



MICHAEL SCHULZ · BONN

GRENZGÄNGE DES DENKENS

Ratzinger im Disput mit Hegel

Zum Denken gehört wesenhaft, mit sich selbst bekannt zu werden. Dabei stößt es auch auf seine Grenzen. Welcher Natur sind diese Grenzen? Machen sie den Glauben undenkbar oder gerade für ihn Platz? Dieser Beitrag bezieht zwei Ansätze aufeinander, um ihre unterschiedlichen Profile zu erfassen, die sie in begründungstheoretischer Hinsicht kennzeichnen und ihr Verhältnis zum Glauben bestimmen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwirft mit seiner Philosophie das begründungstheoretische Programm eines Denkens, das – sich selbst bestimmend – alle Grenzen überschreitet und deshalb auch das Christentum wie jede Religion in sich integriert, um ihre Wahrheit zu erweisen. Von diesem Programm hebt sich Joseph Ratzingers/Papst Benedikt XVI. Ansatz markant ab. Er zieht dem Denken klare Grenzen. Die Vernunft soll sich sogar vom Glauben korrigieren lassen können und generell ihre geschichtlich-sprachliche Bedingtheit realisieren. Wird damit aber ein «schwaches Denken» implementiert? Die Antwort liegt in J. Ratzingers/Benedikt XVI. Begründung des Primats des Personalen und der Liebe; sie zielt nicht auf eine Schwächung, sondern auf eine Intensivierung des Denkens, in das einzelne Theorieelemente aus Hegels Ansatz integriert werden können.

1. Unbegrenztes Denken nach G.W.F. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) deutet den religiösen Terminus *Gott* philosophisch als absolute Vernunft oder absoluten Geist. Dieser absoluten Vernunft ist man schnell bereit, das Attribut «unbegrenzt»/«grenzenlos» zuzusprechen. Folgt man gedanklich Anaximanders († um 546 v. Chr.) Begriff vom *Apeiron*, so kommt dieser Vernunft mit der Eigenschaft des «Grenzenlosen» auch das Attribut des «Unbestimmten» zu. Denn im Grenzenlosen verlieren sich Konturen, Bestimmungen, weshalb es in der Antike vorwiegend negativ beurteilt wurde¹. Hegel will es positiv denken² und so in seinen Ansatz integrieren. Die Unbegrenztheit und Unbestimmt-

Michael Schulz, Dr. theol. geb. 1960, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

heit der absoluten Vernunft stellt sich danach zuerst als Ununterschiedenheit gegen anderes/Andere dar. Denn derjenige, der sich von etwas unterscheidet, ist begrenzt durch den Unterschied. Zugleich gewinnt er aber durch den Unterschied an Kontur. Zu dieser Konturierung gehört bleibend das, wovon man sich abgrenzt. Daher wird der Unterschied auch wieder umgriffen und in die eigene Identität integriert, d.h. jenseits des Unterschieds, jenseits der Grenze kommt man nur immer zu sich selbst.

In Hegels *Wissenschaft der Logik*, in der die logische Struktur des Seins und des Denkens entwickelt wird, hebt die Deduktion der Kategorien mit diesem Unbegrenzten an, welches das Ununterschiedene ist³. Dieser Anfang des Ununterschiedenen wird gesetzt, weil er allein ein nacktes *Da* darstellt, das nichts voraussetzt, folglich keiner weiteren Begründung bedarf und deshalb in legitimer Weise den absoluten Anfang eines voraussetzungslosen Denkens markiert. Dieser differenzlose Anfang umfasst alle Differenzen, z.B. die Differenz zwischen Denken (Vernunft) und Sein, Subjekt und Objekt, Absolutem und Relativem, Form und Inhalt.

Inhaltlich bestimmt wird das Grenzenlose nur durch interne Grenzbeziehungen, die negativ definiert sind gegen das Unbestimmte des Anfangs. *Omnis determinatio est negatio* definiert Hegel im gedanklichen Anschluss an Spinoza⁴. Die Operation des Negierens führt mithin nicht zur Auflösung des Negierten; sie richtet sich allein gegen das Unbestimmte.

Das Unbestimmte, das ohne jede Grenze ist, nennt Hegel *Sein*⁵. *Sein* – es bezeichnet nur den voraussetzungslosen Anfang des Denkens, von dem nicht mehr gilt, als dass er nicht nicht ist. Dass er bedacht wird, gründet in der Entscheidung des Denkens, sich über sich selber aufzuklären.

Zur ersten Form von Bestimmtheit kommt es, wenn das Ununterschiedene begriffen werden soll, wenn man also den absoluten Anfang der Vernunft, das reine *Da* dieses Anfangs denkt. Dazu muss das Unbegrenzte auf etwas bezogen werden, was es nicht ist, es muss negiert werden. Die Negation des Seins ist das Nichts: die zweite Kategorie in der *Wissenschaft der Logik*. Dieses Nichts stellt eine erste Bestimmtheit dar, weil es die Bestimmungslosigkeit des Anfangs reflektiert⁶.

Insofern alle Bestimmtheit aus dem bestimmungslosen Anfang zu entwickeln ist und insofern dieser Anfang den des vernünftigen, begründenden Denkens darstellt, zeigt sich der Vollzug des Bestimmens und Denkens als *reine Selbstbestimmung*. Nur dieses selbstbestimmende, von nichts abhängige Denken kann auch das der absoluten Vernunft sein. Jeder Gegensatz, der sich auftut, jede Grenze, die sich abzeichnet, muss folglich a priori als eine interne Grenze qualifiziert werden, der das Denken mächtig ist.

Religionsphilosophisch besagt dies: Der vom Denken zu entwickelnde Grenzverlauf zwischen Unendlichem und Endlichem ist keine beidseitig unüberwindliche Demarkationslinie; die Grenze *ist* Bezug des Unendlichen

und Endlichen aufeinander. Atheismus und Deismus erweisen sich als einseitige Fassungen dieser Grenze⁷. Der von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) gezogene unüberwindliche Graben zwischen allgemeinen Vernunftwahrheiten und kontingenten, regionalen Geschichtswahrheiten⁸ wird ebenfalls zu einer überwindbaren Grenze. Die Vernunftwahrheit kann auch in ihrem Anderen, der Geschichte, bei sich sein und umgekehrt.

Mit diesem religionsphilosophischen Programm beansprucht Hegel, eine Apologie des Christentums anzubieten. So erkennt Hegel die Vernunftwahrheit von der in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten Kategorie der wahren Unendlichkeit in der religiösen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, vom Gott am Kreuz. Das wahre Unendliche übergreift die Grenze zum Endlichen. Würde das Endliche das Unendliche ausgrenzen, so würde sich das Endliche verabsolutieren und zugleich das Unendliche begrenzen, mithin verendlichen⁹. Diese Konstellationen sind jedoch widersprüchlich. Weil das Christentum Gott im Endlichen, in der Geschichte, ja im Tod – in der äußersten Grenze des Endlichen – ankommen lässt¹⁰, erfüllt es mehr als eine andere Religion die Kategorie der wahren Unendlichkeit; es erweist sich dadurch als *vollendete* und *absolute Religion*. Die Aufklärungskritik am Offenbarungsglauben, die aus der Andersartigkeit Gottes argumentatives Kapital gegen die Vorstellung von einem Handeln Gottes in der Geschichte schlägt, wird mit Hegels Konzept unterlaufen.

Die Kategorie der wahren Unendlichkeit dient Hegel auch zur Kritik an Immanuel Kants Reduktion der philosophischen Gotteserkenntnis auf einen reinen Gottesbegriff des Denkens. Gott aus der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufgrund ihrer exklusiven Bezogenheit auf Gegenstände möglicher Erfahrung auszugrenzen, heißt Gott begrenzen. Ein bloßer Gottesbegriff des Denkens, der das Endliche als solches begreifbar machen soll, führt zu einem weiteren Widerspruch. Ein bloßer Gottesbegriff ohne Referenzobjekt stellt eine endliche Größe dar. Etwas Endliches vermittelt jedoch nicht die Erkenntnis des Endlichen, nur etwas wahrhaft Unendliches. Dass der Mensch das Endliche als solches erkennt, ist aber nicht strittig. Deshalb – so Hegel im Anschluss an Anselm von Canterbury – kann die Nichterkenntnis Gottes nicht ohne Widerspruch gedacht werden¹¹.

Das wahre Unendliche ist des Unterschieds zum Endlichen mächtig, weil es, so eine letzte Überlegung, in sich bereits differenziert ist. Nur so ist es sich bestimmendes Denken einer absoluten Vernunft. Das Trinitätsdogma, das Kant als undenkbar zurückweist¹², verweist in religiöser Vorstellung auf die einzige konsistente Weise des Denkens von Gott. Die Differenziertheit der immanenten Trinität ermöglicht deren *ad-extra* in Schöpfung und Heilsgeschichte.

Religion versteht Hegel als eine zentrale Form der Wahrheit, die nach seiner Einschätzung die Wahrheit in populärer Gestalt vermittelt. Deshalb

darf diese Form nie verschwinden. Hegel bietet dem religiösen Inhalt dennoch die Flucht in den Begriff an, um im Vernunftzeitalter bestehen zu können. Die Transformation religiöser Wahrheit – der *fides* – in philosophisches Begreifen – in *ratio* – verändert allerdings – aus der Sicht des Glaubens – den Glauben inhaltlich, wenngleich seine Wahrheit nicht verloren gehen soll¹³. Das Trinitätsdogma z.B. wird begrifflich transformiert in die Theorie eines sich triadisch zu sich vermittelnden absoluten Subjekts.

Außerdem steht für Hegel fest: Alle Formen des Denkens (und Wissens) – z.B. empirisches, naturwissenschaftliches, mathematisches, philosophisches, metaphysisches, geschichtliches, religiöses und mythisches ... – stehen nicht in einem unüberwindlichen Gegensatz zueinander. Sie entstammen alle dem einen Denken der Vernunft. Der philosophische Begriff stellt allerdings die vollkommene Form der Wahrheit dar; er verbürgt die Gegenwart der Wahrheit, die das Absolute ist.

Weil das Wissen verschiedene Formen und Konstellationen annehmen kann, deutet Hegel die ganze Geistesgeschichte als Geschichte des Geistes; in der Differenz der Kulturen offenbart sich der Geist. Dieser Geist ist die *göttliche Vernunft*, die sich in den kulturellen Variationen dem menschlichen Geist zu verstehen gibt. Die menschliche Vernunft erfasst kulturell differenziert die Wahrheit Gottes; in der Gestalt des Christentums – in den von ihm geprägten Kulturen – weiß sie (inspiriert durch den Inkarnationsglauben) um ihre Einheit mit der göttlichen Vernunft¹⁴.

2. Hegels Theorieelemente in Ratzingers Fundamentaltheologie

Joseph Ratzinger, der sich als Theologe, Kardinal und Papst gegen falsche Grenzziehungen des Denkens zur Wehr setzt¹⁵, begrüßt dennoch nicht den religionsphilosophischen Weg Hegels. Wie zuerst zu erläutern ist, schließt dies keineswegs aus, dass Ratzinger Theorieelemente von Hegel rezipiert. Sie werden aber durch eine ganze andere Intuition zusammengehalten.

Joseph Ratzinger propagiert – ähnliche wie Hegel – den Primat des Geistes und des Logos¹⁶. Dieser Logos ist grenzenlos, allumfassend. Die Welt geht aus ihm hervor. Als «objektiven Geist» begreift Ratzinger daher das Universum¹⁷. Diese «von oben» formulierte Einsicht ist Ratzinger zufolge «von unten», induktiv erreichbar. Die Erkennbarkeit des Universums und die logisch-mathematischen Regeln, die die Konstruktion des Universums bestimmen, verraten seine Herkunft aus einer absoluten Vernunft. Den Gedanken des göttlichen *Vor-denkers denkt* der Astrophysiker *nach*¹⁸. Der Primat des Logos lässt sich also philosophisch plausibel machen.

Ähnlich wie Hegel unterzieht Ratzinger die Gottesbeweise einer Revision. Sie laufen in ihrer Summe auf die Einsicht in den Primat des Geistes vor der Materie hinaus. Das *unum argumentum* Ratzingers lautet: Weil Materie, die sich selber nicht erkennt, nur vom Geist aus zu erfassen ist, muss nicht

nur im Erkennen, sondern auch in der Realität dem Geist der Primat attestiert werden. Die Undenkbarkeit, die Sammlung des Denkens aus der Zerstreuung der Materie abzuleiten, ist für Ratzinger der Aufweis des Gegenteils¹⁹.

Wie Hegel, so erkennt auch Ratzinger eine Pseudodemut in philosophischen Ansätzen, die mit dem Hinweis auf die Grenzen des Denkens die Unerkennbarkeit des Absoluten und Wahren – des Logos – postulieren²⁰. Die Kategorie der wahren Unendlichkeit verwendet Ratzinger, um die wahre Größe Gottes plausibel zu machen. Gottes Größe habe man erst dann erfasst, wenn man sie nicht als Gegensatz zum «Kleinen» – zum Kontingenten und Geschichtlichen begreift. Wahre Größe zeige sich darin, selbst vom Kleinen empfangen und beherbergt werden zu können. Der Gott, über den nichts Größeres mehr zu denken ist und der der wahrhaft grenzenlose und unendliche Gott ist, sei durch seine Fähigkeit definiert, in der Geschichte als er selbst ankommen und sich in ihr offenbaren zu können²¹. Das Trinitätsdogma bringt auf den Begriff, dass Gott sich so zeigt, wie er ist²². Würde man (im Sinn eines Monarchianismus und Modalismus) eine Grenze zwischen Gott-an-sich und seiner Manifestation ziehen, so hätte man Gott wieder als begrenzten Gott definiert, der in der Geschichte an eine unüberwindliche Grenze stößt und deswegen nicht mit dem Menschen kommunizieren kann²³.

Hegels Konzept der wahren Unendlichkeit bietet für die Plausibilisierung der Gotteserkenntnis, die religionsphilosophische Rekonstruktion der Möglichkeit von Offenbarung und die Darstellung der inneren Logik der tatsächlichen Offenbarung wertvolle Inspirationen, die Ratzinger in seine Fundamentaltheologie aufnimmt.

Als Alliierte steht Hegel ebenso bereit, wenn man, wie der Papst in seiner Regensburger Rede, für eine Weitung der Vernunft über die Empirie hinaus plädiert²⁴. Hegel wendet sich gegen alle Formen unmittelbaren Wissens, die sich jeder rationalen Vermittlung widersetzen. Ratzinger bedenkt die Konsequenzen unmittelbaren Wissens, für das ein Freiraum geschaffen wird, wenn die Vernunft sich rein empirisch definiert: Dadurch werden die entscheidenden Fragen des Lebens dem Bereich der «Vernunftlosigkeit» und einer unkontrollierbaren Gefühlswelt subjektiver Anwendungen übergeben, zu denen auch die Bereitschaft zur Gewaltanwendung gehören kann. Eine Pathologie der Religion wäre nicht auszuschließen²⁵. Hegels Konzept der Versöhnung von Vernunft und Religion gehört auch zum Anliegen des Papstes. Ähnlich dem «jungen Hegel» (bis 1806) sieht Ratzinger in der Religion die Kraft, die den Verstand wieder über die Grenze des Empirischen hinausführt und dazu anregt, Transempirisches nach den Regeln der Vernunft zu denken. Umgekehrt verfolgt Ratzinger auch Hegels religionsphilosophische Intention, nach der sich die Religion der Vernunft öff-

nen soll, um ihren Inhalt und Vollzug rational nachvollziehbar zu machen und gegebenenfalls Selbstmissverständnisse aufzudecken²⁶.

Kulturen versteht Ratzinger als konkrete Formen der Vernunft des Menschen. Kulturen ziehen aber keine unüberwindlichen Grenzen gegeneinander. Wie Hegel präsentiert Ratzinger die Kulturen als Orte der Wahrheit. Dass innerhalb der Grenzen einer Kultur das grenzenlos Wahre schlechthin gedacht werden kann, belegt für Ratzinger die griechische Kultur und die aus ihr hervorgegangene Philosophie mit ihrem Fragen nach letzten Gründen, nach dem einen Gott. Auch die Geschichte Israels liest Josef Ratzinger als Geschichte der Weitung des Geistes auf den grenzenlosen und einen Gott aller Völker hin. Die Weisheitsliteratur belegt die Symbiose zwischen griechischem Geist und jüdischem Glauben²⁷.

Ratzinger schlägt in dem mit Jürgen Habermas im Januar 2004 geführten Gespräch über Vernunft und Religion vor, sich auf ein Hören aller Kulturen einzulassen und eine polyphone Korrelation zu entwickeln, «so dass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält»²⁸. Hegels Konzept der Weltgeschichte steht in Parallele zu dieser Vorstellung. Es ist der eine Logos, der kulturelle Grenzen korrelativ und transparent werden lässt.

J. Ratzingers/Benedikt XVI. apagogische Unschärfe

Markant sticht in Ratzingers Schriften die Kritik an idealistischen Systemen, aber auch an neuscholastischen und transzendentallogischen Versuchen hervor, die Voraussetzungen des Glaubens glaubensunabhängig beweisen zu wollen²⁹. Nach Ratzinger wecken diese Ansätze zu sehr den Eindruck, man könne selber Wahrheits- und Sinnkategorien konstruieren, die als autonom begründete Raster jeden religiösen Wahrheitsanspruch evaluieren. Der Primat des Logos wird auf diese Weise zum Produkt des Menschen. Der einschränkende Hinweis, transzendentaltheologische Letztbegründungen bieten lediglich einen *Begriff* des Sinns, kann Ratzinger offenbar nicht überzeugen. Seiner Auffassung nach kann ein Sinnbegriff nicht gänzlich von seiner Genese – von der bereits geschichtlich gemachten Sinnerfahrung und sprachlichen Vermittlung – abgetrennt und kontextfrei in einer rein gelungstheoretischen Perspektive verwendet werden. Eine reine Konstruktion des Sinnbegriffs auf der Basis der intellektuellen Potentialitäten des Menschen läuft vor allem einer grundlegenden Einsicht entgegen, die für Ratzinger entscheidend ist: alle das menschliche Leben tragenden Wirklichkeiten – wie Anerkennung und Liebe – haben Geschenkcharakter, erst recht Sinn.

«Noch ehe wir von uns aus Sinn *machen*, ist er schon da. Er umfängt uns. Wir stehen auf ihm.»³⁰ Jede – auch nur begriffliche – Sinnsetzung würde dem Trick Münchhausens gleichen, sich an den eignen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen³¹. Demnach ist Sinn-Denken niemals voraussetzungslos, wie hingegen nach Hegels ursprünglichem Denken. Denken hat eine Grenze: die unverfügbare Sinnvorgabe. Denken, das einen Sinnbegriff ermittelt, beginnt mit dem Gewährwerden dieser Vorgabe. Übersetzt man Sinn mit Sein, dann wird deutlich, dass am Anfang des Denkens kein ununterschiedenes, leeres Sein steht, sondern Bestimmtheit, Fülle. Jedes Bestimmen ist darum *affirmatio* des Vorgegebenen, nicht *negatio* von Unbestimmtheit, ursprünglicher abstrakter Leere. Die Kategorie des Nichts lässt allenfalls erkennen, dass ursprünglich erfahrener Sinn mit Un-Sinn nichts zu tun hat, sowenig wie von sich her Sein als Fülle etwas mit dem Nichts zu tun hat.

Die Vorgabe des Sinn-Denkens bzw. von Denken überhaupt nennt Ratzinger im Blick auf das Johannes-Evangelium den Logos. Durch ihn, nicht in einer ursprünglichen grenzenlosen Unbestimmtheit sind Denken und Sein, Subjekt und Objekt ursprünglich geeint, und zwar in der Weise des Gedachtseins durch den Logos. Hinsichtlich der Objektwelt des Kosmos wurde dies schon erläutert. Mit Franz von Baader rekurriert Ratzinger auf die Einsicht, dass das *Cogito* Descartes' sich einem ursprünglichen *Cogitor* durch den göttlichen Logos verdankt.

Dafür spricht die prinzipielle Rezeptivität des Erkennens und Denkens: die Unmöglichkeit des Denkens, sich durch einen transzendentalen oder intentionalen Akt selber zu begründen. Das Denken stößt in sich auf diese Grenze seiner Selbstbegründung; das Jenseits der Grenze kann nur als eigene Herkunft erfasst werden. Die «Gedankenlosigkeit» der Materie kann dies nicht sein – nur ein schöpferischer Geist³². Platziert man den Zufall jenseits der Grenze des Denkens, dann entsteht die Schwierigkeit, dass sich Denken erst im Horizont des Notwendigen überhaupt als Zufälligkeit zu erfassen vermag, so dass Notwendiges und nicht Zufälliges den Ursprung des Denkens ausmacht. Daher spricht alles für den Primat des Logos, der in seiner Göttlichkeit für sich notwendig ist³³.

Versucht man Ratzingers Argumentationsstil epistemisch zu klassifizieren, so liegt nahe, ihn als apagogisch zu bezeichnen. Er spielt nämlich im Blick auf den menschlichen Geist die materialistische Konzeptionen erkenntnistheoretisch und metaphysisch durch und schließt von ihren pragmatischen Widersprüchen auf die Richtigkeit der gegenteiligen Annahme: des Primats von Geist, Logos und Vernunft. Oder: Davon auszugehen, dass das Denken nicht mit Sein und Sinn geeint ist, erlaubt noch nicht einmal festzustellen, dass Denken und Sein sich auch unterscheiden. Dieses indirekte Verfahren führt nicht zu unmittelbaren Evidenzen oder einem absoluten, alles begründenden Denken in der Weise der Selbstbestimmung; eine Bestreitung des

Aufgewiesenen bleibt durchaus möglich. In einem Vortrag an der Pariser Sorbonne 1999 räumt Ratzinger in der Tat ein: «eine letzte Beweisbarkeit der christlichen Grundoption» gibt es nicht³⁴. Hegel würde dieses Eingeständnis als Beleg für die Richtigkeit seines Ansatzes betrachten. Aber die eingeräumte «Unschärfe» passt zu einem Denken, das um seine Endlichkeit weiß und sich deshalb etwas sagen lässt: auch bezüglich der eigenen Herkunft. Andererseits reicht das indirekte Verfahren aus, um die kriteriologisch relevante Wahrheitsfähigkeit dieses Denkens aufzuweisen. Darum kann das Denken der Vernunft zu Recht, so Ratzinger, religiöse Wahrheitsansprüche auf mögliche Pathologien hin untersuchen und ggf. zurückweisen, bekämpfen. Sobald das Denken seine eigene Geschichtlichkeit erfasst hat, sollte es nicht dadurch zu überraschen sein, dass ihm «von außen» entscheidende Anregungen zuteil werden. Aber sie sind überprüf- und nachvollziehbar. Das Denken überprüft ebenso die Konsistenz von Modifikationen philosophischer Einsichten, die der Glaube einfordert. Diese Überprüfung soll um des Glaubens willen erfolgen; er begrenzt nicht das Denken, sondern fordert es ein wegen seiner eigenen Rationalität. Das Ziel dieser gegenseitigen Vermittlung von Glaube und Vernunft liegt aber nicht darin, den Glauben ganz im Denken einzuholen. Er ist und bleibt nur als das andere des Denkens für das Denken interessant. Umgekehrt saugt auch der Glaube das Denken nicht in sich auf; es hat nur etwas vom Denken, wenn es ihm gegenüber eigenständig bleibt. Sowohl in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 24. Juni 1959 als auch in seiner «Antrittsenzyklika» *Deus Caritas Est* vom 25. Dezember 2005 unterstreicht Joseph Ratzinger diese wechselseitige Verwiesenheit von Denken und Glauben, Philosophie und Theologie. Der aristotelische Gottesbeweis und Gottesbegriff, auf den die Kirchenväter sich beziehen, garantiert einerseits die Rationalität und Allgemeinheit des Glaubens. Die Forderung des Glaubens, die Vorstellung vom «unbewegten Bewegten» zu korrigieren und im Gegenzug zu Aristoteles auch einen Bezug des Absoluten zum Menschen anzunehmen, ist ebenso rational zu begründen durch jenen Hinweis auf die wahre Größe Gottes³⁵. Die am Fest der Kreuzerhöhung 1998 veröffentlichte Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II., für deren Anliegen der damalige Präfekt der Glaubenskongregation weltweit durch Vorträge warb, macht ebenso auf das Faktum aufmerksam, dass eine *personale* Gottesauffassung einen offenbarungstheologischen Sitz im Leben hat (Nr. 76). Doch setzt Johannes Paul II. auf den christlichen Philosophen, der argumentativ diese religiöse Vorgabe einzuholen vermag. Joseph Ratzinger setzt ebenso auf eine Offenheit der Vernunft für die Religion, um die Personalität Gottes für die Vernunft nachvollziehbar zu machen. Entscheidend sei dabei die Einsicht, dass sich das Persönliche nicht nur in einem reproduzierbaren und letztlich sekundären Exemplar einer Gattungsgemeinschaft erschöpft, sondern eine Unver-

wechselbarkeit und Unvertretbarkeit darstellt, die im höchsten Maß von Gott anzunehmen ist³⁶. Diese Einsicht lasse sich wiederum nicht «machen» – darin ist sie begrenzt und wertvoll. Sie setzt vielmehr eine entsprechende Erfahrung voraus: die Anerkennung der eigenen Existenz durch Andere, durch deren Einsatz.

In der Offenbarung der Trinität liegt der eigentliche Schlüssel für ein positives Verständnis der Vielheit, für die Würde der einzelnen Person. Die Unvertretbarkeit der göttlichen Personen gilt abbildlich für die menschliche Person³⁷. Während Hegel die Substanz als Subjekt denken möchte³⁸ und deshalb die Substanz des Absoluten als triadische Subjektivität deutet, in der die drei göttlichen Personen untergehen, denkt Ratzinger in der *Erführung in das Christentum* die Substanz Gottes als die Wirklichkeit innertrinitarischer Relationen. Die Relation gibt Raum für Andere, ja existiert (als *esse ad*) ohne Referenzgröße überhaupt nicht. Dass diese Transformierungen auch philosophisch nachvollziehbar sind, davon ist Ratzinger überzeugt, wenn gleich er das philosophische Denken hier noch am Anfang stehen sieht³⁹.

Mit dem Stichwort des Personalen ist der eigentliche Grund benannt, weshalb Ratzinger kein an der Mathematik sich orientierendes apodiktisches Beweisverfahren in der Theologie favorisiert. Die epistemische «Unschärfe» im Beweisverfahren gründet im Respekt vor dem Anderen, vor dessen Freiheit. Der Mensch wird von Gott gerufen und umworben, nicht einem Diktat unterworfen. Die menschliche Freiheit kann sich auch selber nur ihr gemäß, also frei annehmen. «Unberechenbarkeit» prägt Ratzinger zufolge die Schöpfung, die aus Gottes Freiheit entspringt⁴⁰. Nur wegen dieser indeterministischen Charakteristika ist Freiheit in ihr möglich, genauso wie die «unberechenbare» Zuwendung Gottes, die als Offenbarung über die Schöpfung hinausgeht. Aus philosophischer Sicht ist der Ursprung der Welt in einem Logos, der Freiheit ist, nach Ratzinger daran ersichtlich, dass, wie erläutert, der bloße Zufall das Aufkommen von Geist und Freiheit aus dem Geistlosen und Freiheitslosen der Materie nicht erklärt⁴¹. Ratzingers Rekurs auf das Personale begründet die systematische Distanz zu Hegels Programm einer *Wissenschaft der Logik*. Gegenüber einem «absoluten» Denken beruft er sich auf Konvenienzargumente, Analogien, Vergleiche, Beobachtungen. Dadurch werden der weisheitliche Charakter der Heilsgeschichte und die angesprochenen Modifikationen philosophischer Einsichten über Gott, Seele und Welt nachvollziehbar: ein dialogischer Begriff von Gott und Seele, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Vorstellung von der Welt als Schöpfung. Da es sich bei diesen Modifikationen letztlich immer um einen Evidenzerweis des Personalen handelt, kann ihre Legitimität nicht apodiktisch erfolgen. Auf der anderen Seite ist ein verstärktes Engagement des Subjekts erforderlich, wenn es die Wahrheit personaler Wirklichkeit zu erfassen versucht. Die «bloße Distanziertheit der reinen Objektivität» sei nicht

möglich⁴². Das Objekt bzw. das andere Subjekt erschließt sich dem am meisten, der ihm in liebender Offenheit begegnet: wenn die eigene Vernunft zur Hingabe an die Wahrheit des Objekts bzw. des Anderen wird. Liebe ist die höchste und intensivste Form des Erkennens und Denkens. Solange man Wahrheit am Maßstab einer Subjekt-Objekt-Relation vermisst, verpasst man die Rationalität einer Erkenntnistheorie im Zeichen der *agape*. Der wahre Primat des Logos ist darum erst erreicht, wenn er den Primat der Liebe einschließt.

Dass im Primat der Liebe ein Mehr an Rationalität liegt, kann folgende Überlegung illustrieren: Der Forderung Hegels, Freiheit und Notwendigkeit zu verbinden, um Schöpfung und Offenbarung den Charakter des Willkürlichen und insofern den des wissenschaftlich Unfassbaren zu nehmen⁴³, kann durchaus entsprochen werden, wenn man dabei nicht dem Paradigma des Wissens, sondern dem der Liebe den Vorzug gibt. Die Liebe tut das eine Notwendige: Sie ist sie selbst, indem sie sich gibt; aber sie gibt sich notwendigerweise ihrem Wesen gemäß: allein aus Freiheit. Diese paradoxe Dialektik der Liebe zieht nur demjenigen Denken Grenzen, das Wissen und Wissenschaft auf Subjekt-Objekt-Relationen reduziert und für die Logik einer Subjekt-Subjekt-Relation verschlossen bleibt.

Ratzinger operationalisiert diese Einsichten in fundamentaltheologischer Perspektive, wodurch ihre begründungstheoretische Potenz nochmals verifiziert werden kann.

Ähnlich wie Maurice Blondel und Henri de Lubac kommt Ratzinger zu dem Ergebnis, dass die Offenbarung Gottes das für den Menschen allein Notwendige, aber für ihn zugleich das von sich aus in jeder Hinsicht Unerreichbare sei. Gerade so aber sei sie als freies Geschehen der Anerkennung und Liebe denkbar. Lessings Grenzziehung zwischen Vernunft- und Geschichtswahrheiten überspringt gewissermaßen die göttliche Liebe, die in allgemeingültiger Weise für jeden Menschen notwendig ist und sich allein als Geschichtswahrheit ereignen kann: als unableitbare, Geschichte konstituierende Tat⁴⁴.

Die Liebe erweist sich als grenzenlos – aber in anderer Weise als nach Hegels Verständnis des Denkens. In ihrer Absolutheit erdrückt die Liebe nicht, sie gibt Anderem Raum. So verschwinden in der immanenten Trinität nicht die göttlichen Personen, sie werden nicht zu Momenten eines absoluten Subjekts herabgesetzt; Gott bleibt in sich dialogisch. Welt und Mensch sind darum niemals Objekt einer grenzenlosen, sich durch anderes einholenden göttlichen Subjektivität. Das Subjekt kommt beim Anderen in seiner Andersheit an, nicht vor allem bei sich selbst. Die Wahrheit der Liebe bietet eine «starke» Begründung zugunsten des Anderen. Die Freiheit des Menschen verwirklicht sich relational: in der Selbstübereignung an ihren Ursprung und durch die Ermöglichung der sinnvollen Existenz Anderer⁴⁵.



In der Kategorie der Relation führt Ratzinger trinitätstheologische, anthropologische und christologische Überlegungen zusammen. Für deren Logik spricht auch philosophisch alles. Vom Primat der Liebe aus wird nochmals einsichtig, dass das «Ich-denke» nicht bedroht wird, wenn es sich einer freigebigen Liebe verdankt, von dieser gedacht wird; sie gibt endliches Denken an sich selber frei.

Geschichtliches Denken, das sich auf das Unbedingte definitiver Liebe bezieht, ist außerdem nicht relativistisch. Ebenso sind Sprache und Kultur, die zwar das Denken blockieren können, aber auch die geistigen Größen, die für das Definitive der Liebe offen stehen und sich deshalb über ihre Grenzen hinaus zu bewegen vermögen. Die Liebe verbietet kulturelle Abschottung.

Kurzum, weil Ratzinger vom Primat der Liebe aus denkt, kann er die christliche Grundoption nicht in einen zwingenden Beweis transformieren. Die Liebe bringt aber ihre eigene Evidenz und Glaubwürdigkeit mit, so dass sie nicht weniger, sondern mehr und intensiver denken lässt: in Kategorien des Personalen und Relationalen.

Fazit

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zufolge lernt die Vernunft von der Religion sowohl sich über das Empirische und Mathematische in grenzenlose Weiten zu erheben, als auch ihre eigene Rezeptivität und Endlichkeit zu achten. Zugleich ist die Vernunft in der Lage, beide «Zumutungen» der christlichen Religion mit den eigenen Mitten nachzuvollziehen. Dass die Vernunft – Religiöses nachvollziehend – zu ihrer eigenen Wahrheit kommt, entspricht ihrer Endlichkeit und Kreatürlichkeit – und beschämt sie nicht. Beschämt wird allein eine hypertrophe Vernunft, die jeden Unterschied und jede Andersheit in sich hinein auflöst und in ihrer Hegemonialität auch die Andersheit des religiösen Glaubens nur als ihr untergeordnete Form von Wissen und nicht als personale Beziehung zu ihrer transzendenten Herkunft und Zukunft begreift. Durch das Denken ermittelt die Vernunft die Logik und Möglichkeit des religiösen Wahrheitsanspruchs. Sie kann ggf. auf Pathologien der Religion aufmerksam machen: wenn der Primat des Logos und der Liebe verletzt und irrationalen und gewaltsamen Paradigmen der Vorzug gegeben wird.

Joseph Ratzingers philosophische und theologische Reflexion sind durch den Versuch bestimmt, die Mitte zwischen einseitigen Positionen zu halten: weder absolute Konstruktionen noch relativistische Dekonstruktionen bietet er als Lösung an, sondern ein apagogisches und dem Konvenienzargument verpflichtetes Verfahren. So respektiert er die Grenzen des Denkens im Horizont des Grenzenlosen, das sich dem Menschen als Wahrheit, Sinn und Liebe zuwendet und sich ihm im Diesseits seiner Grenzen zu denken gibt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. F.P. HAGER, Art. *Apeiron*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, hg. v. Joachim Ritter, Darmstadt 1971, 433–436.

² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke in Zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 18), Frankfurt/M 1986, 211. «Hierin [im Apeiron] ist das wahre unendliche Sein zu setzen, – nicht in der negativen Grenzenlosigkeit».

³ Vgl. den Anfang der Kategorienduktion in HEGELS *Wissenschaft der Logik I* (Werke in zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5), Frankfurt/M 1981, 82f. Zur Interpretation des Logikanfangs vgl. vom Autor, *Sein und Trinität* (MThSt II/53), St. Ottilien 1997, 233–270.

⁴ HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 121 «Dieser Satz», so Hegel, ebd., «ist von unendlicher Wichtigkeit» – er ist wichtig für seine eigene Denkform; s. dazu Piero CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Rom 1987.

⁵ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 82.

⁶ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 83.

⁷ Zur Religionsphilosophie Hegels vgl. Walter JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; W. JAESCHKE, *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus Abt. II: Untersuchungen 4) Stuttgart – Bad Cannstatt 1986; vgl. vom Autor, *Sein und Trinität*, 301–423.

⁸ Gotthold Ephraim LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (Werke, Band 8, hg. von Herbert G. Göpfert), Darmstadt 1996, 9–14, hier 12: «Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann (...) zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.»

⁹ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 149–171.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Die vollendete Religion*, 249f.

¹¹ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 142f; *Enzyklopädie* § 60; 8: 144 «...die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten [enthält] den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten...., das Wissen von Grenze [kann] nur sein...., insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewusstsein ist.» Vgl. HEGEL, *Die vollendete Religion*, 273: «... schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist – das begrifflose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht statthaben.» Anselms Gottesbeweis werde nach Einschätzung Hegels jedoch zu Recht von Kants Kritik getroffen, weil Anselm nicht die einmalige Einheit von Begriff und Sein im exklusiven Fall des Göttlichen aus dem Begriff ableite. Vgl. HEGEL, *Vorlesungen 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983, 324–329.

¹² Vgl. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Werke in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 4. Aufl. 1974; Band 7: 645–879), hier B 215f.; 7: 809; B 222; 7: 814f.

¹³ Hegels Philosophie ist immer Religionskritik in Form einer Relativierung der religiösen Anschaulichkeit und Vorstellung, nicht im Sinn des Atheismus. Die Art und Weise, in der Religion die Wahrheit des Seins (Gottes, des Endlichen) vermittelt, wird von Hegels als unvollkommen qualifiziert. Die Unvollkommenheit besteht darin, dass das religiöse Subjekt den Kern der Religion, nämlich seine eigene Einheit mit dem Absoluten, gewissermaßen vor sich (hin) stellt als Gegenstand und Vorstellung, also nur als Gegenüber auffasst, diese Einheit aber nicht für sich selber verwirklicht. Die Einheit von Gott und Mensch wird entweder als vergangenes Ereignis in Christus angeschaut oder als zukünftig-eschatologische Vollendung des Menschen erhofft. D.h., die religiöse Vorstellung nimmt der Gegenwart die gott-menschliche Einheit und Wahrheit und macht sie zu einem fernen Etwas in Vergangenheit und Zukunft. Die philosophische Begriffsform – das Wissen um die Einheit von Gott und Mensch im gegenwärtigen Wissen des Menschen von

Gott – überwindet diese Vorstellungshaftigkeit. Vgl. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3), 573f.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), 22f.

¹⁵ Vgl. PAPST BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: ders., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe*, Freiburg 2007, 11–32, 29.

¹⁶ Vgl. dazu den neuen einteilenden Aufsatz in Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München 5. Aufl. 2005, 23ff.; Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 4. Aufl. 2005, 146.

¹⁷ *Einführung in das Christentum*, 140, 143.

¹⁸ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 53, 141.

¹⁹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 141–145.

²⁰ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 107f, 127ff, 150.

²¹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 135, 147, bezieht sich auf den Sinnspruch, den Hölderlin seinem Roman *Hyperion* voranstellt: *Non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, vgl. FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke* 1, hg. v. Günter Mieth, Darmstadt 5. Aufl. 1989, 483.

²² Vgl. *Einführung in das Christentum*, 153.

²³ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 158.

²⁴ Vgl. *Glaube, Vernunft und Universität*, 27, 30f.

²⁵ Vgl. *Glaube, Vernunft und Universität*, 27f.

²⁶ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 110.

²⁷ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 126–137; *Glaube – Toleranz – Wahrheit*, 123–126, 135–145, 162; *Glaube, Vernunft und Universität*, 19–22.

²⁸ Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisation. Über Vernunft und Religion*, hg. v. Florian Schuller, Freiburg 2005, 39–60, hier 57f.

²⁹ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 95f, 110, 208; Joseph RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *Internationale katholische Zeitschrift (Communio)* 25 (1996) 359–372, bes. 372.

³⁰ Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 4. Aufl. 2005, 107.

³¹ Vgl. zum Münchhausen-Beispiel im Blick auf die Sinnfrage: *Einführung in das Christentum*, 65ff. und im Blick auf Letztbegründungsverfahren in der Theologie: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 110.

³² Vgl. *Einführung in das Christentum*, 240.

³³ *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 146.

³⁴ *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 146.

³⁵ Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf, hg. v. Heino Sonnemans, 2. ergänzte Auflage 2005, 11–35. Vgl. auch *Einführung in das Christentum*, 106–111, 126–149; *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 74ff, 106–110, 123–126–128; Joseph RATZINGER, *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika «Deus caritas est»*, Freiburg 2006, Nr. 9/S. 27.

³⁶ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 148f: Während die griechische Philosophie das Allgemeine, Ideelle, Wesenhafte betonte, stehe aufgrund des Selbstengagement Gottes zugunsten jedes Menschen im Christentum der einzelne Mensch im Mittelpunkt.

³⁷ *Einführung in das Christentum*, 148f, 167

³⁸ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 23.

³⁹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 171.

⁴⁰ *Einführung in das Christentum*, 147f.

⁴¹ Vgl. *Im Anfang schuf Gott. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg 1996, 56: Dass «wir, die Nicht-Notwendigen» auf eine absolute Freiheit und nicht einfach auf den Zufall zurückzuführen sind, sagt der Schöpfungsglaube. Der Rekurs auf den Gedanken der Schöpfung legt sich für



Ratzinger jedoch auch philosophisch nahe, da der Rekurs auf den bloßen Zufall und eine mit quasi göttlichen Attributen ausgestattete Evolution nichts erklären, sondern «moderner Mythos» sind (58). Vgl. *Einführung in das Christentum*, 240.

⁴² *Einführung in das Christentum*, 163.

⁴³ Vgl. HEGEL, *Enzyklopädie* §145 Zusatz; 8: 284ff.: Der menschliche Wille, der der Sittlichkeit verpflichtet ist, tut das sittlich Gebotene und damit das Notwendige. Freiheit als Wahlfreiheit erscheint Hegel vor diesem Hintergrund als bloße Willkür. HEGEL, *Der Begriff der Religion*, 296f., bes. Anm. 861 u. 877.

⁴⁴ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 252.

⁴⁵ Vgl. *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 116.

