

## 1. Kapitel: Die Transzendenz als Gegenstand der Philosophie

Die Geschichte der Theologie lässt sich begreifen als der Weg des *menschlichen Logos*, mit seinen Kategorien von Gott zu sprechen; *logos tou theou* wird dann ein Gen. obi., Gott das Objekt menschlicher Erkenntnis. Auf diesem Wege erreicht man als Ziel eine Anthropologie, deren Menschenbild aus einer Projektion des Gottesbildes hervorgeht, das doch selbst erst als eine Projektion der Kategorien des menschlichen Logos auf Gott entstände – eine tautologische Konstruktion, in der der Mensch der Schöpfer Gottes und seiner selbst wäre. Und dies ist vielleicht das unaufhebbare Dilemma der Theologie, die nach Art einer Wissenschaft betrieben wird und also einen Gegenstand haben muss.

Eine solche Theologie wäre die Umkehrung der Verkündigung, die der Inhalt des Neuen Testaments ist. Philosophisch gibt es einen guten Grund für diese Umkehrung. Das Absolute kann nur im Spiegel *erscheinen*. In Abwandlung Feuerbachs könnte man sagen: Das Geheimnis der Theologie ist die spekulative Philosophie. Aber *das ist nicht christlicher Glaube*. Die Glaubensinhalte des christlichen Glaubens sind nicht unmittelbare Rede von Gott, sondern Erfahrungen seines Wirkens. Daraus ergibt sich das (nur spiegeltheoretisch auflösbare) Paradox, dass das Wort, das den Glauben trägt, nicht anders erkannt wird als im Glauben (Hanfried Müller). Von außen gesehen heißt das, der christliche Glaube lässt sich nur religionsphilosophisch *begreifen* als das, was er ist; von sich selbst her gesehen, besagt es, dass der Glaube sich nicht rechtfertigen kann und an sich selbst keiner Rechtfertigung bedarf. Das ist die Differenz von christlichem Glauben und christlicher Dogmatik, welche letztere sich eben des Arguments bedient. In dieser gegensätzlichen Einheit entsteht (hegelisch gesagt) die christliche Religion als ein Gebilde des objektiven Geistes und wandelt sich in und mit diesem. Aber ihre jeweilige Verwirklichungsgestalt ist von ihrer ursprünglichen und existentiellen Wirklichkeit unterschieden. Ohne weltliche Vergegenständlichung kann der Glaube sich nicht in menschlichem Ver-

halten konkretisieren, er bedarf zu seiner Selbstdarstellung der Religion als objektiven geistigen Gebildes und ihrer Systematisierung, der Theologie.

Theologen, die die Rede von ihrem Glauben streng nehmen, wehren sich mit Recht gegen die Anthropologisierung der Theologie. Wenn Gott der ganz Andere (oder das ganz Andere) ist, nicht zu wissen und nicht zu nennen,<sup>1</sup> dann gibt es keinen *logos tou theou* in Prädikationen, die doch immer nur nach Analogie des menschlichen Verstehens von Weltlichem gebildet werden können.<sup>2</sup> Von der Theologie muss die Deutung gemäß einem Gen. obi. strikt ferngehalten werden. Der *logos tou theou* ist immer nur im Sinne eines Gen. subi. das *Wort Gottes*, Seine eigene Verkündigung an die Menschen. Diese Verkündigung wird verlautbart durch den Mund der Propheten und (nach christlichem Verständnis) in höchster Authentizität und Autorität durch die Lehrworte Jesu, der als Gottes eingeborener Sohn den *logos* des Vaters in sich trägt.

Damit wird Theologie zur Christologie, oder besser gesagt: Theologie kann nur vermittelt durch Christologie und durch Christologie hindurch zu ihrem Inhalt kommen.<sup>3</sup> Dass Gott als der ganz Andere zum Menschen als dem von ihm ganz Verschiedenen sprechen kann, ist nur möglich, weil er in Jesus Christus Mensch geworden und zugleich Gott geblieben ist.<sup>4</sup> Logisch gesprochen ist dies eine radikale *metabasis eis allo genos*. Um die Übertragung von Gottes Wort in menschliches Vernehmen und Gehorchen logisch begreiflich zu machen, muss es ein Gemeinsames geben, so wie bei der Übersetzung aus einer Sprache in eine andere die Gegenstände, die von den Wörtern bezeichnet werden, dieselben sind und die Vernunftstrukturen, denen gemäß Verknüpfungen von Wörtern vorgenommen werden, sich entsprechen. Der Mensch ist aufnahmefähig für den *logos* Gottes, er ist *in potentia* zur Teilhabe am *logos* Gottes, der ja auch, wenn er in den Menschen eingeht, kein anderer ist als eben der *logos* Gottes. Hier entspringt das Problem einer theologischen Anthropologie.

Dieses Problem wird im Schöpfungsmythos artikuliert. »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns

1 Exodus 20,4 (2. Gebot).

2 Die von innerweltlichem Wissen ausgehende Konstruktion eines Gottesbegriffs folgt dem Schema der *analogia entis*.

3 Hanfried Müller, *Evangelische Dogmatik im Überblick*, § 8, Berlin 1989.

4 Hier entspringt die Trinitätslehre.

ähnlich«. <sup>5</sup> Luther war sich wohl bewusst, dass es zu gefährlichen Folgerungen führen könnte, wenn der Mensch als das Abbild Gottes zu gelten habe; er zog in seiner Übersetzung die zwei Satzteile zu einem zusammen: »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey«. <sup>6</sup> Damit verschob er das Gewicht auf die Differenz von Abbild und Urbild, auf ein Gleichsein im Unterschied. Aber die Fortsetzung von Gen. I, 26-29 widerlegt ihn: Sowohl die Übertragung der Herrschaft über die Erde und alles, was auf ihr krecht und fleucht (*dominium terrae*), als auch die zweifache Wiederholung der Formel vom Bilde Gottes bestätigen die problematische Gottebenbildlichkeit des Menschen.

In einem koptischen gnostische Text aus Nag Hammadi, dem Eugnostosbrief, <sup>7</sup> wird der Schöpfungsmythos durch eine weitere anschauliche Ausgestaltung expliziert. Da heißt es von Gott, er sei »unbeschreiblich« und »namenlos«; er habe »keine Menschengestalt«. Er ist das universelle Sein. »Er sieht nach allen Seiten, indem er sich allein erblickt durch sich selbst. (...) Man nennt ihn den ›Vater des Alls‹«. Doch genauer müsse es heißen: »Den Herrn des Alls nennt man wahrheitsgemäß nicht ›Vater‹, sondern ›Vorvater‹, denn der Vater ist der Ursprung dessen, was offenbar ist«. Und nun folgt der entscheidende Satz: »Der anfangslose Vorvater sieht sich selbst in sich wie ein Spiegel«. <sup>8</sup> Dieses Bild von sich, das in ihm wie in einem Spiegel als ein Spiegelbild erscheint, ist er selbst, »gleichaltrig, aber nicht ebenbürtig an Kraft« (denn das Spiegelbild ist ja nur das abhängige Korrelat des Urbildes). Dieses wesens-, aber nicht seinsgleiche Abbild des Vorvaters, nichts anderes als er selbst, ist der »Erste Mensch« oder der »unsterbliche Mensch«. »Durch den unsterblichen Menschen trat eine Benennung ›Göttlichkeit und Herrschaft‹ zuerst in Erscheinung. Der Vater nämlich, den man ›den Selbstvater-Mensch‹ zu nennen pflegt, ließ diesen in Erscheinung treten«. <sup>9</sup> Der unnennbare Gott, der sich selbst in nennbarer Gestalt erkennt, ist der Erste Mensch oder der unsterbliche Mensch, der Mensch *kat' exochen* (könnte man sagen). »Den unsterblichen Men-

5 Gen. I, 26. Zürcher Text.

6 Gen. I, 26 in der Übersetzung von Martin Luther. *Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift*, Faksimile-Druck Leipzig 1983.

7 Eugnostos-Brief, in: Werner Foerster (Hg.), *Die Gnosis*, Bd. II, Düsseldorf/Zürich 1997, S. 37 ff.

8 Ebd., S. 39.

9 Ebd., S. 40.

schen pflegt man den ›Sohn des Menschen‹ zu nennen«<sup>10</sup> – das ist der, den »sie Heiland zu rufen pflegen«. Der in der christlichen Urgemeinde dominierende Titel »Menschensohn« für Christus bzw. für den Messias<sup>11</sup> verliert in dieser Tradition seine Befremdlichkeit. Denn der Menschensohn ist eben der Gottessohn, weil Gott und der Erste Mensch ein und derselbe sind; und alle Menschen als Abkömmlinge des Ersten Menschen sind dazu geschaffen, den *logos* Gottes in sich aufzunehmen und damit aus den Fesseln des Irrtums gelöst zu werden.

Der gnostische Mythos, der das Verhältnis Gott-Mensch durch die Metapher vom Selbstbildnis im Spiegel anschaulich macht, wirft nun aber ein anderes Problem auf. Gott, der sich selbst erkennt, kann doch in seinem Selbstbildnis nichts Böses erkennen; Gott darf, *per definitionem*, nicht böse sein und in keinem seiner freien Entschlüsse das Böse wählen. Der Mensch, der sündigt, fällt aus der Gottebenbildlichkeit heraus. Aber wie? Er ist doch das Bild Gottes im Spiegel. Schon der antike Kritiker des Christentums, Celsus (den Origenes bekämpfte),<sup>12</sup> hat gespottet, was für ein Gott das sei, der im Augenblick des Sündenfalls gerade einmal weggeschaut habe und dann noch nicht einmal wusste, wo er Adam finden solle (Gen. III, 8,9). Dualistische Lehren haben aus diesem Dilemma den Ausweg gewählt, neben Gott ein zweites Prinzip, den Herrn des Bösen, den Teufel, den Demiurgen, anzunehmen – eine Lösung, die dem strengen Monotheismus zuwiderläuft. Diesem bleibt dann aber die Frage gestellt, den Ursprung des Bösen in Übereinstimmung mit dem Begriff des einzigen und guten Gottes zu erklären. Der Kern einer christologischen Fundierung der Theologie liegt in der Sündhaftigkeit des Menschen, die des Heilands bedarf; sonst hätte es keinen Grund gegeben, Gottes Sohn in die Welt zu entsenden und für die Sündhaftigkeit der Menschen mit seinem eigenen Leiden einzustehen. Eine christologisch fundierte Theologie entgeht nicht dem Theodizee-Problem. Sie ist auch genötigt, die Erlösungsfunktion des Messias zu einem Menschenbild in Beziehung zu setzen, dessen Weltlichkeit durch das primordiale Ereignis des Sündenfalls definiert ist.

10 Ebd., S. 41.

11 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977 (7. Aufl.), S. 52.

12 *Origines Contra Celsum*, deutsch von Paul Koetschau, 2 Bd. München o.J.

Die in der Exegese des Alten Testaments sich konservierende jüdische Religiosität<sup>13</sup> konnte sowohl die Bindung an eine theologische Anthropologie wie eine Konfrontation mit dem Theodizee-Problem von sich fernhalten. Das 2. Gebot gestattet keine noch so entfernte Gleichnisgestalt Gottes, sodass eine an der *imago-Dei*-These sich orientierende Lehre vom Menschen ausgeschlossen blieb. Vielmehr wurde das Gott-Mensch-Verhältnis unter der Form des Vertrags als »Bund« mit gegenseitigen Verpflichtungen begriffen, wobei die absolute Transzendenz Gottes die Möglichkeit irrationaler Verletzungen des Bündnisses einschließt.<sup>14</sup> Statt von der eigenschaftlichen Seite der Bildgestalt her definiert sich der Mensch – als der »Gerechte«, der *Zaddik* – von seinem Verhalten aus. Zentrum des Selbstverständnisses ist ein durch den Bund mit Gott gesetztes Ethos.

Karl Barth hat die Differenz dieses *Ethos* von jeder *Ethik* leidenschaftlich verfochten. Sein Verständnis vom Menschen kommt da in eine Nähe zur Existenzphilosophie, die wiederum ein Licht auf die Herkunft existenzphilosophischer Grundmotive aus christlichen Quellen wirft. Die Konkretion des Menschen ist sein Handeln im jeweiligen Augenblick, das Ereignis eines Tuns und Wirkens. »Das wirkliche Handeln des Menschen ist die in sich zusammenhängende Folge von *Ereignissen*, in denen je ein, je dieser konkrete Mensch, je eine konkrete Bedingung und Möglichkeit und in ihr sich selbst wählt und verwirklicht.«<sup>15</sup> Diese Wahl ist singulär, sie richtet sich nicht nach einer allgemeinen Regel, einem kategorischen Imperativ. Die gesetzestreue Anerkennung einer allgemeinen Norm, der die einzelne Entscheidung zu subsumieren wäre, »ist die Verletzung des

13 Vgl. Gershom Scholem, »Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum«, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970, S. 90 ff.

14 Das gilt nicht nur für die Menschen, die sündigen, sondern auch für Gott, dessen unverständliche, weil ungerechte Ungnade das Aufbegehren Hiobs auslöst.

15 Dieser Ereignis-Begriff berührt sich eng mit dem Jean Paul Sartre, wie dieser ihn zum Beispiel in der Schilderung seiner Freundschaft mit Maurice Merleau-Ponty gebraucht: »Das Ereignis hatte uns geschaffen und einander nahegebracht, es hat uns getrennt«. J. P. Sartre, *Freundschaft und Ereignis. Begegnung mit Merleau-Ponty*, deutsch von H. H. Holz, Frankfurt am Main 1962, S. 5. Wer sich einlässt auf eine Situation, trifft in ihr Entscheidungen, deren Wirkungen das Ereignis ausmachen; in diesem Engagement wählt und verwirklicht der Mensch sich selbst in seinem So-und-nicht-anders-sein. Vgl. Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre*, Meisenheim/Glan 1951, S. 57 ff.

göttlichen *Geheimnisses* im ethischen Ereignis«. Denn »Gott ist der *unicus legislator* und darf seines Rechts als solcher nicht beraubt werden«,<sup>16</sup> sagt Barth im Anschluss an Calvins *Institutiones* IV, 10,1. Hier öffnet sich der Abgrund des Subjektivismus. Es ist einleuchtend, dass Gottes Wille dem Menschen nicht bekannt sein kann – keinesfalls als eine bindende allgemeine Regel, die ja auch Gott selbst binden würde und seiner Freiheit des Willens zuwider liefe; aber auch nicht ahnungsvoll und ohne Garantie der Gewissheit im Einzelfall, über den die innere Stimme des Gewissens belehrt, die doch stets dem Selbstzweifel ausgesetzt ist, irrig sein zu können. »Das Gebot des lebendigen Gottes (...) wird dem Menschen gerade nicht nur allgemein und formell, sondern in konkreter Fülle, in inhaltlicher Bestimmtheit gegeben. Es ist immer Einzelgebot für das Handeln *dieses* Menschen in *diesem* Augenblick in *dieser* Situation, Vorschrift für *diesen*, für *seinen* Fall: Vorschrift zur Wahl *einer* bestimmten Möglichkeit menschlicher Gesinnung, Entschließung und Handlung«. <sup>17</sup> Das Subjekt ist auf sich zurückgeworfen, es muss in Selbstvertrauen handeln, dass sein im Glauben verwurzelter Wille auf richtige Weise das Gute will. Sein Gehorsam gegenüber Gott schlägt um in eine legislative Autonomie, *malgré lui*, aber unausweichlich. »Der wahre Mensch ist der handelnde, und zwar der gut handelnde Mensch«. <sup>18</sup> Was aber gut ist, kann er nicht *wissen*, die Verheißung »*eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*« ist ja die Verführung der Schlange und gerade nicht das unwiderrufliche Gnadengeschenk Gottes. Könnte man sich an einen allgemeinen Kodex halten, wie der gesetzestreue Jude des Alten Bundes es meint und rabbinische Auslegungskunst es ihm glaubhaft macht, dann ließe sich das Verhalten auf Gottes Wort abstimmen. *Bonum et malum* müssten dann aber eben in formaler Allgemeinheit *begriffen* werden können, und das heißt auch: Es müsste ein Bild Gottes, eine Idee von seinem Willen den Menschen gegeben sein. Genau dies aber versagt das neutestamentliche Gottesverständnis. Gott ist nur gegenwärtig in seinem jeweils einzelnen Sich-Zeigen, gegenwärtig nur als Vergegenwärtigung. »Gerade in der heiligen Schrift begegnet uns das Gebot Gottes nicht in Gestalt von Regeln, Prinzipien, Grundsätzen,

16 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 3. Bd., 4. Teil, Zollikon/Zürich 1951, S. 11 und 9.

17 Ebd., S. 11.

18 Ebd., S. 11.

allgemeinen moralischen Wahrheiten, sondern in Form von lauter geschichtlich *eigenartigen* und *einmaligen* konkreten *Befehlen, Verböten* und *Weisungen*«. <sup>19</sup> Der Mensch ist darauf angewiesen, den singulären Anruf in seinem unverwechselbaren, einmaligen Inhalt zu vernehmen, und wissend um seine eigenen äußeren Bedingtheiten kann er *nicht wissen*, ob er richtig gehört hat. Von Augustinus über Pascal bis zu Kierkegaard zieht sich dieses Problem durch die christliche Religiosität. Der handelnde Mensch verwickelt sich in die Aporie, indem er handelt, ein Bild von sich selbst zu schaffen<sup>20</sup> und damit zugleich ein Bild Gottes zu schaffen: Ist der Mensch ein Spiegel Gottes – *imago Dei*, dann erscheint im Tun des Menschen kraft seiner Wahl und Entscheidung das gespiegelte Bild Gottes als Erzeugnis des Menschen. Die ontologische Beschreibung des existentiellen Ereignisses enthält das Paradoxon.

Barths Radikalität legt die dialektische Struktur des religiösen Verhältnisses frei, das unter Verzicht auf ein materiales (mythologisches) Widerlager in der Transzendenz *rein als Verhältnis* erfahren und gedacht werden soll. Im Unterschied zu allen anderen Religionen gründet das Christentum die religiöse Beziehung des Menschen ganz auf und in die Subjektivität. In dieser Wendung zur Innerlichkeit als Raum der religiösen Erfahrung ist es die »absolute Religion«. <sup>21</sup> Diese müsste an sich selbst unmittelbar und unmitteilbar bleiben. Die großen theologischen Probleme erwachsen aus dem Übergang der absoluten Religion in ihre weltliche Erscheinung: Inkarnation, Trinität, Transsubstantiation. Die Bildlosigkeit des »ganz Anderen« unange-

19 Ebd., S. 11.

20 »Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, der wir sein wollen«. Jean Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Paris 1946. »Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der subjektiv lebt«. Ebd. Vgl. H. H. Holz, *Jean Paul Sartre*, a. a. O., S. 87 ff.

21 Ulrich Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970. »Solange eine Religion nur eine partikuläre Erlösung lehrt, solange sie also etwa behauptet: nur diejenigen, welche wie wir glauben, kommen in den Himmel, alles andere hat die Hölle zu erwarten, solange bleibt diese Religion Sekte, mag sie nun groß oder klein sein. (...) Absolutheit bedeutet dennoch immer eine Exklusivität. Wo Absolutheit gelebt und behauptet wird, kann man jedenfalls nicht einfach lehren, es spiele keine Rolle, ob einer ein Buddhist, ein Christ oder ein Muslim sei; das alles spiele keine Rolle, wenn man nur ein frommer Mensch sei. Wer so redet, ist lediglich ein Indifferentist, er kann in keiner Weise religiöse Absolutheit behaupten«. Ebd., S. 59.

tastet zu lassen und doch das Verhältnis zum ganz Anderen beschreibbar zu machen, das heißt ihm ein Bild zu entwerfen, wird zur Aufgabe, die sich untrennbar mit der Predigt verbindet, die an sich selbst den Anspruch stellt, *logos* zu sein, das heißt sich zu begründen. Als *ancilla theologiae* erringt die Philosophie den Sieg des Knechts über den Herrn.

Anders als durch die (ihrer Denkstruktur nach *philosophische*) theologische Dogmatik ist der Inhalt jenes reinen Verhältnisses, der *religio a se*, nicht zu bestimmen. Es gehe in der Heilsbotschaft, sagt Barth, um »das große, allgemeine, jeden Menschen auf jeder Stufe belastende Geheimnis der ›Gerechtigkeit Gottes‹«. <sup>22</sup> Aber was ist die »Gerechtigkeit« Gottes? Bei Barth fällt der Begriff bedenklich mit dem der Willkür zusammen: »Gottes Wille kennt kein ›Warum?‹. Er will, weil er Gott ist. (...) Gerechtigkeit Gottes ist *justitia forensis*, *justitia aliena*: Der an nichts als an sein eigenes Recht gebundene Richter spricht. Und wie er *spricht*, daß es ist, so ist es«. <sup>23</sup> Da ist *iustitia Dei* ganz das aktive Sein Gottes, der Genitiv ist ein Gen. subi. Aber wenn der Mensch im Stande der Gnade gerecht (*iustus*) ist, dann ist er nicht aktiv Gerechtigkeit Übender (denn er bleibt ja in der Gnade des Vergebens ein Sünder), sondern er ist gerecht *vor Gott*, und *iustitia Dei* ist ein Gen. obi. Augustinus und mit ihm Luther fassen beide Aspekte in eins: »Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht«. <sup>24</sup> Und Luther meint dazu: »Die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden«. <sup>25</sup>

22 Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Auflage 1921, Nachdruck Zollikon-Zürich 1947, S. 15.

23 Ebd., S. 68. So auch Luther nach Röm. 4,5: »Gerechtheit bei Gott ist dasselbe wie Gerechtfertigtwerden bei Gott. Nicht weil er gerecht ist, wird er von Gott für gerecht angesehen, sondern weil er von Gott für gerecht angesehen wird, darum ist er gerecht«. Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, lat.-deutsche Ausgabe, Darmstadt 1960, Bd. I, S. 109.

24 Augustinus, *Von Geist und Buchstaben* 11,8 (Migne 44, 211 ). Zur Interpretation der *dikaiosyne* vgl. Heinrich Schlier, *Kommentar zum Römerbrief in Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg/Br. 1977, Neuausgabe 2002, S. 44 f. und 103 ff.

25 Luther, *Römerbrief*, a. a. O., I. Bd., S. 43.



Was tatsächlich gemeint ist, ergibt sich nicht aus dem Wort allein. *Iustitia* deutet auf Gott, den Richter, der über den Sünder als Angeklagten ein Urteil fällt; so sehen es die Darstellungen des Jüngsten Gerichts – der Weltenrichter, der die Erlösten und die Verdammten scheidet. *Dikaiosyne* lässt eher die Idee einer Weltordnung anklingen, die darum gerecht ist, weil sie die Sünde, die doch in der Unvollkommenheit der Menschen ihren Ursprung hat, also *privatio boni* ist, aus der Vollkommenheit Gottes zu vergeben und aufzuheben vermag, indem sie die Strenge des Gesetzes durch Gnade aufwiegt. Gottes Gerechtigkeit zeigt sich (tritt in Erscheinung) getrennt vom Gesetz,<sup>26</sup> die Menschen sind Gerechtfertigte durch Gnade.<sup>27</sup> Das ist keine *iustitia forensis*, sondern das vorbehaltene Recht des Souveräns, der den sich gehorsam Unterwerfenden annimmt. Der Unterwerfungsakt ist der Glaube – Glaube ist Gehorsam gegen Gottes Wort; der Rechtfertigungsakt ist die Gnade – Gnade ist die Barmherzigkeit Gottes gegen seine Geschöpfe. Unterwerfung und Rechtfertigung, Glaube und Gnade, Gehorsam und Barmherzigkeit stehen in einem symmetrischen Verhältnis zueinander. Aber sie haben keinen Bezug auf das im Tun manifeste Sein des Menschen, der Person, sondern sind formale Relata des reinen Verhältnisses. »Ist Abraham durch die Werke gerecht, so hat er wohl Ruhm, aber nicht vor Gott.«<sup>28</sup> Aus den Koordinaten Glaube und Gehorsam, Rechtfertigung und Gnade lässt sich keine Bestimmung der Inhalte von Tun und Werk gewinnen, das Evangelium gibt kein System einer materialen Wertethik<sup>29</sup> und einer ihr zugeordneten Anthropologie her, Ethik löst sich ganz in das Ethos auf, dessen einziger Maßstab der Glaube ist. Darin und nur darin wird der »neue Mensch« erkannt. »Sofern wir es wagen, mit unserm Glauben zu rechnen, müssen wir es wagen, auch mit dem durch den Glauben charakterisierten ›Wir‹,

26 Paulus, *Römerbrief* 3, 21. Griechisch heißt es: *dikaiosyne theou pephanerôtai*. lateinisch: *iustitia Dei manifestata est*. Im ersten Fall ist das In-Erscheinung-treten, im zweiten das Sich-kundtun artikuliert.

27 Paulus, Röm. 3,24: *dikaïoumenoi tē autou chariti* (Dativ) – also gerecht für seine Gnade – nämlich *diā tēs apolytrōseōs tēs en Christō Hēsou* – durch die Erlösung (= Einlösung – redemptio – der Schuld), die in Christus Jesus ist (stattgefunden hat).

28 Paulus, Röm. 4,2. Vgl. auch 4,16: »Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen, auf daß sie sei aus Gnaden«.

29 Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1913/1916.

mit dem neuen Menschen, dem Menschen des noch nicht angebrochenen, aber nahe herbeigekommenen Gottestags zu rechnen. Durch den Glauben treten wir ein in den Stand der von Gott für gerecht Erklärten. Wir sind nicht nur, was wir sind, wir sind durch den Glauben, was *wir nicht* sind. (...) Das ist der neue Mensch, das Subjekt des Prädikats ›Glauben‹.<sup>30</sup> Das ist korrekte Auslegung von Röm. 5, 1-2: »Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christ, durch welchen wir auch einen Zugang haben im Glauben zu dieser Gnade, darinnen wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll.«<sup>31</sup> Der eschatologische Charakter der Verkündigung tritt hier klar hervor. Es ist nicht mehr diese Welt der Sünde, in die der neue Mensch eintritt, sondern jenes Reich Gottes, das verheißen ist und das der Messias bringen soll, also Jesus gebracht hat. Heraustretend aus dieser Welt, des Heils gewärtig durch den Glauben, bedarf es keiner Lehre vom Menschen und seinen Eigenschaften mehr, sondern nur noch des Wandels von dem, was er jetzt ist, zu dem, was er jetzt (noch) nicht ist. Die Heilsbotschaft des Evangeliums ist die vom Nicht-Sein dieser sündhaften Welt, von Sterben und Tod dieser Welt als dem Beginn des »ewigen Lebens«. Immer wieder spricht Luther davon, dass unser Leben im Geiste der Tod des Fleisches ist, dass uns im Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus die Sünden *ersterben*. Das irdische Leben ist der Tod und das jenseitige das wahre Leben, die hiesige Welt ist Finsternis und die jenseitige Licht. Wir seien der Sünde weggestorben – *mortui sumus peccato* (Dativ!), heißt es Röm. 6,2 und noch einmal appellativ bekräftigend Röm. 6, 11: »Haltet euch dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid, und lebet Gott in Christo Jesu unserm Herrn.«<sup>32</sup> Die Erweckung des Glaubens, ausgedrückt im Taufakt, ist bereits der Anbruch des neuen Lebens,<sup>33</sup> der Eintritt in die Endzeit: »Das Gericht Gottes ist das *Ende* der Geschichte, nicht der Anfang einer neuen zweiten Geschichte. Die Geschichte ist erledigt, sie wird nicht fortgesetzt.«<sup>34</sup> Die eschatologische Erwartung

30 Barth, *Römerbrief*, a. a. O., S. 125.

31 Paulus, Röm. 5, 1-2.

32 Paulus, Röm. 6, 21.

33 Vgl. Ernst Bloch, »Die Formel Incipit vita nova«, in: *Tübinger Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 13, Frankfurt am Main 1970, S. 357 ff.

34 Barth, *Römerbrief*, a. a. O., S. 51.

prägt die Denkweise des Neuen Testaments, sie entschlägt sich der Vernunft, deren Gegenstand und Inhalt nur die Wirklichkeit dieser Welt sein kann. »So stinkt die Philosophie aus unserem Munde, als ob die Vernunft immer zum Besten riete, und wir fabulieren vieles über das Gesetz der Natur. Es ist wohl wahr, dass das Gesetz der Natur allen bekannt ist und die Vernunft zum Besten rät. Aber zu was für einem Besten? Zu dem, was nicht im Sinne Gottes, sondern nach unserem Geschmack das Beste ist, d. h. sie rät uns zu dem, was im schlimmen Sinne gut ist. Denn sie sucht sich und das Ihre in allem, nicht aber Gott. Das tut allein der Glaube in der Liebe. (...) Darum sind auch die Kenntnisse und Tugenden und alle Güter, die man in natürlicher Weise begehrt, sucht und findet, Güter im schlimmen Sinne, weil sie nicht auf Gott bezogen werden, sondern auf die Kreatur, d. h. aber auf sich selbst.«<sup>35</sup>

Die Erwartung des nahe bevorstehenden Heilsereignisses versetzte den frühen Christen in eine Unmittelbarkeit des Glaubens, aus dem keine Reflexion mehr entspringt; denn Reflexion impliziert die Distanz des Reflektierenden zum Reflektierten. Das Spiegelbild ist stets unterschieden und unterscheidbar vom Urbild. Die dialektische Form des Urteils, die Subjekt und Prädikat trennt und dann zur klassifikatorischen Analytik des logischen Aufbaus der Welt fortschreiten kann, ist das Äquivalent der zerstreuten, »durcheinandergeworfenen« (diabolischen), heillosen Welt. Gott ist das Gegenteil einer durch Prädikationen darstellbaren Wirklichkeit. Philosophie ist Asebie, systematische Rekonstruktion der Schöpfung ist blasphemische Anmaßung. Denn die Welt als ganze ist, wie sie ist, Gottes Gedanke und also gerade uneinsehbar, unbegreiflich. Erst das Ausbleiben der

35 Luther, Römerbrief, a. a. O., Bd. II, S. 61 f. Siehe auch S. 65: »Vergeblich wird von einigen das Licht der Vernunft hoch erhoben und dem Lichte der Gnade gleichgestellt, während es doch vielmehr Finsternis ist und das Widerspiel der Gnade (*contrarium gratie*). (...) Die Gnade nämlich stellt außer Gott keinen Gegenstand vor sich hin, zu dem sie getrieben würde und hinstrebte. (...) Die Natur aber stellt außer sich selber keinen Gegenstand vor sich hin, zu dem sie getrieben würde und hinstrebte. Sich allein sieht sie und sucht sie in allen Dingen«. Das ist strikt entgegengesetzt einer aufklärerischen Parallelität von Natur und Gnade, wie sie im Titel der Leibniz-Schrift »Principes de la nature et de la grâce« angesprochen wird. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, franz./lat. und deutsch von Hans Heinz Holz, Darmstadt 1965, S. 414 ff. Auch Malebranche konstruiert eine Parallelität von Natur und Gnade. Nicolas de Malebranche, *Traité de la nature et de la grace*, ed. Ginette Dreyfus, Paris 1958.

Parousie zwingt wieder zur Reflexion, die aus der Distanz zur geglaubten Verheißung den Glauben rechtfertigt. Der Enthusiasmus schlägt um in Theologie. Sie spricht von Gott (*logos theou*), sie spricht vom Heil, das heißt sie setzt prädikativ auseinander, was der Glaube als reines Verhältnis erfahren hatte. Sie macht sich ein Bild von Gott und der Welt. Dazu nimmt sie Anleihen auf bei alttestamentlicher Mythologie und bei griechischer philosophischer Spekulation.

Rudolf Bultmann hat die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Christentums auseinandergelegt und die aus verschiedenen Kulturtraditionen sich mischenden Motivreihen der christlichen Lehre kenntlich gemacht.<sup>36</sup> Das Urchristentum erscheint in dieser Darstellung als ein »merkwürdiges synkretistisches Gebilde« und Bultmann hat daran die Frage geknüpft: »Ist nun das Urchristentum wirklich eine synkretistische Religion? Oder liegt allen verschiedenen Formen eine einheitliche Anschauung zu Grunde?«<sup>37</sup> Ich denke, der Terminus *Synkretismus* lässt sich erst da anwenden, wo eine einheitlich auftretende Lehre verschiedene Konzeptionen mehr oder weniger additiv miteinander zusammenführt. Dies ist sicher in der Frühphase der Dogmenbildung der Fall und löst den Kampf um den Ausschluss inkompatibler Lehrmeinungen aus, der die alte Kirche anfüllt und schließlich in der Fixierung einer konziliär dekretierten Orthodoxie endet, die allerdings im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder infrage gestellt und reinterpretiert wird. Die in der Tat uneinheitlichen und widersprüchlichen Auffassungen in den vorpaulinischen Urgemeinden, die aus verschiedenen Quellen gespeist wurden und durchaus sektiererische Züge tragen,<sup>38</sup> sind noch nicht Zeugnisse einer *Lehre*, sondern Zeugnisse spontaner Glaubensergriffenheit, für die Konsistenz nicht gefordert werden darf und auch nicht erwartet wurde. Nicht die Lehre oder »das Gesetz« bestimmte die Zugehörigkeit zur Christengemeinde, sondern die Überzeugung, zur »Gemeinde der Endzeit« zu gehören, als der »Gemeinde der Heiligen und Auserwählten, als das wahre Gottesvolk«,<sup>39</sup> die durch eine im Glauben an

36 Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum*, Zürich 1949.

37 Ebd., S. 194, 195.

38 So auch Bultmann, ebd., S. 191: »Diese eschatologische Gemeinde scheidet nicht etwa aus dem Judentum aus in dem Bewußtsein, eine neue Religionsgemeinschaft zu sein. Für das Auge der Zeitgenossen mußte sie als eine jüdische Sekte erscheinen, und auch dem Historiker stellt sie sich zunächst als solche dar«.

39 Ebd., S. 191.

den Messias, Retter, Herrn (Chrestos, Sotêr, Kyrios) begründete »neue und eigenartige Grundauffassung von der menschlichen Existenz« konstituiert ist.<sup>40</sup> Was diese Urgemeinde und den Gehalt der neutestamentlichen Verkündigung ausmacht, ist ein ganz singuläres Ethos der Gottesbeziehung, das im stellvertretenden Opfer des Kreuzestodes Jesu und nicht in innerweltlichen Verhaltensweisen und -regeln sein Maß besitzt.

Nirgends in der neutestamentlichen Verkündigung handelt es sich um den Menschen und die Welt gleichsam »neben« oder »gegenüber von« Gott, auf den diese bezogen werden; sondern immer geht es um Gott, zu dem die Menschen in Beziehung stehen, weil er sein Wort an sie richtet. »Ihr Thema ist das Wort Gottes und nichts sonst, aber das Wort Gottes freilich als Beantwortung nicht nur, sondern als Ursprung der menschlichen Existenzfrage.«<sup>41</sup> Aber im Menschenleben, das nicht schon in der Endzeit steht, sondern noch in der Geschichtszeit andauert, kann das Gotteswort nicht nur als Anruf zum Glauben angenommen werden, es muss auch Weisungen zum rechten Leben, d. h. zum rechten Handeln erteilen, denn »weil es das Wort Gottes an den *wirklichen* Menschen und weil der wirkliche Mensch der im *Wirken*, in der *Tat* seines Lebens begriffene Mensch ist, hört man es nicht abseits, sondern im Akt, und zwar nicht in irgendeinem Akt, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz, oder man hört es gar nicht«. Was der Mensch vernimmt, »stellt die Wirklichkeit des Wortes Gottes dar nicht direkt, aber in ihrem Reflex in der allseitigen Bewegung des frommen Menschenworts durch seinen Gegenstand.«<sup>42</sup> Der in sich zeitlose und prädikationslose Glaube<sup>43</sup> entlässt aus sich in der Zeitlichkeit der Existenz die Systematik prä-

40 Ebd., S. 195.

41 Karl Barth, *Ethik I*, Zürich 1973, S. 26.

42 Ebd., S. 23.

43 Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, V, 71, 3 ff., hat dies »auf den Punkt« gebracht: »Wir nehmen dem Körper die natürlichen Eigenschaften weg, berauben ihn auch der Ausdehnung der Tiefe, dann der Breite und schließlich auch der Länge. Denn der Punkt, der dann noch übrig bleibt, ist eine Einheit, die sozusagen nur noch eine Position hat; wenn wir aber von ihr auch noch die Position wegnehmen, so bleibt nur die gedachte Einheit übrig. Wenn wir also alles weggenommen haben, was den Körpern und den sogenannten körperlosen Dingen anhaftet, und uns dann in die Größe Christi versenken und von dort mit Heiligkeit ins Unendliche fortschreiten, dann werden wir uns irgendwie der Wahrnehmung des Allmächtigen nähern und erkennen, nicht, was er ist, sondern was er nicht ist.«

dizierbarer Verhaltensnormen, in denen sich Gottes Anspruch an den Menschen konkretisiert und im Gehorsam des Menschen sich sein Glaube, sein Betroffensein von der Gnade erweist. »Die ethische Frage (...) ist im eminentem Sinn die menschliche *Existenzfrage*. Es ist nicht so, dass der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt, sondern er existiert, indem er handelt. Sein Handeln, sein Existieren, sein Hervortreten ist seine Existenz.«<sup>44</sup> Die das Handeln bestimmenden Verhaltensnormen können aber in ihrer zeitlich-weltlichen Konkretion nicht unmittelbar Gottes Wort sein, sondern nur dessen Wiederhall im Menschen. Ihre Systematik ist »die Wirklichkeit des vom Menschen wirklich *gehört*, den Menschen wirklich angehenden, in Anspruch nehmenden und mit Beschlag belegenden Wortes. Den *Menschen*, nämlich den existierenden, d. h. also nicht bloß denkenden, sondern, indem er denkt, lebenden, handelnden, irgendwie in der *Tat* seines Denkens begriffenen Menschen. Nur der *Täter* des Wortes (...) *ist* sein wirklicher Hörer.«<sup>45</sup> Hier bricht die kontingente Welt in die absolute Exklusivität des Glaubens ein, das reine Verhältnis des glaubenden Menschen zu Gott verwandelt sich in ein durch menschlich-weltliche Verstrickungen vermitteltes Verhältnis.

Mit dem Übergang von der Endzeit-Gemeinde der Evangelien zur Kirch-Gemeinde der *Sanctorum Communio*<sup>46</sup> tut sich der Widerspruch auf zwischen der Gerechtigkeit *sola fide* und der Werkgerechtigkeit in der Welt, zwischen dem Ethos des Glaubens und der Ethik des Handelns, zwischen der unerforschlichen absoluten Wahrheit Gottes (dem »Geheimnis«) und dem bedingten, begründungsbedürftigen Meinen der Menschen.<sup>47</sup> Die trinitarisch in Christus aufgehobene Gattungsverschiedenheit von Gott und Welt stellt sich in der Kirche als dem innerweltlichen Ort und Medium der Glaubensgemeinschaft wieder her und verlangt reflexive Vermittlungen, die immer nur kontingent sein können, weil sie sich auf kein substantielles Bild und begriffliches Wissen von Gott beziehen dürfen.<sup>48</sup> »Denn die Wirklichkeit des Menschen, den das Wort Gottes anredet,

44 Barth, *Ethik* I, a. a. O., S. 25.

45 Ebd., S. 23.

46 Hanfried Müller, *Von der Kirche zur Welt*, Hamburg-Bergstedt 1966.

47 Die parmenideisch-platonische Dialektik von *alêtheia* und *doxa* reproduziert sich hier unvermittelbar und irreduzibel aus der Andersheit (*alteritas*) der Welt gegenüber der Transzendenz Gottes.

48 Hanfried Müller, *Von der Kirche zur Welt*, a. a. O., entwickelt diese Dialektik in der Auseinandersetzung mit Bonhoeffer.

befindet sich, so gewiß die Theologie sie keinen Augenblick aus dem Auge verlieren darf und kann, mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes selber keineswegs auf derselben Ebene (...). Sondern die Wirklichkeit des durch das Wort Gottes angeredeten Menschen verhält sich zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes selbst wie das Prädikat sich zum Subjekt verhält, d. h. sie ist diese Wirklichkeit nie und nirgends und in keiner Hinsicht an sich, sondern eben nur als mitgesetzt in jener. Sie ist nur von jener aus ausfindig zu machen; man kann von ihr nur reden, indem man von jener redet«. <sup>49</sup>

Es bleibt der Widerspruch, die Christologie der authentischen Gemeinde mit der Ekklesiologie der Institution in eins führen zu wollen. Die Dogmatik des Christentums ist ganz auf den soteriologischen Gehalt der Verkündigung abgestellt, die Ethik des Christentums muss eine gottgefällige Ordnung im Reich der Sünden entwerfen. Paulus und Johannes bieten Lösungen für den Umgang mit diesem Widerspruch an.

Die Rekonstruktion der urchristlichen Gottesbeziehung mit Bezug auf Karl Barths theologische Systemgrundlage ist kein geistesgeschichtlicher Anachronismus. Der situative Charakter der Herrenworte – Jesu Logien als *logoi theou* – trägt in sich die Disparität von existentiell singulärem Verhaltensgebot und ethisch allgemeiner Normengeltung; eine problemgeschichtlich durchgehende, in sich widersprüchliche Struktur christlicher Verkündigung und Dogmatik ist darin angelegt, die die Theologie immer wieder aufs neue und immer wieder zu typischen Denkmustern zurückkehrend auflösen muss. In extremis treten diese Lösungen als materialistisch äußerliche Religionskritik und als subjektiv-idealistische Verinnerlichung der Religion auseinander – Feuerbach und Kierkegaard stellen im 19. Jahrhundert die Antipoden dar. <sup>50</sup> Aber diese Antipoden sind durch dieselbe Ursprungsbewegung aneinander gebunden. Sie begründen das religiöse Verhältnis im Menschen und müssen ein Bild des Menschen entwerfen, um den Gegenstand der religiösen Beziehung »erblicken« zu

49 Barth, *Ethik* I, a. a. O., S. 20.

50 Die ursprungsverbundene Antithese Feuerbach-Kierkegaard hat Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1950 (Erstauflage Zürich 1941) thematisiert. Der subjektivistische Ansatz beider Denker kommt dabei in der Konfrontation mit dem Hegelschen Objektivismus deutlich zur Darstellung. Indem Löwith allerdings Marx ganz in diese junghegelianische Wende einbettet, verfehlt er den neuartigen Charakter, den die materialistische Wende bei Marx annimmt.

können.<sup>51</sup> Das Desiderat einer theologischen Anthropologie entspringt aus der Transformation der Herrenworte in eine Lehre, die für eine Gemeinde oder gar für eine weltumspannende Kirche, für die Oikumene, verbindlich ist. Die Dichotomie von Ethos und Ethik bei Barth drückt diesen Selbstwiderspruch aus; Barth schreibt eine »Ethik«, die das System der Ethik im Ereignischarakter des Ethos verdampfen will und dabei doch wieder die Systematik restituiert. Diese Problemkonfiguration ist der Grund für die Denkbewegung, die die Entwicklung der christlichen Theologie und Philosophie seit der Spätantike bestimmt und die in dichotomischen Konflikten Gestalt gewinnt.<sup>52</sup>

Die Entgegensetzung von (»existentiellem«) Ethos und (axiologischer, normativer) Ethik findet ihre Begründung und Rechtfertigung in den Schriften des Neuen Testaments. Sowohl die Evangelien wie die paulinischen Briefe stellen die Haltung aus dem Glauben über die Befolgung des Gesetzes, also das Ethos über die Ethik. Aber sie

51 Siehe Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 7. Auflage Tübingen 1977: »Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie. Da das Verhältnis Gottes zu Welt und Mensch von Paul aber (...) gesehen wird (...) als hergestellt durch das Handeln Gottes in der Geschichte und durch die Reaktion des Menschen auf Gottes Tun, so redet jeder Satz über Gott von dem, was er am Menschen tut und vom Menschen fordert, und entsprechend umgekehrt jeder Satz über den Menschen von Gottes Tat und Forderung, bzw. von dem Menschen, wie er durch die göttliche Tat und Forderung und sein Verhalten zu ihnen qualifiziert ist«. In der problemlos behaupteten Umkehrung der Lesart des Verhältnisses Gott – Mensch liegt der methodologische Grund für die Substitution einer genuinen Theologie durch Anthropologie. Dies ist, wie mir scheint, ein Missverständnis, wenn auch ein in der Struktur der christlichen Überlieferung angelegtes Missverständnis – das in einer separaten systematischen Reflexion dessen, was die Formel *sola fide* bedeutet, untersucht werden müsste.

52 Als Beispiele seien genannt: Die Antagonismen der frühen Gemeinden im 3. Jahrhundert, also der »Streit der beiden Dionyse«, die Kontroverse um die Vergebung für die vom Glauben Abgefallenen, der Dissens zwischen Cyprian von Karthago und Stephan von Rom über die Ketzertaufe; im 4. Jahrhundert die Streitfragen der Konzile von Nicäa und Konstantinopel; im 5. Jahrhundert der Konflikt des Konzils von Chalcedon, und langanhaltend der sich unterschwellig durch die ganze Kirchengeschichte hinziehende Gegensatz zwischen dem Augustinismus und dem Pelagianismus. Vgl. dazu die kurze Darstellung von Karl Suso Frank, *Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche*, 3. Auflage, Darmstadt 1993. Und ausführlich dazu die dreibändige *Geschichte des Christentums im Altertum*, hg. von Luce Pietri, franz. Paris 2000, deutsch Freiburg/Wien/Basel 2003/2005.



sind nicht etwa anarchistisch in dem Sinne, dass sie das Gesetz (in beiderlei Gestalt als das Gesetz Gottes und das Gesetz der Obrigkeit) verwerfen würden. Vielmehr steht auch der Anhänger Jesu in den judenchristlichen Gemeinden unter der Verpflichtung, dem Gesetz des Herrn, wie es in der Tora verkündet ist, zu gehorchen – und die Kontroverse um die Akzeptanz der Heidenchristen entspannt sich gerade an der Frage, ob auch die rituellen Gebote (wie z. B. die Beschneidung) des Judentums einzufordern seien – also eigentlich jeder der christlichen Gemeinde sich anschließende auch zum jüdischen Proselyten gemacht werden müsse. Das Sich-Einrichten in der Welt, die noch in Erwartung der Endzeit fort dauerte, konnte auf allgemeine Regeln nicht verzichten. Die Spannung zwischen Ethos und Ethik ist eine Aporie, in die sich die christliche Glaubenseinstellung von Anfang an verstrickte.

Diese Aporie hat in der Neuzeit zu einem Subjektivismus in der christlichen Glaubenslehre geführt, gegen den Barth mit Leidenschaft, mit Ironie und mit bissiger Polemik kämpfte. In Schleiermacher fand Barth den Gegner, dessen Zauberkraft es zu zerstören galt, um den Glaubensinhalt der Psychologie des Religiösen zu entreißen. Zu Schleiermachers zentraler These, dass die Beziehung zu Gott »weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls« sei, stellt Barth die Frage nach dem Ursprung dieses Gefühls: »Aber dieser Frage entzieht sich nun Schleiermacher mit zwei eleganten Sprüngen. Denn, so begründet er nämlich jene Behauptung: da uns das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl »nirgends anders als im Menschen gegeben ist: so können wir auch nur darum wissen, sofern es in uns selbst ist.« Könnte die Voraussetzung von Sünde und Gnade, nach der in der Tat zu fragen ist, nicht etwa auch etwas ganz Anderes sein als etwas im Menschen Gegebenes, z. B. Gericht und Barmherzigkeit des erwählenden Gottes oder des Menschen Abfall und Versöhnung?«<sup>53</sup> Gegen die Frömmigkeit aus dem Gefühl hält Barth: »Der Einwand Hegels: die Ehre und das Heil des Menschen liege darin, dass er Gott *erkenne*, bei dem jeder Kundige unwillkürlich an den Anhang des calvinistischen Katechismus denkt, könnte auch als der christliche Einwand auftreten, daß es ein Ursprüngliches geben könnte, das nicht Apriori, sondern *Offenbarung* wäre,

53 Karl Barth, »Die Theologie Schleiermachers«, in: *Gesamtausgabe* II, 11, Zürich 1978, S. 353 f.

aber darum etwas durchaus Anderes als die Bewußtseinstatsache, die Schleiermacher in Joh. 1, 14 hineingelesen hat«.<sup>54</sup>

Schleiermacher vollzieht in der Theologie die cartesische Wende.<sup>55</sup> Wenn die einzige unbezweifelbare Gewissheit die unseres Selbstbewusstseins ist, so muss auch die Gotteserfahrung aus dem Selbstbewusstsein entspringen. Dass dies auf dem rationalen Weg des Gottesbeweises nicht logisch einwandfrei gezeigt werden kann, hat Kant dargetan.<sup>56</sup> Also sucht Schleiermacher eine andere Gewissheitsquelle – eben das Gemüt, und damit verschiebt er das Problem von der erkenntnistheoretischen Begründungsebene auf die anthropologische. »Es findet der *Glaube* das Gottesbewußtsein aus der christlichen Erfahrung entstanden. Es findet die *Wissenschaft* dasselbe in der allgemeinen Menschennatur begründet«.<sup>57</sup> Und Barth hält dem entgegen, »das Gottesbewußtsein auf dem Umweg über die christliche Erfahrung in das Selbstbewußtsein als solches hineinzubringen« bedeute, »ein *Ich* zu setzen, im Verhältnis zu dem das ganze positive Christentum nur ein einzelnes Daseinsmoment neben anderen ist«.<sup>58</sup>

Es ist der heillose Subjektivismus der Moderne, gegen den Barth sich wehrt. Diese Einstellung kulminiert in Schleiermachers Prinzip, »was Bibel und Kirche objektiv sagen, auf das *Subjektive* zurückzuführen (...). Die Dogmatik ist *eigentlich* nur eine Rede des Gefühls über sich selbst«.<sup>59</sup> Das Selbst wird als schlechthinnige Abhängigkeit (psychologisch gesprochen: als Minderwertigkeit) gefühlt, von ihm aus wird Gott erfahren. Die Verkündigung ist damit ihres Sinnes beraubt, *Verkündigung* zu sein, sie wird zum bloßen Anlass der Selbstbestätigung. »Wenn nun das Gefühl redet und sogar lehrt, so ist doch sein Gegenstand kein anderer als – es selbst«.<sup>60</sup> Gott wird dann nichts anderes als die Projektion des Minderwertigkeitsgefühls

54 Ebd., S. 335.

55 Vgl. Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd. I, Stuttgart/Weimar 1997, S. 131 ff.

56 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage Riga 1787 (B), S. 620 ff. Dazu bemerkt Schleiermacher in § 33: »Die *Anerkennung*, daß dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl (...) nicht etwas Zufälliges ist noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein *allgemeines Lebenselement*, ersetzt für die Glaubenslehre *vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes*«. (Zitiert bei Barth, a. a. O., S. 357).

57 Barth, »Schleiermacher«, a. a. O., S. 364.

58 Ebd., S. 357.

59 Ebd., S. 374.

60 Ebd., S. 373 f.

(»schlechthinnige Abhängigkeit«) auf einen äußeren Gegenstand, der (wissenschaftlich-kausal) als dessen Ursache gesetzt wird.<sup>61</sup>

Und das soll Theologie sein? Barth hat recht, wenn er Hegels Bosheiten gegen Schleiermacher in Schutz nimmt. Aber täuschen wir uns nicht: Barth hat auch mit Hegel nichts im Sinn, denn Hegel stellt die Aufgabe, Gott zu *erkennen*; das heißt er transformiert die Theologie in Religionsphilosophie – und die kann, wie sich von Scotus Eriugena über Spinoza bis zu Hegel selbst zeigt, Gott nur von der Welt her fassen. Die Denkfigur der *analogia entis*, die *imago Dei* ausgeweitet auf die Welt als Ganze soll diese Erkenntnis Gottes aus dem Spiegel dem Glauben implantieren. Aber der Glaube – darauf insistiert Barth und kann sich auf die Verkündigung Mosis und Jesu berufen – ist von der Erkenntnis *gattungsverschieden*. Er kann gepredigt und erweckt werden,<sup>62</sup> aber nicht deduziert und bewiesen.

Damit bezeugt Barth aber – entgegen dem subjektivistischen Irrationalismus Schleiermachers – einen anderen Irrationalismus, der sich objektiv dem Wahrheitsproblem verpflichtet weiß; und das ist das Problem, dem sich die christliche Philosophie, vorab also die mittelalterliche, prinzipiell konfrontiert sieht. »Es handelt sich im christlichen Glauben um eine *Erleuchtung* der Vernunft (...) Zur Natur Gottes des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes gehört es nun allerdings, dass er *nicht erkennbar* ist auf Grund des Vermögens des menschlichen Erkennens, sondern vernehmbar ist und vernommen wird allein auf Grund Gottes eigener Freiheit, Entscheidung und Aktion. (...) Dieses absolute und höchste Wesen, dieses Letzte und Tiefste, dieses ›Ding an sich‹ hat mit Gott nichts zu tun. Es gehört

61 Barth referiert Schleiermachers Position zusammenfassend: »In Gott wie im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, an und für sich *keine* Mannigfaltigkeit der Funktionen, *kein* Gegensatz, *keine* Differenz. Die Aufstellung der göttlichen Eigenschaften kann und soll also nur das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl erklären durch Rückgang auf die göttliche Ursächlichkeit, aber ohne mit den dabei auszusagenden Verschiedenheiten etwas Reelles in Gott auszusagen, wie ja auch im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl an und für sich (abgesehen von seinen Bestimmtheiten) keine reellen Verschiedenheiten sind. Die anzustrebende *Vollständigkeit* der göttlichen Eigenschaften ist nichts Anderes als die Vollständigkeit des Selbstbewusstseins in seinen verschiedenen Modifikationen.« Ebd., S. 371.

62 Josef König, *Sein und Denken*, Halle 1937, S. 41 ff (§ 9), hat der Struktur des »Weckens« eine phänomenologische Analyse gewidmet. Deren Konsequenzen für den Modus hermeneutischen Sprechens untersucht Volker Schürmann, *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens*, Freiburg/München 1999, S. 223 ff.

zu den Intuitionen und Grenzmöglichkeiten menschlichen Denkens, menschlichen Konstruierens. Dieses Wesen denken kann der Mensch, aber er hat damit nicht Gott gedacht. Gott wird gedacht und Gott wird erkannt, wenn Gott in seiner eigenen Freiheit *sich vernehmbar macht*.<sup>63</sup> Das ist etwas ganz anderes als die spekulative Erkenntnis des Absoluten, des Dings an sich, der Grenzüberschreitung zum Unendlichen.<sup>64</sup> Es ist eine Erfahrung, die als Erfahrung mit dem Inhalt der Gewissheit ihrer »Richtigkeit«, also der »Wahrheit« versehen ist.<sup>65</sup> »Es ist nicht an dem, daß der christliche Glaube ein dunkles Gefühl wäre, ein alogisches Fühlen, Erleben und Erfahren. Der Glaube ist Erkenntnis, er bezieht sich auf Gottes Logos und ist darum eine durchaus logische Sache. Die Wahrheit Jesu Christi ist auch im schlichtesten Sinne Tatsachenwahrheit. Ihr Ausgangspunkt, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, ist eine Tatsache, im Raum und in der Zeit geschehen, wie das Neue Testament sie beschreibt. Die Apostel haben sich nicht damit begnügt, eine innerliche Tatsache festzuhalten, sondern sie haben von dem geredet, was sie gesehen und gehört und was sie mit ihren Händen betastet haben.«<sup>66</sup> Natürlich ist das keine »bewiesene« Wahrheit, weder argumentativ noch in sinnlicher Gegebenheit. Der Bericht der Evangelisten muss als objektiv zutreffend ohne weitere Beweisgründe gelten, der Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein und Gottes Wort zu verkünden (was vielleicht dasselbe meint), muss anerkannt werden. »Der christliche Glaube ist die Begegnung mit Jesus Christus und in ihm mit dem lebendigen Wort Gottes.«<sup>67</sup> Das aber ist ein Dilemma: Wir müssen alle Zweifel, die wir *berechtigt* haben können, alle Einwände der Vernunft und die Kriterien der Erkenntniskritik hinter uns lassen, um dieses Credo aufrichtig zu bekennen. Wir müssen der Verkündigung der Hlg. Schrift *vertrauen* und aufgrund dieses Vertrauens eine Meinung als Erkenntnis der Wahrheit *bekennen*. Glauben ist Erkenntnis *aufgrund* von Vertrauen und *als* Bekenntnis.<sup>68</sup> Das ist aber ein Modus

63 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriß*, 8. Aufl. Zürich 1998, S. 26.

64 Vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, Stuttgart und Weimar 2005, S. 73 ff. und 223 ff.

65 Über Evidenzerfahrung und deren Adäquatheit und Inadäquatheit vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, den Haag 1950 (Husserliana III), S. 336 ff.

66 Barth, *Dogmatik im Grundriß*, a. a. O., S. 28.

67 Ebd., S. 18.

68 Ebd., § 2-4.

von Erkenntnis, der das genaue Gegenteil rationaler, wissenschaftlicher, weltlicher Erkenntnis ist, also in diesem Sinne gerade *keine* Erkenntnis. Die Glaubenseinstellung *credo ut intelligam* lässt sich nicht einfach in das *intelligo ut credam* überführen. Aber beide Einstellungen treffen aufeinander, wo Theologie als Systematik der Glaubensinhalte ausgearbeitet wird. Sie sind sozusagen die Indices der in der Theologie sich durchsetzenden Dialektik – des Selbstunterschieds der Theologie, die *Theologie* nur sein kann, wenn sie *Theologie* ist; oder anders gesagt: nur Theologie ist, wenn sie die Form der Philosophie annimmt (ohne sich deren Maß unterwerfen zu dürfen). Aber es gibt keine Form der Philosophie, die nicht an ihrem Maß Gestalt gewönne, also gemäß den Aprioris der Vernunft gebaut zu sein hätte. Diesem Anspruch unterwirft sich auch theologische Dogmatik in ihrer Architektur, aber nicht in ihren Fundamenten.

Jede Theologie, die diesem Widerspruch ausweicht, indem sie die Glaubensgewissheit in der Subjektivität des Selbstbewusstseins begründet verwandelt sich in Anthropologie. Der *logos tou theou* wird dann zur Rede des Menschen über Gott, Gott wird zum *Gegenstand* menschlichen Bewusstseins und in allem, was von ihm ausgesagt wird, durch die Form menschlichen Bewusstseins programmiert. Der Mensch ist dann nicht *imago Dei*, sondern Gott ein Bild nach Art der menschlichen Vorstellung. Das ist die Konsequenz der Theologie Schleiermachers und darin liegt »die Quelle des unvermeidlichen Anthropomorphismus in allen Aussagen über Gott«. <sup>69</sup> Darum verwendet Barth seinen ganzen Scharfsinn auf die Widerlegung, stärker noch: auf die Destruktion Schleiermachers. Da bleibt von dem Gebäude, in dem die »moderne« Theologie sich eingerichtet hatte, kein Stein auf dem anderen. Aber zugleich stürzt auch damit das ganze, in labilem Gleichgewicht sich auspendelnde Stützensystem der natürlichen Theologie und spekulativen Philosophie, das die Kathedrale des mittelalterlichen Denkens gehalten hatte und auch in die Systematik des nachlutherischen Protestantismus eingegangen war. <sup>70</sup> Das ist die Aporie, in die christliches Denken als Denken des

69 Barth, »Die Theologie Schleiermachers«, a. a. O., S. 395.

70 Inwieweit bei Luther selbst schon der Übergang zu einer Zurücknahme des reformatorischen Glaubensverständnisses auf eine systematische philosophieförmige Dogmatik angelegt ist, kann hier außer Betracht bleiben. Vgl. dazu Rosemarie Müller-Streisand, *Luthers Weg von der Reformation zur Restauration*, Halle 1964.

Glaubens in der Unterscheidung »zwischen Evangelium und Gesetz, Geist und Buchstaben, Glauben und Schauen (und mithin zwischen Offenbarung Gottes und Anschauung der Welt, zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Wissenschaft« immer wieder gerät und dessen sich die Glaubensinstitution als »ecclesia semper reformanda«<sup>71</sup> stets wieder im Rückgriff auf ihren Ursprung vergewissern muss. Wir erkennen hier die Problemkonfiguration, aus der von der Patristik bis zur Spätscholastik eine dialektische Denkbewegung hervorgeht.

In der Radikalität seiner Rückwendung zum neutestamentlichen Ursprung des Christentums erneuert Barth die Ausgangslage der christlichen Theologie und Philosophie – die Situation der *fides quaerens intellectum*.<sup>72</sup> Die Leistung des *intelligere* ist es, aus rationaler Klärung und Ordnung der Sachverhalte die Welt so zu verstehen, dass man sich in ihr richtig, das heißt der natürlichen und wesensgemäßen Ordnung entsprechend, verhalten kann. Der Glaube, der das Weltwissen erstrebt, weil er seiner bedürftig ist, wenn er praktisch konkret werden und sich bewähren soll, muss mit dem Widerspruch umgehen, »das Geheimnis Gottes«<sup>73</sup> mit der fortschreitenden Offenlegung der Welt, dem Erkenntnisprogress, zusammenzusehen und in Einklang zu bringen, das heißt die *Form* des Widerspruchs zu denken und seine *Realität* auszuhalten. Gott und Welt in dieser Spannung zu erfahren und dieses Verhältnis nicht nur zu erleben, sondern in ihm zu leben, ist das Thema der christlichen Philosophie.

So wird die Geschichte des Trinitätsproblems zur Geschichte des Scheiterns der Säkularisierung des Dogmas – und da dieses Dogma eine systematisch zentrale Funktion im Aufbau der christlichen Theologie hat, kann man das Scheitern als ein Indiz für die Inkommensurabilität religiöser und philosophischer Lehre ansehen. Praktisch-historisch sieht das allerdings anders aus. Anderthalb Jahrtausende standen Theologie und Philosophie unter der Anforderung, die Vereinigung des Inkommensurablen auf die eine oder andere Weise zu denken. Eine Geschichte der Philosophie im christlichen Mittelalter lässt sich nicht schreiben, ohne die Anforderungen eines nicht logisierbaren Glaubens zu berücksichtigen. Ebenso gilt für die christ-

71 Hanfried Müller, *Dogmatik*, a. a. O., S. 31.

72 Ebd., S. 29.

73 Barth, *Dogmatik im Grundriß*, a. a. O., S. 19.

liche Theologie des Mittelalters, dass sie sich zunehmend dem Eindringen und Vordringen philosophischer Denkweisen öffnet. Die immer wieder aufbrechenden reformatorischen Bewegungen – »rechtgläubige« und »häretische« – sind Zeugnis dafür, dass die Philosophie zwar die Glaubensgewissheit argumentativ nie einholen kann, weil sie gattungsverschiedene Einstellungen sind; wohl aber kann sie den Aussagetypus religiöser Aussagen deformieren oder auf ihrem Denkweg auch gänzlich aufheben. Zwischen 1000 und 1700 ist dieser Gegensatz mehr als ein diskursiver, er ist ein Kampffeld, auf dem es – reell oder spirituell – um Leben und Tod ging.