DER PHILOSOPHISCHE GOTTESBEGRIFF

Annemarie Pieper

Der Gott der Philosophen ist nicht identisch mit jenem Gott, der in einem religiösen Verhältnis als persönliches Gegenüber begegnet. In der Philosophie haben wir es mit dem *Begriff* Gottes zu tun, das heisst mit einer abstrakten Vorstellung, die aus der Perspektive des Verstandes entwickelt wird. Einen Begriff kann man nicht verehren oder anbeten. Und doch ist es wichtig, klare Begriffe zu haben. Ich möchte dies zur Erläuterung an einem Beispiel zeigen. Nehmen wir den Begriff der Gerechtigkeit. Abstrakt betrachtet definieren wir Gerechtigkeit als die Gleichbehandlung von Gleichwertigem. Als moralische Norm oder als Rechtsnorm gebietet Gerechtigkeit jedem Individuum, sich gegenüber seinen Mitmenschen so zu verhalten, dass diese weder in unzulässiger Weise privilegiert noch benachteiligt werden.

Ohne dies weiter auszuführen dürfte ersichtlich sein, dass Gerechtigkeit zwar ein abstrakter Begriff ist, der sehr wohl aber Praxisrelevanz besitzt, da er für die Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen in einem demokratischen Kollektiv unerlässlich ist. Manchmal möchten wir jedoch die Perspektive des Verstandes durch eine weitere Perspektive ergänzen, um die Abstraktheit des Begriffs durch sinnliche Elemente zu veranschaulichen. So wird Gerechtigkeit oft durch eine Figur dargestellt, deren Augen verbunden sind und die eine Waage in der Hand hält. Diese Figur vermittelt intuitiv das mit Gerechtigkeit Gemeinte und spricht nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz, das Emotionale mit an, das in einer strengen Begriffsdefinition keinen Raum hat. Dies ist sicher auch einer der Gründe, warum die antike griechische Götterwelt so menschlich anmutet. Göttervater Zeus und die Schar der ihn umgebenden Götter und Halbgötter handeln aus den gleichen Motiven wie die Menschen: Neid, Rachsucht und Liebe bewegen auch sie, nur dass sie aufgrund ihrer Unsterblichkeit und ihrer Macht ihre Ziele ungehinderter erreichen als die Menschen.

Ganz anders nimmt sich dagegen der Gottesbegriff des Aristoteles aus, der Gott als den ersten Beweger charakterisiert hat, als eine Ursache, die nicht ihrerseits Wirkung einer anderen Ursache ist, sondern der unhintergehbare Anfang aller Ursachenketten. Deshalb spricht Aristoteles von Gott als einem *unbewegten* Beweger, womit er nicht behaupten will, dass Gott bewegungslos sei, sondern dass er sich aus sich selbst heraus bewegt, ohne durch einen Anstoß von außen dazu gezwungen zu sein. Dieser Gott bewegt sich auf die vollkommenste Weise, die entsprechend der griechischen Vorstellung von Vollkommenheit eine Kreisbewegung ist, eine Bewegung also, die von sich selber ausgeht und in sich selber mündet. Der Gott des Aristoteles umkreist in ewiger Präsenz sich selbst als seinen eigenen Ursprung, und diese in sich geschlossene, vollendete Bewegung gibt das Vorbild ab für die Menschen, die sich an den regelmäßigen Bahnen der Gestirne als sichtbarem Nachvollzug der göttlichen Selbstumkreisung orientieren können. Zwar sind menschliche und als solche sterbliche Wesen in ihrem Selbst- und Seinsvollzug an empirische Bedingungen gebunden, an die Bedingungen von Raum und Zeit, aber indem sie sich aus eigenem Antrieb Ziele setzen und diese um des Guten willen verwirklichen, nähern sie sich dem Göttlichen an, insofern sie die Kreisbewegung nachahmen. Es ist dann im Grunde immer dasselbe Ziel — das Gute —, das sie in unterschiedlichen Situationen und Lebenskontexten gleichsam kreisförmig verfolgen und geschichtlich konkretisieren.

Die Vorstellung Gottes als Person kam in unserer abendländischen Kultur erst durch das Christentum auf. Für Aristoteles war Gott ein Prinzip, ein Bewegungsprinzip, aber keine Person. Die Unbewegtheit des ersten Bewegers deutet bereits darauf hin, dass der göttliche Selbstvollzug weder durch die Abläufe im Kosmos noch durch die Ereignisse in der menschlichen Lebenswelt beeinflusst wird. Ob die Vorbildfunktion der Kreisbewegung im sublunarischen Bereich wahrgenommen wird oder nicht, ändert nichts an der Art und Weise, wie der erste Beweger sich selbst tätigt. Stellt man sich Gott hingegen als Person vor, noch dazu als Schöpfer des Universums, dann entsteht nicht nur eine Beziehung des Geschöpfs zum Schöpfer, sondern auch des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Diesem Gott kann es nicht gleichgültig sein, was aus seiner Schöpfung wird. Er liebt sie wie sich selbst, fühlt sich für sie verantwortlich und kümmert sich pflichtgemäß um sie.

Die in christlicher Tradition stehenden Philosophen hatten entsprechend mit neuen Problemen zu kämpfen, wenn sie sich mit Gott beschäftigten. Wird Gott als Person vorgestellt, ausgestattet mit den Attributen der Allmacht, der Allwissenheit und der Güte, dann ergeben sich Fragen, deren wesentlichste sich unter drei Problemkomplexen zusammenfassen lassen: Der erste bezieht sich auf die Existenz Gottes, der zweite auf die Möglichkeit, angemessen über Gott zu reden, der dritte auf die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt. Diese Themen haben sowohl die christlichen Denker von Augustinus bis Thomas von Aquin als auch die Philosophen der Aufklärung von Descartes, Spinoza und Leibniz bis hin zu Kant beschäftigt. Worum es dabei ging, möchte ich kurz umreißen, bevor ich im Hauptteil meines Vortrags auf zwei Philosophen näher eingehe, deren Analysen des Gottesbegriffs mir von großer Tragweite zu sein scheinen.

Zur Frage nach der Existenz Gottes (1). Aristoteles wäre es nie eingefallen zu fragen, ob es Gott gibt. In seiner Metaphysik war die Annahme eines ersten Bewegers notwendig, weil anders sich die menschliche Praxis im Sinne zweckgerichteten, auf das Gute zielenden Handelns nicht verstehen liess. Für die in der christlichen Tradition verwurzelten Denker jedoch rückte die Frage nach der Existenz Gottes ins Zentrum ihrer Überlegungen. Wenn Gott als Person wie ein Vater vorgestellt wird, der sich um die Menschheit als globale Familie sorgt, gleichwohl aber nicht wie menschliche Väter empirisch anzutreffen ist, dann kann man sich sehr wohl fragen, ob es ein solches göttliches Wesen wirklich gibt, oder ob es ein reines Denkkonstrukt ist. In zahllosen Gottesbeweisen haben die Philosophen Argumente für die Existenz Gottes zusammengegetragen. Der erste dieser Beweise, der so genannte ontologische Gottesbeweis, stammt von Anselm von Canterbury (11. Jh.). Man solle sich Gott als etwas vorstellen, über das hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann. Eine solche absolute Grösse wäre nicht absolut, wenn sie nicht auch die Existenz des Gedachten mit einschlösse. Also müsste Gott existieren. Es gab schon zu Lebzeiten Anselms eine Reihe von Einwänden gegen diesen Beweis. Er würde nämlich nur die Gedankenexistenz eines solchen Wesens nachweisen, nicht aber dessen wirkliches Dasein. So könnte man sich zum Beispiel auch eine Insel vorstellen, die so gross ist, dass eine noch grössere Insel nicht gedacht werden kann. Dass es eine solche Insel tatsächlich gibt, wäre damit jedoch nicht erwiesen. Überhaupt, so hat der dänische Philosoph Søren Kierkegaard klargestellt, überhaupt kann man Existenz nur von etwas aussagen, das unter Raum-Zeit-Bedingungen vorhanden und empirisch nachprüfbar ist.

Existenz bezieht sich auf faktisch-historisches Dasein, und in diesem Sinn kann man von Gott nicht sagen, dass er existiert. Außer von jener Jesus Christus genannten historischen Figur, die zu Beginn unserer Zeitrechnung gelebt hat. Jesus Christus hat tatsächlich existiert, das belegen Dokumente und Augenzeugenberichte. Aber dass dieser Mensch Gott war, ist damit nicht bewiesen. Kierkegaard konstatiert: Existenz können wir nur von etwas aussagen, das historisch-faktisch da ist. Aber dafür brauchen wir keinen Existenzbeweis. Wir können uns ja davon überzeugen, dass es da ist oder da gewesen ist, und es macht keinen Sinn, dieses Dasein noch einmal beweisen zu wollen. Etwas, das nicht empirisch da ist, existiert auch nicht. Existenzbeweise sind demnach entweder überflüssig oder sinnlos. Wer an Gott glaubt, braucht keinen Beweis für seine Existenz. Und einen Atheisten von der Existenz Gottes überzeugen zu wollen, ist ein vergebliches Unterfangen, eben weil beim Atheisten ja eine religiöse Beziehung fehlt, welche die Existenz Gottes beglaubigt.

Wie kann man angemessen über Gott reden (2)? Wenn Gott das ganz Andere, Jenseitige ist, verfehlt ihn die menschliche Sprache von vornherein, da sie nur die menschliche Lebenswelt und die darin anzutreffenden Gegenstände zu erfassen vermag. Die Philosophen haben dem Rechnung getragen und über Möglichkeiten nachgedacht, wie man über Gott sprechen kann. Eine Möglichkeit ist die negative Methode (via negativa): Man verneint sämtliche Prädikate, die sich auf Gegenstände in der Objektwelt beziehen, indem man sagt: Gott ist nicht x, nicht y und so fort. Man erlässt somit eine Art sprachliches Bilderverbot, um zu verhindern, dass Gott gleichsam anthropologisiert, vermenschlicht wird durch Prädikate, die sich auf das Lebensweltliche beziehen. Allerdings erfährt man auf diese Weise nichts Inhaltliches über Gott, sondern nur, was er alles *nicht* ist. Dem gegenüber scheint eine andere Methode, die Methode der Steigerung positiver Prädikate (via eminentiae) befriedigender. Alles, was wir am Menschen gut finden, zum Beispiel dass er gerecht ist, wohlwollend, gütig, das wird ins Unendliche gesteigert und Gott in einer absoluten Form zugeschrieben. Gott ist schlechthin gerecht, gut usf. Eine dritte Methode, um angemessen über Gott zu reden, ist die analogische. Etwa wenn wir sagen, Gott verhalte sich zur Welt wie ein Vater zu seinen Kindern oder wie ein Bildhauer zu seiner Skulptur. Wir stellen uns dann Gott in bildhafter Form als ein Wesen vor, das ähnlich wie der Mensch Beziehungen zu Dingen ausserhalb seiner selbst unterhält, so dass wir über die Art der Beziehung auf Gott zurückschliessen können. Wie ein Vater seine Kinder liebt, so liebt auch Gott die Menschen.

Der dritte Fragenkomplex (3), mit dem sich die Philosophen eingehend auseinandergesetzt haben, ist die so genannte Theodizeeproblematik. Theos bedeutet Gott, und dikein bedeutet Recht sprechen. Gemeint ist die Freisprechung Gottes von dem Vorwurf, er habe das Böse in die Welt gebracht. Leibniz zum Beispiel hat die These vertreten, Gott hätte die beste aller möglichen Welten geschaffen, und wenn darin Böses vorkommt, so kann man dieses nicht Gott anlasten, sondern muss als dessen Urheber den Menschen betrachten, der von seiner Freiheit einen falschen Gebrauch gemacht hat und damit in Sünde gefallen ist. Die weiter gehende Frage, warum Gott das vom Menschen verursachte Böse nicht verhindert hat, wenn er es doch aufgrund seiner Allwissenheit hätte voraussehen können, hat vor allem nach Auschwitz zu der Kontroverse geführt, wie es sich überhaupt mit den Prädikaten verhält, die Gott aus christlicher Sicht seit Anbeginn zugeschrieben wurden: Allmacht, Allwissenheit und absolute Güte. Hans Jonas hat in diesem Zusammenhang die These aufgestellt, man müsse auf das Prädikat der Allmacht verzichten. Nachdem Gott den Menschen erschaffen und ihm Freiheit überantwortet habe, habe Gott seine Machtbefugnisse eingeschränkt, wohl wissend, dass er damit das Böse zulässt. Aber da er keine gehorsamen Marionetten, sondern freie, sich selbst bestimmende Wesen erschaffen wollte, konnte er das Böse, das die unvermeidliche Kehrseite des Guten ist, nicht verhindern, ohne den Zweck der Schöpfung in Frage zu stellen. Sie einzige Alternative wäre gewesen, auf die Erschaffung der Welt zu verzichten.

Die drei von mir umrissenen Problemkomplexe haben wie gesagt die Philosophen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff seit zweieinhalb Jahrtausenden beschäftigt. Für einen gläubigen Menschen mögen diese Fragen spitzfindig sein, aber da wir als rationale Wesen auch mit Verstand ausgestattet sind, der solche Fragen aufwirft und beantwortet haben möchte, kann man sie nicht einfach beiseite schieben. Es ist letztlich die uralte Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, die jeder Mensch für sich selbst entscheiden muss. Das Christentum ist Teil unserer Kultur, und die meisten von uns sind christlich sozialisiert, was aber nicht bedeutet, dass man die Institution Kirche hinnehmen muss, wie sie ist. Oder dass es gar verboten wäre, die eigene religiöse Einstellung kritisch zu hinterfragen, um sich Gewissheit darüber zu verschaffen, welche Vorstellung von Gott man für sich persönlich favorisiert, bzw. ob man Gott überhaupt für verzichtbar hält und sich zum Atheismus bekennt.

Einer, der mit der traditionellen christlichen Gottesvorstellung radikal aufgeräumt hat, war Friedrich Nietzsche. Er war mit dieser Tradition bestens vertraut, stammte er doch aus einem evangelischen Pfarrhaus und wurde auch im Internat in Schulpforta zu unbedingter Frömmigkeit erzogen. Doch der erwachsene Nietzsche hat wie kaum ein anderer gegen das Christentum polemisiert, er hat den selbst ernannten Stellvertretern Gottes auf Erden, den Priestern vorgeworfen, dass sie die Menschen verdummen und zu einer gutwillig blökenden Herde abzurichten versuchten, um im Namen eines allmächtigen Gottes Macht ausüben zu können. Nietzsche wurde nicht müde, Gott als eine Illusion zu entlarven, erfunden, um die Traurigen zu trösten und die Ohnmächtigen zu stärken. Allerdings war Nietzsche sich auch über den Preis im Klaren, der für die Zerstörung des christlichen Gottesbildes zu bezahlen ist, dass schon eine gewisse Tollheit dazu gehört, Gott zu leugnen. Und der Preis ist hoch. Nietzsche warnte daher vor den nihilistischen Konsequenzen, die sich aus einer Eliminierung des Gottesbegriffs für die Menschen ergäben. In der *Fröhlichen Wissenschaft* finden sich unter Aphorismus 125, der überschrieben ist „Der tolle Mensch“ (KSA 3, 480ff.) folgende Ausführungen:

„Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘ — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet,* — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns fort? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist

todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet. Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — und wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?" (KSA 3, 480f.)

Der tolle Mensch, ein Narr einerseits, und Narren haben ja einen Freibrief, um ungeschminkt die Wahrheit zu sagen, andererseits ein Verrückter, der den Verstand verloren hat angesichts seiner Zeitdiagnose; der tolle Mensch also macht in seiner sich steigernden Rede auf die Konsequenzen der Eliminierung Gottes aufmerksam. Die Spötter, die sich zu Beginn des Textes über den Redner lustig machen, haben das Drama noch gar nicht begriffen, in welchem eine gottlos gewordene Menschheit die Hauptrolle spielt. Sie, denen Gott nichts mehr bedeutet, haben nicht erkannt, dass seine Abwesenheit andere Folgen hat als wenn jemand sich verlaufen hat oder ausgewandert ist. In dem Fall wäre er immerhin noch vorhanden und könnte jederzeit ausfindig gemacht werden.

Aber jemand, der getötet wurde, kommt nicht zurück. Seine Abwesenheit ist nicht bloss vorübergehend, sondern für immer. Wenn Nietzsche hier von Mord spricht, dann greift er zwar die Kreuzigung Jesu Christi auf, aber was er im übertragenen Sinn meint, ist die radikale Abkehr von Gott als dem Schöpfer dieser Welt. Gott wird gleichsam aus dem menschlichen Selbstverständnis gestrichen und sein Name auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen.

Der Preis dafür ist hoch. Denn die Lücke, die Gott hinterlässt, ist nicht einfach eine Leerstelle, sondern sie bringt das gesamte Weltgefüge ins Wanken. Die Bilder, durch die Nietzsche dies anschaulich macht, sind eindrücklich. Sie beschwören ein Endzeitszenario herauf. Was wird aus der Welt, wenn man sie der Sonne beraubt? Es wird dunkel und kalt. Horizontlos und ohne Mittelpunkt, um den sie kreisen kann, stürzt die Erde ins Nichts. Was Nietzsche hier beschreibt, ist die Erfahrung, die jemand macht, der keinen Gott mehr anerkennt und ohne religiöse Beziehung, allein und orientierungslos auf sich selbst gestellt, plötzlich gewahr wird, dass er jene sinnstiftenden Leistungen, die er zuvor Gott zugeschrieben hat, nun selbst, aus eigener Kraft erbringen muss, ohne in gleicher Weise dazu befähigt zu sein.

Und nicht nur das, er muss auch noch mit den Schuldgefühlen fertig werden, die sich bei ihm als ‚Gottesmörder' unausweichlich einstellen. Sie suggerieren ihm, dass der Befreiungsschlag zwar dazu geführt hat, dass er die Kette losgeworden ist, an die er gebunden war, gleichzeitig aber jeglichen Halt verloren hat. Das Positive der Kette war ja gerade, dass sie seinen Lebensbereich auf ein überschaubares Maß begrenzte und ihn daran hinderte, sich im Nichts zu verlieren. Nunmehr bindungslos, stellt er fest, dass er zwar radikal frei geworden ist, aber nichts mehr hat, woran er sich halten kann. Die Stütze, die er dadurch hatte, dass seine Kette an Gott angepflockt war, hat er weg geschlagen, mit dem Ergebnis, dass alles, was bisher als wahr, gut und schön gegolten hat, keine Geltungskraft mehr besitzt, weil aller Sinn in Gott verankert war.

Diese Phase, in welcher die tradierten Normen und Werte, die allesamt auf Gott gegründet waren, ausser Kraft gesetzt sind, ohne dass an deren Stelle bereits neue, sinnverbürgende und handlungsorientierende Werte gesetzt worden wären, bezeichnet Nietzsche als Nihilismus. Man befindet sich buchstäblich im Nichts: Es gibt nichts mehr, das anerkennungswürdig wäre. In dieser verzweifelten Situation ist aus Nietzsches Sicht nur eine Rettung möglich: Der Mensch muss sich auf sich selbst besinnen und alle seine Kräfte anspannen, um dem Nichts etwas entgegenzusetzen, etwas, wofür zu leben sich lohnt. Zwar wäre es auch denkbar, dass man den geopferten Gott wiederzubeleben versucht, aber wenn der tolle Mensch sagt, dass auch Götter verwesen, dann deutet dies darauf hin, dass nach der geistigen Zersetzung des Gottesbegriffs das ursprüngliche religiöse Verhältnis nicht umstandslos wiederhergestellt werden kann. Und gegen eine Wiederbelebung sprechen auch all die Gründe, die zum Tod Gottes geführt haben. Der Mensch hat Gott ja nicht leichtfertig getötet, sondern aus guten Gründen. Nietzsche fragt, wie der Mensch überhaupt dazu gekommen ist, einen Gott zu verehren. Zarathustra, Nietzsches Alterego, gibt darauf eine Antwort:

„Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. [...] Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern!" (KSA 4, 35)

Gott, so Zarathustras Selbstdeutung, ist eine Selbstprojektion des Menschen. Wie Ludwig Feuerbach in seinem Werk *Das Wesen des Christentums* (1841) schon zu zeigen versucht hat, ist Gott nichts anderes als eine idealisierte Vorstellung des Menschen, der das, was er an sich selber als Gattungswesen hoch schätzt, in gesteigerter Form zu einem Idealbild verdichtet und dieses dann personifiziert. Alles, was die Gattung Mensch sich an Positivem zuschreibt, projiziert sie in ein aussermenschliches Wesen, in welchem sie ihr eigenes Wesen anbetet. Mit der Zeit gerät der Projektionscharakter immer mehr in Vergessenheit. Gott ist nicht mehr die Fiktion eines vollkommenen Menschen, sondern wird zu etwas eigenständig Existierendem uminterpretiert. Die Menschen glauben nun, dass es ein göttliches Wesen wirklich gibt, und errichten damit jene Über- oder Hinterwelt, die dem Irdischen ein unendlich vollkommeneres Jenseits vorspiegelt, ohne zu merken, dass es sich nur um ein aus der Menschengattung extrapoliertes Ideal handelt.

Wenn der tolle Mensch von Gottesmord spricht, dann gilt es mit Zarathustra zu durchschauen, dass es eben jener Wahn ist, Gott existiere wirklich, der zerstört werden muss, damit der Mensch aufhört, seine eigenen Hirngespinste für real zu halten. Zarathustra hatte seinem Gott sein eigenes Antlitz verliehen. Die ihn quälenden Widersprüche in der unvollkommenen Welt führte er auf einen Gott zurück, der an sich selber leidet, aber es war seine — Zarathustras — persönliche Sicht auf die Dinge, die er dem Schöpfer unterschob. Sobald ein Mensch begriffen hat, dass er selbst der Urheber seines Gottesbildes ist, kann er die Gründe dafür erforschen, warum er sich ein göttliches Ideal erschuf, und dann seine Kräfte darauf konzentrieren, ohne ein solches Konstrukt ein sinnvolles Leben zu führen. Doch woher sollen diese Kräfte kommen? Auch hierauf gibt die *Fröhliche Wissenschaft* eine Antwort:

„Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufliessen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfliesst.“* (KSA 3, 528)

Die religiöse Beziehung, der Glaube an einen Gott, machte den Menschen kraftlos, entmachtete ihn geradezu, insofern alle Macht dem Gott zugeschrieben wurde. Zwar ist es

nicht damit getan, dass der Mensch nun sich selber Allmacht zuschreibt, wohl wissend, dass er dazu nie fähig sein wird, sehr wohl aber kann er — wie es das Bild vom steigenden See suggeriert — die zuvor vergeudeten Kräfte in sich sammeln, um stark zu werden. Mit steigendem Wasserspiegel wächst seine Kraft. All das Wasser, das vorher keinen See zustande brachte, weil es sofort abfloss, wird nun gestaut. Und so soll der Mensch die Vorstellung von sich, als er noch gar nicht eigentlich Mensch war, sondern sich in einem Gott verloren hatte, überwinden, um wahrhaft Mensch zu werden. Da der Name „Mensch“ für jenes Selbstverständnis reserviert war, das auf einem religiösen Glauben beruht, braucht es einen anderen Namen für den neuen Menschen, der der Anerkennung eines Gottes nicht mehr bedarf, da ihm die Anerkennung seiner selbst genügt.

Nietzsche hat für den neuen Menschen den Namen „Übermensch“ geprägt. So wie der Wassertümpel allererst zum See wird, wenn er über sich hinaus wächst, so wird der Mensch zum Übermenschen, indem er das alte, durch die Beziehung zu einem als Fiktion durchschauten Gott geprägte Menschenbild überwindet und damit über sein Selbstmissverständnis hinaus gelangt. Wie das steigende Wasser zum See wird, so wird der sich selbst mit Sinn erfüllende Mensch er selbst. Indem er sich selbst übersteigt, wird er Über-Mensch und damit allererst Mensch im eigentlichen Sinn.

Diese Anstrengung, er selbst zu werden, ist enorm, wie der tolle Mensch es prophezeit hatte. Andererseits ist der Mensch zu dieser Anstrengung fähig, denn er will ja nicht Gott, sondern er selbst werden. Insofern er in Gott alles das anerkannt hatte, was er an sich selbst als Mensch für wertvoll hält, muss er dies nun wieder auf sich zurück projizieren. „Bleibt mir der Erde treu“, fordert Zarathustra seine Schüler auf. Er will, dass sie der Erde ihren Sinn zurück geben, den sie fälschlicherweise in ein Jenseits projiziert und sich damit ihrer Funktion als Sinnstifter beraubt haben. Von nun an, so Zarathustra, soll der Übermensch der Sinn der Erde sein — der Mensch, der sich von Gott los gekettet hat und damit über sich hinaus gelangt ist. Um den Nihilismus zu überwinden, muss er die mit dem Tod Gottes entstandene Sinnleere neu füllen. Dazu braucht er keine neuen Werte zu erfinden. Es genügt eine Umwertung der alten Werte, als deren Urheber er nicht mehr Gott, sondern sich selbst begreift. In der Umwertung der Werte gewinnt sich der Mensch aus seinen Verirrungen als der ursprüngliche und eigentliche Wertschöpfer zurück. Dazu ist keine Allmacht erforderlich, wie er sie dem

Gott zugeschrieben hat. Vielmehr ist es der von Nietzsche so genannte „Wille zur Macht“, der ihn über sich hinaus treibt. Übermensch ist die Bezeichnung für denjenigen, der seiner selbst mächtig werden will und als autonome Person alle Sinnkreationen als seine eigenen anerkennt, die ohne jegliche Fremdbestimmung generiert wurden. Die mit der Umwertung des Menschen zum Übermenschen einher gehende Umwertung aller Werte lässt eben diese Werte in einem neuen Licht erscheinen. Sie sind nun Ausdruck höchster menschlicher Freiheit und nicht mehr Sollensforderungen, die im Namen eines Gottes erhoben werden. In den umgewerteten Werten erkennt der Mensch das Ethos seines eigenen schöpferischen Wesens an.

Einen ganz anderen Weg als Nietzsche ist Schelling gegangen, der zweite Philosoph, den ich Ihnen etwas genauer vorstellen möchte. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling war zwischen Fichte und Hegel der Mittlere der drei grossen Repräsentanten des Deutschen Idealismus, die in der Nachfolge Kants philosophiert haben. Schelling hat Gott nicht eliminiert, sondern ist mit den Mitteln spekulativen Denkens gleichsam in Gott als lebendiges Wesen hinein gestiegen, um an den Anfang der Schöpfung zu gelangen, einen Anfang, der dem Bericht der im AT geschilderten Genesis noch voraus liegt. Was mich an Schellings Gottesbegriff beeindruckt hat, ist sein Versuch, die Absolutheit Gottes nicht als eine seit jeher und in alle Ewigkeit bestehende Vollkommenheit zu begreifen, sondern als Resultat einer Entscheidung, durch die Gott allererst Gott geworden ist. Etwas flapsig könnte man ja sagen, es ist keine besondere Leistung, allmächtig, allwissend und allgütig zu sein, wenn man von vornherein mit diesen Attributen ausgestattet ist. Erst wenn Gott geworden ist, wenn er wie Nietzsches Übermensch darum gerungen hat, er selbst zu sein, kann von einem göttlichen Wesen die Rede sein: Gott hat sich gleichsam selbst zu Gott gemacht. Es gilt also, die Selbstwerdung Gottes, die Geschichte der Gottwerdung zu rekonstruieren, und genau dies hat Schelling sein Leben lang versucht. Er betreibt Geschichtsphilosophie, die die Evolution des Kosmos und der Menschheit gleichsam nacherzählend als die Gottwerdung Gottes rekonstruiert.

Doch diese Rekonstruktion stellte Schelling vor enorme Probleme. Der einzige nämlich, der diese Geschichte lückenlos und vollständig erzählen könnte, ist selber. Vermöge seiner Allmacht hat er alles geschaffen, was ist, und vermöge seiner Allwissenheit kennt er jede Einzelheit seiner Schöpfung. Der Mensch hingegen ist weder allmächtig noch allwissend, noch hat er die Chance, das eine und das andere zu werden. Er sieht sich daher ausserstande, den

Evolutionsprozess insgesamt zu rekonstruieren. Der Mensch hat nur seinen perspektivischen, bewusstseinsimmanenten und keinen absoluten Zugang zum Ganzen der Welt, inklusive der Menschheit. Aber Schelling gibt nicht auf. Wir können zwar nicht den Standpunkt Gottes einnehmen, aber als Geschöpfe Gottes, die Gott als sein Ebenbild vorgesehen hat, teilen wir mit Gott gewisse Voraussetzungen. Die wesentliche Voraussetzung für eine schöpferische Tätigkeit ist Freiheit. Wer etwas nach selbst gesetzten Zielen, nach einem Plan und damit gemäss einer Absicht hervorbringt, muss notwendigerweise frei sein. Also versuchte Schelling in einem ersten Anlauf, das Wesen der menschlichen Freiheit zu erforschen, um der göttlichen Freiheit auf die Spur zu kommen. Dabei machte Schelling die erstaunliche Entdeckung, dass Gott wie gesagt nicht immer schon, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Gott war, sondern sich in einem Akt freier Selbstbestimmung allererst als Gott hervorgebracht haben muss. Schelling erzählt also die Geschichte der Selbstwerdung Gottes, in deren Verlauf die Welt mitentstanden ist, als ein Produkt, an dem sich der Verlauf seiner Entstehungsgeschichte als Prozess der Selbsterzeugung Gottes ablesen lässt.

Die Erschaffung der Welt ist so verstanden nicht ein einmaliger Akt, der vor unvordenklichen Zeiten stattgefunden hat und im fertigen Universum abgeschlossen war. Vielmehr findet das von Schelling in seinen einzelnen Phasen entwickelte Werden Gottes immer statt, bis ans Ende aller Zeiten. Am Anfang der Schellingschen Rekonstruktion steht Gott als ein Chaos, als der dunkle, vorbewusste Grund in Gott, dem jegliche Ordnungsstruktur abgeht. Da es das Wesen alles Lebendigen ist, aus sich herauszugehen und sich fortzuzeugen bzw. sich zu reproduzieren, ist auch Gott nur ein wirklicher, ein lebendiger Gott, wenn er seinen dunklen Grund verlässt und ans Licht gelangt bzw. sich in sich selbst lichtet. Möglich ist das Heraustreten aus dem Chaos des Grundes nur dadurch, dass darin noch ungeschieden alles beisammen ist, auch das Gegenteil des Chaos: das Formende, Ordnende, Lichtende, Vernünftige, Geistige. Dieses bewegt den Grund, macht seine Dynamik aus und erzeugt den Drang zum Transzendieren, zum Aus-sich-Herausgehen, in welchem sich eine unbestimmte Sehnsucht oder Liebe artikuliert. Diese Sehnsucht zielt nicht ins Leere, sondern sucht nach Erfüllung, und das einzig Erfüllende, das es für Gott geben kann, ist er selbst, sein absolutes Wesen.

Schelling beschreibt diesen Vorgang der Gottwerdung als einen quasi-narzisstischen: Indem Gott sich als von Sehnsucht Getriebener auf sich selbst bezieht, erblickt er in seinem Grund sein Wesen, das ihm als schlechthin Liebenswürdiges aus dem Chaos entgegenleuchtet. Aber er kann seines Wesens nicht umstandslos habhaft werden, er muss um es kämpfen, weil der Grund es behalten und in sich verschließen will, sich hartnäckig dagegen wehrt, dass Gott sein Ebenbild aus dem Grund herausheben und für sich setzen will. Wille steht hier gegen Wille. Nachdem Gott, der eigentlich noch gar nicht Gott ist, sein Wesen erblickt hat und sich seiner selbst bewusst geworden ist, kann er nicht mehr in den vorbewussten Zustand seines Ursprungs zurückkehren. Er will jetzt absolut er selbst sein, und dieses Er-selbst-sein-wollen ist eine erste Form von Reflexivität, durch die eine Trennlinie innerhalb seines Wollens gezogen wird, verbunden mit der Scheidung des Grundes von dem, was sich aus diesem Grund emanzipiert und für sich setzt.

Diese Zweiheit, die durch Scheidung des Willens in Gott entstanden ist, wird von Schelling durch den Ausdruck „der in Gott gezeugte Gott“ gekennzeichnet. Erst durch die Vorstellung seiner selbst fängt Gott an, als Gott zu existieren. Die eigentliche Erschaffung der Welt geschieht dadurch, dass Gott den in ihm selber und aus ihm selber gezeugten Gott aus sich heraussetzt und ihm damit eine von Gott unabhängige Realität verschafft. Schelling umschreibt den Schöpfungsakt qua Selbstgeburt Gottes als einen Akt der Liebe, in dem Gott das Wort ausspricht. Wie ein Gedanke, eine Idee, eine Vorstellung, sobald sie ausgesprochen wird, aus der Immanenz des Verstandes heraustritt und eine eigene Realität erlangt, so bekommt auch das Bild, das Gott von sich selbst entwickelt, dadurch, dass er es sprechend umsetzt in einer Offenbarung seiner selbst, eine eigenständige Realität: Es wird Welt. Die Welt lässt in ihren Schichtungen — vom Anorganischen über das Organische bis hin zum Seelischen — jene Phasen erkennen, die den Graden von Klarheit entsprechen, mit denen sich Gott allmählich seiner selbst bewusst wird. Während anfänglich noch das Dunkle, Chaotische des Grundes überwiegt, das die anorganische Materie prägt, steht am Ende das sich selbst Transparente, das Geistig-Seelische als höchste Form der Selbstbewusstheit im Menschen.

Ausgangspunkt der Genese Gottes ist demnach ein Kräftepotential, ein in sich geschlossenes dynamisches Feld, dessen chaotische Mannigfaltigkeit sich unkoordiniert zusammendrängt und in der Gegenbewegung wieder auseinander strebt. Die expandierenden Bewegungen aus

dem Chaos heraus werden anfänglich von der kontrahierenden Kraft des Grundes wieder zurück zum Ursprung gezogen. Infolge dieser Rückwendung der transzendierenden Kraft auf ihren Ausgangspunkt bildet sich auf der einen Seite der göttliche Verstand und auf der anderen Seite das Wesen Gottes als Korrelat dieses Verstandes heraus. Gottes Rück-Blick schöpft gewissermaßen aus dem Chaos den ihm gemäßen Gegenstand, mit welchem sich gleichursprünglich der göttliche Verstand allererst konstituiert, da es nun erst etwas zu Verstehendes gibt, nämlich das eigene Selbst. In einem zweiten Schritt durchdringt der Verstand das Wesen des Geschauten — als Idee Gottes und damit als den in Gott gezeugten Gott. Von Liebe zu seinem Ebenbild getrieben, will Gott, dass dieses eine eigenständige, von ihm unabhängige Existenz bekomme, die er ihm dann in einem dritten Schritt durch Selbstentäußerung mittels des Wortes verschafft. Auch hierbei muss er gegen die kontrahierende Kraft des Grundes kämpfen, der die Veräußerung nicht will und bestrebt ist, alles Expandierende wieder in sich zurückzuholen.

An der Welt als dem Produkt der göttlichen Selbsthervorbringung kann man nach Schelling, wie bereits erwähnt, die verschiedenen Etappen der Selbstbewusstwerdung Gottes ablesen. Der göttliche Verstand musste, um das Wesen Gottes vollständig aus dem chaotischen Grund herauszuheben, dieses Chaos analysieren und strukturieren, um sich Durchblick zu verschaffen. Er musste laut Schelling die in sich verschlossene Einheit scheiden und unterscheiden, um das, was nicht Gott ist, von Gott abzugrenzen. Von diesen im dunklen Grund Gottes durch die göttliche Verstandestätigkeit gegeneinander isolierten Kräften qua Willenspotentialen sagt Schelling, sie seien der Stoff, aus welchem nachher, das heißt im Zuge der Erschaffung der Welt, der Leib, der Weltkörper konfiguriert werde. Die Seele wird von Schelling nach der Ausdifferenzierung der kontrahierenden Kräfte des Grundes und der expandierenden Kräfte des Geistes als zwischen beiden vermittelnde Instanz bestimmt, als „lebendiges Band“, das gegenüber den zu vermittelnden Gegensätzen eine gewisse Eigenständigkeit besitzt.

Je vermischter Geist und Materie noch sind, das heißt solange der Verstand noch in den Anfängen seines analytischen Durchdringens des Grundes steckt, findet sich auch in der geschaffenen Welt als Entsprechung noch weitgehend Ungeschiedenes mit einer unvollkommenen Seele. Am anderen Ende der Skala steht der Mensch, in dem die Scheidung

am weitesten vorangetrieben und Geist und Materie auseinander dividiert sind, so dass die menschliche Seele die vollkommenste ist. Darum ist der Mensch auch das freieste der geschaffenen Wesen, das sich zu sich selbst verhalten und in seinem Wollen autonom bestimmen kann — wie Gott.

Man könnte die Schellingsche Rekonstruktion der Geschichte Gottes als eine unzulässige Vermenschlichung, eine Anthropologisierung des Göttlichen abtun. So wie wir uns auch das Verhalten von Tieren nach menschlichen Handlungsmustern erklären, etwa wenn wir von einem Ameisenstaat, einer Bienenkönigin oder vom handwerklichen Geschick der Biber sprechen. Aber die Rede von Gott stützt sich bei Schelling wie erwähnt auf jene zentrale Fähigkeit, die die Brücke über die Gottebenbildlichkeit des Menschen schlägt, und diese zentrale Fähigkeit ist die Freiheit. Freiheit ist keine feststehende Eigenschaft wie eben Knochen, Haut und Fleisch. Vielmehr gibt es Freiheit nur, indem man aktiv wird, handelt. Dies kann auch bei Gott nicht anders sein. Gott stellt seine Freiheit handelnd unter Beweis, im Prozess der Schöpfung. Der einzige Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit besteht darin, dass die Freiheit des Menschen endlich ist, durch einen Anfang und ein Ende in der Zeit begrenzt wird, während Gott ausserhalb der Zeit, eben von Ewigkeit zu Ewigkeit seine Freiheit realisiert und — anders als der Mensch — dabei das Böse unrealisiert lässt.

Weiter, so scheint es, kann man nicht kommen mit einer begrifflich-philosophischen Durchdringung des Weltganzen. Aber Schelling war immer noch nicht zufrieden. Sein Alterswerk, die aus dem Nachlass herausgegebenen Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, enthalten Hinweise darauf, was ihn motivierte, die Reflexion noch einen Schritt weiter zu treiben. Es findet eine Akzentverschiebung in seiner Geschichtsphilosophie statt, die nun ausdrücklich als Religionsphilosophie bezeichnet wird. Schelling versuchte nämlich, seine Rekonstruktion der Geschichte Gottes, der sich selbst als absolut freies Wesen und damit als Gott generiert, wieder mit einem Thema zu verknüpfen, das ihn schon als 17-/18-jährigen beschäftigt hatte: mit der Mythologie. Er erweitert das Spektrum der christlichen um die ägyptische, indische und griechische Mythologie, um zu zeigen, dass die jeweiligen Götter als real existierend aufgefasst wurden, wobei die Wesensmerkmale dieser Götter mit den

Vorstellungen eines Absoluten übereinstimmten, das dem Entwicklungsstand des betreffenden Volkes entsprach: bildlich-kindlich bis begrifflich-abstrakt.

Schelling rückt für das Christentum die Figur Jesus ins Zentrum. Der Gott der Christen befindet sich nicht in einem abgehobenen, den Menschen unzugänglichen Jenseits, sondern ist Mensch geworden. Gott hat den in ihm selbst gezeugten Gott offenbart, aus sich heraus gesetzt und den Bedingungen der Wirklichkeit, den Bedingungen der Zeit und damit den Bedingungen von Geburt, Leben und Tod unterworfen. Dieser Mensch gewordene Gott, Jesus Christus, stellt das Bindeglied dar zwischen einem abstrakt-freien Absoluten und einem konkret-freien Absoluten. Was das Christentum aus der Sicht Schellings vor allen anderen Religionen auszeichnet, ist der Gedanke der Freiheit. Der werdende Gott, der sich in einem Freiheitsprozess zu sich selbst durchringt, offenbart sich in seinem Sohn, der den Menschen vorlebt, wie man unter empirischen Bedingungen an seiner freien Selbstverwirklichung arbeiten und damit gottähnlich werden kann.

Schelling rekonstruierte also ein dynamisches Absolutes als Anfang von allem, einen Gott, der sich entwickelt und eine Geschichte bekommt, eine Freiheitsgeschichte, die ihr Analogon in der kulturellen Evolution des Menschen hat, der sich von den Fesseln der biologischen Evolution befreit, indem er selber schöpferisch wird, anstatt alle Veränderungen dem Kausalmechanismus der Natur und damit dem Zufall zu überlassen. Was auf den ersten Blick anstössig scheinen mag, die Vorstellung eines werdenden Gottes, eines Gottes, der nicht immer schon von Anfang an Gott ist, sondern sich zur Vollkommenheit erst durchringen muss, gewinnt an Plausibilität, wenn man den Mensch gewordenen Gott des Christentums einer Analyse unterzieht. Jesus als die sterbliche Seite Gottes verweist auf ein endliches, zeitabhängiges Leben, das gleichwohl einen überzeitlichen Sinn erlangt, wenn es dem sterblichen Menschen wie dem sterblichen Gott gelingt, die Bewegung der Auferstehung zu vollziehen und damit sich zum Göttlichen, Vollkommenen aufzuschwingen. Im Akt schöpferischer Freiheit kehrt der Mensch in seinen Ursprung zurück und wird gottähnlich.

Es waren nur Aspekte des philosophischen Gottesbegriffs, die ich Ihnen vorgestellt habe, die Ihnen vielleicht aber einen Eindruck von der Spannbreite vermittelt haben, in welcher Form über Gott nachgedacht werden kann. Wie sich die unterschiedlichen Gottesbegriffe mit dem

religiösen Glauben verbinden lassen — das ist ein eigenes Thema, auf das ich hier nicht mehr eingehen kann.