leibniz diese Hypothese sich nicht zu eigen machen; sie hätte ihn gezwungen, seine Monadenlehre und damit sein ganzes intellektualistisches Philosophieren neu zu bedenken. Erst zweihundert Jahre später hat Maurice Blondel die «vinculum»-Hypothese des Leibniz wieder aufgenommen und davon ausgehend einen nachidealistischen, «eucharistischen» Realismus des materiellen Seins ausgearbeitet.¹⁰ Eines aber dürfte deutlich geworden sein: Das Christentum hat Leibniz zu denken gegeben.

b) Auch Immanuel Kant hat sich am Problem der Theodizee abgearbeitet und im Zusammenhang damit am Problem der Zweckgerichtetheit der Natur. In einer kleinen Schrift von 1791 «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» kommt Kant zum Schluss, das Problem sei theoretisch unlösbar. Die einzig richtige Antwort sei jene des «redlichen Mannes» Hiob, der angesichts der Theodizeefrage vor Gott verstummt und von Gott dafür gelobt wird, während Gott die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs tadelt, «weil sie nicht so gut... von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob».¹¹ Es liegt nahe, Kants sogenannten Agnostizismus zusammen mit den Postulaten der praktischen Vernunft an diese seine Einsicht anzuknüpfen. Schon früh hatte er Voltaires voreiligen Schluss gegen die göttliche Vorsehung angesichts des Erdbebens von Lissabon abgelehnt. Erdbeben seien eine Naturerscheinung und die Katastrophe habe sich erst daraus ergeben, dass man an einer als erdbebengefährdet bekannten Stelle eine Weltstadt erbaut habe.¹² In ähnlicher Weise muss die transzendente Dialektik Kants als Abrechnung mit dem allzu leichtfertigen Umgang der Wolffianer mit der Physikotheologie gelesen werden, und damit indirekt auch als eine Absage an Leibniz, der allzu genau wusste, wie Gott zu sein und zu handeln habe. Kants Selbstaussage in der Vorrede zur zweiten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» ist also ernst zu nehmen: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.»¹³ Diese vorweggenommene Erwähnung der Moralität zeigt an, wo Kant sich in seinem Denken vom Christentum inspirieren ließ. Schon die radikale Rückführung des sittlich Guten auf den

freien Willen (auf die «gute Absicht», würden wir sagen) weist auf eine christliche Abkunft hin,¹⁴ nicht weniger als die symmetrische Ablehnung der Einseitigkeiten sowohl der stoischen wie der epikureischen Ethik.¹⁵ An ihrer Stelle erklärt Kant das «höchste Gut» zum Zielpunkt seiner praktischen Philosophie.¹⁶ Die christliche Inspiration dieser Lehre ist offenkundig. Sowohl die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber wie der Rekurs auf Verstand und Willen des mit diesem Gesetzgeber identischen Welterschöpfers sind christlichen Ursprungs.

Das aber heißt, dass Kants dritte philosophische Grundfrage: «Was darf ich hoffen?»,¹⁷ die nur von der Religion beantwortet werden kann, nicht leichtfertig zu den ersten beiden hinzugefügt worden ist, und sie darf folglich in einer Darstellung Kants auch nicht, wie es meist geschieht, mit Schweigen übergangen werden. Kants späte Religionsschrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» ist kein bloßes Parergon, und sie kann schon gar nicht als Gefälligkeitsschrift betrachtet werden. Gerade hier legt das Christentum Kant, wie schon Leibniz, einen Stolperstein in den spekulativen Weg. Die Lehre vom «radikalen Bösen» in der menschlichen Natur macht Kants grundlegend optimistische praktische Philosophie zwar nicht unmöglich; sie erschwert jedoch den geraden Weg der Vernunft zum moralisch Guten ganz wesentlich. Es ist Kant hoch anzurechnen, dass er dieser spezifisch christlichen, ja noch spezifischer lutheranischen Einsicht in die grundlegende Sündhaftigkeit des Menschen nicht aus dem Weg gegangen ist. Vor Kant ist sie in der Philosophie kaum behandelt worden und selbst die Theologen hatten sie im Sinn der Aufklärung weitgehend der Vergessenheit anheimgegeben. Kants christlicher Wagemut trug ihm denn auch den Vorwurf ein, er habe «seinen Philosophenmantel mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert».¹⁸ Kant aber stellte sich der Herausforderung, seine Moralphilosophie am Leitfaden der Bibel christlich zu unterbauen, und so entfaltete er seine Lehre von der Überwindung des Bösen durch die Idee und die Vorstellung der Realität eines «göttlichen Menschen» und durch eine «Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben».¹⁹ Die so Vereinigten bilden dann die «unsichtbare Kirche», wiederum lutherischen Angedenkens.

c) Wie Kant diese Philosophie der christlichen Religion des näheren ausgeführt hat, mag in den Augen eines christlichen Kritikers ungenügend erscheinen. Tatsache ist, dass Kants Religionsschrift zum Kristallisationspunkt für das Denken des dritten und letzten Philosophen geworden ist, den ich in meiner Vorlesung behandelt habe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der junge Hegel hat Kants Religionsschrift gleich nach ihrem Erscheinen gelesen, aber auch bald ihr Ungenügen erkannt, sowohl in exegetischer wie in volkspädagogischer Hinsicht. Er machte sich deshalb an die Ausarbeitung einer eigenen, neuen Philosophie. Neben und zwischen Kant und Hegel wäre natürlich noch eine Reihe anderer deutscher Denker zu erwähnen gewesen: Lessing, Herder, Hamann, der junge Fichte und der junge Schelling, die beiden letzten, gleich wie Hegel, ihrer Ausbildung nach Theologen. Ich habe mich auf Hegel beschränkt, weil seine Philosophie, wie kaum eine andre, auf christlichem Gedankengut beruht und ohne diese christliche Grundlage überhaupt nicht verstanden werden kann. An Hegel lässt sich ablesen, was geschieht, wenn ein Denker das Christentum in all seinen Dimensionen philosophisch umzusetzen und denkend

zu «begreifen» versucht – Hegel als Ansporn und als Warnung für jeden christlichen Philosophen.

Aus seiner Auseinandersetzung mit Kants Religionsschrift gewann der junge Hegel zunächst zwei Einsichten. Einerseits erkannte Hegel das Ungenügen einer reinen Vernunftreligion, wie Kant sie vorschlug, für seine eigenen volkspädagogischen Absichten. Denn «wenn davon die Rede ist, wie man auf Menschen zu wirken hat, so muss man sie nehmen, wie sie sind».²⁰ Deshalb muss es in einer Volksreligion manche «positive», nicht aus der Vernunft ableitbare Elemente geben, wie z.B. Gesetze, die von einer Autorität erlassen werden, historische Berichte, auch von Wundern, oder «Gebräuche, die man mitzumachen hat, und durch die fromme Gefühle geweckt werden sollen»,²¹ usf. Nach einem misslungenen Versuch, ein Leben Jesu in kantischer Manier zu schreiben, kam Hegel als zweites zur Einsicht, dass die Aussagen der Evangelien wörtlich ernst zu nehmen waren, auch die *σκληροὶ λόγοι*, die «harten Worte»,²² die sich zunächst einem vernunftgemäßen Verständnis zu entziehen scheinen.

Hier zeigt sich Hegels christlich-schwäbischer Realitätssinn. Dieser wird noch deutlicher in den umfassenderen Problemen, mit denen Hegel sein Leben lang ringen wird. Es handelt sich um drei Geschehnisse der Welt- und Religionsgeschichte, die schwer zu begreifen und kaum vernünftig zu erklären sind: Der Untergang der idealen demokratischen Stadtstaaten des klassischen Altertums zusammen mit ihrer einheimischen und auf sie abgestimmten Götterwelt, sowie deren Ablösung durch das fremde und entfremdende Christentum, das überdies eine fortschreitende Entgöttlichung der Natur mit sich brachte.²³ Als zweites das Aufkommen einer von Familie und Staat unterschiedenen «bürgerlicher Gesellschaft» und ihrer von privaten Wirtschaftsinteressen beherrschten «Vernunftlosigkeit». Schließlich als drittes das Misslingen der auf «Vernunft und Freiheit» abzielenden Französischen Revolution in der Schreckensherrschaft Robespierres. Hegels ganzes denkerisches Bemühen, so kann man ohne Übertreibung sagen, zielt auf das Begreifen dieser drei «unbegreiflichen» geschichtlichen Entwicklungen ab – ein Bemühen um Theodizee von welthistorischem Ausmaß.

So wird die Geschichte zum ersten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, während bisher, bis hin zu Kant, die Erklärung der Natur im Vordergrund gestanden hatte. «Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst», erklärt Hegel in der Vorrede zur «Rechtsphilosophie».²⁴ Auch diese Wendung zur Geschichte, die bei den nachfolgenden Philosophen Schule machen wird, ist zweifellos christlichen Ursprungs, nicht nur, weil es Hegel in erster Linie darum ging, die Geschichte des Christentums und der christlichen Gesellschaft zu verstehen. Aus seiner Tübinger Studienzeit konnte Hegel auch ein besonderes Interesse und Gespür für die Heilsgeschichte mitnehmen; denn gerade die Tübinger Theologen hatten die Heilsgeschichte zu einem bevorzugten theologischen Topos gemacht.

Zurück zum philosophischen Begreifen der Geschichte. Den Schlüssel dazu bildet das Wort vom «Tod Gottes», d.h. der Verknüpfung von Tod und Auferstehung, abgelesen am Tod Jesu Christi und an seiner Auferstehung im Geist der Gemeinde. Dieses geschichtliche Geschehen formalisiert Hegel dialektisch und projiziert es, mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre,²⁵ trinitätstheologisch zurück in ein notwendiges «Sterben» Gottes selbst. Gott ist (oder wird!) nur dreifaltig durch

seine Negation im Endlichen, in der Welterschaffung, im Sündenfall, in der Menschwerdung, um schließlich im «spekulativen Charfreitag» «in seinem ganzen Ernst und aus seinem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit seiner Gestalt auferstehen» zu können und zu müssen.²⁶ Im Licht dieser zu einem Lebensgesetz Gottes gemachten Dialektik von Tod und Auferstehung kann Hegel dann die verschiedenen, auf ersten Blick unverständlichen Geschehnisse der Geschichte denkerisch begreifbar machen, ja geradezu ihre Notwendigkeit aufzeigen – eine «enorme Staurologie», eine «*philosophia crucis*» wie Xavier Tilliette Hegels ganze Philosophie kennzeichnet.²⁷

Hier hat das Christentum in einem bisher kaum erreichten Ausmaß «zu denken gegeben». Allerdings um einen großen Preis. Was zu denken gibt, ist, näher besehen, gar nicht das Christentum selbst, sondern ein gedachtes Christentum, eine Theologie lutherischer Einfärbung. Deshalb tritt bei Hegel an die Stelle der früheren Metaphysik eine «Logik», welche «die Darstellung Gottes» sein soll, «wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist».²⁸ Damit, so scheint es, sind wir nachchristlich wieder zur aristotelischen *νοῆσις νοησεως* zurückgekehrt, die Hegel als Schlusswort seiner «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» ausdrücklich und ausführlich zitiert.²⁹

Nun darf man aber nicht übersehen, dass Hegels Logik und Dialektik ganz anderer Art ist als jene des Aristoteles oder auch als die Dialektik des jungen Fichte. Der «Logik» Hegels geht eine «Phänomenologie des Geistes» voraus, die «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins».³⁰ Die «Logik» (und damit das Bild Gottes «vor der Erschaffung der Welt») ist somit eine Rückprojektion, eine nachträgliche denkerische Rechtfertigung der erfahrenen wirklichen Bildungsgeschichte des europäischen Geistes. Aus dieser wirklich erfahrenen Geschichte wird dann «der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen»³¹ in Gott selbst zurückverlegt. Theologisch gesprochen: Hegels «Phänomenologie» ist sozusagen seine Fundamentaltheologie. Sie läuft darauf hinaus, dass nicht der vergangene und gestorbene historische Jesus, sondern der im «Geist», in der «Erinnerung» der Gemeinde «Auferstandene» den Inhalt der christlichen Religion, lies: der christlichen Theologie, bildet, und diese «erinnerte» Christologie lässt sich dann relativ leicht in eine «Logik» und in philosophische Begrifflichkeit überführen.

Das ist, theologisch gesehen, vom Ansatz her nicht ganz unrichtig. Auch die orthodoxeste christliche Theologie muss vom «erinnerten Christus» ausgehen, von dem, was die «Memoiren der Apostel» (wie der Philosoph Justin die Evangelien nennt) von Jesus festgehalten haben, und vorher noch von der «erinnerten» Heilsgeschichte im Alten Testament, um von da aus (und nur von da aus) die Dreipersonlichkeit Gottes zu erschließen. Die «immanente Trinität» beruht deshalb erkenntnismäßig für uns Menschen auf der «ökonomischen Trinität» – nicht viel anders als Hegel das sieht. Doch für Hegel wird Gott seinsmäßig erst durch den möglichen Weltprozess dreifaltig – wenn es denn für Hegel so etwas wie «seinsmäßig» überhaupt gibt. «Es ist von dem Absoluten zu sagen, das es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist», hat Hegel schon in der Vorrede zur «Phänomenologie» proklamiert.³² Die Frage, die an ihn zu richten ist, lautet deshalb, ob dieser sein logisch begriffener Gott wirklich dreipersonlich oder nur dreifaltig ist, d.h. ob in der hegelianisch «begriffenen» Heilsgeschichte (und von

da aus in seiner Theo-Logik) drei göttliche Personen sichtbar werden oder nur drei sich ablösende Phasen des einen notwendigen göttlichen Entwicklungsprozesses.

III.

Mit Hegel sind wir so an das Ende einer philosophiegeschichtlichen Epoche gelangt, die ich anhand der drei Denker Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht habe. Leibniz wollte das von der «via moderna» dringlich gemachte Theodizeeproblem dadurch lösen, dass er das Bild eines optimal vernünftig handelnden Gottes gezeichnet hat, eines Gottes, der als perfekter Mathematiker (wir würden heute sagen als Supercomputer) die jeweils beste Weltkombination errechnet. «Dum Deus calculat, fit mundus.»³³ Kant hat die erkenntnismäßige Unmöglichkeit dieser leibnizschen Lösung des Theodizeeproblems aufgezeigt und auf die Undurchschaubarkeit Gottes hingewiesen, aber auch darauf, dass wir aus praktischen Gründen nicht umhin können, eine von Gott begründete vernünftige Weltordnung zu postulieren. Hegel wiederum widerlegt Kants Agnostizismus, indem er auf die Geschichte als Offenbarung Gottes hinweist und in der «begriffenen Geschichte» einen durchwegs «offenbaren» und «begreifbaren» Gott findet. Im Hintergrund eines jeden dieser drei aus dem Christentum stammenden Denkversuchen aber steht ein anderes christliches Problem, das nur Kant als solches ausdrücklich gemacht hat: das Problem des Bösen im menschlichen Tun und folglich auch in der Geschichte, das Problem der Sünde. Das führt zu einer für alles Philosophieren entscheidenden Frage: Können in einer von der menschlichen Sündhaftigkeit gezeichneten Denklandschaft Denkversuche wie jene von Leibniz und Hegel überhaupt Wahrheit beanspruchen?

Dass Hegels philosophische «Aufhebung des Christentums» (wie Karl Löwith treffend formuliert hat³⁴) radikal zweideutig ist, hat ihre Wirkungsgeschichte gezeigt. Gleich nach dem Tod ihres Meisters haben sich die Hegelschüler in eine «Hegelsche Rechte» und eine «Hegelsche Linke» aufgespalten. Die einen sahen in Hegel den Erneuerer und Erretter der christlichen Theologie, der sie in ein zeitgemäßes Denkgewand gekleidet hat, mit dessen Hilfe sich die ganze Welt- und Religionsgeschichte christlich verstehen lässt. Näher liegt jedoch die Lesart der «Linken», die in Hegel den endgültigen Überwinder des Christentums sahen, der an die Stelle des christlichen Glaubens eine letztlich atheistische Philosophie gesetzt hat, die es erlaubt, jede christliche Erklärung von Geschichte und Zeitgeschichte als ideologisch verfärbt zu entlarven. Wie Hegel selbst dieses Dilemma gelöst hätte, ist schwer zu sagen. Ich neige dazu, dass er sich gutgläubig wohl eher der «Rechten» zugezählt hätte und in seiner Philosophie eine geschichtlich notwendige Fortschreibung des Luthertums sah.

IV.

Versuchen wir zum Schluss die gemachten Überlegungen «proprio Marte» (wie Kierkegaard sagen würde³⁵) weiterzuführen. Hinter Hegel kann man als Philosoph anständigerweise ebensowenig zurückgehen wie hinter Kant oder Descartes. Wenn wir jedoch genauer nachfragen, wie und warum das Christentum unseren drei

Denkern «zu denken gegeben» hat, dann muss die Antwort lauten, dass jeweils ein oder mehrere zunächst widervernünftig scheinende christliche Fakten den denkerischen Anstoß gegeben haben. Bei Leibniz war es neben und nach dem schon erwähnten Faktum des Bösen und des Übels in der Welt das (zwar nur von den Katholiken geglaubte) Faktum der eucharistischen Transsubstantiation. Bei Kant war es wiederum das Faktum des radikalen Bösen in der menschlichen Natur, und bei Hegel schließlich das widersinnig scheinende Fortschreiten der Welt- und Heilsgeschichte mit der Menschwerdung Gottes und der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu in ihrem Zentrum. Diese christlichen Fakten haben als Stolpersteine, «scandala», für die Vernunft, unsere drei Denker zu neuem Nachdenken angeregt und sie zum Aufsuchen neuer philosophischer Lösungen angespornt. Von einer «Trennung von Vernunft und Glauben» kann deshalb hier so wenig die Rede sein, dass vielmehr festzuhalten ist, dass auch in der Neuzeit wie im Mittelalter (wenn auch auf andere Weise als im Mittelalter) der christliche Glaube der Vernunft zu denken gegeben hat.

Hier setzt jedoch das Paradox ein; denn dieses vom christlich Faktischen angestoßene Denken hat schließlich, am deutlichsten bei Hegel, zur Aufhebung der Faktizität dieser christlichen Fakten und zu ihrer Umwandlung in notwendige Vernunftwahrheiten geführt. Hegel sucht, gut altgriechisch, nach dem Notwendigen; doch er sucht es nicht mehr primär (als Meta-Physik) in der Natur, sondern im Gang der Geschichte. Dass er damit die Geschichte in ihrer freien Geschichtlichkeit aufgehoben und in einen notwendigen Prozess umgedacht hat, scheint ihm selbst nicht aufgefallen zu sein oder es hat ihn jedenfalls nicht gestört.

Einer der ersten, der dieses Widersinnige der hegelschen Philosophie erkannt und getadelt hat, war Hegels Jugendfreund Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Er kritisiert vor allem Hegels Gottesverständnis. Hegels Denken habe seinen «bösen Punkt» darin, dass er keine freie Welterschöpfung kennt, sondern meint, dass Gott die Welt in sozusagen notwendiger Freiheit «aus sich entlässt».³⁶

«Denn der absolute Geist [der Gott Hegels] macht sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Process hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist... von nun an ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu tun hat [der «Deus otiosus», bzw. der Gott des Aristoteles]... er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der absoluten Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott der immer nur thut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten.»³⁷

Schließlich zeigt der alte Schelling am Ende seiner «negativen Philosophie», die in etwa Hegels dialektisches Denken nachzeichnet, auf, wie das denkende Ich mit Schrecken erkennt, dass es in seinem Denken gerade das verloren hat, was es denken wollte. Daher wendet es sich auf sich selbst zurück und erinnert sich an das unvordenkliche reine Dass seiner Existenz, an seine reine Faktizität. In einer «Exstase» – die ein Vorbild für Heideggers «Kehre» abgegeben hat – negiert deshalb die Vernunft sich selbst, um in einer «positiven Philosophie» auf den sich selbst offenbaren Gott zu hören. Dieser Gott ist mehr als das denkbare «Seyn»; er ist der unvordenkliche «Herr des des Seyns»,³⁸ das «absolute Prius», «das allem Denken zuvorkommt».

Mit dieser, wie manche Philosophiehistoriker meinen, höchsten spekulativen Leistung des Deutschen Idealismus, der «ekstatischen» Selbstaufgabe der Vernunft, hat der alte Schelling zu einer Wahrheit zurückgefunden, die für frühere Generationen selbstverständlich war. «Si comprehendis, non est Deus», sagt schon Augustinus³⁹, und Anselm formuliert noch schärfer: «consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse».⁴⁰ Sein «quo maius cogitari nequit» meint eigentlich, wie Anselm selbst übersetzt, «maius quam cogitari possit»;⁴¹ denn nur mit dieser Formel ist sein Gottesbeweis schlüssig. Wenn dann die thomistischen «Quinque viae» jeweils darauf hinauslaufen: «et hoc omnes dicunt Deum», dann bezeugt eben dieser Gedankensprung, dass die Denkbewegung zwar an das «Gott» Genannte heranhöhrt; es jedoch nicht zu fassen vermag. Später wäre an das cusanische «Non aliud» zu erinnern, und in unseren Tagen an Denker wie den schon genannten Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas und Jean-Luc Marion – all dies «viae eminentiae», die weit über eine bloße «theologia negativa» hinausführen.

In anderer, uns leichter zugänglicher Weise hat der Anti-Hegelianer par excellence, Sören Kierkegaard, die gleiche Kritik an Hegel geübt. «Er kam die dialektische Leiter des Zweifels hinauf, kann aber nicht wieder hinunter» schreibt Kierkegaard im Blick auf Hegel in einer ersten, unvollendet gebliebenen Climacus-Schrift.⁴² Statt mit dialektischen Aufstiegsversuchen befasst sich Kierkegaard deshalb mit dem Abstieg Gottes in die Geschichte, dem «absoluten Paradox» des Da-Seins des (unbegreiflichen) Ewigen in der Zeit, dem «Incognito» Gottes in der Antiklimax des Abstiegs Jesu Christi. Damit scheint Kierkegaard gegen Hegel die Faktizität der Geschichte festhalten zu wollen – denken wir nur an sein Ringen mit dem «Problem Lessings». Doch in den «Philosophische Brocken» vernichtet Kierkegaard (ein ebenso gewiefter Dialektiker wie Hegel) die 1843 Jahre Geschichte zwischen dem Jünger erster Hand und dem Jünger zweiter Hand zugunsten einer völlig ungeschichtlichen Unmittelbarkeit des Glaubens. Im Glauben, so Kierkegaard, sind die Zeitgenossen und die Nachgeborenen der Gottheit des historischen Jesus gleich fern und gleich nah. Nicht um das Geschichtlich-Faktische geht es Kierkegaard, sondern um den Glauben. Seine Vernichtung der 1843 Jahre Geschichte hängt wohl auch mit seinem Missverhältnis zur geschichtlichen dänischen Kirche zusammen, mit der Kierkegaard in eskalierendem Konflikt lebte.

Bedenkenswert und weiterführend scheint mir die Beobachtung zu sein, dass sowohl Schelling (in seinen «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit») wie Kierkegaard (in seinem «Begriff der Angst» und später in seiner «Krankheit zum Tode») in ihrem anti-hegelianischen Denken von dem un-denkbaren und unvermeidlichen Faktum des menschlichen Sündigenkönnens ausgehen – einem, wie schon gesagt, bis zu Kant vernachlässigten und von Hegel in eine dialektische Notwendigkeit umgewandelten philosophischen Grundproblem. An ihm wird endgültig deutlich, was philosophisch festzuhalten ist, um das Abgleiten in einen Hegelschen Panlogismus zu vermeiden: das unaufhebbar rein Faktische.

So zeichnen sich nach und nach drei Felder ab, auf denen sich ein genuin philosophisches und zugleich christliches Denken mit unseren drei vom Christentum herkommenden Denkern auseinandersetzen muss.

a) Ein erstes Feld wäre die bereits erwähnte geschichtlich-faktische, und doch ebenso unvermeidliche wie unaufhebbare Sündhaftigkeit des Menschen. Wie Schelling und Kierkegaard gezeigt haben, ergibt sich hier für jeden philosophisch denkenden Christen die Aufgabe, das Faktum der Sünde ernst zu nehmen, wie es Paul Ricoeur in seinen ersten Werken⁴³ in vorbildlicher Weise getan hat.

b) Verborgener als die Sündhaftigkeit steht im Hintergrund aller drei von uns betrachteten Philosophien das wiederum historische Faktum der Kirche. Bei Leibniz hat das intensive Bemühen um eine Union der Kirchen ganz offensichtlich auch sein philosophisches Denken beeinflusst – und umgekehrt. Kants Religionsphilosophie lief auf den Begriff der «unsichtbaren Kirche» hinaus, und für Hegel ist die «Gemeinde», die aus dem «Geist» des Auferstandenen lebt und sich schließlich lutheranisch in den nachrevolutionären Staat auflösen soll, der eigentliche «Heimatort» (wenn man so sagen darf) des «Absoluten Geistes». Wenn sich die Idee einer philosophischen Christologie, nicht zuletzt dank den Bemühungen von Xavier Tilliette⁴⁴ langsam durchsetzt,⁴⁵ dann lässt sich das gleiche von einer fast ebenso dringend benötigten philosophischen Ekklesiologie⁴⁶ leider noch nicht sagen.

c) Da bietet sich als dritter Weg eine Abkürzung an. Hegels Denken stolpert nämlich genau dort, wo schon Leibniz gestolpert ist: an der katholischen Transsubstantiationslehre. In einem späten, oft zitierten Zusatz zum § 552 der «Enzyklopädie», muss Hegel, um sein Christentum in den Staat zu integrieren zu können, zuerst das katholische Eucharistieverständnis ausräumen, «wo in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentiert» wird («wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst und nur allein im Genusse, d.i. in der Vernichtung derselben... konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird»)⁴⁷. Aus dieser eucharistischen «Äußerlichkeit» erfließen im Katholizismus (wie Hegel richtig sieht) alle anderen «äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse, namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außenher, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äusseren Konsekration bedarf»⁴⁸, ferner das mündliche Gebet, die Anrufung der Heiligen und die Reliquienverehrung, die «Werkgerechtigkeit» und last but not least die drei evangelischen Räte, Ehelosigkeit, Armut und religiöser Gehorsam. Erst wenn deren «Heiligkeit» durch Hegels bürgerliche «Sittlichkeit», durch Ehe, Erwerbsleben und Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates ersetzt werden, meint Hegel, kann das «reformierte» (aber das heisst eigentlich: «säkularisierte») Christentum zur Stütze des nachrevolutionären, vernunftgemäßen Staates werden.

Wir brauchen diese Überlegungen Hegels eigentlich nur «wider den Strich» zu lesen, um daraus eine auf dem Geheimnis der Eucharistie beruhende Synthese der katholischen Religionsübung abzuleiten. Darüber hinaus könnten Hegels Überlegungen in Zusammenschau mit Leibnizens Hypothese des «vinculum substantiale» dazu anregen, ausgehend vom wiederum Faktischen der Eucharistie einen neuartigen philosophischen Realismus des faktisch Existierenden zu entwerfen. Die reale Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein unterstreicht nicht nur den quasi

göttlichen Wert der materiellen Welt (wie Teilhard de Chardin das gesehen hat), worauf eine nachidealistische Ontologie und Metaphysik aufgebaut werden könnte. Die Transsubstantiationslehre untermauert darüber hinaus die faktisch-historische Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte, und sie öffnet mit der Lehre von der Kirche als «corpus Christi» den Ausblick auf eine neuartige, weder kollektivistische noch individualistische Sozialphilosophie. Wie schon erwähnt, hat sich vor allem Maurice Blondel in seiner «eucharistischen Synthese» (der Ausdruck stammt wiederum von P. Tillette⁴⁹) das philosophische Potential der katholischen Eucharistielehre zunutze gemacht hat.⁵⁰

d) Aus all diesem kritisch vor allem zu Hegel Gesagten, lässt sich nun, so meine ich, eine Summe ziehen. Während das antik-griechische Denken, ausgehend vom unveränderlichen Kosmos, nach dem Notwendigen, dem Ewigen, dem immer Gleichen gesucht hat, müsste ein vom Christentum inspiriertes Denken das rein Faktische in seiner Kontingenz und in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ernst nehmen – angefangen von der reinen Faktizität der Welterschöpfung, die einem freien Willensentschluss Gottes entsprungen ist. Nur weil die Welt *de facto* existiert, und nur weil sie in gänzlich kontingenter Weise existiert, können wir überhaupt unsere Gottesbeweise führen, die eben gerade nicht auf einen ewigen Weltgrund hinauslaufen, sondern zu einem Welterschöpfer hinführen. «Et hoc omnes dicunt Deum».

Als zweites wäre das reine Faktum meiner eigenen Existenz zu bedenken, auf das schon Schelling und nach ihm Heidegger und wiederum Blondel hingewiesen haben. Ich finde mich vor im Sein und ebenso unerklärlich und unaufhebbar am Tun, und es ist gerade dieses mein tatsächliches Handeln, das *de facto* ungezählte Probleme löst oder, besser gesagt, je schon gelöst hat, die theoretisch-philosophisch unlösbar scheinen, wie etwa die kantischen Antinomien.

Als Drittes, doch eigentlich als Erstes, weil es der Grund von vielem andern ist, muss es um die reine Faktizität der Geschichte und der geschichtlichen Geschehnisse gehen, und unter ihnen (im doppelten Sinn des deutschen «unter») um die Geschehnisse der Heilsgeschichte. Sie scheinen sich rein zufällig im Geschichtsverlauf zu finden und geben doch allem anderen allererst Stütze und Halt. Es scheint mir entscheidend zu sein für eine christliche Philosophie, dass sie an dieser Faktizität der Geschichte festhält, die sich je und je aus einem dramatischen Zusammenwirken zwischen zwei Freiheiten ergibt, wie das Hans Urs von Balthasar in seinem Hauptwerk, der «Theodramatik», dargestellt hat.⁵¹ Denn nur von diesen geschichtlichen Fakten aus (das hat Hegel richtig gesehen) bekommt alles andere Bestand und Halt und damit auch Sinn und Begreiflichkeit.

Denn wenn wir griechisch erzogen fragen, wo und wie in dieser rein faktischen Welt überhaupt noch ein Sinn zu finden ist, dann müssen wir antworten, dass sich im freien Wollen, und nur in ihm, die Liebe offenbart und offenbaren kann – und damit allerdings auch der Gegensinn, das Verleugnen der Liebe, die Sünde. Eine Philosophie der durchgängigen Faktizität kann und muss eine Philosophie der Liebe (und damit leider auch der Sünde) sein. Dieses scheinbare Paradox einer auf der Spitze des Geschichtlich-Faktischen aufruhenden Seins- und Sinnphilosophie hat uns das II. Vatikanische Konzil mit einer seiner erstaunlichsten und zugleich weit-

reichendsten Aussagen nahegelegt, in einem einzigen Satz, der auf Wunsch einiger Konzilsväter in das schon bereitliegende Schema eingefügt und deshalb (wie wenige andere Sätze) mit einer eigenen Abstimmung sanktioniert worden ist: «Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit.»⁵²

Jesus Christus, der geschichtlich aufgetretene Gottessohn, als Grund und Stütze der ewigen unveränderlichen Wahrheiten – ein sowohl paulinischer wie neuzeitlicher Gedanke, der einen an antik-mittelalterliches Denken gewohnten Philosophen zunächst erschauern lassen mag, der jedoch in unsicheren Zeitläuften und in einer zum Relativismus neigenden Kultur neue Sicherheit geben kann und ein neues, tieferes Vertrauen auf Gottes Liebe.

ANMERKUNGEN

Der hier vorgelegte Text ist die Abschiedsvorlesung, die am 31. Januar 2008 an der Theologischen Hochschule Chur gehalten wurde.

¹ K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947.

² Enzyklika *Fides et ratio* von Papst JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Nr. 45–46.

³ Ebd. 48.

⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Première partie (Adam-Tannéry VI, 8)

⁵ Z. DADIC, Boškovic and the Question of the Earth's Motion, in: *The Philosophy of Science of Ruder Boškovic. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology*, S.J. Zagreb: Jumena, 1987, S. 131–138, hier 138, im Vergleich mit Peter HENRICI, *The Theory of Knowledge of Ruder Bošovic in His Time*, ebd., S. 41 und 45.

⁶ P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris 1960, 323: «Le symbole donne à penser».

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Causa Dei asserta per iustitiam eius*, nr. 49 (Gerhardt VI, 446).

⁸ G.W. LEIBNIZ, «*Monadologie*», nr. 87–90 (Gerhardt VI, 622).

⁹ G.W. LEIBNIZ – B. DES BOSSES, *Briefwechsel* (Gerhardt II, 433–521, namentlich 438–439). Vgl. V. MATTHIEU, *Leibniz e Des Bosses*, Torino 1960.

¹⁰ M. BLONDEL, *Une énigme historique: Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris 1930.

¹¹ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (Akad. Ausg. VIII), S. 265–266. 15.

¹² I. KANT, *Über die Ursachen der Erdschütterungen* (Akad. Ausg. I), S. 420–421. *Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens am Ende des 1755sten Jahres. Von dem Nutzen der Erdbeben. Schlussbetrachtung* (Akad. Ausg. I), S. 455–461.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B xxx.

¹⁴ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Erster Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen (Akad. Ausg. IV), 493.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. II. Buch. Dialektik der reinen praktischen Vernunft. A 198–219.

¹⁶ So schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 832–847: Des Kanons der reinen Vernunft 2. Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

- ¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833:
- ¹⁸ J.W. VON GOETHE in einem Brief an Herder vom 7. Juni 1793, in: *Goethes Briefe*, ed. P. Stein, Bd. IV, Berlin 1903, 23.
- ¹⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 3. Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (Akad. Ausg. VI), 94.
- ²⁰ G.F.W. HEGEL, *Studien 1792/93*, Text 16, (Gesammelte Werke I, 1989), 101.
- ²¹ Ebd. 96.
- ²² Vgl. Joh 6,60: «... harte Ausdrücke (σκληροὶ λόγοι), welche dadurch nicht milder werden, dass man sie für bildliche erklärt, und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt» in: H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 309.
- ²³ G.F.W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. VII. Religion. C. Die offenbare Religion (Gesammelte Werke IX, 1980), S. 402, und schon in *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Gesammelte Werke IV, 1968), 316-317.
- ²⁴ G.F.W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vorrede (Werke 1833, VIII) 19.
- ²⁵ G.F.W. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Wissenschaften* (Gesammelte Werke IV, 1968), 459. Vgl. dazu auch P. HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983) 539-560.
- ²⁶ HEGEL, *Glauben und Wissen*, 414.
- ²⁷ X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Freiburg 1998, 120.
- ²⁸ G.F.W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Einleitung (Gesammelte Werke XI, 1980), 21.
- ²⁹ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (¹1830) (Gesammelte Werke XX, 1993), 572; vgl. schon 533: «νόησις νοήσεως».
- ³⁰ Ursprünglich vorgesehener Untertitel der *Phänomenologie des Geistes* (HEGEL, Gesammelte Werke IX, 1980), 444.
- ³¹ G.F.W. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke IX, 1980) 18.
- ³² Ebd. 19.
- ³³ G.W. LEIBNIZ, *Randbemerkung zu seinem Dialogus*, August 1677 (Gerhardt VII,191): «Dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus». L. COUTURAT hat das Wort in verkürzter Form auf das Titelblatt von *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, gesetzt.
- ³⁴ K. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in: *Einsichten*. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1962, 156-203.
- ³⁵ S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken. Ältester Vorwortsentwurf* (Gesammelte Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 166 (Papirer V B 24): «Was ich tue, tue ich auf eigene Gefahr, auf eigenen Befehl und auf eigene Kosten (proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio):»
- ³⁶ Vgl. F.W.J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchner Vorlesung (1827) (Werke, ed. Schröter Bd. V), 223-224.
- ³⁷ Ebd. 229-230.
- ³⁸ Z.B. F.W.J. SCHELLING, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (Werke, Ed. Schröter, Bd. VI) S. 727-748, hier 742.
- ³⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 117,5; vgl. *Sermo* 52,16.
- ⁴⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, cap. 64 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 75.
- ⁴¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 15 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 112.
- ⁴² S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. Gehaltreiche Einzelbemerkung* (Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 162 (Papirer IV B 2,5).
- ⁴³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. Tome 1: Le volontaire et l'involontaire. Tome 2: Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible. 2. La symbolique du mal. Paris 1949-1960. Vgl. auch: *Le mal. un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986.
- ⁴⁴ Vor allem X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. op. cit.
- ⁴⁵ So schon A. VARI, *Il Cristo dei filosofi*. Atti del xxx Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari- Gallarate 1975, Brescia 1976.

⁴⁶ Vgl. jedoch X. TILLETTE, *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris 2006.

⁴⁷ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (³1830), § 552 Zusatz (Gesammelte Werke XX, 1992), 533.

⁴⁸ Ebd. 533-534.

⁴⁹ X. TILLETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* Paris 2006, 101-116.

⁵⁰ Vgl. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Maurice Blondel: la chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano 1993.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels*. Teil 1: Der Mensch in Gott. II. Dramatis Personae (I). B. Unendliche und Endliche Freiheit, Einsiedeln 1976, 170-288.

⁵² CONCILIUM VATICANUM II, *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Nr. 10.