

„Er bringt deine Gerechtigkeit heraus wie das Licht und dein Recht so hell wie den Mittag.“ (Ps 37, 6)

Zur Rechtfertigung des Glaubens an den gerechten Gott

Saskia Wendel

Der Glaube an einen gerechten Gott gehört zu den Kernmotiven der jüdisch-christlichen Tradition: JHWH ist der geschichtsmächtig handelnde Gott, der Recht und Gerechtigkeit schafft und dabei zugleich Erbarmen walten lässt. Auf diesem Gott ruht die Hoffnung auf Vollendung der Welt, die Hoffnung auf Heil und umfassende Versöhnung. Diesen Gott und dessen Reich verkündete Jesus von Nazareth, und Christinnen und Christen bekennen Jesus als den, in dessen Leben und Sterben der gerechte, barmherzige und treue Gott selbst Mensch geworden ist. Die Gerechtigkeit Gottes wird im Heilshandeln Jesu bezeugt, in dem allen Menschen Heil und Vollendung nicht nur zugesagt wird, sondern in dem dieses Heil bereits angebrochen ist. Darum kann es für alle und von allen erhofft werden. Das bedeutet aber auch: Heil und Gerechtigkeit bedingen einander und sind miteinander untrennbar verknüpft. Versöhnung ohne Gerechtigkeit wäre keine, weil dann den Opfern von Unrecht und Leid in der Geschichte nochmals Unrecht widerfahren würde, und das wäre keine wahrhafte Versöhnung, sondern nur deren Schein. Gerechtigkeit ohne Versöhnung wiederum verkäme zu einem unbarmherzigen Aufrechnen begangener Taten ohne Rücksicht auf die einzelne Person und deren Handlungssituation. Darum bekennt die jüdisch-christliche Tradition in ihrem Glauben an einen gerechten und barmherzigen Gott keinen amoralischen Willkürgott „jenseits von gut und böse“, sondern den Gott des Bundes, einen Gott der Liebe und Treue, auf den vertraut, an den geglaubt, auf den gehofft werden kann. Dieser Gott wiederum wird als wahrer Gott bekannt, als einer und einziger, als Gott, der allen Menschen seine Heilszusage zugesprochen hat, der für alle Recht und Gerechtigkeit schafft ohne Ansehen der Person, und der allen sein Erbarmen schenkt. Die Zusage von Heil und Versöhnung, die Gerechtigkeit und Erbarmen für alle verheißt, insbesondere für diejenigen, die am Rand stehen, die Armen, die Geringsten, die Opfer der Geschichte, wird als wahr geglaubt – nicht im Sinne eines bloßen „Für-wahr-Haltens“, sondern als vertrauensvoller Akt und als Praxis, welche der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes entspricht, und die darum diesen Gott und seine Heilszusage bezeugt. In der jüdisch-christlichen Tradition impliziert also das

Bekenntnis zum wahren Gott und das Bekenntnis zur Wahrheit des Glaubens an diesen Gott stets den Glauben an Gerechtigkeit und Heil, für das der Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt einsteht. Unbeschadet des Bilderverbots, unbeschadet der Betonung der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis und des bleibenden göttlichen Geheimnisses, unbeschadet seiner Heiligkeit ist JHWH kein *deus absconditus*, sondern ein Gott der Geschichte, der in Freiheit die Welt und den Menschen erschaffen hat, erhält und zur Vollendung führt, ein Gott, der zu den Menschen als Person in Beziehung tritt und der sich selbst mitteilt. Die Überzeugung der jüdisch-christlichen Tradition, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist, ist nun jedoch insbesondere von philosophischer Seite nicht unwidersprochen geblieben.

1. Philosophische Kritik am Glauben an einen gerechten Gott

Die philosophische Kritik am jüdisch-christlichen Glauben an einen gerechten Gott richtet sich gegen mehrere Motive, die für diesen Glauben bedeutsam sind: (1.1) gegen die Bestimmung Gottes als „gerecht“, begründet wird diese Kritik mit der Theodizeefrage; (1.2) gegen die Bestimmung Gottes nicht nur durch das Prädikat „gerecht“, sondern überhaupt durch Prädikate wie „barmherzig“, „allmächtig“ oder „allgütig“, aber auch „einer“, „einzig“ oder „personal“, begründet wird dies durch den Anthropomorphismus- und Projektionsverdacht, den bereits die klassische Religionskritik gegen den Gottesglauben eingewendet hatte; (1.3) gegen die Gottesprädikation „einzig“ und „einer“, an die das Prädikat „gerecht“ gebunden ist. Kritisiert wird die Gerechtigkeit Gottes also lediglich indirekt, im Fokus der Kritik steht der Monotheismus; (1.4) gegen den Versuch, Gott überhaupt durch Prädikate zu bestimmen, begründet wird dies mit dem Hinweis darauf, dass Gott bleibendes Geheimnis und daher unbestimmbar sei. Diese unterschiedlichen Kritikpunkte bedürfen näherer Erläuterung:

1.1 Angesichts des Leidens Unschuldiger stellt sich die Frage, wie ein gerechter und zugleich allmächtiger Gott dieses Leid zulassen könne. Entweder, so das bekannte Argument, lasse Gott das Leid zu, dann aber sei er nicht gerecht, oder aber er könne es nicht lindern bzw. verhindern, dann aber sei er nicht allmächtig. Jedoch sei dann die Bestimmung Gottes als heiliges und damit vollkommenes Wesen inkonsistent, da Heiligkeit qua Vollkommenheit die bekannten göttlichen Prädikate wie Allmacht, Allgüte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit etc. einschließe. Damit aber stehe nichts weniger als die Göttlichkeit Gottes in Frage, denn diese impliziere ja gerade Vollkommenheit: Wäre Gott nicht vollkommen, dann wäre er nicht Gott. Deshalb könne Gott nicht existieren, weil das Leid Unschuldiger existiere, was auf die Nichtexistenz eines vollkommenen Wesens, d.h. Gott, schließen lasse. Aufgrund des Theodizeeproblems wird also nicht nur das Gottesprädikat

„gerecht“ in Frage gestellt, sondern der Gottesglaube überhaupt. Man könnte versucht sein, dass Prädikat „gerecht“ fallen zu lassen mit dem Hinweis, dass man Gott zwar als vollkommen, jedoch nicht zwingend als moralisch vollkommen bestimmen müsse, und dass der jüdisch-christliche Gottesglaube in diesem Punkt zu korrigieren sei. Schließlich gäbe es auch andere Gottesbilder in anderen religiösen Traditionen, in denen Gott bzw. Götter gerade nicht als moralisch vollkommen geglaubt würden, quasi als Gott bzw. Götter „jenseits von gut und böse, gerecht und ungerecht“. Doch zum Begriff der Vollkommenheit gehört auch die moralische Vollkommenheit hinzu, da Vollkommenheit sich nicht allein auf ein Sein bezieht, das als vollkommen bezeichnet wird, sondern auch auf die Erkenntnis und das (moralische) Handeln. In Gott fallen vollkommenes Sein, vollkommenes Erkennen und vollkommenes Handeln in eins, gerade deshalb ist Gott vollkommen. Gott schließt als Vollkommenheit alle Prädikate in sich ein (*omnitudo realitatis*), doch ohne Moralität wäre in Gott ein Fehl, weil ihm ein Prädikat fehlen würde, folglich wäre er nicht vollkommen, mithin nicht Gott. Das Problem der Existenz oder Nichtexistenz Gottes würde also durch eine Bestreitung der Gerechtigkeit Gottes nicht gelöst, sondern im Gegenteil noch verschärft (vgl. zum Konsistenzproblem des Gottesglaubens angesichts der Theodizee etwa Kreiner 1998, Dalferth 2003, 307-332).

1.2 Die Kritik an den traditionellen Bestimmungen Gottes richtet sich nicht gegen einzelne Prädikate, sondern gegen die Art und Weise, wie Gott insgesamt bestimmt wird, nämlich in Analogie zu Prädikaten, die Menschen zugesprochen werden. Dagegen wird eingewendet, dass Gott anthropomorph gedacht, mit hypostasierten menschlichen Prädikaten bestimmt werde. Dieser Gott sei nichts anderes als eine Projektion und Illusion menschlichen Bewusstseins, das zwar nicht anders könne als eine Idee des Unendlichen bzw. der Vollkommenheit zu denken, diese aber fälschlicherweise zu einem göttlichen Wesen hypostasiere (vgl. hierzu etwa Feuerbach 1983, 94-128; Marx 1966, 17ff.; Nietzsche 1999a, 77f.). Von dieser Kritik ist auch der Glaube an einen gerechten Gott betroffen, da auch das Prädikat „gerecht“ als Hypostasierung einer menschlichen Eigenschaft verstanden werden kann, damit als Beitrag zu einem anthropomorphen Gottesbild und folglich als Projektion bzw. Illusion menschlicher Vernunft. Besonders der Glaube an einen gerechten Gott könnte sich dabei als bloßes Wunschdenken erweisen, welches die menschliche Existenz erträglich machen soll (vgl. etwa Freud 1999a, bes. 335-342).

1.3 Der religionskritische Impetus gegen den Glauben an den gerechten Gott wird in der philosophischen Kritik des Monotheismus nochmals zugespitzt. Im Zentrum dieser Kritik steht zwar nicht der gerechte, sondern der eine und einzige, persönliche Gott, doch schon Nietzsche hatte die Kritik am „Monotono-Theismus“ (Nietzsche 1999a, 75) und dessen Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes mit der

Kritik an einer lebensfeindlichen Moral verbunden, als deren Garant der eine Gott fungierte. Die Einheit und Einzigkeit Gottes war untrennbar mit seiner Heiligkeit, seiner Moralität verbunden; dementsprechend ist Nietzsche zufolge eine ‚Häutung‘ Gottes vonnöten, gleichbedeutend mit einem Abschied vom Monotheismus: „(...) er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wieder sehn, jenseits von gut und böse.“ (Nietzsche 1999b, 105). Auch Sigmund Freud betont den Zusammenhang zwischen Monotheismus und Moral: Der eine, unsichtbare Gott garantiert eine universelle Moral und legitimiert als Autorität den für das Zusammenleben notwendigen Triebverzicht; der allmächtige Gott, der heilige Gesetzgeber und gerechte Richter, fordert die Einhaltung seiner Gebote (vgl. etwa Freud 1999b, 210-246). Diese Verbindung von Monotheismus- und Moralkritik findet sich auch in aktuellen philosophischen Kritiken des Monotheismus: Odo Marquard kritisiert in seinem *Lob des Polytheismus* den Monotheismus nicht nur deshalb, weil dieser die Welt entmythologisiere und die Vielfalt der Geschichten zugunsten einer Geschichte – der Heilsgeschichte – ausmerze, sondern insbesondere deshalb, weil es sich um die Ermächtigung einer Alleinmacht handle, um die Etablierung der Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität. Diese Kritik speist sich aus moralischen und politischen Motiven; der Glaube an den einen und einzigen Gott gilt Marquard als Glaube an einen absolutistischen Willkürherrscher, der unbedingten Gehorsam einfordere (vgl. zu dieser Kritik Marquard 1981, bes. 98-108). Auch andere Kritiken des Monotheismus besitzen eine moralische Intention, auch wenn sie sich zunächst wie etwa diejenige Peter Sloterdijks gegen den Wahrheitsanspruch des Monotheismus richten, der mit dem Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes verbunden ist. Sloterdijk beschuldigt den Monotheismus der Durchführung des Programms einer binären Logik mittels der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“, aus dieser Logik folge die Unterteilung der Welt in Subjekte und Objekte unter Primat des Subjekts.¹ Der Gedanke der Subjektivität koinzidiere mit dem der unbeschränkten Macht, und Gott werde als „Hypersubjekt“ verstanden. Der Gottesglaube entspreche somit dem Kaiserprinzip, der Mensch sei der Vasall, der „Subjekt-Vikar“ des himmlischen Hypersubjekts, einem „Seins-Beam-

¹ Auch Jan Assmann kennzeichnet den Monotheismus durch die von ihm so genannte „Mosaische Unterscheidung“ zwischen „wahr“ und „unwahr“ in bezug auf die Religionen als Wurzel der Konstruktion kultureller Andersheit und Konfrontation über die Konstruktion von Gegenreligionen (vgl. Assmann 2000, 20ff.). Doch anders als Sloterdijk beschreibt Assmann diesen Prozess als unvermeidliche Konstruktion kultureller Andersheit, die zwar – ob gewollt oder ungewollt - zu Ausgrenzung von und Gewalt gegenüber anderen Religionen und Kulturen führen könne, die aber bis zu einem gewissen Grade von Kulturtechniken der Übersetzung kompensiert werde: „Übersetzung ist also nicht als illegitime Vereinnahmung wirklicher Andersheit zu verstehen. Sie ist vielmehr der Versuch, die Grenzen durchlässiger zu machen, die durch kulturelle Unterscheidungen errichtet werden.“ (Assmann 2000, 19). Dennoch aber konstatiert auch Assmann einen Zusammenhang zwischen der Mosaischen Unterscheidung und dem Freund-Feind-Schema und damit eine politisch prekäre Folge des Monotheismus: „Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. (...) Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. (...) Hier liegt m. E. das eigentliche ‚politische Problem‘ des Monotheismus.“ (Assmann 2003, 131f.). Demzufolge, so Assmann, müsse man die monotheistische Idee ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden, wenn man sie retten wolle. Vgl. zur Monotheismuskritik Assmanns vor allem Müller 2002.

tentum“ vergleichbar: „Es ist ihres Amtes, zu denken, wie der Dienstherr denkt, und der wiederum hat durch die Offenbarung wie durch das philosophische Denken jeden Zweifel daran ausgelöscht, daß er nur als der Eine, der Höchste, als der Herr der Optima begriffen werden darf.“ (Sloterdijk 2001, 23). Auch wenn sich Sloterdijk auf die epistemologischen Aspekte des Monotheismus konzentriert, wird deutlich, dass dessen Kritik an der binären Logik weniger epistemologisch, sondern vielmehr moralisch-praktisch motiviert ist. In die gleiche Richtung zielt die Monotheismuskritik Martin Walsers: „Bloß keine Ethik für alle. Bloß keinen säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus. Statt Glaubensleistungen nach oben, Genussfähigkeit unter uns.“ (vgl. Walser 1998). Es ist also festzustellen, dass die Monotheismuskritik – wiewohl zugespitzt auf die Wahrheitsfrage – eine Kritik des Universalismus ist, der insbesondere die Ethik betrifft, dementsprechend auch den Glauben an einen gerechten Gott, der Heil und Befreiung für alle zusagt, denn dieser Glaube ist zutiefst ethisch bedeutsam (vgl. hierzu ausführlich Mane-mann 2003 sowie Patterson 2003). Gelingt es nicht, den Gewaltverdacht gegen den Monotheismus auszuräumen, steht der Glaube an einen Gott der Gerechtigkeit und des Heils auf tönernen Füßen.

1.4 Es gibt philosophische Ansätze, die nicht nur das Gottesprädikat „gerecht“ auf den Prüfstand stellen, sondern überhaupt den Versuch, Gott durch Prädikate zu bestimmen. Im Rekurs auf verschiedene Traditionen negativer Theologie wird hier betont, dass Gott prinzipiell unerkennbar und unsagbar sei, daher auch unbestimmbar. Menschliche Vernunft sei endlich und reiche an die Vollkommenheit Gottes nicht heran, umgekehrt sei Gott gegenüber dem Menschen und seiner Erkenntnis der radikal Andere und daher bleibendes Geheimnis, er gebe sich menschlicher Erkenntnis niemals gänzlich preis und sei nur bruchstückhaft zu erkennen. Alle Versuche der Bestimmung Gottes durch Prädikate wie „gerecht“ oder „allmächtig“ verfielen dem hybriden Bestreben der Vernunft, sich Gott – das Unverfügbliche und absolut Andere – verfügbar zu machen. Dagegen sei es notwendig, das Bilderverbot und die Andersheit Gottes zu achten und eine sich lediglich als äquivok begreifende Rede von Gott zu formulieren, da selbst die Biblischen Bestimmungen Gottes die göttliche Wirklichkeit niemals repräsentieren könnten und damit als äquivoke Aussagen zu verstehen seien. (Vgl. zu diesem Konzept einer radikalen Alterität vor allem Lévinas 1987 und 1992 sowie Marion 1991). Diese Argumentation dient teilweise auch als Legitimation für die Stilllegung des Theodizeeproblems, wobei hierbei häufig auf das Buch Ijob und dessen Abweis der Theodizee rekuriert wird: Gott ist unergründlich, an ihm zerbrechen sowohl unsere Fragen als auch unsere Antwortversuche, und damit erledige sich die Theodizeefrage, zumal das Zulassen des Leids auch zu den dunklen Seiten Gottes gehören könne, von denen man nichts wissen könne, die es aber zu akzeptieren gelte. Dem Gläubigen bleibt dieser Sichtweise zufolge allein die Haltung eines ‚Sprungs in den Glauben‘ an einen Gott, der Recht und Gerechtigkeit schafft.

Solch ein Sprung in den Glauben ist jedoch nicht überzeugend, vermag er doch die philosophische Kritik des Glaubens an einen gerechten Gott nicht außer Kraft zu setzen. Den genannten Einwänden wird man nicht allein durch Autoritätsargumente begegnen können etwa derart, dass die Bibel schon aufgrund ihrer langen Traditionsgeschichte recht haben müsse, oder derart, dass viele Gläubige doch diesen Glauben bezeugten. Denn die universale Gültigkeit von Überzeugungen, auch religiöser Überzeugungen, kann nicht dadurch erwiesen werden, dass man allein auf Traditionen rekurriert oder auf die Überzeugung anderer. Menschen können irren oder etwas Unrechtes tun, auch wenn es sich um die Mehrheit und den *common sense* handeln sollte oder um besonders geachtete Autoritätspersonen; ebenso können Traditionen falsch oder unrecht sein, selbst wenn sie noch so altherwürdig sind. Weder Autorität noch Tradition allein können die Wahrheit und Wahrhaftigkeit, das Recht und die Legitimität von religiösen Überzeugungen rechtfertigen. Man könnte einwenden, dass doch die Bibel Wort Gottes, mithin göttliche Offenbarung sei, und dadurch sei ihre Glaubwürdigkeit gesichert. Doch dabei handelt es sich bereits um eine religiöse Überzeugung, die wiederum auf religiöse Tradition und Deutung verweist. Das Bekenntnis zum Gott der Bibel bedarf also gerade aufgrund seines Anspruches auf universale Gültigkeit einer Rechtfertigung, die nicht wiederum aus der Tradition stammt, auf die es sich beruft, denn dieser Rechtfertigungsversuch wäre nichts anderes als ein Zirkelschluss. Wer also an Gott und an dessen Zusage von umfassendem Heil und Versöhnung glaubt, wird für diese Überzeugung nicht allein durch Verweis auf die Hl. Schrift und die Tradition der Kirche eintreten können. Vielmehr wird man diesen Glauben auf dem Forum der *ratio fidei* zu verantworten haben, und dazu bedarf es auch und gerade angesichts der Einwände, die von philosophischer Seite vorgelegt worden sind, auch der philosophischen Reflexion und Argumentation.

2. Gott als „moralischer Welturheber“ (I. Kant). Versuch einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens an einen gerechten Gott

Die folgenden Überlegungen zur Möglichkeit einer Rechtfertigung des Glaubens an einen gerechten Gott konzentrieren sich auf vier Aspekte: (2.1) den Gottesglauben als Postulat der praktischen Vernunft und den damit verbundenen Begriff von Wahrheit und universaler Gültigkeit; (2.2) die Idee des Unbedingten als Basis der Bestimmung der Heiligkeit Gottes; (2.3) Subjektivität, Freiheit und Personalität als Bestimmungen Gottes; (2.4) die Bestimmbarkeit Gottes unter Achtung des göttlichen Geheimnisses durch die Sprachform der Analogie.

2.1 Gott als Postulat praktischer Vernunft

Spätestens seit Kants Kritik der klassischen Gottesbeweise ist deutlich, dass die Existenz Gottes mittels theoretischer Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen ist; die Vernunft verstrickt sich bei diesen Versuchen in Antinomien und in transzendentalen Schein. Gott ist kein Objekt theoretischen Wissens, und dessen Existenz ist weder eines theoretischen Beweisverfahrens fähig noch bedürftig. Das hat Folgen für den Glauben an Gott und den damit einhergehenden Wahrheitsanspruch: Dieser Glaube ist kein „wissen“ im Sinne von „ich weiß, dass p“, weil Gott kein Objekt möglicher Erfahrung und damit auch kein Objekt von „wissen“ sein kann, welches sich auf solche Objekte bezieht. Der Wahrheitsanspruch des Glaubens und die Überzeugung der universalen Gültigkeit dieses Glaubens unterscheidet sich daher von wahren Überzeugungen, die Resultat von „wissen“ sind. Allerdings ist der Glaube auch kein bloßes Für-wahr-halten bzw. bloßes Meinen. Wer an die Existenz Gottes glaubt, hält diese Existenz nicht bloß für möglich, sondern ist von ihr wirklich überzeugt. Der Glaube erschöpft sich also auch nicht in einem doxastischen Glauben bestimmter Sachverhalte im Sinn von „ich glaube, dass p“. Vielmehr handelt es sich um ein festes Überzeugt-sein, welches sich nicht primär auf Objekte und Inhalte richtet, sondern als eine grundsätzliche Disposition zu verstehen ist, in deren Zentrum Vertrauen und Anerkennung stehen (vgl. Kutschera 1981, 1f.; 7). Diese Disposition lässt sich auch als philosophische Form von „glauben“ bezeichnen, denn sie fundiert und begleitet jede Erkenntnis, auch diejenige des Wissens: „Es wird deutlich, dass wir uns in der Erkenntnisbemühung auf ein Wagnis einlassen, das getragen wird von dem Vertrauen, dass unsere sorgfältig geprüften Überzeugungen uns in der Regel nicht trügen; dass die Welt für uns (jedenfalls partiell) erkennbar ist.“ (Kutschera 1981, 70). Geglaubt wird somit zunächst einmal, dass unser Erkennen nicht illusionär ist, dass also Wahrheit und Gewissheit möglich sind: „Glaube ist nicht ein Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt. (...) Glaube kann nicht durch einen Gedanken erzwungen, auch nicht als bloßer Inhalt angegeben und mitgeteilt werden. Glaube ist die Kraft, in der ich mir gewiß bin aus einem Grunde, den ich wohl bewahren, aber nicht herstellen kann.“ (Jaspers ³1984, 49). Dieses Vertrauen geht dem Wissen voraus und ist dessen Möglichkeitsbedingung, kann selbst jedoch nicht bewiesen werden, unterliegt also nicht der Erkenntnisform „wissen“: „Das Wissen gründet sich am Schluss auf der Anerkennung“ (Wittgenstein ⁹1997, 99). In dieser Hinsicht ist „glauben“ mit Franz von Kutschera als fiduzieller Glaube zu bestimmen, d. h. als affektiver, voluntativer und intellektiver Akt des Vertrauens und des Verlassens auf jemanden (ich glaube an p) bzw. überhaupt der Akt des Vertrauens (ich glaube), der sich mit doxastischem Glauben an Sachverhalte verbinden kann, jedoch nicht mit ihnen deckungsgleich ist: „Wir verlassen uns auf das, was uns einleuchtet, erkennen es als richtig an, und wir kommen auch gar

nicht umhin, das zu tun, weil das die *conditio sine qua non* aller Erkenntnis ist." (Kutschera 1981, 71f.)

Diesem Glauben eignet der Charakter eines Wagnisses, einer Entscheidung, die auf kommende Bewährung angewiesen ist, denn er ist nicht beweisbar und somit auch nicht mittels theoretischer Vernunft zu rechtfertigen. Umgekehrt ist der Glaube als Vertrauen jedoch keine blinde oder unkritische Überzeugung und keine irrationale Entscheidung, sondern eine Überzeugung, die Rechtfertigung in sich trägt. Doch diese Rechtfertigung hat sich nicht auf theoretische, sondern auf praktische Vernunft zu konzentrieren, denn zum einen ist die Erkenntnis praktischer Vernunft nicht in Form theoretischen Wissens andemonstrierbar, sondern basiert auf der Anerkennung der Gültigkeit unbedingten Sollens sowie des Vertrauens auf die Wirklichkeit von Freiheit. Zum anderen besitzt der Akt des Vertrauens und der Anerkennung bereits eine praktische Dimension, denn als Akt ist er selbst schon eine Form von Praxis, und er hat sich in der Praxis zu bewähren. Der philosophische Glaube ist also nicht allein in der theoretischen Vernunft als Möglichkeitsbedingung von „wissen“ und von theoretischen Urteilen (wahr/falsch) von Bedeutung, sondern vor allem in der praktischen Vernunft als Möglichkeitsbedingung moralischen Handelns und von praktischen Urteilen (recht/unrecht; gut/schlecht).

In dieser Form von „glauben“ gründet die Kantische Postulatenlehre von Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gottesexistenz: Wiewohl den Postulaten objektive Realität zuzusprechen ist und sie von einem subjektiven Fürwahrhalten zu unterscheiden sind, so basieren sie nicht auf Beweiswissen, sondern auf der Anerkennung unbedingten Sollens als Grund von Moralität. Wer von der Gültigkeit des unbedingten Sollens überzeugt ist, kommt nicht umhin, die Wirklichkeit der Freiheit zu postulieren, denn Sollen setzt Können voraus. Ebenso sind die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes als notwendige Folge von Moralität zu postulieren, andernfalls wäre der Anspruch des Sittengesetzes sinnlos, gäbe es keine Hoffnung auf die proportionale Einheit von Tugend und Glückseligkeit, die von Gott als „moralischem Welturheber“ ermöglicht wird. Der „praktische Vernunftglaube“ impliziert damit einen Aspekt des Hoffens auf zukünftige Gerechtigkeit für alle, die Gott als „heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer und gerechter Richter“ garantiert. Der formale fiduzielle Glaube erhält somit einen konkreten materialen Gehalt, der einer religiösen Tradition entstammt: den Glauben an Gott als moralischen Welturheber.

Diese Perspektive ermöglicht es, zwei Einwänden gegen den „gerechten Gott“ zu widersprechen. Zum einen kann hinsichtlich des Theodizeeproblems eine erste Antwort formuliert werden: Der Glaube ist eine Haltung des Vertrauens und eine Haltung des Hoffens auf zukünftige Vollendung, diese Hoffnung kann sich auch angesichts des Leidens als tragfähig erweisen (vgl. Verweyen 1987). Das Einge-

denken des Leidens der Opfer der Geschichte, die *memoria passionis*, ist getragen vom Hoffen auf Versöhnung und Vollendung. Wer hofft, verdrängt das Leid nicht oder sucht es ungeschehen zu machen, sondern bleibt an der Seite der Leidenden, versucht deren Leid mitzutragen und kämpft dagegen an, weil die Hoffnung dazu Kraft verleiht. Dennoch bleibt aber offen, wieso Gott erst zukünftige Gerechtigkeit schafft, nicht aber schon in der Gegenwart, und somit bleibt die Gefahr einer Vertröstungsideologie. Der Hinweis auf den Hoffungsaspekt des Glaubens allein liefert also keine zureichende Antwort auf den Einwand der Theodizee, sondern bedarf eines weiteren Arguments.

Zum anderen wird deutlich, dass dem Wahrheitsanspruch des Glaubens keineswegs notwendigerweise ein Gewaltpotential inhärent ist. Denn dieser Anspruch unterscheidet sich von theoretischer Gewissheit; die Wahrheit des Glaubens kann weder gewusst werden, noch kann sie bewiesen werden. Sie kann allein geglaubt, das heißt: praktisch anerkannt und erhofft werden, wobei dieser praktische Glaube allerdings der argumentativen Rechtfertigung praktischer Vernunft bedarf, andernfalls handelte es sich um puren Dezisionismus. Wo jedoch weniger theoretische Gewissheit denn rational gerechtfertigte Überzeugung im Sinne von Vertrauen, Anerkennung und Hoffnung sowie Bewährung in der Praxis im Zentrum stehen, kann von einem Gewaltpotential von Wahrheitsansprüchen kaum noch die Rede sein. Denn erstens schützt die Begründungsverpflichtung der jeweils anerkannten Überzeugungen vor Fundamentalismus, da Fundamentalismen sich u. a. durch den Verzicht auf Begründungen ihrer Überzeugungen auszeichnen. Zweitens unterscheidet sich das Legitimationsverfahren jener Überzeugungen von Beweiswissen und dem damit verbundenen Anspruch auf theoretische Gewissheit. Drittens handelt es sich um einen praktischen Glauben und damit um eine Perspektive der Hoffnung, die offen ist auch für Unsicherheit und Zweifel, und viertens schließlich hat sich der Wahrheitsanspruch des Glaubens in der Praxis zu bewähren. Das jedoch kann nur in Übereinstimmung mit dem Geglaubten erfolgen: der Hoffnung auf Versöhnung, Befreiung und Vollendung, dem Vertrauen auf Gott, der Recht und Gerechtigkeit schafft in der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit. Eine Glaubenspraxis, die neues Leid und neue Ungerechtigkeit erzeugt, weil sie andere Menschen mit Gewalt zu diesem Glauben zwingt oder andere feste Überzeugungen, die ebenfalls mit universalen Geltungsansprüchen verbunden sind, nicht als legitim anerkennt, ist keine, weil sie dem Geglaubten widerspricht.

Dennoch aber lassen sich zunächst die Einwände nicht ausräumen, dass der Glaube an den einen Gott einem binären Code gehorchend Pluralität ausschließt, dass der Glaube an den einen und gerechten Gott einem anthropomorphen Gottesbild entstammt, und dass dieser Glaube pure Projektion sein könnte. Gott als Garant der Moral soll diese vor Absurdität bewahren nach dem Motto: Es kann nicht sein, was nicht sein darf. Was aber, wenn die menschliche Existenz und mit ihr der

Anspruch auf Moralität absurd ist? Was, wenn wir uns nach Versöhnung sehnen, weil unsere Vernunft auf Einheit angelegt ist, aber diesem Sehnen keine Wirklichkeit entspricht? Zudem legt sich der Verdacht nahe, dass bei Kant die materiale Bestimmung des formalen philosophischen Glaubens als Glaube an den einen und einzigen Gott als Schöpfer, Bewahrer und Regierer der Welt nicht ausgewiesen wird. Kant übernimmt den Gottesbegriff der jüdisch-christlichen Tradition, ohne diese Übernahme zu rechtfertigen.

Deshalb ist eine weitere Reflexion notwendig, um die Rede vom gerechten Gott vernünftig rechtfertigen zu können: eine Reflexion über die Idee des Unbedingten, die dem Gottesgedanken zugrunde liegt.

2.2 Die Idee des Unbedingten als Basis der Bestimmung der Heiligkeit Gottes

Die Annahme einer Idee des Unbedingten, die der Vernunft eingeschrieben ist, galt in der philosophischen wie theologischen Tradition häufig als Voraussetzung des Versuchs, die Überzeugung rational zu rechtfertigen, dass Gott existiert. Der bekannteste dieser Versuche ist wohl Anselm von Canterburys *unum argumentum* zum Beweis der Existenz Gottes, welches auf der Überzeugung basiert, dass unsere Vernunft etwas zu denken vermag, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und dieses *nihil maius* ist nichts anderes als die Idee der Vollkommenheit, die Anselm zufolge notwendigerweise Existenz einschließen müsse, denn anders wäre sie nicht vollkommen, wäre sie nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Gott wird somit als der Idee der Vollkommenheit entsprechendes vollkommenes Wesen bestimmt. René Descartes rezipierte diese Tradition der Idee einer *omnitudo realitatis*, eines Alls der Realität, welches alle Prädikate einschließt, und welche als *ens realissimum* existieren müsse, weil zur Realität auch Existenz gehöre, und das darum als *ens realissimum* auch *ens necessarium* ist: Sein Was ist sein Dass, sein Wesen ist zu existieren. Allerdings sprach Descartes von der Idee des Unendlichen, die das menschliche Subjekt immer schon denke, die aber nicht aus ihm hervorgehen könne, da es selbst endlich sei und nur aufgrund der Idee des Unendlichen sich selbst und die Welt überhaupt erst als endlich erkenne (vgl. Descartes 1959, III, 24).

Dieser Begriff des Unendlichen wurde zum Konstituens nicht nur einer philosophischen Theologie, sondern auch der Philosophie der Religion. So bestimmte etwa Friedrich Schleiermacher Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher 1969, 36). Auch Emmanuel Lévinas bezieht sich auf die Idee des Unendlichen, interpretiert sie jedoch vor allem als Inbegriff moralischer Vollkommenheit. Allerdings identifiziert Lévinas die Idee des Unendlichen zugleich mit derjenigen einer radikalen Alterität und einer radikalen Transzendenz: „Die Andersheit des Anderen wird nicht annulliert, sie schmilzt nicht dahin in dem Gedanken,

der sie denkt. Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die Idee des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere. Die Transzendenz des Unendlichen mir gegenüber, der ich davon getrennt bin und es denke, stellt das erste Zeichen seiner Unendlichkeit dar.“ (Lévinas 1983, 197).

Doch der Begriff des Unendlichen ist zu unspezifisch, denn er muss keineswegs mit demjenigen des Unbedingten bzw. mit dem der Vollkommenheit zusammenfallen. Auch Materie kann beispielsweise als unendlich bezeichnet werden, oder die „unendlichen Weiten“ des Universums. Unendlich kann auch der Lebensstrom selbst sein, die Ewigkeit der Wiederkehr des Gleichen. Lévinas sucht dies dadurch zu präzisieren, dass er zum einen den Begriff des Unendlichen mit demjenigen der Moralität und der Vollkommenheit verbindet und ihn zum anderen mit dem Begriff der Transzendenz identifiziert.² Doch auch der Transzendenzbegriff erweist sich als zu unbestimmt. *Transcendere* meint zunächst nichts anderes als ein Überschreiten, ein Über-etwas-hinausgehen hin zu einem „Mehr“ oder „Darüber hinaus“. Doch das muss keineswegs schon religiös verstanden werden. Es gibt verschiedene Formen von Transendenzen, die man als innerweltliche Transendenzen bezeichnen kann. So kann bereits der Bezug auf einen anderen Menschen ein „Mehr“ und ein „Darüber hinaus“ bedeuten, in dem ich mich selbst überschreite, ebenso das Transzendieren einer konkreten Situation, eines gesellschaftlichen Status quo. Man erinnere sich z.B. an Ernst Blochs berühmtes Diktum vom ‚Transzendieren ohne alle Transzendenz‘. (vgl. Bloch 1973, 1522). Daher wird man statt von der Idee des Unendlichen besser von der Idee des Unbedingten sprechen müssen, denn der Begriff des Unbedingten bringt zum einen den Aspekt der Vollkommenheit zum Ausdruck, und zum anderen lässt er sich auch strikt moralisch interpretieren, wie Lévinas deutlich gemacht hat, meidet solcherart ontologische bzw. kosmologische Missverständnisse und erlaubt es, „Transzendenz“ von innerweltlichen Transendenzen abzugrenzen.

Identifiziert man also den Gottesgedanken weniger mit der Idee des Unendlichen als mit derjenigen des Unbedingten, dann wird es möglich, Gott mit einer Vollkommenheit gleichzusetzen, die sich vorrangig moralisch bestimmt. In dieser Hinsicht lässt sich mit Kant von der „Heiligkeit Gottes“ sprechen. Zu dieser Heiligkeit gehört jedoch die Gerechtigkeit mit Notwendigkeit hinzu: Ist Gott wirklich Gott, so ist er auch gerecht, andernfalls wäre er nicht heilig, nicht vollkommen, mithin nicht Gott.

² Allerdings hatte sich auch schon Schleiermacher in seiner Glaubenslehre nicht mehr auf den Begriff des Unendlichen, sondern auf denjenigen der Transzendenz bezogen und Gott als transzendenten Grund bezeichnet.

Was bedeutet dies angesichts der genannten Einwände? Zunächst kann man dem Projektionsverdacht entgegensetzen, dass Gott nicht mit der „Unendlichkeit des Bewusstseins“ gleichgesetzt werden kann, weil der Gottesgedanke zunächst nicht ontologisch bestimmt, folglich nicht mit der Idee des Unendlichen identifiziert wird, sondern transzendentallogisch bestimmt wird, der Idee des Unbedingten entsprechend. Damit korrespondiert der Gottesgedanke keineswegs mit der Unendlichkeit des Bewusstseins, was unweigerlich in die transzendente Illusion münden würde. Allerdings bestünde zum einen weiterhin im Anschluss an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, dass die Idee eines Unbedingten zwar ein notwendiger Gedanke der Vernunft ist, der jedoch keineswegs hypostasiert werden darf. Zum anderen wäre immer noch eine Radikalisierung dieser Kritik in Nietzscheanischer und Freudscher Tradition möglich: Es könnte sich bei der Idee des Unbedingten um einen zwar notwendigen, aber dennoch illusionären Gedanken der Vernunft handeln bzw. um einen Wunschgedanken mit Trostfunktion.

Gegen den Einwand der transzendentalen Illusion ist darauf hinzuweisen, dass Kant zwar zu Recht den ontologischen Gottesbeweis und dessen Versuch, aus der logischen Notwendigkeit einer Idee der Vollkommenheit die Existenz eines vollkommenen Wesens, also Gottes zu folgern, als transzendente Illusion kritisiert, die sich in Antinomien der theoretischen Vernunft verstrickt. Allerdings hat er nicht der Verknüpfung der Idee der Vollkommenheit und der Annahme der Gottesexistenz eine Absage erteilt, sondern lediglich dem Versuch, die Gottesexistenz ontologisch durch theoretischen Vernunftgebrauch zu rechtfertigen. Auch Kants „moralische Religion“ basiert auf der Voraussetzung der Idee eines Unbedingten: auf der Voraussetzung des unbedingten Sollens, welches der praktischen Vernunft als Grund der Moral a priori gegeben ist, und auf der Voraussetzung des Gedankens eines vollkommenen Wesens, welches allein kraft seiner Vollkommenheit die Einheit von Tugend und Glückseligkeit zu schaffen und so Moralität zu garantieren vermag. Auch dieser Gedanke impliziert die ontologische Verpflichtung auf die Existenz des Garanten dieser Einheit, anders wäre der Gedanke obsolet. Das heißt: Unbeschadet der „als ob“-Struktur des Gottespostulats, unbeschadet seiner transzendentallogischen Begründung und ebenso unbeschadet seiner Verortung in der praktischen Vernunft gibt das Postulat der Überzeugung Ausdruck, dass Gott als Garant der Einheit von Tugend und Glückseligkeit existiert. Doch diese Überzeugung basiert auf praktischer Rechtfertigung, nicht auf theoretischem Beweis, und somit handelt es sich nicht um dialektischen Schein theoretischer Vernunft, sondern – streng Kantisch – um eine Überzeugung, der in praktischer Hinsicht (und nur in dieser Hinsicht) objektive Realität zugesprochen werden kann. Diese Überzeugung unterscheidet sich von sicherem Wissen theoretischer Vernunft; ihr ist ein Moment der Hoffnung zu eigen, der Hoffnung darauf, dass der postulierte Gott wirklich existiert, dass also diese Überzeugung, gewonnen aus praktischer

Vernunft, wahr ist. Darum heißt an Gott glauben im Kontext der Postulatenlehre auf Gott hoffen, nicht nur auf seine Heiligkeit, sondern darauf, dass er als der Heilige überhaupt existiert. Die ontologische Verpflichtung, die auch dem Gottespostulat eingeschrieben ist, gehört somit nicht dem Bereich des Wissens an, sondern dem Bereich des Glaubens im Sinne eines Vertrauens und eines Hoffens, welches Möglichkeitsbedingung der Praxis ist, insbesondere moralischen Handelns. So gesehen ist die Überzeugung, dass Gott existiert, prospektiv, sie ist – wie John Hick zu Recht bemerkt hat – auf Bewährung in der Zukunft hin angelegt. Diese Bewährung in der Zukunft kann in einer Haltung des Glaubens und einer ihm entsprechenden Praxis antizipiert und erhofft werden.

Was aber, wenn die Idee des Unbedingten nichts anderes ist als ein Gaukelspiel der Vernunft bzw. eine Wunschprojektion? Diesem Argument wird man durch einen Hinweis auf die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis begegnen können: Kann mich die Vernunft auch in der Erkenntnis meiner selbst täuschen, also der Erkenntnis des „ich bin und nicht vielmehr nicht“? Der Cartesischen Intuition folgend wird man zustimmen können, dass zumindest diese Erkenntnis irrtumsimmun ist; über meine Existenz kann ich mich nicht täuschen und auch nicht getäuscht werden. Dann aber ist meine Vernunft nicht gänzlich in Illusionen verstrickt, und es ist daher zu vermuten, dass auch andere Erkenntnisse der Vernunft, die auf das Andere meiner selbst bezogen sind, nicht prinzipiell illusionär sind, wiewohl es dafür keine sichere Gewissheit geben kann. Die Kritik Nietzsches ist also nicht gänzlich abzuweisen, jedoch können Gründe dafür genannt werden, dass es durchaus plausibel ist anzunehmen, dass die Vernunft nicht in toto eine Produzentin von Illusionen ist, und dass daher auch die Idee des Unbedingten nicht notwendigerweise illusionären Charakter haben muss (vgl. Striet 1998a). Ob das Unbedingte mehr ist als ein Wunschgedanke, kann jedoch nicht gewusst werden, es ist allein zu erhoffen – dies jedoch im Rekurs auf eine rationale Rechtfertigung dieser Hoffnung.

Allerdings ist sowohl die Kritik des Monotheismus als auch der Anthropomorphismusverdacht noch nicht ausgeräumt: Handelt es sich bei der Idee des Unbedingten um einen Gedanken mit Gewaltpotential? Und beruht der Monotheismus nicht auf einem subtilen Anthropomorphismus, da Gott analog zum menschlichen Individuum als personales Gegenüber gedacht wird, ausgestattet mit bestimmten Eigenschaften? Daher ist es notwendig, den Begriff des Unbedingten weiter zu präzisieren hinsichtlich der Bestimmung Gottes als Subjekt und Person.

2.3 Subjektivität, Personalität und Freiheit als Bestimmungen Gottes

Die notwendige Präzisierung des Begriffs des Unbedingten ist meines Erachtens am besten durch die Rezeption von Johann Gottlieb Fichtes Bestimmung des

Unbedingten zu leisten. Denn Fichte bestimmt das Unbedingte nicht allein als unbedingtes Sein, sondern dieses wiederum als unbedingten Ich und unbedingte Freiheit. Diese Trias wird wiederum zum unbedingten Sollen in Bezug gesetzt (vgl. Fichte 1971a, 696-709). Das bedeutet: Fichte interpretiert unbedingtes Sein strikt im Sinne eines unbedingten Ichs und unbedingter Freiheit, wobei er zu dieser Bestimmung des Unbedingten durch eine transzendente Analyse des Selbstbewusstseins gelangt: Selbstbewusstsein als Form des Wissens um sich im Sinne eines reinen „ich bin und weiß darum, dass ich bin“ ist ein Moment Unbedingtheit im Ich eingeschrieben, das Fichte – leider sehr missverständlich – als absolutes bzw. unbedingtes Ich bezeichnet. Gemeint ist damit jedoch kein vom einzelnen Ich losgelöstes Ich, sondern lediglich die Ich-Instanz bzw. Ich-Perspektive des Einzel-Ichs, die Bedingung der Möglichkeit der einzelnen Vernunftvermögen des konkreten Ichs ist. Das solcherart als unbedingt verstandene Ich ist zugleich und gleichursprünglich frei, weil es als Tathandlung um sich weiß in Form eines Wissens, dass alle weitere Erkenntnis, alle Handlungen des Ichs begleitet. Dieses reine Tätigsein des Ichs ist reine Freiheit, oder anders formuliert: reines Vermögen, reines Können – in der Einheit von Aktivität und Passivität. Somit ist im unbedingten Ich zugleich eine formale und in ihrer Formalität unbedingte Freiheit mitgesetzt, die sich von der bedingten und auf Materialität abzielenden Willensfreiheit als einzelnes Vermögen der Vernunft unterscheidet und dieser als deren Möglichkeitsbedingung noch voraus ist (vgl. Fichte 1971b, 513-523). Unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit sind Möglichkeitsbedingung des Bedingten, des bedingten Ichs und der bedingten Freiheit, denn diese können aufgrund ihrer Bedingtheit nicht als Grund der Unbedingtheit, die im Selbstbewusstsein gegeben ist, aufkommen. Für Fichte impliziert dieser Gedanke jedoch nicht nur einen transzendentallogischen Begründungszusammenhang, sondern auch eine ontologische Verpflichtung: Bedingtes existiert, denn das endliche Ich weiß, dass zumindest es selbst existiert. Dieses Wissen um die eigene Existenz ist im Selbstbewusstsein mitgesetzt. Doch das Bedingte kann nicht für sein eigenes Dasein aufkommen, und auch das Bedingte, aus dem es stammt, kann die Möglichkeit der Existenz von Bedingtem überhaupt nicht garantieren. Darum ist das Sein eines Unbedingten als Grund des Bedingten anzunehmen. Doch das unbedingte Sein, das ontologisch in Anspruch genommen werden muss, um die Existenz des Bedingten rechtfertigen zu können, ist nun Fichte zufolge dem Unbedingten entsprechend zu denken, das im Selbstbewusstsein des bedingten Ichs zur Erscheinung kommt, denn anders könnte es nicht das Woher des solcherart bestimmten Unbedingten im Bedingten sein. Das heißt: Unbedingtes Sein ist nicht nur als Bewusstsein, sondern als Selbstbewusstsein, als unbedingtes Ich zu bestimmen, und damit auch als unbedingte Freiheit, da beide gleichursprünglich und wechselseitig aufeinander verwiesen sind (vgl. Fichte 1971a, 697f. und 1971b, 455; 512f.). Folglich kann man dem unbedingten Sein Subjektcharakter zusprechen, da Subjektivität die Einmaligkeit und Unhintergebarkeit und darin zugleich die Allgemeinheit, die Unbedingtheit der Ich-Per-

spektive bezeichnet, die allen endlichen Ichen zukommt. Unbedingtes Sein jedoch, das Subjekt ist, lässt sich „Gott“ nennen. Als unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit ist Gott Tathandlung in der Einheit von Aktivität und Passivität, reines Können, pures Vermögen, denn solcherart charakterisierte Fichte das absolute Ich. Als unbedingtes Sein ist Gott jedoch zugleich vollkommen, da Unbedingtheit und Vollkommenheit in eins fallen. Dann aber schließt unbedingtes Sein als unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit auch Moralität ein, denn Vollkommenheit impliziert moralische Vollkommenheit. Die unbedingte Freiheit, das pure Können, das Gott ist, ist somit keine amoralische Willkürfreiheit, sondern eine Freiheit, die der Moralität, ein unbedingtes Können, das einem unbedingten Sollen entspricht. Dieses Sollen limitiert die Freiheit Gottes keineswegs, denn es ist kein von außen gesetztes, determinierendes Sollen im Sinne eines heteronomen Zwangs, sondern gerade an die Freiheit gebunden, worauf bereits Kant hingewiesen hatte: Freiheit und Moralität weisen wechselseitig aufeinander zurück, da Sollen Können voraussetzt und umgekehrt das Sollen in Freiheit erkannt wird.

Darum erweist sich Gott auch nicht als gewalttätiger Willkürherrscher, sondern als der Gerechte: Sein Vermögen ist es, heilig zu sein, d.h. moralisch zu handeln. Gerade weil er alles vermag, ist er „heiliger Gesetzgeber und gerechter Richter“, denn dieses Vermögen als Signum der Vollkommenheit impliziert Moralität. Im übrigen vermeint dann auch das traditionelle christliche Bekenntnis zur Allmacht Gottes gerade nicht ein Bekenntnis zu göttlicher Gewaltherrschaft, weil Allmacht gleichbedeutend ist mit dem puren Vermögen, der Freiheit Gottes, die mit Vollkommenheit und damit auch mit Moralität zusammenfällt (vgl. auch Pröpper 2001, 288-293).

Die Bestimmung Gottes als unbedingte Freiheit liefert außerdem ein weiteres Argument gegen den Einwand der Theodizee, die so genannte *free will defence*. Denn wenn Gott unbedingte Freiheit ist, kann er nicht gegen diese Freiheit handeln, kann er das Prinzip Freiheit nicht missachten. Zum einen würde er sich selbst widersprechen, dann aber wäre er nicht mehr Gott, weil die Unbedingtheit und Vollkommenheit, die wir mit „Gott“ bezeichnen, wesentlich Freiheit ist. Unbedingte Freiheit wäre keine, würde sie die Freiheit nicht achten. Zugleich verstieße sie gegen die Moralität, würde sie die Freiheit außer Kraft setzen, und auch dann wäre Gott nicht mehr vollkommen, wäre er nicht mehr Gott.

Zum anderen kann Gott als unbedingte Freiheit nicht gegen die Freiheit handeln, weil er als unbedingtes Sein das bedingt Seiende aus sich heraus setzt, und diesem bedingt Seienden eignet ebenso Freiheit wie demjenigen, dem es sich verdankt – in der Spannung von Unbedingtheit und Bedingtheit. Gott als unbedingte Freiheit kann nicht die Freiheit des Geschöpfes missachten, weil sich diese Freiheit seiner Freiheit verdankt. Folglich würde er in letzter Konsequenz sich selbst widerspre-

chen, achtete er die Freiheit der Kreatur nicht. Dann aber kann Gott nicht anders, als in Freiheit – oder besser: als Freiheit – die Freiheit des Geschöpfes zu achten, und das auch, wenn sich dieses in Freiheit gegen das Unbedingte wendet, dem es sich verdankt.³ Gott achtet die Freiheit selbst dann, wenn sie sich einem unbedingten moralischen Anspruch entzieht. Gerade darin, in der unbedingten und uneingeschränkten Anerkennung und Achtung der Freiheit des Anderen, hier: des Geschöpfes, zeigt sich Moralität, zeigt sich die Heiligkeit und damit auch die Gerechtigkeit Gottes. Göttliche Gerechtigkeit handelt nicht gegen die menschliche Freiheit, sondern erkennt diese an – auch wenn sie sich gegen Heiligkeit und Gerechtigkeit stellt. Die menschliche Freiheit anzuerkennen bedeutet folglich gerade keine Einschränkung der Freiheit und der Allmacht Gottes, sondern im Gegenteil schließt die Freiheit Gottes diese Anerkennung mit ein. In seiner unbedingten Freiheit, seiner Allmacht, ist Gott zugleich allgütig und gerecht, weil er den Menschen in seiner Würde, d.h. auch: seiner Freiheit achtet. Zugleich jedoch, das ist die tiefe Überzeugung sowohl der jüdischen als auch der christlichen Religion, lässt Gott den Menschen in seiner Freiheit, die immer auch die Möglichkeit von Schuld und Leiden einschließt, nicht allein, sondern ist mit ihm solidarisch, ja macht sich ihm gleich - hoffend und darauf wartend, dass sich jede und jeder in Freiheit dem Unbedingten öffnen und seinem Anspruch entsprechen wird.⁴

Zweifelsohne handelt es sich bei dem skizzierten Verständnis des Unbedingten im Sinne eines unbedingten Seins, das unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit ist, um ein monotheistisches Verständnis des Unbedingten: Gott ist Subjekt. Darin ist er das Unbedingte, das Allgemeine, welches jedoch zugleich – qua unbedingtes Ich - unbedingte Einmaligkeit ist: Eines und Allgemeines, individuelles Allgemeines. Als Subjekt ist Gott nun auch Person, denn die Personperspektive und die Subjektperspektive gehören beide, wie etwa Dieter Henrich in seiner Bewusstseinstheorie herausstellt, zur Struktur des Selbstbewusstseins: In seiner Einmaligkeit ist das Ich Subjekt, in seiner Einzelheit ist es Person (vgl. Henrich 1982, 137 und 142). Das Ich vermag sich als Person zu einem Anderen seiner selbst in Beziehung zu setzen und diesem Anderen ein Anderer, ein personales Gegenüber, zu werden (vgl. z. B.

³ Vgl. zur free will defence z. B. Plantinga 1971, 105-120. Plantinga stellt heraus, dass Gott das Leid nur hätte ausschließen können, wenn er auch die Schöpfung freier Wesen ausgeschlossen hätte. Dann aber hätte Gott ein Übel nicht nur zugelassen, sondern selbst getan: den Ausschluss der Freiheit. Das aber widerspräche der Göttlichkeit Gottes, d. h. seiner Vollkommenheit. Die Erschaffung der Welt ohne Leid bzw. Übel ist somit, so die These Plantingas, auch einem vollkommenen Wesen nicht möglich. Von theologischer Seite stellen vor allem Pröpper und Striet die Bedeutung der Freiheit für die Theodizee heraus; vgl. Pröpper 2001, 266-275; Striet 1998b.

⁴ Diese Hoffnung trägt die Botschaft Jesu: „Kehret um und glaubt an das Evangelium.“ Denn der Ruf in die Umkehr setzt die Hoffnung und die Überzeugung voraus, dass diese Umkehr prinzipiell möglich ist. Das Warten Gottes auf die Umkehr jedes Menschen – biblisch etwa im Gleichnis vom barmherzigen Vater bezeugt – schließt die Möglichkeit absoluter Gottferne, also die Möglichkeit dessen, was die Tradition „Hölle“ nennt, keineswegs aus, denn auch dieses Warten rechnet mit der Möglichkeit der Freiheit, somit auch der Möglichkeit, dass Freiheit sich gegen ihren eigenen Grund, letztlich gegen sich selbst wendet. Aber die Hoffnung auf die Umkehr aller impliziert auch die Hoffnung, dass – metaphorisch gesprochen - die Hölle leer bleibt. Vgl. hierzu z. B. Verwey 1997, 28-51; Striet 1998b, bes. 73-79.

Wendel 2002, 292-298). Gott als individuelles *Allgemeines* ist folglich als Unbedingtes sowohl Grund des Bedingten, des endlich Individuellen, ein Grund, der als Moment Unbedingtheit im Bedingten anwesend ist. Als *individuelles* Allgemeines jedoch ist er zugleich ein Gegenüber des Bedingten, ihm ein Anderes und von diesem unterschieden – ist also qua Unbedingtheit ein unbedingt, absolut Anderes, das jedoch zum Anderen in Beziehung steht und auf es hin eröffnet ist. Als unbedingtes Sein ist Gott nun ein individuelles Allgemeines, das in sich Subjekt- und Personperspektive in vollkommener Art und Weise vereinigt. Das bedeutet, dass Gott sich in seiner Personalität nicht nur auf einzelnes Anderes beziehen kann, auf einzelnes In-der-Welt-sein, sondern auf Welt überhaupt in seinem „Zur-Welt-sein“ als Subjekt. Deshalb kann Gott zum einen in allem, was ist, als Unbedingtheit im Bedingten gegenwärtig sein, weil alles Bedingte sich einer Unbedingtheit verdankt; zum anderen kann Gott gleichzeitig der Welt ein Anderer sein, eben weil Bedingtes sich Unbedingtem verdankt und von diesem radikal abhängig ist.⁵

Dieser Monotheismus impliziert allerdings weder ein Gewaltpotential noch einen subtilen Anthropomorphismus. Das Gewaltpotential wird aus zwei Gründen ausgeschlossen: Erstens impliziert der Subjektgedanke nicht notwendigerweise einen Herrschaftsgedanken, denn Subjektivität bezeichnet zunächst nichts anderes als die Einmaligkeit und Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive als Möglichkeitsbedingung der Vernunftvermögen sowie der Bedingung der Möglichkeit dafür, zum Anderen seiner selbst in Beziehung zu treten. Zweitens unterscheidet sich die Allmacht Gottes von unumschränkter Herrschaft, weil Allmacht wie bereits ausgeführt nicht Willkürfreiheit meint, sondern die Unbedingtheit der Freiheit, die mit Moralität korrespondiert. Diese Freiheit bindet sich gerade in ihrer Unbedingtheit, d.h. Vollkommenheit, an die Anerkennung anderer Freiheit, und das schließt Willkürherrschaft aus.

Der Monotheismus macht es darüber hinaus möglich, mit dem Aspekt des Vertrauens und der Hoffnung auf Versöhnung, die dem Glauben zu eigen ist, radikal ernst zu machen. Schon Kant hatte wie bereits erwähnt darauf verwiesen, dass Moral ohne Hoffnung auf die Einheit von Tugend und Glückseligkeit absurd ist, ging dabei aber zu schnell vom traditionellen monotheistischen Gottesbild aus und verzichtete daher auf eine philosophische Rechtfertigung des Monotheismus. Doch der Gedanke Kants, dass es keine Hoffnung auf Versöhnung geben kann ohne Gott als Garanten dieser Hoffnung, kann nur gedacht werden, wenn Gott als freies Subjekt und als Person gedacht wird (vgl. hierzu auch Pröpper 2001, 266-287). Insofern erfordert gerade die Theodizee die Annahme eines einzigen, persönlichen

⁵ Das Christentum ist darüber hinaus davon überzeugt, dass Gott als individuelles Allgemeines, als unbedingte Subjekt-Person, sich in einer bedingten Subjekt-Person selbst mitgeteilt hat. Das Unbedingte hat sich zum Bedingten gemacht, das individuelle Allgemeine zum einzelnen In-der-Welt-sein in der konkreten historischen Gestalt Jesus von Nazareth.

Gottes, der Recht und Gerechtigkeit schafft auch für die Opfer der Geschichte, ein Gott, der Versöhnung schafft mitten im Streit.⁶

Der Anthropomorphismus ist deshalb ausgeschlossen, weil zum einen zwischen Unbedingtem und Bedingtem, Gott und Geschöpf, eine Differenz besteht und damit auch zwischen der Personalität Gottes und der Personalität des Menschen. Diese Differenz begründet sich darin, dass der Mensch Bild Gottes ist. Als Bild ist der Mensch zwar nicht bloßes Abbild Gottes, denn das Bild repräsentiert nicht nur das göttliche Sein, sondern enthält es. Dennoch aber ist das Bild als Bild radikal abhängig von Gott, der es in sein Sein gesetzt hat. In dieser Abhängigkeit ist es von Gott unterschieden. Die Personalität des Bildes entspricht also einerseits der Personalität Gottes, dessen Bild es ist. Andererseits jedoch unterscheidet sich die Personalität des Bildes von derjenigen Gottes, weil Gott und sein Bild gerade darin voneinander unterschieden ist, dass das Bild Bild ist, also bedingt durch das, wovon es radikal abhängig ist (vgl. Wendel 2002, 195-209).

Zum anderen ist der Anthropomorphismus deshalb ausgeschlossen, weil aufgrund der Differenz zwischen Gott und Geschöpf über Gott nur in analoger Weise gesprochen werden kann; wiewohl wir in unserer Rede über Gott von unseren eigenen Erfahrungen ausgehen, und wiewohl die Rede von Gott als Person sich auf die Bestimmung des menschlichen Individuums als Person bezieht, besteht doch hinsichtlich der Rede von Gott etwa als Person eine Differenz, die darin begründet ist, dass Gott kein Sachverhalt in der Welt ist und damit kein Objekt der Sprache wie andere Objekte. Zwischen Gott und Mensch als Bild Gottes besteht somit nicht allein eine ontologische Differenz, die theologisch als Schöpfungsdifferenz bezeichnet wird, sondern vor allem eine Differenz in erkenntnistheoretischer Hinsicht und damit dem Begriffe nach. Die Sprachform der Analogie liefert nun auch die Möglichkeit, den letzten Einwand gegen die Vorstellung eines gerechten Gottes zu entkräften.

2.4 Die Möglichkeit der Bestimmung Gottes durch die Sprachform der Analogie

Die Auffassung, dass Gott als bleibendes Geheimnis letztlich unbestimmbar sei, und dass daher nur in äquivoker Weise von ihm gesprochen werden könne, was auch für das Prädikat „gerecht“ gelte, gerät – vielleicht ohne es zu wollen – in eine Drift der Beliebigkeit, gerade weil Gott hier letztlich unbestimmt bleibt. Es ist sicher kein Zufall, dass etwa Jacques Derrida in seinem philosophischen Denken auch auf mystische Traditionen und auf die negative Theologie rekurriert, die er äquivok interpretiert. (Vgl. etwa Derrida 1989). Denn die Äquivokitätsthese passt

⁶ Vgl. zur philosophischen Reflexion dieser messianischen Erwartung vor allem Benjamin 1977, 251-261; von theologischer Seite Metz 41984, bes. 70ff.; Peukert 1978, 311-355. Zur Relevanz der messianischen Erwartung und deren Verbindung zu einem ethischen Monotheismus vgl. auch Striet 2003.

genau besehen hervorragend mit der poststrukturalistischen sprachphilosophischen Überzeugung zusammen, dass die Relation und Entsprechung von Signifikat und Signifikant nicht gegeben sei. Es gibt kein Signifikat, das durch Signifikanten bezeichnet würde. Signifikanten sind frei flottierend, gleiten von Signifikant zu Signifikant, ohne jemals ein Signifikat zu treffen. Zeichen bedeuten nicht durch Bezeichnung, sondern durch ständige Verschiebung und Wiederholung der Zeichen. Die Zeichenkette und damit die Vielfalt möglicher Bedeutung ist prinzipiell unabschließbar. Wo aber Bedeutung allein durch ständige Verschiebung entsteht, da droht die Gefahr der Beliebigkeit – und dies gilt auch für das Sprechen von Gott. Das Zeichen „Gott“ bedeutet dann alles – oder nichts. Darüber hinaus impliziert die Auffassung der radikalen Alterität Gottes einen Rest-Dualismus, da Gott sich als der ganz Andere nicht vergeschichtlichen, verleiblichen darf; die Differenz zwischen Gott und Geschöpf wird zu einem Gegensatz zwischen einem angeblichen „Jenseits des Seins“ und dem Seiendem extrapoliert (vgl. zu dieser Kritik z. B. auch Wendel 1998, 206).

Die Analogie dagegen sucht Gott wohl zu bestimmen, dies aber unter Achtung des göttlichen Geheimnisses und damit des Bilderverbots sowie unter Anerkennung der Schöpfungsdifferenz. Dabei liegt der Analogie folgender Grundsatz zugrunde, den schon Aristoteles formuliert hat, und der dann z. B. von Thomas von Aquin wieder aufgegriffen wird: Das Prädikat „sein“ wird stets vieldeutig ausgesagt, aber immer in Bezug auf eine Einheit als Prinzip der Mehrdeutigkeit von Aussagen. Dadurch wird die Äquivozität der Aussagen vermieden (vgl. Thomas von Aquin: S. th. I, q. 13, a 6). Zwischen dem Vielen und dem Einen jedoch besteht auch ein Verhältnis der Unterschiedenheit, ebenso zwischen dem Vielen untereinander. Zudem sind die Zeichen, durch die Vieles bezeichnet wird, bedingt durch Sprachgebrauch endlicher Geschöpfe. Daher gilt hinsichtlich der Aussagen über Gott, dass die Zeichen, mit denen wir Gott bezeichnen, stets in Bezug stehen zum Sprachgebrauch. Sie drücken somit eine Gleichheit aus, die mehr ist als bloße Ähnlichkeit oder bloße Wortgleichheit, da auf eine Einheit bezogen, aber weniger als Eindeutigkeit und Bedeutungsgleichheit, weil abhängig vom Sprachgebrauch der Kreaturen, wobei mit Sprachgebrauch nicht etwa die bloß konventionelle Anwendung eines Wortes im Satz gemeint ist, sondern die Konstitution von Bedeutung eines Zeichens durch dessen Gebrauch in einer Sprachgemeinschaft und einem Sprachspiel – im Bezug auf das Prinzip der Analogie zwischen Zeichen. Die Analogie erweist sich somit als Sprachform, die das Sagen des Unsagbaren, die Bestimmung des Unbestimmbaren, ermöglicht gemäß dem Grundsatz, den das IV. Laterankonzil formuliert hat: „(...) zwischen dem Schöpfer und Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806). Folglich ist es möglich, Gott in analoger Weise als „gerecht“ zu bezeichnen – im Rekurs auf den Gebrauch des Prädikats „gerecht“ in der Alltags-

sprache, die auf Sachverhalte in der Welt bezogen ist, dies jedoch immer unter dem Vorbehalt der je größeren Unähnlichkeit Gottes.

Nach diesem Durchgang durch philosophische Einwände gegen den Glauben an einen gerechten Gott und nach dem Versuch, diese Einwände zu entkräften, lässt sich festhalten, dass der Glaube an einen gerechten Gott vernünftig zu verantworten ist. Die Biblische Tradition bezeugt somit eine Überzeugung, die nicht gegen oder über alle Vernunft ist, sondern die sich rational begründet rechtfertigen lässt, auch gegenüber ihren philosophischen Bestreitungen. Darum können alle, die darauf vertrauen, dass Gott ‚Gerechtigkeit herausbringt wie das Licht und Recht so hell wie den Mittag‘, zu diesem Gott bitten und Dank sagen „mit Herzen, Mund und Händen“ – aber nicht zuletzt auch mit dem Kopf.

Literatur

- Aquin, Thomas von (o. J.): *Summa theologica*. Lat.-Dt. Band I. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg: Pustet.
- Assmann, Jan (2000): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Assmann, Jan (2003): *Monotheismus*, in: *Jahrbuch Politische Theologie*, Band 4 (2002): *Monotheismus*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT, 122-132.
- Bloch, Ernst (1973): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dalferth, Ingolf U. (2003): *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Derrida, Jacques (1989): *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien: Passagen.
- Descartes, René (1959): *Meditationes de prima philosophia*. Lat.-Dt., hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner.
- Feuerbach, Ludwig (1983): *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, hg. v. Albert Esser, Heidelberg: Lambert Schneider.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971a): *Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Band II, Berlin: De Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971b): *Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Band V, Berlin: De Gruyter.
- Freud, Sigmund (1999a): *Die Zukunft einer Illusion*, in: ders., *Gesammelte Werke Band XIV*, Frankfurt am Main: Fischer, 323-380.
- Freud, Sigmund (1999b): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Gesammelte Werke Band XVI*, Frankfurt am Main: Fischer, 101-246.
- Henrich, Dieter (1982): *Selbstbewusstsein und spekulatives Denken*, in: Ders., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 125-181.
- Kreiner, Armin (1998): *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Kutschera, Franz von (1981): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin-New York: De Gruyter.
- Jaspers, Karl (1984): *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München.
- Lévinas, Emmanuel (1983): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg i. Br.: Alber.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br.: Alber.
- Lévinas, Emmanuel (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br.: Alber.
- Manemann, Jürgen: *Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 4 (2002): Monotheismus*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT, 28-49.
- Marion, Jean-Luc (1991): *God without Being*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marquard, Odo (1987): *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 91-116.
- Marx, Karl (1966a): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, in: *Marx-Engels Studienausgabe Band I: Philosophie*, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main: Fischer, 17-30.
- Metz, Johann Baptist (1984): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald.
- Müller, Klaus (2002): *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Moderne*, in: Thomas Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 176-213.

- Nietzsche, Friedrich (1999a): *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: *Kritische Studienausgabe Band 6*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 55-161.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): *Nachlaß 1882-1884*, *Kritische Studienausgabe Band 10*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Patterson, David (2003): *Ethischer Monotheismus*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 4 (2002): Monotheismus*, hg. von Jürgen Manemann, Münster: LIT, 68-80.
- Peukert, Helmut (1978): *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plantinga, Alvin (1971): *The Free Will Defence*, in: *The Philosophy of Religion*, hg. von Basil Mitchell, Oxford, 105-120.
- Pröpper, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Schleiermacher, Friedrich (1969): *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart: Reclam.
- Sloterdijk, Peter (2001): *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Striet, Magnus (1998a): *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg: Pustet.
- Striet, Magnus (1998b): *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, hg. v. Harald Wagner, Freiburg i. Br.: Herder, 48-89.
- Striet, Magnus (2003): *Monotheismus und Kreuz. Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott*. In: *IKaZ 5/6*, 273-284.
- Verweyen, Hansjürgen (1987): *Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens*, in: *ThPh 62*, 580-587.
- Verweyen, Hansjürgen (1997): *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg: Pustet.
- Walser, Martin (1998): *Ich vertraue. Querfeldein. Über das Gift der Verachtung gegen das Nächste*, in: *NZZ 10./11.10.98*.
- Wendel, Saskia (2002): *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg: Pustet.
- Wendel, Saskia (1998): *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von postmoderner Philosophie und christlicher Theologie*, in: Müller, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg: Pustet, 193-214.
- Wittgenstein, Ludwig (⁹1997): *Über Gewissheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.