

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Tobias Trappe (ed.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ansorge, Dirk

Das Wagnis der Liebe. Theologische Überlegungen zur Endlichkeit des Menschen und zur Idee Gottes

in: Tobias Trappe (ed.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins*, pp. 169–187

Basel: Schwabe-Verlag 2004

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Schwabe Verlag.

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Tobias Trappe (Hrsg.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ansorge, Dirk

Das Wagnis der Liebe. Theologische Überlegungen zur Endlichkeit des Menschen und zur Idee Gottes

in: Tobias Trappe (Hrsg.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins*, S. 169–187

Basel: Schwabe-Verlag 2004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird mit Erlaubnis des Schwabe Verlags publiziert.

Ihr IxTheo-Team

DAS WAGNIS DER LIEBE  
Theologische Überlegungen zur Endlichkeit des Menschen  
und zur Idee Gottes

*Dirk Ansorge (Köln)*

Soll der christliche Glaube an die Auferstehung der Toten nicht als eine Zumutung für das Denken und Empfinden des Menschen erscheinen, so scheint es zwingend, in der Struktur humanen Selbstvollzuges eine Dimension auszuweisen, die es erlaubt, den Auferstehungsglauben als eine rational nachvollziehbare Möglichkeit zu erfassen und zu leben: eine Dimension menschlicher Freiheit, die es erlaubt, das Wagnis der Liebe auch angesichts des Todes verantwortet einzugehen. Eben dieser Ausweis soll im folgenden aus theologisch-hermeneutischer Perspektive heraus versucht werden.

Hierzu bedarf es einer gemeinsamen begrifflichen Grundlage für das Gespräch mit Positionen, welche die christliche Auferstehungshoffnung nicht teilen. Ihrem Auftrag, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3, 15), entspricht die Theologie nur dann, wenn sie an Voraussetzungen und Plausibilitäten anknüpfen kann, die von ihren Gesprächspartner geteilt werden. Andernfalls verharrete die Theologie nicht nur im Modus unbewiesenen Behauptens; schlimmer noch: ihr Behaupten würde nicht einmal mehr verstanden werden können. Es würde als schlicht sinnlos wahrgenommen werden – wenn es denn überhaupt noch wahrgenommen würde.

Im Folgenden soll deshalb der Gedanke der *Freiheit* als jene begriffliche Grundlage angenommen werden, auf die sich Glaubende wie Nichtglaubende gemeinsam beziehen können, wenn es ihnen um das Verhältnis von Liebe und Tod geht.<sup>1</sup> Begegnet doch „Freiheit“ nicht nur als zentraler Gedanke biblischer Offenbarung und christlicher Theologie<sup>2</sup>, sondern

---

<sup>1</sup> Ich beziehe mich dabei auf den Ansatz einer theologischen Hermeneutik, wie er besonders durch den katholischen Theologen Pröpper entfaltet wurde. Vgl. u.a. TH. PRÖPPER: *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* (Freiburg/Basel/Wien 2001) 5-22.

<sup>2</sup> Man mag dem mit Blick auf eine unleugbar *auch* gegebene Geschichte der Unfreiheit in der Geschichte des Christentums skeptisch begegnen. Allerdings läßt sich sowohl mit Blick auf die alttestamentliche Exodus-Tradition als auch mit Blick auf

zugleich als herausragendes Kennzeichen der Moderne. Von ihr her soll daher versucht werden, das Spannungsgefüge von Liebe und Tod theologisch zu begreifen. Mit anderen Worten: das Spannungsgefüge von Liebe und Tod soll insoweit und mit dem Ziel expliziert werden, daß die christliche Auferstehungshoffnung als eine mögliche Antwort darauf verstanden werden kann, als was der Mensch sich selbst verstehen kann: als ein freies und sterbliches Wesen zugleich. Schließlich ist der Tod nicht nur eine Bestreitung der Liebe, sondern zugleich auch eine Bestreitung der Freiheit. Denn Freiheit, darauf haben besonders Fichte und Hegel hingewiesen, vollzieht sich ihrem Wesen entsprechend nicht anders denn als Anerkennung des Anderen, genauer: als Anerkennung des Anderen um seiner selbst willen.<sup>3</sup> Hier liegen daher auch die Wurzeln für das personal-dialogische Denken, wie es im 20. Jahrhundert entwickelt worden ist. Bei Ferdinand Ebner (1882-1931), Franz Rosenzweig (1886-1929) oder Martin Buber (1878-1965) etwa wird das Verhältnis zum personalen Gegenüber, die Liebe zum Du, zum eigentlichen Inhalt des Philosophierens. Dabei weichen diese Denker auch der Bedrohung dieses Verhältnisses durch den Tod nicht aus. In besonderer Weise hat das Verhältnis von Liebe und Tod der französische Philosoph und Dichter Gabriel Marcel (1889-1973) bedacht.

#### *Freiheit und Tod (Marcel)*

Marcel's Denken ist von der Überzeugung getragen, daß die Vielfalt des Lebens keine einheitliche Systematisierung gestattet. Ganz anders als Hegel's Philosophie zielt sein Denken deshalb nicht auf ein geschlossenes System; es vollzieht sich vielmehr als fortschreitendes Reflektieren („Metaphysisches Tagebuch“).

Nun erfaßt das Denken die Wirklichkeit nie anders als in einer vergegenständlichenden Weise. Menschliches Leben aber vollzieht sich nicht zuerst in objektivierbaren Bezügen, sondern im personalen Gegenüber zum Mitmenschen und zu Gott. Ja, die Welt im Ganzen begegnet dem Menschen als ein personaler Anruf. Marcel ist von der personalen Struktur der Wirklichkeit zutiefst durchdrungen.

---

das neutestamentliche Kerygma von der Auferstehung des Gekreuzigten das Christentum seinem Wesen nach durchaus als Religion der Freiheit begreifen. Vgl. R. HEINZMANN: *Das Christentum als Religion der Freiheit*, in: *An-Denken* [FS Eugen Biser] (Graz/Wien/Köln 1998) 169-177.

<sup>3</sup> Zu den philosophiegeschichtlichen Wurzeln dieser Bestimmung bei Fichte und Hegel vgl. L. SIEP: *Anerkennung als Prinzip praktischer Philosophie* (Freiburg/München 1976); A. WILDT: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart 1982).

Die „erste Reflexion“, in der sich der Mensch der Wirklichkeit mit Hilfe der Wissenschaften nähert, ist deshalb immer und je neu auf eine „zweite Reflexion“ hin zu transzendieren. Diese erfährt die personale Struktur der Wirklichkeit, insofern diese sich dem Menschen als ein unverfügbares Geschenk darbietet. Hinter der Welt steht für Marcel eine schöpferische personale Macht, die „Gott“ genannt werden kann. Als Gabe Gottes entzieht sich die Wirklichkeit jedem objektivierenden Denken; sie bleibt ein „ontologisches Geheimnis“.

Voraussetzung für die Haltung der „zweiten Reflexion“, die das Sein der Wirklichkeit in seiner personalen Dimension erfährt, ist die Annahme der Endlichkeit, und das heißt vor allem: der leiblichen und somit sterblichen Verfaßtheit des Menschen. Indem sich aber der Mensch als leiblich und sterblich erfährt und annimmt, transzendiert er bereits seine Endlichkeit auf das ewige Sein Gottes hin. Für Marcel ist dies eine Haltung der ungegenständlichen Öffnung zur personalen Transzendenz Gottes. Er nennt diese Öffnung „*disponibilité*“.

Für Marcel erfüllt sich die *disponibilité* des menschlichen Bewußtseins in personalen Begegnungen stets nur vorläufig. Endgültig hingegen wird sie erst in der Begegnung mit der personalen Transzendenz Gottes erfüllt. Doch bereits jetzt vermag die Haltung der ungegenständlichen Öffnung zur personalen Transzendenz, zum absoluten Du Gottes, die Zerrissenheit der Alltagswelt, in der sich der Mensch vorfindet, zu heilen. Für Marcel ist diese Haltung der *Glaube*.

Der als *disponibilité* verstandene Glaube richtet sich zwar letztendlich auf Gott; er vollzieht sich aber auch und zunächst in menschlichen Begegnungen. Die personale Tiefenstruktur der Wirklichkeit wird im *Vollzug der Liebe* offenbar. Insofern verwirklicht sich der Glaube in der liebenden Zuwendung zum Mitmenschen – wie umgekehrt jeder Akt der liebenden Zuwendung ein Moment des Glaubens in sich birgt.<sup>4</sup> Denn in der Liebe zu seinem Nächsten hat jeder Mensch anfanghaft teil an der Universalität des intersubjektiven Seins. Dieses findet seinen Grund und seine Mitte in Gott als dem *absoluten* Gegenüber menschlicher Liebe.

Nun ist die Liebe innerhalb der Kontingenzen geschichtlicher Existenz immer gefährdet. Die Leiblichkeit des Menschen setzt der Liebe eine unübersteigbare Grenze. Ihre tiefste Bedrohung aber ist der Tod. Ihm gegenüber beharrt die Liebe darauf, daß sie an der Bejahung des Geliebten auch über dessen Tod hinaus festhalten will. Liebe wagt ein Versprechen über den Tod hinaus; sie wagt eine Treue, die den Tod überdauern will. Die Liebe will dem Geliebten – und damit dem gemeinsamen Miteinander – eine Zukunft eröffnen, in der die Fülle der Möglichkeiten zur Realität werden

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu auch K. RAHNER: *Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*. Schriften zur Theologie 6 (Einsiedeln 1965) 277-298.

kann. „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben“ – so ein viel zitiertes Diktum Marceles.<sup>5</sup> Nach Marcel birgt die Liebe eine Art von „Ewigkeitsversprechen“ in sich.<sup>6</sup>

Damit das Wagnis der Treue über den Tod hinaus eingegangen werden kann, muß die Liebe im vollen Bewußtsein ihrer eigenen Ohnmacht eine machtvolle Instanz unterstellen, welche die Einlösung des von ihr selbst nie abzugeltenden Versprechens verbürgt. Damit verweist die Liebe in das absolute Sein Gottes als dem „Ort der Treue“. Die Liebe setzt in ihrem Vollzug selbst immer schon eine machtvolle Instanz als wirklich und wirksam, die sie befähigt, vor dem Tod standzuhalten. Diese Instanz ist der personale Gott, der die Welt gestiftet hat. Er trägt das Wagnis endlicher Liebe durch die Verheißung seiner Treue über den Tod hinaus.

Marceles Denken vollzieht sich „auf der Schwelle zwischen Theologie und Philosophie.“<sup>7</sup> Nicht jeder wird seiner Einsicht folgen können, daß die Wirklichkeit personal begründet und strukturiert ist. Tatsächlich birgt Marceles „zweite Reflexion“ Momente einer intuitiven Erfahrung, die als solche nicht restlos kommunikabel sind, sondern nur bezeugt werden können. Nicht zuletzt deshalb hat sein Denken zwar die spätere Existenzphilosophie beeinflusst, wurde jedoch nicht eigentlich schulbildend.

Von daher drängt sich die Frage auf, ob Marceles philosophische Einsicht in die personale Struktur der Wirklichkeit begrifflich rekonstruiert werden kann. Sollte dies möglich sein, könnte nämlich auch Marceles Deutung des Verhältnisses von Liebe und Tod begrifflich eingeholt und als Verstehenshorizont für das Gespräch der Philosophie mit der christlichen Auferstehungshoffnung fruchtbar gemacht werden.

Genau dieser Versuch soll nachfolgend im Gespräch mit der Freiheitsphilosophie des jüngst verstorbenen Münchner Philosophen Hermann Krings unternommen werden. Dabei wird der im Idealismus gewonnene Begriff der Freiheit im Sinne der wechselseitigen Anerkennung freier Subjekte ebenso eine Rolle spielen wie der phänomenologisch-intuitiv erhobene Begriff einer Freiheit, deren höchster Vollzug als Liebe eine

<sup>5</sup> G. MARCEL: *Wert und Unsterblichkeit*, in: *Das ontologische Geheimnis*, hg. von G. KONIETZNY-GROND/G. SCHLOCKER (Stuttgart 1961) 61-89, 79. – Zu Marceles Philosophie vgl. V. BERNING: *Gabriel Marcel*, in: E. CORETH/W. M. NEIDL/G. PFLIGERSDORFFER (Hgg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3 (Graz/Wien/Köln 1990) 411-437; DERS.: *Art. <Marcel, Gabriel>*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin/New York 1992) 79-83 (Lit.).

<sup>6</sup> G. MARCEL: *Der Tod und die Hoffnung*, in: *Geheimnis des Seins* (Wien 1952) 464-486, hier 474. – Hierzu auch: G. SCHERER: *Der Tod als Frage an die Freiheit* (Essen 1971), bes. 104-112.

<sup>7</sup> S. FOELZ: *Gewißheit im Suchen. Gabriel Marceles konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie* (Bonn 1980).

Instanz beansprucht, die als „Ort der Treue“ machtvoll genug ist, den Tod zu überwinden.

*Freiheit und Gottesgedanke (Krings)*

Eine Analyse des für die Neuzeit so bestimmenden Begriffs der Freiheit läßt erkennen, daß sich „Freiheit“ nicht in bloßer Handlungs- oder Wahlfreiheit erschöpft. Freiheit ist mehr als Autonomie in dem Sinne, daß der Wille alleiniger Bestimmungsgrund seiner selbst ist. Kant hat betont, daß Freiheit gerade „nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln“ (*libertas indifferentiae*), definiert werden kann.<sup>8</sup> Ihm zufolge besteht Freiheit vielmehr darin, daß der alleinige Bestimmungsgrund der Freiheit das „Sittengesetz“ ist. Kant meint damit, daß der Wille nur durch die praktische Vernunft, nicht aber durch ihr äußere Antriebe bestimmt ist. Weil dies für einen konkreten Willen empirisch niemals bewiesen werden kann, für das sittliche Handeln und dessen Beurteilung aber schlechterdings unverzichtbar ist, begreift Kant die Freiheit als eine *Idee*, die für die praktische Vernunft notwendig ist, will sie sich selbst nicht widersprechen.

Die so gefaßte Idee der Freiheit bleibt bei Kant ihrem Gehalt nach zunächst ganz unbestimmt. Bestimmtheit erlangt das sittliche Handeln erst dadurch, daß sich das Wollen am moralischen Sittengesetz orientiert. Das sittliche Handeln ist durch das formale Gesetz des kategorischen Imperativs bestimmt, wonach die Maxime des individuellen Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können muß.

Nun ist aber das Prinzip der Universalisierbarkeit aus dem Begriff der Freiheit nicht zu deduzieren. Deshalb scheint es zunächst nun doch so, als müsse sich die Freiheit von einem ihr Äußerlichen her bestimmen lassen, um sich als sie selbst zu vollziehen.

Angesichts dieser Problematik hat der Philosoph Hermann Krings (1913-2004) versucht, den Bestimmungsgrund der Freiheit in ihr selbst zu fassen.<sup>9</sup> Für Krings erschöpft sich Freiheit nicht in einer transzendentalen Kausalität. Freiheit ist vielmehr ursprüngliches Sich-Eröffnen und darin zugleich ein Sich-Entschließen zu sich selbst. Krings nennt dies den „unbedingten Entschluß von Freiheit für Freiheit.“<sup>10</sup> Der Grund der praktischen Freiheit ist – und zwar vor jeder inhaltlichen Bestimmung – ein

<sup>8</sup> I. KANT: *Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Einleitung IV (1797). Akademie-Ausg. 6 (Berlin 1914) 226.

<sup>9</sup> Vgl. zur Freiheitsphilosophie von Krings u.a.: H. M. BAUMGARTNER: *Hermann Krings*, in: E. CORETH u.a. (Hgg.): *Christliche Philosophie*, a.O. (Anm. 5) 328-340.

<sup>10</sup> Vgl. H. KRINGS: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: *System und Freiheit* (Freiburg/München 1980) 40-68, 62.

formaler Akt der Anerkennung, in dem Freiheit sich für Freiheit eröffnet und sich gerade darin zur Freiheit entschließt.

Dieser formale Akt der Anerkennung erschließt sich nach Krings aus einer rein formalen Analyse von Freiheit. Er ist keine Art oberster Norm einer Moralphilosophie und kein Ideal sittlichen Handelns, sondern lediglich eine Idee der Vernunft. Der formale Akt der Anerkennung orientiert das sittliche Handeln, bestimmt es aber nicht seinem Gehalt nach.

Was ist damit gemeint? Krings zufolge eröffnet sich Freiheit in einem ursprünglichen und formalen Akt der Anerkennung zur anderen Freiheit als dem sie selbst bestimmenden Gehalt hin. In diesem unbedingten und zugleich ursprünglichen Sich-Eröffnen von Freiheit für Freiheit vollzieht sich die Freiheit selbst. „Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Entschluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.“<sup>11</sup>

Warum setzt sich die Freiheit nur unvollkommen, wenn sie sich zu anderem als Freiheit entschließt? Zunächst gilt: ein unbedingtes Sich-Eröffnen von Freiheit verlief ins Unbestimmte, wenn es überhaupt keinen Gehalt zu seinem Inhalt hätte. Gehalt aber ist das Andere des Ich. Das Ich setzt sich im ursprünglichen Akt des Sich-Eröffnen in eine Differenz zum Anderen. Gerade darin setzt es sich als es selbst.<sup>12</sup>

Das Andere der sich selbst setzenden und sich im Akt der Selbstsetzung zu sich selbst vermittelnden Freiheit ist der *Gehalt* des unbedingten Sich-Eröffnens. Dieser Gehalt ist zugleich das Erfüllende des unbedingten Sich-Eröffnens. Mit anderen Worten: Gehaltlichkeit – oder auch Realität – ist Krings zufolge das, wozu sich das Ich in einem ursprünglichen Akt des Sich-Eröffnens entschließt. Realität erweist sich so transzendental gesehen als ein Resultat von Freiheit.<sup>13</sup>

Nun ist aber der Gehalt der sich öffnenden Freiheit zunächst ganz unbestimmt. Zwar ist schon jetzt klar, daß Freiheit nicht bloße „Freiheit-von“ meinen kann, sondern „Freiheit-zu“ bedeutet. Das „Wozu“ aber bedarf der näheren Bestimmung. Ist nämlich das Selbst-Sein im ursprünglichen Sich-Eröffnen, im Eröffnen des Gehaltes als Moment der Selbstvermittlung sowie in der neuen Offenheit und begründeten Gehaltlichkeit gegeben, so

---

<sup>11</sup> H. KRINGS: *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, in: *System und Freiheit*, a.O. 161-184, 174.

<sup>12</sup> Leicht läßt sich in diesem Gedanken eine Grundeinsicht Fichtes wiedererkennen, wonach das Ich seiner selbst aus der Differenz gegenüber dem Nicht-Ich bewußt wird. Fichtes Einsicht wird von Krings konsequent auf die Analytik der Freiheit hin ausgelegt.

<sup>13</sup> Vgl. H. KRINGS: *Art. <Freiheit>*, in: H. KRINGS/H. M. BAUMGARTNER/CH. WILD (Hgg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe 1* (München 1973) 493-510, abgedr. in: *System und Freiheit*, a.O. (Anm. 10) 99-130, 119.

wird sich – und dieser Gedanke ist für Krings entscheidend – an der Gehaltlichkeit das Maß des gewonnenen Selbst-Seins entscheiden.

Was aber erfüllt eigentlich Freiheit? Der Maßstab für den erfüllenden Gehalt wird von nirgendwo anders her zu gewinnen sein als aus der Freiheit selbst.<sup>14</sup> Das aber bedeutet: Der schlechthin erfüllende Gehalt für Freiheit kann selbst wiederum nur Freiheit sein. Freiheit muß sich also zur anderen Freiheit hin öffnen, um sich zu sich selbst zu vermitteln.

Nun begegnet die *andere Freiheit* in geschichtlicher Konkretion nie anders als die *Freiheit des Anderen*. Deshalb ist der schlechthin erfüllende Gehalt für die Freiheit des Ich nichts anderes als die Freiheit *des* Anderen. So wird die Freiheit des Anderen zum notwendigen Gehalt für das Selbst-Sein des Ich. *Das Ich muß die Freiheit des Anderen wollen, um sich zu sich selbst zu vermitteln.*

Voraussetzung dieses Wollens ist die Anerkennung der Freiheit des Anderen. Indem aber die eigene Freiheit die Freiheit des Anderen als *Freiheit* anerkennt, wird klar, daß dieses Anerkennen der anderen Freiheit jene nicht vereinnahmt. Vielmehr wird die andere Freiheit *um ihrer selbst willen* anerkannt. Das Anerkennen der Freiheit des Anderen um ihrer selbst willen aber ist die *Liebe*. In der Liebe und *als* Liebe also vollzieht und vollendet sich Freiheit.

In geschichtlicher Konkretion kann die zur Realität sich entschließende Freiheit stets auch anders sich bestimmen als durch die Freiheit des Anderen. An ihr findet sie jedoch ihren schlechthinnigen Maßstab. Und ob die sich zur Realität entschließende und sich im Entschluß zu sich selbst vermittelnde Freiheit gerade im Entschluß sich selbst entspricht, und in welchem Maße sie dies tut, bemißt sich darin, inwieweit die Gehalte, zu denen sie sich entschließt, in einem positiven Bezug zur Freiheit des Anderen stehen oder nicht.

Weil sich die Freiheit des Ich in der Anerkennung der Freiheit des Anderen um ihrer selbst willen vollzieht, ist der Grund der Sittlichkeit – wie schon bei Kant – nichts anderes als die Freiheit selbst. Anders als bei Kant aber ist bei Krings die Freiheit selbst – und nicht etwa ein „natürliches Sittengesetz“ – gehaltvolles Prinzip sittlichen Handelns.

Nun stößt die ursprüngliche Freiheit des Ich, die im Sich-Entschließen zur Freiheit des Anderen zu sich selbst vermittelt ist, unter den Bedingungen geschichtlicher Kontingenz an zwei unüberschreitbare Grenzen: Zum einen repräsentiert die begegnende Freiheit des Anderen Freiheit immer nur in geschichtlich-kontingenter, d.h. vorläufiger oder auch symbolischer Weise. Zum anderen kann das Ich den Anspruch, die Freiheit des Anderen in unbedingter Weise anzuerkennen, nur unvollkommen einlösen. Verfügt

---

<sup>14</sup> Bereits Kant hatte darauf hingewiesen, die praktische Vernunft sei fremdbestimmt (heteronom), wenn sie die Maxime ihres Handelns von einem Objekt außerhalb der Vernunft selbst bezöge; vgl. I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* A 58f.

doch die endliche Freiheit niemals über die Gesamtheit jener Bedingungen, welche die unbedingte Anerkennung der Freiheit des Anderen Wirklichkeit werden lassen. Die freie Anerkennung des Anderen um seiner selbst willen, die Liebe, vermag unter den Bedingungen der geschichtlichen Existenz niemals restlos dafür einzustehen, was sie verspricht.

Wie aber kann beides, die Endlichkeit der begegnenden Freiheit des Anderen und die Bedingtheit des eigenen Vermögens, vernünftigerweise in den Vollzug der eigenen Freiheit integriert werden, deren ursprünglicher Entschluß und Sich-Eröffnen zur anderen Freiheit doch formal unbedingte ist? Offenbar nur so, daß eine Freiheit gedacht wird, die diesen Bedingtheiten nicht unterliegt, und die gerade deshalb verbürgen kann, was die endliche Freiheit des Menschen im Vollzug der liebenden Bejahung des Anderen immer nur versprechen, nie aber garantieren kann.

Die unbedingte Freiheit wäre also als machtvolle Freiheit zu denken. *Macht* aber ist diese Freiheit allein dadurch, daß sie *Freiheit* ist. Genau dies nun entspricht dem biblischen Zeugnis von jenem Gott, der den Menschen entgegenkommt und der sie gerade so zur Freiheit befreit.<sup>15</sup>

Was bedeutet das konkret? Wenn sich Freiheit in der *Liebe* vollendet und diese als unbedingte Bejahung des Anderen um seiner selbst willen verstanden werden kann, dann wird diese unbedingte Bejahung geschichtlich konkret als Selbsthingabe, die bis zum Einsatz des eigenen Lebens führen kann. Biblisch gesprochen: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15, 13). Hingabe wird aber nur dort möglich, wo sie sich nicht auf ein anonymes Ideal richtet, sondern auf die Freiheit des Anderen zielt, auf dessen Gegenüber als *Person*. Hingabe wird durch das personale Gegenüber allererst *ermöglicht*. *Sterben-für* als die Vollendung der Liebe (vgl. Röm 5, 7f.) ist deshalb nicht allein die Leistung der eigenen Freiheit. Sie wird vielmehr *ermöglicht* durch die begegnende Freiheit des Anderen. Dieser ermächtigt gerade *als* Freiheit dazu, von sich selbst abzusehen – bis zur Hingabe des eigenen Lebens: eine womöglich befreiend erfahrene Ermächtigung, die über die Machtlosigkeit der eigenen, geschichtlich sich immer nur unvollkommen realisierenden Liebe hinweg zu tragen vermag.

Der Gedanke einer machtvollen Freiheit, die jenseits aller geschichtlich begegnenden und insofern endlichen Gestalten von Freiheit das in jedem Akt der Freiheit Angezielte deshalb verbürgen kann, weil sie als unbedingte Freiheit gedacht wird – dieser Gedanke begegnet bei Krings als das Ergebnis einer transzendentalen Analyse der Freiheit. Diese Analyse macht deutlich, daß endliche Freiheit in ihrem konkreten Vollzug immer schon die Idee

<sup>15</sup> Krings selbst bemerkt diese Entsprechung, so daß etwa gilt: „Das Neue Testament gebietet nicht Moral, sondern das, was Moralität ermöglicht“ (H. KRINGS: *Freiheit*, a.O. (Anm. 11) 179). Begegnende Freiheit befreit zur eigenen Freiheit.

einer unbedingten Freiheit voraussetzt. Christliche Theologie nennt diese unbedingte Freiheit, die der endlichen Freiheit des Menschen begegnet, sie zu sich selbst befreit und die Verheißung ihrer schlechthinnigen Erfüllung birgt, „Gott“.<sup>16</sup>

*Gott – Erfüllung endlicher Freiheit über den Tod hinaus*

Der Ansatz bei der Freiheit ermöglicht es Hermann Krings, den Anschluß an das geschichtliche Selbstverständnis der Neuzeit zu wahren. Da seine Analyse des Freiheitsbegriffs Elemente des biblischen Gottesgedankens erreicht, bietet sie der Theologie ein begriffliches Instrumentarium, den neuzeitlichen Freiheitsgedanken aufzugreifen und ihn zugleich mit jenen Gehalten in eine Beziehung zu setzen, für die die biblische Offenbarung einsteht.

Während „Gott“ bei Gabriel Marcel auf dem Wege einer existenzialen Analytik und im Horizont einer personal begriffenen Ontologie als „Ort der Treue“ sichtbar wird – einer Treue, die der Liebe eine Perspektive über den Tod hinaus verleiht –, rückt „Gott“ bei Krings als die Idee einer unbedingten Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Sittlichkeit überhaupt in den Blick. Von Kant unterscheidet sich dieser Ansatz dadurch, daß die Idee Gottes nicht als Postulat der praktischen Vernunft, sondern als deren Prinzip rekonstruiert wird.

Als unbedingte Freiheit ist Gott als das Nicht-Notwendige, genauer: *der* Nicht-Notwendige zu denken. Mithin bleibt seine Existenz im Sinne bloßer Vorhandenheit ebenso unbeweisbar wie das Faktum seiner Offenbarung. Daß sich die unbedingte Freiheit in der Geschichte dem menschlichen Bewußtsein mitteilt, kann die transzendente Freiheitsanalyse zwar als Möglichkeit aufweisen, nicht aber als geschichtliches Faktum rekonstruieren.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Für das Geschehen der Befreiung menschlicher Freiheit zu sich selbst steht theologisch traditionell der Begriff der „Gnade“. – Es ist zu betonen, daß die transzendente Freiheitsanalyse keine *erschöpfende* Rekonstruktion jenes Gottesgedankens erreicht, wie er der jüdisch-christlichen Offenbarung eigentümlich ist. Weil nämlich der Gedanke der Freiheit die Möglichkeit der freien Selbstbestimmung wesentlich impliziert, ist die Gehaltlichkeit jener unbedingten und gerade darin machtvollen Freiheit, die der Freiheit des Menschen begegnet, nicht *a priori* zu bestimmen. Deshalb ist auch die begegnende Freiheit *Gottes* frei, die Gestalten ihrer Offenbarung zu bestimmen. Gewiß ist nur, daß dies *Gestalten der Freiheit* sein werden – in aller Endlichkeit und Vorläufigkeit, die der geschöpflichen Wirklichkeit eigen ist. Letztendlich geschieht die Offenbarung Gottes in Gestalten der Anerkennung des Anderen um seiner selbst willen, und das heißt: zwar nicht in vollkommenen Gestalten der Liebe, wohl aber in vorläufigen Gestalten der vollkommenen Liebe.

<sup>17</sup> Vgl. H. VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie* (Regensburg 32000).

Die Offenbarung Gottes als Realität zu bezeugen, darin besteht der erste „Überschuß“ der christlichen Botschaft.

Der zweite Überschuß besteht darin, daß das Faktum der Offenbarung immer schon in einer seinem Gehalt nach bestimmten Form geschieht.<sup>18</sup> Christlichem Zeugnis zufolge offenbart sich Gott vor allem in der Überwindung des Todes in allen dessen vorläufigen und endgültigen Gestalten. Seine Offenbarung hat die Gestalt der Liebe, und zwar jener machtvollen Liebe, die aus dem Tod errettet. Die Rettung selbst kann als die von Gott her jenseits des Todes neu eröffnete Kommunikation von Freiheiten gedacht werden.

Daß jene unbedingte und darin zugleich machtvolle Freiheit, als die das Denken die Idee Gottes rekonstruieren kann, der Mitteilung ihrer selbst fähig ist, resultiert aus dem Begriff der unbedingten Freiheit selbst. Freiheit ist wesentlich auf Kommunikation mit anderer Freiheit hin verwiesen. Sie kann sich aber nicht anders denn als Freiheit mitteilen. Die Bibel bezeugt deshalb die Offenbarung Gottes nicht etwa als ein Naturgeschehen oder eine abstrakte Lehre, sondern als sein Handeln in der Geschichte des Volkes Israel und in der Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth.

Daß Gott sich in der Geschichte im Modus der Freiheit mitteilen *kann*, vermag das Denken als Möglichkeit zu erreichen, wenn es den Begriff der unbedingten Freiheit reflektiert. Daß diese Möglichkeit geschichtliches Faktum geworden ist, kann nur der Glaube erfassen. Zwar ist Lessing unbedingt recht zu geben: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“<sup>19</sup> Umgekehrt aber läßt sich mögliche Freiheit nur durch das prinzipiell kontingente Faktum als in der Geschichte Wirklichkeit gewordene Freiheit bezeugen. Auf dieses Faktum antwortet kein nachprüfbares Wissen, sondern allein das vertrauensvolle, zugleich aber rational begründete Sich-Einlassen des Menschen auf die ihm begegnende oder bezeugte Freiheit: der Glaube.

Angesichts der radikalen Bestreitung der Liebe durch den Tod meint „Glaube“ insofern das vertrauende Darauf-Setzen, daß der unbedingten Freiheit Gottes aufgrund ihres geschichtlichen Selbsterweises in der Auferweckung Jesu Christi die endgültige Überwindung des Todes zugetraut werden darf. Glaube meint im Vollzug der je eigenen Freiheit des Menschen dessen vertrauensvolles Sich-Einlassen darauf, daß die machtvolle Freiheit

---

<sup>18</sup> Vgl. M. STRIET: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (Regensburg 2002).

<sup>19</sup> G. E. Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777). Ges. Werke 8: Theologiekritische Schriften III: Philosophische Schriften, hg. von H. G. GÖPFERT, bearb. H. GÖBEL (München 1979) 9-14, hier 12.

Gottes das zu vollenden imstande ist, was endliche Freiheit zwar versprechen, nie aber unbedingt verbürgen kann.<sup>20</sup>

### *Ein Gottesbeweis?*

Ist mit diesen Überlegungen ein „Gottesbeweis“ geführt oder auch nur angezielt? Wird etwa behauptet, daß der Vollzug endlicher Freiheit nur dann sinnvoll gedacht werden kann, wenn die Existenz einer unbedingten und gerade so machtvollen Freiheit unterstellt wird, die allein über die Endlichkeit des Menschen und seine Sterblichkeit hinaus das Wagnis der Liebe rechtfertigen kann? Deren Existenz in jedem Vollzug endlicher Freiheit immer schon unterstellt ist, weil endliche Freiheit sich nicht anders vollziehen kann als im Ausgriff auf jene unbedingte Freiheit, die allein ihr Wagnis zu rechtfertigen vermag?

Kant hat richtig gesehen, daß von einer transzendentalen Freiheitsanalyse zu einer ontologischen Existenzaussage keine Brücke führt. Eine Analyse der Freiheit kann die Existenz Gottes nicht in dem Sinne beweisen, als „gebe“ es Gott. Wohl aber erreicht die Analyse den *Gedanken einer unbedingten und zugleich machtvollen Freiheit*. Dieser Gedanke, so die These, ist im Vollzug der bedingten Freiheit des Menschen in jedem ihrer Akte immer schon unterstellt. Und zwar nicht – wie bei Kant – als eine äußere Instanz, welche die geschichtlich unaufhebbare Differenz von moralischem Handeln und Glückseligkeit als überwindbar garantiert. Vielmehr läßt der hier entfaltete Gottesgedanke den ursprünglichen Entschluß endlicher Freiheit, die Freiheit des Anderen um ihrer selbst willen anzuerkennen, allererst sinnvoll denken, weil der Entschluß der endlichen Freiheit zur Freiheit des Anderen real immer bedingt, seiner Intention als Freiheit hingegen unbedingt ist. Um den unbedingten Entschluß der eigenen Freiheit zur Freiheit des Anderen in seiner Unbedingtheit denken zu können, gelangt die menschliche Vernunft zu dem Gedanken einer unbedingten anderen Freiheit – der Freiheit Gottes. Diese erweist sich als machtvolle Freiheit, weil sie als unbedingte Freiheit in der Begegnung den Entschluß der eigenen Freiheit zu anderer Freiheit und darin zu sich selbst allererst ermöglicht.

Ähnlich wie bei Kant ist die Geltung dieses Gedankens auf die praktische Vernunft beschränkt. „Gott“ wird nicht zu einem der theoretischen Vernunft einsichtigen Gehalt. Vielmehr wird er als eine Bedingung rekonstruiert, die den Vollzug der praktischen Vernunft verantworten läßt.

Schon deshalb stellen die vorliegenden Überlegungen keinen Gottesbeweis dar. Sie sind es aber auch aufgrund des Begriffs der Freiheit selbst

---

<sup>20</sup> Vgl. TH. PRÖPPER: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 31991).

nicht. Denn indem Gott als der Gedanke einer unbedingten und zugleich machtvollen *Freiheit* rekonstruiert wird, bleibt er ebenso unbeweisbar wie die Freiheit selbst. Die Existenz von Freiheit bleibt Interpretation, ihr Erweis eine Sache des „Glaubens“, das Sich-Einlassen auf sie ein Wagnis. Insofern besteht der „Überschuß“ des Glaubens als der Antwort des Menschen auf die ihm sich als „Befreiung der Freiheit“ (vgl. Gal 5, 1) bekundende unbedingte Freiheit Gottes in genau jener Differenz, die Pascals berühmtem „Memorial“ (1654) zufolge zwischen dem „Gott der Philosophen“ besteht und dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“: in jedem Entschluß von Freiheit für Freiheit, der rational zwar verantwortet, in seinem Vollzug aber – als Vollzug von Freiheit eben – durch nichts bedingt ist.

Pascal wandte sich kritisch gegen die „Gottesbeweise“, die Descartes in seinen „Meditationes“ (1641) geführt hatte. Dabei freilich verkannte er jene ebenfalls gegebene *Kontinuität*, die zwischen dem Vollzug geschöpflicher Freiheit und ihrer Erfüllung angenommen werden muß, soll der Freiheitsvollzug als sinnvoll und nicht als ins Absurde führend gedeutet werden. Zwar ist auch dies eine reale Möglichkeit menschlicher Selbstdeutung. Aber Max Horkheimers viel zitierter Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“<sup>21</sup>, dürfte nur schwer zu entkräften sein. Wo deshalb an der Sinnhaftigkeit endlichen Freiheitsvollzugs gerade auch angesichts ihres Scheiterns festgehalten werden soll, dort scheint die Existenz einer unbedingten machtvollen Freiheit unterstellt werden zu müssen. Auf welche Weise aber die unbedingte Freiheit sich selbst dazu bestimmt, die Erfüllung endlicher Freiheit zu verwirklichen, kann erst a posteriori gesagt werden.<sup>22</sup>

Weil die Freiheit des Menschen – auch und gerade in ihrer Bedrohung durch den Tod – letztendlich nur durch etwas erfüllt werden kann, was selbst Freiheit ist, entbehrt das Erfüllende jeder Notwendigkeit. Und daß dieses Erfüllende eine *machtvolle* Freiheit auch über die Geschichte sei, ist Ausdruck einer Hoffnung. Hoffnung aber ist nicht Gewißheit, sondern existentielle Offenheit, die sich erst im geschichtlichen Erweis erfüllt. Daß Gott dereinst alle Tränen trocknen wird (vgl. Offb 7, 17; 21, 4), ist nicht zu beweisen, sondern nur zu erhoffen, wenn der Selbstvollzug endlicher Freiheit auch angesichts des Todes nicht ins Leere gehen soll.<sup>23</sup> Die

<sup>21</sup> So in einem Aufsatz zum 60. Geburtstag von Adorno: M. HORKHEIMER: *Theismus – Atheismus* (1963). Gesammelte Schriften 7 (Frankfurt a.M. 1985) 184. – Dazu W. RABERGER: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: E. RUNGALDIER (Hg.): *Dialog und System* [FS Otto Muck] (Sankt Augustin 1997) 115-131.

<sup>22</sup> Eine Einsicht, die übrigens der Bibel keineswegs fremd ist. Vgl. Joh 12, 28f. im Anschluß an ein Gebet Jesu zu seinem Vater: „Da kam eine Stimme vom Himmel: ‚Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen.‘ Die Menge, die dabeistand und das hörte, sagte: ‚Es hat gedonnert.‘ Andere sagten: ‚Ein Engel hat zu ihm geredet.‘“

<sup>23</sup> Vgl. B. WELTE: *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod* (Freiburg/Br. 1980).

Hoffnung aber auf die endgültige Überwindung des Todes durch einen Gott, der aus dem Tod erretten kann, ist nicht bloße Projektion menschlicher Sehnsucht in einen Himmel göttlicher Mächte. Vielmehr ist die Hoffnung auf die Überwindung des Todes – und damit aller Aporien der Geschichte – ein wesentliches Moment des Freiheitsvollzuges selbst.

*Liebe – Bewährung der Freiheit im Angesicht des Todes*

Handelt es sich bei diesen Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit, Liebe und Tod lediglich um abstrakte Spekulationen – oder lassen sie sich nicht doch irgendwie an der Erfahrung des Menschen angesichts von Liebe und Tod bewahrheiten?

Die Überlegungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und ihre wesenhafte Offenheit auf eine unbedingte Erfüllung hin lassen das Skandalon, das der Tod für die Liebe darstellt, besonders deutlich hervortreten. Ist nämlich die Freiheit in ihrem Vollzug selbst immer schon auf das schlechthin Erfüllende ausgerichtet, so wird eben jene Bewegung durch den Tod zum Stillstand gebracht. Brutal demaskiert der Tod die Illusion, die wechselseitige Anerkennung der einander begegnenden Personen sei geschichtlich je restlos zu verwirklichen. Gerade im Schmerz des Todes und in der Trauer über den Verlust des geliebten Gegenübers deutet sich an, daß keine der vorläufigen Realisierungsgestalten der Liebe das letztendlich Erstrebte erfüllen konnte.<sup>24</sup>

Die Trauer über den Tod des Geliebten ist das bedrückende Bewußtsein davon, daß nach dessen Tod keine gemeinsame Zukunft mehr möglich ist. Und auch dann, wenn für den „Hinterbliebenen“ nach dem Tod des Geliebten eine neue Geschichte mit eben diesem Tod und mit dem erlittenen Verlust beginnt, so tröstet dies doch nicht darüber hinweg, daß der Tod das Unabgegoltene der gemeinsamen Geschichte hervortreten läßt.

Aber – könnte sich der „Hinterbliebene“ nicht mit dem Vorläufigen bescheiden? Wäre es für ihn nicht „realistisch“, sich mit dem zufriedenen zu geben, was die Liebe in der Lebensspanne nun eben doch vermochte? Weil das immerhin Vorläufige ja keineswegs nichtig ist, ja als einmal in der Geschichte gesetztes Faktum sogar Bestand hat auf ewig?

Dem, so lehrt die menschliche Erfahrung, ist offenbar nicht so. Die Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen will sich mit solcherart „Realismus“ nicht beruhigen. Sie beharrt vielmehr darauf, daß mit dem nun

---

<sup>24</sup> Damit erscheint der Tod des Anderen als eine Bedrohung meiner selbst. Die Trauer ist der psychische Ausdruck dieser Bedrohung. Vgl. K.-E. APFELBACHER: *Trauer und Trauerscheu. Kulturgeschichtliche Wurzeln eines widersprüchlichen Verhaltens*, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 756-766.

toten Geliebten ein Je-mehr möglich gewesen wäre – ein Je-Mehr, das bisweilen sogar jenseits aller realistischen Einschätzung der je eigenen Möglichkeiten und derjenigen des Geliebten liegt.

Ist dieses Verhalten nicht wiederum eine unrealistische Idealisierung des Verstorbenen? Oder unterstellt nicht vielmehr gerade die Trauer im geliebten Toten etwas Absolutes, das in dessen geschichtlich nun verblichener Gestalt stets nur vorläufig in Erscheinung getreten ist?<sup>25</sup> Was aber könnte dieses „Absolute im Anderen“ sein, das noch – und gerade – im Tod und über den Tod hinaus das Versprechen des Je-Mehr in sich birgt? Nichts anderes doch wohl als die Freiheit des Anderen, oder genauer: jene Freiheit, die der Andere selbst ist. Birgt diese Freiheit doch immer – und auch über den Tod hinaus – die Verheißung eines Je-Mehr gemeinsamer Möglichkeiten. Und zwar auch dann, wenn diese Freiheit ihrerseits endlich und bedingt ist und ihre jetzt so schmerzhaft erfahrene Grenze am Tod selbst gefunden hat.

Aber was bedeutet hier „Grenze“? Die Wahrnehmung einer Grenze impliziert doch immer schon ein „Darüber-hinaus“. Wie könnte das, was einander Liebende voneinander und miteinander erwarten, vom Tod überhaupt „durchkreuzt“ werden, wenn ihr Denken und Streben nicht immer schon über das hinaus wäre, was ihnen geschichtlich möglich ist? So verweist die Trauer über den Tod des Geliebten und das verzweifelte Bewußtsein davon, daß mit ihm immer noch ein Je-Mehr möglich gewesen wäre, auf ein die Beziehung der Liebenden selbst noch einmal Umfassendes. Dieses Umfassende gründet in der Unbedingtheit jener Freiheit, die der Mensch selbst ist, und dessen Horizont jene unbedingte und zugleich machtvolle Freiheit ist, die das Wagnis jeder Liebe auch angesichts ihres manifesten Scheiterns im Tod einzugehen gestattet.

Immer nämlich unterstellt die Liebe trotz ihrer Bedingtheit im Zusammenspiel mit dem Geliebten einen Horizont machtvoller Freiheit, innerhalb dessen das gemeinsam Erstrebte Wirklichkeit werden kann. Und damit ist erneut der Gedanke Gottes erreicht. Zwar könnte sich die Liebe – „realistisch“ – mit der Vorläufigkeit des Geliebten und der Endlichkeit ihrer gemeinsamen Möglichkeiten bescheiden. Faktisch tut sie dies aber nie. Damit aber beansprucht sie immer schon eine machtvolle Instanz, die diese gemeinsame Zukunft garantieren kann. Provozierend formuliert: Die Liebe setzt *in ihrem Vollzug selbst* den Glauben an eine Auferstehung der Toten implizit voraus.

So deutet sich in der Erfahrung des Todes und angesichts der Endlichkeit menschlichen Freiheitsvollzugs der Glaube an einen Gott, der aus dem Tod zu erretten vermag, als eine auch philosophisch denkbare Mög-

---

<sup>25</sup> Vgl. G. SCHERER: *Der Tod als Frage an die Freiheit*, a.O. (Anm. 6), bes. 112-116.

lichkeit an. Dieser philosophisch denkbare Gott kann nicht als ein Vorhandenes bewiesen werden; er läßt sich aber in der Reflexion auf den Vollzug endlicher Freiheit als jene unbedingte Macht ausweisen, die es erlaubt, das Wagnis der Liebe auch angesichts des Todes verantwortet und vertrauensvoll einzugehen.