



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3  
Theologie und Metaphysik

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12411-6>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

*Theo Kobusch*

## Metaphysik des Moralischen Zum Absoluten auf natürlichem Wege

Das Absolute ist kein Gegenstand der Philosophie mehr. Was seit den Griechen, was in der spätantiken Philosophie, im Mittelalter, bei Descartes, in der Aufklärung und danach, bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling und in großen Teilen des 19. Jh. noch das Wichtigste für die Philosophie war und in der ersten Reihe stand, das ist ins hinterste Glied zurückgetreten. Die Philosophie ihrerseits versucht seitdem, d. h. seitdem Nietzsche auf den Plan trat, alles Absolute zu deabsolutieren, die ersten oder letzten Gründe in ihrer Bedingtheit aufzuzeigen, die großen Erzählungen durch eine Vielfalt von Diskursen zu ersetzen. Doch nicht nur ihr vornehmster Gegenstand wurde auf diese Weise desavouiert, auch ihre höchste Form, die Metaphysik, wurde – gewissermaßen in Stufen – ihres Amtes als Königin der Wissenschaften enthoben. Nachdem Hegel schon 1807 berichtet hatte, dass jeder vor dem Wort Metaphysik wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft, wurde ihr durch die Heideggerschen Etikettierungen der Verdinglichung, Verobjektivierung, Technik u. Ä. ein Mäntelchen umgehängt, das sie bis heute nicht hat abwerfen können. Schließlich hat man ihr 1959 aus sprachanalytischer Ecke zugesichert, dass sie nicht mehr als Kriminelle behandelt, sondern als Patientin angesehen werde.

Gleichzeitig macht sie, die Philosophie, gemeinsame Sache mit der Göttin unserer Zeit, der Wissenschaft, die sie eigentlich, von ihrem Auftrag her, zugleich kontrollieren soll. In der Form der angewandten Philosophie sucht sie auf vielen Einzelfeldern ihre Existenzberechtigung gegenüber der Gesellschaft zu beweisen. Ihre Kompetenz scheint unbegrenzt, aber ihren wichtigsten Gegenstand hat sie über lange Zeit aus den Augen verloren.

Die Kritik, die der Metaphysik vom 18. Jh. bis heute entgegenschlägt, ist vorwiegend eine Kritik an ihrem theoretischen, d. h. verobjektivierenden, verdinglichenden Charakter. Diese Kritik bedenkt nicht, dass es jahrhundertlang parallel zur theoretischen Metaphysik eine andere Form der Metaphysik gegeben hat. Nennen wir sie die Metaphysik des Moralischen.

## 1. Platonismus: Transzendenz und Tugend

Eigentlich ist das Verhältnis von Anfang an gespannt: Obwohl Platon die Disziplinen der Philosophie nicht streng unterscheidet, ist eine auffällige Diskrepanz zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie auszumachen. Während das Ziel der theoretischen Philosophie darin besteht, zum absolut Transzendenten aufzusteigen, strebt das Praktische im Menschen nach der Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ). Platon hat mit der Kennzeichnung des Göttlichen als eines Transzendenten Maßstäbe für die Ontologie überhaupt gesetzt. Die berühmte Formel aus der *Politeia* „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ drückt es deutlich aus: Das göttliche Sein ist jenseits alles Seienden, es ist das ganz Andere, das Inkommensurable. Wenig später wurde im Platonismus hinzugefügt: καὶ νοῦ, d. h., es ist auch jenseits des „Geistes“, der die dem „Wesen“ entsprechende subjektive Seite bezeichnet.<sup>1</sup> Somit – das will der Platonismus sagen – ist Gott die jeglicher Bestimmtheit auf der subjektiven und objektiven Seite enthobene Transzendenz. Also ist sie nicht so wie die beim Aufstieg hinter sich gelassenen Bestimmtheiten erkennbar. Sie ist in bestimmtem Sinne unerkennbar. Das „ἄρρητον“ aus dem (unechten) 7. Brief ist zugleich der Auftakt zu einer großen Tradition der negativen Theologie. Das ist die platonische Charakterisierung des Göttlichen – *nota bene* – vom theoretischen Standpunkt aus.

Wie ganz anders erscheint da die Welt des Praktischen! Das berühmte „Intermezzo“ im *Theätet* enthält den Aufruf zur Verähnlichung mit Gott durch die Versittlichung der Seele (176b). Dementsprechend ist nach der *Politeia* die wahre Erkenntnis diejenige, die zur „Imitation“ des Göttlichen führt, d. h. zur sittlichen Praxis (500c). Hier allein und im Gegensatz zum theoretischen Imitationsbegriff hat die Imitation eine positive Bedeutung. Somit ergibt sich für Platons Lehre folgende Konstellation: Das Göttliche ist für die Theorie ein Transzendentes, absolut Jenseitiges, ein Entferntes, ein Unerkennbares, ein Unsagbares. Vom praktischen Standpunkt aus aber ist es ein diesseitig Annäherbares, ein Nahes, ein Verwirklichbares. Oder: In der Theorie tut sich eine Kluft auf zwischen Mensch und Gott, das Sittliche aber ist die Brücke zwischen beiden. Oder noch einmal anders: Theoretisch ist Gott ein Unbekanntes, praktisch aber das Bekannteste, das Vertrauteste. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem theoretischen und dem ethischen Standpunkt ist im Platonismus durchaus so prekär geblieben, wie es von Platon aus gesehen schon erschien.

<sup>1</sup> Weitere Details bei JENS HALFWASSEN: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWP* 10, 1442–1447.

Nach Plotin ist der sittliche Zustand der der Seele eigentlich, d. h. ursprünglich zukommende, ihr „Eigenes“, während die Schlechtigkeit ihr von außen zukommt und die Selbstentfremdung der Seele darstellt. Die Tugend ist ein Göttliches. In ihr liegt die Wesensverwandtschaft der Seele mit Gott begründet.<sup>2</sup> Andererseits ist die Tugend als das sittlich Gute nur *ein* Gutes, ein Beispiel des Guten, nicht das Gute selbst. Das liegt daran, dass das sittlich Gute einen Gegensatz hat, nämlich das sittlich Böse, während das Gute selbst (αὐτοαγαθόν) ein Übergegensätzliches ist.<sup>3</sup> Im Aufstieg gelangt die Seele von der Tugend zu dem Guten selbst und im Abstieg von der sittlichen Bosheit zu dem Schlechten selbst. Wie Plotin hinzufügt, ist aber in einer „Betrachtung“ das Schlechte selbst und – wie man entsprechend ergänzen muss – das Gute selbst nur für den „Betrachter“, während derjenige, der schlecht oder gut „wird“, am Bösen bzw. Guten Anteil hat. Mit Recht sehen Beutler/Theiler hier die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt angedeutet.<sup>4</sup> Daraus können wir ablesen, was Plotin auch sonst lehrt: Die Hypostasen des Guten, des Geistes, aber auch der Materie, obwohl sie im eigentlichen Sinne keine ist, sind, was sie sind, allein für den „Theoretiker“, d. h. erscheinen als feste Hypostasen vom theoretischen Standpunkt aus. Dagegen bezeichnet das Gutwerden oder das Geistwerden ein praktisches Verhältnis, durch das die Seele Anteil gewinnt am Guten selbst oder am Geistsein selbst. Plotin lehrt ja ausdrücklich, dass der Geist und das Eine, d. h. das „Gute“, auch Erfahrungsstufen der Seele sind. Die Seele „wird“ Geist und schließlich auch das Eine.<sup>5</sup> Wenn Plotin von diesem „Werden“ spricht, nimmt er bezeichnenderweise wieder den Begriff der Tugend zu Hilfe. Die so verstandene „Flucht von hier nach dort“, von der der *Theätet* spricht, wird bei Plotin zur tugendmotivierten „Flucht des Einsamen zum Einsamen“.<sup>6</sup> Entsprechendes gilt auch für den Abstieg: Wenn die Seele sich in die „vollkommene Schlechtigkeit“ hineinsenkt, dann „hat“ sie nicht mehr nur das Unsittliche in sich, sondern dann hat sie ihre „Natur“ gewechselt, d. h. sie ist böse „geworden“.<sup>7</sup>

Andererseits aber sagt Plotin, dass die Tugend die Sache der Seele ist, nicht des Geistes und auch nicht des transzendenten Einen.<sup>8</sup> Porphyrios sagt im selben Sinne, dass es „allein“ die Tugend ist – und nicht etwa die theoretische Erkennt

<sup>2</sup> Plotin, Enn. IV 7, 10.

<sup>3</sup> Vgl. Plotin, Enn. I 8, 6,15–43.

<sup>4</sup> Plotin, Enn. I 8, 13. Vgl. Plotins Schriften, Bd. V b, Anm. zu I 8,13,14, Hamburg 1960, 415.

<sup>5</sup> Vgl. Plotin, Enn. VI 7, 35. VI 9,3. VI 9,10. Vgl. dazu THEO KOBUSCH: „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, FS für Klaus Kremer, Paderborn 1992, 93–114.

<sup>6</sup> Plotin, Enn. VI 9, 11.

<sup>7</sup> Plotin, Enn. I 8, 13,17–20.

<sup>8</sup> Plotin, Enn. I 2, 3.

nis –, durch die die Verähnlichung mit Gott gelingt, dass Gott aber größer ist als die Tugend.<sup>9</sup> Das kann nicht bedeuten, dass Geist und Eines für Plotin, ja für den Platonismus überhaupt, jenseits von Gut und Böse stünden.

Proklos hat das Problem, das sich von der plotinischen Formulierung her ergibt, klar erkannt. Er sagt: Wir hören Tag für Tag von Vielen, die sagen, Gott sei gut, und Plotin sagt, der Name Gottes habe mit der Tugend nichts zu tun. Wie passt das zusammen?<sup>10</sup> Was die Platoniker zögern lässt, dem Einen oder dem Geist direkt die Tugend zuzuschreiben, ist die mit der Tugend verbundene Vorstellung der Anstrengung, der Mühe, des Kampfes,<sup>11</sup> während doch für die Götter, wie schon Homer weiß, das „leichte Leben“ eigentümlich ist. In der „Ruhe“ des göttlichen Lebens, so bemerkt der späte Neuplatoniker Johannes Lydos mit einem Plotinzitat, bedarf es der Tugend nicht, sondern nur wenn eine moralische Gefahr das Leben der Seele bedroht.<sup>12</sup>

Der Neuplatonismus ist kein starres, festes Gedankengebäude, sondern ein höchst flexibler, lebendiger und dynamischer Zusammenhalt. Das zeigt sich auch im Umgang mit der platonischen Ausgangskonstellation, nach der der absoluten theoretischen Transzendenz des Göttlichen die Möglichkeit der praktischen, d. h. sittlichen Annäherung entspricht. Denn Proklos hat die Transzendenz Gottes zum eigentlichen Gegenstand der theoretischen Philosophie gemacht. In unüberbietbaren Ausdrücken hat er das Jenseitige des göttlichen Seins beschrieben. Es ist als solches ein Unsagbares und Unerkennbares. Nur dem, was an ihm Anteil hat, ist es erkennbar. Allein das erste Prinzip ist schlechthin unerkenntbar, weil es unpartizipierbar ist.<sup>13</sup> Proklos nennt es auch den „eigentlichen Gott“. Er ist allem enthoben und hat mit nichts irgendeine Verbindung (ἀσύντακτος). An allem kann man teilhaben, nur an ihm nicht.<sup>14</sup> Wie sollte da eine Angleichung denkbar sein? Proklos geht von dem allen einsichtigen Grundsatz aus, dass das, was den Göttern ähnlicher ist, eher die Glückseligkeit verschafft, als das ihnen Unähnliche und Fremde.<sup>15</sup> Weder die verschiedenen Vermögen der Seele noch die sittliche Praxis könnten je für sich eine Verbindung mit diesem eigentlichen Gott herstellen. Wir könnten diesem transzendenten Einen niemals näher kommen, sagt

<sup>9</sup> Porphyrios, Ad Marcellam XVI, ed. Pötscher, 22.

<sup>10</sup> Proklos, In Tim. I, ed. Diehl, 369,23.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Hermias, In Plat. Phaedrum III, edd. Lucarini/Moreschini, 264,14.

<sup>12</sup> Johannes Lydos, De mensibus IV 38; vgl. Plotin, Enn. II 3, 9.

<sup>13</sup> Proklos, El. Theol., 123, ed. Boese 62.

<sup>14</sup> Proklos, El. Theol., 116, ed. Boese, 58: „Jeder Gott ist partizipierbar, nur das Eine nicht“. Zu den Ausdrücken der Transzendenz vgl. In Parm. III, ed. Steel, 39–41.

<sup>15</sup> Proklos, Theol. Plat. I, edd. Saffrey/Westerink, 80.

Proklos, „wenn wir nicht vorher das ‚Eine der Seele‘ aufweckten“, das in uns quasi ein Bild des Einen ist.<sup>16</sup>

Das Eine in uns ist es auch, das die praktische Annäherung an das Göttliche ermöglicht. Proklos hat in diesem Zusammenhang die stoische Lehre von der Selbstbestimmung des Willens (αὐτεξούσιον) aufgenommen, durch die der Mensch befähigt sei, sich selbst zu verwandeln, sei es zum Besseren, sei es zum Schlechteren.<sup>17</sup> Was die moralische Depravation betrifft, so hat Proklos die schon von Origenes, dem Christen, vorgeschlagene und von Porphyrios und Jamblich übernommene moralische Umdeutung der platonischen Lehre von der Tierwerdung der Seele in jedem Falle gekannt und durch die Unterscheidung des „Wesenhaften“ (οὐσία) und „Verhältnismäßigen“ (σχέσις) modifiziert.<sup>18</sup> In der Forschung spricht man von einer „Kompromisslösung“ des Proklos: halb wörtlich, halb allegorisch.<sup>19</sup>

Wenn nun aber jede Tugend, wie Proklos sagt,<sup>20</sup> uns dem Göttlichen angleicht und dem geistigen Leben näher bringt, dann muss auch das Göttliche die Tugend haben. Proklos zeigt sogar, dass die Götter als Prinzip der „Gutheit“ notwendig auch die „ganze Tugend“ haben müssen, sonst beraubt man sie ihrer Existenz.<sup>21</sup> Bei den Göttern ist die wahrhafte Tugend, und von ihr leitet sich die menschliche her.<sup>22</sup> Alle Angleichungen durch Tugend haben in der „einen, ganzen, ungeteilten Tugend“ ihren Ursprung.<sup>23</sup> Die Tugend ist so die eigentliche Brücke zwischen Gott und Mensch. Denn „ohne Tugend könnte Gott den Menschen wohl nicht beiwohnen.“<sup>24</sup> Die Tugend ist, so gesehen, ein einheitliches Prinzip, das von den Göttern bis zur sinnfälligen Welt sich in je anderer Form zeigt.<sup>25</sup>

<sup>16</sup> Proklos, In Parm. III, ed. Steel, 41. Zum Einen in uns vgl. auch Proklos, De decem dubitationibus 64, ed. Boese, 107. Vgl. WERNER BEIERWALTES: „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert/W. P. Eckert (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin 1963, 255–266.

<sup>17</sup> Proklos, In Plat. rem. II, ed. Kroll, 266; 324.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Proklos, In Plat. Tim. III, ed. Diehl, 295. Dazu HEINRICH DÖRRIE: „Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: *Hermes* 85/4 (1957), 414–435.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. DIEGO DIANA: *Zwischen Menschen und Tieren*, München 2015, 84–87. Was von der internationalen Forschung in diesem Zusammenhang der allegorischen Umdeutung Platons notorisch ausgeblendet wird, ist die Rolle, die christliche Schriftsteller gespielt haben, z. B. Origenes. Vgl. dazu THEO KOBUSCH: „Origenes und Pico. Picos Oratio im Licht der spätantiken Philosophie“, in: A. Fürst/C. Hengstermann (Hg.): *Origenes Humanista. Pico della Mirandolas Traktat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015, 141–159.

<sup>20</sup> Proklos, In Parm. I, ed. Steel, 221.

<sup>21</sup> Proklos, Theol. Plat. I 15, edd. Saffrey/Westerink, 74.

<sup>22</sup> Proklos, De providentia et fato 24,8, ed. Boese, 135; In Plat. Tim. I, ed. Diehl, 45.

<sup>23</sup> Proklos, Theol. Plat. VI, edd. Saffrey/Westerink, 55.

<sup>24</sup> Proklos, In Plat. rem. I 255,21f.

<sup>25</sup> Proklos, Theol. Plat. I, edd. Saffrey/Westerink, 45.

In der bei Platonikern, Peripatetikern und Stoikern umstrittenen Frage, ob die Moralität bei Männern und Frauen die gleiche ist oder nicht, bezieht sich Proklos auf den Begriff der „gemeinsamen Tugend“ (ἀρετὴ κοινή), wo doch schon die Stoiker dasselbe für das Moralische bei Menschen und Göttern behauptet hatten.<sup>26</sup> Es ist deswegen kein Zufall, dass der stoische Satz: „Die Tugend ist dieselbe bei Göttern und Menschen“, auch bei Proklos überliefert ist, wo er breit – auch in Auseinandersetzung mit Theodor von Asine – diskutiert und verteidigt wird.<sup>27</sup> Interessanterweise hat Hierokles von Alexandrien, der in vielem sonst mit Proklos übereinstimmt, hier einen eigenen Akzent gesetzt, indem er den stoischen Satz um ein Element ergänzt: „Wahrheit und Tugend“, so sagt er, „sind nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Göttern das Höchste.“<sup>28</sup> Wahrheit und Tugend stehen bei ihm für Theorie und Praxis, die zusammengehend die „ganze Philosophie“<sup>29</sup> ausmachen. Die Theorie ist hier nicht länger, wie bei Proklos, negative Theologie und Transzendenzphilosophie, sondern Theorie des intelligiblen Kosmos. Deswegen hat auch sie für Götter und Menschen dieselbe Bedeutung. Darin besteht das Anliegen seines *Kommentars zum Goldenen Gedicht*, dass sowohl von der theoretischen Wahrheit als auch von der praktischen Tugend in einem univoken Sinne zu sprechen ist.

Der Transzendenzbegriff erfreut sich in jüngerer Zeit einer bemerkenswerten Renaissance. Im Sinne des Platonismus hat Jens Halfwassen ihn am nachhaltigsten ins allgemeine philosophische Bewusstsein gerückt, indem er das Motiv der negativen Theologie der Transzendenz bis in die neueste Zeit, bis zu Karl Jaspers, Dieter Henrich, Wolfgang Cramer, Wilhelm Weischedel und Emmanuel Levinas verfolgt.<sup>30</sup> Daneben haben Franz von Kutschera, der vor allem die kognitive Relevanz überintentionaler Erfahrung durchdenkt, und Thomas Rentsch mit seiner Unerklärlichkeit des Seins und der Sprache den Transzendenzbegriff neu belebt.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Proklos, In Plat. rem. I, ed. Kroll, 237f.

<sup>27</sup> Proklos, In Plat. rem. I, ed. Kroll, 237. 254; In Plat. Tim. I, ed. Diehl, 351. Weitere Belege für die stoische These: SVF III 245–254.

<sup>28</sup> Hierocles, In aur. carm. XX,10, ed. Koehler, 87,10.

<sup>29</sup> Ebd., 86,16.

<sup>30</sup> Vgl. JENS HALFWASSEN: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002, 13–27.

<sup>31</sup> So die klare Kurzdarstellung beider Autoren bei HANS-LUDWIG OLLIG: „Religion und Transzendenz in Franz von Kutscheras später Religionsphilosophie“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 401–427.



## 2. Die Kirchenväter: Primat des Praktischen

Die Spannung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt, die wir schon im platonischen Denken festgestellt haben, bestimmt auch das Denken der Kirchenväter, am eindrucklichsten der kappadozischen Väter. In diesem Sinne soll im Folgenden ein Grundzug der kappadozischen Philosophie aufgewiesen werden, der bei allen drei großen Kappadoziern, Gregor von Nyssa, Basilius und Gregor von Nazianz, zu entdecken ist. Dieses einheitliche, dem Denken der Kappadozier zugrunde liegende Schema besteht darin, dass einerseits die Möglichkeit der von Aristoteles vorgeschlagenen theoretischen Wesenserkenntnis Gottes und der endlichen Dinge prinzipiell infrage gestellt, andererseits ein praktischer Weg zur Erkenntnis Gottes eröffnet wird.

Was die Kritik an der theoretischen Wesenserkenntnis angeht, so ist sie am deutlichsten bei Gregor von Nyssa zu erkennen. Wie Gregor in der 6. Oratio der Schrift *De Beatitudinibus* dargelegt hat, ist Gott im Sinne der theoretischen Erkenntnis unerkennbar. Das bedeutet nicht, dass die theoretische Vernunft von Gott nichts erkennen könne. Vielmehr will Gregor nur sagen, dass das göttliche Wesen, wie es an sich ist, sich allen Zugriffen der theoretischen Vernunft und damit dem „begreifenden Denken“ des Menschen schlechterdings entzieht.<sup>32</sup> Diese These von der Unmöglichkeit der Erkenntnis des göttlichen Wesens gehört in den Zusammenhang einer umfassenden Auseinandersetzung Gregors mit der aristotelischen Vernunftkonzeption und ihren theologischen Ansprüchen, aber auch mit der aristotelischen Metaphysik, deren Gegenstand das verborgene Wesen der Dinge und das Wesen der höchsten unsinnlichen Substanz ist. Dabei hat Gregor die diskursiv erkennende Denkkraft im Sinne des Aristoteles vor Augen, die, zeitlich bedingt, mithilfe der analytischen Methode vom jeweils Gegebenen zu den Voraussetzungen dieses Gegebenen aufsteigt und so auch die höchste Wesenheit zu erfassen sucht. Gregor bezeichnet diese so vorgehende Vernunft als die „Neugierde“ (πολυπραγμοσύνη). Er verwendet damit den Begriff, der schon bei Plotin für das aristotelisch verstandene syllogistische Denken steht.<sup>33</sup> Gregor

<sup>32</sup> Gregor Nyssa., *De beatitudinibus* VI, GNO VII/II, 140,15: „ἡ θεία φύσις αὐτὴ καθ’ ἑαυτὴν ὅ τι ποτὲ κατ’ οὐσίαν ἐστὶ, πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας, ἀπρόσιτός τε καὶ ἀπροσπέλαστος οὐσα ταῖς στοχαστικαῖς ὑπονοίαις, καὶ οὐπω τις ἐν ἀνθρώποις πρὸς τὴν τῶν ἀλήπτων κατανόησιν ἐξεύρηται δύναμις, οὐδέ τις ἔφοδος καταληπτικῆ τῶν ἀμηχάνων ἐπενοήθη.“

<sup>33</sup> Gregor Nyssa., *In Ecclesiasten* VIII, GNO V, 413,2. Vgl. dazu meinen Aufsatz THEO KOBUSCH: „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: L. F. Mateo Seco/J. L. Bastero (Hg.): *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 147–168, hier: 160f.

nennt die neugierige Vernunft – in aristotelischer Terminologie – auch die „suchende Vernunft“, der es nicht gelingt, zu erfassen, was die Gegenstände der Lebenswelt bzw. der Schöpfung ihrem Wesen nach sind. Wie sollte sie dann die Natur dessen erfassen können, was jenseits dieses Bereichs liegt!<sup>34</sup> Und um diesen Gegensatz noch zu verschärfen, sagt er an anderer Stelle: Wenn die menschliche Vernunft es nicht einmal schafft, die Natur eines der kleinsten Lebewesen, nämlich der Ameise, zu erfassen, wie kann sie dann prahlen, den Schöpfer durch ihr begreifendes Denken umfasst zu haben.<sup>35</sup> Und bedenkt man obendrein, dass die neugierige theoretische Vernunft auch ihr eigenes Wesen, also das Wesen der Seele, nicht erfassen kann – wie sollte sie dann das Wesen dessen, was über ihr ist, theoretisch erkennen können!<sup>36</sup> Was die neugierige Vernunft von Gott erfassen kann, ist nicht sein Wesen, sondern allenfalls die göttliche „Wirkung“ (ἐνέργεια). Gregor nennt deswegen öfter das göttliche Wesen das ἀπολυπραγμόνητον, das der neugierigen Vernunft der aristotelischen Philosophie schlechterdings entzogen ist.<sup>37</sup> Die theoretische Philosophie mündet deswegen nach Gregor notwendig in der negativen Theologie.

Gregor hat darüber hinaus den Sinn und die Möglichkeit einer sicheren, rein theoretischen Wesensbestimmung als solche – nicht nur der göttlichen Natur –

<sup>34</sup> Gregor Nyss., In Canticum Canticatorum XI, GNO VI, 337,16–21: „[...] οὐπω δὲ κατείληφεν ἡ ζητητικὴ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια, τί κατ’ οὐσίαν ὁ οὐρανός ἐστιν ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν φαινομένων ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων, τούτου χάριν θροεῖται πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἢ καρδία, ὅτι εἰ τὰυτα καταλαβεῖν οὐ χωρεῖ, πῶς τὴν ὑπερκειμένην τούτων καταλήψεται φύσιν; [...]“

<sup>35</sup> Vgl. Gregor Nyss., Contra Eunomium III 8 4, GNO II, 239. Der ganze Abschnitt, der das Thema der Natur der Ameise zum Inhalt hat (238–239), stellt auch im Wesentlichen den Inhalt des fälschlicherweise Basilius zugeschriebenen 16. Briefes dar und ist auch als Basiliustext in die byzantinische Sammlung von Basiliustexten *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta* aufgenommen worden.

<sup>36</sup> Gregor Nyss., Contra Eunomium II 1 117, GNO I, 260,6: „[...] ὁ δ’ ἑαυτὸν ἀγνοῶν πῶς ἂν τι τῶν ὑπὲρ ἑαυτὸν ἐπιγνοίῃ [...]“; In Ecclesiasten 7, GNO V, 416,1: „[...] οὐπω γὰρ ἔγνω, κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον, ἑαυτὴν ἢ κτίσις, οὐδὲ κατέλαβεν τίς ψυχῆς ἢ οὐσία, τίς σώματος ἢ φύσις, πόθεν τὰ ὄντα, [...]“ Vgl. auch In Canticum Canticatorum XI, GNO VI, 337,16 (s. o. Anm. 33); In Inscriptiones Psalmorum II 14, GNO V, 155,25: „αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ θεῖον ὃ τί ποτε τῇ φύσει ἐστίν, ἀνέφικτον μένει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἄληπτον, [...]“; auch De mortuis, GNO IX, 44–45 enthält eine Kritik an der vom Leben abgeschnittenen nutzlosen rein theoretischen Erkenntnis.

<sup>37</sup> Gregor Nyss., De Vita Moysis II 188, GNO VII/I, 97,18f.: „ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρὴ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν, [...]“; Oratio catechetica, GNO III/IV, 40,4; De anima et resurrectione, GNO III/III, 93,8f.: „[...] ἀπολυπραγμόνητον τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ, πῶς ἕκαστόν ἐστιν, [...]“; Contra Eunomium II 1 97, GNO I, 255,1f.: „Καὶ ἄλλως δ’ ἂν τις ἀσφαλὲς εἶναι φήσειεν ἀπολυπραγμόνητον ἑἶναι τὴν θεῖαν οὐσίαν ὡς ἀπόρρητον καὶ ἀνέπαφον λογισμοῖς ἀνθρωπίνους.“; CE II 1 105, GNO I, 257,21f.: „[...] αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι [...]“

bezweifelt und infrage gestellt. Denn die Patriarchen und Propheten – so sagt er – haben sich in diesem Sinne überhaupt nicht um eine Wesensbestimmung ihrer Gegenstände (wie z. B. Himmel, Erde, Meer, Zeit, Ewigkeit) gekümmert. Sie haben sogar alle Bestimmungen der theoretischen Metaphysik bewusst vernachlässigt.<sup>38</sup> Eine Metaphysik solcherart geht davon aus, dass das zugrundeliegende Wesen einer erscheinenden Sache theoretisch erkennbar sei, nachdem sie durch die abstrahierende Vernunft in ihre Bestandteile aufgelöst und ihrer Qualitäten „beraubt“ worden ist. Gregor hat eben diese Form der Metaphysik einer grundlegenden Kritik unterworfen. Mit Bezug auf das Wesen eines sinnfälligen Körpers ist in diesem Sinne nämlich kritisch zu fragen, was denn als seine Wesensbestimmung noch übrig bleiben soll, wenn die Farbe, Gestalt, Widerständigkeit, Schwere, Größe, Ortsbestimmung, Bewegung usw. abstrahiert sind. Eine metaphysische Wesenserkenntnis der Dinge ist somit nach Gregor gar nicht möglich. Gregor von Nyssa ist der John Locke der antiken Philosophie.<sup>39</sup> Aus diesen Gründen sind nach Gregor von Nyssa die maßlosen Ansprüche der aristotelisch verstandenen diskursiven Vernunft, die als solche auch den letzten Grund alles Seienden erfassen zu können meint, zurückzuweisen.

Doch die negative Theologie, die sich aus dieser skeptischen Betrachtung der theoretischen Vernunft ergibt, ist nicht Gregors letztes Wort. Vielmehr muss das Verdienst seines Denkens in einer bedeutsamen Differenzierung gesehen werden. Denn die negative Theologie wird bei ihm offenkundig auf die theoretische Philosophie beschränkt. Auf dem praktischen Weg dagegen ergibt sich durchaus die Möglichkeit einer positiven Bestimmung dessen, was Gott ist. Auf diese Weise können, wie Gregor sich ausdrückt, Ethik und theoretische Philosophie durchaus „konkurrieren“.<sup>40</sup> An einigen Stellen seines Werkes deutet Gregor diese Differenzierung zwischen dem theoretischen und praktischen Weg an. So heißt es auch im Hoheliedkommentar:

„Nach unserer Meinung erzieht uns der Text dazu, dass jenes, was über alle Konstitution und Einrichtung des Seienden hinausliegt, was es dem Wesen nach ist, unzugänglich, unberührbar und unfassbar ist, dass uns an seiner Stelle aber der Wohlgeruch, der in uns durch die Reinheit der Tugenden vorbereitet wird, zuteil wird. Er ahmt durch das Reine, das ihm gemäß ist, das von Natur aus Lautere nach, durch das Gute das Gute, durch das Unvergängliche das Unvergängliche, durch das Unveränderliche das Unveränderliche

<sup>38</sup> Gregor Nyss., *Contra Eunomium* II 102, GNO I, 256,24ff.

<sup>39</sup> Vgl. THEO KOBUSCH: „Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie“, in: S. G. Hall (Hg.): *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes* Berlin/Boston 1993, 317; GIÖRGOS E. KARAMANÖLÈS: *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013, 106f.

<sup>40</sup> Gregor Nyss., *In Inscriptiones Psalmorum* II/III, GNO V, 76,8.

und durch alles, was an Tugend in uns glücklich vollbracht wird, die wahre Tugend, [...]“<sup>41</sup>

Das, was für die Wesenserkenntnis unzugänglich und unfassbar ist, ist doch durch die Tugend und das Sittliche, d. h. auf praktischem Wege erreichbar. Die „Nachahmung“, von der in dem zitierten Text die Rede ist, ist, wie bei Platon, wo es ja auch einen positiven Sinn des Begriffs der „Mimesis“ gibt,<sup>42</sup> die praktische Seite korrekter Erkenntnis. Deswegen ist eine Angleichung an das Göttliche nur auf dem praktischen Wege, d. h. als Verwirklichung der Tugend möglich.<sup>43</sup> Sie wird ermöglicht durch das Reine in uns, das Göttliche, die Tugend. Denn, wie Gregor betont, ist das in bestimmter Weise dasselbe: „die Tugend zu besitzen und der Besitz der Gottheit. Denn die Tugend ist nicht außerhalb der Gottheit.“<sup>44</sup>

Das zeigt auch schon, mit was für einer Art von Metaphysik wir es hier zu tun haben. Es ist nicht der ferne, transzendente Gott, der hier als Gegenstand der Metaphysik gedacht ist. Vielmehr ist es der Gott in uns, der das Thema darstellt – nicht als ein fertiger, sondern als einer, der in uns „wird“, wenn die Seele ihrerseits in Gott ihre Wohnstatt nimmt.<sup>45</sup> Es ist somit das Werden Gottes in der Seele des Menschen, das durch diese Art der Metaphysik sowohl bewirkt als auch gesehen wird. Neuplatonisch ausgedrückt besagt das, dass „du, wenn du darauf schaust, das wirst, was jener [sc. Gott] ist“.<sup>46</sup> Gregor knüpft damit an jenen neuen,

<sup>41</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 3, GNO VI, 89,15: „[...] ταῦτα διὰ τῶν εἰρημένων παιδεύειν ἡμᾶς τὸν λόγον οἰόμεθα ὅτι ἐκεῖνο μὲν, ὃ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστί, τὸ πάσης ὑπερκείμενον τῆς τῶν ὄντων συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀναφῆς ἐστί καὶ ἄληπτον, ἡ δὲ ἐν ἡμῖν διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν καθαρότητος μυρεψουμένη εὐωδία ἀντ' ἐκείνου ἡμῖν γίνεται μιμουμένη τῷ καθ' ἑαυτὴν καθαρῷ τὸ τῆ φύσει ἀκήρατον καὶ τῷ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ τῷ ἀφάρτῳ τὸ ἄφθαρτον καὶ τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ ἀναλλοιώτων καὶ πᾶσι τοῖς κατ' ἀρετὴν ἐν ἡμῖν κατορθουμένοις τὴν ἀληθινὴν ἀρετὴν [...]“

<sup>42</sup> Platon, Rep. 500c.

<sup>43</sup> Gregor Nyss., In Canticum Cantorum 9, GNO VI, 271,11: „πέρας γὰρ τῆς ἐναρέτου ζωῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις· καὶ τούτου χάριν ἢ τε τῆς ψυχῆς καθαρότης καὶ τὸ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἀνεπίμικτον δι' ἐπιμελείας κατορθοῦται τοῖς ἐναρέτοις [...]“

<sup>44</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 9, GNO VI, 285,16: „ἐν γὰρ τρόπον τινὰ ἐστὶν ἀμφοτέρα ἡ τε τῆς τελείας ἀρετῆς καὶ ἡ τῆς θεότητος κτήσις· οὐ γὰρ ἔξω ἡ ἀρετὴ τῆς θεότητος.“

<sup>45</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 6, GNO VI, 179,6: „ὃ τε γὰρ θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γίνεται καὶ πάλιν εἰς τὸν θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται.“; vgl. auch In Canticum Cantorum 7, GNO VI, 207,7: „ὅτι μὲν οὖν ὁ τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ φέρων φορεῖόν ἐστι τοῦ ἐν αὐτῷ καθιδρυμένου, δῆλον καὶ πρὸ τῶν ἡμετέρων λόγων ἂν εἴη[...].“

<sup>46</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 2, GNO VI, 68,7: „τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκμαγεῖον, πρὸς ὃ βλέπουσα ἐκεῖνο γίνῃ, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι.“; vgl. ebd., 98,8: „[...] ὅταν τις διὰ τῶν ἔργων ταῦτα γένηται, [...]“

durch Plotin vertretenen Typus der Metaphysik an, nach dem die Seele die höheren Gegenstände nicht einfach nur betrachtet, sondern „wird“, was der Geist und schließlich auch was das Eine ist.<sup>47</sup>

Ganz ähnlich wie sein Bruder drückt auch Basilius seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer theoretischen Wesenserkenntnis überhaupt und besonders einer theoretischen Erkenntnis des göttlichen Wesens aus. Auch die Argumentationsweise ist ähnlich. Es ist ein Zeichen des Stolzes und der Aufgeblasenheit derjenigen, wie z. B. der Eunomianer, die behaupten, das Wesen Gottes bzw. des „Vaters“ erkannt zu haben. „Die würde ich gerne fragen“, sagt Basilius, was sie als das Wesen der Erde angeben, auf der sie stehen und aus der sie stammen, und auf welche „Weise des Begreifens“ sie sich dabei stützen, ob auf einen Logos, der in der Schrift steht bzw. von den Heiligen überliefert wird, oder auf die Sinneswahrnehmung. Da aber jeder der fünf Sinne nur sein ihm eigenes formales Objekt hat, wie z. B. der Sehsinn die Farbe, bleibt nur der Logos der Hl. Schrift, doch der sagt nichts aus über das Wesen Gottes. Der Gott des Christentums, das will Basilius sagen, ist überhaupt nicht theoretisch erkennbar. Er ist nicht der Gott des Aristoteles, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Als solcher aber ist er nur auf dem Weg der Tugend, d. h. auf dem Weg des praktischen Erkennens erreichbar.<sup>48</sup>

Basilius hat beide Erkenntnisweisen auch direkt gegenübergestellt. In seiner Homilie auf den Märtyrer Mamas fragt er, was denn Erkennen eigentlich sei. Was

<sup>47</sup> Vgl. KOBUSCH: „Metaphysik als Einswerdung“.

<sup>48</sup> Basilius, *Adversus Eunomium* I 12, ed. Sesboüé, SC 299, 214,27ff.: „Εἰ δὲ ταῦτα τοῖς εἰς τὸ Παύλου τῆς γνώσεως μέτρον ἐφθακόσιν ἀνέφικτα, πόσος ὁ τύφος τῶν ἐπαγγελλομένων εἰδέναι τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν;

Οὓς ἡδέως ἂν ἐρωτήσαιμι περὶ τῆς γῆς ἐφ' ἧς ἐστᾶσι καὶ ἄφ' ἧς γεγόνασι, τί ποτε λέγουσι; τίνα αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἀπαγγέλλουσιν ἡμῖν; ἴνα, ἐὰν ἄρα περὶ τῶν χαμαὶ καὶ ὑπὸ τοῖς ποσὶ κειμένων ἀναντιρρήτως διαλεχθῶσι, τότε αὐτοῖς καὶ περὶ τῶν ἐπέκεινα πάσης ἐννοίας διατεινομένοις πιστεύσωμεν. Τίς οὖν τῆς γῆς ἡ οὐσία; ποῖος τρόπος τῆς καταλήψεως; Ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν, πότερον λόγος ἐφίκετο ταύτης ἢ αἰσθησις; καὶ εἰ μὲν τὴν αἴσθησιν φήσουσι, ποῖα τῶν αἰσθήσεων ἐστὶ καταληπτὴ; Ὅρασι; Ἀλλὰ χρωμάτων ἐστὶν ἀντιληπτὴ αὕτη. Ἄλλ' ἀφή; Καὶ αὕτη σκληρότης καὶ ἀπαλότητος, καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, καὶ τῶν τοιούτων ἐστὶ διακριτικὴ, ἂν οὐδὲν ἂν τις οὐσίαν εἴποι, μὴ εἰς ἔσχατον παρανοίας ὑπενεχθεὶς. Περὶ γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως, τί χρὴ καὶ λέγειν; ἂν ἡ μὲν χυμῶν ἢ δὲ ἕτερα τῶν ἀτμῶν τὴν ἀντίληψιν ἔχει. Ἀκοὴ δὲ ψόφων ἐστὶ καὶ φωνῶν αἰσθητικὴ, τῶν οὐδεμίαν ἔχόντων πρὸς τὴν γῆν οἰκειότητα. Λεῖπεται οὖν τῷ λόγῳ φάσκειν αὐτοὺς τὴν οὐσίαν αὐτῆς εὐρηκέναι. Ποίω τοῦτω; ποῦ τῆς Γραφῆς κειμένω; ὑπὸ τίνος τῶν ἁγίων παραδοθέντι [...];“

ibid. I 13, SC 299, 218,22ff.: „Ὅθεν καὶ οὗτοι οὐδὲ τῆς γῆς, ἦν καταπατοῦσι τὴν φύσιν, ἦτις ἐστὶν, ἐπιστάμενοι, αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἀλαζονεύονται. Καὶ τοῖς μὲν ἁγίοις αὐτοῦ ὁ Θεὸς, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακώβ, ἂν, διὰ τὸ εἰς πάσαν ἀρετὴν τέλειον καὶ τὸ Θεὸς ὀνομάζεσθαι ὡς τι ἐξαιρετον καὶ πρέπον τῇ ἑαυτοῦ μεγαλειότητι, προετίμησε, λέγων ἑαυτὸν Θεὸν Ἀβραάμ καὶ Θεὸν Ἰσαὰκ καὶ Θεὸν Ἰακώβ ‘Τοῦτο γάρ μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον, φησὶ, καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς.’“

es nicht ist, sagt Basilius sehr klar: Es bedeutet nicht, mithilfe der neugierigen Vernunft (πολυπραγμοσύνη) die Wesenheit zu denken oder die Größe von etwas auszumessen oder überweltliche Wesen zu suchen und auch nicht kraft der „Epinovia“, d. h. der menschlichen, endlichen Vernunft, das Unsichtbare zu denken. Gott zu „erkennen“, besagt schlicht, seine Gebote zu erfüllen.<sup>49</sup> So unterstreicht Basilius die Möglichkeit der praktischen Gotteserkenntnis.

Besonders seine bedeutende kleine Schrift *Quod deus non est auctor malorum* zeigt aufs Deutlichste, dass auch Basilius die Tugend, die Freiheit und damit das Praktische als das verbindende Glied zwischen Mensch und Gott und auch Gott und Mensch gesehen hat. Es ist nur konsequent, wenn er als die eigentliche Ursache der Trennung auch den Willen ansieht.<sup>50</sup>

Schließlich können wir diesen Primat des Praktischen – verbunden mit einer Kritik an der theoretischen Erkenntnis aristotelischen Typs – auch bei Gregor von Nazianz beobachten. In seiner Lobrede auf Athanasius heißt es, dass, wer die Tugend lobt, Gott lobt, von dem die Tugend den Menschen gegeben wurde. Es ist wiederum der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, d. h. nicht der aristotelische, der den Menschen dieses „größte und menschenfreundlichste“ Geschenk gemacht hat, nämlich die Fähigkeit der „Hinneigung und Übereignung“ an Gott auf diesem praktischen Weg.<sup>51</sup> Hinzu kommt, dass Gregor – ganz im Sinne Platons – den Adel des Menschen in der Bewahrung des Ebenbildcharakters und in der „Angleichung“ an das Urbild sieht, die durch die Tugend vollzogen wird.

<sup>49</sup> Basilius, In Mamantem martyrem, PG 31,596/597: „Γινώσκειν ἄρα τί λέγει; τὴν οὐσίαν νοεῖν; ὃ μέγεθος ἐκμετρεῖν; Ἐκεῖνα κατανοεῖσθαι τῆς θεότητος, ἃ σὺ τῆ σεαυτοῦ θρασυτομία κατεπαγγέλλῃ; Ἡ ἐκ τῶν κατόπιν οὐ νοεῖς τὸ μέτρον τῆς γνώσεως; Τί γινώσκωμεν Θεοῦ; Τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς φωνῆς μου ἀκούει. Ἴδε πῶς νοεῖται Θεός· ἐκ τοῦ ἀκούειν ἡμᾶς τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ· ἐκ τοῦ ἀκούοντας ποιεῖν. Τοῦτο γνῶσις Θεοῦ, τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ. Πῶς οὐ πολυπραγμοσύνη περὶ οὐσίας Θεοῦ; οὐ ζήτησις τῶν ὑπερκοσμίων; οὐκ ἐπίνοια τῶν ἀοράτων; Γινώσκει με τὰ ἐμὰ, καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ. Ἀρκεῖ σοι εἰδέναί, ὅτι ποιμὴν καλός· ὅτι ἔθηκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων. Οὗτος ὅρος τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιγνώσεως.“

<sup>50</sup> Basilius, Epist. 203,3, ed. Courtonne, Lettres, Vol. II, 170,7: „Οὐδὲν ἡμᾶς χωρίζει ἀπ’ ἀλλήλων, ἀδελφοί, ἐὰν μὴ τῆ προαιρέσει τὸν χωρισμὸν ὑποστῶμεν.“

<sup>51</sup> Gregor von Nazianz, or. 21,1 edd. Lafonatinne/Mossay, SC 270, 110,5: „[...] καθ’ ὃ καὶ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἀκούει Θεός, ὁ Θεός, ὡς οὐ νεκρῶν Θεός ἀλλὰ ζώντων. Ἀρετὴν δὲ ἐπαιῶν Θεὸν ἐπαινέσομαι παρ’ οὗ τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ πρὸς αὐτὸν ἀνάγεσθαι ἢ ἐπανάγεσθαι διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῖν ἐλλάμψεως. Πολλῶν γὰρ ὄντων ἡμῖν καὶ μεγάλων οὐ μὲν οὖν εἶποι τις ἂν ἠλικῶν καὶ ὄσων ὧν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν τε καὶ ἔξομεν, τοῦτο μέγιστον καὶ φιλανθρωπώτατον ἢ πρὸς αὐτὸν νεύσις τε καὶ οικείωσις.“ Auch in or. 7,4, ed. Calvet-Sebasti, SC 405, 188,13f. heißt es: „[...] ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ πρὸς τὸ Κρεῖττον οικείωσις.“

Diese aber „formt“ das Gottgemäße und die Erkenntnis, „woher, als welche und worauf hin wir entstanden sind [...]“. <sup>52</sup>

Es ist somit nicht die theoretische Erkenntnis, durch die der Mensch mit Gott verbunden ist, sondern das Praktische, d. h. das Willensmäßige, die Tugend. Voraussetzung dafür aber ist, dass, wie schon die Stoiker gesagt und Clemens von Alexandrien, Origenes und die kappadozischen Väter es übernommen haben, der Begriff der „Tugend“, d. h. des Moralischen, einen univoken Sinn hat, also bei Gott und den Menschen dasselbe bedeutet. <sup>53</sup>

### 3. Kant: Metaphysik der Sitten

Was die antike Philosophie, besonders in der Gestalt der platonischen, und das spätantike Denken auf den Weg gebracht haben, das wird aus epistemischen Gründen vom neuzeitlichen Denken vollendet, und das geschieht insbesondere durch die Philosophie Kants. Die kantische Transzendentalphilosophie ist schon insofern eine Fortführung des spätantiken Ansatzes, als sie die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis vor jeder Gegenstandserkenntnis erkannte. Bezeichnenderweise war im Curriculum der Hochschulen von Athen und Alexandria das Studium des platonischen Dialoges *Alkibiades*, dessen Gegenstand das Thema der Selbsterkenntnis ist, die erste Pflichtübung. In solchem Sinne muss auch nach Kant die Erörterung über die Fähigkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft jeglicher Dingerkenntnis vorhergehen. Das Christentum hat darüber hinaus im Zuge der Rezeption der platonischen Philosophie die theoretische und praktische Selbsterkenntnis unterschieden und das in der praktischen Selbsterkenntnis Erkannte, nämlich die eigenen Handlungen und Unterlassungen, als das Ersterkannte und die Grundlage aller anderen Arten von Erkenntnis angesehen. Antike und Spätantike haben den praktischen Weg zu Gott für gangbar gehalten, während das theoretische Denken die göttliche Transzendenz nie erreichen kann und sich mit einer negativen Theologie bescheiden muss. Die

<sup>52</sup> Gregor von Nazianz, or. 8,6, ed. Calvet-Sebasti, SC 405, 256,14ff.: „Εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰκό-  
νος τήρησις καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑξομοίωσις, ἣν ἐργάζεται λόγος καὶ ἀρετὴ καὶ κα-  
θαρὸς πόθος, αἰεὶ καὶ μᾶλλον μορφῶν τὰ κατὰ Θεὸν τοὺς γνησίους τῶν ἄνω μύστας, καὶ  
τὸ γινώσκειν ὅθεν καὶ τίνας, καὶ εἰς ὃ γεγόναμεν.“

<sup>53</sup> Zur Geschichte des Motivs vgl. THEO KOBUSCH: „Die Univozität des Moralischen. Zur Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung“, in: A.-C. Jacobsen (Hg.): *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought*. Leuven/Paris/Bristol 2016, 29–45.

Unerreichbarkeit war dabei – wie wir bei Gregor von Nyssa beobachten konnten – mit der Schwäche oder Eigentümlichkeit der spezifisch menschlichen Vernunft (ἐπινοια) begründet worden, die das Wesen von etwas nicht begreifen kann. Die neuzeitliche Philosophie in der Gestalt des kantischen Denkens hat dieser Grundidee eine epistemische Basis verschafft, indem sie die falsche Annahme auf überschwengliche Erkenntnis, die Begrenztheit und Schwäche der theoretischen Vernunft aufgewiesen und gewissermaßen zur Kompensation – so hat es jedenfalls F. H. Jacobi gedeutet<sup>54</sup> – in der Form der Postulatenlehre der praktischen Vernunft einen Weg zur Idee Gottes eröffnet. Auch Kant selbst hat die „Erweiterung“ der reinen praktischen Vernunft als Ausgleich der „spekulativen Einschränkung“ derselben angesehen.<sup>55</sup>

Eine solche Erweiterung der praktischen Erkenntnis, die durch die Postulate geschieht, setzt aber eine enge Verwandtschaft, um nicht zu sagen, die Gleichheit der reinen praktischen Vernunft mit den „Ideen“ voraus, insbesondere mit der „Idee“ des göttlichen Willens. Kant hat diese Gleichheit des menschlichen und göttlichen Willens bzw. den Willen überhaupt, d. h. den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als Gegenstand seiner Metaphysik der Sitten angesehen. Ein Ergebnis seiner moralphilosophischen Untersuchungen ist ja, dass ein reiner, d. h. ein guter Wille allein jener Wille sein kann, der sich selbst ein Gesetz ist, d. h. dessen Maximen für eine allgemeine Gesetzgebung tauglich sind. Kant sieht es als die Aufgabe der Metaphysik an, zu prüfen, ob das für alle vernünftigen Wesen, also auch für den göttlichen Willen gilt. Will man aber die allgemeine Notwendigkeit des moralischen Gesetzes für alle vernünftigen Wesen und damit die innere Verbindung zwischen dem objektiven Gesetz und dem Begriff des Willens überhaupt durchschauen, so muss man, wie Kant an einer bedeutsamen Stelle der *Grundlegung* sagt, „einen Schritt hinaus thun“<sup>56</sup> zur Metaphysik der Sitten. Gemeint ist die Idee einer Metaphysik, deren Gegenstand nicht das Seiende als solches, sondern gewissermaßen das Wollen als solches, genauer gesagt: das reine Wollen als solches darstellt. Dieser Schritt in das Feld der Metaphysik der Sitten zeigt, was es mit dem Wollen eines Willens überhaupt, also mit dem menschlichen und göttlichen Wollen auf sich hat.<sup>57</sup> Es kann nur als ein Wollen gedacht

<sup>54</sup> FRIEDRICH H. JACOBI: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), JWA 3, 75.

<sup>55</sup> KpV, AA 05: 141.25; A255. Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>56</sup> GMS, AA 04: 426.28; A|B63.

<sup>57</sup> Reinhard Brandt hat das richtig erkannt. Nach seiner Interpretation bezeichnet der von Kant angezeigte „Schritt“ den Übergang von der *Philosophia practica universalis* zur Metaphysik der Sitten. Und zwar bestehe dieser Schritt allein darin, dass der Begriff eines Willens von vernünftigen Wesen überhaupt gewonnen wird; vgl. REINHARD BRANDT: „Kant als



werden, das sich durch Vernunft, durch ein objektiv-praktisches Gesetz selbst bestimmt.<sup>58</sup>

Das, was den objektiven Grund der Selbstbestimmung eines Willens ausmacht, nennt Kant den Zweck. Während der subjektive Zweck auf der Triebfeder des Wollens beruht und nicht durch bloße Vernunft vorgestellt wird (wie etwa die Glückseligkeit), ist der objektive Zweck dadurch gekennzeichnet, dass er, weil er von der bloßen Vernunft gegeben ist, für „alle vernünftigen Wesen gleich gilt“. „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen“ existiert als ein solcher objektiver Zweck oder, wie Kant auch sagt: als Zweck an sich selbst, an dessen Stelle nie ein anderer Zweck gesetzt werden kann. Als solche unersetzbaren, einmaligen Zwecke aber heißen diese Wesen „Personen“, denen deswegen auch ein absoluter Wert, d. i. Würde zukommt, während alles, was einen ersetzbaren Zweck darstellt, also alle „Sachen“, nur einen endlichen Wert, d. i. einen „Preis“ haben.<sup>59</sup>

Der Begriff der Person ist die Angel, um die sich die Welt des Moralischen dreht. Wenn es nur „Sachen“ gäbe oder alles nur als Sache betrachtet werden sollte, wenn also aller Wert bedingter und somit zufälliger Natur wäre, „so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden“. <sup>60</sup> Der kategorische Imperativ hängt am Begriff der Person. Dieser Begriff gibt dem Imperativ seinen Inhalt. Konsequenterweise ist der Begriff der Person in einer Formulierung des kategorischen Imperativs erhalten geblieben: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>61</sup>

Der absolute Wert der Person, der in ihrer inneren Freiheit, in ihrer Autonomie, begründet liegt, hat aber auch die Bedeutung, dass er einen unendlichen Wert für jedes Bewusstsein darstellt. Das ist in der Kantforschung bezweifelt worden. Man hat versucht, die Person (nach kantischem Verständnis) ihres Charakters eines „metaphysisch objektiven Gutes“ zu entkleiden mit dem Hinweis darauf, dass sie „nur aus menschlicher Perspektive als höchstes Ziel“ erscheine und somit ihr absoluter Wert nur für ein menschliches Bewusstsein bestünde.<sup>62</sup>

Doch besagen die kantischen Texte genau das Gegenteil. Das moralische Gesetz, das in der Zweckformel seinen Ausdruck findet, gilt nämlich, freilich nicht

Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990, 57–94, hier: 84f.

<sup>58</sup> GMS, AA 04: 427.13–15; A|B63.

<sup>59</sup> GMS, AA 04: 428; A|B65.

<sup>60</sup> GMS, AA 04: 428.31–33; A|B66.

<sup>61</sup> GMS, AA 04: 429.10–12; A|B66f.

<sup>62</sup> CHRISTOPH HORN: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs“, in: K. Ameriks/D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik*, Paderborn 2004, 195–212, hier: 211f.

in der Form eines Gebotes, auch für den göttlichen Willen. Somit gibt es auch für ihn einen Zweck an sich selbst. Kant erklärt denn auch unmissverständlich in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Diese Bedingung“ – nämlich ein vernünftiges Geschöpf nur dann als Mittel zu einem Zweck zu gebrauchen, wenn es zugleich auch als Zweck an sich selbst angesehen wird – „legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.“<sup>63</sup>

Die Person hat somit nicht nur für den menschlichen Willen den höchsten Wert, insofern sie im Modus der Achtung, d. h. durch die den endlichen Vernunftwesen eigene Art der Wertschätzung, erkannt wird, sondern auch für den göttlichen Willen. Die Person hat auch für ein göttliches Bewusstsein absoluten Wert. Das drückt auch ein Text der *Grundlegung* deutlich aus: „[...] und was, [...] den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden.“<sup>64</sup> Deswegen muss auch dieses „höchste Wesen“ selbst personal sein. Kant nennt es mit Leibniz das „Oberhaupt“ im Reich der Personen.<sup>65</sup> Was Kant uns sagen will, ist, dass Gott, als was immer er durch die theoretische Vernunft gedacht werden mag, von uns nur als moralisches Wesen erkannt werden kann. Und das liegt darin begründet, dass allein die moralischen Begriffe, wie Kant von der gegen den spätmittelalterlichen theologischen Voluntarismus gerichteten Kritik der neuzeitlichen Philosophie gelernt hat, einen univoken Sinn haben. An ihrer Spitze aber steht der Begriff der Person.<sup>66</sup>

Die Person ist also, von welcher Perspektive auch immer betrachtet, ein höchster Wert, und dies, obwohl sie, in ihrer endlichen Form, jederzeit „böse“ werden kann, indem sie z. B. sich ihrer „Persönlichkeit“ im Selbstmord entäußert. Der Begriff der Person hat deswegen einen univoken Sinn. Darin liegt übrigens auch die eigentliche Bedeutung des berühmten Anfangssatzes der *Grundlegung*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“<sup>67</sup> Die Voluntarisierung des eigentlich Guten und Schlechten ist schon den Stoikern zu verdanken, die das christliche Denken tief beeinflusst haben. Dass aber das Moralische auch „außerhalb“ dieser Welt und damit in allen möglichen Welten Geltung hat, das ist, obwohl auch das schon von der

<sup>63</sup> KpV, AA 05: 87.27–29; A156.

<sup>64</sup> GMS, AA 04: 439.21–24; A|B85.

<sup>65</sup> GMS, AA 04: 433. 434.18; A|B76f.; vgl. KU, AA 05: 444.14; B361.

<sup>66</sup> Zu den historischen Zusammenhängen in der Univozitätsfrage siehe KOBUSCH: „Die Univozität des Moralischen“.

<sup>67</sup> GMS, AA 04: 392.5–7; A|B1.

Stoa angedeutet ist, die Errungenschaft der neueren Zeit und besonders der Philosophie Kants.

#### 4. Gegenwärtige Philosophie: Spekulativer Theismus

Wirft man einen flüchtigen Blick auf die Philosophie nach Nietzsche, so könnte man den Eindruck gewinnen, Gott sei wirklich tot und damit auch die Metaphysik. Vor nicht langer Zeit wurde das gegenwärtige Zeitalter kurzerhand zu einem „postmetaphysischen“ erklärt. Die Zeit der Metaphysik scheint nach diesem flüchtigen Blick vorbei zu sein und mit ihr die Gottesfrage erledigt.

Aber dieser Eindruck trügt. Gerade in den letzten Jahren hat sich eine lebhaftere Diskussion um das Gottesthema aus philosophischer Sicht entzündet, und die Metaphysik lebt wieder auf, wo man es nicht vermutet hätte. Hier sollen nur wenige Positionen, die womöglich repräsentativ für diese Renaissance der Metaphysik stehen, kritisch gesichtet werden.

Thomas Buchheim hat die Gottesthematik in der Philosophie auf drei Modelle reduziert, die in sich wie auch in der philosophiegeschichtlichen Veranschaulichung durchaus problematisch sind.<sup>68</sup> Nach dem ersten Modell werde Gott als Kontrast zu unserer Existenz, das Unsterbliche im Gegensatz zum Sterblichen, verstanden. Es ist die Trennung und der Abstand, wodurch das Gott-Mensch-Verhältnis gekennzeichnet ist, und dafür stehen, so Buchheim, ausgerechnet Descartes und Kant. Doch beide Autoren stehen viel eher für das Gegenteil: Wie Descartes in der 4. *Meditation* darlegt und sich dafür auf die aus Gen 1,26f. übernommene Gottesebenbildlichkeit beruft, ist der Mensch durch die gleiche Struktur seines Willens mit Gott aufs Engste verbunden.<sup>69</sup> Kant aber hat diese enge Verbindung mit seiner Lehre von der moralischen Univozität sogar auf die gleichen Inhalte des göttlichen und menschlichen Wollens ausgedehnt. Ähnlich schwierig nachvollziehbar ist Buchheims drittes Modell: der Gedanke des „spekulativen Konjunktivs“, d. h. der Gotteshypothese im Sinne Pascals, aber auch der modernen Wissenschaft. Hier scheint einiges nicht zueinander zu passen. Die Gotteshypothese soll eine Hypothese sein, aber zugleich nicht mit einem Als-ob verwechselt werden. Die Hypothese aber ist schon bei Kant, spätestens bei Vaihinger als das definiert, was – im Bereich des Theoretischen, also der Wissenschaft – verifizierbar ist, und dies im Unterschied zu den bloß justificierbaren

<sup>68</sup> THOMAS BUCHHEIM: „Philosophie und die Frage nach Gott“, in: *NZStH* 55 (2013), 121–135.

<sup>69</sup> RENÉ DESCARTES: *Meditationes* IV, AT VII, 52–62, bes. 57f.

Fiktionen, die als nützliche und notwendige Hilfsmittel des Denkens gerechtfertigt werden können. Eine spekulative Hypothese, die kein Als-ob darstellt und obendrein nicht unreal sein soll – das kann es gar nicht geben. Was Buchheim anstrebt, nämlich die Erkundung realer Wege und Möglichkeiten, die sich aus der „Gotteshypothese“ ergeben, kann gar nicht in spekulativer Form, sondern nur in praktischer Form erfolgen. Wir müssen, was in der Buchheimschen Konzeption fehlt, zwischen dem theoretischen und praktischen Als-ob unterscheiden. Gegenüber Vaihinger hat das schon Otto Ritschl eingeklagt, der das praktische Als-ob die im juristischen Sinne verstandene „Unterstellung“, d. h.: die Supposition, nennt.<sup>70</sup> Die Gotteshypothese ist, so gesehen, in Wirklichkeit eine praktische Unterstellung, die in der Tat, wie Buchheim sagt, neue Wege und Möglichkeiten eröffnet, aber in praktischer Rücksicht, d. h. neue Handlungs- und Wollensmöglichkeiten.

Neben diesem Entwurf über die „Gotteshypothese“ gibt es im deutschsprachigen Raum zwei Vorschläge, das Gottesthema wieder in die philosophische Diskussion zurückzuholen, die nicht nur fast zur gleichen Zeit erschienen sind, sondern auch in je eigener Weise in der philosophischen Welt Staub aufgewirbelt haben. Holm Tetens hat in seinem fulminanten „Versuch über rationale Theologie“ unsere Zunft daran erinnert, dass die Philosophie nicht in der Angleichung an die Wissenschaft erstarren darf, sondern auch die ihr von Anfang an zukommende Aufgabe einer rationalen Behandlung ihres höchsten Gegenstandes, d. h. die Aufgabe der philosophischen Theologie, wahrzunehmen hat. Was der ehemalige Wissenschaftstheoretiker dabei an Wissen über den gerechten und gnädigen Gott, über Erlösung und Eschatologie und über die trostvolle Metaphysik (gegen den trostlosen Naturalismus) an den Tag legt, ist durchaus des Staunens wert und weist ihn als einen Eklektizisten der theologischen Tradition aus.<sup>71</sup> Bisweilen sind in der Sprache noch deutlich die Spuren der intellektuellen Vergangenheit des Autors erkennbar.<sup>72</sup> Auch Einseitigkeiten in der Darstellung der traditionellen Metaphysik sind offensichtlich, so etwa, wenn beim Schöpfungsthema gesagt wird, dass alles Wirkliche im Denken Gottes seinen Grund habe,<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Vgl. OTTO RITSCHL: *Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des „Als ob“*, Göttingen 1925, 80: „Denn er [sc. der Begriff der Unterstellung] ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf eine nicht nur logische, sondern direkt praktische Beziehung des Als-ob zu lenken, deren Erörterung bei Vaihinger zu vermissen ist, während sie mir von größter Bedeutsamkeit zu sein scheint“.

<sup>71</sup> HOLM TETENS: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

<sup>72</sup> So z. B. wenn das „Ganze der Wirklichkeit“ als „alles, was der Fall ist“ umschrieben und so auf das, was raumzeitlich feststellbar ist, eingeschränkt wird. Der traditionelle Begriff des „Seienden“ dagegen, der ja durchaus auch das „ens morale“ mit umfassen kann – und bei Tetens ist von Schuld, Reue, Verzeihen u. Ä. viel die Rede –, ist einerseits präzise oder „distinkt“, wie Scotus sagt, andererseits allumfassend.

<sup>73</sup> Ebd., 35.

wo doch eine mächtige mittelalterliche Tradition darauf beharrte, dass durch das göttliche Denken – notwendigerweise – die Möglichkeiten der Dinge „hervorgebracht“ würden, während „Schöpfung“ bedeute, dass sie durch den göttlichen Willen allererst die äußere Existenz erhielten. Doch das schmälert kaum das Verdienst des Autors, die eingeschlafene philosophische Theologie wieder aufgeweckt zu haben.

Was jedoch diese Konzeption im Ganzen fraglich erscheinen lässt, ist gewissermaßen die Methode, nach der hier vorgegangen wird. Denn zwar wird mit Recht die Einseitigkeit des Naturalismus kritisiert, der das Phänomen der Subjektivität nicht in den Griff bekomme, aber Tetens denkt dabei zuerst an die theoretische Subjektivität. Es ist die theoretische Ich-Perspektive, aus der heraus die theistische Position entsteht, d. h. die Lehre vom unendlichen Ich, von der Schöpfung, auch von der Souveränität Gottes. Tetens nennt selbst diesen Gott einen „Gott der Philosophen“.<sup>74</sup> Das ist in der Tat – auch wenn im Einzelnen theoretische Korrekturen vorgenommen werden – der Gott des Aristoteles oder des Thomas von Aquin. Es ist ein Gott des theoretischen Theismus. Im theoretischen Charakter dieses Denkens liegt auch begründet, dass es lediglich die „Möglichkeit“ Gottes aufweisen kann, und Tetens versteht darunter die „Denkbarkeit“, d. h. die pure Widerspruchsfreiheit der gebrauchten Begriffe.<sup>75</sup> Im theoretischen Zugang dieses Theismus liegt darüber hinaus begründet, dass, obwohl die negative Theologie ausdrücklich abgelehnt wird, die traditionelle Rede von der „Transzendenz Gottes“ ihr Recht behalten soll.<sup>76</sup> Folgt man dagegen den Ideen des „moralischen Theismus“, wie ihn Kant nennt und vertritt, so verliert eine solche Rede jeglichen Sinn, denn Gott ist nicht jenseits von Gut und Böse. Das neuzeitliche Denken hat deswegen dem – auf den Spuren Augustins, der Mystik und Pascals – den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Innerlichkeitsgott, den moralischen Gott, d. h. den Gott der Freiheit entgegengestellt. Kant hat folgerichtig die praktische Philosophie als den für die menschliche Vernunft allein möglichen Weg zu Gott aufgezeigt, indem die Postulate der praktischen Vernunft als die im moralischen Gesetz implikativ enthaltenen „Voraussetzungen“ (aus objektiven Gründen) anzusehen sind, die ihm, wie Kant sagt, „unzertrennlich anhängen“.<sup>77</sup> Das moralische Gesetz aber ist das den Willen unmittelbar Bestimmende. Somit ist der praktische Imperativ samt seinen implikativen Postulaten gewissermaßen – in der Terminologie der mittelalterlichen Philosophie – das

<sup>74</sup> Ebd., 34.

<sup>75</sup> Ebd., 51.

<sup>76</sup> Ebd., 81f.

<sup>77</sup> KpV, AA 05: 122.25; A220.

Ersterkannte mit axiomatischem Charakter.<sup>78</sup> Da aber alle Theorie, auch die theoretische Selbsterkenntnis, d. h. die theoretische Ich-Perspektive – wie nicht zuletzt Heideggers *Sein und Zeit* gezeigt hat –, Derivatcharakter hat und gegenüber dem praktischen Selbsterkennen abkünftig ist, muss ein moderner Theismus von dem praktischen Selbstverhältnis des Menschen ausgehen und die univoke Gleichheit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen darzulegen bestrebt sein.

Volker Gerhardts Annäherung an die philosophische Theologie ist von ganz anderer Art.<sup>79</sup> Auch hier kann es nur um den entscheidenden, kritischen Punkt gehen. Der besteht in dem Verhältnis des „Göttlichen“ und „Gottes“. Nach dieser Konzeption ist das „Ganze“ das Göttliche. Der Begriff des Ganzen wird „einfach“ und „unscheinbar“ genannt.<sup>80</sup> Er ist aber weder das Eine noch das Andere. Vielmehr hätte es einer Diskussion dieses in Wahrheit hochkomplexen und z. B. bei Proklos, dem ersten Totalitätstheoretiker, auch prominenten Begriffs bedurft. Dann wäre auch klar geworden, dass das wahrhaft Göttliche, das Eine, gerade nicht das Ganze ist oder zumindest nicht sein muss.<sup>81</sup>

Was schwerer wiegt, ist, dass das „Ganze“ offenbar von einem ästhetischen Standpunkt aus verstanden wird. Darauf deutet schon das „Erhabene“ des Ganzen.<sup>82</sup> Es ist das, von wo aus man „selbst dem Bösen etwas Gutes abgewinnen“ kann.<sup>83</sup> Auch auf der letzten Seite des Buches leuchtet dieses ästhetische Verständnis des Ganzen, d. h. der „alles andere umfassende[n] Welt“ noch einmal auf, die deswegen „göttlich“ genannt wird.<sup>84</sup> Evidentermaßen haben wir es hier mit jenem ästhetischen Ganzheitsbegriff zu tun, mit dem Autoren wie Augustinus oder auch Leibniz angesichts des Schlechten, aber auch des Bösen in der Welt ihre ästhetische Theodizee begründeten. Schwerwiegend ist das deswegen, weil, wie Peter Strasser gesagt hat, es keine denkbare Situation gibt, in der Auschwitz gerechtfertigt werden könnte, oder in schlichte philosophische Sprache übersetzt: weil das Moralische von keinem Standpunkt aus relativiert werden kann, ohne dass es den Charakter des Moralischen verlöre.

Diese ästhetische Färbung des gerhardtschen Ganzheitsbegriffs passt aber schlecht zu dem Hauptthema des Buches, nämlich dem der Person. Denn der Begriff der Person gehört so eindeutig und unbestreitbar in den Kontext der praktischen Philosophie bzw. des Moralischen – und zwar von Beginn an in der

<sup>78</sup> Vgl. Kants *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* Pölitz 146, V-Th/Pölitz, AA 28/2,2: 1083.

<sup>79</sup> VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München <sup>3</sup>2015.

<sup>80</sup> Ebd., 54.

<sup>81</sup> Ebd., 80.

<sup>82</sup> Ebd., 45. 263.

<sup>83</sup> Ebd., 257, vgl. ebd., 254.

<sup>84</sup> Ebd., 340.

Tradition der Rhetorik, die John Locke aufgenommen hat, in der mittelalterlichen Christologie, im Naturrecht und schließlich bei Kant<sup>85</sup> –, dass die wenigen spekulativen Behandlungen des Themas, wie z. B. in der christlichen Trinitätslehre, im Hinblick auf die Bedeutung des Personbegriffs als vernachlässigbar angesehen werden können. Volker Gerhardt aber betont, dass Gott nicht notwendigerweise „als ein moralisches Wesen zu denken“ sei.<sup>86</sup> Als was denn aber dann? Etwa als ein Wesen jenseits von Gut und Böse? Das würde bei einem Autor, der von Nietzsche her kommt, nicht weiter verwundern, aber dem steht der kantische Gottes- und Personbegriff entgegen, auf den sich Gerhardt jedoch beruft.

Was ebenso mit dem kantischen Gedanken nicht vereinbar ist, ist die Weise, wie in diesem Buch von Gott als Person gesprochen wird. Denn Gott sei Person – so sagt Gerhardt – nur in einem „analogen“ Sinne,<sup>87</sup> Gott werde „nach Art einer Person begriffen“, man wende sich an ihn „wie an einen Vertrauten“,<sup>88</sup> er sei zu verstehen in „Analogie zu unserer eigenen *Person*“<sup>89</sup> usw. Das widerspricht zutiefst den Grundprinzipien des Moralischen in der neuzeitlichen Philosophie, zu denen auch das kantische Personprinzip gehört. Denn die Person ist nach Kant, wie wir oben gesehen haben, nicht nur für den Menschen der höchste Wert, sondern auch für Gott selbst, sodass der Personbegriff einen univoken, keinen bloß analogen Sinn hat. Also muss Gott selbst auch Person sein, genauer müsste man sagen: Personen sein, denn eine Person ist keine Person.

Schwierig nachzuvollziehen ist auch, wie Volker Gerhardt Gott als Person ins Spiel bringt. Während der philosophische Beweisgang bis zum Begriff des Göttlichen führen soll, kann die Personalisierung nur ein „Schritt des *Glaubens*“ sein,<sup>90</sup> d. h. der Glaube führt „über das mit der bloßen Vernunft erfasste Ganze hinaus“.<sup>91</sup> Der „entscheidende Schritt des Glaubens“ besteht dabei in der „*Personalisierung des Ganzen*“, d. h. in dem Übergang „vom Göttlichen zum personalen Gott“.<sup>92</sup> Gott ist dann „ein personal verdichtetes Göttliches“<sup>93</sup> oder ein zugespitztes Göttliches.<sup>94</sup> In dieser Konzeption sind nun gleich zwei schwerwiegende Probleme enthalten. Denn zum einen kann Personalität nicht von einem Anderen her abgeleitet werden. Aus einem Was, wie es das Göttliche darstellt, kann nie ein Wer werden, oder, um es mit einem Titel von Robert Spaemann auszudrücken:

<sup>85</sup> Näheres dazu jetzt in THEO KOBUSCH: *Selbstwertung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*, Tübingen 2018, 348–371.

<sup>86</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 316; vgl. ebd., 98.

<sup>87</sup> Ebd., 32. 262.

<sup>88</sup> Ebd., 240.

<sup>89</sup> Ebd., 32.

<sup>90</sup> Ebd., 278.

<sup>91</sup> Ebd., 240.

<sup>92</sup> Ebd., 317.

<sup>93</sup> Ebd., 33.

<sup>94</sup> Ebd., 288.

Aus einem Etwas kann nie ein Jemand werden. Das hat schon jene allererste in der antiken Rhetorik entwickelte Personentheorie festgestellt, in der, vor dem Römischen Recht, die (vor Gericht stehende) „Person“ von der „Sache“ unterschieden wird.<sup>95</sup>

Was darüber hinaus an Gerhardts Glaubensverständnis problematisch ist, ist die Übernahme einer epistemologischen Konstellation, die so nur bei Søren Kierkegaard zu finden ist, der sich für diese Krönung der Vernunfttätigkeit durch den Glauben auf die Schule von St. Viktor beruft. Kierkegaardisch klingt auch, wie sich der Verfasser den Übergang vom Göttlichen zum personalen Gott vorstellt: Es ist die „Zuspitzung“ eines Allgemeinen zu einem „Einzelnen“ und zwar zu einem individuellen Einzelnen.<sup>96</sup> Am Schluss stehen sich der individuelle gläubige Einzelne, der die Sphäre des Allgemeinen überschritten hat, und der „nach Art des Einzelnen“ vorgestellte personale Gott gegenüber. Dieser Überschritt aber ist selbst nicht mehr von der Philosophie zu leisten, sondern durch den Glauben zu vollziehen. Wenn nun die Personalisierung eine Sache des Glaubens ist, dann ist sie dem Denken entzogen. Tatsächlich sagt Gerhardt, dass der Begriff „Gott als Person“ nicht denkbar sei.<sup>97</sup> Ist also der Übergang vom Göttlichen zur göttlichen Person, d. h. vom philosophischen Denken zum Glauben, in Wirklichkeit ein Sprung in den Glauben? Immerhin ist davon die Rede, dass man den „Abgrund des Wissens“, vor dem man stehe, „nur im Glauben überspringen“ könne.<sup>98</sup> Schon der *salto mortale* Jacobis war dem Verdacht des Irrationalismus ausgesetzt. Auch Kierkegaards „Ritter des Glaubens“ hat den Bereich der Ratio, d. h. des Allgemeinen hinter sich gelassen. Gerhardts „individueller Glauben“ im Angesicht des personalen Gottes scheint in die Nähe dieser Vorstellungen zu gehören. Zwar wird der Zusammenhang von Wissen und Glauben geradezu beschworen – indem Glauben Wissen voraussetze und Wissen immer auch Glauben erfordere<sup>99</sup> –, aber zuletzt ist der religiöse Glauben ein Übergang ins Nichtwissen, durch den der Raum des Allgemeinen verlassen wird, ein „Gefühl persönlicher Ergriffenheit“,<sup>100</sup> das nicht mehr rational verantwortet werden kann und deswegen dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt ist.<sup>101</sup> Wenn es heißt, dass „*der Glauben*

<sup>95</sup> Näheres bei THEO KOBUSCH: „Person und Handlung. Von der Rhetorik zur Metaphysik der Freiheit“, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hg.): *Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität*, Tübingen 2015, 1–29.

<sup>96</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 262.

<sup>97</sup> Ebd., 225.

<sup>98</sup> Ebd., 246.

<sup>99</sup> Ebd., 230.

<sup>100</sup> Ebd., 278.

<sup>101</sup> Das zeigen die laxen Formulierungen: „[...] können wir es [...] als *Gott* ansprechen“ (21) oder: „[...] kann das *Göttliche* somit auch *als Gott* angesprochen werden“ (269) oder: „[...] werden wir auch Verständnis für jene haben, die dem Göttlichen den Namen Gottes geben“



allgemein“ sowohl „als Bedingung wie auch als Folge des Wissens“ angesehen werde,<sup>102</sup> so kann man das mit Blick auf die Philosophiegeschichte nicht bestätigen, sondern das Gegenteil geltend machen: Was das Verständnis des Glaubensbegriffs betrifft, so ist es kein Zufall, dass sowohl F. H. Jacobi als auch Kierkegaard sich auf Hugo von St. Viktor berufen, den Jacobi durch die Philosophiegeschichte Tennemanns,<sup>103</sup> Kierkegaard aber durch die „Christliche Mystik“ Adolf Helfferichs<sup>104</sup> kennengelernt hatte. Hugo von St. Viktor steht nach beiden Autoren für eine historische Wende in der Sache des Glaubens.<sup>105</sup> Denn während der Glaube in der patristischen Zeit und besonders bei Augustinus die Funktion eines Herolds der Vernunft innehat, übernimmt er bei den Viktorinern die Rolle des für die göttlichen Dinge eigentlich zuständigen und kompetenten Organs, das die Fähigkeiten der rationalen Vermögen, auch der *intelligentia*, übersteigt. Augustinus wird von Kierkegaard deswegen hart kritisiert: „Augustinus hat unberechenbaren Schaden angerichtet“, indem er eine hierarchische Stufung zwischen Glauben und Wissen annahm.<sup>106</sup> Man kann also nicht sagen, dass das Verständnis des Glaubens als Bedingung und Folge des Wissens „allgemein“ gewesen wäre. Vielmehr werden die Positionen Augustins – Glauben ist Bedingung des Wissens – und Hugos von St. Viktor – Glauben ist Folge des Wissens – als Gegensätze und sogar widersprüchlich angesehen.

Schließlich entspricht das Glaubensverständnis in einem entscheidenden Punkt nicht der kantischen Konzeption des Vernunftglaubens, an die sich Gerhardt sonst aber gebunden weiß: Glauben ist nach Gerhardt das Kompensat eines Wissensmangels,<sup>107</sup> das Ausfüllen einer Wissenslücke,<sup>108</sup> das Bedecken der Blöße, die das Wissen nicht zu bedecken weiß.<sup>109</sup> Nach Kant aber ist der Glauben

(282). In Spannung dazu steht: „[...] Gott ist nicht nur einer von vielen möglichen Gedanken, die man fassen, aber ebenso gut auch lassen kann“ (216).

<sup>102</sup> Ebd., 132.

<sup>103</sup> WILHELM G. TENNEMANN: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819, zu Hugo v. St. Viktor vgl. Bd. 8, 206–223.

<sup>104</sup> ADOLPH HELFFERICH: *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen*, Gotha 1842, zu Hugo v. St. Viktor vgl. Bd. 1, 345–428.

<sup>105</sup> Zu Jacobis Würdigung der Rolle Hugos vgl. FRIEDRICH H. JACOBI: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, herausgegeben von Walter Jaescke, Hamburg 2000, 124. SØREN KIERKEGAARD: *Papirer X2 A 354 = Die Tagebücher* (4. Bd.), übersetzt von Hayo Gerdes, Köln/Düsseldorf 1970, 82f.

<sup>106</sup> Vgl. dazu mit den Belegen aus Kierkegaards Werk THEO KOBUSCH.: „Paradoxon und religiöse Existenz“, in: P. Geyer/R. Hagenbüchle (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, 455–480, hier 468.

<sup>107</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 174.

<sup>108</sup> Ebd., 261.

<sup>109</sup> Ebd., 260.

auf die Moralität „gegründet“, er steht gewissermaßen in den Diensten der Moralität.<sup>110</sup> Der Vernunftglaube ist für Kant kein Wissensersatz. Er ist – natürlich – selbst kein Wissen: „Heil uns!“, sagt Kant, „dass er es nicht ist“. Denn würde man – wie auch immer – zu einem Wissen von Gottes Dasein gelangen können, so bedeutete das den Ruin der Moralität.<sup>111</sup> Der Vernunftglaube ist also nicht ein Fluch unserer Existenz, sondern ihr Segen. Es ist dieses eindeutige Setzen auf den praktisch-moralischen Charakter des Glaubens bei Kant, das man bei Gerhardt vermisst, weil immer wieder – wie auch Saskia Wendel bemerkt – „gleichsam unter der Hand“ epistemische Ansprüche der theoretischen Vernunft daruntergemischt werden.<sup>112</sup>

Schließlich gehört zu den zeitgenössischen Diskursen über die philosophische Theologie auch der Ansatz der sog. „Relationalen Ontologie“. Ich beziehe mich der Einfachheit halber und weil er der neueste Beitrag zum Thema zu sein scheint, auf einen Aufsatz von Hans-Joachim Höhn, in dem auch die aktuelle Literatur der letzten Jahre zum Thema genannt wird.<sup>113</sup> Nach diesem Ansatz soll die Relationale Ontologie als eine Alternative zur Substanzmetaphysik gedacht werden, indem die „Wirklichkeit [...] grundlegend als ein Gefüge von Beziehungen“ erschlossen werde. Dieser Ansatz führt aber zu dem einigermaßen widersinnigen Ergebnis, dass die göttliche Wirklichkeit davon offenbar ausgenommen wird. Denn von der Beziehung Gottes zur Welt ist ebenso keine Rede wie von den innergöttlichen Beziehungen. Vor allem aber wird dieser Ansatz der Tatsache nicht gerecht, dass Gott als moralisches Wesen verstanden werden muss. Indem er brav zur Analogielehre des Thomas von Aquin zurückkehrt, tut er so, als ob es die scotische Lehre von einem univoken Seinsbegriff nicht gegeben hätte. Er lässt auch außer Acht, dass besonders die neuzeitliche Philosophie, von den Cambridge Platonists und dem englischen Deismus bis zur klassischen deutschen Philosophie, die traditionelle Analogielehre im Bereich der Moral infrage gestellt und auf dem univoken Gebrauch der moralischen Begriffe insistiert hat.

Um die übergegensätzliche Einheit Gottes auszudrücken, ergeht sich die vom Neuplatonismus herkommende philosophische Theologie bisweilen geradezu in theoretischen Transzendenzschwelgereien. Gott ist dann nicht nur jenseits von konträren, sondern auch von kontradiktorischen Gegensätzen zu denken. Hans-Joachim Höhn stimmt in diesen Chor ein, indem er Gott als jenseits von Sein und

<sup>110</sup> Vgl. MpVT, AA 08: 267.10f; A217: „[...] dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.

<sup>111</sup> V-Th/Pölitz 148, AA 28/2,2: 1083.

<sup>112</sup> Vgl. SASKIA WENDEL: „Die Rationalität des Glaubens“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 37–52, hier: 46. 48.

<sup>113</sup> HANS-JOACHIM HÖHN: „Deus semper maior. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 481–508 (vgl. dort Anm. 7 und 16).

Nichts begreift, der seine Allmacht immer „nur“ durch die Schöpfung, also da, „wo es um Sein und Nichts geht – nirgendwo sonst“<sup>114</sup>, zeige, und – was vorher noch nie gesagt worden ist – von Etwas und Jemand.<sup>115</sup> Bedenkt man nun, dass der von Robert Spaemann ins Spiel gebrachte Gegensatz von „Etwas“ und „Jemand“ den alten Frageunterschied der „Was“- und der „Wer“-Frage aufgenommen hat, der so schon sehr früh, vor dem Römischen Recht, den Unterschied von Washaftigkeit/Dinghaftigkeit und Personalität zur Geltung gebracht hat, dann wird uns nach diesem Konzept zugemutet, den christlichen Gott als ein absolut Unbestimmtes jenseits von Sein und Nichtsein und von Sache und Person zu denken. Dieses „Gott“ genannte absolute Unbestimmte soll darüber hinaus „radikal verschieden“ von der Welt sein und doch ihr bzw. dem Menschen Identität, Autonomie und Freiheit „geschenkt“ haben. Wie soll das zusammengehen? Was Selbstidentität verleihen, Autonomie gewähren und Freiheit anderem(/n) schenken kann, muss doch selbst autonom und frei sein. Was Personalität stiften kann, muss selbst personal sein. Kein Weg der Logik führt da herum. Wenn die Kirchenväter (fast durchgehend) und mit ihnen Descartes in der 4. *Meditation* die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in der Erkenntnisfähigkeit, sondern in seiner Freiheit erkannten, dann wollten sie auch darauf aufmerksam machen, dass die Transzendenz Gottes, seine Jenseitigkeit, sein Darüberhinaus, seine Verschiedenheit von allem im Bereich der theoretischen Vernunft angenommen werden kann, dass aber im Bereich des Praktischen und der Moralität strenge Univozität, Bedeutungsgleichheit und Ähnlichkeit – die nicht von einer „je größeren Unähnlichkeit“ umgriffen wird und die Gradualität nicht ausschließt – vorauszusetzen ist. Die Relationale Ontologie scheint dieser Besonderheit der moralischen Beziehungen nicht gerecht werden zu können.

## 5. Vorwärts zu Kant: Moralischer Theismus

Wie das Vorhergehende zeigen sollte, sind die von der aktuellen philosophischen Theologie vorgeschlagenen Wege, der Weg des „Spekulativen Konjunktivs“, der Weg der theoretischen Subjektivität, der Weg des Glaubens an das Göttliche und

<sup>114</sup> Ebd., 497. Nach der mittelalterlichen Philosophie zeigt sich die göttliche Allmacht natürlich auch in der Schöpfung, aber nicht nur da. Die göttliche *potentia absoluta*, die – gegen Höhn – eine Steigerung der Macht im Vergleich zur *potentia ordinata* darstellt, zeigt sich nämlich auch da, wo es nicht um die Erschaffung einer Ordnung geht, sondern um die mögliche Veränderung der von Gott selbst hervorgebrachten Ordnung.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 491.

die Person Gottes und die Relationale Ontologie, nicht für jedermann nachvollziehbar. Sie sind gewissermaßen keine „Methoden“, d. h. keine Wege, die man nachgehen kann. Auf die Diskussion eines anderen Weges, der in der zeitgenössischen philosophischen Theologie eine Rolle spielt, nämlich den der analytischen Religionsphilosophie, wurde hier ganz verzichtet. Er ist, etwa in der Form der swinburnschen Arbeiten, so eindeutig einem bloß theoretischen Transzendenzbegriff verhaftet, bei dem obendrein die Bedenken der kritischen Philosophie nicht genügend berücksichtigt werden, dass er als ein Kandidat für einen vielversprechenden Neuanatz in der philosophischen Theologie nicht infrage kommt. Man hat zu Recht die fehlende „handlungstheoretische Verankerung“ des Begriffs der jenseitigen Glückseligkeit eingeklagt, der für Swinburns Erweis der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens so wichtig ist.<sup>116</sup> Auch dieser Weg ist also versperrt.

Es bleibt als einzige reale Möglichkeit das, was Kant den „moralischen Theismus“ nennt.<sup>117</sup> Er ist ein Produkt der kritischen Philosophie, denn er geht alle spekulativen Beweise für das Dasein Gottes durch und erkennt ihre Unzulänglichkeit. Schließlich zeigt der moralische Theismus, dass es der spekulativen Vernunft ganz und gar unmöglich ist, das Dasein Gottes apodiktisch gewiss zu demonstrieren. Gleichwohl soll auf diese Weise nicht der Glauben an Gott überhaupt untergraben, sondern den praktischen Beweisen der Boden bereitet werden. „Wir werden nur jene falschen Anmaßungen der menschlichen Vernunft, aus ihr selbst apodiktisch gewiss das Dasein Gottes demonstrieren zu wollen, über den Haufen werfen; aber aus moralischen Prinzipien eben diesen Glauben zum Prinzip aller Religionen annehmen“.<sup>118</sup> Was Otfried Höffe mit Blick auf das Gesamtunternehmen der kantischen Transzendentalphilosophie sagt, das gilt doch in besonderer Weise für die philosophische Theologie: „Kants gesamtes Unternehmen transzendentaler Kritik dient der Zurückweisung theoretischer und der Stärkung moralisch-praktischer Ansprüche“.<sup>119</sup>

Da die moralische Gesinnung nach Kant mit dem Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durch das moralische Gesetz verbunden ist, kann von dem praktischen Selbstbewusstsein, d. h. von dem Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, gesagt werden, dass es mit dem praktischen Gesetz „anhebe“, das dann zur Freiheit hinführt.<sup>120</sup> Das „Ich soll“ bzw. „Ich will“ entspricht auf der praktischen Seite dem „Ich denke“ auf der theoretischen. Nun hat das praktische Selbstbewusstsein die Besonderheit, dass es Implikationen in sich

<sup>116</sup> Vgl. FRIEDO RICKEN: *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 46.

<sup>117</sup> V-Th/Pölitz 16, AA 28/2,2: 1002, 1010–1012.

<sup>118</sup> Ebd., 28, AA 28/2,2: 1010.8–12.

<sup>119</sup> OTFRIED HÖFFE: „Der Mensch als Endzweck“, in: ders. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, München 2008, 289–308, hier: 307.

<sup>120</sup> KpV, AA 05: 29; A51f.

birgt, die ihm selbst vorhergehen. Kant nennt sie die Postulate der praktischen Vernunft. Das Bewusstsein von der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz führt zu den Postulaten der Freiheit, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als dem ihm notwendig Zugrundeliegenden. Hier ergibt sich eine weitere Parallele zur theoretischen Vernunft: Was die notwendige praktische Voraussetzung, das Postulat, für die praktische Vernunft ist, das sind die Axiome für die spekulative Vernunft.<sup>121</sup> Das „moralische Selbstbewusstsein“, das seine Handlungen als vor Gott als moralischem Wesen zu verantworten weiß, heißt das „Gewissen“.<sup>122</sup> Durch es erlangt der Mensch die Gewissheit, „dass auch er ein Glied in der Kette des Reichs aller Zwecke ist“.<sup>123</sup> Das Reich der Zwecke aber ist das Reich der Personen. Das praktische Selbstbewusstsein beinhaltet somit auch das Bewusstsein, selbst Person zu sein und – im Gewissen – dem „Oberhaupt“ der Personen gegenüberzustehen. Das Personbewusstsein ist somit nicht etwas, zu dem man erst hinführen müsste. Vielmehr ist es nach Kant von vornherein im praktischen Selbstbewusstsein mitenthalten.

Nur von dieser praktischen Seite aus – das ist Kants These – kann ein vernünftiger Gottesbegriff entwickelt werden. „[D]er moralische Theist“, sagt Kant, „[kann] sich einen ganz präzisen Begriff von Gott machen, indem er ihn nach der Moralität einrichtet“.<sup>124</sup> Der spekulativen Beweise des Daseins Gottes bedarf er nicht, weil der praktische Glaube die Gewissheit des theoretischen Beweises übertrifft.

Der moralische Theismus leitet so die Theologie aus der Moral her. Und Kant hat die Grundzüge einer solchen Theologie selbst angedeutet, indem er die Gottesattribute, die in der Tradition (und auch noch in der analytischen Religionsphilosophie) im Rahmen der spekulativen Philosophie diskutiert wurden, nunmehr ausschließlich vom Standpunkt des moralisch-praktischen Vernunftglaubens her begründet.<sup>125</sup> Gott muss aus dieser Sicht etwa allwissend genannt wer-

<sup>121</sup> V-Th/Pölit 32, AA 28/2,2: 1012.

<sup>122</sup> MS, AA 06: 439; A101f.

<sup>123</sup> V-Th/Pölit 32, AA 28/2,2: 1011.28.

<sup>124</sup> V-Th/Pölit 32, AA 28/2,2: 1012.16–18.

<sup>125</sup> Es hängt nach Kant alles daran, die Eigenschaften Gottes allein vom moralischen Standpunkt zu betrachten. Deswegen führt eine Umdeutung der kantischen Lehre, wie sie Richard Schaeffler vornimmt in RICHARD SCHAEFFLER: „Gott und seine Eigenschaften. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 215–245, notwendig zu einem inhaltslosen Auftragsdenken. Nach Schaeffler sollen alle „Dinge und Menschen, die wir erfahren“, uns unter ihren verpflichtenden Anspruch stellen und so als Erscheinungsgestalten göttlicher Gebote, als Aufträge, die er uns anvertraut, verstanden werden (ebd., 229). Solche „religiöse Erfahrung“ – die zudem nach dem Muster der spekulativen Philosophie aufgefasst zu sein scheint – ist aber für alle Inhalte, sittliche

den und sein, weil er die kleinsten Regungen im Innersten des menschlichen Herzens, alle Bewegungsgründe und Absichten seiner Handlungen kennen muss, wenn er als vollkommenes, moralisches Wesen gedacht werden soll. Gott muss darüber hinaus allmächtig sein, damit er als Herr der Natur diese im Ganzen so einrichten kann, „wie ich meiner Moralität nach handle“. Schließlich kommt ihm notwendig Heiligkeit und Gerechtigkeit zu, „denn sonst kann ich keine Hoffnung haben, dass die Erfüllung meiner Pflicht ihm wohlgefällig sey“.<sup>126</sup>

Was daraus folgt, ist von ganz außerordentlicher philosophiegeschichtlicher wie auch sachlicher Bedeutung. Denn so gesehen ist es zuletzt das moralische Gesetz, das den Begriff Gottes (des „Urwesens als höchsten Wesens“) bestimmt. Was also der „physische“ und höher fortgesetzt der metaphysische, also, wie Kant sagt, „der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte“,<sup>127</sup> „nämlich ein[en] genau bestimmte[n] Begriff dieses Urwesens“,<sup>128</sup> das liefert der analytische Gang durch die moralische Gesetzgebung. Daraus aber ist zu schließen, dass der Gottesbegriff ursprünglich nicht zur Physik und damit nicht zum Gegenstandsfeld der spekulativen Vernunft gehört, sondern zur Moral, und Kant fügt bedeutungsvoll hinzu: Das gilt auch für die anderen Postulate.<sup>129</sup>

Deutlicher kann man die Verabschiedung von der aristotelischen Metaphysiktradition nicht ausdrücken, in der die Metaphysik als Fortsetzung der Physik angesehen und Gott als „unbewegter Beweger“, d. h. als Naturgott aufgefasst wurde. Wenn Kant Gott aber weiterhin als den „Herrn der Natur“ begreift, dann deswegen, weil dieser Gedanke aus moralischer Sicht notwendig ist. Philosophische Theologie, so will Kant sagen, ist nur im Rahmen einer Metaphysik des Moralischen möglich. Eben deswegen heißt sie „moralischer Theismus“.

## Verwendete Literatur

BEIERWALTES, Werner: „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert/W. P. Eckert (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961 (Miscellanea mediaevalia 2), Berlin 1963: de Gruyter, 255–266.

und unsittliche, offen. Kant aber hat die Betrachtung der Eigenschaften Gottes streng an den moralischen Standpunkt, nicht den religiösen, gebunden.

<sup>126</sup> V-Th/Pölitz 31–32, AA 28/2,2: 1012. Zu anderen Attributen Gottes s. KU § 86, AA 05: 444; B413f., V-Met-L1/Pölitz 117–126; AA 28/2,1: 600–604.

<sup>127</sup> KpV, AA 05: 140.11; A252.

<sup>128</sup> KpV, AA 05: 139.20; A251.

<sup>129</sup> KpV, AA 05: 140; A252.

- BRANDT, Reinhard: „Kant als Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990: Metzler, 57–94.
- BUCHHEIM, Thomas: „Philosophie und die Frage nach Gott“, in: *NZStH* 55 (2013), 121–135.
- DIANA, Diego: *Zwischen Menschen und Tieren*, München 2015: Dissertation.
- DÖRRIE, Heinrich: „Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: *Hermes* 85/4 (1957), 414–435.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015: Beck.
- GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens* (Stauffenburg-Colloquium 21), Tübingen 1992: Stauffenburg.
- HALFWASSEN, Jens: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWPph* 10, 1442–1447.
- Ders.: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002: Klostermann, 13–27.
- HELFFERICH, Adolph: *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmälern*, Gotha 1842: Perthes.
- HÖFFE, Otfried: „Der Mensch als Endzweck“, in: ders. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft* (Klassiker auslegen 33), München 2008: Oldenbourg Akademieverlag, 289–308.
- HÖHN, Hans-Joachim: „Deus semper maior. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 481–508.
- HORN, Christoph: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs“, in: K. Ameriks/D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik* (Ethica 9), Paderborn 2004: Mentis, 195–212.
- JACOBI, Friedrich H.: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811: Fleischer.
- Ders.: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, herausgegeben von Walter Jaescke (Werke, Bd. 3), Hamburg 2000: Meiner.
- KARAMANOLIS, George E.: *The Philosophy of Early Christianity* (Ancient Philosophies), Durham 2013: Acumen.
- KIERKEGAARD, Søren: *Papirer X2 A 354 = Die Tagebücher* (4. Bd.), übersetzt von Hayo Gerdes, Köln/Düsseldorf 1970: Diederichs.
- KOBUSCH, Theo: „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: L. F. Mateo Seco/J. L. Bastero (Hg.): *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa* (Colección teológica 59), Pamplona 1988: Ediciones Universidad de Navarra, 147–168.
- Ders.: „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, FS für Klaus Kremer, Paderborn 1992: Schöningh, 93–114.
- Ders.: „Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie“, in: S. G. Hall (Hg.): *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An*

- English Version with Supporting Studies* (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, St Andrews, 5–10 September 1990), Berlin/Boston 1993: De Gruyter, 299–317.
- Ders.: „Origenes und Pico. Picos Oratio im Licht der spätantiken Philosophie“, in: A. Fürst/ C. Hengstermann (Hg.): *Origenes Humanista. Pico della Mirandolas Traktat De salute Origenis disputatio* (Adamantina 2), Münster 2015: Aschendorff, 141–159.
- Ders.: „Person und Handlung. Von der Rhetorik zur Metaphysik der Freiheit“, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hg.): *Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität* (Politika 11), Tübingen 2015: Mohr Siebeck, 1–29.
- Ders.: „Die Univozität des Moralischen. Zur Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung“, in: A.-C. Jacobsen (Hg.): *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (Papers of the 11<sup>th</sup> International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013) (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 279), Leuven/Paris/Bristol 2016: Peeters, 29–45.
- Ders.: *Selbstwertung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne* (Tria Corda), Tübingen 2018: Mohr Siebeck.
- OLLIG, Hans-Ludwig: „Religion und Transzendenz in Franz von Kutscheras später Religionsphilosophie“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 401–427.
- RICKEN, Friedo: *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007: Kohlhammer.
- RITSCHL, Otto: *Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des „Als ob“*, Göttingen 1925: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHAEFFLER, Richard: „Gott und seine Eigenschaften. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 215–245.
- TENNEMANN, Wilhelm G.: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819: Barth.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie* (Reclams Universal-Bibliothek 19295), Stuttgart 2015: Reclam.
- WENDEL, Saskia: „Die Rationalität des Glaubens“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt* (Texte & Kontexte der Philosophie 1), Baden-Baden 2016: Nomos, 37–52.