

Christliche Philosophie: Holz und Eisen

Rainer Marten¹

Der christliche Geist und der philosophische Geist tun sich im Fremdgehen wirklich schwer. Diese Höchstformen des Menschen, wie die Sachwalter des einen und des anderen Geistes den je ihren gerne, sich selbst schmeichelnd, verstehen, gehen Verbindungen ein, die es gar nicht gibt. Und warum gibt es sie nicht? Weil sie gar nicht möglich sind! So jedenfalls sehen und sagen es nicht ganz unbedeutende Leute, die den Geist anders oder eben einen anderen Geist verwalten.

»Es steht fest, daß Marx niemals selber vom dialektischen Materialismus gesprochen hat. Er hat es seinen Erben überlassen, dieses logische Monstrum zu feiern.«²

Heute darf man das ja laut sagen: Der dialektische Materialismus (»Diamat«) ist ein logisches Monstrum. Sartre hatte dafür gesorgt, daß Camus' Urteil in Frankreich nicht so recht publik wurde. Dabei behauptet es etwas ganz Einfaches und eigentlich Eingängiges: Dialektik und Materialismus gehen nicht zusammen. Materialismus, auch der »höhere«, der reine Theorie ist, hat es mit dem zu tun, was mit Händen zu greifen ist, Dialektik dagegen einzig mit dem zu Denkenden. Der schöne junge Charmides, wie er Platons Sokrates begegnet, ist mit Augen des Leibes zu sehen, aber, wie es die dialektische platonische Liebe will, ja nicht leibhaftig zu berühren, wenn nicht der Absprung ins Geistige mißlingen soll, der gedacht ist, um mit den Augen der Seele am Ende für einen zeitlosen Augenblick das Schöne selbst zu schauen.

Der dialektische Materialismus ist ein logisches Monstrum, d.h. ein geistiges Ungeheuer, eine Mißgeburt, erzeugt und ausgetragen von Intellektuellen, die partout aus Geist und Materie eins zu machen gedachten, indem sie die allen vertraute und doch immer auch wieder erschreckende Lebenswirklichkeit für zugleich dialektisch und ökonomisch ansahen. »Was hättet ihr euch«, so hört sich nachträglich Camus an, »in den eben verflossenen 60er bis 80er Jahren alles an intellektuellem Witz und Scharfsinn ersparen können, wäret ihr nur ein klein wenig besser logisch ausgebildet und entsprechend engagiert gewesen.«

Das war die Mesalliance des philosophischen Geistes, die ich Ihnen vorführen wollte: eine Verbindung, die schlicht keine war – trotz all dem Enthusiasmus, der sich ihretwegen selbst feierte. Warum war sie dann aber nicht doch eine Verbindung? Weil sie, ich sagte es schon, nicht möglich war und nicht möglich ist. Die geistige Materie – das ist ein hölzernes Eisen (um dies logische Monstrum als solches geradezu noch entgegenkom-

¹ Unveränderte Fassung des Vortrags, gehalten am 23. Mai 1992 an der Katholischen Akademie Freiburg.

² Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951; deutsch: *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953.

mend zu deuten). In seiner 1914 veröffentlichten Dissertation schreibt Martin Heidegger: »Man redet von (...) Widersinn, wenn sich wohl etwas denken läßt, aber ein sich innerlich Widerstreitendes« und merkt dazu an: »die bekannten Paradigmata ›rundes Viereck‹, ›hölzernes Eisen‹.«³ Der reizvolle Ausdruck »›hölzernes Eisen‹ schlechthin«, wie ihn Heidegger 1927 prägt, träfe allerdings für den dialektischen Materialismus nicht zu. Der ist für christliche Philosophie reserviert, weil zwischen Glauben und Philosophie nichts Geringeres herrsche als Todfeindschaft.⁴

Nun habe ich auch noch eine Mesalliance des christlichen Geistes für Sie bereit, die höchst aktuell ist. Im Spätsommer 1991 äußert sich der polnische Science-fiction-Autor Stanislaw Lem in einem Interview mit Laszlo Trankovits: »Ich bin nun absolut gegen die Theologie der Befreiung und diesen marxistischen Pseudo-Katholizismus. Das ist absolut unannehmbar, diese Mischung Marxismus mit dem Christentum. Das geht nicht, das ist wie Wasser und Feuer.«⁵

Das Bild ist nicht ganz geglückt: »Wasser und Feuer«. Das wäre St. Florian: Marxistischer Geist löscht christlichen. Auch nach der Elementarlehre gedeutet, stimmt es nicht ganz: Das Feuer hat seinen »natürlichen Ort« oben, das Wasser unten. Der Marxismus jedoch, obgleich als Wasser gedeutet, ist wohl eher im Himmel der Utopien zu Hause, das Christentum, obgleich als Feuer gedeutet, eher auf der Erde: in menschlichen Biotopen. Aber wir verstehen schon, wie es gemeint ist: Christlicher und marxistischer Geist gehen nicht zusammen, widersetzen sich einander aus ihrer eigenen Art heraus, bilden, zusammengedacht, einen Widersinn.

Das ist dem Papst, wie er 1991 auf Reisen in Ansprachen mehrfach bekundete, aus der Seele gesprochen, aber auch dem US-amerikanischen Militär. Eine Geheimstudie aus den 80er Jahren hält es fest:

Genau in diesem Zusammenhang muß die Befreiungstheologie verstanden werden: Sie ist eine politische Doktrin mit einer Tendenz gegen den Papst und gegen die freie Marktwirtschaft, die sich als religiöser Glaube maskiert, um so die Unabhängigkeit der Gesellschaft von dirigistischer Kontrolle zu schwächen. (...) So wird die marxistische Doktrin neuerdings einem schon lange bestehenden kulturellen und religiösen Phänomen aufgepfropft.⁶

Da ich des Beispiels wegen auf jeden Fall eine Mesalliance brauche, lassen wir für heute die anderen Stimmen weg. Leonardo Boff etwa, wenn er die Existenz der Befreiungstheologie mit der Existenz der Armen verknüpft, oder Luiza Erundine, die derzeitige Oberbürgermeisterin von Sao Paulo, wenn es für sie keinen Widerspruch zwischen Marxismus und Christentum gibt, sobald es darum geht, Armut vor aller Augen bloßzulegen.

Meine provokative und beispielrettende Auslegung von Stanislaw Lem lautet: Christentum ist nicht etwas für Bettler, die Hunger nach Bäcker-

³ Martin Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt 1972, 113.

⁴ Martin Heidegger, Phänomenologie und Theologie, HGA Bd. 9, Frankfurt 1976, 66.

⁵ Badische Zeitung, Kultur, 12. Sept. 1991.

⁶ Dokumente Santa Fe II, dt. Ulrich Duchrow u.a., hrsg. u. komm., München 1989, 200.

brot haben, sondern allein etwas für Bettler um Geist und himmlisch Manna, für die *ptochoi toi pneumatikoi*, wie sie das Matthäusevangelium⁷ nennt.

Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen: Fragezeichen! Ist christliche Philosophie ein logisches Monstrum, vergleichbar dem dialektischen Materialismus, ein unmögliches Zueinander von Feuer und Wasser wie die Befreiungstheologie? Wenn christlicher Geist und philosophischer Geist je für sich fremdgehen und auf ihren Widersinn einlassen, warum sollten sie es dann nicht bei Gelegenheit auch miteinander versuchen: eine Verbindung einzugehen, die es nicht gibt und geben kann, weil sie nicht möglich ist?

Prüfen Sie selbst. Ich gebe zwei Beispiele: Platon und Cusanus. Platon müssen Sie dabei als so etwas wie einen Vor-Christen verstehen. Dante z.B. läßt ihn eigens nicht bis dorthin kommen, wo es für die Seelen höllisch ernst wird. Obgleich er vor dem »Erlöser« gelebt hat und zwangsläufig kein Christ war, hat er, tot wie er ist, seine Bleibe im ersten Kreis der Hölle bei den guten Seelen gefunden. Der evangelische Philosophiehistoriker Constantin Ritter wieder feiert ihn im ersten Fünftel dieses Jahrhunderts als einen Vordenker christlicher Theologie. Cusanus, schon darum, weil er Bischof von Brixen war, ist dann noch etwas unproblematischer als christlichen Geistes anzusehen.

Platon gibt im 2. Buch der *Politeia* seine ganze Theologie mit wenigen Sätzen in ihren Grundzügen zum besten. Fazit (*hoi tytoi peri theologias*): Gott ist wirklich *gut*.⁸ Er ist einfach (*haplous*) und bleibt der *eine und selbe*, der er ist. Letzteres trifft sich in der Tat gut mit dem Alten und Neuen Testament: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben«⁹. Logisch steht es allerdings eins zu null für Platon. Wer von anderen Göttern spricht, setzt sie auch schon. Das ist wie in Sprüche 5,18; 20: »... und du erfreue dich des Weibes deiner Jugend (...) allezeit (...) Warum solltest du dich auch an einer anderen berauschen ...?«

Dem angetrauten Weib treu zu bleiben – das ist wie dem Gott treu zu bleiben, mit dem der Bund geschlossen ist. Bei Platon dagegen bedarf es keiner Treue. Gott ist von ein und derselben Gestalt (*idea*); er ist *einer*. Basta! Wer überhaupt Gott haben und Gottes sein will (es versteht sich: geistig-philosophisch), hat keine Wahl. Irgendwelcher Promiskuität ist rein von der Sache her keine Chance gegeben.

Bei dem Prädikat »gut« zieht allerdings das *Neue Testament* mit Platon gleich: »Meister, was muß ich Gutes tun, damit ich das ewige Leben erlange? Er aber sprach zu ihm: Warum fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute (*heis ho agathos*)«.¹⁰

Das grenzt doch an das Wunder der prästabilierten Harmonie: Da wird akkurat so gedacht wie geglaubt wird bzw. akkurat so geglaubt wie gedacht wird. Da ist etwas zum voraus genau so gedacht, wie es dann – unter Mitwirkung des Heiligen Geistes – für den Gläubigen theoretisch und

⁷ Mt 5,3 (Bergpredigt).

⁸ Platon, *Politeia* II/379 b ff.

⁹ 2. Mose 20,3 (Ex).

¹⁰ Mt 19, 16–17.

praktisch wahr ist. Oder sollte es hier doch eine geheime Verbindung geben: Wird bei Platon etwa gläubig gedacht und im Evangelium rational geglaubt, so daß beides auf dasselbe hinausläuft?

Üben wir uns einmal für eine Minute in der Denkkunst: Wir denken uns ein höchstes Wesen. Denken Sie ganz einfach, ohne alle Skrupel und Vorurteile, und doch streng darüber nach. In Ihrer Schiedsrichtertasche haben Sie alle Prädikate. Welches würden Sie als erstes ziehen? Ich sehe schon: »omnipotent«. Geschenkt! Natürlich, das höchste Wesen muß nicht nur vermögender als jedes andere, sondern schon wirklich allvermögend sein. Davon war nun aber in der zitierten Theologie nicht die Rede. Ich versichere Ihnen jedoch nebenbei: Platon hält auch hier mit.

Jetzt bin ich aber gespannt auf die zweite Prädikatskarte. Da kommt sie schon, wie ich sehe, unweigerlich, es ist das Zahlwort »ein«. Das geht ja gar nicht anders: Das höchste Wesen kann nur eines sein, weil es sonst eben nicht das höchste wäre. *Primus inter pares* – nein, das ist schon auf Erden eine höchst delikate Angelegenheit. Beim wirklich höchsten Wesen geht das nicht. Derart »sophisticated« kann man ihm nicht beikommen. Die letzte und höchste Deduktion verlangt, alles von *einem* abzuleiten. Da lassen sich nicht Zeus und Poseidon zugleich gebrauchen, von Zeus und Hera gar nicht zu reden.

Nun aber zum nächsten Prädikat. Sie haben nachgedacht, zögern jedoch. Fällt Ihnen etwa nichts mehr ein? Nein, so weit ist es noch nicht. Vielleicht aber haben Sie nicht mehr sehr viel im Sinn. Die einen sind am Ende schon bei »barmherzig«. Doch das wäre nicht nachgedacht. Sie müssen ja rein an eine Entität denken, nicht an etwas mit allzu menschlichen und menschengewünschten Zügen, eben an eine höchste Entität. Jetzt sehe ich das Prädikat »vernünftig«. Das wäre nicht falsch, ja das ist nicht falsch. Wer nachdenkt und denkt aufs Höchste, der denkt auch das Denken hinauf: bis zur reinen Vernunft, zum reinen Geist, zum Denken selbst. Was für ein Wunder auch, nein: welche Stringenz! – mit dem Prädikat »vernünftig« haben Sie auch schon das Prädikat »gut« gezogen. Gutsein nämlich kann, nachgedachterweise, überhaupt keinen anderen Gehalt haben als Vernünftigsein. Für den Philosophen ist all das gut getan, was rein vernünftig getan ist, lebt derjenige gut, der rein vernünftig lebt. Wird *das Gute* nicht wie bei Platon als Idee, sondern nach dem Aristotelischen Kategorienschema als Substanz gedacht, dann kann es, wie Aristoteles¹¹ festhält, nur die Vernunft und der Gott sein – zwei Namen für dasselbe.

Wir beenden hiermit die Denkkunstübung. Das Nachdenken, das nicht bloß, sondern eben sogar ein Nachdenken ist, erdenkt ein höchstes Wesen als *eines*, als *gut* und *vernünftig* (auch als *Grund von allem*, es versteht sich: *von allem Guten*). Sind wir damit auf dem Weg zum lebendigen Gott, zum eifernden etwa, der niemanden neben sich duldet, zum guten etwa, der barmherzig ist? Nein, in nichts! Das Evangelium für die Armen¹², aber auch der Gott Jahwe, der Gott namens »Ich bin«, der sein Volk aus dem

¹¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik A 4.

¹² Vgl. Mt 11,5; Lk 4,18.

Elend in Ägypten herausgeführt hat¹³ und der einen im Tode nicht verläßt – nichts davon findet in dem Erdenken des höchsten Wesens auch nur seine Vorbereitung und Annäherung.

Philosophie beginnt nicht mit der Offenbarung, nicht mit dem Glauben, sondern mit der Irritation der Vernunft¹⁴. Für die hat freilich das Christentum auf wundersamste Weise gesorgt: *Creatio ex nihilo, causa sui, Trinität* – was wäre unsere philosophische Tradition ohne die Arbeit an diesen unvergleichlichen intellektuellen Herausforderungen? Doch der rechte Philosoph läßt sich eben nicht auf sie ein, um zu einem Glauben durchzudringen und religiöse Praxis theologisch zu fundieren, sondern um Irritationen der Vernunft loszuwerden. Kein Paradoxon darf ein solches bleiben und der Vernunft die Durchsicht verwehren, keine Aporie auf Dauer der Vernunft den Weg versperren. Wie ein Condottiere sich auf Kriegsführung zu verstehen hat, so ein Philosoph auf Vernunftführung. *Causa sui*, eine Ursache, die Ursache ihrer selbst ist, – soll das nicht zu einer geistigen Münchhauseniade geraten, muß man sein Denkh Handwerk schon gut verstehen. Eine Dreifalt, die drei und doch eins ist, eine Einheit, die eins und doch drei ist – machen Sie das nur einmal, bringen Sie das in Anbetracht von Essenz, Existenz und Person so recht vernünftig in Ordnung! Wenn Sie das dann nachher, so Ihre Vernunft erfolgreich war, christliche Philosophie nennen – bitte schön, dann müssen Sie das selber beantworten. Namen können bekanntlich jederzeit neu verabredet, Begriffe neu besetzt werden (man muß nur genügend Leute finden, die bei einer solchen Neuerung mitspielen). Mit dem Geist des *Alten* und *Neuen Testaments* hat das aber, wenn ich als Nicht-Theologe einmal so pauschal urteilen darf, nichts zu tun.

Jetzt aber nehmen wir uns wie versprochen Cusanus vor, um ihn als christlichen Denkkünstler zu erproben. Auch bei ihm greife ich den Gottesgedanken auf. Wenn überhaupt, dann müssen ja vor allem und zuhächst das Christliche und das Philosophische in *diesem* Gedanken konvenieren. Cusanus hat aber Gott nicht stets exakt als ein und dasselbe gedacht. So stehen aus der Spätzeit seines Denkens zwei Gedanken zur Wahl: Gott, gedacht als das Nicht-Andere, und Gott, gedacht als das Können selbst. Nach unseren bisherigen Prädikatsverleihungen klingt das sehr neu, zugleich aber auch sehr different. Allein aus der Tatsache dieser Wahl lernen wir schon einmal vorweg: Das Denken findet nicht nur einen einzigen Ansatz, von dem aus es den Gedanken Gottes angehen kann. Es vermag so oder so anzusetzen, ja vielleicht ist es sogar wie mit den Wegen nach Rom: Wo immer ich auch methodisch den Anfang nehme, im letzten führt es mich stets zu Gott – es fragt sich eben nur, wozu es dann jeweils geführt hat, wenn es im *Denken* zu Gott geführt hat.

Uns genügt als Beispiel *ein* Ansatz. Ich wähle den Gedanken Gottes als den des Nicht-Anderen, den Cusanus 1462 in der Schrift mit dem Titel *Directio speculantis seu de non aliud* (*Leitung des Suchenden oder über das*

¹³ Vgl. 2. Mose (Exodus) 3,14–17.

¹⁴ Platon, Theaitetos 155d; Aristoteles, Metaphysik A 2 982b 12–21; 983a 12–21.

Nicht-Andere) vorgelegt hat. Schon von seinem bloßen Namen her verspricht dieser Gedanke, die formalen Kräfte des Denkens besonders gut zu entdecken. Ich muß Sie aber warnen: Jetzt wird es kurzfristig etwas anstrengend. Cusanus ist einer der wirklich »großen« Denker der Tradition. Er entwickelt besondere intellektuelle Phantasie, zugleich denkt und schreibt er äußerst stringent und präzise.

Der höchste Gedanke als der Gedanke des Höchsten wagt sich an ein höchstes Wissen. Was aber von *allem* Wissen vermittelt, erklärt Cusanus, ist die Definition. Also sieht er sich nach einer höchsten Definition um. Da aber fällt der geistige Blick nicht schwer. Was nämlich kann höher sein als das, in dem sich *alles* findet? Konsequenter fragt er nach der alles definierenden Definition. Doch passen Sie auf: Eine Definition, die wirklich alles definiert, definiert notwendig auch sich selbst. Wir sind, wie ich es Ihnen zu bemerken nahelege, bei der berüchtigten Selbstbezüglichkeit der Allesaussagen.

Eine ganz kurze Probe, gleichsam eine Geruchsprobe: Wenn alles riecht, was dann? Ja, jetzt müssen Sie für den Augenblick einer geradezu irren Denksekunde wirklich einmal alles meinen. Also: Wenn alles riecht und d.h. Geruch absondert – was dann? Klar: Dann sondert nicht nur sogar die Nase, eigentlich das Geruchsorgan, selbst Geruch ab, nein, auch jedes Wort und jeder Wunsch riecht, aber allem zuvor riecht die Hypothese »Wenn alles riecht« selbst. Erst wenn dieser Selbstbezug durchgeführt ist, sind Sie dabei, im Alles-sagen auch wirklich alles zu meinen. Das muß ausreichen, um nun des weiteren Cusanus folgen zu können.

Das Schlüsselwort, das Cusanus zum näheren Verständnis der Definition, in der *sich* zu definieren und *alles* zu definieren zusammenfällt, einbringt, lautet: das Nicht-Andere. Seine für wunderbar und geheimnisvoll erklärte Geistigkeit liegt in dem Gedanken, daß es nichts anderes als das Nicht-Andere ist. Das aber heißt jetzt: Es definiert sich selbst.

Wir bemerken: Die Geruchsprobe haben wir mit dem Gedanken des Nicht-Anderen schon wieder hinter uns gelassen. Beim Riechen bis hin zum Selbstbezug hatten wir es mit einem nach dem anderen zu tun: mit lauter »anderem«. Jetzt aber zählt allein noch das Nicht-Andere. Dann gehört jedoch, anders als beim Riechen, der Selbstbezug nicht mehr als *ein* Beziehungsfall unter anderen zum Allbezug, sondern der Selbstbezug ist in sich auch bereits der Allbezug. Das Nicht-Andere verläßt sich nicht, um damit zu einem anderen überzugehen.

Sie sollten nicht unwillig werden, wenn wir so doch nur die Probe machen, wie christlich dies Denken ist, und zu welchem Christlichem es uns führt. Zudem wird das weitere Denken jetzt äußerst leicht: »Nichts ist leichter« äußert sich Cusanus selbst, nihil est facilius. Sie denken jetzt einfach – ganz leicht – jedes Sein ohne Unterschied in sein Nichts-anderes-Sein. Beispiel: der Himmel. Himmel!? – Richtig! – Der Himmel ist nichts anderes als der Himmel. Doch das leicht Gedachte ist nicht bloß gedacht in dem Sinne, daß jeweils ein bloßer Begriff mit sich selbst gleichgesetzt würde. Daß nämlich der Himmel nichts anderes als der Himmel ist, hat seinen Grund nicht im menschlichen Denken, sondern darin, daß eine

höchstvermögende Seinsmacht den Himmel eben nichts anderes als den Himmel sein läßt. Anstatt im Nicht-Anderen eine Reflexionsbestimmung zu sehen, eine Bedingung, etwas als es selbst denken zu können, ist es als allmächtiges Prinzip zu begreifen.

Sie bemerken: Der Gedanke des Nicht-Anderen entpuppt sich als der Gedanke Gottes. Mit dem Nicht-Anderen hat Gott gleichsam seinen Denkkettel bekommen, das Denken am Ende gar, wenn nicht seine religiösen, dann doch seine theologischen Weihen. Das unbegreifliche, ja nicht einmal mit seinem Namen zu nennende Wesen hat für den Augenblick eines Gedankens Gestalt gewonnen. Was Sie aber vermutlich noch nicht bemerkt haben: Das Denken selbst ist ein anderes geworden. Es ist in eine Selbstgleichheit geraten. Denken und Gedachtes unterscheiden sich nicht mehr als Subjekt und Objekt. Daß *sich* zu definieren und *alles* zu definieren eins ist, ist wahr geworden.

In seiner unbeirrbaren Konsequenz nennt Cusanus daraufhin den Gedanken des Nicht-Anderen den der Identität selbst (*idem ipsum*). Diese Konsequenz trifft aber eben gerade das Denken selbst: Die Identität selbst ist kein Objekt des Denkens, sondern ist das Denken selbst, genauer: ist das reine Denken des Denkens. Sie verstehen: Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Denken des Denkens. So genau hat es der Philosoph mit Gott.

Noch einmal: Sie denken ein Höchstes. Sie denken es mit Cusanus als das Nicht-Andere und dies – einsichtigerweise – als die höchste Seinsmacht in allem. Sie denken mit diesem »Sein« aber doch eigentlich allein das Denken. Täten Sie nämlich anderes, dann dächten Sie auch schon nicht mehr das Nicht-Andere. Das Denken, das nichts anderes denkt als das Denken, muß demnach als *solches*, d.h. rein als *Denken* Seinsmacht sein. Wie aber geht das zu: Denken, das Sein ist und sein läßt? Es geht bestens zu, dann nämlich, wenn Sie es – und wie wollten Sie etwa nicht – auf göttliches Sein und göttliches Denken ankommen lassen. Das ist ja das Merkwürdige: Der Philosoph ist kein Gott. So sehr er auch göttliche Vernunft hat, so wenig ist er doch die göttliche Vernunft selbst. Doch das schmälert die Reputation, die er sich selbst zuspricht, kaum. Er ist nicht das göttliche Denken selbst, aber er kann das göttliche Denken denken: Er springt einfach in das denkende Selbstverhältnis Gottes ein und denkt es.

Hiob ist auf mit Gott rechtende und dann auf sich Gott unterwerfende Weise im Glauben nie etwas Vergleichbares gelungen, zuvor schon Abraham nicht, auch wenn es ihm gelang, wegen Sodom den »Herrn« von 50 Gerechten auf 10 herunterzuhandeln, am Ende selbst Jesus Christus nicht, wenn er sich im Tode von seinem Gott verlassen sah. Der Philosoph wird nicht von seinem Gott verlassen. Ganz im Gegenteil. Schon zu seinen Leb- und Denkzeiten geht er in das Denken Gottes ein: Er denkt die reine Selbstgleichheit des Denkens, die ebenso sehr eine sich gründende Selbstgleichheit des Seins ist. Kommen Sie mit?

Hoffentlich nicht; denn sonst wäre alle Anstrengung und zugleich alle Leichtigkeit des Geistes umsonst gewesen. Der Gedanke des Nicht-Anderen als der des seinsmächtigen Wesens, das in jedem Denken das Den-

ken und dabei das Identische selbst ist – dieser Gedanke Gottes (gen. obi.)¹⁵ ist der Gedanke, den Gott selbst denkt. Das aber bedeutet, daß er für den Menschen der schlechthin undenkbbare Gedanke ist. Aber wir haben ihn doch soeben selber gedacht!?! Ja und nein. Wir haben ihn als den Gedanken gedacht, den Gott denkt, nicht aber als den, den wir denken. In unserem Denken liegt ja niemals Seinsmacht. Das ist schon wirklich toll: Wir denken und denken doch nicht. Jedes menschliche Denken, das sich am Höchsten versucht und dies Höchste absolut setzt (eben als absolut denkt), muß sich im letzten übersteigen und d.h. als Denken aufgeben.

Ist das nicht am Ende nun doch christlich: die Ohnmacht des menschlichen Denkens? Ist das nicht die Unterwerfung unter das Höchste, schmecken wir nicht plötzlich doch Staub und Asche, wovon bei Abraham und Hiob zu lesen ist? Nein. Der Philosoph bereut nichts, widerruft nichts. Sein Schweigsamwerden ist eine Attitüde, die er sich selbst verdankt: dem freien Selbstüberstieg.

Wir kommen, was das Beispiel Cusanus' anbelangt, zum Fazit – noch lieber würde ich sagen – zum »fabula docet«:

»Christliche Philosophie« hat, wie gezeigt, die Bewandnis, ein Denken vorzuführen, das die Transzendenz denkt, etwas, bei dem es als menschliches nicht mitsteigen kann, es übersteige denn sich selbst und gebe sich selbst auf. Das tut es denn auch. »Christliche« Metaphysik, wie alle Metaphysik, richtet das Denken »zugrunde«, nämlich zu einem Grund, der höher bzw. tiefer ist, als es aus eigener Kraft und eigener Perspektive zu denken vermag. »Christliche Philosophie«, um diesen problematisierten Titel zu wiederholen, ist, wenn »christlich« für theologisch stehen darf, die selbstaufgegebene Philosophie. Das teilt sie, wie gesagt, mit aller Metaphysik. Die aber könnte sich ja noch als »Denkkunst« entdecken: als freies Erdenken eines höchsten Denkens, das sich bis in die Selbstaufgabe ausspielt. Doch in seiner theologischen Variante bedeutet die Selbstaufgabe des philosophischen Geistes, bei allem Spiel des Ernstes, in jedem Falle die Selbstaufgabe des christlichen Geistes.

Was nämlich soll dem Gläubigen die Transzendenz als Selbstzweck, ob sie nun insgeheim ein Werk der Denkkunst oder das eines »wirklichen« Selbstüberstiegs menschlichen Denkens ist? Bei dem metaphysischen bzw. denkkünstlerischen Eifer, Gott nicht bloß menschlich Gedachtes und Erdachtes sein zu lassen, verselbständigt sich die Idee der Transzendenz: Sie wird im schönsten Sinne unbedingt. Ich könnte mir aber denken, daß es dem gläubigen Christen weit wohler wäre, wenn es sich mit der Transzendenz, sollte sie schon »wirklich« sein können und sein (wovon er nichts weiß), wie mit dem Sabbat verhielte: »Der Sabbat ist um des Menschen willen (dia ton anthron) geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen.«¹⁶

¹⁵ Genitivus obiectivus = eben der Gedanke, der Gott zum Gegenstand hat.

¹⁶ Mk 2,27.

Das hieße übersetzt: Die Transzendenz Gottes ist um des Menschen willen da, nicht aber der Mensch um der Transzendenz Gottes willen, und schon gar nicht ist die Transzendenz Gottes um ihrer selbst willen da.

Damit habe ich das Meine getan, das Thema zu bearbeiten. Das Fragezeichen ist gestrichen. »Christliche Philosophie« ist, unter den angegebenen Bedingungen, ein hölzernes Eisen. Damit will ich nicht vorweg behaupten, daß ich andere, die vom Gegenteil überzeugt sind, nicht ernst nehme. Ich hatte zunächst nur erst einmal zu zeigen, inwiefern ich mich in der Auseinandersetzung mit diesem Thema selber ernst nehme. Doch jetzt beginnt meine eigentliche Arbeit: die eigene.

Christliche Philosophie – das gelte nicht mehr, das sei auseinandergenommen: christlich und philosophisch, Holz und Eisen. Es gilt nunmehr, aus den Elementen des Undings, aus diesen beiden »Dingen« Holz und Eisen, ein neues Ding zu machen. Ich möchte sie also nicht auf ewig voneinander trennen, sondern vielmehr zeigen, wie sie im Verein für den Menschen fruchtbar zu sein vermögen.

Es gäbe Liebhaber von Undingen, Sammler und Produzenten, wären sie einschaft möglich. Was hätte der Künstler mit Hut, Joseph Beuys, wohl darum gegeben, zwischen seinen Fettecken und Filzmattenstapeln ein hölzernes Eisen aufstellen zu können, gleich neben seinem Spaten mit den zwei Stielen, bei dem Holz und Eisen immerhin bereits so günstig zusammen sind, daß nichts mehr geht?

Doch lassen Sie mich ab jetzt bis zum Schluß »konstruktiv« sein. Ich trenne Holz und Eisen, das duldsame Holz des Kreuzes und die geschliffene Härte der Nachdenklichkeit, um ein brauchbares Ding zu formen. Dieses soll ein Bild dafür sein, wie christlicher und philosophischer Geist einander brauchen können. Das ist nicht absolut gemeint. Andere mögen andere Weisen kennen und finden, wie Christliches und Philosophisches im Verein fruchtbar sind. Ich habe hier nur ein Beispiel vorzutragen, das mir aus eigenem philosophischen Interesse besonders nahegeht.

Zunächst aber ist das reale Ding zu konstruieren, das uns als Bild dienen soll. In Deutsch-Nonsberg, einer Gegend in Südtirol mit Grenze zum Trentino, haben Bayern im 13. Jahrhundert vier Siedlungen errichtet, die heute noch bestehen. Bei einer ihrer Hauptarbeiten, der Waldarbeit, verwenden ihre Einwohner wie eh und je den reinen Eisenkeil und schlagen mit Eisen auf ihn, sei es, um dem zu fällenden Baum die gewünschte Fallrichtung zu geben, sei es, um Meterholz zu spalten. Sie tun nicht gut daran. Eisen auf Eisen – das verprellt Hände und Arme. Eisen gehört mit Holz und Holz mit Eisen geschlagen. So habe ich denn von meinem Zähringer Freund aus alten Holzfällertagen einen brauchbaren Keil anfertigen lassen; die massive Schneide, die in einen Hohlraum ausläuft, aus Eisen, ein Holz hineingepaßt, oben mit einem Eisenring versehen, um den sich, nach den Axtschlägen, das Holz legt – fasernd, nicht splitternd. Das Mitbringsel war vergebens, aber ich habe jetzt ein Bild. An ihm kann ich zeigen, wie philosophisches Eisen auf christliches Holz schlägt, um den philosophischen Keil in das einzutreiben, was da nur mit vereinter elementarer Substanz zu denken ist. Und der Stiel aus Holz? Nein, jedes Bild

hat seine Grenzen. Es bleibt dabei: Philosophisches Eisen, wer und was es auch führt, schlägt auf christliches Holz. Wie Sie hören, spreche ich ziemlich selbstbewußt als Philosoph. Mit Philosophie als Magd der Theologie weiß ich in der Tat nicht zu dienen. Das christliche Holz wird es vielmehr sein, das sich verbraucht, eher jedenfalls als das philosophische Eisen.

Mein Interesse ist das Leben des Menschen: das gelingende Leben, das geteilte Leben. Ich spreche bewußt nicht vom guten Leben. Wie das seit Aristoteles diskutiert wird, kann man es vollends am einzelnen demonstrieren. Bei mir jedoch gibt es den einen nie ohne den anderen. Das ist keine Idealisierung, keine Utopie, nicht einmal eine Vereinseitigung. Schauen Sie sich nur einmal, ganz allein vor dem Spiegel, genau an. Ich garantiere, Sie merken, wie der andere, wie die anderen mitschauen. Jedes gelingende Alleinsein steht auf mannigfache Weise mit anderen in Verbindung. Denke ich demnach an den Menschen, dann habe ich kein Wesen im Sinn, das eine Person ist, das für sich zu einer Zeit in einem Raum steht, das ein Bewußtsein hat und einen Magen, um solcherweise rein für sich als Mensch gesehen werden zu können. Mein Menschenblick geht stets von lebens teiligen Verhältnissen aus. Ich sehe uns also selbst hier in diesem Raum und jetzt zu dieser Stunde nicht als Personen, die es etwa miteinander »teilten«, Personen zu sein. Nein, ich meine Sie und mich eigenheitlich, d.h. in unserer Vielfalt gleicher und signifikant ungleicher Möglichkeiten, uns vor einander und vor uns selbst zu inszenieren und uns mit uns selbst zu identifizieren. So »sehe« ich hier etwa Hörer, den Redner und bald schon miteinander Diskutierende, »sehe« ich Junge und Alte, Männer und Frauen, Protestanten und Katholiken, Gesunde und Nicht-so-Gesunde. Für mich gibt es den Menschen praktisch allein in seinem eigenheitlichen Auftreten, das sich ganz unterschiedlich inszeniert. Welche Frau wäre hier schon *als Frau* mit einer anderen gleich? Frausein ist eine je individuell angeeignete und jeweils eigens inszenierte Eigenheit. Menschen sind sich nicht gleich, nicht einmal, ja schon gar nicht Frauen. Genauer gesagt: Menschen unterscheiden sich niemals als Menschen, weil Menschsein keine Eigenheit ist. Eigenheitlich aber unterscheiden sich Menschen nicht allein durch signifikant unterschiedene Eigenheiten wie z.B. Mann und Frau, sondern auch in der gleichen Eigenheit selbst. Nicht ein an sich seiendes Individuum macht menschlich den Unterschied aus – gegen ein ebensolches anderes, sondern die je inszenierte Eigenheit. Zugleich ändert sich in jeder praktischen Situation die Gewichtung, z.B. ob sich ein Mensch als Mann, als Beamter, als Vater, als Kranker oder als Intellektueller ins Spiel bringt. In jedem Fall ist die praktische Situation des sich eigenheitlich mit sich selbst identifizierenden und sich selbst inszenierenden Menschen jeweils ziemlich komplex. Für den Menschen genau dieser Situation, also gerade auch für uns hier, denke ich an einen durch das wache Bewußtsein nicht greifbaren Grund seiner Lebensbefähigung.

Lebensbefähigung – das ist ein für meine Überlegungen höchst bedeutender Begriff. Er spricht die Befähigung an, auf gelingende Weise Leben miteinander zu teilen. Diese Befähigung ist kein bloßes Können, wie es z.B. die Fähigkeit des Architekten ist, Häuser zu bauen. Der kann das ja,

falls er genügend zurückgelegt oder geerbt hat, auch lassen. Er muß nur, wie Aristoteles sagt, wenigstens einmal im Leben ein Haus gebaut haben, sonst wäre er kein Architekt gewesen. Mit der Lebensbefähigung verhält es sich gänzlich anders. In jedem Moment gelingenden Lebens wird sie miteinander (neu) gegründet, bewährt und gestärkt. Ob ich dabei unversehens mit so etwas wie »Urvertrauen«¹⁷ zu tun habe, bleibe dahingestellt. Ich habe meine eigenen Überlegungen dazu, die ich Ihnen jetzt vortrage.

Der Grund menschlicher Lebensbefähigung ist praktische Gewißheit, also eine Gewißheit, die das Leben und Handeln durchherrscht, ohne daß sie auf Erkenntnis beruhte und auf bewußte Erfahrung zurückgeführt werden könnte. Dieser praktischen Gewißheit gebe ich vier Namen, die alle auf einmal zu benutzen sind, wenn der in Rede stehende Grund sich einem Menschen namentlich ganz entdecken soll. Es sind also vier Schlüssel, um ein und denselben Tresor in einem vierfach-einigen Dreh zu öffnen. Hier ihre Namen:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. Ich bin geliebt. | 3. Ich habe Zeit. |
| 2. Ich bin gebraucht. | 4. Ich werde sterben. |

Weil das alles zu sehr nach Ich und einzelner Person klingt, meiner Sicht und Erklärung nach der Mensch aber der Lebensteilige ist, werde ich die Namen der Schlüssel und d.h. der praktischen lebensbefähigenden Gewißheiten umgehend modifizieren:

- | | |
|----------------------|--|
| 1. Wir lieben uns. | 3. Wir haben Zeit füreinander. |
| 2. Wir brauchen uns. | 4. Wir werden uns für immer verlassen. |

Jetzt ist klarer, daß zum Geliebtsein auch das eigene Lieben gehört, zum Gebrauchtsein das eigene Brauchen, zum eigenen Zeithaben das Teilen von Zeit und einander Zeit-Geben, zum eigenen Sterben, jemandem zu sterben und von jemandem Abschied zu nehmen.

Wer aus der ungreifbaren, aber im Grunde der je eigenen Lebensbefähigung wirksamen Gewißheit lebt, daß es so um ihn selbst und mit den anderen steht, der muß nicht etwa reibungslos leben, ringsum glücklich und zufrieden sein. Nein, es ist allein von der Lebensbefähigung zu reden, von ihrer gemeinsamen Gründung, Bewährung und Stärkung. Wer aus der praktischen Gewißheit als der lebensbefähigenden lebt, der versteht nicht mehr und nicht weniger, als mit anderen je so zu leben, daß er im Verein mit ihnen praktisch die Bejahung des Lebens bekundet.

Doch was ich Ihnen soeben mit vier Schlüsseln als lebendiges menschliches Gelingen aufgeschlossen habe und was Ihnen noch immer etwas idealisiert und harmonistisch erscheinen mag, bleibt nicht. Jemand »ganz Anderes« faßte da dazwischen, nämlich der gläubige Mensch, der christliche Geist. Plötzlich soll es mit keinem der Schlüssel mehr so ganz stimmen, der eine von ihnen sogar überhaupt nicht passen.

Geliebtsein und Gebrauchtsein – ja, aber doch bitte, so ruft uns der abrupt dazwischen getretene Gläubige entgegen, wenn überhaupt von Menschen geliebt und gebraucht, dann nicht von ihnen allein und nicht zuerst.

¹⁷ Vgl. basic-trust bei E. H. Erikson.

Zeithaben – ja, aber doch bitte nicht für menschliche Dinge allein und nicht zuerst. Gott hat mich zuerst geliebt¹⁸, göttliche Dinge gilt es vor allen anderen zu besorgen¹⁹.

Nun, das läßt sich vielleicht noch arrangieren: Der im Namen der lebensbefähigenden praktischen Gewißheiten geöffnete Tresor erschließt noch eine andere Dimension, die bei der ersten Schatzsichtung verborgen blieb. Doch einen der Schlüssel wird man, wie es aussieht, des Glaubens wegen ganz wegzuwerfen haben: die praktische Gewißheit des Todes und des Einander-für-immer-Verlassens. Die Paßform dieses vierten Schlüssels möchte ich mir nunmehr für den Rest der Zeit, die wir noch miteinander haben, ansehen. Ich beginne damit, indem ich einen fünften Schlüssel forme, der, zumindest prima facie, überhaupt nicht in das Schlüsselloch des vierten paßt. Ich setze aber auf ein secunda facie, daß er es dann dennoch tut.

Eine neue praktische Gewißheit tut sich auf, die unmittelbar mit der vierten konkurriert, weswegen ich sie nur der Ordnung halber, nicht aber der Sache nach als fünfte anführe. Sie lautet:

Ich bin im Tode nicht allein gelassen.

Ein »Wir sind im Tode nicht allein gelassen« erübrigt sich. Das menschliche Einander ist nicht mehr von Bedeutung. Ein »ganz Anderes« tut sich auf.

Das nämlich ist die alte Todesangst: im Tod in ein Anderes einzugehen, wo niemand mehr bei mir ist. Das andere Angesicht fehlt, die Hilfe des anderen. Ich bin allein: hilflos und im Dunkel. Todesangst ist als Verlassensangst zugleich Dunkelheitsangst: das Reich des Todes im strengen Sinne des Wortes als »Verlies«. Das Wort kommt von »verlieren«, Verlies also als der unterirdische Raum, der sich verliert und in dem man sich verliert. Kein Anderer ist mehr da. Das Gesicht fehlt, die Hilfe, der Halt, mit einem Wort: die Gegenwart (das Bei-mir-Sein). Der Gläubige hat darum nicht eigentlich Angst, sich zu verlieren, sondern vielmehr *Gott*. Er sieht die Gefahr, daß Gott der Toten nicht gedenkt, sie gänzlich von seiner Hilfe geschieden sind. Doch er »droht« auch mit dem vice versa: »(...) denn im Tode gedenkt man deiner nicht.«²⁰

Das Versprechen an den Gläubigen, daß Gott bei ihm ist »Ich bin bei euch alle Tage« soll auch dann gelten, wenn der Tod kommt und gekommen ist:

Du wirst meine Seele nicht dem Tode lassen.
Du hast meine Seele vom Tode errettet.
Der Herr gibt mich dem Tode nicht.²¹

Gott, der ein Gott nicht von Toten, sondern von Lebendigen ist, kennt nur Lebendige. Schon bei Jesaja heißt es: »Deine Toten werden leben, meine Leichname werden auferstehen« (nach Luther) oder »Die Gestorbenen

¹⁸ Vgl. 1 Joh 4,19; Jer 31,3; Joh 17,24.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik K 7 1177b 26 ff.

²⁰ Ps 88,6; Ps 6,6.

²¹ Mt 28,20; Ps 16,10; Ps 56,14; 118,18.

werden auferstehen, die in den Gräbern werden aufwachen, die in der Erde werden fröhlich sein« (nach d. Septuaginta).²²

Praktische Gewißheit scheint gegen praktische Gewißheit zu stehen: die praktische Gewißheit des Todes gegen die praktische Gewißheit des ewigen Lebens. Dividiert sich der Mensch etwa in eine philosophische bzw. profane und in eine religiöse Verantwortung? Ja und nein. Ich sehe es für eine modifizierte und dabei doch für ein und dieselbe Verantwortung an. Der Glaube bringt jedoch ein ganz neues und geradezu ungeheures Moment in sie hinein.

Praktische Gewißheiten sind keine Kopfgewißheiten, sie liegen nicht abrufbar im Bewußtsein bereit. Das Leben, wie es Lebenszeit und Lebensweg ist, befindet sich im besten Falle, und das ist der Fall des gelingenden Lebens, auf dem Wege der Selbstvergewisserung. Wer sich z.B. im Grunde seiner Lebensbefähigung praktisch gewiß ist, geliebt zu sein, der lebt sein Geliebtsein nicht anders als so, daß er sich dessen praktisch vergewissert. Doch wie geht das vor sich: sich der Liebe praktisch zu vergewissern? Werden vom anderen Schwüre verlangt, Geschenke, große Taten, von einem selbst besondere Härteproben? Nein. Nichts davon. Um sich der Liebe praktisch zu vergewissern, bedarf es einzig der Liebe selbst. Sie muß gewagt werden, um den reinen Augen-Blick ihrer praktischen Gewißheit zu wiederholen. Gerade das gelingende Leben ist auf solche Weise ein fortwährendes Wagen und Aufs-Spiel-Setzen. Doch das klingt zu dramatisch. Keine Art russisches Roulette ist gemeint, kein Hasardeur gefragt. Die Liebe zu wagen, heißt einfach: zu lieben, gelingend zu lieben. Das ist die Weise der Vergewisserung.

Wir überspringen das Brauchen und Zeithaben und wechseln von der Liebe zum Tod. Es geht ja vor allem um die Paßform des vierten Schlüssels. Doch gleich beim ersten Versuch erweist sich eine Parallelisierung von Liebe und Tod als nahezu, wenn nicht ganz und gar unmöglich. Wer nämlich wollte schon den Tod aufs Spiel setzen, um sich des Todes zu vergewissern? Das verlangte doch, wenn wir die Sache mit der Liebe richtig verstanden haben, dafür den Tod »selbst« wagen zu müssen. Aber wir werden es sehen: Der Gläubige ist es, der eine einzigartige Möglichkeit entdeckt und wahrnimmt, den Tod aufs Spiel zu setzen. Anstatt jedoch eben dafür in den Tod zu gehen, um sich auf irrigste Weise auf dem Weg zur praktischen Vergewisserung des Todes zu wähnen, wählt er die einzige freie lebendige Möglichkeit: Er setzt den Tod aufs Spiel, indem er an Gott glaubt. Sein Glaube an Gott ist dabei der Glaube an die bleibende Gegenwart Gottes und damit an den überwundenen Tod. Doch der so gedeutete Sachverhalt von Tod und Glauben bleibt allein schon logisch eine einzige Herausforderung: Der überwundene Tod als der geglaubte soll der praktisch vergewisserte Tod sein. Wie ist das gedacht, wie ist das dem Gläubigen zumutbar?

Die religiös gestimmte Angst vor dem Tod als dem endgültigen Verlassen- und Im-Dunkel-gelassen-Sein hat einen lebenspraktisch höchst be-

²² Lk 20,38; Röm 14,8.21; Jes 26,19.

merkwürdigen Zug: Sie bringt den Sichhängenden dazu, nicht in den Tod einzuwilligen. Bereits in seiner Angst lebt er von einer Art Wissen, als Toter weiterzuleben und eben das Leben eines Toten zu führen. Wer sich so ängstet, der hat bereits sein Selbst ins Lebensreich der Toten hinübergerettet: Er verabschiedet sich im Sterben allein von den anderen, nicht aber, wie es eigentlich angebracht wäre, auch von sich selbst. Damit aber verliert der Tod seine lebensbefähigende Kraft. Die Angst des Gläubigen vor ihm verdirbt ihn regelrecht, bringt ihn darum, über den anderen Menschen hinaus als der »andere andere«, letzter Halt und Einhalt des Lebens zu sein. Doch dafür steht, dank der Kunst des Glaubens, schon ein anderer bereit: Gott als der »ganz andere«. Dieser steht nunmehr für die ganz andere Gehalten- und Geborgenheit.

Die neue praktische Gewißheit ist perfekt. Für den Gläubigen gilt vom Grunde seiner Lebensbefähigung her praktisch: Ich bin gewiß, daß ich im Tode und Totsein nicht alleingelassen und nicht ohne Beistand bin, ja daß ich eigentlich überhaupt nicht des Todes, sondern vielmehr des lebendigen Gottes und des ewigen Lebens bin.

Diese Gewißheit als die des Glaubens greift lebenspraktisch voll. Der Gläubige lebt anders, das eigene Leben und der eigene Tod ist für ihn anders geworden. Der Tod ist keine unbeirrbarere Naturgewalt mehr. Kraft der Freiheit seines Glaubens ist er zu ihm auf Distanz gegangen, hat er sich aus seiner Unmittelbarkeit und Ausschließlichkeit gelöst. Doch Glauben ist keine Metaphysik: Der Gläubige überlistet nicht durch geistige Selbstabsolution sich selbst und seinen Tod. Meine Deutung des für den Gläubigen anders gewordenen Lebens und Todes lautet: Der Gläubige hat sich kraft seines Glaubens, seiner Glaubensgunst und Glaubenskunst des eigenen Todes auf eine außerordentliche Weise vergewissert. Er hat ihn nicht aufs Spiel gesetzt, indem er ihn auf sich nahm, sondern indem er – praktisch – frei zu ihm wurde.

Diese Auslegung hat allerdings bedeutsame Konsequenzen für das Verständnis des Verhältnisses von Todesgewißheit und Gottesgewißheit. Jetzt ist nämlich konsequent weiter zu deuten: Der Glaube an den »ganz anderen«, der, lebenspraktisch geurteilt, eine praktische Gewißheit erbringt, eben die lebendige Gewißheit der bleibenden Gegenwart Gottes, kann selbst in keiner anderen praktischen Gewißheit gründen als in der des haltgebenden und einhaltgebietenden eigenen Todes. Die praktische Gottesgewißheit hebt die praktische Todesgewißheit nicht nur nicht auf, sondern bringt sie auf eigene Weise je neu vor sich selbst. Die Gottesgewißheit ist so eine ausgezeichnete Form der Todesgewißheit. Gäbe es ein großes Verständnis menschlicher Poesie, das nicht vom *bloß* Poetischen, sondern vielmehr vom *sogar* Poetischen weiß, dann würde ich jetzt gerne sagen, daß Auferstehung, ewiges Leben und ewige Gegenwart Gottes die glaubenskräftige und lebensverändernde Poetisierung des Todes sind. Da wäre dann der christliche Geist das Holz, das zwar nicht zersplittert, aber nach und nach zerfasert, wenn der Philosoph seinen Keil in das Rätsel des menschlichen Lebens treibt. Eisen und Holz, ja Holz und Eisen hätten ihr gemeinsames Werk getan.