

# Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche

Von ROMANO GUARDINI

## I

Sie haben im Rahmen dieser Vortragsreihe<sup>1</sup> etwas darüber zu hören gewünscht, was das Problem des Unendlichen für die Theologie bedeute. Wir waren übereingekommen, es solle sich dabei um wirkliche Theologie handeln. Also weder um Philosophie noch um private religiöse Erlebnisse; vielmehr um die Bedeutung des genannten Problems für jenes Denken, das mit dem Faktum der Offenbarung ernst macht.

In diesem Sinne werde ich also auf die Frage zu antworten suchen. Vorher müssen wir aber einige Klärungen vornehmen. Vor allem eine terminologische. Das Wort „unendlich“ wird in verschiedenem Sinn gebraucht. Etwa spricht man von einer unendlichen Reihe und meint damit, daß eine gegebene Anfangsgröße immer weiter vermehrt, oder, einen bestimmten Modus vorausgesetzt, vermindert werden könnte. Dann meint das Wort, es sei unmöglich, dem Fortgang der Operation eine absolute Grenze zu setzen. Innerhalb dieses Fortgangs bleibt aber jede einzelne Größe begrenzt, das heißt endlich.

Im gleichen Sinne braucht man den Ausdruck „unendlich“ gegenüber dem Zusammenhang des Raumes, der Zeit, der Verursachungskette usw. Jedesmal meint er die eigentümliche Antinomie, angesichts eines Kontinuums sowohl die Begrenztheit jeder bestimmbarer Stelle wie auch die Unbegrenztheit des möglichen Fortgangs aussagen zu müssen.

Das ist die unechte Unendlichkeit. Ihr Begriff ist geeignet, den der echten zu verschleiern. Letztere meint nämlich eine Größe, die mit Begrenzung überhaupt nichts zu tun hat, weil sie eine solche wesentlichweise ausschließt.

Angesichts dieser Definition wird deutlich, daß sogar der Begriff der „Größe“ auf sie nicht ohne weiteres angewendet werden kann. Jedenfalls nicht in einem quantitativen Sinne, denn Größe meint Meßbarkeit; wo aber keine Grenzen sind, kann auch nicht gemessen werden. So meint der Begriff etwas Qualitatives, und zwar jene Eigenschaft, kraft welcher das gemeinte Seiende auf der Linie des Maßes jede Meßbarkeit transzendiert.

Der Begriff des Unendlichen bildet eine Unterform eines umfassenderen Begriffs, nämlich des Absoluten. Letzteres ist jenes Seiende, das nicht nur die Einschränkung durch eine Grenze des Maßes, das heißt die Endlichkeit, sondern jede Einschränkung einfachhin, das heißt die Bedingtheit ausschließt.

Das Absolute ist also das Nicht-Bedingte. Positiv ausgedrückt, jenes Seiende, das alle Bedingungen des Wesens und Seins in sich selbst trägt, will sagen, das schlechthin Autonome und Autarke. Ihm gegenüber ist das End-

---

<sup>1</sup> Ein Arbeitskreis von Mathematikern hatte Vertreter verschiedener Fachwissenschaften eingeladen, etwas über die Bedeutung zu sagen, die der Begriff des Unendlichen in ihrem Arbeitsbereich habe.

liche sowohl begrenzt, also nach Wesen und Sein eingeschränkt, wie auch bedingt, also von Anderem abhängig.

Vielleicht empfinden Sie die Frage, wie wir überhaupt zum Begriff des Absoluten gelangen, und wir wollen wenigstens andeuten, wo die Antwort liegt. Sie kann in verschiedener Weise versucht werden.

Einmal: Unser Denken stößt an jeder Stelle seiner Betätigung auf den Unterschied zwischen dem Notwendigen und dem Faktischen. Daß der Stein, den ich in der Hand halte, jetzt fällt, bildet keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache. Er fällt nur, wenn ich ihn loslasse. Sobald er aber fällt, muß er nach dem Gesetz fallen, das für diesen Vorgang gilt. Das Gesetz ist also – letzte Axiome vorgegeben – notwendig; sein konkreter Vollzug faktisch. An dieser Erfahrung erwacht der Gedanke eines Seienden, das seinem ganzen Wesen nach notwendig ist.

Dann: Die Organisation unseres Geistes zwingt uns, angesichts jeder Gegebenheit zu fragen, warum sie so und warum sie überhaupt sei. Die Antwort lautet: weil bestimmte Ursachen sie dahin bedingen. In der Kette dieser konkreten Verursachungen können wir immer weiter zurückgehen. Sie bildet eine unendliche Reihe in dem Sinne, daß wir innerhalb ihrer niemals an einen radikalen Anfang kommen, weil jedes Endlich-Gegebene eine Ursache voraussetzt, warum es so und warum es überhaupt sei. Auf dieser Linie weichen wir aber der eigentlichen Frage aus. Diese läuft nämlich zur Reihe quer bzw. erhebt sich an jeder Stelle in ihr und richtet sich nicht auf die jeweils vorausgehende Ursache, die ihrerseits auf eine frühere hinweist, sondern auf „die Ursache“ einfachhin. Das ist die absolute Ursache, von der alles Relative, die ganze Reihe der das Dasein bildenden Verursachungsbeziehungen abhängt. Daß aber diese Reihe als Ganzes einer Verursachung bedarf, und zwar einer spezifischen, von anderer Art, als jene, aus welchen sie selbst besteht, nämlich einer radikalen, wird durch den Charakter des Weltseins nahegelegt: es bezeugt sich dem nicht voreingenommenen Auge und Geiste so, daß es nicht in sich selbst stehen kann. Wo immer wir auf es treffen, ist es endlich; keine Häufung von Endlichkeiten ergibt aber ein Unendliches – ebensowenig wie der Schritt ins Ganze Unendlichkeit ergibt, wenn sie nicht schon im Element ist. Diese „spezifische Ursache“ ist das Absolute – wobei nicht übersehen werden darf, daß in diesem Gebrauch der Begriff der Verursachung eine Veränderung erfährt, welche es unmöglich macht, das Gemeinte in eine Reihe mit jenen Verursachungen zu bringen, welche innerhalb des Endlichen laufen<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Dabei sollen die erkenntnistheoretischen Probleme, welche sich an diesen Gedankengang heften und uns besonders aus Kants Kritik vertraut sind, auf sich beruhen bleiben. Auch die Frage, wie nach der Existenzphilosophie die durch kein Absolutes gestützte Endlichkeit der Welt sich in der Wirklichkeit erhalte, kann hier nicht erörtert werden. Es sei nur die Vermutung ausgesprochen, daß der Absolutheitsbegriff sich in einen anderen Begriff oder in ein Gefühl verkleide und so jene festigende Wirkung ausübe, ohne welche ja doch jedes Daseinsbild zerfällt.

Und endlich: Alle Gegebenheiten unserer Erfahrung sind so geartet, daß ihr Sinn über ihr Sein hinausweist, das heißt, sie haben Symbolcharakter. Es ist jener Sinnverhalt, den die platonische Metaphysik durch den Begriff der Idee interpretiert. Danach ist jedes Ding endlich und zufällig; in ihm drückt sich aber eine Sinngestalt aus, die ihrerseits im schlechthin Absoluten, dem Guten, begründet ist. Wie wir das Phänomen aber auch deuten mögen: jedenfalls stoßen wir in der Erfahrung der Dinge und im Vollzug unseres Lebens überall auf Gegebenheiten, die bedingt sind, in deren Wesen aber ein Unbedingtes zur Selbstzeugung bzw. zur Erscheinung gelangt. Der Begriff des Absoluten gehört zu unserem geistigen Sein. Es gibt kein Bewußtsein, das ihn nicht, klar oder verschleiert, direkt oder indirekt, enthielte. Und nicht als zufälligen Bestandteil, sondern als das schlechthin begründende Element. Jede Frage nach dem Sinn des Daseins – ob es nun die nach Ursache und Entstehung, oder nach Ziel und Fortgang, oder nach Bild und Wesen, oder nach Norm und Bindung ist – führt in irgendeiner Weise zum Begriff des Absoluten zurück. So erhebt sich ohne weiteres die Frage, wie sich das Relative zu ihm verhalte. Doch ist das Problem damit noch nicht in den theologischen Bereich gelangt. Dazu bedarf es noch weiterer Überlegungen.

## II

Die Absolutheit drückt die Weise aus, „wie“ das gemeinte Seiende das ist, was es ist – „was“ ist es aber?

Die Sprache der Menschheit hat dafür ein Wort: Es ist „Gott“. Es meint das Absolute, sofern dieses durch eine spezifische Erfahrung, nämlich die religiöse, als Wirklichkeit aufgefaßt wird.

Es ist die Erfahrung „des Heiligen“. Das Heilige kann auf nichts anderes zurückgeführt werden; es ist Urphänomen. Man trifft es – richtiger gesagt, wird von ihm betroffen. Es ist da, so, wie in anderem Zusammenhang das Schöne oder das sittlich Rechte da ist. Alle Versuche, diese Phänomene psychologisch, oder soziologisch, oder wie immer aufzulösen, ruhen auf einer Atrophie des erfahrenden Organs oder auf Fehlern des Denkens. Wir sprechen nicht vom Schönen, weil psychologische Bedürfnisse oder Einflüsse der Umgebung uns dazu bringen, sondern weil das Schöne ist. So ist auch das Heilige seiend: das Geheimnishafte, Scheu Erzeugende, Bergende, Heil Gewährende – ob es uns nun aus einer Naturgestalt, oder einer menschlichen Begegnung, oder einer Kathedrale, oder einer Schicksalsfügung entgegentritt.

Die Begegnung mit dem Heiligen gibt uns das Bewußtsein eines Sinnes, der nicht einzelne Seiten unseres Wesens – Gesundheit, wirtschaftliches Bedürfen und Gebrauchen, Gemeinschaftsbeziehungen, Erkenntnis, ästhetische Gestaltung usw. – sondern unsere Existenz einfachhin betrifft. Es antwortet in einer letzten und allein erfüllenden Weise auf die Frage, warum ich da bin; warum ich der bin, der ich bin; wohin sich die Existenzperspektive meines Daseins richtet usw. Dieser Sinn ist das Heil.

Durch die Erfahrung des Heiligen bekommt der Begriff des Absoluten, von welchem die Rede war, einen qualitativen Inhalt: Gott ist das in sich Heilige und Heile, und als solches Jenes, welches das Heil gibt. Mehr: Gott ist nicht ein „Was“, sondern ein „Wer“, der „Er“ schlechthin; der Träger absoluter Initiative, Bewußtheit, Freiheit und Verantwortung.

Gott ist der Absolut-Heilige. Es gibt aber auch das Endlich-Heilige. Etwa die Gesinnung, die den Menschen treibt, das Heilige zu suchen und zu ehren; oder der Zustand, in welchen er gelangt, wenn er sich religiös sinnvoll verhält. Darin ist er als endliches Wesen vom Wert des Heiligen berührt, bestimmt, zu einer sonst nicht möglichen Erfüllung gebracht. Damit hört er aber nicht auf, endlich zu sein.

Nun taucht die oben gestellte Frage im religiösen Bereiche auf und lautet: Wie verhält sich der Absolut-Heilige zum Bedingt-Heilsfähigen? Wie der Heil suchende Mensch zum Heil spendenden Gott? Wie der ins Heil gehobene Mensch zu Gott, welcher der Wesenhaft-Heilige ist?

Auf dieser Angrenzung des Absoluten an das Bedingte im Raum des Heiligen liegen die eigentlich religiösen Probleme. Die Geschichte des menschlichen Denkens ist vom Ringen um sie erfüllt.

Darin zeichnen sich, für die theoretische Besinnung besonders wichtig, Versuche ab, die Frage nach dem Verhältnis ganz zum Verschwinden zu bringen, indem behauptet wird, in Wahrheit bestehe nur Eines, die Welt. Etwa bemühen sie sich, die Realität der endlichen Dinge und Vorgänge aufzulösen. Die indische Maya-Lehre zum Beispiel sagt, die Dinge, die Geschehnisse, der Mensch mit seinen Handlungen und Schicksalen seien nur Schein, sich erhebend aus einer Art Allbewußtsein, welches träumt. Die Aufgabe der religiösen Arbeit aber bestehe darin, diesen Schein zu durchschauen und aufzulösen; denn was es gebe, sei nur das große Eine, welches sich jeglicher Begrenzung und Bestimmung entziehe. Im Abendland – zu dessen Wesen es gehört, das Endlich-Geschichtliche in Redlichkeit und Treue zu bewahren – kehrt das Motiv nur abgeschwächt wieder, und es entstehen die verschiedenen monistischen Anschauungen, welche zwar dem Endlichen eine Realität zubilligen, es aber aus dem Absoluten hervorgehen und wieder dahin zurücktauchen lassen. Diese Versuche mißverstehen eine echte Einsicht: daß kein Endliches in sich gründet, es vielmehr aus einer absoluten Ursache kommt und auf ein letztes Ziel zugeht. Zur Klarheit der Seinerfahrung gehört aber auch, zu sehen, daß das Endliche als solches wirklich ist: daß es zwar nicht sein muß, aber, nachdem es entstanden, in den Grenzen seiner Bedingungen unaufhebbar ist.

Es gibt auch die Gegenversuche, hervorgehend aus einer starken, ja revolutionären Erfahrung von der Wirklichkeit der Dinge und des Menschen. Diese Erfahrung taucht besonders nach Epochen metaphysischer Synthesen und All-Eins-Theorien auf: als Positivismus, Empirismus, Materialismus und wie immer. Dahin gehört auch der Existentialismus, der allem Absoluten mißtraut und nur das Einzelwesen mit seiner Initiative, seiner Entscheidung

und Tat anerkennt . . . Sobald aber der Mensch rein erfährt und sauber denkt, sieht er, daß er in Ordnungen des Denkens und Seins steht, welche zwar endlich, aber göltig, das heißt durch Absolutes bestimmt sind.

Erfahrung wie Durchdenkung des Seins zeigen, daß das Problem des Verhältnisses von Absolutem und Relativem nicht aufgehoben werden kann.

### III

Fragen wir also, wie es von der christlichen Botschaft her beantwortet werde.

Im vorhinein kann man sagen: Die christliche Antwort ist dadurch bestimmt, daß sie die ganze Problematik des Verhältnisses annimmt und aushält. Was damit gemeint ist, soll an einzelnen Punkten gezeigt werden.

Die Lehre von der Schöpfung sagt: Die Welt ist nicht Schein, sondern echte, vom Schöpfer gesetzte Wirklichkeit. Aber eine Wirklichkeit, die nach Zeit und Raum, nach Wesen und Sinn endlich ist.

Hier erscheint schon das Problem: Gott ist der Absolute. Er ist von der Welt unabhängig. Er wäre, und wäre Der, der Er ist, auch wenn die Welt nicht wäre. Wenn die Welt fehlte, würde nichts Absolutes fehlen; daß Gott wäre, „würde genügen“. Warum ist sie also? Antwort: Weil Gott sie geschaffen hat.

Damit ist die Frage aber nur zurückgeschoben. Sie lautet nun: Warum schafft Gott? Eine weithin gegebene Antwort lautet: Weil Er schaffen muß. Weil das Schaffen mit Notwendigkeit aus seinem Wesen, oder aus der Fülle seines Mitteilungsdranges hervorgeht. So hat in mannigfachen Annäherungen und Abwandlungen – Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotin – die griechische Religionsphilosophie gedacht. So die idealistischen Theorien, für welche die Welt aus dem Prozeß der göttlichen Selbstentfaltung hervorgeht. So der späte Scheler, wenn er sagt, Gott bedürfe der Welt, um durch sie aus Ur-Dumpfheit und Ur-Leiden zur Freiheit zu gelangen usw. Diese Antwort zerstört das Fundament der Daseinswahrheit, welches darin besteht, daß Gott absolut ist; denn das besagt, daß Er der Welt nicht, auch nicht in der subtilsten Weise bedarf.

Warum schafft Er also die Welt? Die christliche Theologie antwortet: Weil er will. Und warum will Er? Weil Er will; aus der reinen Freiheit seiner Initiative, welche sich selbst Grund ist.

Nun werden Sie vielleicht aus Ihrem philosophischen Gefühl heraus einwenden, wie der Absolute frei sein könne? Ist, wenn Er selbst absolut ist, nicht auch alles das, was Er tut, absolut, damit aber notwendig? Hier stehen wir tatsächlich an einem theologischen Zentralpunkt.

Wenn Sie in der Heiligen Schrift lesen, wird Ihnen etwas auffallen: die Art, wie sie von Gott spricht. Da bemerken Sie Aussagen wie folgende: Gott entschließt sich, Er handelt, Er kommt, Er weilt usw. Diese Ausdrücke hat

man für Anthropomorphismus erklärt und die Aufgabe eines philosophisch geklärten Denkens darin gesehen, das, was sie meinen, in eine reine Form zu übersetzen. In Wahrheit hat man dabei alles zerstört, denn diese Redeweise ist als solche eine Aussage und bildet ein Grundelement der Offenbarung<sup>3</sup>.

Diese in der Struktur der biblischen Redeweise selbst liegende Aussage meint: Man kann Gottes schöpferisches Verhalten mit der bloßen Kategorie der Absolutheit, d. h. hier der Notwendigkeit, nicht denken, sondern muß die der Faktizität, der Tatsächlichkeit, hinzunehmen. Das Sein des Parmenides, das Über-Eine Plotins, der Weltgeist des Idealismus kann mit der bloßen Absolutheitskategorie gedacht werden, der Lebendige Gott der Offenbarung nicht. Ihn können wir nur so denken, daß wir sprechen, wie die Schrift spricht, nämlich – und nun heißt es nicht anthropomorph, sondern: geschichtlich. Genauer gesagt: daß wir von einem Sich-Entschließen, Kommen und Handeln Gottes sprechen, aber dabei seine Absolutheit festhalten.

Durch beides vollziehen sich entscheidende Abgrenzungen. Das Sprechen in geschichtlichen Begriffen, d. h. in der Kategorie der Faktizität grenzt den Gott der Offenbarung vom höchsten Wesen der Philosophie ab, bei welchem dies nicht möglich ist. Das Festhalten der Absolutheitskategorie grenzt Ihn vom Mythos ab, dessen Numina nur die Geheimnisformen von Weltbereichen und Lebenskräften sind, und daher den Absolutheitsbegriff überhaupt nicht annehmen. Wie dieses Zusammensein der beiden Kategorien im Gott-Denken näherhin zu vollziehen sei; ob man hier von einer Dialektik reden könne, und wie, bejahendenfalls, diese äußerste aller möglichen Dialektiken zu fassen sei, damit sie nicht der Gefahr des Monismus verfallt, ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Jedenfalls liegt aber hier eins der zentralen Probleme der Theologie. Und es wird Sie interessieren, daß die entscheidende religiöse Erfahrung Pascals, des großen Mathematikers und Physikers, gerade darin bestanden hat, daß Gott „nicht der Gott der Philosophen“, also das bloße absolute Wesen, sondern „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist, das heißt, der Gott, welcher sich geschichtlich, in freier personaler Entschließung und in Beziehung zu Personen kundgetan hat<sup>4</sup>. So daß es im Grunde überhaupt keinen „Begriff“ von Gott, sondern nur einen „Namen“ für Ihn zu geben scheint.

#### IV

Aber unser Einwand ist damit nicht bereinigt, sondern steht noch da: Wie kann Gott absolut und doch frei sein? Wie soll der Ewig-Notwendige sich

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Kants „Religion in den Grenzen der reinen Vernunft“. Der Leser, der einen auch nur einigermaßen klaren Begriff vom christlichen Dasein hat, empfindet ein ratloses Staunen: Wie konnte dieser scharfe Geist annehmen, Banalitäten gleich diesen Ergebnissen „philosophischer“ Umdenkung seien imstande gewesen, den ungeheuren Vorgang der christlichen Geschichte zu tragen?

<sup>4</sup> So in seinem „Mémorial“, worin er die Erinnerung an jene Erfahrung niedergelegt hat. „Pensées et opuscules“, ed. Brunswicg, 1912, S. 142; dazu Guardini, Christliches Bewußtsein, Versuche über Pascal, <sup>2</sup>1950, S. 23 ff.

entschließen und schaffen können? Auf diese Frage gibt es nur eine einzige Antwort: Das ist so, weil Gott so ist, daß Er das kann. Den bloß-absoluten Gott der Philosophie gibt es nicht. Er ist eine Abstraktion. Der wirkliche Gott ist so, wie Er sich in der Offenbarung kundgetan hat.

Das anzunehmen ist für unseren Verstand eine große Zumutung – und eine ebenso große für unser Existenzgefühl. Je schärfer wir denken und je tiefer wir an unserem Denken beteiligt sind, desto mehr sind wir versucht, zu erklären, dergleichen könne nicht sein. Einen absoluten Gott kann ich leicht annehmen; Er läßt zwar letzte religiöse Forderungen unerfüllt, bringt aber mein Denken auch nicht in Konflikte, wie die soeben gezeichneten. Ein Gott hingegen, der in Freiheit handelt; der mich geschaffen hat, weil Er wollte, ohne daß es notwendig gewesen wäre, widerspricht meinem philosophischen Gefühl. Ich kann Ihn in mein Denken nicht einordnen. Auch will ich ganz persönlich meine Existenz keinem solchen Entschluß verdanken; lieber überhaupt nicht sein. Das aber ist das philosophische – und das existentielle – Ärgernis.

Christlicher Glaube bedeutet die Überwindung dieses Ärgernisses; die immer neue Annahme dieses Grundverhältnisses. Wie kann man aber annehmen, was das Gefühl als unsinnig empfindet?

Hier geht es um etwas, das für die Verwirklichung der religiösen Existenz von der größten Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen „Unsinn“ und „Unbegreiflichkeit“. Formulieren wir schärfer: zwischen jener In-Frage-Stellung des Sinnes, welche aus der Unwahrheit des Behaupteten kommt<sup>5</sup>, und jener, welche daraus kommt, daß Höheres sich in einem niedrigeren Sinnzusammenhang bezeugt<sup>6</sup>. Unterscheidungsfähigkeit bedeutet hier, sehen zu können, daß der zweite „Nicht-Sinn“ nur scheinbar ein solcher; daß er in Wahrheit höherer Sinn ist, der aber niederere Maßstäbe sprengt. In unserer Frage handelt es sich um das schlechthin Höchste, um Gott, der im Zusammenhang unseres bedingten Denkens erscheint; so besteht der Grundakt des religiösen Verhaltens darin, dieses Sinn-Verhältnis denkend und fühlend zu erkennen und eben die Sprengkraft des Übersteigenden zur Aufschwungkraft zu machen, um es in die eigene Existenz aufzunehmen – richtiger gesagt, diese Existenz in Seine Maßstäbe einzuordnen. Das meint der meist so töricht zitierte Satz des Tertullian: „credo quia absurdum“. Nicht, daß der Glaube Unsinn sei und in geistmörderischer Fügsamkeit ebendeshalb angenommen werde; das kann und darf nicht geschehen. Er meint vielmehr, daß der Erfahrende die wesenhafte Unauflöslichkeit der Gottesoffenbarung vom Endlichen her als „sinnvollen Nicht-Sinn“, sagen wir richtiger, als „Über-Sinn“ erkennt, und eben die Bewegung der Abwehr, welche sie zunächst in ihm auslöst, als Auftrieb nimmt, um sie sich anzueignen. Diese Aneignung bezeugt sich dadurch als richtig, daß sie Befreiung und Erhebung wirkt: von der

<sup>5</sup> z. B.  $2 \times 2 = 5$ .

<sup>6</sup> z. B. wenn die Freiheit, d. h. die Initial-Kausalität, in der von durchgehender Kausalität bestimmten physikalisch-biologischen Natur erscheint.

Kraft der Gottesbezeugung getragen, steigt der Glaubende über sich auf die Ebene des Sich-Bezeugenden empor.

Ja man kann sagen: ein Gott, der den Angerufenen nicht vor diese Schwierigkeit brächte, mit dem sein Denken und Fühlen ohne weiteres einverstanden wäre, würde nicht lohnen. Es wäre ein armseliger Gott, und das religiöse Leben würde seinen Sinn verlieren.

## V

Das Problem der Freiheit Gottes und der aus ihr entstehenden Situation verschärft sich angesichts des Leidens und des Bösen in der Welt. Denn Gott ist gut – wie kann dann das Böse sein? Antwort: Gott hat den Menschen als freies Wesen geschaffen; redliche Freiheit aber heißt, zwischen Gut und Böse wählen zu können.

Wie ist aber eine solche Wahl möglich, wenn Gott der Absolute, das heißt hier, der Allwirkende und Alldurchwaltende ist? Wie ist dann im Geschöpf eine Freiheit möglich, deren kritische Form darin besteht, wollen zu können, was Gott nicht will? Die Offenbarung antwortet: Wenn Gott schafft, macht Er damit Ernst. Er hält das Geschöpf nicht im Schein, sondern stellt es in Wirklichkeit. Voll wirklich ist ein geistbestimmtes Wesen aber erst dann, wenn es sich in der eigenen Handlung selbst besitzt, das heißt, Initiative, Anfangskraft, Freiheit hat. Gottes Schaffen ist furchtlos und von vollkommener Großmut. So bindet Er den Menschen nicht durch eine angeblich tief sinnige, in Wahrheit primitive Notwendigkeit, sondern will, daß er er-selber sei und wagt den Sinn seiner Schöpfung in diese Freiheit hinein – auf die Gefahr hin, daß sie Ihn verrate.

In der Freiheit des Geschöpfes; vollends in der mißbrauchten Freiheit, im Bösen, erhält das Problem der Angrenzung des Absoluten und des Bedingten eine besondere Schärfe. Das Christentum nimmt sie ganz an. Es anerkennt und hält fest: Gott ist der Allmächtige und Allwaltende. Ebenso aber: Er hat den Menschen wirklich und redlich in seine Freiheit gestellt. Gott ist der Heilige, der nur das Gute will; der Mensch aber hat das Böse gewollt und getan.

Dieses Böse hat das menschliche Dasein verdorben und die Welt in Frage gestellt. Hier setzt eine neue Entscheidung ein: Gott hätte die Welt der Konsequenz ihres eigenen Tuns überlassen können, hat es aber nicht getan. Er hat nicht gewollt, daß sie in ihrer eigenen Tat eingeschlossen bleibe und darin verloren sei, sondern einen neuen Anfang gesetzt, aus welchem heraus das geschehene Böse überwunden und aufgearbeitet würde: Er hat die Welt erlöst.

Wiederum eine Tat der Freiheit Gottes, die mit seiner absoluten Wesenhaftigkeit zusammenzudenken nicht möglich ist. Warum hat Er die Erlösung gewollt? Darauf gibt es nächste Antworten: weil Er gütig ist; weil Er nicht

Unheil, sondern Heil will; weil Er reich ist und sich das große Schenken gestatten darf usw. Diese Antworten sind aber nur vorläufiger Art. Einmal könnte erwidert werden: Wer vermag zu sagen, was Güte und Großmut bedeuten, wenn sie in den Lebensraum des absoluten Gottes kommen? Dann aber: Warum ist Gott gütig und nicht vielmehr nur gerecht? Warum schenkend und nicht nur wahrheitsstreng? Jede Antwort auf diese Fragen stammt aus einer Wertlehre des absoluten Wesens, die mit den verschiedenen Wert-erlebnissen schwankt, zumal wenn man dabei nicht nur individuelle, sondern auch volkliche und geschichtliche Unterschiede berücksichtigt. So heißt die eigentliche Antwort doch wieder: Er hat die Erlösung gewollt, weil Er sie gewollt hat.

Das Problem verdichtet sich noch weiter, wenn wir sehen, wie die Erlösung im Neuen Testament mit der Liebe Gottes verbunden, und in welcher Weise diese Liebe definiert wird: Nicht als Wohlwollen eines olympisch enthobenen absoluten Wesens gegen seine Geschöpfe; nicht als Freigebigkeit, welche aus überfließender Fülle spendet, sondern als wirkliche Liebe.

Was heißt aber wirkliche Liebe? Wir müssen auf eigene Erfahrungen zurückgehen. Zunächst ist mein Selbst in sich eingeschlossen. Ihm steht „der Andere“ gegenüber, der nicht „ich“ ist, sondern eben „er“. Ich kann auf ihn Rücksicht nehmen; kann ihn bedauern, wenn er leidet; kann ihm behilflich sein, wenn er in Not ist – im tiefsten bin ich doch immer durch die existentielle Ausschließung geschützt: es trifft ihn, nicht mich. Sobald ich aber liebe; und nicht nur im Sinne eines Begehrens oder einer bloßen Sympathie, sondern personal; das heißt, daß er mein „Du“ und dieses Du mir wichtig wird, nicht nur um meinet-, sondern auch, und zuerst, um seinetwillen – in diesem Augenblick fällt die schützende Mauer, und was ihn trifft, trifft mich. Das ist die innerste Einlaßstelle für das Schicksal . . . Und nun sagt die Offenbarung, etwas Entsprechendes geschehe in Gott. Er liebe den Menschen, wirklich und mit personalem Ernst. Er habe ihn sich zum Du gesetzt, so daß, was ihn trifft, in einer nicht ausdenkbaren Weise Gott selbst nahe komme.

Wie es möglich sei, daß der absolute Gott sich den endlichen Menschen zum Du setze, ist von der Welt her nicht zu begründen. Ebensovienig aber – nein, um ein Entscheidendes weniger von Gottes Absolutheit her. Philosophisch gesehen ist es einfach Unsinn; eine Steigerung jenes „Nicht-Sinns“, von welchem oben die Rede war. Ebendamit aber auch jener eigentliche Über-Sinn, um den es in der Offenbarung geht.

Und nun wird deutlich, was Erlösung eigentlich meint: daß Gott das Böse, welches sein Geschöpf getan hat, überwindet, indem Er, was dieses betrifft, als Ihn selbst betreffend annimmt und so in dessen Schicksal eintritt.

Den Ausdruck davon bildet Seine Menschwerdung. Diese besagt: Gott ist Mensch geworden, wirklich und redlich. Seitdem gibt es in der Geschichte eine Gestalt, die menschlich, wie jeder von uns, zugleich aber Gott ist. Wenn sie sagt „Ich“, ist es Gott, der „Ich“ sagt. Was sie trifft, trifft Gott. Was sie

tut, tut Gott. Das ist Jesus Christus. Von dem her, was Er ist, und was aus seinem Sein folgt, hat der christliche Glaube Namen und Wesen.

Wie kann es aber sein, daß da ein Wesen steht, welches in alle Begrenztheiten der Kontingenz eingeschlossen und doch Gott ist? Hier erreicht die Gefahr des Ärgernisses aus der Angrenzung von Absolut und Bedingt ihre höchste Dringlichkeit, und Jesus selbst hat das gewußt. Wie die Boten des Täufers zu ihm kommen und fragen: „bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ – antwortet Er mit der Weissagung des Propheten Jesaja, die sich in Ihm erfüllt hat; dann aber fügt Er hinzu: „Selig ist, wer an mir kein Ärgernis nimmt“ (Mt 11, 6). Die Möglichkeit, daß der Mensch, wie er ist, an Ihm Anstoß nehme, gehört zum Wesen des Gottmenschen. Vor Ihm gibt es ein bloßes Konstatieren und Urteilen nicht. Die gibt es nur, solange der Denkende in historischen, psychologischen, philosophischen Fragen stecken bleibt. Sobald er ans Wesentliche kommt, eben an Ihn, lautet die Entscheidung nicht: Anerkennung oder Ablehnung, sondern: Glaube oder religiöse Empörung; personale Liebe oder ebensolchen Haß. Das hat die Geschichte gezeigt, und sie zeigt es immer wieder.

Dann geht es um das Innerste: zu erkennen, daß „die Torheit“ und „das Ärgernis“ Christi (1 Kor 1, 23) nicht Un-Sinn, sondern letzter Über-Sinn; nicht Zerstörung, sondern Kundwerdung letzter heil-gebender Möglichkeit sind. Und es gibt ein Buch eines großen Philosophen und Theologen zugleich, scharfen Theoretikers und wirklich Gläubigen, welches die erlösende „Unmöglichkeit“ in einer bis auf den Grund gehenden Weise<sup>7</sup> erörtert: Sören Kierkegaards „Philosophische Brocken“, mit ihrer zwanzigmal umfangreicheren „Abschließenden unphilosophischen Nachschrift“. Danach besteht das Wesen des Christentums darin, eben diese Aporie in ihrer ganzen Härte entgegenzunehmen und auszutragen.

Den genannten theologischen Problemen ließen sich noch weitere anfügen: Die Idee der Gnade, nach welcher der absolute Gott im Menschen wirkt; indem aber Er es ist, der wirkt, der Mensch erst zu seinem eigentlichen Wirken gelangt; sein Tun ihm, und in seinem Tun er selber sich selbst gehört – ein Verhältnis, dessen den höchsten Sinn enthaltende Paradoxie sich in dem Pauluswort ausdrückt: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“; „aber“, könnte mit Fug fortgefahren werden: „ebendamit lebe ganz und eigentlich ich selbst“ (Gal 2, 20) .. Oder die Idee der Kirche, nach welcher da eine geschichtliche Wirklichkeit ist, in Raum und Zeit und alle Bestimmtheiten eingefügt, auch allen Fragwürdigkeiten geschichtlichen Daseins ausgesetzt, und doch, „wer sie hört, Christus“, und damit Gott hört, und „wer sie verachtet, Christus verachtet“ (Lk 10, 16) .. Bis zur Botschaft von den „letzten Dingen“, wonach einst die Menschen und die Welt aus dem Tod auferstehen, verwandelt und zu ewigem, das heißt aber, an Gott teilhabendem Dasein aufgenommen werden sollen.

<sup>7</sup> Genauer gesagt, in einer extremistischen oder, um seinen eigenen Terminus zu brauchen, „katastrophischen“ Weise.

Das Gesagte mag aber genügen. Aus ihm erschen Sie, wie ernst das Christentum die Welt, den Menschen, das Leben, mit einem Wort, die endliche Existenz nimmt. Es gibt kein Haarbreit von der Schöpfung auf – freilich aber auch kein Haarbreit von der Majestät Gottes. Es macht letzten Ernst mit Gottes Absolutheit, hält aber die ganze Wirklichkeit und den ganzen Wert der Schöpfung aufrecht.

Das geschieht sonst nirgendwo. Überall wird das Problem verschleiert und seine Spannung ausgeglichen: idealistisch über das Eigentliche weggetäuscht, existentialistisch das Endliche aufgebläht, revolutionär Gott für „tot“ erklärt und wie immer. Überall wird vor der Härte jenes Verhältnisses, von dem wir hier reden, ausgewichen. Diesem Verhältnis denkend standzuhalten; ihm nicht von anderswoher stammende und leichter zu gebrauchende Kategorien unterzulegen, sondern sich Begriffe und Denkformen von ihm selbst geben zu lassen, ist Theologie.

## VI

Erlauben Sie mir, zum Abschluß auf ein dichterisches Zeugnis für das Gesagte hinzuweisen.

Die mächtigste Darstellung, welche die christliche Auffassung vom Dasein gefunden hat, ist die „Göttliche Komödie“. Sie schildert, wie Dante in einem Augenblick ratloser Verlorenheit durch einen Ruf berührt wird, der ihm Heil verheißt. Durch verschiedene Gestalten geleitet, in denen dieser Ruf sich gleichsam verdichtet, findet er den Weg zu Gott, zu sich selbst und zum Menschen seiner Liebe, zu Beatrice, zurück. Der Weg führt aber durch die weiteste Entfernung, nämlich durch das All. Er steigt in die Welt der Verlorenheit, die Hölle, hinab; erklimmt den im unzugänglichen Meer ragenden Berg der Läuterung; wird durch die nach dem ptolemäischen Weltbild vorgestellten Räume des Himmels hin entrückt. Auf diesem Wege blickt er auf das Begegnende nicht wie ein interessierter Wanderer, sondern er „kontempliert“: er lebt mit, was er schaut. Dadurch läutert er sich und gelangt zu immer größerer Klarheit, bis er schließlich die letzte Einsicht in den Sinn des Daseins gewinnt: der Anblick Gottes wird ihm gewährt. Er sieht Sein Wesen; darin zugleich Wesen und Sinn aller Geschöpfe. Er sieht Gott in der Unendlichkeit und Einheit seines Lebens; zugleich aber in jenem Geheimnis, welches besagt, daß Er der Dreieinige ist, und als Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes lebt. Diese letzte Wirklichkeit schaut er in einem Gleichnis: drei Lichtkreise, von gleichem Umfang und gleicher Herrlichkeit, aber verschiedener Farbe schwingen ineinander.

Nun scheint alles erfüllt, aber Dante weiß, daß die Vision ihr Letztes noch nicht hergegeben hat. Auf einmal zeigt sich im zweiten Kreise, der den Sohn, den Logos bedeutet, das Antlitz Jesu, und bringt ihn vor das Geheimnis der Menschwerdung. Er sucht es zu durchdringen, ist aber dazu nicht imstande. Worum er ringt, drückt sich in der Frage aus: „Ich wollte sehn, wie sich das

Antlitz mit dem Kreis verbinde und wie's sich in ihn füge“, das heißt: wie Gott und Menschenwesen in der Einheit der gleichen Existenz stehen könnten. In bildlicher Form also das Problem, das uns beschäftigt. Sein Geist ringt mit dem Unbegreiflichen, und es wird Sie interessieren, zu hören, daß er dessen Dichte mit einem mathematischen Gleichnis ausdrückt. Es heißt da: „So wie der Geometer ist, der alle Kräfte einsetzt, um den Kreis zu messen, jedoch mit seinem Denken das Prinzip nicht findet, des er bedarf – solch einer war ich . . .“<sup>8</sup> Dann aber fährt er fort: „Die eigne Kraft versagte hier. Allein mein Geist wurde durch einen Blitz getroffen, in welchem sein Verlangen die Erfüllung fand“ (Par 33, 133–141). Nun hat er zwar nicht intellektuell begriffen, denn das wäre nicht möglich. Nicht mit seiner Herzenskraft bewältigt; das vermöchte er ebensowenig. Aber er hat im Lichte Gottes geschaut.

Auf diesen Augenblick ist die ganze Dichtung hin gebaut. Mit ihm ist alles zu Ende. Der Wanderer wird aus der ungeheuren Spannung entlassen, und steht im Einklang mit aller Welt: „Schon lenkte meinen Wunsch und Willen jene Liebe, welche die Sonne und die anderen Gestirne kreisen macht“ (Par 33, 133–145). Jede Frage des Daseins hat also ihre maßgebliche Antwort gefunden. Aber wodurch? Worin liegt die Lösung aller Probleme, die Weisung für alles Verhalten? In der Erkenntnis des Gottmenschentums Christi. Sie ist auch die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des unendlichen Gottes zur endlichen Schöpfung: Er steht zu ihr so – richtiger gesagt: Er hat sie so zu sich gestellt, daß Er in ihr Mensch werden konnte und in Ewigkeit Mensch bleibt.

Den bloß-göttlichen Gott gibt es nach der Menschwerdung „nicht mehr“<sup>9</sup>. Den es gibt, ist der Mensch-Gewordene. Damit verschärft sich die Dringlichkeit des „Ärgernisses der Philosophie“ zum Äußersten. Wer das, was da gesagt wird, und was im Glaubensbekenntnis mit den Worten ausgedrückt ist: „aufgefahren in den Himmel, sitzt Er zur Rechten Gottes“, ernst nimmt; nicht nur als Symbol, sondern als Wirklichkeit; nicht nur als frommes Gefühl, sondern als klare und genaue Aussage – der gelangt vor die letzte Entscheidung. Christ sein, heißt, hier Ja zu sagen.

<sup>8</sup> Es handelt sich um die Quadratur des Kreises; und das „Prinzip“, dessen es zur Lösung des Problems bedarf, ist das genaue Verhältnis zwischen Durchmesser und Umfang.

<sup>9</sup> Auch dieses „nicht-mehr“ offenbart die Aporie der Angrenzung des Endlichen ans Unendliche, hier hinsichtlich der Zeit bzw. der Geschichte. Der Ausdruck ist an sich unsinnig; er kann aber nicht, oder doch nur durch eine längere Ausführung vermieden werden.