

PETER HENRICI · ZÜRICH

DIALEKTIK ODER LIEBE?

Das philosophische Verständnis der Weltschöpfung als Kenose

Der Begriff der *Kenosis*, der auf den Philipperhymnus zurückgeht, bezeichnet ursprünglich den Verzicht des menschengewordenen Gottessohnes auf seine göttlichen Prärogativen. In der Neuzeit wurde er in der Theologie und darüber hinaus auf andere ähnliche Verzichtleistungen ausgeweitet. Doch erst spät erkannten einige Philosophen, dass auch die Weltschöpfung als eine *Kenosis* Gottes zu verstehen ist.

Solange man die Erfahrungswelt schlicht als gegeben hinnahm, stellte ihre Existenz kein Problem für das Denken dar. Die sokratische Hinterfragung des ethisch als selbstverständlich Hingenommenen führte dann Platon zwar dazu, die Erfahrungswelt als ein weniger wirkliches Abbild der wahren, jenseitigen Ideenwelt zu verstehen. Doch trotz (oder vielleicht wegen) vielfältiger Schöpfungsmythen wurde die Weltentstehung als notwendig je schon erfolgt verstanden. Auch wo diese, wie im Neuplatonismus, nicht mehr von der Welt, sondern von Gott aus betrachtet wurde, konnte sie nur als ein notwendiger Ausfluss aus Gottes Wesen verstanden werden – wobei die vielfachen Zwischenstufen den pantheistischen Hintergrund eines solchen Weltverständnisses, das bis in die Neuzeit hinein fortwirkte, eher verdeckten als entkräfteten.

Erst die jüdisch-christliche Vorstellung eines schlechthin weltjenseitigen Gottes, der die endlichen Wesen aus freiem Entschluss durch sein Wort ins Dasein ruft und im Dasein erhält, ließ den Begriff einer *creatio ex nihilo*, einer Weltschöpfung aus dem Nichts überhaupt denkbar werden.¹ Doch auch die jetzt auftretende Frage des Verhältnisses zwischen dem Schöpfergott und den aus dem Nichts geschaffenen Wesen wurde zunächst nur von diesen aus gestellt. Sie stehen in einem seinsbegründenden, unaufgebbaren Verhältnis zu Gott, das ihnen Existenz und eigenständiges Wirken verleiht. Umgekehrt wurde Gott, um seine Absolutheit nicht zu gefährden, jedes wirkliche

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Verhältnis zu seinen Geschöpfen abgesprochen. Man konnte sich dafür auf das thomistische Argument berufen, dass jedes Tun sich erst im Getanen verwirklicht. Doch jeder und jedes Endliche verwirklicht in seinem Wirken auch sich selbst; Gott dagegen konnte man keine derartige (immer kontingente) Selbstverwirklichung zuschreiben.

Diese philosophisch stringente Argumentation bleibt jedoch bibeltheologisch unbefriedigend. Hier ist nicht der Ort, die von den Bibeltheologen versuchten Auswege zu erörtern; uns interessiert jener Ausweg aus den Schwierigkeiten, den Philosophen im Begriff der *Kenosis* gesucht und gefunden haben. Dieser Begriff erlaubte ihnen, weder in Agnostizismus (Kant), Pantheismus (Spinoza) oder in eine Art von Emanatismus (die *fulgurations* des Leibniz) zu verfallen. Zwei Beispiele einer solchen *Kenosis*-Schöpfungslehre sollen hier kurz skizziert werden. Wir finden sie bei Hegel und bei Blondel, während ein drittes Beispiel, bei Bulgakov, leider außer Betracht bleiben muss.

I

Als lutherischem Theologen war Hegel die *Kenosis*-Lehre zweifellos vertraut, auch wenn ihm der Begriff, so viel ich sehe, nie in die Feder floss. Hegel, der Fremdworte tunlichst vermied, brauchte dafür Synonyme, namentlich «Aufopferung» und «Entäußerung». Dieser letzte Begriff führt schon mitten in Hegels Dialektik. Als Philosoph betrachtet Hegel die Wirklichkeit nie anders denn als erkannte und gedachte. Jedes Erkennen, jedes Denken, jeder ausgesprochene Satz besteht nun aber in einem Anderswerden, das zurückgenommen werden muss. In dieser Sicht stellt gerade das scheinbar einfachste Erkennbare, das zufällige Dies-da, mit seiner Einfachheit das Denken vor ein Problem. Indem es dieses Problem zu lösen versucht, muss es sich in der «Phänomenologie des Geistes» über viele Stufen bis zum endlich selbstverständlichen (sich selbst verstehenden) «absoluten Wissen» empor- (oder zurück-) arbeiten. Doch wie kann dieses Wissen absolut sein, wenn auf dem denkmäßigen Aufstieg die sinnliche Erfahrungswelt verloren gegangen ist? Hier setzt Hegels *Kenosis*-Lehre ein:

Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen. Die Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst* als die *Zeit* außer ihm und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend.²

Es ist nicht notwendig, die darauf folgenden Ausführungen über die Entäußerung des absoluten Wissens als Natur (im Raum) und – ausführlicher – als Geschichte (in der Zeit) nachzuzeichnen, um zu erkennen, dass Hegel hier eine Philosophie der Weltentstehung (der Entstehung der erkannten und gedachten Welt) entwirft. Der Schlusssatz der ganzen Ausführung kann jeden Zweifel darüber beheben:

*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist³ hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –
aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.⁴*

Sehen wir einmal über die theologische Unzulänglichkeit dieses noetischen, werdenden und seiner Geschöpfe bedürftigen Gottes hinweg, um festzuhalten, dass Hegel hier trotz dieser Unzulänglichkeiten die Welterschöpfung im Sinn einer Selbstaufopferung, einer *Kenosis* des «Absoluten» versteht. Die sonst unverständliche Erwähnung der «Schädelstätte» ist ein deutlicher Rückverweis auf den «spekulativen Karfreitag» im Schlusspassus der fünf Jahre früher erschienenen Schrift «Glauben und Wissen». Dort ging es darum,

den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot [...], rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee [zu] bezeichnen [...] und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, [...] in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederher[zu]stellen, aus welcher Härte allein [...] die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.⁵

An diesem Text lassen sich zwei Grundzüge des hegelschen Denkens ablesen. Er entnimmt sein Denkmodell der (lutherisch verstandenen) Theologie von Tod und Auferstehung Christi – also einer durchaus kenotischen Theologie – und macht daraus ein formelles Denkmoment, «ein Moment der höchsten Idee», indem er das, «was sonst historisch war», in eine dialektische Notwendigkeit umformt, in ein Grundgesetz der denkbaren und gedachten Welt. Es gab wohl wenige Philosophien, die so nah am Christusgeschehen

entlang dachten, ja sogar das Schöpfungsereignis von diesem Geschehen aus zu verstehen suchten⁶, und die dieses Geschehen zugleich so radikal umdeuteten, ja zernichteten, sodass nicht mehr als eine Gesetzmäßigkeit dialektischen Denkens übrig blieb. Hier zeigt sich eine Gefahr des *Kenosis*-Begriffs in ihrer ganzen Schärfe.

Ein Blick in die «Wissenschaft der Logik» kann das Gesagte bestätigen. Als dialektische Selbstentfaltung des menschlichen Denkens soll die Logik zugleich «*die Darstellung Gottes*» sein, «*wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*»⁷ Folglich müsste auch sie sich auf die Möglichkeit der Weltschöpfung hin öffnen, und in der Tat gipfelt sie in einer kenotischen Selbstaufhebung der «Idee». Nachdem Hegel dialektisch gezeigt hat, wie «die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen [ist], welche ihr Anfang ist» (wobei «diese Idee noch logisch [...] in den reinen Gedanken eingeschlossen»⁸ bleibt), weist er auf den «Übergang» zu «*einer andern Sphäre und Wissenschaft*», zur Natur und zur Naturphilosophie hin. Dies aber ist nicht mehr einfach ein dialektischer Übergang und ein «*Gewordensein*», weil die «reine Idee [...] vielmehr absolute *Befreiung*» ist. So kommt wieder das kenotische Denkmodell zum Zuge:

Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.⁹

In ähnlicher Weise spricht Hegel wenige Zeilen später von dem «nächste[n] Entschluss der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen». Beide Aussagen hören sich fast wie ein Bekenntnis zur freien Erschaffung der Welt durch eine *Kenosis* Gottes an – wenn es sich dabei nicht vielmehr um die Begründung der Naturphilosophie handelte, der «Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur», sowie der «*Wissenschaft des Geistes*», in der dieser «seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet.»¹⁰

II

Statt nun in eine theologische Diskussion über Hegels Gebrauch der biblischen *Kenosis*-Lehre einzutreten, dürfte es hilfreicher sein, ihn mit einer andern Philosophie zu vergleichen, die ebenfalls auf die Idee der göttlichen *Kenosis* zur Behandlung ähnlicher Problemfelder zurückgreift. Ähnlich wie Hegel entfaltet Blondel den Gedankengang seiner «Action» von 1893 rein bewusstseinsimmanent, phänomenologisch, ohne Seinsaussagen zu machen.

Und ähnlich wie für Hegel stellt sich auch für ihn als die eigentliche philosophische Krux das Problem des Seins der sinnlichen Erfahrungswelt. Hegel hat das Problem durch eine «Aufopferung» des absoluten Wissens im Sinne des «spekulativen Karfreitags» zu lösen versucht; Blondel verweist dafür auf die Passion des menschengewordenen Gottes. Um die Realität dessen zu garantieren,

was nicht sein könnte, was aber, so wie es ist, eines göttlichen Zeugen bedarf, brauchte es vielleicht einen Mittler, der leidend diese ganze Wirklichkeit auf sich nähme, und der so etwas wie das *Amen* des Universums wäre, *testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei*. Vielleicht müsste dieser, selbst Fleisch geworden, durch eine zugleich notwendige und frei gewollte Passion die Wirklichkeit dessen bewirken, was Erscheinungszusammenhang der Natur und erzwungene Erkenntnis der gegenständlichen Phänomene ist...¹¹

Gerade im doppelten vorsichtigen «vielleicht» wird der Unterschied dieser Aussagen zu Hegel deutlich. Hegel entnahm dem Karfreitag, dem «Tod Gottes» kurzerhand ein Denkmodell, das er als Schema seiner Dialektik weiterentwickelte; für Blondel dagegen wäre es gerade die Historizität, das wirkliche Geschehen der Passion, das allem bisher phänomenologisch in der Schwebe Bleibenden Wirklichkeit verleihe. Im Schlusssatz des Abschnitts wird dann das zunächst vorsichtig hypothetisch Formulierte eindeutig affirmativ: «Er ist das Maß aller Dinge.»¹²

Während hier zur Begründung des Seins der Erfahrungswelt die *Kenosis* des Gottessohnes unausgesprochen vorausgesetzt wird, spricht Blondel später ausdrücklich von ihr. So vor allem in der 1929 diktierten und erst auf dem Totenbett zur Veröffentlichung freigegebenen Schrift «*Exigences philosophiques du Christianisme*». Nach dem durch Erblindung erzwungenen Ende seiner Lehrtätigkeit diene die Schrift wohl vor allem der Selbstverständigung im Hinblick auf die anstehende Arbeit an den beiden Trilogien, deren Endergebnis sie vorausnimmt. In dieser Schrift wird nun die biblische *Kenosis*, das *seipsum exinanivit* zweimal ausdrücklich zitiert, das erste Mal sogar mit der Stellenangabe: «*Philipp., II, 7*».¹³

Doch seltsamerweise ist für Blondel das Subjekt dieser *Kenosis* nicht wie bei Paulus der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung und in seinem Sohnesgehorsam, sondern Gott selbst als Schöpfer der Welt und des Menschen. Für diese Umsetzung verbündet sich der Metaphysiker mit dem Theologen der übernatürlichen Berufung des Menschen. Gott habe sich zurückgezogen, sich «entleert» (*seipsum exinanivit*), was heiße, dass Er neben seinem alles erfüllenden Sein sozusagen Platz gemacht habe für das Nichts, den nicht-göttlichen Freiraum, in dem Er andere, selbstständige Seiende schaffen konnte, Menschen, die Ihm etwas von Seiner Fülle zurückgeben können.

Für die metaphysische Seite dieser *Kenosis*, dass Gott für die Erschaffung der Welt aus dem Nichts darauf verzichtet habe, schlechthin «Alles» zu sein, konnte sich Blondel von Félix Ravaisson inspirieren lassen, den er in «L'Être et les êtres» erwähnt, dessen Meinung er aber nicht teilt.¹⁴ Blondel polemisiert vielmehr mit fast der ganzen abendländischen Tradition:

Wie sehr muss man immer noch vor dem Irrweg warnen, auf den das christliche Denken und die Offenbarung der Liebe unter dem Einfluss einer heidnischen, an der Natur orientierten Denkweise geführt wurde! Diese betrachtet Gott als eine Wesenheit, eine Natur, eine Kraft, die (wie Leibniz sagt, der noch in dieser Denkweise befangen bleibt) «Possibilien» herausblitzt, «Compossibilien» gegeneinander abwägt und so jene «Realien» hervorbringt, die ihr Recht auf Existenz geltend machen und obsiegen lassen konnten – eine Sichtweise, in der auch die Idee eines ursprünglichen Dualismus aufleuchtet, eines Nichts, das Gott gegenüber steht, eines notwendigen Gewimmels erschaffbarer Dinge, einer Art «Vorrat» vor der Schöpfung und vor dem freien Entschluss Gottes. Das alles ist falsch und verderblich: Das Nichts ist nicht; nur Gott *ist*, und das hätte völlig genügt, wenn nicht die göttliche Liebe ganz ungeschuldeterweise nicht vorbestehende Possibilien, sondern Nicht-Seiende ins *Sein* hätte rufen wollen – was ihr erlaubte, diesem *Gegebenen* (nach Art eines Darlehens) einen Wert, einen Bestand, eine göttliche Fülle zu verleihen. Wagen wir es, mit einem Pauluswort zu sagen, dass Gott sich sozusagen zurückgezogen und entleert hat, um das Nichts hervorzubringen, um Platz zu machen für das möglichkeitsbegabte (virtuelle) Seiende, und um diesem die Fähigkeit zu verleihen, Gott wieder zu Gott zu machen und zu «auferwecken». Das war, in den Augen jeder Metaphysik, etwas Unmögliches, so unmöglich wie eine Art Selbstmord Gottes zu sein scheint; und doch ist das die wahre Wahrheit, *Deus seipsum exinanivit*, und es ist an uns, Ihn in Seinem notwendigen Sein wiederherzustellen. Daraus erklärt sich die Ungeheuerlichkeit der Sünde und der Zorn Gottes über diese Weigerung, Ihm die Großherzigkeit Seiner Liebe und die Anforderungen Seines Seins zuzugestehen.¹⁵

So berechtigt Blondels Kritik an der aus der antiken Philosophie übernommenen Abschwächung des Schöpfungsverständnisses ist, so verstiegen scheint seine Vorstellung einer *Kenosis* Gottes selbst zu sein – ganz abgesehen davon, dass er sich dafür nicht auf Paulus berufen kann. Tatsächlich findet sich der angeführte Text erst gegen Ende seines Werks und sozusagen als Zusammenfassung eines langen Diskurses, in dem Blondel den christlichen Hintergrund seiner in der «Action» und später in der ersten Trilogie vorgelegten Philosophie aufzeigt.

Nach dem Hinweis auf ein dreifach mögliches Verständnis Gottes: als Allmacht, woraus sich Gesetzestreue und Gottesfurcht ergibt, als Wahrheit, was zur Verständlichkeit der Welt und zu einem *rationabile obsequium* führt,

und als Liebe, die den Menschen zur übernatürlichen Gemeinschaft mit ihr erheben will, betont Blondel sodann in wiederholten Ansätzen die menschlich-natürliche Unerreichbarkeit, ja Undenkbarkeit dieses Liebesangebots. Dennoch ist der Mensch, und mit ihm und für ihn die ganze Welt, auf diese übernatürliche Vollendung hin geschaffen – eine Vorordnung der Gnade vor der Schöpfung, wie sie auch Karl Barth und beispielsweise die «nouvelle théologie» vertreten. In dieser Perspektive liegt es nahe, nicht nur die Erlösung (wie Blondel, durchaus paulinisch, auch betont), sondern schon die Welterschaffung als kenotischen Liebesakt Gottes zu verstehen. Dies umso mehr, als die zur Gemeinschaft mit Gott zu berufenden Menschen ihrer Natur nach gottähnliche, mit Gott gleichsam in Konkurrenz stehende Wesen sein mussten. Daraus ergab sich die zunächst befremdliche Folgerung, dass Gott sein Ziel, die Liebesgemeinschaft seiner Geschöpfe mit Ihm, nur dann erreichen kann, wenn der Mensch seinerseits in einer gleichsam gegenbildlichen *Kenosis* nicht an seiner eigenen Gottgleichheit festhält, sondern sich diese allererst von Gott schenken lässt. In dieser Sicht ist auch die Sünde, die Ablehnung des Gnadengeschenks, nicht als bloßer Verlust einer zusätzlichen Erhöhung zu verstehen, sondern als Gott selbst verletzende Verunmöglichung seines Liebesplans.

Theologisch dürfte gegen diese nur scheinbar dialektische Darlegung kaum etwas einzuwenden sein. Wenn sie auch die Gnadенlehre sozusagen auf die Spitze treibt, baut sie nicht einfach auf begrifflichen Zusammenhängen auf; es geht ihr vielmehr um die letzten Konsequenzen des göttlichen Liebeshandelns. Hierbei wird deutlich, wie sehr schon die «Action» auf ihren Schlussteil hin angelegt war, auf die mögliche übernatürliche Vollendung des Menschen. Ebenso verständlich wird auch die zentrale Stellung der «Option» für den Gang der «Action» und der Nachdruck, den Blondel dabei auf die Abtötung und die Bedeutung des Leidens legt.

III

Der kenotische Hintergrund dieser beiden hier etwas schematisch zusammengefassten Philosophien ist, soviel ich sehe, in der Literatur bisher kaum beachtet worden. Der Artikel *Kenose* im «Historischen Wörterbuch der Philosophie»¹⁶ erwähnt zwar die Vermutung, der Begriff der «Entäußerung» könnte eine Übersetzung von *Kenosis* sein, geht der Frage aber nicht weiter nach. Doch schon unsere kurze Skizze dieser beiden Philosophien wirft einige grundlegende Fragen auf.

Eine erste Frage betrifft das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Hegel wie Blondel knüpfen die Grundstruktur ihrer Philosophie an einen letztlich nur aus der Offenbarung bekannten Begriff an. Beide weiten

jedoch diesen Begriff, den Verzicht auf göttliche Prärogative, die *Kenosis*, die zunächst nur in der Inkarnations- und Erlösungslehre ihren Platz hat, philosophisch auf die Schöpfungslehre aus und damit von Jesus Christus auf Gott selbst. Kann die Theologie einer solchen Ausweitung zustimmen? Und wenn ja, sollte sie dann nicht auch ihrerseits diese Ausweitung vornehmen?

Die *Kenosis* konnte jedenfalls erst dank dieser Ausweitung philosophisch bedeutsam werden; denn erst so wurde sie von einem historischen Faktum zu einer alles geschaffene Sein begründenden Wahrheit. An ihr las Hegel das Grundgesetz seiner Dialektik ab, und Blondel machte sie zum zunächst unausgesprochenen Zielpunkt für seine jeweils zur Gottesgemeinschaft zurückführenden Denkwege.

Als nächstes wird man deshalb fragen, wie weit sich ein philosophischer Diskurs an eine solche, nur aus der Offenbarung bekannte Wahrheit, «anlehnen» darf. Straft das nicht die rationale Eigenständigkeit dieses Diskurses Lügen? Zur Antwort wird man darauf hinweisen, dass jeder philosophische Diskurs sich notwendigerweise an etwas «anlehnt», und man wird den Unterschied zwischen der hegelschen und der blondelschen «Anlehnung» hervorheben. Hegel entnimmt der Offenbarung nicht mehr als eine formale Denkstruktur, auf die der menschliche Geist auch von sich aus hätte kommen können; Blondel richtet dagegen seinen ganzen Diskurs auf eine natürlicherweise absolut unzugängliche Offenbarungswahrheit aus.

Das führt als letztes zu einer Gegenüberstellung der beiden Philosophien und damit zu jener Frage, die im Titel dieses Beitrags steht. Trotz mancher ähnlicher Anklänge, handelt es sich offenbar bei Hegel und bei Blondel um zwei grundsätzlich verschiedene Weisen des Philosophierens. Hegel will die ganze Wirklichkeit denkerisch konstruierend nachzeichnen, weshalb die «Logik», eine dialektische Selbstentfaltung des Denkens, die maßgebende Mitte seiner Philosophie bildet. Blondel fragt vielmehr, wie sich der Mensch mit seinen Fähigkeiten in dieser tatsächlich bestehenden Wirklichkeit bewegen muss. Seine Philosophie nimmt deshalb ihren Ausgang von der «Action», einer Nachzeichnung des menschlichen Handelns. Mit ihm steht der Mensch je schon unausweichlich in dieser Wirklichkeit, weshalb das dort Erkannte auch für die andern Teile der Philosophie maßgebend wird.

Aus dieser grundlegenden Verschiedenheit der beiden Philosophien wird ihr verschiedener Zugang zur göttlichen *Kenosis* verständlich. Für Hegel strukturiert zwar die Einsicht in den (notwendigen!) «Tod Gottes» sein ganzes späteres Denken¹⁷; doch nur insofern, als sich daran das dialektische Grundgesetz der notwendigen Selbstentäußerung alles Gegebenen, die «ungeheure Kraft des Negativen» ablesen lässt. In dieser durchwegs denkimmanenten Philosophie ist folglich auch die Selbstaufopferung des «absoluten Wissens», der «Idee» nicht mehr als ein – allerdings höchstes – dialektisches

Moment. Die göttliche *Kenosis* in der Schöpfung wird dadurch grundsätzlich berechenbar, vorhersehbar – und damit auch einsichtig und verständlich. Eine Theologie im Sinne Hegels wäre eine Theologie, in der Gott, nach genügender Denkanstrengung, rational verstanden werden kann.

Im Gegensatz dazu wird Blondels Nach-Denken gerade von dem ausgelöst, was rein menschlichem Denken absolut unzugänglich bleibt, ihm sogar absurd erscheinen muss. Historisch gesehen ist das «die Torheit des Kreuzes», umfassender gesehen ist es die *Kenosis* Gottes, der den von Ihm gratis geschaffenen Wesen die noch ungeschuldete Möglichkeit der Gottesgemeinschaft geben will. Erst die Offenbarung, dass Gott Liebe ist, vermag in dieses menschlich Unausdenkliche einiges Licht zu bringen. Zwar versucht auch Blondel wie Hegel, alles Gegebene philosophisch-denkerisch auszuloten; doch die letzte Sinnhaftigkeit all des Ausgeloteten beruht für ihn auf einer unerrechenbaren Faktizität, der Faktizität der Liebestat Gottes. Eine Theologie im Sinne Blondels wird deshalb stets am Historisch-Faktischen festhalten und es im Licht der Liebe Gottes deuten.

Daraus ergibt sich eine letzte Folgerung. Eine Philosophie, die derart auf dem (nur) faktisch Wirklichen aufruht, kann sich nicht in sich selbst beruhigen; sie muss in tatsächliches Verhalten übergehen. Einem Gott, der Liebe ist, kann man nicht mit verständnisvollem Kopfnicken, sondern nur mit Gegenliebe antworten. Das ist der Sinn des abschließenden «C'est» der «Action».¹⁸ Doch auch Hegels Dialektik kann, bei aller «Anstrengung des Begriffs» letztlich nicht in sich ruhen bleiben. Wo sie es mit der Wirklichkeit zu tun bekommt, wie in der Philosophie der Weltgeschichte oder in der Philosophie der Religion bleibt sie notwendigerweise unabgeschlossen, *open ended*. Bei Hegels Nachfolgern, Feuerbach, Marx, Kierkegaard nimmt die Dialektik deshalb durchaus existenziale Züge an. Darin wirkt sich vielleicht die unbezähmbare aufbrechende Kraft des «Todes Gottes» aus, der dieser Dialektik zugrunde liegt.

ANMERKUNGEN

¹ Bezeichnenderweise ist die Nicht-Zahl Null erst in der ebenfalls schöpfungstheologisch denkenden Welt des Islam in die Mathematik eingeführt worden.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 3, stw 603), Frankfurt/M. 1986, 590

³ Der aristotelische Gott, die *noësis noëseos*, mit der Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» schließt.

⁴ Ebd., 591. Das abschließende Schillerzitat stammt aus der Schlussstrophe des Gedichtes «Freundschaft» und lautet ursprünglich: «Freundlos war der große Weltenmeister,/ Fühlte *Mangel* – darum schuf er Geister,/ Seel'ge Spiegel *seiner* Seligkeit!/
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,/ Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches/ Schäumt ihm – die Unendlichkeit.»

⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: DERS., *Jenaer Schriften 1801–1807* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 2, stw 602), Frankfurt/M. 1986, 287–433, hier: 432f.

⁶ Das im gleichen Text eingebaute Pascal-Zitat weist nochmals darauf hin: «La nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme» (Ebd., 432).

⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 5, stw 605), Frankfurt/M. 1986, 44.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (Suhrkamp-Werkausgabe Bd. 6, stw 606), Frankfurt/M. 1986, 572.

⁹ Ebd., 573.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893, 461. Hier wie im folgenden sind die Übersetzungen von mir.

¹² Ebd. So nochmals in einer Tagebuchnotiz vom 3. August 1894 mit Blick auf die Eucharistie: «...Nichts existiert, das nicht an Deinem fleischgewordenen und verborgenen Leben hinge. Deine göttliche, menschliche, sakramentale Existenz ist nicht nur die allergewißeste von allen, sondern auch jene, ohne die keine andere denkbar wäre...» (Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes*, Paris 1961, Bd I., 524).

¹³ Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950, 138; 258. Blondel spricht von einer «*exinanition* provisoire de Dieu» (248).

¹⁴ Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1935, 207–208.

¹⁵ BLONDEL, *Exigences philosophiques* (s. Anm. 13), 258.

¹⁶ Martin SEILS, Art. *Kenose*, in: Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4: I–K, Basel 1976, 813–815.

¹⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, jetzt in: Peter HENRICI, *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Fribourg 2009, 111–131.

¹⁸ BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 11), 492.