ENDLICHKEIT UND UNENDLICHKEIT

Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung

URS BREITENSTEIN (HG.)

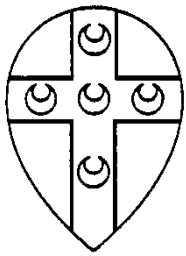
VORTRÄGE DER AENEAS-SILVIUS-STIFTUNG
AN DER UNIVERSITÄT BASEL | BAND LIII

SCHWABE VERLAG

Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung
an der Universität Basel

Band LIII

Herausgegeben von Urs Breitenstein



Urs Breitenstein (Hg.)

Endlichkeit und Unendlichkeit

Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung

Schwabe Verlag

MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2023 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Abbildung Umschlag: Pinturicchio: Aufbruch zum Basler Konzil. Freskenzyklus (1502–1507) aus dem Leben des Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II., 1458–1464), Biblioteca Piccolomini im Dom zu Siena (© 2018. Photo Opera Metropolitana Siena/Scala, Florence)
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel
Layout: icona basel gmbh, Basel
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Printausgabe 978-3-7965-4886-4
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4887-1
DOI 10.24894/978-3-7965-4887-1
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.
Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhalt

56. Aeneas-Silvius-Vorlesung

Johannes Brachtendorf: Unendlichkeit und Absolutheit – scholastische und idealistische Gotteslehre im Streit 9

Neunte interdisziplinäre Aeneas-Silvius-Ringvorlesung: Endlichkeit und Unendlichkeit

Hans-Christoph Im Hof: Endlichkeit und Unendlichkeit in der Mathematik 29

Moisés Mayordomo: Wie Gott allmächtig wurde. Stationen der Gottesrede bis zum frühen Christentum 49

Paul Burger: Die Offenheit der Zukunft. Oder: Weshalb wir uns so schwer tun mit der Zukunft. Das Beispiel Klimawandel 71

57. Aeneas-Silvius-Vorlesung

Bernhard Lang: Heil und Zeit. Heilsgeschichte, Weltende, zyklische Wiederkehr. Drei Deutungen des biblischen Weltverständnisses 91

Zehnte interdisziplinäre Aeneas-Silvius-Ringvorlesung: Endlichkeit und Unendlichkeit

Harm den Boer: Hat Calderón Ewigkeitswert? Endlich und unendlich im *Grossen Welttheater* und in *Das Leben ist Traum* 113

Bruno Binggeli: Weltall und Unendlichkeit. Grenzen der naturwissenschaftlichen Kosmologie 129

Jürgen Mohn: Die Unendlichkeit der Religion
in der Endlichkeit der Kunst. Interpretationen zum Programm
der Kunstreligion bei Friedrich Schleiermacher, C. D. Friedrich
und Gerhard Richter 161

*Ein Gespräch zwischen dem Klarinettisten Reto Bieri, Tim Kammasch
und Axel Christoph Gampp:* Dahin und eben doch nicht dahin.
Gedanken über Endliches und Unendliches in der Musik 191

Anhang

Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel
seit 1960 217

Termine des Vortragszyklus zu Endlichkeit und Unendlichkeit
(VASS LIII) 221

56. Aeneas-Silvius-Vorlesung

Unendlichkeit und Absolutheit – scholastische und idealistische Gotteslehre im Streit

Johannes Brachtendorf

1. Einleitung

Unendlichkeit ist ein faszinierender, aber auch ein schwieriger Gedanke. In unserer Erfahrungswelt kommt das Unendliche nicht vor, hier ist alles abgegrenzt, abzählbar, endlich. Doch rein gedanklich bekamen schon die alten Griechen mit der Unendlichkeit zu tun, besonders in der Mathematik. Die Reihe der ganzen Zahlen ist ohne Ende, denn sie lässt sich unendlich weit fortsetzen. Zahlen lassen sich auch endlos teilen, denn die Teilung lässt sich beliebig oft wiederholen. Im 17. Jh. hat man gelernt, mit dem Unendlichen zu rechnen, nämlich in der von Newton und Leibniz erfundenen Infinitesimalrechnung. Die Mengenlehre des 19. Jhs. hat insbesondere durch Georg Cantor weitere Schritte zu einer mathematischen Fassung des Unendlichen getan.

Doch nicht nur Papier ist geduldig, Zahlen sind es auch. In der Mathematik spielt der menschliche Geist ja letztlich nur mit sich selbst. Deswegen lautet die interessantere Frage: Gibt es Unendliches in der Wirklichkeit? Hier wäre zunächst an quantifizierbare Eigenschaften physischer Dinge zu denken, z. B. an die Ausdehnung im Raum: Kann es einen unendlich großen Körper geben? Lassen sich Körper bis ins Unendliche hinein teilen? Schließlich spielt die Unendlichkeit in der Kosmologie eine Rolle, so in der Jahrtausende alten Diskussion, ob der Kosmos im Ganzen unendlich groß oder räumlich begrenzt sei, ob er unendlich alt oder von begrenztem Alter sei. Die Physik des 20. Jhs., namentlich Einsteins Relativitätstheorie, schien durch die Urknall-Kosmologie eine Entscheidung herbeigeführt zu haben. Ihr zufolge hat unser Kosmos in der Tat ein endliches Alter, knapp 14 Milliarden Jahre, und er hat eine endliche Größe. Allerdings meinen manche Kosmologen unserer Zeit, dass unser endlicher Kosmos vielleicht nur einer aus einer unbegrenzten Anzahl von Kosmoi sei, Paralleluniversen, zu denen wir zwar kei-

nen direkten Kontakt haben können, deren Existenz aber aus theoretischen Erwägungen anzunehmen sei.[1]

In diesem Vortrag soll es aber nicht um Mathematik, Physik oder Kosmologie gehen, sondern um Philosophie, genauer um Metaphysik und Gotteslehre. Im christlichen Denkrahmen hat man schon recht früh von der Unendlichkeit Gottes gesprochen. Gott ist unendlich. Dieser Gedanke geht faktisch sogar bis zu den Anfängen der Philosophie überhaupt bei den Vorsokratikern zurück.[2] Gott ist keine Zahl, und er ist keine quantifizierbare Größe. Deshalb sind mathematische oder physikalische Vorstellungen von Unendlichkeit hier fernzuhalten. Doch wie ist die Unendlichkeit Gottes dann zu verstehen?

Ich möchte Ihnen im Folgenden zwei philosophische Deutungen der Unendlichkeit Gottes vorstellen: Die eine stammt von Thomas von Aquin, die andere von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Thomas von Aquin ist jener Denker der mittelalterlichen Scholastik, dessen Lehre vor allem im katholischen Milieu stets hohes Ansehen genoss und von Papst Leo XIII. im Jahr 1879 zur Grundlage für das Studium der katholischen Theologie erklärt wurde.[3] Hegel, der wirkmächtigste Denker des sogenannten deutschen Idealismus, entwarf im frühen 19. Jh. eine Philosophie, die zunächst vor allem in der protestantischen Theologie überwältigenden Zuspruch fand, später allerdings in Frage gestellt wurde, aber auch heute noch eine wichtige Rolle spielt. Thomas von Aquin deutet die Unendlichkeit Gottes als unendliche Schöpferkraft, Hegel interpretiert sie dagegen als allumfassende Einheit und Absolutheit. Durch die Gegenüberstellung mögen die beiden Auffassungen von der Unendlichkeit Gottes in ihrer jeweiligen Eigenart klarer hervortreten, sodass sie am Ende auch gegeneinander abgewogen werden können.

1 Vgl. etwa Max Tegmark, Unser mathematisches Universum, Berlin 2014.

2 Anaximander von Milet und Pythagoras setzten bereits im 6. Jh. v. Chr. das Unbegrenzte (apeiron) als Grund aller Wirklichkeit an. Dieses Unbegrenzte sei das Göttliche. Vgl. die Darstellung bei Aristoteles, Physik III 4, 203b.

3 Vgl. die Enzyklika «Aeterni partis» (1879).

2. Thomas von Aquin: Die Unendlichkeit Gottes als schrankenlose Schöpferkraft

Thomas behandelt die Frage «Ist Gott unendlich?» an mehreren Stellen seines Gesamtwerkes, vor allem in der Summa Theologiae[4] und in der Summa contra Gentiles[5]. Er kann bei der Behandlung dieses Themas auf eine gewisse altgriechische Tradition zurückblicken, die schon von Aristoteles zusammengefasst und diskutiert wurde.[6] Aristoteles berichtet, dass viele Philosophen vor ihm das Unbegrenzte (apeiron) als Ursprung des Seienden angesetzt haben, und er nennt namentlich Pythagoras, Platon, Anaxagoras, Demokrit und Anaximander.[7] Zu Recht, so sagt Aristoteles, nahmen sie das Unbegrenzte als höchstes Prinzip, denn es könne selbst kein höheres Prinzip mehr über sich haben, weil es dann nicht unbegrenzt, sondern begrenzt wäre. Das Unendliche muss somit der Grund aller Wirklichkeit sein.

Auch Thomas von Aquin lobt die «ältesten Philosophen», die sich «gewissermaßen von der Wahrheit selbst gezwungen sahen, alle ein erstes unendliches Prinzip der Dinge» anzunehmen.[8] Allerdings begingen sie Thomas zufolge den Fehler, dieses Unendliche bloß physisch zu verstehen: als Menge, wie Demokrit, der von einer unendlichen Zahl von Atomen ausging, oder als Körper, wie diejenigen, die einen unendlich großen Körper ansetzten. Thomas zufolge muss das Unendliche als Grund aller Dinge aber eine geistige Wirklichkeit sein. Gott ist Geist. Deshalb sei das Unendliche von vornherein nicht quantitativ zu verstehen, sondern substantiell bzw. essentiell.

Ich folge zunächst der Argumentation des Thomas in Summa Theologiae I q. 7. Seiner metaphysischen Deutung der Wirklichkeit legt Thomas das von Aristoteles übernommene und im Mittelalter allgegenwärtige Schema von Form und Materie zugrunde. Zur Veranschaulichung möge das von Aristoteles selbst stammende Beispiel des Erzgießers dienen, der bronzene Kugeln, Pokale und Statuen anfertigt, indem er heißes, flüssiges Metall (Materie) in eine bestimmte Form gießt (Form), sodass ein konkreter Gegen-

4 Thomas von Aquin, Summa Theologiae (= STh) I q. 7.

5 Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles (= ScG) I 43.

6 Aristoteles, Physik III 4–8.

7 Vgl. ebd., III 4.

8 Thomas von Aquin, ScG I 43.

stand entsteht, z. B. ein Pokal. Mit der Unterscheidung von Materie und Form hängt ein weiteres aristotelisches Begriffspaar eng zusammen, nämlich dasjenige von Möglichkeit (Potentialität) und Wirklichkeit (Aktualität). Denn das flüssige Metall kann ja zu ganz verschiedenen Gegenständen gegossen werden. Solange es flüssig ist, ist es der Möglichkeit nach (potentiell) all diese Gegenstände. Ist es aber einmal in eine bestimmte Form gebracht worden, dann ist es der Wirklichkeit nach etwas Bestimmtes geworden. Es ist dann aktual dieser Pokal.

Den Vorgang der Herstellung des Pokales deutet Thomas als Verendlichung eines Unendlichen, und zwar in zwei verschiedenen Richtungen. Zunächst hat die Materie eine gewisse Unendlichkeit an sich, weil sie unbegrenzt viele Formen anzunehmen vermag. Der Erzgießer kann sehr viele verschiedene Kugeln, Pokale oder Statuen aus der Metallschmelze anfertigen. Indem er aber einen konkreten Gegenstand produziert, nämlich diesen Pokal von ganz bestimmter Größe und Gestalt, begrenzt er die Unendlichkeit des Möglichen. Nach Thomas heißt das: Die in ihrer Potentialität unendliche Materie wird verendlicht, indem sie auf eine aktuale Gestalt festgelegt wird. So gesehen verendlicht der Metallgießer in seiner Arbeit das Unendliche.

Ebenso wie Aristoteles und viele mittelalterliche Denker deutet Thomas die Unendlichkeit, die in der Potentialität des flüssigen Metalls liegt, als Minderwertigkeit und Unvollkommenheit. Denn das Ziel, also das was sein soll, sind Thomas zufolge bestimmte Gegenstände. Metall schmelzt man nur, um eine Kugel oder einen Pokal oder eine Statue anzufertigen. Die Un-endlichkeit der Möglichkeiten ist für Thomas etwas Negatives, sie bezeichnet einen Mangel, nämlich das Fehlen einer bestimmten Form. Wenn der Erzgießer dem flüssigen Metall seine unendlichen Möglichkeiten nimmt, indem er es in eine bestimmte Form gießt, dann vervollkommnet er es dadurch. In dieser Blickrichtung ist also das Unendliche unvollkommen und defizient, das Endliche aber vollkommener.

In einer anderen Blickrichtung zeigt sich nach Thomas, dass auch umgekehrt die Form durch die Materie verendlicht wird. Die Form korrespondiert dem Begriff einer Sache, der sagt, was etwas ist. Der Begriff ist aber allgemein. So ist der Begriff des Tisches etwas Allgemeines, unter das alle realen Tische dieser Welt fallen, und dies können beliebig viele sein. Greifen wir einen bestimmten Tisch heraus, z. B. diesen hier. Offensichtlich handelt es sich um ein Individuum, ein Einzelding. Wie kommt man aber vom Allge-

meinbegriff «Tisch», der auf alle Tische dieser Welt zutrifft, zu diesem bestimmten Tisch-Individuum? Wie wird das Allgemeine zum Einzelnen individuiert? Wie wird die Form des Tisches überhaupt zur Form dieses bestimmten Tisches? Dies geschieht nach Thomas (und auch nach Aristoteles) durch die Materie. Wenn die reine Form mit dieser bestimmten Portion Materie, also mit genau diesen Holzbrettern verbunden wird, dann individuiert sich der allgemeine Begriff zum Einzelding in Raum und Zeit. Thomas beschreibt den Vorgang der Individuierung als «Kontraktion». Die Form, die als Begriff eine unendliche Anzahl von Tischen unter sich fasst, wird durch Verbindung mit der Materie kontrahiert und an diesen einzelnen Gegenstand gebunden. Sie ist nun die Form genau dieses Tisches. Durch die Individuierung verliert die Form ihre Unendlichkeit und erfährt eine Einschränkung. In der ersten Blickrichtung verendlicht die Form die Materie, in der zweiten Blickrichtung verendlicht die Materie die Form. Dennoch sind die Verhältnisse nicht genau symmetrisch, denn die Materie gewinnt durch die Verendlichung an Vollkommenheit, die Form hingegen verliert durch die Kontraktion an Vollkommenheit. Die Form an sich ohne Kontraktion, so meint Thomas, wäre vollkommen und unendlich, da sie nicht eingeschränkt wäre auf das Formsein bloß dieses konkreten Dinges.

Dies wird deutlicher, wenn man noch einmal auf die Unterscheidung von Möglichkeit (Potentialität) und Wirklichkeit (Aktualität) zurückgreift. Der Erzgießer überführt den bloß möglichen Pokal der Metallschmelze in einen wirklich existierenden Pokal, indem er die Materie mit einer Form verbindet. Form und Materie sind die beiden Komponenten, die sich in jedem raumzeitlich realen Gegenstand finden. Doch während die Materie nur die Möglichkeit dieses Gegenstandes beisteuert, garantiert die Form dessen Wirklichkeit, denn wirkliche Dinge sind immer bestimmte Dinge. So begründet die Form das Sein des Wirklichen. Dies ist allerdings die kontrahierte Form, da der Gegenstand, dem sie das Sein verleiht, ein einzelner ist. Thomas erklärt, dass, wenn die Form als Seinsprinzip im Einzelding kontrahiert vorliegt, sie ohne diese Kontraktion das höchste Sein darstellt. Die reine Form ist demnach uneingeschränkte Wirklichkeit und vollkommene Aktualität, während die durch die Materie kontrahierte Form nur die eingeschränkte Wirklichkeit eines einzelnen Dinges begründet. Insofern verendlicht die Materie die Form und vermindert ihre Vollkommenheit.

Bekanntlich war Thomas von Aquin in manchen, aber nicht in allen Hinsichten Aristoteliker. Aristoteles vertrat die These, dass es gar keine für sich allein existierenden Formen geben könne. Formen sind nach Aristoteles grundsätzlich an Materie gebunden. Damit wendete er sich gegen Platon, der gelehrt hatte, dass die Ideen (und die Ideen sind Formen) auch losgelöst von materiellen Dingen am Himmel der Ideen existieren. Aristoteles kritisiert Platon aber gerade in diesem Punkt scharf und stellt seine sogenannte Form-in-Materie-Lehre (Hylemorphismus) dagegen, also die Lehre, dass Materie (hyle) und Form (morphe) immer zusammen auftreten müssen. Thomas übernimmt dies im Prinzip, lässt aber Ausnahmen zu. In manchen Fällen kann ihm zufolge doch eine Form auch für sich allein existieren, ohne Bindung an Materie. Der wichtigste derartige Fall ist nach Thomas Gott. Gott ist reine Form, ohne Materie. Diese Form ist also nicht kontrahiert, sondern unendlich. Deshalb ist Gott auch reines Sein (ipsum esse) und höchste Wirklichkeit (actus purus). Und weil hier die Form durch sich selbst besteht, nennt Thomas Gott das «esse ipsum subsistens», das subsistierende Sein selbst. In seiner reinen Formhaftigkeit ist Gott vollkommen und unendlich.

Thomas formuliert selbst einige Einwände gegen seine Auffassung, um sie sogleich zu entkräften.[9] Der erste Einwand besagt, dass alles Unendliche unvollkommen sei, weil ihm die Bestimmtheit fehle. Deshalb könne Gott nicht unendlich sein. Thomas erwidert natürlich, dass nur die unendliche Potentialität der Materie unvollkommen sei, nicht aber die Unendlichkeit der Form, und eben dies sei die Unendlichkeit Gottes. Dem zweiten Einwand zufolge sind endlich bzw. unendlich quantitative Bestimmungen, die nur dort greifen, wo es sich um zählbare oder messbare Größen handelt. Da Gott aber keine Quantität besitze, könne er auch nicht unendlich genannt werden. Thomas antwortet, dass die Unendlichkeit Gottes keineswegs quantitativ zu verstehen sei, sondern essentiell. Der dritte Einwand ist der interessanteste. Er hebt zunächst auf die Räumlichkeit der Dinge ab. Alles, was sich an einem bestimmten Ort befindet, was also hier ist und nicht dort, sei endlich hinsichtlich des Raumes. Der Einwand überträgt dieses Argument nun auf die essentielle Beschaffenheit der Dinge. Alles, was so sei und nicht anders, oder alles, was ein solches sei und nicht ein anderes, sei endlich hinsichtlich der Substanz. Ein Pferd ist eben ein Pferd und nicht etwa eine Kuh, eine Maus

9 Thomas von Aquin, STh I q. 7 a. 1.

oder ein Fisch. Darin besteht die essentielle Endlichkeit des Pferdes. Man kann dies allgemeiner ausdrücken: Alles, was etwas Bestimmtes ist, Pferd, Tisch, Pokal, Mensch, ist dadurch etwas anderes nicht, und darin liegt eine Einschränkung. Alle Dinge, die ein So-sein besitzen, durch das sie nicht etwas anderes sind, als sie eben sind, sind endlich. Dem Einwand zufolge gilt dies aber auch von Gott. Denn Gott sei ja Gott und nicht etwa ein Stein oder ein Stück Holz. Also könne Gott nicht unendlich sein hinsichtlich der Substanz. Ein wenig scholastisch-technisch formuliert kann man dies auch so ausdrücken: Wenn zwei Dinge sich voneinander unterscheiden wie das Pferd von der Kuh, dann ist jedes dem anderen gegenüber ein anderes, ein «aliud». Was ein «aliud» ist, das ist endlich. Das Unendliche müsse daher ein non-aliud sein, eines, das gegenüber keinem ein anderes ist. Gott, so der Einwand, ist aber kein non-aliud, denn verglichen mit dem Stein oder dem Stück Holz ist er ein anderes. Also könne Gott nicht unendlich sein.

Thomas antwortet darauf folgendermaßen: Gott ist in der Tat substantiell unendlich, aber nicht deshalb, weil es ihm gegenüber kein anderes gebe. Vielmehr liegt seine Unendlichkeit, wie schon erklärt, darin, dass sein Sein nicht wie eine der gewöhnlichen Formen von einer Materie aufgenommen und an sie gebunden ist, sondern für sich selbst subsistiert. In der Tat, so meint Thomas, unterscheidet Gott sich von einem Stein oder einem Stück Holz und von allen anderen Einzeldingen, und zwar gerade dadurch, dass er das Sein selbst ist, und nicht das Sein dieses bestimmten Dinges. Nach Thomas ist Gott gegenüber allem ein anderes, und in diesem Sinne ist er durchaus ein «aliud». Seine Unendlichkeit liegt nicht im non-aliud, sondern in der uneingeschränkten Aktualität.

Einen weiteren Aspekt der Unendlichkeit Gottes, der aber mit der Subsistenz des Seins eng zusammenhängt, erklärt Thomas in seiner Summa contra Gentiles.[10] Hier geht es um das Vermögen und die Kraft (virtus) Gottes als die Fähigkeit, etwas hervorzubringen. Gott schafft die Welt, er verleiht ihr das Sein, und dazu ist Thomas zufolge unendliche Kraft erforderlich. Ursachen bringen Wirkungen hervor, aber dasjenige, in dem die Wirkung entstehen soll, muss schon eine Potentialität oder eine Veranlagung auf diese Wirkung hin mitbringen. So wirkt etwa ein Lehrer auf seine Schüler ein, indem er ihnen Wissen vermittelt. Bei den Schülern muss aber die Fähigkeit zum

10 Vgl. Thomas von Aquin, ScG I 43.

Lernen, also die Potentialität, schon vorliegen. Durch seine Kraft als Lehrer verwandelt er das potentielle Wissen der Schüler in ein aktuelles Wissen. Je weniger Potenz der Lehrer bei den Schülern voraussetzen kann, desto mehr Kraft muss er aufwenden. (Um einem mathematisch weniger begabten Gymnasialschüler die Grundsätze der Differentialrechnung beizubringen, ist mehr Kraftaufwand von Seiten des Mathematiklehrers erforderlich.) Wer aus Holzbrettern einen Tisch bauen will, muss eine gewisse Kraft aufwenden. Um aber aus einem Baum, der noch im Wald steht, einen Tisch herzustellen, ist mehr Kraft erforderlich, weil der Baum zunächst noch gefällt und zu Brettern zersägt werden muss. Die schon zugeschnittenen Bretter besitzen mehr Potenz zum Tischsein als der Baum im Wald. Sie befinden sich, wie Thomas sagen würde, näher beim Tischsein. Thomas argumentiert nun so: Das, was überhaupt nicht ist, hat keinerlei Potenz zum Wirklichsein. Es ist sozusagen unendlich weit entfernt von der Wirklichkeit. Um aus dem, was gar nicht ist, etwas wirklich werden zu lassen, ist also ein Maximum an Kraft erforderlich. Gott schafft aber die ganze Welt aus Nichts. Dazu ist nur ein Wesen mit unendlicher Kraft fähig. Menschliche Handwerker verfertigen Gegenstände aus bereits vorliegendem Material, das schon eine Potentialität mitbringt. Dazu genügt endliche Kraft. Die Erschaffung einer Welt aus Nichts erfordert dagegen ein Wesen mit unendlicher Kraft. In dieser unendlichen Kraft liegt die Unendlichkeit Gottes.

Hier zeigt sich also eine zweite wichtige Komponente in Thomas' Lehre von der Unendlichkeit Gottes. Gott ist erstens unendlich, weil er das unkontrahierte, subsistierende Sein selbst ist; und er ist zweitens unendlich, weil er die unendliche Schöpferkraft besitzt, die nötig ist, um eine Welt aus dem Nichts zu erschaffen. Beides hängt zusammen, denn nur was selbst vollkommenes Sein besitzt, vermag anderes aus dem Nichts ins Sein kommen zu lassen. Für Thomas' Verständnis der Unendlichkeit Gottes ist der Schöpfungsgedanke wesentlich.

3. G. W. F. Hegel: Die Unendlichkeit Gottes als Absolutheit

In der Philosophiegeschichtsschreibung spricht man oft von der klassischen deutschen Philosophie und zielt damit in etwa auf die Jahre von 1780 bis 1840, also auf Kant, Fichte, Schelling, Hegel und einige andere. In dieser Zeit wurden philosophische Entwürfe in einer Dichte hervorgebracht, die in der europäischen Geistesgeschichte wohl einzigartig ist. Der Begriff der Unendlichkeit erfuhr an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert eine besondere Aufwertung. Die damals neu entstehende romantische Bewegung wollte all jene Dualismen überwinden, die der Aufklärer Kant hinterlassen hatte: Ding an sich und Erscheinung, Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff, Rezeptivität und Spontaneität. Statt nach Trennungen und Unterteilungen suchte man nach der Einheit, die alle Wirklichkeit umfasst. Dabei bot sich der Gedanke der Unendlichkeit an.

Friedrich Schleiermacher hat in seinem Frühwerk «Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern» (1799) das Unendliche zum Zentralbegriff seiner Religionsphilosophie gemacht. In der zweiten Rede sagt er: «Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.»[11] Das Unendliche nennt er auch das «Universum», und daher kann er sagen: «Anschauen des Universums […] ist die allgemeine und höchste Formel für Religion.»[12] Außerdem gebraucht er die bei den Romantikern übliche Formulierung «Eines und Alles».[13] Das Unendliche, das Universum, ist Eines und zugleich Alles. Schleiermacher deutet das Unendliche als Alleinheit, wenn er sagt: «Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen.»[14] Demnach ist das Endliche nichts vom Unendlichen Getrenntes, nichts, das ihm gegenüberstünde. Vielmehr haben wir in jedem Endlichen das Unendliche vor uns, nur eben versehen mit Grenzen. Wenn wir diese Grenzen weglassen, schauen wir im Endlichen das Unendliche selbst an. Für seine Auffassung

11 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von Rudolf Otto, 6. Aufl., Göttingen 1967, 51.

12 Ebd., 52.

13 Ebd., 50.

14 Ebd., 51.

beruft Schleiermacher sich auf Spinoza, den jüdischen Denker des 17. Jahrhunderts, der in der Aufklärung als Pantheist gebrandmarkt worden war, von den Romantikern aber hochgeschätzt wurde, und ruft aus: «Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe […].»[15]

Die Philosophen des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) machten sich ebenfalls den Gedanken der Unendlichkeit zu eigen. Besonders charakteristisch für sie ist, dass sie das Unendliche als das Absolute konzipierten. Die von ihnen entworfenen philosophischen Systeme (Fichtes Wissenschaftslehre, Schellings Identitätsphilosophie, Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften») sind immer neue Versuche, eine Theorie des Absoluten aufzustellen. Wie hängen Unendlichkeit und Absolutheit zusammen? Unendlich sein heißt unbegrenzt sein. Begrenzt ist ein Ding dadurch, dass es ein Einzelnes unter vielen ist. Dieser Tisch ist ein einzelner Gegenstand unter vielen anderen Gegenständen. Einzelheit ist eine Form der Endlichkeit. Denn ein Einzelnes zu sein bedeutet, auf etwas bezogen zu sein, das ihm gegenübersteht. Das Einzelne ist relativ auf anderes. Der Gegenbegriff zu «relativ» lautet aber «absolut». Das Absolute ist demnach das, was in keiner Relation zu irgendetwas steht. Anders als für Thomas von Aquin ist das Unendliche, und damit Gott, für die Denker des deutschen Idealismus tatsächlich ein «non-aliud».

Ich werde mich im Folgenden auf Hegel konzentrieren, um sein dialektisches Konzept des Absoluten vorzustellen. Auch für Hegel gilt: Das Absolute darf in keinem Gegensatz stehen, denn sonst wäre es relativ auf das ihm Entgegengesetzte und somit gerade nicht absolut. Doch Hegel stellt die weitergehende Frage: Gerät das Absolute nicht gerade dadurch in einen Gegensatz auf höherer Stufe? Das Absolute ist ja nicht das Relative. Also steht das Absolute in einem Negationsverhältnis zum Relativen. Auch Negationsverhältnisse sind aber Relationen. Daher wird das Absolute dadurch, dass es nicht das Relative ist, gerade selbst relativ. Das gleiche Problem tritt hinsichtlich der Unendlichkeit auf. Das Unendliche ist nicht das Endliche. Aber wird es nicht gerade dadurch eingeschränkt und auf einer höheren Ebene selbst endlich? Oder auf den Gottesbegriff hin formuliert: Gottes Sein ist unend-

15 Ebd., 52.

lich. Aber es gibt auch die endliche Welt. Wenn nun Gott nicht die Welt ist und die Welt nicht Gott ist, dann ist Gottes Sein eingeschränkt durch das Sein der Welt. Verliert Gott dadurch seine Unendlichkeit und seine Absolutheit?

Hegels Dialektik stellt einen Versuch dar, die Unendlichkeit Gottes vor dem Hintergrund dieser Problematik zu etablieren und zu sichern. Hegel sucht nach der «wahren Unendlichkeit». Sein Ausgangspunkt ist, ähnlich wie bei Thomas von Aquin, die These: «Gott ist Geist»,[16] doch lenkt er diesen Gedanken in eine neue Richtung, wenn er sagt: «Gott ist absoluter Geist»[17]. Geist sein heißt bei Hegel nicht wie bei Thomas als reines Sein subsistieren, sondern absolutes Subjekt sein. Für Hegel gilt: Das Unendliche, das Absolute, ist Subjekt.

Subjekt sein bedeutet: einen Bezug zu sich selbst besitzen, auf sich selbst reflektieren können, seiner selbst gewahr sein, sich selbst erkennen. Selbsterkenntnis lässt sich Hegel zufolge als ein Prozess darstellen, der drei Stadien durchläuft. Für eine Veranschaulichung, die vereinfachend ist, aber doch dem Verständnis dienen mag, sei der Reifungsprozess eines menschlichen Individuums herangezogen. In der frühen Kinderzeit befindet sich der Mensch in einer unbefragten, unmittelbaren Einheit mit sich selbst. Kleine Kinder reflektieren noch nicht auf sich. Sie verfügen nicht über das Konzept des Ich und sprechen daher so über sich, wie sie andere über sich sprechen hören, nämlich in der 3. Person Singular. Für Hegel ist dies das Stadium der Position bzw. des Ansichseins. In der zweiten Phase, der Jugendzeit, findet eine Selbstentzweiung statt. Der Mensch «entdeckt» sich allererst in seiner Besonderheit, tritt dadurch in eine Distanz zu sich selbst und wird sich selbst in gewisser Weise fremd. Die anfängliche unmittelbare Einheit spaltet sich auf zu einer Subjekt-Objekt-Differenz. Dies ist nach Hegel die Phase der Negation bzw. des Für-sich-Seins. Im dritten Stadium, dem Erwachsensein, hat dieses Wesen gelernt, sich selbst anzunehmen in all seiner Besonderheit. Es ist nun wieder eins mit sich, aber nicht in der naiven Unmittelbarkeit der Kinderzeit, sondern auf explizite und reflektierte Weise. Dies ist nach Hegel die Negation der Negation bzw. das An-und-für-sich-Sein. Damit ist die Ent-

16 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Werke, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969, Band 16, 94; Band 17, 221.

17 G. W. F. Hegel, Werke, Band 17, 205.

faltung des Selbst, die Selbstwerdung des Menschen vollendet. Subjektivität ist somit als Prozess zu denken, in dem ein selbstbewusstes Wesen die einfache Einheit mit sich verlässt, in Differenz zu sich selbst tritt und auf höherer Ebene wieder in eine Einheit mit sich selbst zurückkehrt.

Logisch gesehen bringt sich das Subjekt auf der Differenzstufe in einen Gegensatz zu sich selbst, doch auf der Vermittlungsstufe erkennt es in diesem Gegensatz gerade sich selbst. Das Subjekt identifiziert sich mit dem ihm Entgegengesetzten. Subjekt sein bedeutet Hegel zufolge: reflexiv mit sich vermittelt sein, und das heißt: sich identisch wissen mit dem Gegensatz seiner selbst. Die Differenz löst sich dadurch aber nicht auf, denn dann würde auf der dritten Stufe bloß jene naive Einheit der ersten Stufe wiederhergestellt. Vielmehr bleibt der Gegensatz in der Rückkehr des Subjekts zu sich doch als Differenzmoment bestehen. Hegel spricht von «Aufhebung». Der Gegensatz ist «aufgehoben», heißt in Hegels Sinne, er besitzt keine letzte Gültigkeit mehr, denn die Vermittlung überbrückt ihn. Aber er wird zugleich bewahrt, indem er sozusagen von außen nach innen verlegt und so internalisiert wird.[18]

Gott ist Geist. Geist bedeutet Subjekthaftigkeit. Subjekt sein heißt: sich identisch wissen mit dem Gegensatz seiner selbst. Wenn nun also das Unendliche Subjekt ist, dann heißt dies nach Hegel: Das Unendliche erfasst in seinem Gegensatz sich selbst. Der Gegensatz des Unendlichen ist aber das Endliche. Daraus folgt der für Hegels Gottesverständnis zentrale Satz: «Das Unendliche ist das Endliche.» Freilich ist dies, wie Hegel sagt, ein spekulativer Satz, der für ein oberflächliches Verständnis wie eine Paradoxie, wie ein Selbstwiderspruch klingt. Doch in einem tieferen, dialektischen Verständnis spiegelt er das Geistsein Gottes wider. Der Subjektbegriff («das Unendliche») steht für die naive Unmittelbarkeit des Subjektes und der Prädikatsbegriff («das Endliche») für die Entgegensetzung, die Negation. Das «ist», die Kopula, darf nun aber nicht als einfache Gleichsetzung verstanden werden, sondern ist Ausdruck der Selbstvermittlung, in der das Unendliche sich identisch weiß mit dem Gegensatz seiner selbst, dem Endlichen. In dem spekulativ verstandenen Satz «Das Unendliche ist das Endliche» ist der Ge-

18 Vgl. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, in: Werke, Band 5, 113 f.

gensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen in Hegels Sinne «aufgehoben».[19]

In Hegels Sicht ermöglicht erst das Konzept des Geistes oder des Subjektes eine konsistente Deutung der Unendlichkeit Gottes. Solange das Unendliche dem Endlichen entgegengesetzt ist, wird es gerade durch diesen Gegensatz endlich. Wenn das Unendliche aber im Endlichen sich selbst erkennt, dann nimmt es den Gegensatz in sich hinein und wird so, wie Hegel gerne sagt, das «wahrhaft Unendliche». Das «wahrhaft Unendliche» steht dem Endlichen nicht einfach gegenüber (dies wäre ein bloß abstraktes Unendliches), sondern es enthält das Unendliche und das Endliche als differente Momente in sich, synthetisiert sie aber zur Einheit des allumfassenden Subjekts.

Auf einen besonderen Aspekt der dialektischen Lehre vom Absoluten ist noch eigens hinzuweisen. Im Modell der Entwicklung eines menschlichen Individuums zur Selbsterkenntnis ist es nämlich dieses Individuum selbst, das den Prozess vorantreibt. Ausgehend von der naiven Einheit bringt es sich selbst in Gegensatz zu sich und versöhnt sich auch selbst wieder mit sich. Das Gleiche gilt für den als absolutes Subjekt gedachten Gott. Gott selbst entzweit sich von sich und vermittelt sich auch wieder mit sich.[20] Deshalb spricht Hegel von der Selbstbewegung des Absoluten im dialektischen Prozess der Selbsterkenntnis.

In diesem Konzept des sich selbst bewegenden Absoluten besitzt Hegel ein machtvolles begriffliches Werkzeug, mit dessen Hilfe er Grundthemen des Christentums interpretiert und in seine Philosophie integriert. Selbst solche Lehren, von denen man traditionell meinte, dass sie aus der Offenbarung stammen und nicht aus der Vernunft, kann Hegel durch das Modell Gottes als des Absoluten rekonstruieren, philosophisch einholen und somit rational rechtfertigen. Dazu gehört etwa die Lehre vom dreifaltig einen Gott. Hegel deutet das Trinitätsdogma als symbolischen Ausdruck für die philosophische Lehre von Gott als Subjekt. Der Vater steht für die unmittelbare Einheit, der Sohn für die Differenzstufe und der Geist – das Band der Liebe zwischen

19 Vgl. G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften I, §§ 94 und 95, in: Werke, Band 8, 199–203.

20 Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen zur Philosophie der Religion II, in: Werke, Band 17, 193; 214.