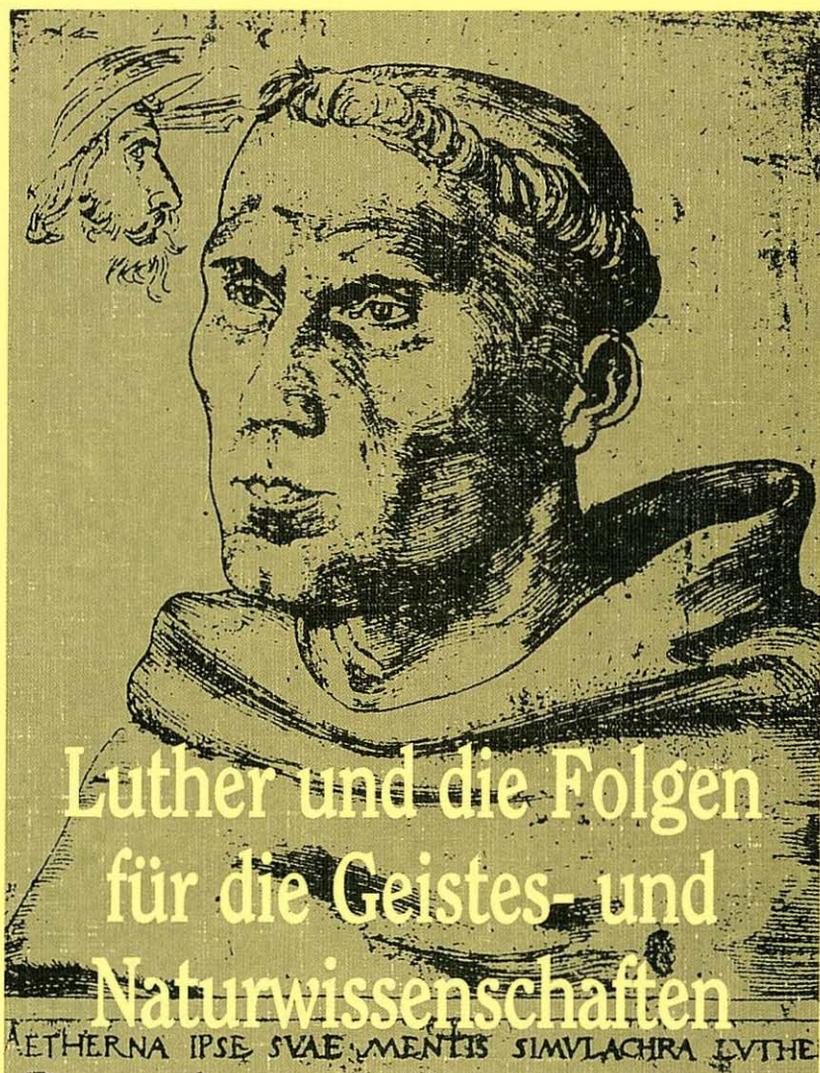


Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin,  
Alma von Stockhausen (Hrsg.)



GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin,  
Alma von Stockhausen (Hrsg.)

Luther und die Folgen für  
die Geistes- und Naturwissenschaften

**GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE**  
Staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule  
D - 79809 Weilheim-Bierbronnen

Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin,  
Alma von Stockhausen  
(Hrsg.)

**Luther und die Folgen für  
die Geistes- und  
Naturwissenschaften**



GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

**Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften** / Gustav-Siewerth-Akademie. Hrsg.: Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin ; Alma von Stockhausen. - 1. Aufl.  
- Weilheim-Bierbronn : Gustav-Siewerth-Akademie, 2001.  
ISBN 3-928273-82-5

Umschlagbild:

Martin Luther, Kupferstich von Lucas Cranach d. Ä., 1520, Lutherhalle  
- das älteste Bildnis Luthers -, aus:  
Dietrich Emme, Martin Luthers Weg ins Kloster,  
ISBN 3-9800661-3-4, S. 19.

1. Auflage 2001

© GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,  
Weilheim-Bierbronn  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des  
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung sowie Verarbeitung in  
elektronischen und optischen Systemen.

Layout/Satz: JHB-Publishing  
Druck: Offset-Köhler KG, Gießen  
Printed in Germany

ISBN 3-928273-82-5

# Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Weihbischof Vinzenz Guggenberger <i>Predigt beim Pontifikalamt in Tiengen zur Eröffnung der Kurse am 15. August 2000</i>	7
Dr. Dr. phil. Waltraud Maria Neumann <i>Der Gottesbegriff bei Augustinus: Die Trinität ist Gott</i>	11
Dr. Tadeusz Guz <i>Die Bestimmung des neuzeitlichen Denkens durch Martin Luther</i>	41
Prof. Dr. Alma von Stockhausen <i>Die Transformation der klassischen Logik in die neuzeitliche Dialektik durch Martin Luther</i>	101
Prof. Dr. Alma von Stockhausen <i>Die philosophisch-theologische Grundlegung der Evolutionstheorie durch Martin Luther</i>	117
Dr. Heinz-Georg Kuttner <i>Luthers Kritik an der klassischen Naturrechtslehre</i>	127
Prof. Dr. Horst Seidl <i>Mensch, Religion und Offenbarung bei Wolfgang Pannenberg</i>	203
Dr. David Berger <i>Apokatastasis und Pelagianismus als letzte Konsequenzen - Grundzüge des Denkens Karl Rahners</i>	229
Dr. Michael Schulz <i>Zur Trinitätslehre von Eberhard Jüngel und Wolfgang Pannenberg</i>	263
Prof. Dr. Leo Kardinal Scheffczyk <i>Zur Gnadenlehre Luthers</i>	297
Prof. Dr. Ing., Dr. theol. Horst W. Beck <i>Schöpfungstheologie als ökumenische Chance</i>	311

Bei der vorliegende Schrift handelt es sich um den Tagungsband des  
**Theologischen Sommerkurses 2000**  
an der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE  
vom 15. - 22. August 2000 zu dem Thema:  
*Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften*

# Predigt beim Pontifikalamt in Tiengen zur Eröffnung der Kurse am 15. August 2000

Weihbischof Vinzenz Guggenberger

Dan 7, 9 - 14; 2 Petr 1, 16 - 19; Mk 9, 2 - 10

*Liebe Schwestern und Brüder in Christus!*

A In den Schriften des Neuen Testaments findet sich keine Aussage, daß Maria nach ihrem Tod mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen wurde.

Trotzdem hat Papst Pius XII. am 1. November 1950 als Dogma verkündet: "Die Unbefleckte Jungfrau (Maria), die von jedem Makel der Sünde befreit blieb, wurde nach Vollendung des jüdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen."

B Eine solche Entfaltung des Glaubens ist möglich, weil Jesus selbst gesagt hat, daß der Heilige Geist die Jünger immer tiefer in die Wahrheit einführen wird (vgl. Joh 16, 13).

1. Spuren dieses Erkenntnis, daß der Leib der allerseligsten Jungfrau Maria nicht im Grab verweste, sondern auferweckt und in die Herrlichkeit ihres Sohnes aufgenommen wurde, lassen sich schon sehr früh nachweisen. Einige seien genannt:

a. Um das Jahr 400 wird in einem Buch "Über den Hinübergang der seligen Jungfrau Maria" berichtet: "Die Apostel legten den Leichnam Mariens in eine Grabstätte und verschlossen sie. Dann setzten sie sich davor nieder, wie Gott ihnen geheißen hatte. ... Und Petrus sprach: Herr, diesen makellosen Menschen hast Du als Deine Wohnung auserwählt. Deinen Dienern scheint es richtig, daß Du den Leib Mariens auferweckst und in den Himmel führst, so wie Du selbst nach dem Sieg über den Tod im Himmel herrschest. Da sprach der Erlöser: Es geschehe nach deinem Wort."

Diese schriftliche Überlieferung belegt den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel und gibt bereits eine Begründung für diesen Glauben.

b. Im Jahr 451, im gleichen Jahr also, in dem auf dem Konzil von Ephesus feierlich verkündet wurde, daß Maria "Gottes Gebärerin" sei, berichtet eine Schrift: "Kaiser Marcian und seine Frau Pulcheria baten Juvenal, den Bischof von Jerusalem, die Gebeine Mariens nach Konstantinopel in eine neu

zu bauende Marienkirche überführen zu lassen. Der Bischof von Jerusalem antwortete aber, daß in Jerusalem keine Gebeine Mariens vorhanden seien", weil Maria mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen worden sei.

c. Ein weiteres wichtiges Zeugnis für den verbreiteten Glauben von der Aufnahme Mariens in den Himmel stellt auch die Tatsache dar, daß Kaiser Mauritius im Jahr 600 den 15. August als staatlichen Feiertag festgelegt hat, weil man an diesem Tag schon längere Zeit die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel beging.

d. Der heilige Johannes Damascenus (+704) bringt eine wichtige Begründung für den Glauben an die Aufnahme Mariens. Er schreibt: "Gewiß mußte es geschehen, daß der sterbliche Teil (der Leib Mariens) abgelegt wurde, um sich mit Unsterblichkeit zu kleiden, denn auch der Herr der Natur verweigerte die Erfahrung des Todes nicht."

Diese Hinweise verpflichten den einzelnen Christen nicht, die Aufnahme Mariens in den Himmel als verbindliche Glaubenswahrheit anzunehmen. Aber der Kirche steht es zu, unter der Führung des Heiligen Geistes Wahrheiten, die schon lange verbreitet sind, als verbindlich zu erklären, wie dies im Jahr 1950 geschehen ist. Diese verbindliche Erklärung der Kirche ist eine sichere Grundlage für unseren Glauben und für die Konsequenzen, die sich daraus für die christliche Frömmigkeit und das christliche Leben ergeben. Vielleicht könnte man die Begründung für den Glauben der Kirche am überzeugendsten so zusammenfassen: Weil Maria den Sohn Gottes auf Erden aufgenommen und ihm unser menschliches Leben gegeben hat, deshalb hat Jesus seine Mutter mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen und ihr an seinem göttlichen Leben Anteil gegeben.

2. Von den erwähnten Konsequenzen möchte ich wenigstens zwei kurz darlegen, und zwar im Anschluß an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ich entnehme sie dem 8. Kapitel der Kirchenkonstitution (LG), das die Überschrift trägt: "Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche".

a. Eine Konsequenz lautet: "Maria ist Bild und Anfang der Kirche". Dies gilt insbesondere auch von ihrer Aufnahme in den Himmel. In Nr. 68 von LG heißt es: "Die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, ist Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche. ... Sie leuchtet in der Zwischenzeit bis zur Wiederkunft des Herrn dem wandernden Gottesvolk als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes voraus."

Aus dieser Überzeugung der Kirche kann ein Theologe schreiben: "Kirche ohne Runzel und Makel existiert in Maria tatsächlich schon im Himmel; von daher können die Kräfte der Erneuerung kommen" (Prof. Scheffczyk).

b. Eine zweite Konsequenz möchte ich so formulieren: Maria hilft uns, daß wir ihr nachfolgen und dann an ihrer Herrlichkeit Anteil erhalten. Die Kirchenkonstitution stellt dazu fest: "Maria hat beim Werk des Erlösers in einzigartiger Weise mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen, indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt" (Nr 62 LG)... "Die Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich fort. ... Bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diesen heilbringenden Auftrag nicht aufgegeben, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des Heiles zu erwirken" (LG Nr. 62).

Diese Überzeugung, daß Maria in jeder Not, besonders auch in der Todesnot hilft, hat wohl dazu geführt, daß im Ave Maria dem Gruß des Engels die Bitte um eine gute Sterbestunde hinzugefügt wurde: "Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes."

C Liebe Christen!

Zum Schluß und gewissermaßen als Zusammenfassung, möchte ich noch ein Wort zitieren, das Papst Johannes Paul II. am 15. August 1996 an Maria gerichtet hat (O. R. 34/1996, S. 1 und 4): "Wir preisen dich, glorreiche Jungfrau im Geheimnis deiner Aufnahme in den Himmel. In dir hat Gott Vater im Voraus verwirklicht, was Er am Ende der Zeiten für alle, die in der Gemeinschaft mit seinem und deinem Sohn Jesus Christus sterben, zu tun sich vorbehalten hat." Unsere Herausforderung heißt also, daß wir in Gemeinschaft mit Jesus Christus leben und sterben, damit wir auch an Seiner Herrlichkeit Anteil erhalten.

Amen.



# Der Gottesbegriff bei Augustinus: Die Trinität ist Gott

Dr. Dr. phil. Waltraud Maria Neumann

## I

Augustinus hat lange Jahre, nämlich nach den Maurinern sechzehn Jahre,<sup>1</sup> nach Marrou zwanzig Jahre,<sup>2</sup> an seinem großen Werk *De Trinitate, libri quindecim*,<sup>3</sup> gearbeitet - allerdings mit Ausnahme einer von ihm selbst nicht gewollten, gewaltsamen Unterbrechung vor Vollendung des XII. Buches, wie er in den *Retractationes* berichtet.<sup>4</sup> Diese geradezu krisenhafte Unterbrechung des Werkes wurde dadurch hervorgerufen, daß ihm sein Werk gestohlen wurde, bevor er es als ganzes vollendet und zur Veröffentlichung freigegeben hatte. Augustinus besaß zwar noch Exemplare der bis dahin verfaßten Bücher, doch der Vorgang empörte ihn zutiefst. Das geht nicht nur aus den gegen Ende seines Lebens geschriebenen Retraktionen hervor, sondern wird besonders deutlich in einem Brief, den er an den Präsidenten der Afrikanischen Bischofssynode, Bischof Aurelius von Karthago, zusammen mit dem schließlich fertiggestellten Gesamtwerk sandte.<sup>5</sup> Augustinus berichtet darin von den Schwierigkeiten, die sich für ihn durch den Vorfall ergeben hatten. Sein Brief war ihm derart wichtig, daß er Bischof Aurelius dringend bat anzuordnen, daß er künftig den fünfzehn Büchern über die Trinität als Prolog voranzustellen sei.

Worin lagen die Schwierigkeiten? Sie lagen besonders in der Darstellung des Inhaltes selbst begründet. Obwohl Augustinus den Text der bisherigen Bücher noch besaß, wollte er die begonnene und weit fortgeschrittene Arbeit dennoch abbrechen. Sie hätte seiner Absicht nach keinesfalls vorzeitig veröffentlicht werden dürfen, weil die vorangehenden Bücher noch zu überarbeiten gewesen seien und überdies als aus dem Gesamtzusammenhang herausgerissene mißverständlich gewesen seien, denn sie seien mit den noch folgenden Ausführungen inhaltlich durch eine fortschreitende Beweisführung (*inquisitione proficiente*) zu verknüpfen.

In der Tat baut in dem gewaltigen Werk über die Trinität von Anfang an ein Gedanke nach dem anderen auf dem jeweils vorher erreichten Ergebnis auf, fortlaufend vom I. bis zum XV. Buch. Wie schwierig aber gerade der dem Gesamtwerk zugrundeliegende Gedanke ist, von dem Augustinus ausgeht, werden wir gleich noch versuchen, uns klar zu machen. Zuvor sei noch ge-

sagt, daß Augustinus auf die Schwierigkeiten des Durchdringens dieser Thematik auch während der Ausarbeitung seines Werkes mehrfach deutlich hinweist und daß diese Schwierigkeiten auch noch einmal in geradezu schneidender Weise am Schluß seiner ganzen langen, mühevollen Untersuchung dargelegt und eingestanden werden, wo Augustinus sich in tiefster Demut anbetend an die Trinität wendet, wohl wissend, wie gering sein Wissen im Unterschied zum Wissen Gottes ist.<sup>6</sup>

Der grundlegende Gedanke der Ausführungen über die Trinität ist, daß eine Einsicht in die Wahrheit überhaupt nur dann möglich ist, wenn bereits vom Glauben ausgegangen wird. Damit ist ein Glaube gemeint, welcher der Verkündigung des Neuen Testaments in jeder Hinsicht zustimmt, d. h. ein Glaube, der in der Liebe begründet ist.<sup>7</sup> Fehlt dieser eigentümlich christliche Glaube oder wird er verachtet, so ist nach Augustinus überhaupt keine Erkenntnis der Wahrheit möglich.

Warum ist mit dem Glauben der Anfang zu machen? Der Glaube muß vorhanden sein, weil er bereits ein Wissen in sich enthält, das Offenbarungswissen. Dieser im Glauben erreichte Wissenstand ist die Grundlage für alles weitere Erkennen, die Basis, auf die nicht verzichtet werden kann. Er ist die Voraussetzung, die Abhandlung Augustins über die Trinität mitvollziehen und verstehen zu können. Das ergibt sich schon aus dem allerersten Satz der fünfzehn Bücher über die Trinität. Doch schon im ersten Satz geht Augustinus noch einen Schritt weiter, indem er die Verächter und Verdreher des Glaubens wissen läßt, daß er ihre Verleumdungen (*calumniae*) in der Abhandlung angreifen werde: "Wer diese Dinge lesen wird, die wir über die Trinität erörtern werden, soll vorher wissen, daß unsere Schreibfeder gegen Verleumdungen derjenigen wachsam ist, die, weil sie den Eingang in den Glauben (*initium fidei*) verachten, sich durch die unreife und perverse Neigung ihrer Vernunft täuschen lassen."<sup>8</sup>

Der Gedanke der geforderten Grundlage des Glaubens für die Erkenntnis der Wahrheit, von dem Augustinus ausgeht, wird in dreifacher Weise vertieft. Damit richtet sich Augustinus vor allem zunächst weiterhin an diejenigen, die den von den Heiligen Schriften empfohlenen Glauben an Christus verachten, weil sie sich aus ihren verkehrten Neigungen heraus über die Wahrheit täuschen lassen; er richtet sich aber auch an die Gläubigen, die sich gutwillig mit ihm auf den Weg des Erforschens der Wahrheit begeben. Augustinus weist auf einen dreifachen, immer wieder anzutreffenden Irrtum hin. Er gibt damit gleich am Beginn seiner Untersuchungen einen Hinweis, der für alle weiteren Überlegungen zur Trinität wichtig sein wird, etwa auch bezogen auf die grundlegende Unterscheidung von Substanz und Akzidentien hin-

sichtlich der Erörterung des innertrinitarischen Lebens der göttlichen Personen.

Die drei Denkfehler bezüglich der Trinität sind: 1. Körperliche Dinge bzw. das durch die sinnliche Wahrnehmung Erkannte auf das Wesen Gottes zu übertragen. 2. Sich eine Meinung von Gott zu bilden, die der Natur des menschlichen Geistes und dessen unterschiedlichen Gemütsverfassungen entspricht. 3. Von einer vorgefaßten falschen Meinung oder Lehre auszugehen, sie auf Gott zu übertragen und sie keinesfalls aufgeben zu wollen.

Bei dem ersten Denkfehler wird nach Augustinus von Gott wie von einem Körper gedacht. Beim zweiten Denkfehler wird von ihm wie von einem geistigen Geschöpf gedacht. Beim dritten Denkfehler werden zwar die ersten beiden Fehler vermieden, aber der Irrtum ist noch viel schlimmer. Warum?

Weil der erste Vergleich sich immerhin auf vorhandenes Körperliches bezieht, z. B. wenn man Gott für "weiß oder rot" hält, und weil der zweite Vergleich sich immerhin auf im menschlichen Geiste Vorkommendes bezieht, z. B. wenn Gott so vorgestellt wird, daß er "jetzt etwas vergesse, jetzt etwas erinnere und dergleichen". Der dritte Vergleich aber bezieht sich nicht einmal auf Körperliches und auch nicht auf Geistiges, er bezieht sich nämlich auf überhaupt keine in sich wahre Sache. Augustinus gibt ein Beispiel für solch einen absoluten Irrtum, indem er sagt: "Diejenigen aber, die sich einen Gott vorstellen, dessen Macht es wäre, daß er selber sich selbst erzeugt habe, irren desto mehr, weil nicht nur Gott so nicht ist, sondern auch nicht die geistige und die körperliche Kreatur."<sup>9</sup> Zu diesem Punkt des Sich-selbst-Hervorbringens faßt Augustinus, gegen alle derartige Unvernunft - man kann dabei an unsere heutigen Phantasievorstellungen denken - zusammen: *Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit.* "Es ist nämlich überhaupt gar keine Sache, die sich selbst erzeugen könnte, damit sie sei."<sup>10</sup>

Noch einmal sei die Aufmerksamkeit auf eine Aussage Augustins gelenkt, die es mit den Schwierigkeiten, aber auch mit der Erfreulichkeit dessen zu tun hat, was die Beschäftigung mit der Trinität betrifft.

Augustinus bittet seine Leser im Fortgang seiner Einführung, sich mit ihm in der rechten Gesinnung auf den "Weg der Liebe" (*caritatis via*) zu machen.<sup>11</sup> Diese - wie er sagt - "ehrfürchtige und sichere Übereinkunft vor dem Herrn unserem Gott" will er mit den Lesern all seiner Schriften eingehen, besonders aber mit den Lesern dieser Schriften über die Trinität, in denen "erforscht wird die Einheit der Dreieinigkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (*unitas trinitatis, patris et filii et spiritus sancti*), weil nirgendwo gefährlicher in etwas geirrt wird und nichts mühevoller gesucht wird, aber auch nichts fruchtbringender gefunden wird (*neque aliquid periculosius ali-*

*cubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur*).<sup>12</sup> Warum wäre ein Irrtum hinsichtlich der Trinität der gefährlichste überhaupt? Weil dieses irrende Denken am Princip, an der der Trinität, vorbeigehen würde. Es könnte die Wahrheit der Trinität nicht erfassen, wäre der Wahrheit entgegengesetzt, wäre mehr oder weniger eine Lüge. Und warum ist es die mühevollste Suche? Weil die Trinität als Princip in sich alles ist und auch alles ihr Unterstellte schafft und erhält, und zwar im absoluten Unterschied zu ihr selbst. Dem Denken wird zugemutet, in seiner Suche "über" sich hinauszugehen. Und warum gibt es nichts, dessen Finden mehr Frucht brächte? Weil bei der Erkenntnis auch die Abbildlichkeit des eigenen Geistes, die *imago Dei*, in den Blick käme und damit ein Wissen, das auf Wahrheit bezogen ist und nicht mehr auf Irrtum und Lüge. Aus diesem Wissen heraus ist *De Trinitate* geschrieben. Und deshalb ist darauf zu achten, welche Frucht die Abhandlung hinsichtlich der Klärung der trinitarischen Verhältnisse erbringt; denn eigentlich sollte es uns doch verwundern, weshalb Augustinus überhaupt die Mühe einer so weitläufig angelegten Untersuchung auf sich nimmt, wie es sein Werk über die Trinität ist.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis lag vor, wenn auch in etwas unterschiedlichen Fassungen; das Nizäno-Konstantinopolitanische von 325 und 381 ebenfalls.<sup>13</sup> Schrieb Augustinus seine jahrelange Arbeit nur, um Häresien abzuwehren? Was drängte ihn? War es seine Gelehrsamkeit? Oder, wie eben angedeutet, war das Werk ein Zeichen seiner "Liebe zur Weisheit", Fruchtbringen seiner "Philosophie"?

Er wußte, daß nicht alle seine Gedankengänge mitvollziehen können;<sup>14</sup> er kannte alle ihm irgendwie erreichbaren Schriften zur Trinitätslehre,<sup>15</sup> und dennoch sagt er von seinem Weg durch die vor ihm liegende Untersuchung: "Ich bin gezwungen, mir durch Dickichte und Dunkelheiten den Weg zu bahnen."<sup>16</sup>

Und so ist denn auch die Erörterung über die Trinität ein Weg von einer Schwierigkeit zur nächsten Schwierigkeit. Aber: bahnbrechend und fruchtbringend für die Kirche.

## II

Augustins Fünfzehn Bücher über die Trinität beschäftigen sich nicht ausschließlich mit der Substanz oder mit den Personen der Trinität. Aber Augustinus arbeitet von Anfang an darauf hin, die Trinität als das in sich Allerfesteste darzustellen, als etwas, das als Substanz in sich schlechthin einfach (*simplex*) ist und deshalb Einheit (*unitas*) der drei Personen. Da er seine Hauptargumente den Heiligen Schriften und der Lehre der Kirche entnimmt,

die sich auf diese Schriften als auf ihre eigenen beruft, wendet er sich in den ersten Büchern der Abhandlung vor allem diesen Schriften und der Lehre der Kirche über die Trinität und dem Trinitätsglauben bisheriger katholischer Ausleger zu.

Es sei sogleich darauf hingewiesen, daß dieses Werk Augustins wie alle seine anderen Schriften in der gewaltigen Spanne "Gott und Seele", *Deus et anima*, steht. *De Trinitate* in besonderer Weise, weil in diesem Werk ja gerade von der fest in sich begründeten Trinität her die Abbildlichkeit des Menschen, genauer die Abbildlichkeit seines Geistes, seiner *mens*, deutlich wird.

Ein ganz typisches Urteil, das Augustinus immer wieder für "Gott" gibt - etwa auch in dem genannten, dem Trinitätswerk als Prolog voranzusetzenden Brief - ist: "Die Trinität ist Gott". Nicht etwa umgekehrt, sondern in aller Strenge: "Die Trinität ist Gott", oder: "Die Trinität, die Gott ist." Kein anderer Gott also neben der Trinität, kein anderer Gott neben einer "irgendwie" zu denkenden Trinität!

Augustinus selbst sagt zu seinem Glauben: *Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de trinitate quae deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus deus - quamvis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est; filiusque a patre sit genitus, et ideo pater non sit qui filius est; spiritusque sanctus nec pater sit nec filius, sed tantum patris et filii spiritus, patri et filio etiam ipse coequalis et ad trinitatis pertinens unitatem.* - "Alle katholischen Ausleger der göttlichen Alten und Neuen Schriften, die vor mir über die Trinität, die Gott ist, geschrieben haben und die ich lesen konnte, beabsichtigten gemäß den Schriften zu lehren, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist durch die untrennbare Selbigkeit einer einzigen Substanz ihre göttliche Einheit bezeugen, und deshalb sind sie nicht drei Götter, sondern ein Gott - obwohl der Vater den Sohn zeugte und also der Sohn nicht der ist, der der Vater ist; und (obwohl) der Sohn vom Vater gezeugt ist und also der Vater nicht der ist, der der Sohn ist; und (obwohl) der Heilige Geist nicht der Vater ist und nicht der Sohn, sondern insoweit des Vaters und des Sohnes Geist, daß er dem Vater und dem Sohn auch selbst völlig gleich ist und zur Einheit der Trinität gehört." <sup>17</sup>

In dieser Zusammenfassung läßt sich ein Bezug insbesondere zu verschiedenen Symbolen feststellen, aber auch ein Rückgriff auf verschiedene Verfasser und Schriftstellen.<sup>18</sup> Augustinus erweitert die Zusammenfassung, indem er noch die Bedeutung der einzelnen göttlichen Personen, gesehen auf die Heilsgeschichte, hervorhebt. Er beschließt den Gedankengang mit dem

Hinweis, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, so wie sie untrennbar eins sind, so auch untrennbar zusammen handeln (*gemeinsame operatio*).<sup>19</sup> Und er fügt noch hinzu, um seinen eigenen Standpunkt zu bekräftigen und klar darzulegen: "Das ist mein Glaube, weil es der katholische Glaube ist."<sup>20</sup>

Bezogen auf die Autorität und das Einsehen und Erkennen der Wahrheit des in den Heiligen Schriften Dargelegten sowie auch bezogen auf den logischen Fortgang der Erörterung anstehender Fragen ist zu beobachten, daß für Augustinus immer wieder bestimmte methodische Grundsätze gelten. Soweit ich sehe, trifft das für alle Schriften Augustins zu, besonders jedoch für sein philosophisches Hauptwerk *De Trinitate*.

Immer wieder findet sich die Folge *extra - intra - supra* als Schrittfolge in den Gedankengängen Augustins.<sup>21</sup> Das beginnt in *De Trinitate* gleich im ersten Absatz mit den Irrtümern über Gott, auf die ich anfangs schon hingewiesen habe: 1. Sich Gott etwa als einen Körper, also als etwas Äußerliches, vorzustellen. 2. Sich Gott als etwas innerlich Bekanntes, nämlich als etwas Geistiges vorzustellen, aber als etwas Geistiges in der Weise des menschlichen Geistes, und damit zugleich in der Weise menschlicher Affekte handelnd, nämlich einmal so und einmal anders, oder auch einmal sich erinnernd und einmal vergessend. Nach Augustinus ist die Trinität, die Gott ist, jedoch immer vollkommene Substanz, ist schlechthin *esse*, ist Da-sein. Augustinus nannte neben diesen beiden Fehlern noch einen 3. Denkfehler, vor dem er ganz besonders warnte. Er nannte die Irrmeinung, daß Gott sich selbst erzeugt habe, also von allein entstanden sei. Das aber sei nicht einmal der körperlichen und auch nicht der geistigen Kreatur anzusehen. Dieser Fehler ist demnach ein Fehler, der in seiner Fehlerhaftigkeit all die anderen Fehler übertrifft: ein Denken, dessen *supra* offensichtlich besonders schwer zu durchschauen ist, weil es sich "über" jeglichen Realitätsbezug erhebt und dennoch Wahrheit für sich beansprucht. Es ist ein verdrehendes, verleumderisches Denken, das kann man gerade an der Behauptung des Selber-sich-selbst-Erzeugens Gottes erkennen. Es unterstellt nämlich Gott, er sei nicht immer der gleiche, nicht immer der ewig wissende, ewig liebende und ewig mächtige. Es unterschlägt seine Vollkommenheit. Mit seinem *supra* stellt sich ein solches Denken - über den menschlichen Geist hinausstrebend - auf eine Stufe mit Gott; oder gar noch höher in dem Sinne: ich weiß das besser. Weil es die Grundlage verachtet, nämlich das Offenbarungswissen, ist es diabolisch geprägt.

Die "Trinität, die Gott ist", hat es jedoch in ganz einzigartiger Weise mit dem *supra* zu tun; denn dieser Gott ist als Wahrheit und Weisheit in seiner unwandelbaren Substanz im absoluten Unterschied zu aller sonstigen Vernunft

zu denken. Das gilt auch dann, wenn es sich um die Gott "berührende", philosophische Vernunft handelt.<sup>22</sup>

Um es noch einmal zu betonen: Was die Wahrheit und Weisheit Gottes, seine unaussprechliche Herrlichkeit, betrifft, so ist für das philosophische Erkennen Augustins - und das gilt auch noch für Thomas von Aquin - allein die Offenbarung der Heiligen Schriften sowie auch die Lehre der Kirche festeste Grundlage, alles andere aber ist fruchtlose oder sogar Verderben bringende Spekulation, die an der Wahrheit vorbeigeht. Und in der Angelegenheit ist kein Weg möglich, der an der Herrlichkeit Gottes vorbeiführt, wie sie sich durch das abstoßende Kreuzigungsgeschehen offenbart; und da geht auch kein Weg am Weltgericht vorbei, wie wir uns das heute weitgehend so denken, weil das bequemer ist.

Aber, warum auf Gott hin gerade die Grundlage der Heiligen Schriften annehmen und auch noch der Heiligen Lehre der Kirche dazu? Warum nicht wie in anderen Religionen andere Lehren für die Gotteserkenntnis in Betracht ziehen? Eben genau das ist vollständig allein aus dem zu begreifen, wie dieser Gott von Augustinus und auch von Thomas von Aquin noch gedacht worden ist: als Trinität gesehen, auf die der Heilige Geist einen gleichen Rang hat wie die ersten beiden Personen der Trinität. Der Heilige Geist verbürgt als solcher die Wahrheit der Heiligen Schriften und garantiert auch noch, daß die Kirche von den "Pforten der Unterwelt" - oder: der "Hölle", je nachdem wie stark man das vertragen kann, und das fällt heute schwer - nicht überwunden wird. Wir werden auf den Heiligen Geist in besonderer Weise zu achten haben, wenn wir uns hier mit der Trinitätslehre Augustins beschäftigen.

Die Schrittfolge *extra - intra - supra* begegnet uns auch noch am Schluß der Fünfzehn Bücher über die Trinität. Augustinus wendet sich zunächst an die Menschen, die "außen" von ihm sind, an seine Leser, indem er sie ermahnt, sich weiterhin, ausgehend von der Glaubensgrundlage, zu bemühen, die Trinität besser einzusehen.<sup>23</sup> Er wendet sich sodann, im Selbstgespräch, nach "innen", an seine Seele, indem er ihr Fragen stellt und indem er ihr - etwa mit den Psalmen - gut zuredet.<sup>24</sup> Er wendet sich sodann durch sein eigenes Inneres "über" sich selbst hinaus an die Dreieinigkeit, die für ihn der einzige und wahre Gott ist, seinen Glauben bekennd: *Domine deus noster, credimus in te patrem et filium et spiritum sanctum*, und im Schlußsatz noch einmal die Einzigartigkeit des dreifaltigen Gottes mit der Anrede bekräftigend: *Domine deus une, deus trinitas*.<sup>25</sup>

Neben dieser methodischen Sicherheit, alles, selbst das Äußerlichste noch, das Geringste der Schöpfung, sei es ein Würmchen oder eine Mücke oder das Blatt eines Baumes, durch die Mitte der eigenen Seele, genauer: durch deren

*mens*, durch das Denkfähige der Seele oder das Gemüt, auf das, was über der *mens* ist, die auf Trinität hin, zu beziehen, soll noch der folgende methodische Hinweis erwähnt werden, den Augustinus auch uns als Hilfe geben mag, Gegensätzliches oder sogar Widersprüchliches in den Aussagen der Heiligen Schriften aufhellen zu können.

Mit Paulus weist Augustinus entschieden darauf hin, daß Jesus Christus sowohl in *forma dei* (Gottesgestalt) als auch in *forma servi* (Knechtsgestalt) begriffen werden muß.<sup>26</sup> Nur unter Berücksichtigung dieser Tatsache sind unterschiedliche Aussagen vor allem des Neuen Testaments verstehbar. Wenn Jesus Christus z. B. sagt: "Der Vater ist größer als ich,"<sup>27</sup> so spricht er nach Augustinus als Mensch, aus seiner Menschennatur heraus, aus der angenommenen *forma servi* heraus. Sagt er aber: "Ich und der Vater sind eins,"<sup>28</sup> oder: "Wer mich sieht, sieht den Vater,"<sup>29</sup> so spricht er aus seiner *forma dei* heraus, die er von Ewigkeit her, und zwar in Unwandelbarkeit und Vollkommenheit nicht nur hat, sondern präzise gesagt: die er i s t ; denn er ist ja Gott.

Augustinus wendet die von Paulus getroffene Unterscheidung für Jesus Christus in *forma dei* und *forma servi* grundsätzlich bei allen vergleichbar widersprüchlichen Stellen an. Sie ist ihm Weg, Methode des eigenen Unterscheidens. Dabei ist selbstverständlich auch die *forma servi* so zu verstehen, daß Jesus Christus sie als vollkommene angenommen hat. Augustinus sagt deshalb, daß in Jesus Christus eigentlich nicht nur zwei Substanzen vereint seien, nämlich die Gottesnatur und die Menschennatur, sondern daß staunenswerterweise sogar drei Substanzen in ihm vereint seien: seine göttliche Substanz, d. h. die Substanz der Trinität, die seiner menschlichen Seele und die des menschlichen Fleisches.<sup>30</sup>

Um nun die Zweite Person der Trinität, Jesus Christus, mit Augustinus näher ins Auge zu fassen: Festzuhalten ist, daß, den Augustinischen Ausführungen nach, Jesus Christus dem Vater absolut gleich an Größe und Wahrheit ist. In jeder, aber auch in jeder Hinsicht. Er ist ihm ranggleich. Da wird keine eventuelle Unterordnung mitgedacht. Augustinus insistiert auf absoluter Substanzgleichheit, (wohl wegen der Substanzeinheit), sogar noch über das *Nicaeno-Constantinopolitanum* hinausgehend, genauer gesagt: die Substanzgleichheit über es hinaus verdeutlichend, wie wir noch hören werden. Was unterschiedlich ist hinsichtlich des Vater-und-Sohn-Seins ist bloß "relativ", ist nur beziehentlich, betrifft nicht das Wesen der Personen, bleibt ihrer Natur äußerlich. Augustinus klärt das mit den Aristotelischen Kategorien, die zwischen Substanz und Akzidentien unterscheiden.<sup>31</sup> Zwar ist die Beziehung zwischen den Göttlichen Personen Vater und Sohn eine ewige Beziehung, ist also - mit Augustinus - nichts Hinzukommendes, nichts Akzidentiell; aber

die Beziehung ist dennoch keine substantielle Beziehung: *non secundum substantiam dicitur*.<sup>32</sup> Bei aller Schwierigkeit, die diese Unterscheidung der nachfolgenden Theologie bereitet,<sup>33</sup> sei noch einmal betont: Was die Göttlichen Personen betrifft, so betrifft sie alles Relative als Personen, nicht aber betrifft es ihre gemeinsame, untrennbar einheitliche Substanz. Die Relation verändert die Substanz nämlich nicht. Als kurzes Beispiel: ein Mensch ist substantiell ein Mensch, ob er nun Vater oder Sohn ist - das ändert nichts an seinem Menschsein. (Eine eventuelle Verwandtschaftsbeziehung ist eben nur eine dem Menschsein äußere Beziehung.)

Wenn aber Jesus Christus absolut ranggleich mit dem Vater ist, so kommt ihm gewißlich eine größere Bedeutung und Ehre zu, als wenn er mehr oder weniger oder auch nur im allergeringsten dem Vater untergeordnet wäre, etwa der menschlichen Vorstellung entsprechend: ja aber der Vater war doch früher da, oder: der Vater ist doch der Ursprung von allem.

Solche fehlerhaften Überlegungen räumt Augustinus alle aufs gründlichste aus, nicht zuletzt durch das Heranziehen des überaus wichtigen, weil sehr aufschlußreichen Johannes-Prologs.<sup>34</sup>

Augustinus fügt den gesamten Prolog zu Beginn des dreizehnten Buches in seine Erörterung ein. Er erklärt darauf die wichtige und seine Untersuchung weiter vorantreibende Unterscheidung von *scientia* und *sapientia*, Wissen und Weisheit.

Indem er den Text interpretiert, sagt er zunächst zu dem Prolog: "Dieses Ganze, was ich aus dem Evangelium zitiert habe, enthält in seinen ersten Sätzen, was unwandelbar und ewigdauernd ist und dessen *contemplatio* uns glücklich macht; in den nachfolgenden Teilen aber werden die ewigen Dinge vermischt mit den zeitlichen Ereignissen erwähnt. Und deshalb gehört manches dabei zur Wissenschaft, manches zur Weisheit ..." <sup>35</sup> Unter dem Gesichtspunkt dieser Unterscheidung führt Augustinus aus, daß das Ewige, nämlich die Weisheit, die hier dargelegt ist und die zuhöchst Christus ist, wie er auch das Wort, das *Verbum*, der *Logos* des Vaters ist, daß also dieses Ewige nur durch den einsehenden Geist zu erfassen ist (*intellectuali mente cernendum est*).<sup>36</sup> Bei zunehmender Einsicht dessen, der sich darum bemüht, wächst dessen eigene Weisheit. Augustinus setzt sodann den *insipiens* dagegen, der eben diese Einsicht nicht sucht bzw. verschmäht. Der *insipiens*, der Un-Weise, der Tor, das ist der, der in seiner Verblendung "in seinem Herzen" (*in corde suo*) sagt: "Nicht ist Gott!" (*Non est deus*), d. h., er sträubt sich gegen das Glaubenswissen, will es nicht.<sup>37</sup> Er will nämlich nicht, daß es einen Gott gibt, schon gar nicht einen trinitarischen. Für Augustinus zeigen aber gerade die ersten Aussagen des Johannes-Prologs eindeutig, daß der, der "das

Wort" ist und der "in sein Eigentum" kam, nicht geringer sein kann als der, dessen Wort, dessen *Logos* er ist.<sup>38</sup>

Anschließend erörtert Augustinus noch, was er im Gegensatz zum ewigen Wort, zur *sapientia*, die "historische Vorstellung" oder "Kenntnis", *cognitio historica*,<sup>39</sup> nennt. Er verweist dazu auf die Beschreibung des Wirkens Johannes des Täufers. Eine solche *scientia*, wie es das Wissen vom Leben, Handeln und Sterben dieses besonderen Menschen ist, ist nach Augustinus geeignet, zur ewigen *sapientia*, die Christus ist, hinzuführen. Letztlich ist Jesus Christus selbst für uns beides, nämlich Wissen und Weisheit. Dabei ist ein solches Wissen als Weg zum Ziel zu verstehen. Augustinus sagt: *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*, und kurz darauf: *Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam*. "Unsere Wissenschaft ist also Christus, und unsere Weisheit ist genau derselbe Christus ... Durch ihn schreiten wir fort zu ihm, wir gelangen durch die Wissenschaft zur Weisheit."<sup>40</sup>

Durch die Wissenschaft, die Kenntnis des Glaubenswissens, hingelangen zu der Weisheit, die erkennen läßt: Der Vater und Christus sind eins. Das ist damit gemeint, wenn darauf insistiert wird, daß die ersten beiden Personen von gleicher Substanz sind. Der Vater erleidet durch eine solche Betrachtungsweise keineswegs irgendeine Einbuße seiner Bedeutung. Er wird nicht geringer aus der Sicht, daß da ein gleicher Rang besteht. Im Gegenteil: Es ist durchaus so, daß dadurch erst die unaussprechliche Größe des Vaters in den rechten Blickwinkel rückt, wenn man so sagen kann. Verschenkt er sich doch total an den Sohn. Er hält nichts zurück, sondern er zeugt einen Sohn von absolut gleicher Substanz. Er als Vollkommener zeugt auch Vollkommenes.

Das mag genügen, um auf die absolute Gleichrangigkeit zwischen der Ersten und Zweiten Person der Trinität hinzuweisen, zumal das *Symbolum Nicaenum* dieses Verhältnis eindeutig geklärt hatte.

Schwieriger ist es allerdings mit der Untersuchung des Heiligen Geistes für Augustinus. Wurde auf dem 1. Konzil von Nizäa im Jahre 325 vor allem die drängendste Frage nach der wahren Bedeutung Jesu Christi beantwortet und im *Symbolum Nicaenum* definiert, so wurde, veranlaßt durch die damit noch keineswegs beendeten und durch die darüberhinaus neu hinzukommenden häretischen Abweichungen, auf dem 1. Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 besonders die Beantwortung der noch ausstehenden Frage nach der Bedeutung des Heiligen Geistes angegangen und im Bekenntnis beantwortet. Auch die bereits vorliegenden Aussagen des *Nicaenums* zu Jesus Christus wurden noch einmal präzisiert und zum Teil ergänzt.<sup>41</sup> Nach der Vorbemerkung in Denzingers *Enchiridion Symbolorum* wird dieses überaus bedeu-

tungsvoll gewordene Bekenntnis vom ausgehenden 17. Jahrhundert an unter dem Namen *Nicaeno-Constantinopolitanum* (NC) überliefert.<sup>42</sup>

Festzuhalten für unsere weiteren Überlegungen zur Trinitätslehre Augustins ist, daß auf dem Konzil von Konstantinopel dem Heiligen Geist schon eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden war.

Offensichtlich geht Augustinus aber von anderen Voraussetzungen aus; man möchte sagen, nicht von nur theologischen Argumenten, sondern von der Philosophie als Philosophie schlechthin, die sehr wohl weiß, daß sie als "Liebe zur Weisheit" nicht selbst Weisheit ist, sondern die Grenze zwischen beiden wahr. So berichtet Augustinus über sich, daß er es nicht wage, sich einen "Weisen" zu nennen. Auch Pythagoras habe sich nicht als einen Weisen bezeichnet, sondern lieber als einen Philosophen, als einen Liebhaber der Weisheit, als *amatorem sapientiae*, und auch die ihm Nachfolgenden seien so und nicht als Weise bezeichnet worden. Sie alle hätten es jeweils als ihre Aufgabe angesehen, "über die Weisheit zu handeln", *de sapientia disputare*. Das genüge auch ihm.<sup>43</sup> - In der *disputatio* sieht also Augustinus seine Aufgabe, und zwar, weil er die Weisheit "liebt", nicht weil er meint, er sei schon weise. Er sieht sich immer auf dem Weg.

Für die Philosophie aber muß das Princip in aller möglichen Genauigkeit und Schärfe gefaßt werden. In der Mittleren Epoche war schon für Plotin soviel klar, daß da ein übergutes, überschönes, in seiner Herrlichkeit unaussprechlich Einzigartiges in den Blick kam, das sich aus seiner Überfülle an alles ihm Unterstellte verströmt. Und dieses Einzigartige wurde keineswegs mehr in der Weise eines gnostischen Gegensatzes von Licht und Finsternis gedacht, sondern in der Weise des Herr-seins schlechthin erkannt.<sup>44</sup> Um der Eindeutigkeit des Principis der Mittleren Epoche willen, wie es auf dem Glaubenswissen beruht, was bei Plotin nicht explizit der Fall ist, denn da hat kein Christus am Kreuz eine Bedeutung, sieht sich Augustinus gedrängt, das Prinzip seiner Philosophie, wie sie auf der Christlichen Verkündigung basiert, auch so zu fassen, daß deren Festigkeit als unerschütterlich erkennbar wird. Eben das geschieht im Verlaufe der Abhandlung *De Trinitate* kontinuierlich und zeigt sich meines Erachtens besonders deutlich bei der Erörterung der Stellung des Heiligen Geistes, und zwar durchgehend in den fünfzehn Büchern über die Trinität.

Augustinus hat kein anderes Ziel, als diejenige Trinität zu suchen, die Gott, "und zwar der wahre und höchste und einzige Gott", ist.<sup>45</sup> Wenn aber erwiesen werden soll, daß die Trinität wahrhaft ein einziger Gott ist, so muß dieser so verstandene Gott substantiell absolut einfach sein, und so muß genau dieser Sachverhalt aufs deutlichste herausgearbeitet werden, so wie die Philosophie in all ihren Hauptpositionen versucht hat, ihr Prinzip als absolut einfach,

eines, darzustellen. Das gilt für Parmenides, Platon und Aristoteles ebenso wie für Plotin, um wenigstens die Augustinus vorangehenden wichtigsten Positionen zu benennen.<sup>46</sup>

Zu Bezeichnungen für Christus: "Gott von Gott" und "Licht vom Lichte" (*deo de deo* und *lumen de lumine*) aus dem NC äußert sich Augustinus dahingehend, daß er sagt, diese Aussagen sollten darauf hinweisen und aufs kürzeste einschärfen, daß der Sohn dem Vater gleich-ewig sei. Es solle vollständig eingesehen werden, daß der Zeugende dem, was er zeugte, nicht (zeitlich) vorangegangen sei bzw. es übertreffe (*praecessit*). Befestigt wird damit die gemeinsame, untrennbare Substanz.<sup>47</sup>

Eine derart auf die einfachste Weise die Einsicht und auch die Sinne ansprechende Bildsprache wie "Gott von Gott, Licht vom Licht" findet sich, gesehen auf die Dritte Person der Trinität, im NC nicht. Der Heilige Geist war für Augustinus auch von den Bekenntnissen her noch schwerer zu erfassen und darzustellen als Gott-Vater und der Gott-Mensch Jesus Christus. Hinzu kam, daß das *Symbolum Constantinopolitanum*, das ja im wesentlichen die Göttlichkeit der Dritten Person klären sollte, zur Zeit Augustins noch nicht so verbreitet war wie das *Symbolum Nicaenum*.<sup>48</sup>

Es heißt in den Vorbemerkungen in Denzingers *Enchiridion Symbolorum* zum *Symbolum Constantinopolitanum*: "Als Glaubensbekenntnis der Messe erscheint es in der Kirche des Westens zuerst auf der 3. Synode von Toledo (589) ... In diesem Bekenntnis findet sich auch - erstmals in einem lehramtlichen Dokument - das '*Filioque*', das aber wahrscheinlich erst nach Abschluß der Synode hinzugefügt wurde ... ".<sup>49</sup> - "Wahrscheinlich" oder auch nur "vielleicht" oder auch: doch nicht, ist dabei schwer abzuklären, weil sich die Vermutung, das *Filioque* sei nachträglich in den Text eingefügt worden, nur auf spätere Handschriften des 9. Jahrhunderts stützen kann und deshalb unsicher ist.<sup>50</sup>

Für unsere weiteren Überlegungen ist erst einmal das Folgende wichtig: Die Aussage, daß der Heilige Geist vom Vater "und vom Sohn" ausgeht, findet sich auch im sogenannten Pseudo-Athanasischen Bekenntnis, dem "*Quicumque*". Es spielt in bezug auf Augustinus ebenfalls eine Rolle, und zwar eine sehr interessante.

In den Vorbemerkungen im Denzinger heißt es dazu: "In der Forschung hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß der Verfasser dieses Bekenntnisses nicht Athanasius von Alexandrien ist, sondern unter den Theologen des Westens zu suchen ist ... Die noch vorhandenen griechischen Texte sind Übersetzungen aus dem Lateinischen, nicht umgekehrt ... ." - Als Verfasser dieses Bekenntnisses wurden vor Augustinus schreibende wie auch zeitgenössische

wie aber auch spät nach ihm lebende Autoren vorgeschlagen. Es heißt weiter im Denzinger: "Gegenwärtig herrscht die Auffassung vor, das Bekenntnis sei zwischen 430 und 500 in Südfrankreich, vermutlich in der Provinz Arles, von einem unbekanntem Autor verfaßt worden." - Es schließt sich noch die folgende, nachdenkenswerte Bemerkung an: "Im Laufe der Zeit erlangte dieses Bekenntnis sowohl im Westen als auch im Osten eine solche Bedeutung, daß es im Mittelalter dem Apostolischen und dem Nizänischen Glaubensbekenntnis gleichgestellt und in der Liturgie verwendet wurde."<sup>51</sup> - Leider ist die zeitliche Angabe "im Mittelalter" etwas ungenau. Aber daß dieses Bekenntnis "sowohl im Westen als auch im Osten" ein so großes Ansehen erlangte, ist schon höchst interessant, wenn man sich mit Augustins *De Trinitate* näher beschäftigt und erkennt, welche einzigartige Bedeutung dieses Werk für unsere Geschichte nicht nur hatte, sondern hat. Kennt man den Inhalt des *Quicumque*, so mag man sich wohl auch zu Recht fragen, warum dieses Bekenntnis heute aus dem liturgischen Gebrauch offensichtlich ganz verschwunden ist.<sup>52</sup>

Zu betonen ist, daß die Aussagen des *Quicumque* eine sehr große Nähe zu *De Trinitate* haben. Und so ist dieses Bekenntnis dankenswerterweise auch im *Corpus Christianorum* als Anhang zu *De Trinitate* abgedruckt worden. Außerdem finden sich im dortigen *Index Scriptorum* über sechs Seiten mit mehreren hundert Vergleichsstellen zwischen *De Trinitate* und *Quicumque* angegeben.<sup>53</sup> Für den Herausgeber W. J. Mountain scheint es nicht ausschließbar (*non excludendum nobis videtur*), daß dieses *Symbolum* eine Quelle für Augustins *De Trinitate* war.<sup>54</sup> - In der neuen englischen Übersetzung von *De Trinitate* weist Edmund Hill in seiner Einführung und in Anmerkungen ebenfalls auf die Nähe dieses, wie er es noch nennt, Athanasischen Bekenntnisses zu *De Trinitate* hin. Er bemerkt dazu kurzgefaßt: "... it could much more justly be called the Augustinian creed ...". - Er schließt sich damit der Literatur an, die es für einen späteren Auszug aus Augustins Schriften hält.<sup>55</sup> Das erscheint zumindest plausibler als die Annahme, Augustinus hätte es als Quelle benutzt oder aber, da sei eine ältere Quelle zu vermuten, die für beide - sowohl für das *Quicumque* als auch für *De Trinitate* - ausschlaggebend gewesen sei. Immerhin hat Augustinus die Sache in *De Trinitate* vollständig durchdacht, sorgfältig beginnend im ersten Buch und mit aller Festigkeit als Ergebnis des Durchdenkens im letzten Buch dargelegt. Es ist nicht darum herzukommen, daß das *Quicumque* Augustinisches Gedankengut ist. Gerade durch die Untersuchung der Bedeutung des Heiligen Geistes und gerade durch das Herausarbeiten der in den Heiligen Schriften belegten Tatsache, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn nicht nur geschickt wird, sondern auch von beiden ausgeht, ist erst aufs deutlichste die Einfachheit, die

Einheit der drei Personen ausgesprochen. Damit ist nicht etwa ein anderer Inhalt gemeint, als er im NC dargelegt ist, sondern damit ist die absolute Würde sowohl des Vaters als auch des Sohnes als auch des Heiligen Geistes herausgestellt. Dies ist ja auch gerade im *Quicumque* mit einfachen Worten ausgedrückt, zwar etwas länger als im traditionell wichtigen *Apostolicum* und im NC, aber in seinen Aussagen hinsichtlich der trinitarischen Verhältnisse vollkommen eindeutig.

Der Einschub des *Filioque* in das NC ist völlig verständlich. Er fand vermutlich sogar ziemlich schnell statt, und zwar schon im Anschluß an die Verbreitung von Augustins Büchern über die Trinität, hochbegehrt wie die Schriften waren; das zeigt sich ja beispielsweise auch deutlich an dem erwähnten Diebstahl während der Ausarbeitung des Werkes. Meines Erachtens ist die Einfügung des *Filioque* eine Folge dessen, was in *De Trinitate* notwendigerweise durchdacht ist. Der Eindeutigkeit halber und, wie gesagt, der Würde der drei Personen halber, auf die ich weiter unten noch näher eingehen werde, mußte es eingefügt werden, um Ausdeutungen den Boden zu entziehen, die nicht der Heiligen Schrift entsprechen. Nicht wurde der Trinität oder etwa dem Vater dadurch etwas an Würde genommen, sondern diese Würde kam gerade durch diese Darlegungen und Klarstellungen erst voll ans Licht. Und da die Erörterung in *De Trinitate* einsichtig war, wurde sie auch akzeptiert. Der Augustinische Gedanke "erhellte" die trinitarischen Verhältnisse geradezu. Nicht daß Augustinus sich die trinitarischen Verhältnisse ausgedacht hätte, sie irgendwie konstruierte. Nein, das nicht; er erhellte sie nur durch *disputatio*. Da sind diese Verhältnisse allemal, aber sie zu sehen, ist schwer.

Worin liegt nun die Würde der Dritten Person und die der Trinität? Zumindest ist das, mit Augustinus gesehen, nicht leicht zu sagen und noch weniger leicht verständlich zu machen. Augustinus beschreibt das auf bewegende Weise in der Einleitung zu Buch V, *De Trinitate: Nulla competit dictio*, "keine Ausdrucksweise reicht aus," um über Gott würdig genug zu sprechen; wir sind nicht einmal in der Lage, würdig genug über ihn zu denken.<sup>56</sup>

Versuchen wir erst einmal, über die Bedeutung des Heiligen Geistes eine Auskunft bei Augustinus zu finden, und auch über die Bedeutung der Trinität; substantiell ist ohnehin beides nicht zu trennen. Die unaussprechliche Würde mag an der Bedeutung aufscheinen.

Hinsichtlich der Substanz und der Relationen des Heiligen Geistes bemerkt Augustinus: "Wenn vom Heiligen Geist gesagt wird, daß er die höchste Liebe ist, die (Vater und Sohn) miteinander verbindet und uns mit ihnen, so wird er nicht unwürdig so genannt, weil geschrieben ist: Gott ist die Liebe. - Wie ist er dann nicht auch selbst Weisheit, dadurch daß er Licht ist, weil Gott Licht

ist?"<sup>57</sup> Das bedeutet: Der Heilige Geist ist *Sapientia*, wie auch der Sohn *Sapientia* ist, wie auch der Vater *Sapientia* ist; er ist *Lumen*, wie auch der Sohn *Lumen* ist, wie auch der Vater *Lumen* ist; er ist *Caritas*, wie auch der Sohn *Caritas* ist, wie auch der Vater *Caritas* ist; und er ist *Deus*, wie auch der Sohn *Deus* ist, wie auch der Vater *Deus* ist. Diese Bezeichnungen sind jeweils gleichsam als Namen verstanden, die auf ihre ewige, unwandelbare, gemeinsame eine Substanz hinweisen. Augustinus sieht der Trinität an, daß jede Person von gleicher Würde, weil Gott ist. Es ist für ihn sicher, daß ein absolut freies Verhältnis zwischen den Göttlichen Personen der Dreieinigkeit besteht, was nur möglich ist, wenn keinerlei Geringerstellung einer oder zweier der drei Personen da ist, weil da eine einzige - und zwar vollkommene - Substanz *i s t*. Deshalb ist es Augustins innerstes Anliegen, jeden auch nur vorstellbaren Zweifel daran auszuräumen. Da die trinitarische Einheit von absoluter Festigkeit ist, muß diese Festigkeit auch vollkommen ausgesprochen werden. Es ist so oder es ist nicht so, ja oder nein. Ob andere den Gedanken mitvollziehen können oder wollen - oder auch nicht.

Schon in Buch IV weist Augustinus auf den Hervorgang des Heiligen Geistes auch aus dem Sohn hin: *Nec possumus dicere quod spiritus sanctus et a filio non procedat; neque enim frustra idem spiritus et patris et filii dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit cum sufflans ait: Accipite spiritum sanctum.* "Wir können nicht sagen, daß der Heilige Geist nicht auch vom Sohn hervorgehen würde; denn nicht grundlos wird derselbe Geist sowohl 'des Vaters' als auch 'des Sohnes' Geist genannt. Ich sehe nicht, was er sonst hätte bezeichnen wollen, als er, (die Jünger) anhauchend, sagte: Empfanget den Heiligen Geist!"<sup>58</sup> Augustinus kann nicht anders, als aus seiner eigenen Vernunftseinsicht auf diese Tatsache hinzuweisen (*Nec video ...*), sie näher zu begründen und zu bekräftigen.

Wie sehr der so gedachte Heilige Geist Herr ist, nämlich Herr seiner selbst, weil er weht, wo er will,<sup>59</sup> und wie erstaunlich dieser Geist als Geschenk Gottes an die Menschen ist, die durch ihn Gott lieben,<sup>60</sup> mag die folgende Aussage Augustins unterstreichen: "Nicht ist er, weil er (vom Vater und vom Sohn) gegeben wird, geringer als jene. Er wird nämlich so als Geschenk Gottes (*donum dei*) gegeben, daß er sich auch selbst als Gott gibt. Es kann (nämlich von demjenigen) nicht gesagt werden, er sei nicht von eigener Macht, von dem gesagt ist: Der Geist weht, wo er will, und (von dem) beim Apostel (gesagt ist), was ich schon oben in Erinnerung gerufen habe: Alle diese Dinge wirkt ein und derselbe Geist, einem jeden eigenes zuteilend, wie er will."<sup>61</sup>

Dabei ist mitgewußt: *Non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo.* "Nicht nämlich hat der Mensch, von woher er Gott lieben könnte, wenn nicht

aus Gott." <sup>62</sup> Das Einwirken der Gnade wird mitbedacht, die auswählende Liebe, die *dilectio*, hervorgehoben. <sup>63</sup> Für den Menschen bedeutet das: *Nullum est isto dei dono excellentius*. "Es gibt nichts, was hervorragender wäre als dieses Geschenk Gottes." <sup>64</sup> Die Einzigartigkeit dieses Geschenkes ist erschreckend, deutet auf die Macht des Heiligen Geistes hin: *Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae*. "Es ist das einzige, welches scheidet zwischen den Söhnen des ewigen Reiches und den Söhnen des ewigen Verderbens." <sup>65</sup> Daß dieses rechtens geschieht, kann nicht bezweifelt werden, denn der Heilige Geist ist ja der vom Vater und vom Sohn ausgehende und gesandte Geist, der tut, was der Vater und der Sohn tun, in gemeinsamer *operatio*. Augustinus weist mit Paulus und Jakobus darauf hin, daß ohne die Liebe, sei sie nun *dilectio* oder *caritas* genannt, selbst ein vorhandener Glaube nichts nutzt, <sup>66</sup> daß aber durch die Liebe, die der Heilige Geist ist, die ganze Dreieinigkeit in uns wohnt. <sup>67</sup>

Die *processio* des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn wird besonders eingehend im XV. Buch *De Trinitate* erläutert. Meines Erachtens lassen vor allem die Ausführungen XVII, 28 - 31 erkennen, daß Augustinus die Ergebnisse auch des Konzils von Konstantinopel genau bekannt waren und daß er sie achtete; daß er sie aber verdeutlichte, weil er es als eine Notwendigkeit erkannt hatte, diese wichtige Sache weiter in aller Klarheit herauszustellen. <sup>68</sup> Das Zitat aus der *disputatio* über den principiellen Hervorgang des Heiligen Geistes beweist, in welcher Tiefe und Innigkeit Augustinus die Relation zwischen Vater und Sohn erfaßte: *Sic ergo eum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et spiritus sanctum esset amborum*. "So also zeugte er ihn, daß auch von ihm das gemeinsame Geschenk hervorgehen sollte und es der Heilige Geist beider sein sollte." <sup>69</sup>

Die endgültige Befestigung der *processio* erfolgt gegen Ende der gesamten fünfzehn Bücher *De Trinitate*, unmittelbar vor der erwähnten Anrede Augustins an seine Leser, an seine Seele und an die Trinität, den einen wahren Gott. Dies geschieht wiederum in einer längeren *disputatio*. <sup>70</sup>

Diese *disputatio* faßt nun die unterschiedlichen Erkenntnisse vorhergehender Darlegungen zusammen:

Erstens besonders hinsichtlich der Möglichkeit des Menschen, die göttliche Trinität in der eigenen *mens* zu erfassen, wie sie durch ihre Vermögen *memoria*, *intellegentia* und *voluntas* konstituiert ist und in dieser Dreiheit den Abbildcharakter des menschlichen Geistes zur Trinität aufscheinen läßt. (Augustinus zeigt, daß ihre drei Vermögen - wie die drei Personen der einen Substanz Gottes - ihrerseits ebenfalls eine einzige Substanz, nämlich die Substanz der *mens*, bilden: in erheblicher Unähnlichkeit zwar zu den immerwährenden Trinitätsverhältnissen, aber dennoch vergleichbar.) Die ge-

wünschte, noch fehlende Stabilität und Vollkommenheit wird der *mens* in der Ewigkeit gegeben werden.<sup>71</sup>

Zweitens besonders hinsichtlich der Trinität selbst, die *deus* ist.

*Sine tempore*, ohne Zeitablauf, geschieht in der Trinität die *generatio filii de patre*, die Zeugung des göttlichen Sohnes vom Vater, und *sine tempore* geschieht die *processio spiritus sancti de utroque*, der Hervorgang des Heiligen Geistes aus beiden; denn dort - in der Ewigkeit - gibt es keine Zeiten: ... *sed nulla ibi tempora cogitentur ... quia ibi omnino nulla sunt*.<sup>72</sup> Doch die *generatio* des Sohnes als solche ist von der *processio* des Heiligen Geistes überaus schwer zu unterscheiden; sie läßt sich aber mit einfachen Worten anhand der Heiligen Schriften sogar in einer Predigt den Menschen nahebringen - allerdings nur den Gläubigen, welche die Christliche Verkündigung bereitwillig aufnehmen<sup>73</sup> - nämlich durch den bereiten oder mehr noch: durch den von Gott bereiteten Willen. Sie nehmen diese Wahrheit also gerade durch dasjenige Vermögen ihrer *mens* auf, was in besonderer Weise auf den Heiligen Geist hinweist: den Geist der Liebe, die sie selber als empfangene diesem Geist entgegenbringen.

Die durch die Philosophie gefestigte Lehre über die gleich-ewige und gleich-artige Substanz aller Personen der Trinität wirft ein Licht auf den Heiligen Geist als auf denjenigen: der durch die Propheten Christus vorherverkündigte; dessen Leben und Sein im Leben und Wirken Jesu Christi den Menschen sichtbar wurde; der die Apostel belehrte; der die Heiligen Schriften, vor allem das Neue Testament, inspirierte; der die Kirche durch die Jahrhunderte führte und weiter führt; der in den Sakramenten wirkt; der uns die Heiligen schenkt; der die Kirche vor dem Untergang bewahrt; der allen Menschen das Leben spendet und sie - wenn sie sich leiten lassen - zum ewigen Leben führt: alles in gemeinsamer *operatio* mit dem Vater und dem Sohn, denn er ist ja der aus ihnen ständig hervorgehende Geist, *co-aeternus* und *co-aequalis*, gleich-ewig und gleich-artig mit denen, aus denen er *procedit*, hervorgeht.

In Buch V hatte Augustinus klar herausgearbeitet, daß Vater und Sohn, bezogen auf die Schöpfung, nicht zwei Prinzipien sind, sondern beide zugleich ein einziges Prinzip (*unum principium*; vgl. *in principio*, Johannes-Prolog: im Anfang, d. h. im absoluten Grund, nicht etwa zeitlich: am Beginn), und ebenso auch ein einziger Schöpfer (*creator*) und ein einziger Gott (*deus*), und er weist weiter darauf hin, daß auch der *Spiritus Sanctus*, aus diesem *principium* hervorgehend, mit Recht *principium* genannt wird, so daß sie insgesamt ein einziges Prinzip sind.<sup>74</sup>

Die Vollkommenheit, die Augustinus einer jeden Person ansieht, überrascht - sagt er doch, daß erstens jede Person so groß sei wie eine jede der beiden anderen, daß zweitens jede Person so groß sei wie die beiden anderen zusammen und daß drittens jede Person so groß sei wie die ganze Trinität zusammen, so wie auch die ganze Trinität so groß sei wie eine einzige der drei Personen.<sup>75</sup> Er hält es für bedauerlich, daß wir in unserer menschlichen Schwäche die drei Personen nicht zusammen, sozusagen in eins, sondern nur nacheinander benennen können, weil ja eigentlich gar nicht von einem Nacheinander auszugehen sei.<sup>76</sup>

*Co-aeternus* und *co-aequalis* - so und nicht anders sieht Augustinus die Trinität, die Gott ist. In aller Festigkeit. Mit allen Konsequenzen.

### III

Was nun das *Quicumque* betrifft,<sup>77</sup> so möchte ich meinen, daß es Augustinus selbst zugeschrieben werden sollte. Denkbar ist, daß er diese knapp gefaßten, nüchternen und doch alle trinitarisch abweichenden Streitpunkte deutlich klärenden Aussagen als eine Zusammenstellung anlässlich einer Arbeit vorgenommen hat, die er noch 428/429, also ein bis zwei Jahre vor seinem Tode, in Angriff genommen hatte. Er hatte diese Arbeit nur auf das inständige Drängen des Quodvultdeus hin begonnen, der *diaconus* in Carthago war und dessen Namensbedeutung für ihn, wie er schreibt, schließlich ausschlaggebend gewesen sei, die Sache auf sich zu nehmen. Die Arbeit war ihm eine lästige, was kein Wunder ist bei soviel Unvernunft, mit der er sich da auseinanderzusetzen hatte - eine absurde Zumutung! Quodvultdeus wollte nämlich eine Schrift haben, in der sämtliche Häresien beschrieben sollten. Augustinus konnte nur ein Buch des geplanten Werkes vollenden, das er auch sogleich nach Fertigstellung an Quodvultdeus schickte, weitere Erörterungen zu dem Thema waren noch vorgesehen.<sup>78</sup> Das erste Buch trägt den Titel: *De haeresibus, ad Quodvultdeum, Liber unus*. Augustinus zählt darin hintereinanderweg 88 Häresien auf und beschreibt sie kurz, weist aber darauf hin, daß es vermutlich noch viel mehr gäbe.

Das *Quicumque* würde meines Erachtens aufs allerbeste in die bereits vorgenommenen und in die von Augustinus noch geplanten, diesbezüglichen Ausführungen der Schrift *De haeresibus* passen. Gerade im Vergleich mit einem so langen, detailreichen, sehr klaren, nüchternen und bewußt leicht verständlich geschriebenen Bekenntnis wären und sind die fehlerhaften Abweichungen sämtlicher Häresien sofort erkennbar. Wie klar das *Quicumque* die Erörterungen Augustins zur Trinität zusammenfaßt, mögen einige ausgewählte Abschnitte verdeutlichen:

*Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem;*

*quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.*

*Fides autem catholica haec est: ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur;*

*neque confundentes personas neque substantiam separantes;*

*alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti,*

*sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.*

*Qualis pater, talis filius, talis (et) spiritus sanctus.*

*Increatus pater, increatus filius, increatus (et) spiritus sanctus;*

*immensus pater, immensus filius, immensus (et) spiritus sanctus;*

*aeternus pater, aeternus filius, aeternus (et) spiritus sanctus:*

*et tamen non tres aeterni sed unus aeternus,*

*sicut non tres increati nec tres immensi sed unus increatus et unus immensus.*

...

*Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus;*

*filius a patre solo est non factus, non creatus, sed genitus;*

*spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

...

*Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales;*

*ita ut per omnia - sicut iam supra dictum est - et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit.*

*Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.*

*Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Iesu Christi fideliter credat.<sup>79</sup>*

Das *Quicumque* ist eins der wenigen zweiteilig gegliederten trinitarisch-christologischen Symbola.<sup>80</sup> Dem trinitarischen, längeren Teil schließt sich ein differenzierter christologischer Teil an, der sich auf die *divinitas* Christi und auf seine *humanitas* (*anima rationalis et caro*) bezieht.

Das Ganze schließt in folgender Zusammenfassung:

*Haec est fides catholica; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.<sup>81</sup>*

Bei der Erörterung der Trinität, die Gott ist, und der Abbildlichkeit des Geistes des Menschen von dieser einzigartigen Trinität (*imago dei*) gesteht Augustinus, ergriffen von der Schönheit dieses Gottes, aus reiner Vernunftein-

sicht in den Glauben (*intellectus fidei*), daß eine einzige (menschliche) Person Abbild der ganzen Trinität sei, also Abbild dreier (göttlicher) Personen, das sei

"wunderbar unaussprechlich .. oder auch unaussprechlich wunderbar"

*mirabiliter ineffabile .. vel ineffabiliter mirabile.*<sup>82</sup>

*Sic est.*

### *Filioque* - oder nicht?

(Anhang)

Es ist auffallend, daß die trinitarischen Verhältnisse heute weitestgehend nicht mehr erkannt werden - oder aber, man meint, das heute genauer zu erkennen oder besser zu wissen als über eineinhalb Jahrtausende hinweg. Dies trifft vor allem für die Theologie der letzten Jahrzehnte zu, entschiedener aber noch für die Theologie unserer unmittelbaren Gegenwart.

Das überwiegend verweltlichte Denken hat das Nachdenken über Gott sowieso schon längst aufgegeben. Warum sich also mit so etwas wie dem *Filioque* überhaupt beschäftigen?

Das eben sollte der Vortrag über den Gottesbegriff bei Augustinus verdeutlichen, welcher nur ein Urteil, eine feierliche Definition zuläßt, nämlich: Die Trinität ist Gott. Nichts anderes. Es sei denn eine jede der Drei Göttlichen Personen selbst, aber immer in gemeinsamer *operatio* mit den beiden anderen Personen, da sie eine einzige Substanz sind, untrennbar in der vollkommenen Einfachheit ihrer Natur.

Die vollkommene Wahrheit und Größe aller drei Personen wird durch das *Filioque* geradezu gewährleistet, sowohl diejenige des Vaters als auch diejenige des Sohnes als auch diejenige des Heiligen Geistes. Das kann sich eigentlich jeder, der will, leicht selbst klar machen.

Zu unserer Gegenwart nenne ich drei Beispiele zum umstrittenen *Filioque*. Sie haben eher zufälligen Charakter, sind aber in ihrer Art sehr häufig anzutreffen. Die Verfasser der herangezogenen Texte sind durchweg gegen das *Filioque* eingestellt. Sie alle greifen es an. Ihre Ausführungen zeigen, daß von den einstmals und erstmals in den frühen Jahrhunderten des Christentums sehr mühevoll durchdachten trinitarischen Verhältnissen abgewichen wird.

Das erste Beispiel scheint einleuchtend, läßt aber die Substanzeinheit der drei Personen außer acht, die der frühen Kirche, und da besonders Augustinus, so wichtig war. Ich zitiere Horst Dallmayr, Die großen vier Konzilien: "... der Streit um das *filioque* stammt nicht vom Heiligen Geist. Das Bekenntnis von 381 lehrt, daß der Geist vom Vater ausgeht. Die Griechen und Orientalen dachten dabei stillschweigend: vom Vater durch den Sohn. Im Westen hatte man die Formel: vom Vater und vom Sohn. Dieses 'und vom Sohn' oder *filioque* wurde in Spanien siebenzig Jahre nach Konstantinopel ins *Credo* aufgenommen und durch eine Synode Ende des sechsten Jahrhunderts als rechtgläubiger Zusatz anerkannt. Das so erweiterte Symbol ist unser Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, das wir in der heiligen

Messe sprechen. Es hat in der Auseinandersetzung zwischen Ost- und Westkirche eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Nicht zuletzt über diesem Glaubens-Zusatz haben sich die beiden Bruderkirchen getrennt. Keiner von beiden hat das schlichte Selbstzeugnis des Heiligen Geistes, daß er vom Vater ausgehe, genügt." <sup>1</sup> - Die Aussage von Dallmayr stammt aus dem Jahre 1961. Ein Verständnis für das Ringen, das zu der Präzisierung des NC geführt hat, ist nicht erkennbar. Das *Filioque* wird nicht als ein durch Vernunftesicht in den Glauben (*intellectus fidei*) erbrachter Zusatz erkannt, wird folglich nicht als dem Wirken des Heiligen Geistes gemäß begriffen, sondern das *Filioque* wird offensichtlich dem Gegenteil dieses Geistes, nämlich dem Unfrieden stiftenden, also diabolischen Geist zugeordnet.

(Als Beispiel submoderner Auslegung könnte man besonders noch die Kleine Trinitätslehre von Leonardo Boff heranziehen, die zur Zeit in der 2. Auflage von 1991 vorliegt. Boff wendet sich an ein breites internationales Publikum.<sup>2</sup> - Ich verzichte aber auf eine Konfrontation mit dem Inhalt der Schrift, weil die (nicht nur für Augustinus!) so wichtige Grundlage des unverfälschten, überlieferten Glaubenswissens fehlt. Gott wird im Sinne menschlichen Vorstellens gedacht, nicht als Trinität *supra mentes nostras*.)

Hinweisen möchte ich auf die umfangreiche Darstellung von Reinhart Staats: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Historische und theologische Grundlagen, von 1996/1999. (Es wird bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, angeboten als ein "Basisdokument für das ökumenische Gespräch der Gegenwart".) Ich entnehme diesem Buch mein zweites Beispiel, indem ich daraus die 9. These Staats' zum "nizänische(n) Glaube(n) heute" zitiere. Diese These hat es zwar nicht direkt mit dem *Filioque* zu tun, von dem der Verfasser weiß, daß auch Luther diesen Zusatz des NCs mit übernommen hat, sondern sie hat es mit der Verherrlichung des Geistes zu tun. Staats steht der festen Einfügung des *Filioque* in das *Symbolum* äußerst ablehnend entgegen<sup>3</sup>. Er schreibt also zum Heiligen Geist: "Wie das ganze Nizänium ein Hymnus auf die Herrlichkeit Gottes ist, so bedeutet insbesondere die Verherrlichung des Heiligen Geistes 'mit dem Vater und dem Sohn' ein befreiendes Ja zur Herrschaft dieses Geistes in der Kirche und in Kultur und Wissenschaft."<sup>4</sup> - Bei einer so diffusen Aussage wäre allerdings zu fragen: Welche Kirche ist damit gemeint und welche Kultur und welche Wissenschaft? Bezogen auf die Wahrheit der Trinität und auf die Wahrheit des Neuen Testaments wäre allein auszugehen von der katholischen Kirche, verstanden als Leib ihres Hauptes Jesus Christus. Als Kultur wäre mit der frühen Kirche ausschließlich auf den *cultus Dei* hinzuweisen, wie er *cultus* der Liebe schlechthin ist, zuhöchst auf den *cultus* der Heiligen Messe. Der Gegensatz wäre der *cultus huius mundi*, also der *cultus* dieser Welt und ihrer

Idole. Als Wissenschaft aber könnte nur diejenige *scientia* gelten, die auf die Wahrheit bezogen ist, nämlich auf die Trinität, die Gott ist. Nur diese Wissenschaft allein stände unter der Leitung des Heiligen Geistes. Bei den übrigen Wissenschaften wäre das wohl näher zu prüfen!

Das dritte Beispiel entnehme ich aus dem Kleinen Ökumenischen Katechismus von Heinz Schütte. Es zeigt eine mangelnde Gesamtschau auf die Heiligen Schriften, vereinfacht das Problem und läßt die Sicht auf die Strenge des philosophischen Princips, das ist wiederum die absolute Einfachheit der Substanz, vermissen. Schütte schreibt: "Der Aussage des Konzils zu Konstantinopel (381), daß der Heilige Geist 'aus dem Vater' hervorgeht, wurde später 'und dem Sohn' hinzugefügt. Die orthodoxe Kirche hält dies für kirchentrennend. Sie betont: Das ewige Hervorgehen des Heiligen Geistes geschieht nur vom Vater her (Joh 15,26). Die Päpste Pius XI. und Johannes Paul II. haben mehrfach das Credo in seiner ursprünglichen Fassung gebetet und so die Auffassung der orthodoxen Kirche anerkannt.<sup>5</sup> Die Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit erfolgt vom Vater durch den Sohn (Joh. 16,17; 14,16). Beide Ausageweisen widersprechen sich nicht. Aufgrund dieser Einsicht ist eine ökumenische Verständigung möglich."<sup>6</sup> - Diese Interpretation Schüttes stammt aus dem Jahre 1998/1999. Dagegen ist zu halten: Eine Simplifizierung der Problematik bringt nicht weiter. Das Princip, nämlich die Trinität, die Gott ist, besitzt absoluten Wahrheitsanspruch, weil es selbst die Wahrheit ist. Es kommt darauf an, die Wahrheit als Wahrheit zu erkennen und zu achten. Man kann nicht einfach weglassen, was unbequem ist, sonst tut man der Wahrheit keinen guten Dienst.

Soweit einige moderne Aussagen zur Trinität, die Gott für die Mittlere Epoche einmal war - oder etwa noch ist?

Nun noch ein Hinweis zum Beginn der Neueren Epoche, und zwar zu Luther selbst, nämlich zu seiner Schrift: Die drey Symbola, oder Bekänntniß des Christlichen Glaubens, Anno 1538.

Die drei Symbola, die Luther hervorhebt, sind nicht etwa der Reihenfolge nach - wie zu erwarten - das Apostolische, das Nizänische und das damals sogenannte Athanasische Bekenntnis, sondern - und das mag noch einen Blick auf die damalige Situation lenken - Luther beschreibt die Bekenntnisse in etwas anderer Reihenfolge und Gewichtung. Schon im ersten Satz seiner Vorrede verteidigt Luther in einer knappen persönlichen Begründung diese Schrift. Ich zitiere aus der Leipziger Ausgabe: "Wiewohl ich zuvor, fast viel vom Glauben gelehret und geschrieben, was er sey, was er thue, auch mein Bekänntniß hab lassen ausgehen, was ich gläube, und wo ich zu bleiben gedенcke: Und doch der Teufel immer neue Räncke wider mich sucht, hab ich zum Überfluß die drei Symbola (die man so nennet) oder Bekänntniß zusam-

men wollen lassen deutsch ausgehen, welche in der gantzen Kirchen bißher gehalten, gelesen, und gesungen sind, damit ich abermahl zeuge, daß ichs mit der rechten Christlichen Kirchen halte, die solche Symbola oder Bekänntniß bis daher hat behalten, und nicht mit der falschen ruhmräthigen Kirchen, die doch der rechten Kirchen ärgste Feindin ist, und viel Abgötterey neben solchen schönen Bekänntnissen eingeführet hat."<sup>7</sup> Luther gibt also mit seiner Schrift eine Rechtfertigung seines Glaubens gegen die Praxis der katholischen Kirche, die er sektiererisch und, kräftiger ausgedrückt, unter der Herrschaft des Teufels sieht,<sup>8</sup> wohingegen die Bekenntnisse ehemals als Rechtfertigung und Definitionen gegen Häresien und Heidentum verfaßt und verstanden worden waren. Aus seiner dem überlieferten Glauben und der überlieferten Praxis gegenüber konträren Sicht nennt Luther sein Ziel, indem er sagt. "Wir wollen wieder zu unsern Symbolen kommen, und dabey bleiben."<sup>9</sup> Es bleibt nur fraglich, ob Luther die alten Bekenntnisse verstand (oder auch verstehen wollte), wie sie ursprünglich zur Festigung der Einheit der Kirche verfaßt und verstanden wurden. Die protestantische Kirchengeschichte jedenfalls zeigt eine andere Entwicklung. (Wo wäre ... *et unitas in trinitate et trinitas in unitate*?)

Die von Luther angeführten Bekenntnisse sind der Reihenfolge nach: "Das erste Bekänntniß oder Symbolum, ist das gemeine Bekänntniß der Apostel, darin der Grund geleget ist des Christlichen Glaubens, und lautet also: Ich gläube an Gott den Vater ...".<sup>10</sup> - "Das andere Bekänntniß oder Symbolum, heist Sancti Athanasii, welches er gemacht hat wider die Ketzler, Ariani genannt, und lautet also: Wer da will selig werden, ...". Es folgt eine kürzere Auslegung.<sup>11</sup> - "Das dritte Symbolum, oder Bekänntnis, welches man zuschreibt S. Ambrosio und Augustino, das Te Deum laudamus: Gott, dich loben wir ..." Es schließt sich eine umfangreiche Auslegung mit heftigen Angriffen auf die römische Kirche und auf das Judentum an.<sup>12</sup> - Das *Nicaenum* erscheint als viertes Bekenntnis nur als Anhang zu der Schrift über Die drey Symbola. Luther schreibt dazu: "Wollen am Ende auch den Nicenischen Glauben, (den man Symbolum Nicenum nennet) der auch wider den Arium gestellet ist, wie Athanasii, zu diesen dreyen Symbolis setzen, welcher alle Sonntage im Amte gesungen wird." Es folgt "Das Nicenische Symbolum: Ich gläube an einen allmächtigen Gott den Vater ...", einschließlich der Übersetzung des *Filioque* zum Ausgang des Heiligen Geistes: "... der vom Vater und von dem Sohne ausgehet." Ergänzend dazu die Bemerkung: "Aus dem Neuen Testament will ich dißmal nichts führen; denn darin ist von der heiligen göttlichen Dreyheit oder Dreyfaltigkeit alles klärlich und gewaltiglich bezeuget, das im Alten Testament nicht so helle heraus gestrichen, aber doch auch gewaltiglich angezeigt ist."<sup>13</sup> - Merkwürdig ist schon der scharfe ökumenische

Vorwurf, daß der *Filioque*-Zusatz im Evangelischen Gesangbuch von 1995 noch beibehalten und nicht weggelassen ist,<sup>14</sup> wo sich Luther doch bei diesem Symbol ausdrücklich auf die Heiligen Schriften bezieht, insbesondere auf das Neue Testament!

Meine Kritik an den gegenwärtigen Überlegungen zur Trinität fasse ich nun folgendermaßen zusammen:

Gesetzt, man könnte das überhaupt: Warum will man Jesus Christus sozusagen in seiner göttlichen Substanz beschneiden, indem man ihm als Sohn des Vaters die Selbständigkeit und Fähigkeit des ständigen Hervorgehenlassens des Heiligen Geistes abspricht? Wenn er wahrer Gott ist, so ist er auch wahrer Gott. Wie will man denn die Wandlungsworte in der Heiligen Messe verstehen, wenn man die *processio* des *Spiritus Sanctus* dem Sohn nicht zugestehen will? Oder will man das gar nicht verstehen, im Sinne des Heiligen Geistes den Weg der Liebe, die *via caritatis*, gehend? Oder kann man es nicht erkennen? Dann müßte man sich eben darum bemühen. Die Heiligen Schriften liegen ja vor. Und diese Bemühung müßte - der Wahrheit zuliebe - auch der Orthodoxie abverlangt werden. Wieviel herrlicher strahlt Christus auf, wenn er als "Gott gleich" erkannt wird - immerhin ein Pauluswort<sup>15</sup> - als wenn er in Unterordnung zum Vater gesehen wird!<sup>16</sup> Wenn man die Wahrheit nicht sieht - in Augustins *De Trinitate* ist sie jedenfalls begründet dargelegt.

Es kommt alles auf die Erkenntnis der Unantastbarkeit der trinitarischen Verhältnisse an.

## Anmerkungen

zum (überarbeiteten) Vortrag vom 16. Aug. 2000:

*Der Gottesbegriff bei Augustinus: Die Trinität ist Gott.*

- 1 Aurelius Augustinus, Opera, 11 Bände u. Vita, (Mauriner-Ausgabe), Paris 1679 - 1700. Bd. 8, De Trinitate, Sp. 745 ff. Zitat Sp. 79, Anm.
- 2 Henri Marrou, Augustinus, (Monographie) mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 2. Aufl. 1984, S.169.
- 3 Aurelius Augustinus, Opera, Corpus Christianorum (CCL), Turnholt 1954 ff., darin De Trinitate libri XV, Bd. L u. LA (Im Folgenden abgek. De Trin.).
- 4 Ders., Die Retractationen in zwei Büchern, It./dt., Paderborn 1976, S. 168 ff. (Retr. II, XV).
- 5 Saint Augustine, The Trinity, transl. by Edmund Hill, O.P., Brooklyn, New York 3. Aufl. 1996, S. 63 f.
- 6 De Trin. XV, XXVIII 51, Oratio, Z. 1 ff. (533 ff.).
- 7 Vgl. Iac. 2,19.
- 8 De Trin., I, I 1, Z. 1 - 4 (S. 27).
- 9 De Trin., I, I 1, Z. 32 - 35 (S. 28).
- 10 Ebd., Z. 35 f. (S. 28).
- 11 Ebd., I, III 5, Z. 4 (S. 32).
- 12 Ebd., Z. 5 - 11 (S. 32).
- 13 Zum Symbolum Romano-Mediolanense, Africanum u. Nicaenum, speziell zu Augustinus, vgl. De Trin. (Anm. 3), Apendix Symbola, S. 560 - 563, sowie Heinrich Denzinger u. Peter Hünermann, Enchiridion symbolorum ..., It./dt., 38. aktualis. Aufl. Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien 1999. Speziell zu Augustinus: Nr. 14, S. 26, u. Nr. 21, S. 29.
- 14 De Trin. I, III 5, Z. 11 ff. (S.32).
- 15 Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, Bd. I u. II, eingel. u. übers. v. Michael Schmaus, in: Bibliothek der Kirchenväter II, 11. u. 12. Bd. I, Einl., S. XXI f.
- 16 De Trin., I, III 6, Z. 53 - 54 (S.34).
- 17 Ebd., I, IV 7, Z. 1 - 11 (S. 34 f.).
- 18 Vgl. ebd., Apparat (S. 35).
- 19 Ebd., Z. 22 ff. (S. 36).
- 20 Ebd., I, V 7, Z. 1 (S. 36).

- 21 Waltraud Maria Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio*, Hildesheim/Zürich/New York 1986, z. B. S. 114 ff.
- 22 Ebd., S. 35 f., 64 f.
- 23 De Trin., XV, XXVII 48, Z. 1 ff. (S. 529).
- 24 Ebd., 50, Z. 74 f., Z. 81 u. 116 f. (S. 531 - 533).
- 25 Ebd., XXVIII 51, Z. 1 f. u. 50 (S. 533 u. 535).
- 26 Ebd., I, VII 14, Z. 25 - 28 (S. 45) u. XI 22, Z. 1 ff. (S. 60, dazu Phil. 2, 6 f.: ..., *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominem factus, et habitu inventus ut homo.*)
- 27 Ioh. 14, 28: ..., *quia Pater maior me est.*
- 28 Ioh. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus.*
- 29 Ioh. 14, 9: ... *qui videt me, videt et Patrem.*
- 30 De Trin., XIII, XVII 22, Z. 6 (S. 412): *ex tribus, deo, anima et carne.*
- 31 Ebd., V, IV 6, Z. 24 - 26 u. V 6, Z. 1 - 22 (bes. Z. 21) u. ff. sowie Apparat dazu (S. 210 f.).
- 32 Ebd., VI 7, Z. 49. (S. 212).
- 33 Saint Augustin, *Oeuvres 15 et 16, La Trinité, Livres I - XV*, (Bibl. Aug.), Paris 1991, Bd. 1, E. Hendrickx, introduction, S. 41 f., u. bes. M. Mellet et Th. Camelot, note 34: "Augustinus hat das einzigartige Verdienst gehabt, 'le concept de *relation*' in die lateinische Trinitätstheologie einzuführen ...", S. 584, note 34, sowie E. Hill (s. Anm. 5), S. 202.
- 34 De Trin., XIII, I 1, Z. 1 ff - 2, Z. 25 (S. 381).
- 35 Ebd., Z. 26 - 30 (S. 381).
- 36 Ebd., Z. 37 (S. 382).
- 37 Ebd., Z. 59 f. (S. 382).
- 38 Ebd., Z. 9 - 11 (S. 381).
- 39 Ebd., Z. 47 (S. 382).
- 40 Ebd., XIII, XIX 24, Z. 50 f. (S. 416).
- 41 Denzinger-H., (s. Anm. 13 b), Nr. 125 - 126, S. 62 ff. u. Nr. 150, S. 83 ff.
- 42 So ebd., S. 83.
- 43 De Trin., XIV, I 2, Z. 30 - 3, Z. 52, bes. Z. 32 - 38 u. 42 f. (S. 422 f.).

- 44 Zum christlichen und metaphysischen Wissen der Mittleren Epoche vgl. Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, S. 206 - 302; darin bes. Plotin, S. 214 ff., Augustinus, S. 238 ff., Thomas Aquinas, 278 ff.
- 45 De Trin., IX, I 1, Z. 2 (S. 293).
- 46 Heribert Boeder (s. Anm. 44), zur Ersten Epoche: Parmenides, S. 98 ff., Platon, S. 121 ff., Aristoteles, S. 141 ff.
- 47 De Trin., VI, II 3, bes. Z. 43 - 45 u. Z. 50 f (S. 231).
- 48 Das geht hervor aus De Trin., Appendix C, Symbola, S. 560 - 563, u. Denzinger-H. (s. Anm. 13), Nr. 150, Vorbemerkung, S. 83.
- 49 Ebd., Denzinger-H., S. 212.
- 50 Lateinisch in der 36. Aufl. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona/Freiburg Br./Rom 1967: *fortasse postea additum*, Nr. 150, S. 66, sowie Denzinger-H. (s. Anm. 13), Nr. 470, S. 212.
- 51 Ebd., Denzinger-H., Nr. 75 - 76, S. 50 ff., Vorbemerkung. S. 50.
- 52 Ebd., S. 50: "Liturgischer Text: Römisches Brevier, Sonntagsoffizium zur Prim (in den Ausgaben vor 1954)."
- 53 De Trin., Appendix C, Symbolum 'Quicumque', S. 566 f., u. Index Scriptorum, S. 765 - 772.
- 54 Ebd., Prolegomena III, S. LXXXVIII.
- 55 E. Hill (s. Anm. 5), S. 47, S. 59 Anm. 81, S. 255 Anm. 1.
- 56 De Trin., V, I 1, Z. 10 (S. 206).
- 57 Ebd., VII, III 6, Z. 85 - 88 (S. 254), vgl. XV, XVII 28, Z. 48 - 54 (S. 503).
- 58 Ebd., IV, XX 29, Z. 102 - 106 (S. 199 f.).
- 59 Ioh. 3, 8.
- 60 Act. 3, 38 u. De Trin., XV, XIX 35, Z. 89 u. 113 f. (S. 511 f.).
- 61 Ebd. 36, Z. 128 (S. 513).
- 62 De Trin., XV, XVII 31, Z. 130 f. (S. 506).
- 63 Abweichend von der Vulgata, die den Ausdruck *charitas* bevorzugt, findet sich in den Bibelziten Augustins in diesem Abschnitt vornehmlich die Bezeichnung *dilectio*. Augustinus sieht aber beide Bezeichnungen auch als synonym an.
- 64 Ebd., XV, XVIII 32, Z. 1 (S. 507).
- 65 Ebd., Z. 1 - 3 (S. 507).

- 66 Ebd., Z. 20 f. u. 25 f. (S. 507 f.) u. 1 Cor. 13, 1 - 3; Gal. 5, 6; Iac 2, 19.
- 67 Ebd., Z. 28 ff. (S. 508).
- 68 Ebd., XV, XVII, 28 - 31 (S. 502 - 507).
- 69 Ebd., 29, Z. 61 f. (S. 504).
- 70 Ebd., XV, XXV 44, Z. 1 - XXVII 48, Z. 37 (S. 523 - 530).
- 71 Ebd., X, XI, 18, Z. 29 - 32 (S. 330) u. XV, XXIII, 43, Z. 12 - 18 u. Z. 39 - 43 (S. 520 f.).
- 72 Ebd., XXVI, 47, Z. 87 - 99 u. Z. 100 f. (S. 528).
- 73 Ebd., XXVII, 48, Z. 8 - 36 ist Zitat aus Augustinus, In Ioh. Ev.Tract. 99, 8 - 9.
- 74 De Trin. V, XIII 14, Z. 12 - 15 u. 18 f. (S. 221), u. XIV 15, Z. 30 - 37 (S. 222).
- 75 Vgl. ebd., VI, VIII 9, Z. 1 ff. u. 16 ff. (S. 238) u. ebd., VIII, I 2, Z. 1 - 31 (S. 269 f.), u. II 3, Z. 10 f. (S. 270); VI, VIII 9, Z. 16 ff. (S. 238); XV, XXIII 43, Z. 25 - 27 (S. 521). - Den Begriff "Person" versteht Augustinus nur als eine Art Hilfsbezeichnung: *ut ... aliquo vocabulo responderi possit ...*, vgl. VIII, Prooem. 1, Z. 17 (S. 268).
- 76 Vgl. XV, XXIII 43, Z. 26 f. (S. 521) u. XXVI 45, Z. 1 ff. (S. 524).
- 77 Denzinger-H. (s. Anm. 13 b), Nr. 75-76, S. 50 ff., u. De Trin., Appendix C, Symbola, S. 560 - 563 (S. 566 f.).
- 78 Augustinus, De haeresibus, ad Quodvultdeum, Liber unus, CCL XLVI, S. 263 ff., sowie Maurinerausgabe (s. Anm. 1), Bd. VIII, Sp. 1 ff. u. Admonitio.
- 79 Zitiert nach De Trin., Appendix C, S. 566 f., Sperrung im Text von mir. Dt. Übersetzung im Denzinger-H. (s. Anm. 13 b), Nr. 75 -76, S. 51 f.
- 80 Vgl. Denzinger-H, S. VI u. S. 48 ff.
- 81 Vgl. Anm. 79, S. 567.
- 82 De Trin., XV, XIII 43, Z. 24 f. (S. 521).

### Anmerkungen zum Anhang:

#### *Filioque* - oder nicht?

- 1 Horst Dallmayr, Die großen vier Konzilien, München 2. Aufl. 1963, S. 125 f.
- 2 Leonardo Boff, Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf 2. Aufl. 1991.
- 3 Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 2. Aufl. 1999, S. 193 ff., S. 298 ff. (ökumenische Sicht). - Staats schreibt S. 342, Anm. 67: "Theologisch einleuchtend, wenn auch nicht entschuldbar, ist das 'Filioque'-Interesse am Hofe Karls nur, wenn es als Formel eigener Orthodoxie gegenüber Byzanz begriffen wird." - Wieso ist das Interesse am *Filioque* nicht "entschuldbar"?
- 4 Ebd., S. 314.
- 5 Den Gedanken, daraus eine "Anerkennung" herzuleiten, kann ich nicht nachvollziehen.
- 6 Heinz Schütte, Kleiner Ökumenischer Katechismus, Leutesdorf 4. Aufl. 1999, S. 26.
- 7 Martin Luther, Schriften und Werke, (Leipziger Ausgabe), Leipzig 1729 ff., Bd. XXII, 1733, S. 102 - 113; Zitat S. 102.
- 8 Ebd., S. 107.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd., S. 102.
- 11 Ebd., f.
- 12 Ebd., S. 104 f.
- 13 Ebd., S. 112 f.
- 14 Vgl. Staats (Anm. 3), S. 201 u. S. 342, Anm. 72.
- 15 Phil. 2, 6.
- 16 Auch die Inkarnation bekommt dann eine weitaus erfreulichere, aber auch schmerzlichere Bedeutung. Der dem Anschein nach kleine Unterschied ist in Wahrheit der größte, nämlich der ganze. Er ist schneidend.

# Die Bestimmung des neuzeitlichen Denkens durch Martin Luther

Dr. Tadeusz Guz

## Einleitung

Der aus dem Anlaß des Theologischen Sommerkurses A. D. 2000 gehaltene Vortrag ergreift einen Versuch einer sehr skizzenhaften Überprüfung des Einflusses des Denkens Luthers auf das gegenwärtige und moderne Denken in der Philosophiegeschichte. Natürlich kann dieses so umfangreiche Thema in diesem Rahmen nur impulsartig behandelt werden, das einer weiteren und mehr ins Einzelne gehenden Forschung bedarf. Sehr bemerkenswert ist die Überlegung von Erich Przywara: "Wir stehen erschüttert vor der Tragik der nachreformatorischen Geistesperiode, deren Sterbekrisis wir heute erleben. Was ist der Grund, daß soviel Geisteskraft sich schließlich heillos in sich selber verbiß? Ist die nachreformatorische Geistesperiode nur Verfall, wie unser heutiges, bitter enttäushtes Geschlecht vermeint? Oder ist es ein 'Stirb', das das machtvolle 'Werde' eines neuen Aufstiegs einschließt, so daß das aufgewühlte, chaotische Feld dieser ganzen Zeit eben aufgewühltes Frühlingsfeld wäre, das tief in unsichtbarem Grund verheißungsvolle Saat trägt?"<sup>1</sup>

## 1. Philosophiegeschichtliche Anmerkungen zur religiösen Herkunft mancher Denker der Gegenwart

Jakob Böhme (1575-1624) war als Protestant "in den Schriften Luthers wohl bewandert"<sup>2</sup> und wurde von Hegel sogar als "der erste deutsche Philosoph" genannt, weil "der Inhalt seines *Philosophierens*", nach Hegel, "echt deutsch ist", d. h. "das ... protestantische Prinzip" ihn "auszeichnet"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 197-198.

<sup>2</sup> A. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärungszeit, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer 1923, S. 14.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, in: Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 94.

Böhmes Mystik führte Baruch d'Espinoza (1632-1677) zuerst von der Rabbinerschule in Amsterdam weg und dann prinzipiell trotz der Todesdrohung von "der Synagoge"<sup>4</sup> zum Protestantismus.

Der Okkasionalist Arnold Geulincx (1625-1669) "trat" auch vom Katholizismus "zum Calvinismus über"<sup>5</sup>.

Thomas Hobbes (1588-1679) war ein Sohn eines protestantischen "Landpfarrers"<sup>6</sup> in England.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) setzte sich einerseits für die "Wiedervereinigung der Lutheraner, Reformierten und Katholiken" ein, andererseits meinte er mit "philosophisch-physikalischen Gründen" "die lutherische Abendmahlslehre" zu "beweisen (1670)"<sup>7</sup>.

Der britische Empirist John Locke (1632-1704), von Hause aus areligiös erzogen, "verkehrte gern" mit protestantischen "Quäkern"<sup>8</sup>.

Die englischen Deisten wie Herber von Cherbury (1582-1624) und John Toland (1670-1722), der die katholische Kirche zugunsten des Protestantismus verließ, bekämpften die Kirche in ihrer sakramentalen, amtlichen und überhaupt transzendenten Struktur, die als bloße Gebräuche verstanden wurden. Es gibt für diese Deisten nur fünf Grundsätze der natürlichen Religion: "Es gibt ein höchstes Wesen. 2. Dasselbe soll angebetet werden. 3. Den wichtigsten Teil dieser Verehrung bildet die Tugend, verbunden mit Frömmigkeit. 4. Der Mensch muß seine Sünden bereuen und von ihnen lassen. 5. Gutes und Böses wird in diesem und in jenem Leben belohnt und bestraft. Alles andere ist "Erfindung herrschersüchtiger Priester und der wahren Gottesverehrung nicht dienlich"<sup>9</sup>. Die Offenbarung in Christus wird nur als Steigerung der Naturgesetze verstanden und als keine Offenbarung des transzendenten und in der Fülle der Zeit wahrhaft inkarnierten ewigen Gottessohnes. Das geht aus der Korrespondenz Tolands "*an Serena* (die preußische Königin Sophie Charlotte, Leibniz' Freundin)"<sup>10</sup> hervor.

Nicolas Malebranche (1638-1715). Er war einer der Vertreter "der gegenreformatorischen ... kath. Philosophie in Frankreich". Das menschliche Sein und das göttliche fallen zusammen. Der Mensch vermag das Wesen der

---

<sup>4</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 38.

<sup>5</sup> Ebd., S. 19.

<sup>6</sup> Ebd., S. 25.

<sup>7</sup> Ebd., S. 60.

<sup>8</sup> Ebd., S. 87.

<sup>9</sup> Ebd., S. 97.

<sup>10</sup> Ebd., S. 98.

Dinge nicht zu erkennen. Alles wird von dem menschlichen Verstand nur "durch Gott in Gott" erkannt, der "alles in allem wirkt"<sup>11</sup>, meint Malebranche.

Die Frei-Denker wie Anthony Collins (1676-1729) oder Lyons wollen das Denken oder die menschliche Vernunft von der Sklaverei der Kirche, der Bibel oder der göttlichen und kirchlichen Gesetze befreien. In der *Abhandlung über das Frei-Denken* unternimmt Collins den Versuch der Befreiung der menschlichen Vernunft von den Schranken Gottes und seiner Kirche. Ihre Nachfolger wie Morgan oder Chubb meinten: die Vernunftreligion für die Gebildeten, die positive Kirchenlehre für die Masse bzw. wie sich Bolingbroke (1698-1751) darüber äußerte: "In den Salons darf man die ungereimten kirchlichen Vorstellungen belächeln, im öffentlichen Leben sind sie unentbehrlich, denn sie erzeugen den Gehorsam der Menge; und die Freidenker tun übel daran, ein Gebiß aus deren Maul herauszunehmen, statt ihr noch mehr anzulegen"<sup>12</sup>.

George Berkeley (1685-1753) ist zwar in Irland geboren, aber aus "vornehmer englischer Familie". Berkeley trieb den Subjektivismus des Protestantismus in der Form des Anglikanismus auf die Spitze, d. h. das "Sein" ist für ihn gleichbedeutend mit dem "Wahrgenommen werden", bzw. "Erkannt werden"<sup>13</sup>.

David Hume (1711-1776) wird ziemlich prinzipiell durch den Subjektivismus der Reformation Luthers beeinflusst, denn er war ja ein Schotte, der "aus Opportunismus die" calvinistische "Kirche besuchte"<sup>14</sup>. Hume leugnet die natürliche Erkenntnis Gottes oder das Prinzip der Kausalität, die bei ihm eine bloße Gewohnheit bedeutet. Die Verknüpfung von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit scheint ihm - philosophisch - unlösbar zu sein. Das Eine ist für ihn sicher, daß Gott kein Urheber des Bösen sein kann, wobei dieses Gebiet sich der philosophischen Reflexion entzieht. Die grundsätzliche Aufgabe der Philosophie besteht nach ihm in der Erforschung "des gewöhnlichen Lebens". Auch das Sittengesetz kann nach Hume nicht mehr "begriffen", sondern "gefühl" werden. "Der Mensch muß" zwar nach Hume "handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Tätigkeit nicht zu vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag". Deshalb ist "die Moral" nicht mehr wie in der metaphysisch fundierten Ethik die Sache "des

<sup>11</sup> H. Schmidt (Hrsg.), "Malebranche", in: Philosophisches Wörterbuch, neu bearb. v. G. Schischkoff, Stuttgart: Alfred Kroner Verlag 201978, S. 414.

<sup>12</sup> Bolingbroke, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 99.

<sup>13</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 106.

<sup>14</sup> Ebd., S. 120.

Verstandes", sondern einzig und allein die Sache "des Geschmacks und Gefühls"<sup>15</sup>. Die Moralphilosophie rutscht wie bei Spinoza zu "einer Physik der Gefühle". Die Lust oder die Unlust werden zum "Maßstab"<sup>16</sup> der sittlichen Entscheidung. Nicht mehr ein gesellschaftlicher Vertrag wie bei Hobbes und Locke, sondern "eine Konvention" ist die causa formalis des Staates und des Gesetzes. Kein eigentlicher Beweis für die Existenz Gottes und sogar die Behauptung der Verletzung der Naturgesetze durch die Wunder, Prophezeiungen, Dogmen der Kirche werden von Hume konstatiert. Welche ist sozusagen tiefste Denkgrundlage? Hume antwortet: "Unsere allerheiligste Religion stützt sich auf den Glauben und nicht auf - Vernunft, und es heißt sicherlich sie gefährden, wenn man sie auf die Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann!"<sup>17</sup>

Adam Smith (1723-1790) stammt auch aus protestantischen Kreisen in Schottland. Für ihn ist keine andere Moral möglich als eine Gefühlsmoral, deren Urteil willkürlich ist. Der Staat bekommt seine Macht nicht mehr von Gott, sondern resultiert aus der Summe seiner Mitglieder, deren Frieden der Staat absichern soll. Eine Anteilnahme des staatlichen Gesetzgebers ist auch bei Smith ausgeschlossen.

David Hartley (1705-1757) ist anfangs ein protestantischer "Theologe"<sup>18</sup> gewesen und erst dann Arzt.

Joseph Priestley (1733-1805) trat als Prediger einer protestantischen Dissentergemeinde<sup>19</sup> auf.

Von diesen beiden Protestanten wurde der auch protestantische Großvater von Charles Darwin Erasmus Darwin (1731-1802) beeinflusst.

Der Anfänger der französischen Aufklärung, Pierre Bayle (1647-1706), ist "Sohn eines hugenottischen Geistlichen" gewesen, dann für eine kurze Zeit "katholisch geworden" und letztlich "zur reformierten Kirche zurückgekehrt"<sup>20</sup>. Er behauptete wie Luther "den Widerspruch zwischen Offenbarung (Religion) und Vernunft (Wissenschaft)"<sup>21</sup>. Das Böse ist wie Gott gleich ewig. Die Moral hat mit der Religion oder Metaphysik nichts zu tun. Bayle

---

<sup>15</sup> D. Hume, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 116-117.

<sup>16</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 117.

<sup>17</sup> D. Hume, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 118.

<sup>18</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 122.

<sup>19</sup> Ebd., S. 122.

<sup>20</sup> Ebd., S. 125.

<sup>21</sup> Ebd., S. 126.

leugnet wie Luther die Willensfreiheit des Menschen, die ihm unbegreiflich und unbeweisbar scheint.

Voltaire (1694-1778, eigentlich J. M. Aronnet) verweilte nicht nur in aufklärerischen, sondern auch in calvinistischen oder lutherischen Kreisen. Er kämpfte zwar einerseits gegen die Kirche mit allen ihren Strukturen, aber andererseits kämpfte er auch gegen die Atheisten: "Wir verdammen den Atheismus, verabscheuen den Aberglauben, lieben Gott und die Menschheit", bzw. "Gäbe es keinen Gott, so müßte man ihn erfinden", denn "die ganze Natur verkündigt laut, daß er existiert"<sup>22</sup>, schreibt Voltaire. Wie Luther geriet Voltaire in den Skeptizismus bei der Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und leugnete die menschliche Willensfreiheit.

La Matrie (1709-1751) fand wegen seines Materialismus als Form seines Kampfes gegen "die Pfaffen" der katholischen Kirche "eine Zuflucht bei dem freidenkerischen Preußenkönig, der ihn zum Vorleser und zum Mitgliede der Akademie ernannte"<sup>23</sup>.

Der katholische Abbé Bonnot de Condillac (1715-1780) wurde durch Locke am meisten beeinflusst und ist so Sensualist geworden. Empfindung ist die einzige Erkenntnisquelle und das Gefühl die einzige Grundlage der Moral. Im Unterschied zum protestantischen Denken will er kein Urteil über Gott vor dem Sündenfalle fällen bzw. nach unserem Tode. Gott ist für ihn der gute Gesetzgeber, der uns das Sittengesetz gegeben hat. Auch eine gewisse Vorstellung von der Einfachheit der Seele besitzt er.

Denis Diderot (1713-1784) "war anfangs Theolog"<sup>24</sup>, aber inspiriert von den protestantischen Locke und Bayle gab er seinen ursprünglichen Theismus (er schrieb mal: O Gott, ich weiß nicht, ob du bist, aber ich will in meinen Gesinnungen und Taten so verfahren, als ob du mich denken und handeln sähest"<sup>25</sup>) auf, indem er aus dem Weltall das einzige Individuum machte als ein sich selbst spielendes Klavier, und die Natur bedurfte nach ihm keines persönlichen Gottes mehr. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wurde von Diderot auch preisgegeben. Es gibt für ihn kein verpflichtendes Sittengesetz, und der Glaube an Gott ist nach seiner Meinung die Quelle aller Übel.

---

<sup>22</sup> Voltaire, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 130.

<sup>23</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 133.

<sup>24</sup> Meyers Konversationslexikon, Bd. 4, S. 881.

<sup>25</sup> D. Diderot, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 140.

Sein Mitherausgeber der Enzyklopädie war Jean Lerond d'Alembert (1717-1783): er studierte zuerst auch Theologie<sup>26</sup>. Er ließ sich durch Locke bestimmen, und so ging er vom Glauben an Gott zur Skepsis über, weil es für ihn außer der Wahrnehmung nichts mehr gab. Selbst die Materie vermögen wir nach ihm nicht mehr zu erkennen.

Paul Heinrich Dietrich Freiherr von Holbach (1723-1789) will den Menschen von den übersinnlichen Wesen wie Gott, Engeln und unsterblichen Seelen befreien. Diese Wesen sind nichts anderes als Produkte der menschlichen Einbildungskraft. Das, was ist, ist die Materie, aus welcher alles entsteht und in die alles zurückkehrt. Alles ist Werden. Die Seele wird mit den Gehirnnerven gleichgesetzt. Von Holbach will keine Willensfreiheit und keine Unsterblichkeit behaupten. Es gibt auch kein Sittengesetz. Der Staat bekommt seine Macht allein von den Menschen und braucht sich an keinem ewigen Gesetz Gottes zu orientieren. Der größte Feind des Menschen ist die Religion, die den Menschen von der Natur entfremdet und nimmt ihm das wahre Glück - die Vereinigung und das Leben nach der Natur, die zum Atheismus führen muß. Die Natur hat sozusagen drei Töchter: Tugend, Vernunft und Wahrheit.

Claude Adrien Helvétius (1715-1771) war auch von dem protestantischen Geist Locke's bestimmt. Hegel bemerkt im Hinblick auf Helvétius und auf die anderen französischen Vorläufer der Französischen Revolution etwas ganz Überraschendes und zwar: "Sie haben in anderer Gestalt die Lutherische Reformation vollbracht"<sup>27</sup>, weil "die französische Philosophie und die *Aufklärung*" nach Hegel nur das verwirklichte, was "Luther" "im Gemüt" und im "Gefühl" "angefangen"<sup>28</sup> hat. Helvétius relativiert wie Luther alles: Gut und Böse sind nur relativ: der Egoismus, bzw. die Lust soll die einzige moralische Norm werden, wonach sich die staatliche Gesetzgebung auszurichten hat. Alle religiösen Gebote und Normen sind überflüssig und schädlich.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) kam in die Welt in einer protestantischen Familie. Seine Mutter war nämlich "die Tochter eines evangelischen Predigers"<sup>29</sup>. Mit 16 Jahren bekehrte sich Rousseau zwar zum katholischen Glauben, aber in seinem Denken blieb er bis zum Tode teilweise protestantisch. Er gibt dem Gefühl den prinzipiellen Vorrang vor der Vernunft. Er erklärt die Natur als gut und den moralisch-religiösen Einfluß auf die Erzie-

---

<sup>26</sup> Vgl. Meyers Konversationslexikon, Bd. 1, S. 290.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, in: Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 305.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, in: Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 292.

<sup>29</sup> Meyers Konversationslexikon, Bd. 17, S. 197.

hung des Menschen als überflüssig. Die Vernünftigkeit der Religion, die Willensfreiheit gehören zu den katholischen Akzenten seines Denkens. Der letzte Maßstab für das menschliche Handeln und Leben insgesamt ist nicht die Vernunft, sondern das Gefühl. Die transzendente und übernatürliche Offenbarung ist für Rousseau nicht notwendig: "Ich sehe Gott in seinen Werken, fühle ihn in mir und über mir, aber ich kann das Geheimnis seines Wesens nicht erkennen"<sup>30</sup>.

Christian Freiherr von Wolff (1679-1754) studierte zuerst die protestantische Theologie zu Jena.

Immanuel Kant (1724-1804) stammte aus einem pietistischen Haus.

Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) Vater war Prediger und später Hauptpastor in der Oberleusitz.

Johann Georg Hamann als der Magus aus dem Norden gehört zum protestantischen Geschlecht.

Johann Gottfried von Herder (1744-1803) war von Hause aus ein protestantischer Theologe.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) wurde sehr früh als ein "Predigertalent" erkannt. Er studierte anfangs Theologie in Jena und Leipzig, aber "die orthodoxe Landeskirche hatte keine Kanzel für ihn frei"<sup>31</sup>.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) kam in die Welt als Pfarrerssohn zu Leonberg in Württemberg, dann wurde er Theologiestudent im Tübinger Stift und im Jahre 1772 erwarb Schelling eine philosophische Dissertation über den Sündenfall.

Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1830): "Wir Lutheraner - ich bin es und will es bleiben"<sup>32</sup> und "durch die Philosophie ganz im Luthertum befestigt"<sup>33</sup>. Seine Vorväter wurden aus Kärnten wegen ihres protestantischen Glaubens vertrieben.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) erblickte die Welt in einer Predigerfamilie in Breslau und starb in dem Ruhm "des größten Theologen, den der Protestantismus seit der Reformationszeit ... gehabt hat"<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> J.J. Rousseau, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 149.

<sup>31</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919, S. 269.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, in: Werke, Bd. 18, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 94.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, Hegel an Tholuck (3. Juli 1826), in: Briefe von und an Hegel, hrsg. v. F. Nicolin, Bd. IV/2, Hamburg 1981, S. 61.

<sup>34</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 322-323.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) gehörte auch zu den Protestanten.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) setzte sich mit Luther auseinander, u. a. in seiner Schrift: "Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" aus dem Jahre 1844.

David Friedrich Strauß (1808-1874) war ein protestantischer Theologe, Schüler von Hegel und Schleiermacher, Verfasser der Schrift: "Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" aus dem Jahre 1835, in der Strauß Gott prinzipiell, Christus als den Sohn Gottes und die gesamte Bibel zu einem "Mythos" erklärt.

Ernst Haeckel (1834-1919), der in einer protestantischen Familie in Potsdam in die Welt kam, verlor den Glauben Luthers "im 21. Lebensjahre"<sup>35</sup>.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) ist ein "thüringischer Pfarrerssohn"<sup>36</sup>.

Sören Kierkegaard (1813-1855) aus Kopenhagen. Er studierte Philosophie u. a. bei Schelling und auch protestantische Theologie.

Karl Marx stammt aus der ursprünglich jüdischen und später, d. h. bei seinen Eltern zum Luthertum übergetretenen Familie.

Edmund Husserl (1859-1938) verließ das Judentum an seinem 28. Geburtstag, d. h. im Jahre 1886 und wurde in der einzigen Kirche in Vienna lutherisch getauft. Während der Studien Husserls in Leipzig bei Wundt "ist H.s Mentor der nachmalige erste Staatspräsident der Tschechoslowakei, der Brentano-Schüler Tomáš Masaryk (ab 1882 Philosophieprofessor in Prag), auf dessen Einfluß seine Konversion zum Protestantismus (1886) zurückgeht"<sup>37</sup>.

Alfred North Whitehead (1861-1947) zusammen mit B. Russell als Begründer der Prozeßphilosophie und "Sohn eines anglikanischen Pastors"<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> E. Haeckel, Die Lebenswunder, in: E. Haeckel, Gemeinverständliche Werke, hrsg. von H. Schmidt, Bd. IV, Leipzig: Alfred Kroner Verlag, Berlin: Carl Henschel Verlag 1924, S. 134.

<sup>36</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 470.

<sup>37</sup> Th. Rentsch, Husserl, Edmund, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 208.

<sup>38</sup> M. Wörther, Whitehead, Alfred North, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 454.

Carl Gustav Jung (1875-1961) "stammt aus den ärmlichen Verhältnissen einer evangelisch-reformierten Landpfarrersfamilie am schweizerischen Bodensee"<sup>39</sup>.

Karl Jaspers (1883-1969) hat seine Heimat im protestantischen Oldenburg und war zusammen mit Rudolf Bultmann auf einem Gymnasium in der Heimatstadt.

Martin Heidegger (1889-1976) verabschiedete sich auch vom Katholizismus, wie Heidegger bereits im Jahre 1919 "an den Theologen und Freund Engelbert Krebs schrieb: 'Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht' - und fügt hinzu: 'nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)". Hugo Ott sagte in einem Vortrag in Saarbrücken am 16. 10. 1991: "Martin Heidegger hatte dem priesterlichen Freund gegenüber, der im März 1917 die konfessionsverschiedene Ehe Heidegger - Petri nach katholischem Ritus eingegesenet hatte, die Zugehörigkeit zur katholischen Lebenswelt aufgekündigt, den Priester Krebs gewissermaßen als Repräsentanten der katholischen Kirche betrachtend. Damit hatte Heidegger den Glauben der Herkunft preisgegeben. Er war zu einem Abtrünnigen, zu einem Apostaten geworden - zumindest aus der Sicht des Dogmatikers Krebs, der den ganzen Jammer und Schmerz über diese Entscheidung in bewegten Formulierungen seinem Tagebuch anvertraute, ohne die leiseste Ahnung davon zu haben, daß sein Freund Heidegger schon 1917 durch die nachgeholt protestantische Trauung (in Wiesbaden) sich juristisch von seiner kirchlichen Gemeinschaft gelöst hatte"<sup>40</sup>.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) kommt in die Welt in der Familie seines "vom Judentum zum Protestantismus übergetretenen Vaters Oscar Alexander Wiesengrund"<sup>41</sup> und wird auch lutherisch getauft.

Jürgen Habermas (geb. 1929) ist auch ein Lutheraner.

---

<sup>39</sup> Ch. Helfferich, Jung, Carl Gustav, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 227.

<sup>40</sup> H. Ott, Vortrag Saarbrücken vom 16. 10. 1991: "'Herkunft aber bleibt stets Zukunft'. Zum katholischen Kontinuum im Leben und Denken Martin Heideggers". Die evangelische Trauung vollzog Pfarrer Lieber "im Anschluß an die katholische Trauung" in Wiesbaden.

<sup>41</sup> P.Ch. Lang, Adorno, Theodor W. (= Wiesengrund), in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 12.

## 2. Von dem Primat des Seins vor dem Werden zu dem Vorrang des Werdens vor dem Sein im protestantischen und philosophischen Denken der Neuzeit

Sowohl die mythische als auch und vor allem die metaphysisch-scholastische Denktradition, mit dem Nominalismus einschließlich, dachte den Vorrang des Seins vor dem Werden. In der Neuzeit vollzieht sich eine Umkehrung eines der wichtigsten Denkprinzipien und das Sein wird jetzt grundsätzlich als das Produkt des Werdens verstanden.

### 2.1 Übergang von der Seinsphilosophie "der Scholastik" zur Werdensphilosophie der Reformation und der neuzeitlichen Philosophie als "der protestantischen Scholastik"

Wie ist es eigentlich dazu gekommen, daß das Werden im Denken der Gegenwart den Vorrang vor jeder Substanz erhält, d. h. das Nichtsein oder das Nichts wird als das Erste angenommen im Gegensatz zu dem Etwas oder Sein oder Wesen. Wie ist es denn zur Gestalt "der protestantischen Scholastik" gekommen? Martin Heidegger, der durch eine nach der offiziell katholisch geschlossenen Trauung im Freiburger Münster heimlich eine protestantische schließt und damit den Übergang zum Luthertum bezeugt, weiß Bescheid über diesen Wechsel im Denken: "Gegen die ... Scholastik vollzog sich" in der Reformation "religiös und theologisch der Gegenstoß Luthers", der nach seiner Auffassung "zur Ausgestaltung der protestantischen Scholastik" geführt hat. Diese "protestantische Scholastik" ist für Heidegger der Wurzelboden des Deutschen Idealismus", dessen "[j]ede ernsthafte Erforschung" ohne Berücksichtigung der dialektischen Theologie Luthers nicht möglich ist, weil "Fichte, Schelling, Hegel Theologen waren"<sup>42</sup>. In dem protestantischen Denken sieht Heidegger die Hauptursache im Hinblick auf die neuzeitliche Philosophie in ihren wichtigsten Gestalten. Auch u. a. A. Messer ist derselben Auffassung: "Die Reformation hat ... die geistige Herrschaft ... der scholastischen Philosophie auf weiten Gebieten beseitigt"<sup>43</sup>.

Erich Seeberg bemerkt mit Recht, daß Luther "den Primat des fieri und pati im Leben"<sup>44</sup> denkt. Luthers "ganze Theologie" "arbeitete" auf die "Überwin-

---

<sup>42</sup> M. Heidegger, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen, Bd. 61, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1985, S. 7.

<sup>43</sup> A. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärungszeit, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer 1923, S. 3.

<sup>44</sup> E. Seeberg, in: E. Metzke, Coincidentia oppositorum. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 42.

dung" "der scholastischen Seinsphilosophie" "hin"<sup>45</sup>. Metzke zieht das Fazit aus der Lutherischen Antiposition gegen die Seinsphilosophie der Scholastik: "Luther denkt deshalb nicht in Substanzkategorien, weil er geschichtlich denkt"<sup>46</sup>.

"Sondern so will er", d. h. Luther, "sie gefaßt wissen, daß einerseits "das brot dableibe" in eigener natürlichen Subsistenz (weshalb es auch nicht anzubeten ist) und andererseits "der leib Christi da sei" und sie in ihrer Unterschiedlichkeit "wider alle vernunft und spitze logica" ein Einiges sind, in dem ein "jegliches auf *seine* weise das andere ist". Denn daran, daß man keins von beiden, weder das Brot noch den Leib Christi "zu nichte werden" läßt, liegt Luthers alle"<sup>47</sup>.

"Gerade das Fernhalten der Substanzvorstellungen ermöglicht es Luther ... jeder Abschwächung des Realitätscharakters von Leib und Brot entgegenzutreten... Auch in dieser Hinsicht grenzt sich Luther also ... von der Transsubstantiationslehre der Scholastik ab, die wohl die Akzidentien von Brot und Wein bestehen läßt, aber ... ihr Wesen durch Verwandlung in Leib und Blut Christi in der Weihe vergehen läßt. ... Die Elemente Wein und Brot und Wasser in ihrer vollen unveränderten Wesenhaftigkeit zu erhalten. Luther scheut dabei zur Verdeutlichung nicht von profanen Beispielen zurück. Er verweist auf das Holz, das, wenn es Weinfäß wird, nicht aufhört Holz zu sein"<sup>48</sup>.

Bei dem Sakrament der Eucharistie "scheitert" nach Luther "nur die traditionelle "unzeitige" Logik"<sup>49</sup>.

Luther selbst konnte nur mit "der Metaphysik" des Werdens "einer bestimmten Metaphysik" des Seins im aristotelisch-scholastischen Sinne aus der Voraussetzung nach Metzke "entgegnetreten", denn "Luthers Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Aristoteles einerseits, dem Spiritualismus andererseits trägt gerade als theologische durchaus metaphysischen Charakter. Sie verteidigt nicht lediglich ein Dogma"<sup>50</sup>.

"Zunächst also hat sich seine Gedankenführung darauf konzentriert, daß die Sakramente nicht ein heiliges Ding oder ein heiliger Vorgang an sich sind,

---

<sup>45</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 187.

<sup>46</sup> Ebd., S. 187.

<sup>47</sup> Ebd., S. 188; vgl. M. Luther, WA 26, 439. 445.

<sup>48</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 188-189; vgl. M. Luther, WA 26, 444.

<sup>49</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 189; vgl. M. Luther, WA 26, 440.

<sup>50</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 164.

für den der Mensch sich lediglich in geeigneter Form vorzubereiten hat, sondern daß sie ihre Wirkung und Wirklichkeit nur in der Beziehung zum Glauben haben. Theologisch kam das so zum Ausdruck, daß vor das Sakrament das Wort und der Glaube traten<sup>51</sup>, meint Metzke und belegt mit folgender Aussage von Luther: "das Sakrament nimmt die Sünde nicht darum, daß es geschieht, sondern dadurch, daß man ihm glaubt. Deshalb kann auch nichts am Priester liegen oder am menschlichen Tun, sondern es liegt ganz an deinem glauben: soviel du glaubst, soviel du hast"<sup>52</sup>.

"Um das Verhältnis von Gott und Welt mit einer Formel Luthers auszusprechen, die sich hier aufdrängt: Gott und die Welt sind unvermischt und ungetrennt"<sup>53</sup>.

Auf dem Hintergrund dieser Werdenstheologie Luthers ist die Werdensphilosophie in der Neuzeit verständlich, die wir nicht nur bei Hegel konstatieren können. Die dialektische Theologie des Reformators ist deswegen für diese Umgestaltung der Seinsphilosophie mit dem Vorrang des Seins vor dem Werden verantwortlich, weil sie am systematischsten das absolute Sein des geoffenbarten Gottes in einen Werdeprozeß umzuwandeln versucht. Man kann jetzt die Frage stellen, welcher Art eigentlich dieser Werdeprozeß allen Seins ist?

## 2.2 Alles Sein als Widerspruch

Nach dem kurzen biographischen Bericht über die protestantische Herkunft von vielen führenden Denkern der Neuzeit, der Moderne und einigen Bemerkungen über den Tausch bei dem Vorrang von Sein vor Werden wird die dialektische Theologie Luthers in großen Zügen und ihre Nachwirkung systematisch analysiert. Die These ist, daß sowohl für Luther als auch für seine Anhänger auf unterschiedlichsten Wissenschaftsgebieten das Sein als Widerspruch charakterisiert wird.

### 2.2.1 Gottes Sein kein ens a se, sondern ens ab alio

Nach Thomas von Aquin ist Gottes Sein "per seipsum necessarium", d. h. Gott "hat also weder Sein nach dem Nichtsein, noch kann er Nichtsein nach dem Sein haben, noch läßt sich irgendein Nacheinander in seinem Sein finden"<sup>54</sup>. Auch, wenn man den trinitarischen Gott der Offenbarung in Christus

---

<sup>51</sup> Ebd., S. 165.

<sup>52</sup> M. Luther, WA 2, 715. 719; vgl. WA 2, 686. 693. 716. 749. 751.

<sup>53</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 222-223; vgl. M. Luther, WA 26, 436 f.

<sup>54</sup> Thomas v. A., S.c.g. I, c. XV.

ins Auge faßt, gibt es bei der Zeugung der Sohnes durch den Vater oder bei der Hauchung des Hl. Geistes durch den Vater und den Sohn keine zeitliche Reihenfolge, sondern nur eine ontologische. Deswegen tritt Thomas entschieden gegen die Zeitdimension bei der Frage nach dem Sein Gottes. Gott ist und hat sein Sein aus sich selbst, weil sein "Wesen sein Sein selbst ist". Aus diesem Grunde gibt es in Gott keinen Mangel irgendwelchen Nichtseins, sondern Gott "hat alle Vollendungen" und wird "das schlechthin Vollendete"<sup>55</sup> genannt.

Nach Luther gehört zum Sein Gottes notwendigerweise das Nichtsein, was Luther in seinem Psalmenkommentar zum Ausdruck bringt: "Und Summa, Got kan nicht Got sein, Er mus zuvor ein Teufel werden"<sup>56</sup>.

"Luther und Nikolaus von Cues" "haben zugleich gezeigt, daß man die Andersheit Gottes denken kann, ohne deshalb eine abstrakte Transzendenz anzunehmen und nur noch die Diastase von Gott und Welt zu kennen, und daß man andererseits von der Realpräsenz Gottes uneingeschränkt sprechen kann, ohne in eine immanente Gottesauffassung zu geraten, die Gott nur noch als Tiefe der Welt oder Allkraft zu begreifen vermag und schließlich die Welt vergottet"<sup>57</sup>.

"Die innerhalb der protestantischen Theologie seit Luther geübte Diffamierung der Vernunft"<sup>58</sup>, die sich durch "die Lutherische Reformation" als die Vorstufe "der Neuzeit"<sup>59</sup> erwiesen hat.

Diderots Tahiti-Greis sagt folgendes über die moralische Haltung des Menschen: "Wir sind unschuldig, wir sind glücklich ... Wir folgen dem reinen Trieb der Natur"<sup>60</sup>. Nach Mittelstrass kam der Gedanke "des Willens zur Befriedigung liebgewordener Bedürfnisse" u. a. "über Luther"<sup>61</sup> an die Neuzeit.

---

<sup>55</sup> Thomas v. A., *De ente et essentia*, Lateinisch / Deutsch, übers., hrsg. v. L. Beeretz, Stuttgart: Reclam 1993, S. 57: "... habet omnes perfectiones ... perfectum simpliciter."

<sup>56</sup> M. Luther, WA 31 I, 249, 25-26.

<sup>57</sup> E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 229.

<sup>58</sup> J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1970, S. 85.

<sup>59</sup> Ebd., S. 136. Die anderen Autoren vertreten die These, daß mit Luther in der Tat die Neuzeit begonnen hat, vgl. dazu: H. v. Treitschke, *Luther und die deutsche Nation* (1883), in: *Historische und Politische Aufsätze IV*, Leipzig 1897, S. 386; Th. Brieger, *Die Reformation*. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte, Berlin 1914, S. 3; A. v. Harnack, *Die Reformation*, *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 11 (1917), Sp. 1327.

<sup>60</sup> D. Diderot, *Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat / M. Tourneux, Bd. II, Paris 1875-1877, S. 214.

<sup>61</sup> J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1970, S. 362.

Jakob Böhme reflektiert auf Luther<sup>62</sup>: und die "heilige Dreifaltigkeit" wird nach Böhme durch alles, was ist, bestimmt, weil "Gott "der ganze Gott" ist, also zusammengesetzt aus Teilen. Aus welchen denn? Böhme sieht "alle Kräfte darinnen *wie in der Natur*, - davon Himmel, Erde, Sterne, *Elementa*, Teufel, Engel und Menschen, Tier und alles worden ist" und so hat man nach ihm "den ganzen Gott"<sup>63</sup>. Hegel zieht das Fazit aus den Ausführungen Böhmes und sagt deutlich: "Er", d. h. Böhme, "suchte nun, da Gott alles ist, das Böse im Guten, den Teufel in Gott zu fassen"<sup>64</sup>. Welche Stellung nimmt der Teufel eigentlich im Denken Böhmes ein? Es geht um die Geburt des Sohnes als Gottes Ebenbild. Böhme "nennt ihn ... nun auch den *Luzifer*, den erstgeborenen Sohn Gottes ... Aber dieser Luzifer ist abgefallen, - Christus an seine Stelle gekommen"<sup>65</sup>. Hegel würdigt Böhme für diese Leistung und sagt: "Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott; das ist das Anderssein ... Und dies ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dies die höchste Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme"<sup>66</sup>.

"Und Summa, der Teuffel wird und ist kein Teuffel, c: sey denn zuvor Gott gewest. Er wird kein Engel der finsternis, Er sey denn zuvor ein Engel des liechts worden. Denn was der Teuffel redet und thut, das mus Gott gered und gethan haben, das gleubt die welt und bewegt uns wol selber"<sup>67</sup>.

Das Böse wird für Luther, Böhme oder Hegel nicht mehr als "das *nonens*"<sup>68</sup>, als die Negation des seienden Guten verstanden, sondern das Böse wird ontologisiert, d. h. zum Seiendhaften erhoben. Hegel wagt dann zu behaupten: "Das Negative also, das Böse, darf jetzt nicht mehr außer dem Guten fallen; sondern das Gute ist gerade dies an ihm selbst, das Böse zu sein"<sup>69</sup>. Die Ontologisierung des Bösen wird noch klarer, wenn die Auseinandersetzung Hegels mit Spinozas Verständnis des Bösen gezeigt wird. Spinoza war bemüht

<sup>62</sup> Vgl. E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Schriften zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten: Luther-Verlag 1961, S. 129: "Jakob Böhmes Gedankenwelt ist in ihrem Ursprung und Werden nicht ohne die Impulse zu begreifen, die von Luthers religiösem Ringen ausgegangen sind, dessen tiefes Einwirken auf die europäische Existenz in seiner ganzen Tragweite und inneren Gewalt noch heute nicht voll erschlossen ist".

<sup>63</sup> J. Böhme, *Morgenröte*, Kap. 2, § 31-33.

<sup>64</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 105.

<sup>65</sup> J. Böhme, *Morgenröte*, Kap. 12, § 99-107; Kap. 13, § 31-52; Kap. 14, § 36.

<sup>66</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 109.

<sup>67</sup> M. Luther, *WA 31 I*, 250, 24-28.

<sup>68</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 109.

<sup>69</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I, in: *Werke*, Bd. 16, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 21990, S. 414.

zu beweisen, "daß die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen und daher nicht gesagt werden könne, daß Gott dessen Ursache sei". Spinoza schließt also radikal aus, daß das Böse ein Sein ist. Das wird ihm von Hegel zum Vorwurf gemacht: "Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus - nichts an sich wahrhaft Reales"<sup>70</sup>.

Der protestantische Theologe Asendorf denkt mit Recht, daß der Einfluß Luthers auf Hegel und durch Hegel auf die Theologie der beiden Konfessionen entscheidend ist. Bevor ich jedoch zu der Position Asendorfs komme, noch ein Zitat von Martin Heidegger: "Überall ist Hegel heute noch wirksam, aber stets in einer Umkehrung und Verkleidung oder wiederum in der Gegenbewegung gegen diese. Die christliche Theologie beider Konfessionen ist durch Hegel bestimmt und mehr noch durch die hieraus erwachsenden religionsgeschichtlich theologischen Gegenbewegungen und Gestaltungen des kirchlichen Bewußtseins"<sup>71</sup>. Und wo kommt Hegel her? Nach Asendorf direkt von der Theologie Luthers, wenn Asendorf schreibt: "Der Widerspruch ist nicht außerhalb, sondern innerhalb des Geistes. Der zu versöhnende Dualismus ist nicht auf Himmel und Erde verteilt, sondern ist im Geist und macht das Wesen des Geistes aus. Dies macht den bis heute noch unentdeckten wissenschaftstheoretischen Rang des Denkens Hegels für die Theologie aus. Das Hineinnehmen des Widerspruchs ins Zentrum ist nicht nur ein bedeutender Teil des treu bewahrten Erbes Luthers, sondern die lutherische Spur in seinem Denken schlechthin"<sup>72</sup>.

Haeckel berichtet von seinem Arzt-Freund: "Ursprünglich von frommen Eltern religiös erzogen und mit weichem poetischen Gemüt begabt, war er erst durch das medizinische Studium unter harten Seelenkämpfen an dem liebge gewordenen Kinderglauben irre geworden (- ebenso wie ich im 21. Lebensjahre -). Als wir kurz vor seinem Tode über die großen Mysterien der Lebenswunder uns unterhielten, sagte er zu mir: "So wenig ich den Glauben an die unsterbliche Seele und ihre Willensfreiheit mit meinen psychologischen Erfahrungen vereinigen kann, so wenig vermag ich im ganzen Weltall eine Spur von einer 'sittlichen Weltordnung und einer liebenden Vorsehung' zu finden; wenn wirklich ein bewußter vernünftiger Gott die Welt regiert, so

---

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, in: Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 192.

<sup>71</sup> M. Heidegger, Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941), in: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge - Gedachtes, hrsg. von J. Schüßler, Bd. 68, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993, S. 8; Ders. "Bankrott" - "dialektische Theologie". Katholische Theologie: Weg-Scheide; Studium meiner Freiburger Zeit.

<sup>72</sup> U. Asendorf, Luther und Hegel, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1982, S. 358.

kann diese immaterielle Persönlichkeit kein Gott der Liebe sein, sondern nur ein allgewaltiger Dämon, dessen ständige Unterhaltung ein ewiges, mitleidloses Wechselspiel von 'Werden und Vergehen', von 'Aufbauen und Zerstören'<sup>73</sup> ist. Das hat der Freund von Haeckel fast wörtlich von Luther übernommen, der sagt: "Darum nämlich geschieht's, daß Gott, wenn wir ihn bitten, was es auch immer sei, und er uns erhört und anhebt, es uns schenken zu wollen, so gibt, daß es allen unseren Vorstellungen d. h. Gedanken zuwiderläuft, daß es uns scheint, als zürne er uns nach unseren Bitten noch mehr und als geschehe das, worum wir bitten, noch weniger als zuvor. Das alles tut er nur darum, weil es Gottes Art ist, erst zu zerstören und zunichte zu machen, was in uns ist, bevor er seine Gaben schenkt. Wie geschrieben steht: "Der Herr macht arm und macht reich, führt in die Hölle und wieder heraus" (Sam. 2, 6)"<sup>74</sup>.

Gott ist für Luther also der Widerspruch: "Est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit"<sup>75</sup>. Gott muß in diesem protestantischen Denken Luthers durch das Andere zu sich selbst kommen; das besagt, daß Gott kein Sein aus sich, durch sich und für sich selbst sein kann. Das hat die Neuzeit prinzipiell übernommen. Böhme, die deutschen Idealisten mit Ausnahme Kants, Nietzsche und der Existentialismus von Kierkegaard, der Gott als "das absolute Paradox"<sup>76</sup> nennt oder der von Heidegger, der "in diesem Kampf um den letzten Gott" steht. "Der letzte Gott" Heideggers bringt "keine Erlösung", sondern "im Grund Niederwerfung des Menschen", der ja nichts anderes tun soll als "das Bedürfen", also den Trieb Gottes stillen; das führt aber "zum Ursprung" "des Streitens zwischen dem Gott und dem Menschen" und zwar so: "der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott". Diese gegenseitige Übermächtigungsgeschichte zwischen Gott und Mensch soll "die Wahrheit des Seyns selbst"<sup>77</sup> fundieren, das der unveröhnliche Widerspruch ist. In *Das Sein und das Nichts* Sartre's wird die Rat-

<sup>73</sup> E. Haeckel, Die Lebenswunder, in: E. Haeckel, Gemeinverständliche Werke, hrsg. von H. Schmidt, Bd. IV, Leipzig: Alfred Kroner Verlag, Berlin: Carl Henschel Verlag 1924, S. 134-135.

<sup>74</sup> M. Luther, WA 56, 375, 14-20: "Inde enim fit, Quod cum petimus Deum, quaecunque illa tandem sint, Et ipse exaudiens incipit ea velle donare, Sic donat, ut contraveniat omnibus nostris conceptibus i.e. cogitationibus, ita ut appareat nobis post petitiones magis offensum esse et minus fieri ea, que petimus, quam ante. Quod totum ideo facit, Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet; sicut Scriptum est: Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit."

<sup>75</sup> M. Luther, WA 43, 202, 17-18

<sup>76</sup> S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, ausgewählt, neu geordnet und übers. v. E. Hirsch, 1952 ff., S. 43.

<sup>77</sup> M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge - Gedachtes, hrsg. von F.W. v. Herrmann, Bd. 65, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1989, S. 412-415.

losigkeit des widersprüchlichen Denkens auch klar artikuliert: das menschliche Sein wird durch das Nichts wesentlich bestimmt, und deswegen treibt er einen "Ruf nach Sein", um dem Nichts, dem Tode und dem Mangel zu entgehen, was ihm aber nicht gelingt, weil der Mensch "zur Freiheit verurteilt" ist, die dem Menschen nichts anderes als das Gefühl der "Verlassenheit", "Angst" und der "nichtenden" Existenz gibt. Dieser Zustand muß zu "der globalen permanenten Revolution" führen: "Die Hölle, das sind die anderen", meint Sartre. Angesichts des in seinem Werk *Der Teufel und der liebe Gott* dargestellten Spieles ist "das Böse um des Bösen willen tun"<sup>78</sup> nicht so schlecht. Eine Hoffnung auf die Überwindung des Widerspruchs im Sein hat nach Sartre der Mensch nicht. Die Prozeßphilosophie von Whitehead und Russell beschuldigt Gott auch für den Widerspruch im Kosmos: "Gott ... stiftet Unruhe im Universum"<sup>79</sup>. Die Frankfurter Schule wird nicht müde, auf jeder Ebene unseres Lebens den Widerspruch im Sein zu behaupten.

### 2.2.2 Die Wirklichkeit Gottes kein reiner Akt: Von der Selbstverwirklichung des göttlichen Seins zur Selbstverwirklichung des menschlichen Seins

Wenn Gott nach Luther "der Widerspruch" ist, was passiert dann mit dem Verständnis der göttlichen Wirklichkeit?

In *De ente et essentia* oder in *Summa contra gentiles* schreibt Thomas von Aquin, daß Gott "actus primus et purus est"<sup>80</sup>, der keine Potenz in sich haben kann, weil er von Ewigkeit zu Ewigkeit die reinste Vollkommenheit ist. Warum denkt Thomas und die gesamte scholastische Denktradition so? Hätte Gott eine Potenz in sich, dann könnte Gott auch nicht sein, weil alles, was eine Potenz in sich hat, "auch nicht sein kann. Gott aber", lehrt Thomas, "kann aufgrund seines Wesens nicht nicht sein, da er immerwährend ist"<sup>81</sup>. Angenommen, daß etwas in Potenz und in Akt ist, dann müßte es "der Zeit nach früher in Potenz als in Akt sein": das Gegenteil ist die Wahrheit, daß der Akt schlechthin die Grundlage für die Verwirklichung der Potenz ist. Keine Potenz kann sich selbst verwirklichen. Bei Gott aber gibt es erstens keine Zeit, dann kann es zweitens keineswegs eine Potenz geben. Drittens kann man behaupten, daß etwas, das eine Potenz hat, zwar seinsmöglich ist, aber nicht seinsnotwendig. Alle endlichen Seienden sind also mit verschiedenen

<sup>78</sup> T. König, Sartre, Jean Paul, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 395.

<sup>79</sup> M. Wörther, Whitehead, Alfred North, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 455.

<sup>80</sup> Thomas v. A., *De ente et essentia*, Lateinisch / Deutsch, übers., hrsg. v. L. Beeretz, Stuttgart: Reclam 1993, S. 44; vgl. Ders. S.c.g. I, c. XVI.

<sup>81</sup> Ebd., I, c. XVI.

Potenzen beschaffen, also es muß ein notwendiges Sein geben, das durch sich selbst ist: "Deus autem est per se necesse esse"<sup>82</sup>. Noch ein anderer Aspekt dieser Problematik ist zu erwähnen und zwar die Wirkmächtigkeit. Alles wirkt kraft seiner Aktualität. Natürlich kann z. B. ein Mensch nur soweit perfekt wirken, wie weit sein Denken bereits vollkommen ist. Deswegen sagen wir, daß die Wirkmächtigkeit des Menschen partiell ist und nicht ganzheitlich, wie bei Gott, der durch sein absolut und in jeder Hinsicht vollkommenes Wesen wirkt. So hat Gott als "das erste Wirkende" keine Potenz in sich, weil Gott "mit dem Ganzen seiner selbst wirkt"<sup>83</sup>. Zuletzt muß gesagt werden, daß alles, was mit Potenz beschaffen ist, leidensfähig und wandelbar ist: "Gott aber ist ganz und gar leidensunfähig und unwandelbar", so "hat er also nichts von Potenz"<sup>84</sup>.

Schelling spricht von Gott als unterschiedlichen "Potenzen", die sich entweder als der subjektive Pol, also Geist oder als die Natur, also Objekt verwirklichen müssen, weil weder der als "Potenz" bestimmte Geist vollkommen ist, noch die als "Potenz" bestimmte Natur. Die Naturpotenzen sind z. B.: Schwerkraft, Licht oder Organismus und die subjektiven Potenzen die Wahrheit, Güte und Schönheit. Das Absolute ist kein reiner Akt, sondern eine Potenz, die sich, wie sich Schelling ausdrückt, aus "der Evolution Gottes aus sich selbst"<sup>85</sup> erst zu verwirklichen und zu vollenden hat. Nach Schelling ist der Begriff eines persönlichen Gottes, den der Theismus fordere, nicht ohne eine Selbstentwicklung Gottes, diese aber nicht ohne jene Jakob Böhm's "Natur und Gott" möglich<sup>86</sup>.

Ernst Haeckel behauptet, daß alles Sein ein Werden ist: "Nichts ist beständig als der Wechsel! Alles Sein ist ein beständiges "Werden und Vergehen"! So lehrt uns", schreibt der deutsche Interpret Darwins, "die Entwicklungsgeschichte der Welt"<sup>87</sup>.

Whitehead tauscht die metaphysisch-logische Kategorie der Substanz mit dem "Prozeß", der "zentrale Kategorie seiner Kosmologie ist" und "der an die

---

<sup>82</sup> Ebd., I, c. XVI.

<sup>83</sup> Ebd., I, c. XVI.

<sup>84</sup> Ebd., I, c. XVI.

<sup>85</sup> F.W.J. Schelling, in: K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 296-298.

<sup>86</sup> Ebd., S. 298-299.

<sup>87</sup> E. Haeckel, Die Lebenswunder, in: E. Haeckel, Gemeinverständliche Werke, hrsg. v. H. Schmidt, Bd. IV, Leipzig: Alfred Kroner Verlag, Berlin: Carl Henschel Verlag 1924, S. 110.

Stelle der 'Substanz' in der herkömmlichen Philosophie tritt"<sup>88</sup>, wie Wörther bemerkt.

### 2.2.3 Luther: Alles Sein als "Sünde" und Adorno:

#### "Das Ganze ist falsch"

Luthers Kommentar zum Römerbrief 11, 33-36 in einer Predigt vom 3. Juni 1537 ist für das Lutherische Verständnis der Sünde sehr aufschlußreich: "Wer (Gott in seiner Majestät) erforschen will, den schlägt der Donner nieder. So wie der Satan mit seiner Weisheit erforschen wollte, was Gott sei, und darum in den Abgrund (der Hölle) gestoßen wurde. ... Diese (verborgene) Meinung Gottes wirst du nicht begreifen, weil sie unerforschlich ist. Der Satan hat einen unwiderbringlich (tiefen) Fall getan, weil er hat wissen wollen, was nicht zu wissen war. So ist's bei Adam und Eva gewesen, aber nicht so gefährlich"<sup>89</sup>. Luther interpretiert den Sündenfall ähnlich wie z. B. Hegel, der keinen Mißbrauch der Freiheit als die letzte Ursache der Sünde meint, sondern den Mangel an Bewußtsein, der eigentlich keine Sünde denken läßt. Dafür trägt Gott selber die Verantwortung, weil seine "Majestät" unberechenbar, weil widersprüchlich ist und den vernunftbegabten Geschöpfen doch den Zugang zur Wahrheit versperrt.

Obwohl Luther in der Tat alle Geschöpfe entsubstanzialisiert, macht er das Böse substanzial, was bei seinem Sündenbegriff artikuliert wird: "Die sophistische Theologie kann die Sünde gar nicht anders ansehen als metaphysisch, nämlich so: die Eigenschaft (Qualität) hängt an der Substanz oder am Subjekt; wie also die Farbe an der Wand, so hängt die Sünde an der Welt, im Fleisch oder im Gewissen. Daher muß sie durch gegenteilige Bewegungen, nämlich durch die Liebe abgetan werden. Die wahre Theologie aber lehrt, daß ferner keine Sünde mehr in der Welt sei, weil der Vater alle Sünde auf Christus geworfen hat (Jes. 53, 6), der die Sünde besiegt, vernichtet, ja in seinem Leibe getötet hat. ... Wo also Glaube an Christus ist, da ist die Sünde in Wahrheit abgetan, tot und begraben, wo dieser Glaube nicht ist, bleibt die Sünde"<sup>90</sup>. Luther setzt das Gute und das Böse in eine substanziale Einheit zusammen, so daß weder das Eine ohne das Andere bestehen kann. Von daher ergibt sich auch ihre Substanzialität, was die ganze göttliche Substanz negiert und damit auch alles andere. Dieses Prinzip, alles irdische Sein nach Luthers dialektischer Theologie als "Sünde" zu bezeichnen, waltet bis in das

---

<sup>88</sup> M. Wörther, Whitehead, Alfred North, in: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon, hrsg. von B. Lutz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, S. 454; vgl. A.N. Whitehead, Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie.

<sup>89</sup> M. Luther, WA 45, 94-98.

<sup>90</sup> M. Luther, WA 40 I, 447-448.

Wesen des neomarxistischen Denkens der "Frankfurter Schule" hinein, das in dem Adornoschen Ausdruck gipfelt: "Das Ganze ist falsch".

### 2.3 Das göttliche Wesen als Resultat der notwendigen Entwicklung des göttlichen Seins

Ist das Sein nach Luther und seinen Anhängern durch das Nichtsein notwendigerweise bestimmt, dann muß auch das Wesen als Werden und Widerspruch verstanden werden.

#### 2.3.1 Die Ableitung Gottes "Weisheit" aus ihrem Durchgang durch "Lügen" bei Luther und Hegel

Im Psalmenkommentar Luthers gibt es einen der aufschlußreichsten Texte für das Verständnis der gesamten Lutherischen Theologie: "Und Summa, der Teuffel wird und ist kein Teuffel, er sey denn zuvor Gott gewest. Er wird kein Engel der finsternis, Er sey denn zuvor ein Engel des liechts worden. Denn was der Teuffel redet und thut, das mus Gott gered und gethan haben, das gleubt die welt und bewegt uns wol selber. Daruemb ists hoch gered und mus hoher verstand hie sein, das Gottes gnade und warheit odder seine guete und trew walte über uns und oblige. Aber troestlich ists, wers fassen kan, wenn er gewis ist, das es Gottes gnade und trew ist, und doch sich anders ansehen lesst und mit geistlichem trotz sagen koenne: Wolan, ich weis vorhin wol, das Gottes wort eine grosse luegen werden mus auch jnn mir selbs, ehe es die warheit wird. Widderruemb weis ich, das des Teuffels wort mus zuvor die zarte Goettliche warheit werden, ehe sie zur luegen wird. Ich mus dem Teuffel ein stuendlein die Gottheit goennen, und unsern Gott die Teuffelheit zuschreiben lassen. Es ist aber damit noch nicht aller tage abent. Es heisst doch zuletzt: seine guete und trew waltet über uns"<sup>91</sup>. Der Entwicklungsgang der göttlichen Weisheit läuft für Luther immer durch die Lügen als Negation der Weisheit. Erst, nachdem die göttliche Weisheit lügt, wird sie weise. Aus sich selbst, von Ewigkeit her, ist Gott nicht der weise, sondern unterwegs zur Weisheit, die wesenhaft durch Lügen bestimmt wird.

Heidegger sieht diesen wesentlichen Unterschied zwischen Platon und der gesamten metaphysischen Tradition und Martin Luthers Theologie. Er schreibt im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes als des *summum bonum* folgendes: "Grundlegend für die gesamte patristische 'Philosophie', für die Orientierung der Ausbildung der christlichen Lehre an der griechischen Philosophie, ist die paulinische Stelle des Römerbriefs Kap. 1, 20. Aus ihr wird das Motiv für den griechischen Unter- und Neubau der christlichen Dogmatik

---

<sup>91</sup> M. Luther, WA 31 I, 250, 24-37.

genommen. Allerdings baute sich dieser 'Vorbau' dann in die Grundmuster des christlichen Gedankenkreises der Dogmatik ein. Man kann daher nicht das Platonische in Augustin einfach abstreifen; und es ist ein Mißverständnis, wenn man glaubt, im Rückgang auf Augustin das eigentlich Christliche gewinnen zu können". Martin Heidegger zitiert an dieser Stelle Röm 1, 20: "Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit". "Dieser Satz", so Heidegger, "kehrt in den patristischen Schriften ständig wieder, er gibt die Richtung auf den (platonischen) Aufstieg aus der sinnlichen Welt zur übersinnlichen. Er ist (oder wird aufgefaßt als) die aus Paulus genommene Bestätigung des Platonismus. Aber darin liegt ein Mißverständnis dieser Paulus-Stelle. Erst *Luther* hat sie zum ersten Male eigentlich verstanden. Luther hat in seinen ersten Werken ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet". In diesem Kontext zitiert Heidegger drei Thesen Luthers aus der Heidelberger Disputation aus dem Jahre 1518: "Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per es, quae facta sunt, intellecta concipit". Nicht das ist ein Theologe, der das Unsichtbare Gottes durch das, was geschaffen ist, erblickt. - Die Vorgabe des Gegenstandes der Theologie wird nicht auf dem Wege einer metaphysischen Weltbetrachtung gewonnen<sup>92</sup>. Dafür wird Luther von dem Existenzialisten gelobt, daß er einen solchen systematischen Angriff auf die Metaphysik gewagt hat.

Heidegger erwähnt auch die 21. These Luthers aus der genannten Disputatio: "Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est" und die 22.: "Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta concipit, omnino inflat, excaecat et inrurat". Eure Weisheit, die das Unsichtbare Gottes aus den Werken erblickt, bläht auf, erblindet und verhärtet<sup>93</sup>. Die radikale Trennung zwischen dem Guten und dem Bösen kann weder bei Luther noch bei Heidegger gedacht werden.

Denselben dialektischen Lauf muß der Hegelsche Gott mitmachen. "Gott" ist nach Hegel "3. *Weisheit*, insofern seine Macht nur heilige Macht ist"<sup>94</sup>. Nur durch die Aufhebung des zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein gelangten Menschen wird Gott weise, aber sein göttliches Sein ist auf keinen Fall aus sich ein Weisesein. Gott muß sich nach Hegel seine eigene Weisheit im Kampfe gegen und mit dem Menschen erwerben. Nach Augustinus "fällt ja für Gott ja sein, groß sein, gut sein, ..., in eins zusammen. Wäre die Liebe

---

<sup>92</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 60, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995, S. 281-282.

<sup>93</sup> Ebd., S. 282.

<sup>94</sup> G.W.F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in: *Werke*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 274.

dort weniger groß als die Weisheit, dann würde die Weisheit weniger geliebt, als es ihrem Sein entspricht. Die Liebe muß also der Weisheit gleich sein, wenn die Größe der Liebe die Größe der Weisheit erschöpfen soll"<sup>95</sup>.

### 2.3.2 "Der fröhliche Wechsel und Streit":

#### das Wesen Gottes als "der Kampf"<sup>96</sup> und keine ewige Güte

Nach Augustinus ist "der Wesensbestand Gottes oder das Wesen, das Gott ist, unwandelbar. Ihm kommt ja wahrhaftig das Sein ..., nachdem die Wesenheit ihren Namen hat, im höchsten und wahrsten Sinne zu. Was nämlich eine Wandlung erleidet, bewahrt nicht das Sein selbst", und es kann "doch sein Sein, das es hatte, verlieren"<sup>97</sup>.

Thomas von Aquin schreibt: "Ebenso auch, obwohl Gott nur Sein ist, dürfen ihm die übrigen Vollendungen und Vorzüge nicht fehlen. Im Gegenteil, er hat alle Vollendungen, die in allen Gattungen sind, weswegen er das schlechthin Vollendete heißt, ..., aber er hat diese Vollendungen in einer hervorragenderen Weise als alle Dinge, weil sie in ihm eines sind, aber in den anderen Dingen Verschiedenheit haben. Und dies ist, weil alle jene Vollendungen ihm gemäß seinem einfachen Sein zukommen; so wie, wenn jemand durch eine einzige Eigenschaft die Tätigkeiten aller Eigenschaften hervorbringen könnte, er in jener einen Eigenschaft alle Eigenschaften hätte, so hat Gott in eben seinem Sein alle Vollendungen"<sup>98</sup>.

Noch für Leibniz war Gott "absolut vollkommen" und "allein die ursprüngliche Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz"<sup>99</sup>.

Bei Luther tritt an die Stelle der Liebe, die die göttlichen Personen wesentlich auszeichnet, ein ewiger Kampf auf Leben und Tod. In diesem Sinne legt er die Ölgartenszene aus: "Der Kampf des Todes im (Öl)Garten ist mit dem (Kampf am Kreuze) nicht zu vergleichen, denn da streitet Gott mit Gott. Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei, hie aber ist Gott wider ihn gewest"<sup>100</sup>. In seinem Werk *Die Epistel am vierten Adventssonntag* aus dem Jahre 1522 gibt Luther eine Erklärung über seine Suche nach "ey-nem gnedigen gott", der für ihn auf keinen Fall gleichzusetzen ist mit dem

<sup>95</sup> Augustinus, Über den dreieinigen Gott, hrsg. und übers. von M. Schmaus, München 1951, S. 90.

<sup>96</sup> M. Luther, WA 45, 370, 34-39.

<sup>97</sup> Augustinus, Über den dreieinigen Gott, hrsg. und übers. von M. Schmaus, München 1951, S. 70.

<sup>98</sup> Thomas v. Aquin, De ente et essentia, Lateinisch / Deutsch, übers. und hrsg. v. L. Beetz, Stuttgart: Reclam 1993, S. 57-59.

<sup>99</sup> G.W. Leibniz, Philosophische Schriften, hrsg. und übers. v. H.-H. Holz, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Insel 1986, S. 457, 459.

<sup>100</sup> M. Luther, WA 45, 370, 34-39.

Gott des Gesetzes, d. h. dem "Deus absconditus", der zu einem gnädigen Gott im Widerspruch steht wie Gut und Böse.

Das Verständnis Luthers von Gottes Wesen wird noch deutlicher, wenn er "fiducia" "Vertrauen" erklärt. Was ist denn diese "fiducia" im Denken Luthers? Er sagt: "Darum ist es tröstlich, daß ich so zu Gott kommen kann durch einen solchen freundlichen Menschen (Kol 1, 19; 2, 3; 2, 9), denn Gott in sich selbst", meint Luther, "ist grausam"<sup>101</sup>. Das Wesen Gottes wird durch den Kampf bestimmt, und dieser Gedanke Luthers geht so weit, daß Luther den Tod Christi noch in der Ewigkeit geschehen läßt: "Gott behält den Rat nicht bei sich im Himmel, sondern läßt uns das durch seinen Sohn verkündigen. Den läßt er vor aller Menschen Augen am Kreuz sterben. Das muß sichtbar geschehen. Vorher ist vor Gottes Augen das Sterben Christi auch gewesen, aber heimlich (Eph. 1, 4), ehe der Welt Grund gelegt ist. Aber wir konnten es nicht glauben, bis daß Jesus hier auf Erden wandert und hilft aller Welt und stirbt zuletzt, daß er seine Predigt versiegelt"<sup>102</sup>. Der Tod gehört konstitutiv zum Sein Gottes, auch noch vor der Erschaffung der Welt, weil Gott eine Synthese von Sein und Nichtsein immer schon ist.

"Gott" ist im absoluten Idealismus "4. Güte, insofern er das Einzelne in seiner Wirklichkeit gewähren läßt", was ja ausgeschlossen ist, weil nach Hegel "das Einzelne", das "für sich zu sein strebt", "das Böse" begehrt. "Die Natur des endlichen freien Wesens" ist nicht - ontologisch gedacht - getrennt von Gott, sondern vereint mit ihm. Hegel sagt: "Aber die Freiheit des einzelnen Wesens ist zugleich an sich eine Gleichheit des Wesens mit sich selbst, oder sie ist an sich göttlicher Natur" und kommt keinem Menschen zu. In "dieser Erkenntnis", daß der Mensch mit seinem Wesen nicht außerhalb des Seins Gottes ist, "vergewissert (er) den Menschen der göttlichen Gnade und läßt ihn dieselbe ergreifen, wodurch die Versöhnung Gottes mit der Welt"<sup>103</sup> geschieht. Sind wir Menschen nicht frei, dann können wir weder gut noch böse sein. Wenn nach Hegel nur Gott frei sein kann, dann ist Gott zugleich gut und böse.

In dem erwähnten Kontext kommt zum Ausdruck, daß Gottes Wesenheit ein immerwährender Kampf ist, ein Widerspruch, den es zu überwinden gilt.

<sup>101</sup> M. Luther, WA 34 I, 410, 15.

<sup>102</sup> M. Luther, WA 45, 403, 27-42: "Got behelt den Radt nicht bei Im ihm himel, sondern lost unß daß verkundigen durch seinen Son, Den loest er sterben fur aller Menschn augen am creucz, Daß muß sichtiglich geschehen, for hin ist fur Gotteß augen das Sterben Christi auch gewest, Aber heimlich Ephre. 1. Ehr der welt grundt gelegt ist. Aber wir kunden eß nicht glauben, biß daß Jhesus hie wandert auff Erden und hilftt aller welt und Stirbt Zu lecz, daß er seine Predigt versigelt."

<sup>103</sup> G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, in: Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 274.

### 2.3.3 Die widersprüchliche Allmacht Gottes:

#### Der allmächtige Gott als der Ohnmächtige

"Gott" ist für Hegel weiter "2. absolute *Macht*, insofern er das Allgemeine verwirklicht und das Einzelne im Allgemeinen erhält, oder ewiger *Schöpfer des Universums*"<sup>104</sup>. Hier wird gesagt, daß Gott nur dann mächtig ist, wenn er das Allgemeine verwirklicht, d. h. sich selbst. Die Schöpfung ist nach Hegel kein Werk ad extra, sondern ein immanenter Prozeß innerhalb des Absoluten selbst. Bei der Verwirklichung muß das Absolute auch böse sein, um das Einzelne negieren zu können. So bestimmt Hegel Gottes Allmacht widersprüchlich, da Gott nicht nur das Gute, sondern auch das Negative und Böse bewirkt. "Damit wird" nach Alma von Stockhausen "die Transzendenz Gottes Immanenz"<sup>105</sup>.

Dabei bemerkt man wieder einen prinzipiellen Unterschied bei der Bestimmung der göttlichen Macht innerhalb der Seinsphilosophie. Gott ist die absolute Macht oder die Allmacht, weil er durch sein ewiges Denken und Wollen die außergöttlichen Sachen hervorzubringen vermag. Seine Allmacht ist also unbedingt, d. h. man kann Gott nicht widerstehen oder seinem Plane entgehen. Die Allmacht Gottes ist dann auch schöpferisch, weil Gott nichts nötig hat, um ein neues Sein zu bewirken. Die Allmacht Gottes ist auch unendlich, weil Gottes Wille unendlich ist und alles wird, was der göttliche Wille will, bzw. weil dieser Wille Gottes alles wollen kann, was möglich ist.

### 2.3.4 Die dialektische Gerechtigkeit in Gott

Zu Röm. 3,24 sagt Luther: "Wie eine gläubige Seele mit Christus redet: (Herr,) ich bin deine Sünde, du bist meine Gerechtigkeit. Ich tryumphiere also und bin unerschrocken, denn weder wird meine Sünde deine Gerechtigkeit überwältigen, noch wird deine Gerechtigkeit es zulassen, daß ich ein Sünder bin oder bleibe"<sup>106</sup>.

"Gott" ist nach Hegel "5. Gerechtigkeit, insofern er es", d. h. das Einzelne, "zum Allgemeinen ewig zurückbringt"<sup>107</sup>. Das Einzelne hat ja keinen Selbstand, keine Substantialität. Es ist nur ein Teil des absoluten Ganzen. Die Gerechtigkeit Gottes soll diese einzelnen Teile vorübergehend setzen, um sie zum Zwecke der mannigfaltigen Vervollkommnung seines göttlichen Seins aufzuheben und ideell im Ganzen aufzubewahren.

---

<sup>104</sup> Ebd., S. 274.

<sup>105</sup> A. v. Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, in: SRGSA Bd. 3, Weilheim 21990, S. 49.

<sup>106</sup> M. Luther, T.R. V, 272, 4f. Nr. 5598.

<sup>107</sup> Ebd., S. 274.

Damit kann die traditionelle philosophische Einsicht über Gott als die allumfassende Wahrheit, Güte, Schönheit nicht aufrechterhalten werden. Bei Hegel wird dieser metaphysische Aufstieg der unsterblichen menschlichen Seele zu Gott in einen Werdeprozeß Gottes selbst aufgehoben und zusammen mit der Preisgabe der Vollkommenheiten Gottes zerstört. Platon hat nämlich im Gastmahl geschrieben: "Wer auf rechte Art die Liebe zur Schönheit pflegen will, der muß in der Jugend zwar anfangen, schönen Gestalten nachzugehen ... Dann aber muß er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Körpern, indem er das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anschaut ... Von den Bestrebungen aber muß er weiter zu den Erkenntnissen gehen ... auf die hohe See des Schönen sich begebend, und dort viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeugen im ungemessenen Streben nach Weisheit ... Wer bis hieher in der Liebe (des Schönen) erzogen ist, der wird ... plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken, nämlich jenes Schöne selbst, um dessentwillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, jenes Schöne, welches immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, sondern an und für sich und in sich ewig überall dasselbe Schöne ist, während alles andere nur an ihm teilhat"<sup>108</sup>.

### 2.3.5 Gott als "simul iustus et peccator": die dialektisch bestimmte Heiligkeit Gottes

Gott ist nur dann für Luther heilig, wenn er selber die Sünde auf sich nimmt bzw. zur Sünde wird. Das wird an der Person Jesu Christi sichtbar: "Wenn dir diese allerunschuldigste Person gegeben wird, da er König und mein Priester wird (fit), mir dient, seine Heiligkeit ablegt und Sünder sein will (und sagt) ich will dich tragen, da geht Christus an"<sup>109</sup>.

Verlangt Jesus die Liebe zu ihm, dann kann er für Luther keine Liebe mehr bleiben. Luther beschreibt das bei seiner Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern: "So verstehen auch die Wiedertäufer nichts vom Glauben, sondern sie disputieren über den Gott, den man lieben soll: Wenn ich liebe, bin ich wie er selbst. Diese wählen die Liebe und Hingabe (amorem et dilectionem) zu Gott und zum Nächsten. Da ist Christus nicht. Sie erdenken sich einen solchen Gott, der auf meine Liebe schaut: Wenn ich liebe usw. Aber einen solchen Gott gibt es nicht. Er hat zwar gesagt (du sollst aus ganzem Herzen lieben). Das ist richtig, aber deswegen will er dich nicht rechtfertigen"<sup>110</sup>. Luther konstatiert dann: "Christus ist nicht meine Liebe"<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Platon, Das Gastmahl, in: Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. G. Eigler, übers. v. Fr. Schleiermacher, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 31990, 210 a - 211 a.

<sup>109</sup> M. Luther, WA 40 I, 448, 5-7.

<sup>110</sup> M. Luther, WA 40 I, 605, 7 - 606, 4.

Hegel schreibt: "Gott ist, nach den Momenten seines Wesens, 1. absolut *heilig*, insofern er das schlechthin in sich allgemeine Wesen ist"<sup>112</sup>, aber solange Gott in seiner Entgegensetzung als Einzelner Mensch oder Tier oder Pflanze ist, ist Gott nach Hegel noch nicht das Allgemeine. Das Einzelne muß im absoluten Idealismus aufgehoben, also getötet werden, damit Gott heilig werden kann. "Positiv umfaßt die Heiligkeit Gottes die wesenhafte Gleichförmigkeit seines Willens mit dem ewigen Gesetz ... und wesenhafte Liebe zum vollkommenen Guten. Indem Gott sich selbst als das unendliche und höchste Gut auf unendliche Weise liebt, ist er unendlich heilig. ... die Heiligkeit Gottes ist eine naturhafte, substanzielle, mit seinem eigenen Wesen identische"<sup>113</sup>.

"Daß die Sünde *vor Gott* ist, ist gerade das Positive an ihr"<sup>114</sup>, behauptet Heidegger, der die Widersprüchlichkeit des Seins systematisch darzulegen versucht. Gott wird als der einzig Schuldige von Luther und seinen Nachfolgern erklärt. "Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit"<sup>115</sup>, d. h. des Beharrens auf der eigenen Substantialität oder Personalität. Damit wird die Sünde entündigt, d. h. auf das Sein selbst übertragen.

Alma von Stockhausen reflektiert darauf und denkt: "Der radikale Unterschied von Sein und Nichts, Sünde und Gnade wird nicht zum Grund der Trennung, sondern der Einigung, die nur Kampf bedeuten kann, erklärt. Dieser Kampf des Seins der Gnade gegen die revolutionierende Kraft der Sünde wird geführt von zwei entgegengesetzten Aktionsprinzipien, so daß das Subjekt aufgespalten wird in die widerstreitenden Prinzipien des transzendenten und empirischen Ich". D. h. es geht Luther und der ihm treu bleibenden Denkgeschichte nicht um eine Einheit zwischen Gott und Mensch oder Welt, sondern um einen entschiedenen Kampf ums Überleben. In dem Zustand der Sünde tritt das Geschöpf an die Stelle Gottes, aber in der Gnade siegt Gott, der seinen Rivalen, den Menschen mit kaltem Willen negiert, um seine eigene Bosheit endlich zu überwinden, was bei den genannten ontologischen Voraussetzungen Gott niemals gelingen kann. Das Nichtsein, der Mangel, jede Ungerechtigkeit bzw. das Böse in Gottes Sein und Wesen müssen radikal überwunden werden. Gott war, ist und wird die höchste Perfektion sein, die keiner Entwicklung zu seinem ewigen Sein bedarf, was bereits die Me-

<sup>111</sup> M. Luther, WA 40 I, 240, 13. 30.

<sup>112</sup> G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, in: Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 273.

<sup>113</sup> H. Lange, "Heiligkeit", in: LThK, hrsg. von M. Buchberger, Bd. IV, Freiburg i. Br.: Herder & Co. 21932, Sp. 894.

<sup>114</sup> M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 60, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995, S. 265.

<sup>115</sup> Ebd., S. 265.

taphysik von Sokrates und Platon lehrte: "Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnis hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Torheit und Schlechtigkeit"<sup>116</sup>: Gott ist "der Heilige". Die Rückkehr zu dem vollkommenen, heiligen Gott ist in dieser Stunde der Denkgeschichte notwendiger denn je zuvor.

### **3. Von dem Creator et creatura zum "solus Deus" bei Luther und solus mundus in der Moderne**

Die christliche Philosophie der Scholastik dachte einen vollkommenen Schöpfergott, der nicht aus Mangel oder reiner Willkür die Welt erschuf, sondern aus reiner Liebe. Dieser Gedanke ließ auf der einen Seite einen in jeder Hinsicht vollkommenen Gott als Urheber jedes endlichen Seins denken und auf der anderen Seite ein vollkommenes Geschöpf als endliches Seiendes.

Bei Luther wird das neue Prinzip des "solus Deus" aufgestellt, der notwendig aus seiner Unvollkommenheit die Schöpfung als etwas konsequentermaßen Mangelhaftes ins Dasein setzt, wodurch der Schöpfergott sich auch noch zu entwickeln hat.

Es ist in der Denkgeschichte nach Luther nicht überraschend, wenn sich die französischen oder deutschen Materialisten von diesem "solus Deus" Luthers abwenden und das Denken oder den Glauben an ihn völlig hinter sich lassen und damit die Welt zu einem einzigen Sein überhaupt erklären, was der Fall u. a. bei K. Marx und F. Engels ist. Der Übergang von "solus Deus" zu "solus mundus" wird damit vollzogen.

#### **3.1 Gott als kein reiner Geist**

Es wurde bereits angesprochen, daß Gottes Sein und Wesen im Durchgang durch die Welt in der neuzeitlichen Philosophie erst werden und sich entwickeln müssen. Gehört die Schöpfung zum Wesen Gottes, dann ist der Geist Gottes kein reiner und kein absolut vollkommener Geist. Er muß sich bei Luther oder Hegel notwendigerweise als Welt darstellen, d. h. materialisieren. Damit wird die große Wahrheit über Gott als den reinen Geist verabschiedet. Bereits bei Hegel könnte "der absolute Geist" kein Selbstbewußt-

---

<sup>116</sup> Platon, Theaitetos, in: Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, gr. Text v. A. Diès, hrsg. v. G. Eigler, übers. v. Fr. Schleiermacher, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, 176 b - c.

sein ohne die Materialisation werden. Marx sieht keinen Zwang, den unbe-  
wußten Geist mehr zu denken. Vielmehr will er zeigen, daß "die Materie" das  
einzig wahre Sein ist, und es genügt für sie, wenn sie im Entwicklungsprozeß  
"Geist" wird, der aber nicht qualitativ von der Materie verschieden gedacht  
werden kann. Auch nach Heidegger bleibt "die Materie" oder "die Natur" nur  
übrig als Folge des Tausches zwischen "dem Logos" der Metaphysik und der  
Offenbarung mit dem Polemos Heraklits und vor allem Martin Luthers.

### 3.1.1 Gottes Verstand

Es gibt kein göttliches Vermögen mehr, das sich selbst absolut als die abso-  
lute Wahrheit denkt, und indem er sich selbst als die Wahrheit denkt, auch  
eine in jeder Hinsicht vollkommene Schöpfung denkt. Luthers göttlicher  
Verstand kann weder sich selbst noch das Geschöpf perfekt denken, weil er  
im Luzifer wissen will, was er selber eigentlich ist. Auch der Verstand Gottes  
muß so wie Gottes Sein und Wesen dialektisch uminterpretiert werden. Zum  
Denk- und Erkenntnisakt braucht Gott das Andere, weil Gott keine absolute  
Identität von Sein und Denken aus sich selbst ist, sondern erst durch das An-  
dere. Zu welchen Folgen gelangt dann diese Dialektik des göttlichen Ver-  
standes?

#### 3.1.1.1 Widersprüchliche Synthese des Wahren und Lügenhaften

Wie ist also die göttliche Wahrheit? In der Interpretation des Römerbriefes  
(Röm 10, 14) sagt Luther: "Doch in Wahrheit kommt das Wort Gottes, wenn  
es kommt, im Widerspruch zu unseren Sinnen und Wünschen. Es läßt unse-  
ren Sinn nicht bestehen bleiben, auch nicht in dem, was uns das Allerheilig-  
ste ist, sondern zerstört und reißt aus und zerstreut alles, so wie es bei Jer.  
23, 29 heißt: 'Ist mein Wort nicht wie ein Feuer und wie ein Hammer, der  
Felsen zerschmeißt?'"<sup>117</sup> Man kann fragen, was Luther darunter versteht,  
wenn er "dem Wort Gottes" eigentlich "den Widerspruch" vorwirft? Meint er  
darunter nur unsere Erkenntnisweise, die immer wieder korrekturbedürftig  
ist, weil sie unvollkommen ist oder unsere Handlungsweise, die sich immer  
wieder nach "unseren Sinnen oder Wünschen" richtet, die nicht immer mit  
der Wahrheit Gottes übereinstimmen? Oder ist unser falsches "Sinnen und  
Wünschen" nichts anderes nach Luther als Ausdruck der Unvollkommenheit  
der göttlichen Wahrheit im Sinne des göttlichen "Logos"?

Ein entscheidender Text ist der Psalmenkommentar Luthers, der an dieser  
Stelle ganz wiedergegeben wird: "Die gnade scheineth eusserlich, als sey es

---

<sup>117</sup> M. Luther, WA 56, 423, 19-23: "Sed vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et  
votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum, etiam in iis, que sunt sanctissima, Sed  
destruit ac eradicat ac dissipat omnia. Ut Jere.1. et 23.: "Nonne verba mea sunt quasi ignis  
et quasi malleus contra petram?"

eitel zorn, so tieff ligt sie verborgen mit den zweyen dicken fellen odder heuten zugedeckt, Nemlich das sie unser widder teil und die welt verdamnen und meiden als eine plage und zorn Gottes, Und wir selbs auch nicht anders fulen ynn uns, das wol Petrus sagt, Allein das wort leuchte uns wie ynn einem finstern ort. Ja freylich ein finster ort. Also mus Gottes trew und warheit auch ymer dar zuvor eine grosse lügen werden, ehe sie zur warheit wird. Denn fur der welt heist sie eine Ketzerey. So dunckt uns auch selbs ymer dar, Gott wolle uns lassen und sein wort nicht halten und sehet an ynn unserm hertzen ein lugener zu werden. Und Summa, Gott kan nicht Gott sein, Er mus zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht gen himel komen, wir müssen vorhin ynn die helle faren, können nicht Gottes kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels kinder. Denn alles was Gott redet und thut, das mus der Teufel geredt und gethan haben. Und unser fleisch hellts selbs auch dafür, das uns genaw und mehrlich der geist ym wort erhellt und anders gleuben leret. Widderumb aber der welt lügen kan nicht zur lügen werden, sie mus zuvor die warheit werden, Und die Gottlosen faren nicht ynn die helle, sie seyen denn zuvor ynn den himel gefaren und werden nicht des Teufels kinder, sie müssen zuvor Gottes kinder sein"<sup>118</sup>. Der Text läßt keine beliebige Interpretation zu: Luther trifft eine konkrete Entscheidung und bestimmt Gottes Wahrheit durch "Lügen" und "Böses", was die göttliche Wahrheit nicht nur verletzt, sondern sie restlos unglaubwürdig macht. Gottes Wahrheit ist ja von Ewigkeit an sie selbst. Sie kann nicht zur Lüge werden, weil Gott die absolute Wahrheit ist als Identität von Sein und Denken.

Hegel, Marx, Heidegger oder Adorno behaupten dasselbe wie Luther und bestimmen prinzipiell die Wahrheit durch ihre Negationen, sonst wäre die Wahrheit keine Wahrheit.

Nietzsche erhebt die "furchtbarste" "Anklage" gegen "die christliche Kirche", die "aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelenniederträchtigkeit gemacht hat"<sup>119</sup>. Das ist kein anderer Protest Nietzsches als gegen seine eigene und tiefste religiöse Wurzel bei Luther, der Gott selber durch "Lügen" zu beschuldigen wagte.

### *3.1.1.2 Im Schöpfungsakt als Schöpfer des Guten und des Bösen*

Ein so denkender göttlicher Geist, dessen Wahrheit nach Luther oder Hegel zugleich lügenhaft ist, kann nicht nur der Schöpfer des Guten, sondern Gott muß dann auch der Schöpfer des Bösen sein. Die Alleinwirksamkeit Gottes nach Luther zwingt ihn zur Annahme der These, die eine Einbeziehung von "causae secundae" unmöglich macht. Im Gegenteil, "weil ja Gott alles in al-

<sup>118</sup> M. Luther, WA 31 I, 249, 16 - 250, 2.

<sup>119</sup> F. Nietzsche, Antichrist, Aphor. Nr. 62.

lem schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen"<sup>120</sup>, behauptet der Reformator. In diesem Erschaffen des Bösen und durch die Bösen wird noch einmal betont, daß das Böse von Luther substanzialisiert wird, was früher die Gnosis getan hat, die das Böse Prinzip ontologisiert hat. Luther bringt die beiden auf die eine dialektischen Einheit, so daß er nicht einen anderen Gott für das Gute und einen anderen Gott für das Böse braucht, sondern mit dem einen Gott wird er die Ursache des Guten und des Bösen erklären, wodurch er seinen eigenen Gottesbegriff zum widersprüchlichen Gegensatz bringt.

### 3.1.1.3 *Als Gesetzgeber kein Erhalter oder Ordner des Geschöpflichen, sondern Zerstörer dessen, was ist*

Wenn Gott für Luther so widersprüchlich ist, daß er "das Böse schafft", dann ist ein solcher Gott auch unfähig, das Geschöpf zu ordnen oder zu regieren. Dann muß das ewige Gesetz abgeschafft werden. Zwar gibt Luther zuerst den Anschein, daß er positiv zum Gesetz Gottes steht, wenn er zu Röm. 8, 3 folgendes bekennt: "Ich hab mit meiner Lehre so bitter wider das Gesetz geredet, weil die Kirche so völlig von manchem Aberglauben überdeckt und Christus so ganz und gar verfinstert war. Von dieser Marter der Gewissen hab ich die frommen Herzen durchs Wort freimachen wollen. Das Gesetz Gottes selbst hab ich niemals verworfen"<sup>121</sup>. Ist das eine echte Rettung des Gesetzes? Luther führt seinen Gedanken weiter so: "Christus verhält sich zum Gesetz passiv und nicht aktiv. Darum ist er auch nicht Gesetzgeber und Richter nach dem Gesetz, sondern unser Erlöser vom Gesetz, weil er sich zum Sklaven des Gesetzes gemacht hat"<sup>122</sup>, obwohl Christus von sich selbst sagt: "Denk nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen"<sup>123</sup>.

Luther ist der Auffassung über den Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem Evangelium oder der Gnade treu geblieben. Das Gesetz sollte nur erniedrigen oder zerstören, um der Gnade einen freien Raum zu machen, was aber das Gesetz in seinem Wesen entwürdigt und in der Einschätzung entschieden verfehlt: "Aber wozu ist denn diese Erniedrigung, diese Zerstoßung und Zerschlagung durch den Hammer des Gesetzes gut? Dazu, daß die Gnade bei uns Eingang finden kann. So ist das Gesetz Diener und Türhüter für die Gnade. ... Denn Gott ... ist ja ein mächtiger Schöpfer, der alles aus

<sup>120</sup> M. Luther WA 18, 709, 21-22: "Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet et agit in Satana et impio."

<sup>121</sup> M. Luther, TR III, 484 3f. Nr. 3650d.

<sup>122</sup> M. Luther, WA 40 I, 568, 6-8.

<sup>123</sup> Mt 5, 17.

Nichts macht. Zu diesem seinem eigentlichen Werk läßt Gott nicht kommen diese allerschädlichste Pestilenz, nämlich die Einbildung eigener Gerechtigkeit ... Darum muß Gott jenen Hammer, das Gesetz anwenden, der zerbricht, zermalmt und zerschlägt und völlig zunichte macht. ... Wenn denn das Gewissen so durch das Gesetz erschüttert ist, hat die Lehre des Evangeliums und die Gnade Raum, richtet auf und tröstet"<sup>124</sup>.

Luther verurteilt negativ nicht nur das Gesetz, sondern und vor allem den Gesetzgeber, der für ihn gleichzusetzen ist mit dem Teufel, den man verfluchen soll: "Wenn darum Christus in der Art eines Richters oder Gesetzgebers erscheint, der Rechenschaft über das verbrachte Leben fordert, sollen wir gewiß wissen, daß das ein wütender Teufel ist, aber nicht Christus ... Wir müssen also achthaben, daß wir uns nicht durch die wundersame Kunst und durch die unzähligen Tücken des Satans täuschen lassen und den, der da anklagt und verdammt, statt des Trösters und Heilandes annehmen und so unter der Larve eines falschen Christus, d. h. des Teufels, den wahren Christus verlieren und ihn uns wertlos machen. Dies zu den privaten Anfechtungen und wie wir uns in ihnen verhalten sollen"<sup>125</sup>.

Trotzdem will Luther auf seiner Suche nach dem "gnädigen Gott" zu Gott aufschreien, aber allein zu Gott, der kein Gott des Gesetzes ist, sonst bleibt der Gott für ihn nach wie vor der böse Geist: "Es beinhaltet aber jenes Geschrei und jenes Seufzen, daß du Gott in der Anfechtung nicht Tyrann, nicht zornigen Richter und Quälgott benennst, sondern Vater, obwohl dieser Seufzer so ganz gering ist, daß er kaum zu spüren ist. Dagegen ist das andere Geschrei, mit dem wir Gott in dem wahren Schrecken des Gewissens einen ungerechten Gott, einen grausamen, zornigen Tyrannen und Richter nennen, riesengroß und wird allerstärkstens gespürt. Dann wird offenbar, daß uns Gott verlassen hat und uns niederstoßen will zur Hölle"<sup>126</sup>.

Die Annahme des Gesetzes würde für Luther die Notwendigkeit der Anerkennung der Werke mit sich bringen, die Luther wegen des Prinzips "sola gratia" so sehr bekämpft.. Dieser Gottesbegriff Luthers erträgt neben sich keine zweite Person oder kein zweites Subjekt, deswegen muß Luther die Werke abschaffen, die ja mit der Hilfe des ordnenden Gesetzes hervorgebracht werden können. Luther sagt zu der wichtigen Stelle im Römerbrief 3, 21: "Wenn es heißt: 'ohne Gesetz', so ist darunter das Gesetz selbst mitsamt seinen Werken zu verstehen. Desgleichen, wenn es 'Glaube an Christus' heißt, so ist darunter der Glaube an Christus und an das Wort eines jeden zu verstehen, in dem er selber redet. Gleichwie 'ohne Gesetz' soviel bedeutet wie

---

<sup>124</sup> M. Luther, WA 40 I, 488-489.

<sup>125</sup> M. Luther, WA 40 II, 13.

<sup>126</sup> M. Luther, WA 40 I, 591-592.

ohne Mitwirkung des Gesetzes und der Werke des Gesetzes, so schließt auch der Glaube an Christus jedes Wort ein, wo und durch wen er auch reden mag"<sup>127</sup>.

Der Reformator beschuldigt das Gesetz wegen seiner Ungerechtigkeit und damit einer unmöglichen Erfüllung durch den Menschen. Das Prinzip, das hier zugrunde liegt, ist "simul justus et peccator". Zu Röm. 3, 21 sagt Luther folgendes: "Woher kommen denn diese Sünden und Schulden? Daher, daß niemand das Gesetz erfüllt außer Christus. Kein Lebendiger wird gerechtfertigt vor Gott (vgl. Ps. 14,3), darum, daß sein Herz immer ohnmächtig zum Guten ist und zum Bösen geneigt. Er liebt nicht die Gerechtigkeit, ohne daß er nicht in irgendeiner Weise auch das Unrecht liebt. ... So sind wir nur zum Teil gerecht und nicht ganz; daher haben wir Sünde und Schuld"<sup>128</sup>.

Es ist noch erwähnenswert, welche Gesetze Luther abzuschaffen versucht. Es handelt sich dabei nicht nur um die Zeremonialgesetze, sondern prinzipiell um das Sittengesetz und um die Teilhabe des menschlichen Verstandes an dem ewigen Gesetz Gottes. Zu Röm. 3, 28 meint Luther also folgendes: "Summa: Alles, was außerhalb von Christus und der Verheißung ist, es sei ein menschlich oder göttlich Gesetz, Zeremonien oder Zehn Gebote, keines ausgenommen, so ist's unter die Sünde beschlossen, wie St. Paulus sagt: 'Die Schrift hat es alles unter die Sünde beschlossen' (Gal. 3, 22). Wer nun von 'allem' redet, der schließt nichts aus. - So schließen wir mit St. Paulus, daß alle Welt samt ihren Gesetzen und Rechten, wie gut und nötig sie immer sein mögen, desgleichen, daß allerlei Gottesdienst und menschliche Heiligkeit, sie gleiße wie schön sie wolle, außer dem Glauben an Christus allzumal unter die Sünde, Tod und ewige Verdammnis beschlossen sind und bleiben"<sup>129</sup>.

Dadurch, daß Luther den Widerspruch<sup>130</sup> in Gott behauptet, meint er, daß zwischen dem Gott des Gesetzes als dem "Deus absconditus" und dem Gott der Liebe als dem "Deus revelatus" ein Hiatus besteht, der nicht zu versöhnen ist. Luther gibt den Gott des Gesetzes preis, mit der Konsequenz, daß damit das Geschöpf keine ordnenden Richtlinien für alle Vollzüge seines Seins mehr zur Verfügung hat. Der Mensch trägt in seinem Geist keine Einsicht in das Sittengesetz bzw. das Naturrecht als "eine Teilhabe am ewigen Gesetz" des Schöpfergottes, der zugleich alles endliche Seiende im Sein erhält. Daß

<sup>127</sup> M. Luther, WA 56, 256, 5-11: "Quod quando "Sine lege" dicitur, lex ipsa cum operibus suis intelligitur. Ita, Quando "fides Christi" dicitur, fides in Christum et in verbum cuiuscunque, in quo ipse loquitur, intelligitur. Sicut "Sine lege" i.e. sine cooperatione legis et operum legis, Ita Credulitas in Christum, ubique et in quoquaque loquitur."

<sup>128</sup> M. Luther, WA 56, 258, 23 - 261, 22.

<sup>129</sup> M. Luther, TR VI, 144, 30 ff. Nr. 6720.

<sup>130</sup> Vgl. M. Luther, WA 56, 375, 18-19: "Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet."

Gott die Zeremonialgesetze im Laufe der Heilsgeschichte veränderte, war damit verbunden, daß ja der Kultus immer eine vollkommener Form durch die Zunahme an Wissen und Glauben annehmen sollte. Das tangiert aber auf keinen Fall das ewige Gesetz, wodurch Gott die Beständigkeit des endlichen Seins und eine entsprechende Ordnung in der Immanenz sowohl ontologischer als auch moralischer Art stiftet.

Auch für Hegel ist dieser von der dialektischen Theologie Luthers übernommene Widerspruch "die immanente Seele"<sup>131</sup> seines "absoluten Geistes". Wenn Gott ist, wovon Hegel überzeugt ist, dann kann Gott nur ein Widerspruch sein.

### 3.1.2 Der Wille Gottes

Luther meint: "Der Wille Gottes ist an sich selbst allezeit gut, lieb und vollkommen. Aber er wird nicht allezeit dafür erkannt. Ja, die Vernunft meint, es sei des Teufels böser, bitterer und greulicher Wille, weil er das nichts sein und töten heißt, was sie für das Höchste, Beste Allerheiligste hält. Darum muß allein die Erfahrung hier Meister sein, die trifft, fühlt, findet und (des) gewahr wird, daß solcher Wille gütig ist und es von Herzen wohl meint"<sup>132</sup>. Luther kann scheinbar aus dem Widerspruch seines Denkens nicht herauskommen: einerseits setzt er die Erfahrung der Vernunft voraus, die den Widerspruch den Willen Gottes bezeichnet, andererseits aber sieht er einzig in der Erfahrung des Menschen die Möglichkeit des Ausbruches aus dieser widersprüchlichen Bestimmung des göttlichen Willens im Denken der Christen, was ja ausgeschlossen ist, weil die menschliche Vernunft hier in der Welt immer die Erfahrung des Guten und des Bösen macht.

Nach Przywara ist die Vertauschung des vollkommenen göttlichen Willens mit einer Willkür "der Punkt, von dem aus die ganze Bewegtheit der neuzeitlichen Geistesperiode sich als eine letztlich einzige Stromrichtung enthüllt. Denn was besagt der lutherische *Deus absconditus*, der nur in der freiwilligen Ergreifung des seinshaft sündigen Menschen sich offenbart, anders als, wie Troeltsch sagt, 'die Dialektik des schaffenden göttlichen Willens' und 'die völlige und ausschließliche Bewegtheit der Kreatur durch den göttlichen Willen, die ihr nur um der Form der Spontaneität willen als eigene erscheint', also die Lehre vom alleinwirklichen und alleinwirkenden Gott?"<sup>133</sup> Nach der

---

<sup>131</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812), hrsg. v. H.J. Gawoll, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1986, S. 6.

<sup>132</sup> M. Luther, WA 17 II, 5-15.

<sup>133</sup> E. Przywara, *Religionsphilosophische Schriften*, in: *Schriften*, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 208-209; vgl. Ders. *Gott in uns oder Gott über uns?*, in: *Stimmen der Zeit* CV (1922/23 II), S. 347 ff.; Troeltsch, *Luther und der Protestantismus*, in: *Neue Rundschau* XXVIII (1917), S. 1320-21.

These Przywaras verursacht die Reformation - nach Kant - hauptsächlich "zwei Richtungen": "In der Fichte-Schopenhauer-Nietzsche-Bergson-Simmel-Richtung als Entfaltung der direkt willensmäßigen Seite des kantischen Gottes" und "in der Hegelrichtung als Entfaltung seiner intellektuellen Seite". Bei Fichte wird "sein Allwille ... als Gott" gefaßt; Schopenhauers "zur Unbewußtheit strebender Wille" ist für Przywara nichts anderes als "ein anderer Ausdruck des mystisch-nominalistisch-lutherischen Gottes"<sup>134</sup> Auch Vorländer betont, daß für Schopenhauer der Wille wie für Luther "der Trieb"<sup>135</sup> ist. Auch Nietzsches "Wille zur Macht", der den "Übermenschen" hervorbringen soll, trägt "das deutliche Antlitz des alten Willkürwillensgottes". Nicht zuletzt werden "Bergsons Lebensgeschlossenheit" und "Simmels immanent-transzendentes All-eins-Leben" als "derselbe Gott" der Reformation angesehen, der als "jener alleinwirklich-alleinwirkender Gott" durch seinen kalten Allwillen auf eine "Vernichtung des Individuums"<sup>136</sup> als die letzte Folge seiner Willkür zielt, abgesehen von seinem inneren Seinswiderspruch, der die eigentliche Triebkraft für die Negation seines eigenen und vernunftbegabten Geschöpfes ist.

### 3.1.2.1 *Zugleich Liebe und Haß zu dem eigenen Sein*

Wenn es so mit dem Geist Gottes ist, daß er erst im Durchgang durch Lüge zur Wahrheit wird und keinen Willen, sondern eine Willkür besitzt, dann muß er sein kontradiktorisch bestimmtes Sein und alle seine Werke zugleich lieben und hassen. Gott hat nämlich in seinem Sein keine andere ontologische Möglichkeit. Das weiß Luther in der dialektischen Spekulation auf den gemeinsamen Grund zurückzuführen: "Diese zwei Gegensätze, die doch der Sache nach zusammengehören, müssen also verbunden werden. Was ist mehr voneinander geschieden als Gottes Zorn fürchten und davor erschrecken und auf seine Barmherzigkeit hoffen? Das eine ist die Hölle, das andere ist der Himmel und doch müssen die zwei im Herzen ganz eng verbunden werden. In der Spekulation ist das sehr leicht, aber in der Praxis ist diese Verbindung das Allerschwerste"<sup>137</sup>. Der Mensch muß also ein Dialektiker werden, der fähig ist, den konradiktorischen Gegensatz in einem zu umfassen: "Da gehört

<sup>134</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 210-211.

<sup>135</sup> K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, in: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1919, S. 352.

<sup>136</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 211.

<sup>137</sup> M. Luther, WA 40 I, 523, 13-19: "Ista ergo duo contraria coniungenda sunt, quae re ipsa diversissima sunt. Quid enim magis contrarium quam metuere et perhorrescere iram Dei et similiter sperare in misericordia eius? Alterum infernus, alterum coelum est, et tamen ea oportet esse in corde coniunctissima. Speculative coniunguntur facillime, sed practice ea coniungere est omnium difficillimum, Id quod propria experientia saepissime didici."

dazu, daß einer ein gläubiger Dialecticus ist, der die Weisheit, die aus dem Herzen kommt, die ein menschlich Auge sehen kann, von der scheidet, die das Herz nicht sieht"<sup>138</sup>.

In der Auseinandersetzung Kierkegaards mit der Hegelschen Spekulation ist sehr scharf erkannt worden, wozu das spekulative Denken im Sinne Luthers und Hegels führt: "Alles Reden von einer höheren Einheit, die absolute Gegensätze vereinigen soll, ist ein metaphysisches Attentat auf die Ethik"<sup>139</sup>.

### 3.1.2.2 *Widersprüchliche Liebe zum Guten und zum Bösen im Geschöpflichen*

Wenn Gott also für Luther zugleich "Liebe" und "Haß" ist, dann überträgt Gott die widersprüchliche Haltung von dem eigenen Sein zum Sein des Geschöpfes. Gott ist letzten Endes die Ursache des Hasses des bösen Geistes: "Weil ja Gott alles in allem schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan"<sup>140</sup>. Im Kommentar Luthers zum Römerbrief des Paulus (Röm 8, 20-21) geht deutlich hervor, daß das vernunftbegabte endliche Sein eigentlich keinen freien Willen zum Guten hat, sondern nur als Sklave Gottes verstanden wird: "Daß man aber die Kreatur nicht darum verdamme oder schelte, als sündigte sie daran, daß sie sich also mißbrauchen läßt, sagt St. Paulus: Es sei zwar wahr, daß sie der Eitelkeit unterworfen ist, aber doch ohne ihren Willen. Gleich wie es mein Wille nicht ist, daß man mich einen Ketzer und Verführer schilt, ich leide es aber um Gottes willen, der es so geschehen läßt, und werde durch solches leiden gar nicht leibhaftig der Sünde, die die Feinde der Wahrheit an mir tun, die mich also schelten"<sup>141</sup>.

Kann der Mensch vor solcher Willkür Gottes bestehen, d. h. wirklich frei sein bzw. anders gefragt, läßt der allmächtige Gott die Vollkommenheit unserer Natur mit Verstand und freiem Willen gelten?

Noch nach Descartes bestand die Größe des Menschen u. a. im Denken und im freien Wollen. Hegel sagt einerseits "ist das ganz richtig", aber "in Ansehung der Freiheit kommt" Descartes "auf die Schwierigkeit". Welche? Wenn Descartes behauptet: "Der Mensch als frei könne etwas tun, was nicht von Gott vorher angeordnet sei, - das streitet gegen Allmacht und Allwissenheit Gottes; und wenn alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche Freiheit wieder aufgehoben"<sup>142</sup>. Hegel meint, daß Descartes keinen Wider-

---

<sup>138</sup> M. Luther, WA 49, 164-166.

<sup>139</sup> S. Kierkegaard, in: J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder <sup>13</sup>1976, S. 495.

<sup>140</sup> M. Luther, WA 18, 709.

<sup>141</sup> M. Luther, WA 41, 311-318.

<sup>142</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, in: Werke, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 154.

spruch zwischen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit und der menschlichen Freiheit denkt, was in der Tat wahr ist. Descartes argumentiert schlicht einfach: "Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind nicht fähig, das Verhältnis zu beurteilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe; aber im Selbstbewußtsein haben wir ihre Gewißheit als Tatsache. Wir müssen uns" - meint Descartes weiter - "aber nur an dem, was gewiß ist, halten"<sup>143</sup>. Dieser widerspruchslose Standpunkt im Denken Descartes' wird von Hegel als das nur des gesunden Menschenverstandes herabgewürdigt und "ist" für Hegel "ohne besonderes Interesse"<sup>144</sup>, weil er voraussetzt, daß die Ursache des Bösen im Mißbrauch der geschöpflichen Freiheit liegt, nicht aber bei Gott. Mit Recht stellt Alma von Stockhausen die Frage: "Wenn nach Luther Gott aufgrund seiner allmächtigen Autorität die Freiheit des Menschen nicht dulden kann - wie ist dann sittliches Handeln des Menschen möglich?"<sup>145</sup> Der freie Wille des endlichen Seienden ist ja die letzte Instanz, die für das Böse in der Welt Verantwortung zu tragen hat: "Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus"<sup>146</sup>, meint Kierkegaard. Nicht Gottes Wille oder Liebe zum Geschöpf ist widersprüchlich, sondern das vernünftige und freie Geschöpf verhält sich widersprüchlich zu seinem Schöpfergott.

### 3.1.2.3 *Als Willkür: grundlos auserwählt und grundlos verdammt*

Die ewige Glückseligkeit, die von Sokrates oder Platon für alle sicher war, die gerecht, klug, mäßig oder tapfer lebten, wird jetzt durch den Willkürgott des Protestantismus auch willkürlich verteilt. Das wird nüchtern von Luther in seinem nach der eigenen Auffassung "wichtigsten Werk" *De Servo arbitrio* aus dem Jahre 1525 behauptet: "Wenn es dir gefällt, daß Gott die, welche kein Verdienst haben, krönt, so darf dir auch nicht mißfallen, welcher die, welche es nicht verdient haben, verdammt"<sup>147</sup>. Darin besteht der Kern der protestantischen Dramaturgie, die dem handelnden Menschen jeden Grund für die Hoffnung nimmt und sein Streben nach ewiger Seligkeit als total sinnlos betrachtet, denn "Bosheit, die aufgrund der allmächtigen Alleinwirksamkeit bewirkt wird, hat ihren Grund also nicht in der Freiheit des Men-

<sup>143</sup> Descartes, *Principia philosophiae* I, § 37, 39, 40-41.

<sup>144</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 155.

<sup>145</sup> A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, in: *SRGSA* Bd. 3, Weilheim 21990, S. 13.

<sup>146</sup> S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. H. Gottsched, Jena 1911, S. 93.

<sup>147</sup> M. Luther, *WA* 18, 731, 5-6: "At si placet tibi Deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans."

schen, sondern in der Willkür eines prädestinierenden Gottes, dessen Natur uns verborgen oder an sich selber dunkel und von gegensätzlicher Spannung ist"<sup>148</sup>.

3.1.2.4 *Die Vertauschung des "servum arbitrium" Luthers mit "dem Trieb" in dem absoluten Idealismus Hegels, der Psychoanalyse S. Freuds, des Historismus Diltheys, des Existentialismus Heideggers und der "Frankfurter Schule"*

Die Denkgeschichte nach Luther weiß große Anhänger Luthers aufzuweisen. Für Hegel ist "die Substanz des Daseins überhaupt" "der Trieb". Der "Sexual- und Todestrieb" sind die Urtriebe als das einzige Sein für Sigmund Freud. Dilthey vermag mit dem historizistischen Ausweg aus dieser Triebtheologie und Triebphilosophie nicht sich abzuwenden, sondern bestimmt das geschichtliche Sein auch triebhaft. Heidegger besinnt sich auf Diltheys historistische Vorstellung des Selbst und konstatiert zustimmend: "Das letzte Selbst ist in seinem Kern Trieb und Gefühl. Es ergibt sich ein Bündel von Gefühlen und Trieben als letztes Zentrum"<sup>149</sup>, bzw. "Letztlich liegt der Kern des Seelischen im Bündel der Triebe"<sup>150</sup>. Heidegger wirft Dilthey vor, daß er doch letzten Endes "nicht" genügend "biologisch" denkt und zwar im Sinne "der 'Anpassung'" der Evolutionstheorie Darwins, sogar "wenn er den letzten Kern der psychischen Einheit bestimmen will, sagt er: der Mensch ist zunächst ursprünglich ein Bündel von Gefühl und Trieben; die Kräfte des Willens, das Bedürfnis, die Befriedigung sind die elementaren seelischen Kräfte"<sup>151</sup>. Zuletzt hat die "Frankfurter Schule" auch die Triebauffassung Freuds "wissenschaftlich begründet" und die Psychoanalyse systematisch in die deutsche Universität als "Wissenschaft" eingeführt. Die Rechtfertigung der Triebvorstellung als der eigentlichen Bestimmung für alles, was ist, bedeutet mit Sicherheit eine Huldigung an S. Freud, aber zugleich eine prinzipielle Absage an einen bewußten, freien und transzendenten Geist und an die logisch-metaphysische Geistphilosophie.

---

<sup>148</sup> A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, in: SRGSA Bd. 3, Weilheim 1990, S. 17.

<sup>149</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 59, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993, S. 160.

<sup>150</sup> Ebd., S. 167.

<sup>151</sup> Ebd., S. 166.

### 3.2 Die Entpersonalisierung Gottes und Reduktion des Personhaften in der Trinität zu Entwicklungsstufen der Gottheit selbst bei Luther - der moderne Abschied von Person insgesamt

Ohne Bewußtsein und metaphysisch begründete Freiheit zum Guten kann man keinen Personbegriff bilden, der in der Lage wäre, an Person orientierte Philosophie zu fundieren. Die historisch-philosophische Überlegung von Przywara scheint hier treffend zu sein, der die gesamte Denkgeschichte in drei große Probleme und ihre Ursachen einteilt: "In der Antike Vereinseitigung von Objekt und Sein und Idee, in Patristik und Scholastik das Ringen zum Primat der Person, in der Neuzeit der Aufstand der Person, der mit dem Selbstmord der Person endet; in der Antike als letzter Grund der Vereinseitigung ein ungeklärtes Gottesgeheimnis, in Patristik und Scholastik als Triebkraft des Aufstiegs ein wachsend sich klärendes Gottgeheimnis, in der Neuzeit als Wurzel des Unheils ein heillos verwirrtes Gottgeheimnis". Er kann kaum fassen, daß es dazu gekommen ist: "Wie kann es sein, wo doch die christliche Entwicklung von Augustin über Thomas zu Scotus in wachsendem Maße den gott- und christusgewollten Unsterblichkeitswert des Einzelmenschen herausgearbeitet hat?"<sup>152</sup>.

Sehr aufschlußreich für die angesprochene Problematik des Personbegriffes in der Neuzeit ist wiederum die Stellungnahme Luthers dazu. In seinem Galaterbriefkommentar legt der Reformator am klarsten seine Meinung aus: "Doch nun nicht ich.' Das heißt, nicht ich in meiner Person oder Substanz. Hier zeigt er klar, wie er lebt, und sagt, was die christliche Gerechtigkeit sei, die nämlich, mit der Christus in uns lebt, nicht die, die in unserer eigenen Person zu finden ist. Wenn man daher über die christliche Gerechtigkeit disputieren will, muß man völlig von der Person absehen. Denn wenn ich an der Person hänge oder von ihr rede, wird aus der Person, ich mag wollen oder nicht, ein Werkmensch, der dem Gesetz unterworfen ist. Nein: Hier muß Christus und mein Gewissen ein Leib werden, so daß in meinem Gesichtskreis nichts bleibt als Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene"<sup>153</sup>. Lu-

<sup>152</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 211.

<sup>153</sup> M. Luther, WA 40 I, 282, 15-22: "Non iam ego'. Hoc est, non in persona vel substantia mea. Ibi ostendit clare, quomodo vivat, et dicit, quae sit iustitia Christiana, ea scilicet, qua Christus in nobis vivit, non quae est in persona nostra. Itaque cum disputandum est de iustitia Christiana, prorsus abicienda est persona. Nam si in persona haereo vel de ea dico, fit ex persona, velim nolim, operarius legi subiectus. Sed hic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus, ita ut in conspectu meo nihil maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus."

ther kann nicht eine personale Einigung von zwei unterschiedlichen Personen als Substanzen denken. Warum?

U. a. deswegen nicht, weil Luther einen neuen Seinsbegriff zugrunde legt. Gottes Sein bei der Erschaffung der Schöpfung entwickelt sich, wird noch etwas anderes als es bisher ist. Gott muß Mensch, Welt und Zeit werden, weil er für Luther das auch immer schon ist. Das Sakrament als ein besonderer Ort der Begegnung zwischen den göttlichen Personen der Dreifaltigkeit und einer menschlichen Person kann in dieser dialektischen Theologie nicht mehr logisch-metaphysisch interpretiert werden. Das führt dazu, daß auch hier analogerweise wie bei dem Schöpfungsakt die menschliche Person gar nicht als Person gedacht wird. Noch deutlicher skizziert Luther seinen Gedanken der notwendigen Aufhebung der menschlichen Person zum Zwecke der Entwicklung von Gottes Sein in folgendem Fragment desselben Werkes: "Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir'. 'So lebe denn nicht mehr ich', d. h. nicht ich in meiner Person lebe, sondern 'Christus lebt in mir'. Die Person lebt schon, aber nicht in sich oder für sich selbst. Aber was ist das für ein Ich, von dem er sagt: 'nicht mehr ich'? Dieser Ich ist der, der das Gesetz hat und wirken muß und der eine von Christus geschiedene Person ist. Den verwirft Paulus, da dieser Ich als eine von Christus geschiedene Person zum Tod und zur Hölle gehört. Darum sagt er: 'So lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.' Der ist meine Substanz (forma), die meinen Glauben schmückt, so wie die Farbe oder das Licht die Wand schmückt"<sup>154</sup>. Luthers Aufhebung des personalen Seins des Menschen scheint die wichtigste Ursache für die Krise des Personbegriffes unserer Tage zu sein. Für Hegel wäre das Festhalten an dem Personsein des Menschen "das schlechthin Spröde"<sup>155</sup>, und deshalb muß der Mensch in seiner Substanz in das Ganze des göttlichen Geistes, woraus der Mensch sowieso nur als sein Teil vorübergehend als Teil entlassen worden ist, zum Zwecke der Weiterentwicklung Gottes aufgehoben werden, denn "Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist Gott als diese Rück-

<sup>154</sup> M. Luther, WA 40 I, 283, 18-27: "Vivo autem, iam non ego, sed vivit in me Christus' ... 'Iam non ego', id est: Non ego iam in mea persona vivo, sed 'Christus in me vivit.' Persona quidem vivit, sed non in se aut pro sua persona. Sed quis est ille Ego, de quo dicit: 'Iam non ego'? Is Ego est qui legem habet et operari debet quique est persona quaedam segregata a Christo. Illum Ego Paulus reiicit, Quia Ego ut distincta persona a Christo pertinet ad mortem et Infernum. Ideo inquit: 'Iam non Ego, sed Christus in me vivit'; Is est mea forma ornans fidem meam, ut color vel lux parietem ornat."

<sup>155</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, in: Werke, Bd. 16, Frankfurt a. M.: Suhrkamp <sup>2</sup>1990, S. 192.

kehr"<sup>156</sup>. Durch die idealistische Annahme der Evolution des geoffenbarten Gottes geschieht die substanzielle Negation der menschlichen Person.

Darwin und Haeckel haben eine naturwissenschaftlich begründete Evolutionstheorie entwickelt und damit einen negativen Beitrag geliefert. Ernst Haeckel bekennt: "Die kritischen Forschungen nach dem "Leben Jesu" haben uns überzeugt, daß diese herrliche Idealfigur des christlichen Trinitätsglaubens nicht der "Sohn Gottes", sondern ein edler Mensch von höchster sittlicher Vollkommenheit war (vorausgesetzt die historische Existenz seiner Person, die doch auch von kritischen Theologen bestritten wird!). Die fortgeschrittene Kosmologie und Astronomie hat das geozentrische Himmelsbild des Altertums ebenso zerstört, wie die moderne Biologie das anthropozentrische Menschenbild des Christentums. Endlich hat uns die Entwicklungslehre bewiesen, daß das Menschengeschlecht weiter nichts ist, als ein spät aus Primatenahnen entstandener Zweig des Säugetierstammes, und daß die Seele der einzelnen Person ebensowenig unsterblich sein kann, wie die der anderen Wirbeltiere"<sup>157</sup>.

### 3.3 Von der Gottesvorstellung Luthers als einer Synthese des Ewigen und des Zeitlichen zur Zeit oder Geschichte oder Natur

In "Sein und Zeit" tauscht Heidegger das ewige Sein Gottes mit dem zeitlichen Sein der Welt, d. h. an die Stelle der Ewigkeit tritt die Zeit: "Die 'Zeit' fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein 'zeitlich' Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen 'unzeitlich' Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt 'zeitlosen' Sinn von Sätzen abzuheben gegen 'zeitlichen' Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine 'Kluft' zwischen dem 'zeitlich' Seienden und dem 'überzeitlichen' Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung". Wie überwindet Heidegger diese "naive Unterscheidung" zwischen der real voneinander verschiedenen: einerseits der Ewigkeit und andererseits der Zeit? Er will "zeigen", daß: "Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll..., dann ist damit das Sein selbst - nicht etwa nur Seiendes als 'in der Zeit' Seiendes, in seinem 'zeitlichen' Charakter sichtbar gemacht. 'Zeitlich' kann aber dann nicht mehr nur besagen 'in der Zeit seiend'. Auch das 'Unzeitliche' ist hinsichtlich seines Seins 'zeitlich'". So kam Heidegger zu

<sup>156</sup> Ebd., S. 192.

<sup>157</sup> E. Haeckel, Nachwort zur Schrift über die "Welträtsel", in: E. Haeckel, *Gemeinverständliche Werke*, hrsg. v. H. Schmidt, Bd. III, Leipzig: Alfred Kroner Verlag, Berlin: Carl Henschel Verlag 1924, S. 418.

"der *Temporalität des Seins*"<sup>158</sup>, weil nach seiner Auffassung "der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des 'stehenden Jetzt' (*nunc stans*) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der 'ständigen' Vorhandenheit umgrenzt ist", keiner ausführlichen Erörterung bedarf. Heidegger meint weiter: "Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch 'konstruieren' ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und 'unendliche' Zeitlichkeit verstanden werden"<sup>159</sup>. Selbst bei der Großzügigkeit des existentialistischen Denkansatzes läßt sich nur ein Sein denken, das ausschließlich aus der "Zeitigung" der "Zeitlichkeit"<sup>160</sup> hervorgeht.

Das Lutherische Prinzip des "solus Deus" schlägt in das existentialistische Prinzip des *solus tempus* bei Heidegger um und zwar ganz konsequent. Warum?

Bei Luther muß der ewige Gott Zeit werden, d. h. ein Geschöpf wie "ein Teufel"<sup>161</sup> oder Mensch und alle andere Kreatur. Die Ewigkeit wird nach Luther erst dann sie selbst, wenn sie durch die Zeit wesenhaft bestimmt wird. Im Durchgang durch die Zeit, diese Natur und die Geschichte wird Gott er selbst. Aber natürlich will Luther nicht behaupten, daß dieser Prozeß einmal abgeschlossen wird, ganz im Gegenteil. Die Entwicklung Gottes kann nie aufhören, weil sie ja Gott betrifft. Als einen Hinweis auf diese Problematik möchte ich ein Fragment der Fasten-Postille Luthers aus dem Jahre 1525 erwähnen und zwar interpretiert Luther die Stelle aus dem Römerbrief "Domino servientes" als "dient dem Herrn"<sup>162</sup> so: "Schicket euch in die Zeit". Warum übersetzt denn Luther diesen Vers so? Luther sagt: "Etliche Bücher haben "Dient dem Herrn, weil auf Griechisch "kairo" und "kyrio" fast gleich lauten, und eines heißt "Zeit", das andere "Herr". Ich weiß auch nicht", meint Luther, "welches das Beste ist. Es paßt wohl gut: "Dient der Zeit", das ist "Schickt euch in die Zeit", aber auch das paßt nicht übel: "Dient dem Herrn." Ein jeglicher nehme, welches ihm gefällt... Aber ich", Martin Luther, "bleibe bei dem "Schicket euch in die Zeit": "fügt euch in die Zeit", d. h. laßt euch restlos von der Zeit bestimmen und transzendiert die Zeit nicht wie "die Werkheiligen", die wollen, "daß sich die Zeit nach ihnen richten und in ihr Wesen sich schicken muß. Sie haben ihre bestimmten Stunden zu beten, zu essen, zu trinken und so zu tun und zu leben". Luther tadelt den metaphysisch oder katholisch bestimmten Umgang mit der Zeit und bemerkt: "Sieh, er schickt sich nicht in die Zeit, das ist, er tut nicht, wie es ihm die Zeit nahe-

---

<sup>158</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1961/1986, S. 18-19.

<sup>159</sup> Ebd., Anm. 1, S. 427.

<sup>160</sup> Ebd., S. 426.

<sup>161</sup> M. Luther, WA 31 I, 249, 25-28.

<sup>162</sup> Röm 12, 11.

legt, wie er doch sollte, ..., und also muß sich die Zeit nach ihm richten. Das geschieht aber nimmermehr... Dazu schicken sie sich auch nicht in die Zeit in ihren eigenen Sachen. Denn sie lachen, wenn sie weinen sollen, und sind hinwiederum betrübt, wenn sie fröhlich sein sollen; (sie) loben, wo sie schelten sollen, und so fort. Alle ihre Dinge sind unzeitig"<sup>163</sup>. Mit dieser Identifizierung "der Zeit" mit "dem Herrn" ist Luther gezwungen gegen die gesamte Tradition der europäischen Kultur aufzutreten, die ja das Unvergängliche in der Wissenschaft, Kunst, Religion und Moral festhält.

### 3.4 Gott als keine absolute Einfachheit, sondern als eine dialektische Zusammensetzung und Veränderung

Wird Gott in seiner Ewigkeit zugleich durch die Zeit bestimmt, dann ist er keine absolute Einfachheit mehr, was die klassische Metaphysik festhielt. Er muß sich wirklich entwickeln, was bereits im Lutherischen Glaubensbegriff sehr stark betont wird, daß die Person Christi zusammengesetzt sei: "Man muß richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammengescheißt wirst, daß aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern beständig ihm anhangt und spricht: Ich bin Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph. 5,30 steht: 'Wir sind Glieder des Leibes Christi, von seinem Fleisch und Gebein'"<sup>164</sup>. Der Glaube bei Luther spielt dieselbe Funktion, wie die "Rückkehr" aus der Entgegensetzung im absoluten Idealismus Hegels. Im Glaubensakt geht es Luther nicht um eine Form der personalen Einheit zwischen Gott und Mensch, sondern um das Werden Gottes auf Kosten des Menschen. Das ist eine große Illusion, wenn man meinen würde, daß der Mensch doch durch den Glauben zu Gott zurückfindet. Es ist zwar für die "grundlos" Auserwählten zunächst scheinbar ein Vorteil, bei Gott zu sein, aber im Grunde haben sie schon ihr substanzielles Sein verloren und werden zu Akzidentien der zusammengesetzten göttlichen Substanz reduziert. Der Substanzverlust ist ja die Tötung der menschlichen Person und keine Erlösung, höchstens die Selbsterlösung Gottes. Noch ein Exkurs zum Taufverständnis der dialektischen Theologie Luthers, das eine solche Interpretation nicht nur zuläßt, sondern sie sogar erzwingt: "Sonst (außerhalb der Taufe) bleibt Herr Herr, Knecht Knecht, etc.,

---

<sup>163</sup> M. Luther, WA 17 II, 32-57.

<sup>164</sup> M. Luther, WA 40 I, 285-286.

aber in dem Glauben an Christus und durch die Taufe wird aus allen einer"<sup>165</sup>. Diese substanzielle Aufhebung des Menschseins führt notwendigerweise, mit Przywara zu sprechen - zum "Aufstand der Person", der, wie die neuzeitliche Geschichtsphilosophie uns eindeutig vor Augen zeigt, mit allen Revolutionen, Kriegen und Unruhen aller Art, "mit dem Selbstmord der Person endet"<sup>166</sup>.

Ohne Liebe herrscht der Tod. Die Vertauschung des metaphysischen Gottesbegriffes als Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte oder des geoffenbarten Gottes der ewigen Liebe mit dem Gott als "Widerspruch" lähmt das Denken und das Sein der Neuzeit und Moderne prinzipiell: *"Die persönliche Liebesgeschichte von Ich und Du, Gott und Mensch, wird vertauscht mit der Gegensatzeinheit von Gnade und Sünde.* Gott tritt sich selbst entgegen, um - sich mit sich selbst zu versöhnen"<sup>167</sup>. Um jede Person - sowohl die göttlichen als auch die menschlichen - zu retten, muß das neuzeitliche Denken zu dem Gott der Metaphysik und dem Gott der Offenbarung zurückfinden, dann bekommt jede Person ihren Seinsglanz wieder, der ja seinen letzten Grund in dem ewigen Sein der drei göttlichen Personen hat, und durch eine bewußte und freiwillige Tat dieses von Ewigkeit zu Ewigkeit perfekten Gottes vermag die menschliche Person ihr allgemeines und einzigartiges Sein als Gnadengeschenk - ohne irgendwelche Angst - für ewig beizubehalten,

#### **4. Von dem Prinzip: "gratia supponit naturam" also natura et gratia zur "sola gratia" der Reformation bzw. zur sola natura der Neuzeit**

Bei der Frage nach der letzten Vollendung des vernunftbegabten Seienden geht es hauptsächlich um zwei Sachgebiete und zwar 1. Wie ist dieses Seiende da? Ist es trotz des Mangels im Sinne der Transzendentalienlehre der Scholastik zu verstehen, daß es eines, wahr, gut, schön oder etwas in sich ist und verschieden von dem anderen? Und 2. Warum ist dieses transzendente Seinsverständnis doch noch nicht ausreichend und warum bedarf der Mensch zur letzten Vollkommenheit einer zusätzlichen Gnade, die ihm in Jesus von Nazareth zuteil geworden ist? Die traditionelle, metaphysisch fundierte

---

<sup>165</sup> M. Luther, WA 41, 502, 16-18: "Sed in baptismo: "quotquot", tamen al zu mal werden eins. Das kan Christus zu wegen bringen. Sonst bleibt Herr herr, knecht knecht, sed in fide Christi et baptismo fit ex omnibus unus."

<sup>166</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 211.

<sup>167</sup> A. von Stockhausen, Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel, in: SRGSA Bd. 3, Weilheim <sup>2</sup>1990, S. 26.

Theologie baute ihr Denken auf diesen beiden auf: Natur und Gnade oder Übernatur.

Was geschieht im Denken Luthers und im deutschen Idealismus als einem klassischen Beispiel der Lutherischen Aporetik, die durch den behaupteten Widerspruch zwischen "natura" und "gratia" entsteht? Zur Illustration kann Luthers Interpretation von Röm 8, 26 dienen: "Gottes Werk muß nämlich verborgen und unverstanden bleiben gerade dann, wenn es geschieht. Es wird aber nicht anders verborgen als unter einer Gestalt, die unserem Begreifen und Denken widerspricht"<sup>168</sup>. Das kann das Denken nicht dulden, es muß eine Entscheidung treffen. Die sich ausschließende Alternative scheint die einzige Lösung zu sein: entweder Natur oder Gnade, aber keine cooperatio zwischen den sich gegenseitig nach Luther Widersprechenden.

#### 4.1 "Sola fides" der Reformation und sola ratio humana im deutschen Idealismus

Hat Th. Beer recht mit seiner These: "das Vertrauen ist also Schutz gegen den grausamen Gott", dann gerät "fiducia" selbst in einen kaum zu überwindenden Gegensatz, weil sie ja zwar auf der einen Seite einen Trost bietet, angesichts der Grausamkeit "des verborgenen Gottes" zu bestehen, sie aber auf der anderen Seite nicht vermag, diesen Widerspruch aus Gottes Sein und Wesen wegzuräumen. Das übersteigt ihre Fähigkeit nach Luther und deswegen wird sie von der Liebe getrennt: "Luther entwickelt seinen Begriff vom Glauben ohne die Liebe", meint Beer. Petrus Lombardus sagte: "Der Glaube, den die Dämonen und die falschen Christen haben, ist eine Qualität des Geistes, aber ungeformt, weil er ohne die Liebe ist... der ungeformte Glaube kann als Geschenk Gottes bezeichnet werden, weil auch in dem bösen Menschen gewisse Gaben Gottes sind." In der Begegnung zwischen Glaube und Liebe wird eine cooperatio zwischen Gnade und Natur bzw. zwischen Gott und Mensch sichtbar. Für Lombardus war noch die Frage, ob der Glaube zu einer Tugend wird, wenn die Liebe hinzugefügt wird. Er gibt darauf eine positive Antwort: "Ich bin der Ansicht, daß jene Eigenschaft, die vorher war, bleibt und durch das Hinzutreten der Liebe eine Tugend wird". Luther kommentiert Lombardus so: "Das glaube ich nicht, denn ich bin der Meinung, daß es zwei Glauben sind. Der eingegossene Glaube kommt und geht mit der Liebe". Luther unterscheidet sola fides, die rechtfertigt ohne die Werke und fides incarnata, die rechtfertigt aufgrund der Werke. Lombardus versteht unter dem eingegossenen Glauben zuerst ein Wissen, wodurch die Liebe zu einer

---

<sup>168</sup> M. Luther, WA 56, 376, 31 - 377, 1: "Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis."

Einheit im Glauben wird, da der Glaube durch die Liebe seine formende Kraft bekommt. "Fides caritatae formata" wird aber von Luther entschieden verworfen.

Die Befreiung von dem Widerspruch von Vernunft und Glauben wird in der französischen Aufklärung und dann im deutschen Idealismus vollzogen. Der Mensch versteht sich von Gott verlassen und auf sich selbst zurückgeworfen. Der Versuch, aus dieser Aporie herauszubrechen kraft der menschlichen Vernunft, kommt jetzt zustande. Die Einsamkeit der menschlichen Vernunft bekommt in der neuzeitlichen Denkgeschichte besondere Gestalten wie z. B. den methodischen Skeptizismus Descartes', den empiristischen Skeptizismus Lockes oder Humes oder den idealistischen von Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Bei Kant wird sehr deutlich, daß die menschliche Vernunft keiner Realität mehr trauen kann, sondern allein eigenem "reinem Verstande und reiner Vernunft". Die idealistische und reine Vernunft vertraut weder auf "äußere Erfahrung", noch auf die "innere"<sup>169</sup>, noch natürlich auf eine von Gott herkommende Gnade als eine übernatürliche Qualität. Der protestantische Geist vereinsamt die menschliche ratio, die aber angesichts des gescheiterten, weil der menschlichen Vernunft gänzlich widersprechenden Glaubens Luthers allein der Hort der Wahrheit zu sein und sogar im absoluten Idealismus Hegels das Bewußtsein und Selbstbewußtsein Gottes zu stiften vermag: Das Denken des Menschen um Gott ist das Denken Gottes um sich selbst", meint Hegel. Das ist aber noch kein Ende des menschlichen Dramas. Erst jetzt, nachdem der absolute Geist Hegels sein göttliches Selbstbewußtsein mittels des menschlichen Geistes erreicht hat, bricht "der Kampf auf Leben und Tod" zwischen Gott als dem Hegelschen "Herrn" und dem Menschen als "Knechten" des absoluten Geistes aus. Der Herr siegt durch die Tötung seines Knechtes. Der Mensch hat bei Hegel sowenig Hoffnung aufs "Aufbewahren" im Denken und Sein des absoluten Geistes wie der Mensch im "Glauben" Luthers auf die Garantie der seligen Existenz. Der dialektische Umschlag von "sola fides" in sola ratio humana mißlingt prinzipiell. Welchen Ausweg ergreift die Denkgeschichte angesichts dieses Versagens des in die Philosophie aufgenommenen protestantischen Prinzips, wenn selbst der absolute Geist Hegels trotz des Versprechens in der *Phänomenologie des Geistes* kein "Himmelreich auf Erden zu verpflanzen" vermocht hat?

---

<sup>169</sup> I. Kant, Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 124.

## 4.2 Die materialistisch fundierte *sola materia* oder *natura* Marxens und Engels' anstelle der "*sola gratia*" Luthers

Kann denn die Materie oder die Natur dieser Welt das doch nicht leisten? Die Ohnmacht des Geistes soll durch die Allmacht des materiellen Prinzips überholt werden. Das eine bleibt aber am Werke und zwar das wesenhafte Prinzip der Reformation Luthers. In dem Selbstverständnis der materialistischen Philosophie Marxens geht es ihm um die Fortsetzung "*der Reformation*"<sup>170</sup> Luthers. "In Luther sieht Marx einen entscheidenden Schritt bei der Gestaltung der revolutionären Theorie"<sup>171</sup>. Marx beabsichtigt nicht mehr, von "der Gnade des anderen" also eines Fremden zu leben, wie Luther das noch mit dem Begriff "*gratia aliena*" tut, Marx will vielmehr "der Quell seines eigenen Daseins sein" und niemandem sein Leben verdanken. Das ist bei Marx ein Übergang von der Lutherischen "*sola gratia*" im Sinne der "*gratia aliena*" zur *sola materia* bzw. *natura*. Die anderen Prinzipien walten analogerweise gleich. Das Verbindende bleibt der Widerspruch, der den Gnadenbegriff Luthers und den Naturbegriff Marxens ganz durchdringt. Die vorübergehende Versöhnung geschieht bei Marx nicht mehr durch einen Glaubensakt, wodurch sich eigentlich "*gratia aliena*" im Menschen zu versöhnen versucht, sondern ein Arbeitsakt der Natur als eines anonymen und einzigen Arbeitssubjektes erreicht im menschlichen Bewußtsein endlich sich selbst. Auch vorübergehend soll laut Marx die Versöhnung zwischen Sein und Denken durch "Arbeit" zustande kommen. Die zuerst im Prozeß der Produktion auftretende "Entfremdung" zwischen Natur und ihren Teilen, also Produzenten (Menschen), ist der Rest der "*gratia aliena*" Luthers. Diese Alienatio wird von Marx durch den Umschlag der "Produktion" in "Konsumtion" zu verabschieden gesucht, weil die Teile in der Phase der "Konsumtion" nicht mehr für sich selbst gesetzt sind und damit entfremdet von dem Ganzen, sondern sie werden jetzt in das Ganze der Natur aufgehoben bzw. aus der "Entfremdung" der Natur von sich selbst in ihre zusammengesetzte Identität zurückgebracht, was ja vom Standpunkt des metaphysischen Realismus prinzipiell unmöglich ist. Auch der Glaubensakt des Reformators kann die erhoffte Versöhnung zwischen dem Ganzen Gottes und den Teilen der Schöpfung nicht herbeiholen, weil ja das Sein nach Luther substanziiell gespalten ist, und zwar so radikal, daß dieses Ergriffensein im Glauben die Sünde nicht total zu überwinden, sondern zuzudecken vermag, was letzten Endes einen zuge-

---

<sup>170</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern: K. Marx, Frühe Schriften, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, Bd. I, Darmstadt 1989, S. 498.

<sup>171</sup> T. Guz, Historisch-systematische Beiträge zur Anthropologie, in: SRGSA Bd. 16, Weilheim 2000, S. 167.

deckten Widerspruch beinhaltet, der nur für den Menschen nicht mehr vorhanden ist, wohl aber objektiv bleibt. De facto sind das die Pole derselben Dialektik, die bei Luther weder Gott und seine Werke als vollkommen annimmt, noch natürlich bei Marx den Menschen oder die Natur als die Schöpfung Gottes verstehen läßt, deren eigentliche Zielsetzung eine Vereinigung mit ihrem Schöpfer im Sinne der gnadenhaften und von den Menschen mitgestalteten (mitgewirkten) Versöhnung sein kann, wozu wir einen total vollkommenen Gott und auch einen durch die Heilstat Christi erlösten und zum ewigen Leben berufenen Menschen als Geschöpf Gottes nötig haben.

#### 4.3 "Sola fides" der dialektischen Theologie Luthers und die Abschaffung sowohl des Sittengesetzes als auch des Naturrechtes

Heidegger übernimmt treu den Kommentar Martin Luthers zu dem Galaterbrief<sup>172</sup> des Paulus und damit auch die Interpretation Luthers bezüglich des Widerspruchs zwischen "Glaube" und "Gesetz" im Paulinischen Denken (Gal 3, 2: "Dieses will ich von euch erfahren: Habt ihr den Geist durch Werke des Gesetzes empfangen, oder durch Annahme des Glaubens?"). Das Prinzip "allein der Glaube" des Protestantismus setzt sich im Existentialismus durch: "Die Gesetzeserfüllung ist unmöglich, jeder scheitert daran", meint Heidegger, "nur der Glaube rechtfertigt. Wer also unter dem Gesetz steht, ist verflucht". Das behauptet Heidegger, obwohl Paulus in demselben Kapitel 3, 17 eindeutig logische Argumentation verwendet und nicht, wie Heidegger meint, "eine sichere dialektische Argumentation" und keine "logische Begründungsweise"<sup>173</sup> benutzt. Paulus verkündet nämlich recht klar, daß das Gesetz zwar auf den Glauben hinlenkt, aber der hinzukommende Glaube an Gott in Christus Jesus rechtfertigt, was aber keine Abschaffung des Gesetzes beinhaltet, sondern die Bestimmung der gegenseitigen Zuordnung von Gesetz und Glaube. Paulus spricht so: "Da sage ich nun also: Das von Gott bekräftigte Testament wird durch das Gesetz, welches vierhundert und dreißig Jahre darnach gegeben ward, nicht aufgehoben, so daß die Verheißung vereitelt werden sollte"<sup>174</sup>.

Auch de Montaigne warnte im Kontext der Reformation vor der Erschütterung des Glaubens wegen einer potenziellen Abschaffung des für das menschliche Leben unentbehrlichen Gesetzes, wenn er nach dem *Erscheinen Theologia naturalis; sive, Liber creaturarum Mgstri Raimondi de Sebonde*

<sup>172</sup> Vgl. M. Luther, WA 2, 436-618.

<sup>173</sup> M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 60, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995, S. 73.

<sup>174</sup> Gal 3, 17.

schrrieb: "Damals fingen eben Luthers Neuerungen in Ansehen zu kommen, und an vielen Orten unsern alten Glauben wankend zu machen, an". Montaigne bemerkt weiter mit Recht, daß "dieses Uebel" der Reformation "mit der Zeit leichtlich" zu "einer abscheulichen Gottesläugnung" führen wird, wenn man die Menschen "diejenigen Meynungen", "auf welchen die Seligkeit beruhet, "zu verachten und zu tadeln" lehrt, bzw. wenn "nur einmal einige von seinen Glaubensartikeln zweifelhaft und streitig gemacht hat: so sieht er gar bald alle übrige Stücke seines Glaubens für eben so ungewiß an". Konsequenz "wirft" der in seinem Glauben erschütterte Mensch "alle Eindrücke, welche das Ansehen der Gesetze oder die Ehrerbietung für die alten Gebräuche bey ihm gemacht hatten, als ein tyrannisches Joch von sich"<sup>175</sup>, was ja Luther mit aller Dringlichkeit vollzogen hat, wenn er das Gesetz Gottes prinzipiell verworfen hat. Daran erkennt man, daß das Prinzip "allein der Glaube" durch die notwendige Abschaffung des Sittengesetzes bzw. Naturrechtes sich selber widerlegt. Es wird Luther - nicht nur von dem Neokantianer Hermann Cohen - als Verdienst angerechnet, daß Luther "den modernen Staatsbegriff überhaupt" als "eine Frucht des Protestantismus" verursacht hat: "Luther ... hat ... dem modernen Geiste die Bahn gebrochen für das neue Staatsleben, das auf der Befreiung des Staates von der Kirche, auf der Begründung des Staates in der freien Sittlichkeit beruht". Auch in der positiven Würdigung Luthers durch Cohen gibt es einen krassen Widerspruch, der darin besteht, daß Cohen einerseits die Befreiung des modernen Staates von der Kirche, d. h. von dem ewigen Gesetz bejubelt, andererseits muß der Mitbegründer der "Marburger Schule" zugestehen, daß "doch das Prinzip für das moderne Staatswesen in diesem seinen religiösen Grunde" Luthers "liegt", also doch prinzipiell von der Religion Luthers abhängig ist und nicht wie Cohen hoffte "selbständig und in kompetenter Souveränität seine Sittlichkeit verwaltet"<sup>176</sup>.

#### 4.4 "Natura corrupta" der Lutherischen Theologie:

"Das spezifische Apriori der Naturverderbtheit"<sup>177</sup>

Heideggers

Luther geht davon aus, daß die Urschuld die menschliche Natur gänzlich trifft, d. h. verdirbt, was bereits für die Sokratisch-Platonische Metaphysik ausgeschlossen war, nach der das Böse niemals prinzipiell das Sein zu zerstö-

<sup>175</sup> M. de Montaigne, *Essais* II, übers. v. J.D. Tietz, Zürich: Diogenes Verlag 1996, S. 3-4.

<sup>176</sup> H. Cohen, Zu Martin Luthers Gedächtnis, in: *Neue jüdische Monatshefte* II, Heft 2, Berlin 1917, S. 48.

<sup>177</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: *Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 60, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1995, S. 309.

ren vermochte. In dieser Stellungnahme Luthers "ergeben sich ... deutlich sichtbare Einseitigkeiten"<sup>178</sup>, stellt Schilling fest. Bereits dem französischen Skeptiker de Montaigne, der "die Natur" "unsere große und mächtige Mutter" nannte und "die Schönheit und Pracht ihrer Werke"<sup>179</sup> bewunderte, sagte ein entschiedenes Nein zu "der Reformation Luthers"<sup>180</sup> über der Verderbtheit der Natur als notwendig. Diese Korruptheit der gefallenen geschöpflichen Natur wird bei Luther und seinen Nachfolgern - mit Heidegger zu sprechen - wirklich zu einem "Apriori", das im absoluten Idealismus, dem Materialismus K. Marxens, dem Existentialismus Heideggers, dem Neomarxismus von Adorno oder in der Postmoderne als selbstverständlich, ohne jeden Beweis wie ein Denkaxiom tradiert wird. Welche Folgen hat aber dieses protestantische "Apriori" im Hinblick auf die Tätigkeit des Menschen?

#### 4.5 Jedes Werk des Schöpfergottes und des Menschen als Widerspruch

Bei der Frage nach dem Wesen des Werkes wird das Verständnis seines Subjektes vorausgesetzt. Sowohl bei dem göttlichen Subjekt als Schöpfer als auch bei dem menschlichen ist die Meinung Luthers die gleiche: beide müssen erst durch ihre Tätigkeit, durch ihr Ergebnis in der Gestalt eines Werkes sie selbst seinsmäßig werden. Das Werk wird hier als eine notwendige Stufe der Seinsentwicklung Gottes und des Menschen verstanden, weil Gott als der Schöpfer sich erst durch seine jeweiligen Schöpfungsakte zu vervollkommen weiß. Das Werk ist im Rahmen der reformatorischen Meinung keine Frucht der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins und Denkens, sondern ein Ausdruck für den Mangel. Damit wird das Werk nicht mehr als ein Akt ad extra Gottes gedacht, sondern als ein Moment seines eigenen Werdens angesehen: "Weil ja also Gott alles in allen schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt in ihnen so, wie jene sind und wie er sie vorfindet, d. h. da sie von Gott abgewandt und böse sind und von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht heftig ergriffen werden, tun sie nur das Gott-feindliche und Böse"<sup>181</sup>. In diesem Werk legt Luther seine widersprüchliche Bestimmung der göttlichen Allmacht dar, die sowohl das Gute als auch das Böse schafft. Allerdings wird dadurch diese Allmacht Gottes von der Ohnmacht ununterscheidbar sein,

---

<sup>178</sup> K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Die Neuzeit, München / Basel: Ernst Reinhardt Verlag 21953, S. 23.

<sup>179</sup> M. de Montaigne, *Essais I*, übers. v. J.D. Tietz, Zürich: Diogenes Verlag 1996, S. 370.

<sup>180</sup> K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Die Neuzeit, München / Basel: Ernst Reinhardt Verlag 21953, S. 80.

<sup>181</sup> M. Luther, WA 18, 709, 21-24.

denn sie gehört als zur Allmacht Gottes unzertrennlich dazu. Wie sind also jetzt die menschlichen Werke einzuschätzen?

#### 4.5.1 Werke des Menschen von Natur aus als "peccata mortalia"<sup>182</sup>

Vom Standpunkt der klassischen Metaphysik aus ist der Mensch aufgrund des Guten in seiner Natur fähig, viel Gutes zu tun. Luther bestreitet das aus dem oben erwähnten Grund, daß nämlich der Mensch irgend etwas Gutes aus eigener Seinskraft heraus bewirken kann. Die Sünde oder das Böse prinzipiell werden in seiner Dialektik so verstanden, daß sie mindestens gleich allmächtig sind wie das Gute im Sein Gottes. Ein Ausbruch daraus kann Luther nur vorübergehend gelingen, nicht aber definitiv. Das von ihm bestimmte Gottesbild läßt hier keinen anderen Ausweg zu. Von daher muß jedes menschliche Werk auch analogerweise zu den Werken Gottes verstanden werden. Sowenig die göttlichen Werke vollkommene sein können, sowenig können die Werke des Menschen vollkommen sein, weil das Böse nach Luther konstitutiv zum menschlichen Sein gehört. "Die Sünde besitzt - unseren Magistern werden sich die Haare sträuben - so wollte ich es sagen und sage es nun, eine Perseität in jedem guten Werk"<sup>183</sup>. Diese substantielle Bestimmung der Sünde, die bereits im Manichäismus und verschiedenen Gestalten der Gnosis vorherrschend ist, wird hier als eine nicht mehr widerlegbare Tatsache angenommen. Die Ohnmacht des Menschen wird in der Neuzeit, u. a. auf dem wirtschaftlichen Gebiete, sichtbar, wenn z. B. der Kapitalismus, der Sozialismus, der Kommunismus oder der Liberalismus einerseits auf diesem protestantischen Hintergrund aufbauend zu beweisen suchen, daß der Mensch doch zur Transzendenz solcher Ohnmacht in Werken fähig ist, was allerdings andererseits auf Kosten der Preisgabe des transzendenten Gottes vollzogen wird, was in der Tat nicht verwundert. Der sich in seiner Tätigkeit widersprechende Gott muß letzten Endes in den genannten Wirtschaftstheorien des neuzeitlichen Denkens abgeschafft werden, weil er von seinem Sein und Tätigsein her durch seinen Widerspruch unglaubwürdig geworden ist.

#### 4.5.2 Werk des Menschen von der empfangenen Gnade Gottes her auch ein Widerspruch: die Gnade hebt nämlich die Natur auf

Will Luther wirklich jedes Werk abschaffen? Oder verlangt er doch nach guten Werken? Die zweite Frage muß zunächst positiv beantwortet werden und zwar auf dem Wege des Glaubens. Der glaubende Mensch wird so von Christus ergriffen, daß er sogar zu einer neuen Person wird: "So schafft der

---

<sup>182</sup> M. Luther, WA 1, 353, 3: "Opera hominum ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia."

<sup>183</sup> M. Luther, WA 8, 77, 9-18.

Glaube erst die Person, die dann auch gute Werke tut"<sup>184</sup>. Dieses Erschaffen der neuen menschlichen Person durch den Glauben ist aber zugleich mit der Aufhebung des substanziellen Seins des Menschen verbunden. Der Glaube ergreift ja den Menschen, der ja gänzlich zur Sünde geworden ist. Ist er ganzheitlich "verdorben", dann ist das neue Ergriffensein vom Glauben, d. h. von Christus, mit dem ganzheitlichen alten Seinsverlust gleichzusetzen, was Luther deutlich artikuliert in der Formulierung: "Der Glaube schafft erst die Person". Nur in der totalen Negation des alten und sündhaften Seins erscheint diese Dialektik Luthers in ihrer eigenen Diktion stichhaltig, was aber objektiv nicht gelingen kann. Wird der Mensch in seiner Substanz und Person abgeschafft, dann gibt es ihn nicht. Wer ist also diese neue "Person"? Diese neue Person kann nur die Weise des Seins von Christus selber sein, womit er zum Subjekt dieser sogenannten guten Werke wird. Dann versteht man besser den Gedanken Luthers: "So ist der Glaube das Fac totum (das "Tue-alles", daß ich so sage) in den Werken"<sup>185</sup>. "Der Glaube" als eine göttliche "Tugend" wirkt dieses gute Werk allein und zugleich total. Keine Mitwirkung des Menschen wird hier vorgesehen. Die Meinung Luthers von guten Werken des glaubenden Menschen kann allein als eine dialektische Illusion seiner Dialektik ausgelegt werden, die sich bei der Frage nach der Rechtfertigung des Menschen an Schärfe zuspitzt: "So ist der theologische Mensch der gläubige, ebenso die richtige Vernunft, der gute Wille ist die gläubige Vernunft und der gläubige Wille, so daß der Glaube ganz weit gesprochen die Gottheit in den Werken, in der Person und in den Gliedern ist, als einzige Ursache der Rechtfertigung"<sup>186</sup>. Gott ist hier deswegen zur einzigen Ursache der Rechtfertigung erklärt worden, weil Gott als die einzige Ursache aller menschlichen Werke (guter und böser) des Menschen verstanden wird. Deswegen hat der Mensch keine eigene Identität, die er bei den Vollzügen seines Lebens betätigen kann: "Denn dies Leben auf Erden ist ein lauter Fastnachtsspiel, daß man in der Maske läuft und einen für einen anderen ansieht, als er ist"<sup>187</sup>. Der Mensch ist immer schon ein anderer als er selbst, so wie Gott immer ja der Andere ist, nämlich die Schöpfung. Wenn Christus mich kraft des Glaubens ergreift, dann kann ich mein Leben nicht mehr logisch-metaphysisch als dieser da in seiner allgemein-menschlichen und zugleich einzigartig-personalen Identität leben, sondern muß ich mein Leben "spekulativ" begreifen, was mein selbständiges Leben negiert und letzten Endes wertlos macht: "Dieses Ergreifen Christi im Glauben ist recht eigentlich das "spekulative

---

<sup>184</sup> M. Luther, WA 40 I, 402.

<sup>185</sup> M. Luther, WA 40 I, 417.

<sup>186</sup> M. Luther, WA 40 I, 417.

<sup>187</sup> M. Luther, WA 41, 311-318 (20.06.1535).

Leben"<sup>188</sup>. Luther selber sieht ein so bestimmtes Leben des Menschen nicht mehr als wahr, gut, schön oder interessant an, sondern nur als Schein einer Unwahrheit, die unglaublich langweilig ist: "Aber dieses Leben ... halte ich nicht für Leben. Es ist nicht wirklich das Leben, sondern nur eine Larve des Lebens, unter der ein anderer lebt, nämlich Christus, der in Wahrheit mein Leben ist. ... So siehst du mich reden, essen, trinken, schlafen etc. und siehst doch mein Leben nicht, ... nein: ich lebe im Glauben, aus dem Glauben und gemäß dem Glauben"<sup>189</sup>. Die Gnade des Glaubens erweist sich letztlich unfähig mit der Liebe in Beziehung gesetzt, d. h. durch die Liebe umgeformt zu werden, weil Luther das Subjekt eines Liebesaktes fehlt: der Mensch kann weder in seinem Sündersein noch im Gläubigersein das Subjekt der Liebe sein. Zu Röm. 5,1-11 sagt Luther folgendes: "'Abba, lieber Vater!' Das ist ein gering, einfältig, albern Wort vor der Vernunft"<sup>190</sup>. Durch diesen kontradiktorischen Gegensatz zwischen Menschsein und Glaube verurteilt Luther die neuzeitliche ratio zu einer einsamen Suche nach der eigenen Identität und den Möglichkeiten ihrer Entfaltung oder Erhaltung. Die neuzeitliche und aus dem Protestantismus resultierende Denkgeschichte versteht sich als verlassen von Gott, sozusagen verdammt zum dunklen Weg der idealistischen, aufklärerischen, materialistischen, positivistischen oder existenzialistischen Vernunft, die die u. a. von Luther verursachten Abgründe zwischen ratio und fides kaum zu überbrücken vermag. Schafft der Glaube bei Luther den Menschen ab, dann schafft der neuzeitliche Mensch den Glauben ab (Hegel, Ch. Darwin, Marx, Engels, Heidegger oder Adorno). Erschafft Gott nach Luther den Menschen und alles andere zum Zwecke seiner Selbstverwirklichung, dann erschafft der moderne Mensch nach der Negation Gottes sich selbst.

##### **5. Der dialektische Umschlag des Prinzips: "scriptura et traditio" zu dem protestantischen Prinzip "sola scriptura" Luthers, solus tempus Heideggers, bzw. sola historia der "historisch-kritischen Methode" Bultmanns**

Es ist bemerkenswert zu erwähnen und zwar bevor Heidegger und Bultmann die gemeinsamen Seminare an der Marburger Universität veranstalteten, daß Heidegger im Sommersemester 1920 ein philosophisches Seminar an der

---

<sup>188</sup> Vgl. M. Luther, WA 40 I, 447, 16-23: "Et illa apprehensio Christi per fidem proprie est Speculativa vita (de qua Sophistae multa nugantur; sed qui dicant, nesciunt). Et illa speculatio qua Christus apprehenditur, non est illa Sophistarum et Monachorum stulta imaginatio in mirabilibus supra se, sed est Theologica, fidelis et divina inspectio Serpentis suspensi in palo, Hoc est, Christi pendens in cruce pro meis, tuis et totius mundi peccatis. Manifestum est ergo solam fidem iustificare."

<sup>189</sup> M. Luther, WA 40 I, 288.

<sup>190</sup> M. Luther, WA 45, 394-397.

Freiburger Universität abbricht, in dem er folgendes sagte: "Man bringt Dilthey unter den Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des Relativismus; aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren."<sup>191</sup>

Wie befreit sich Heidegger von der Ewigkeit des göttlichen Wortes, das zuerst und im eigentlichen das inkarnierte Wort Jesu Christi ist und dann aber auch die Hl. Schrift insgesamt ist?

Unter dem Vorwand der Treue zum "solum verbum" oder "solum evangelium" greift Martin Luther die gesamte Tradition des Abendlandes an mit der Wissenschaft, Kunst, Moral und vor allem die Religion mit ihren kirchlichen Traditionen, die ja nichts anderes besagt als die einmal wahr erkannte, geglaubte, in der Kunst ausgedrückte, in dem nach moralischen Gesetzen und kirchlichen Geboten gelebten Wahrheit, an die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen weiter zu vermitteln.

Luther leitet das "solum verbum" Gottes aus dem Widerspruch in Gott ab und überträgt diesen Widerspruch auf die Ebene des Verhältnisses zwischen dem Wort Gottes und den darauf aufgebauten Traditionen. Die wissenschaftliche Tradition wird z. B. in seinem Werk "Die Vorlesung über den Römerbrief"<sup>192</sup> als "die trügerische Metaphysik und Philosophie des Aristoteles"<sup>193</sup> verworfen, oder im Falle des Kopernikus (1473-1543), des Begründers des heliozentrischen Planetensystems, das Kopernikus in seinem berühmten Werk "De revolutionibus orbium caelestium libri VI" darstellte, und das er dem Papst Paul III. ja auch widmete. Caspar macht dabei auf folgende historische Tatsache aufmerksam und zwar: "Das neue System, in dem Kopernikus die Bewegungen rein geometrisch darstellte (die dynamische Auffassung wurde erst später von Kepler begründet), wurde von der Kirche nicht beanstandet, während es Luther, Melanchthon u. a. als schriftwidrig heftig bekämpften"<sup>194</sup>.

Mit der Kunst geschah ähnliches zur Zeit der Reformation: nämlich der Bildersturm, der aus den falschen Voraussetzungen von Luthers Denken resultierte, daß "die Werke der Menschen" (*Opera hominum*) "peccata mortalia"<sup>195</sup> sind.

---

<sup>191</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in: Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 59, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993, S. 154.

<sup>192</sup> M. Luther, WA 56, S. IX.

<sup>193</sup> M. Luther, WA 56, 349, 23: "fallax Aristotelis metaphysica et philosophia."

<sup>194</sup> M. Caspar, "Kopernikus", in: LThK, hrsg. v. M. Buchberger, Bd. VI, Freiburg i. Br.: Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung <sup>2</sup>1934, Sp. 189.

<sup>195</sup> M. Luther, WA 1, 353, 19-20.

Die Moral ist nur dann möglich, wenn die handelnde Person einerseits vernünftig und frei ist und andererseits fähig ist, ihre Handlungen nach dem Sittengesetz zu gestalten. Luther gibt zwar im Römerbriefkommentar zu, daß "dies natürliche Gesetz"<sup>196</sup>, das "allen eingeprägt ist, nämlich Juden und Heiden; auf dies Gesetz sind auch alle verpflichtet"<sup>197</sup>, aber in demselben Kommentar zum Römerbrief hebt Luther den verpflichtenden Charakter der *lex naturalis* auf, wenn er folgende Stelle St. Pauli: "Oder wisset ihr nicht, Brüder! (denn zu solchen, die das Gesetz kennen, rede ich), daß das Gesetz über den Menschen herrscht, solange er lebt?"<sup>198</sup>, "weder metaphysisch noch moralisch"<sup>199</sup> auslegen will, weil "für einen Christen das Gesetz Gottes, nach Luther, keine Relevanz mehr hat: "Christus hat" - nach ihm im großen Galaterbriefkommentar - "das Gesetz aufgehoben"<sup>200</sup>. Denselben Widerspruch denkt Luther im Hinblick auf das Verhältnis zwischen "dem Gesetz" und "dem Hl. Geist", wenn er behauptet: "Nun ist der Heilige Geist ja nicht das Gesetz... Ist das Gesetz da, so ist der Heilige Geist nicht da... Ist er", d. h. der Heilige Geist, "aber da, so muß kein Gesetz da sein"<sup>201</sup>. Diese Interpretation Luthers widerspricht der Hl. Schrift: "Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern zu erfüllen"<sup>202</sup>.

Mit dem Zusammenbrechen der Gesetzeslehre in der Theologie Luthers geschieht auch die Absage an alle anderen Gesetze und Gebote der Kirche: "Gleichwie wenn jemand flucht, daß Gott das Papsttum, Pfafferei, Möncherei und Nonnerei mit Stift und Klöstern ausrotte und vertilge, da soll alle Welt Amen sagen, darum daß Gottes Wort und Segen durch solch Teufelsgespenst verflucht, verdammt und gehindert wird in aller Welt. Denn an solchen kann man nicht die Liebe üben, ein so giftig, böß und teuflisch Ding ist's"<sup>203</sup>. Kierkegaard sieht dagegen die einzige Hoffnung in der Zukunft bei den Armen im Geiste, bei den "Geistlichen", "welche 'die Menge' trennen können und sie zu Einzelnen machen; Geistliche, die nicht zu große Ansprüche machten an das Studieren und nichts weniger wünschten als zu herrschen; Geistliche, die,

<sup>196</sup> M. Luther, WA 56, 197, 25: "*lex naturalis*."

<sup>197</sup> M. Luther, WA 56, 197, 21-22: "*que est impressa omnibus, sc. Iudeis et Gentibus, ad quam quoque omnes obligantur.*"

<sup>198</sup> Röm 7, 1: "*An ignoratis fratres (scientibus enim legem loquor) quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit?*"

<sup>199</sup> M. Luther, WA 56, 334, 3-4: "*Quod Apostolus non metaphysice neque moraliter de lege loquitur, Sed spiritualiter et theologice...*"

<sup>200</sup> M. Luther, WA 40 II, 17, 26. 28: "*Christus ... sublata legem.*"

<sup>201</sup> M. Luther, WA 17 I, 125, 20-21: "*Nu ist der heilige geist yhe nicht das gesetz noch widerumb, Ist das gesetz da, so ist der heilig geist nicht da..., ist er aber da, so mus kein gesetz da seyn.*"

<sup>202</sup> Mt 5, 17.

<sup>203</sup> M. Luther, WA 17 II, 32-57.

womöglich, gewaltig beredsam, nicht weniger gewaltig wären im Schweigen und Erdulden; Geistliche, die, womöglich, Herzenskenner, nicht minder gelehrt wären in Enthaltbarkeit von Urteilen und Verurteilen; Geistliche, die Autorität zu brauchen wüßten mit Hilfe der Kunst, Aufopferungen zu machen; Geistliche, die vorbereitet, erzogen, gebildet wären, zu gehorchen und zu leiden, so daß sie mildern, ermahnen, erbauen, rühren, aber auch zwingen könnten - nicht durch Macht, nichts weniger, nein, durch den eigenen Gehorsam zwingen und vor allem alle Unarten des Kranken geduldig leiden, ohne gestört zu werden ... Denn das Geschlecht ist krank und, geistig verstanden, krank bis zum Tode"<sup>204</sup>. In ähnlicher Weise argumentiert Nietzsche, der uns auf eine der entscheidenden Ursachen des Ungeistes unserer Tage hinweist und zwar auf "die Lutherische Reformation", die ihn selbst als ja einen Lutheraner tiefest zu erschüttern vermochte: "Man übersieht heute gut genug", meint Nietzsche, "wie Luther in allen kardinalen Fragen der Macht verhängnisvoll kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt war, vor allem als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging: so daß sein Werk, sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römer/Werks, ohne daß er es wollte und wußte, nur der Anfang eines Zerstörungswerkes wurde. Er dröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrimme, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus - damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff 'Kirche', indem er den Glauben an die Inspiration der Konzilien wegwarf: denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirierende Geist, der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, noch fortfahre, sein Haus zu bauen, behält der Begriff 'Kirche' Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, daß ein Ausnahme-Mensch in diesem Punkte auch in andren eine Ausnahme sein wird - hier gerade hat der Volksglaube an etwas Übermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und verfänglichsten Anwalt. Luther mußte dem Priester, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte, die Ohrenbeichte *nehmen*, das war psychologisch richtig: aber damit war im Grunde der christliche Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein verschwiegener Brunnen, ein Grab für Geheimnisse zu sein. 'Jedermann sein eigener Priester' - hinter solchen Formeln und ihrer bäuerischen Verschlagenheit versteckte sich bei Lu-

---

<sup>204</sup> S. Kierkegaard, in: J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder 131976, S. 500-501.

ther der abgründliche Haß auf den 'höheren Menschen' und die Herrschaft des 'höheren Menschen', wie ihn die Kirche konzipiert hatte - er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte..."<sup>205</sup>

In einer Ansprache Hegels über sein Verhältnis zur katholischen Kirche bzw. in seiner akademischen Festrede an der Berliner Universität bei "der Feier der Augsburgischen Confession 1830", wie sein Schüler berichtet, finden wir folgende Stellungnahme zum katholischen Priestertum: "Er pries die Augsburger Confession wegen des sola fides justificat, allerdings als die Magna Charta des Protestantismus. ... Er schilderte die Verunsittlichung des Lebens durch die Zerstörung der Familie mittelst des Cölibates, durch die Zerstörung des werkhätigen Fleißes mittelst der Vergötterung der Armuth und Faulheit und stupiden Werkheiligkeit, durch die Zerstörung der Gewissenhaftigkeit mittelst eines stumpfen unmündigen Gehorsams, der in seiner Gedankenlosigkeit die Verantwortung für sein Thun den Priestern überläßt, endlich durch die Zerstörung des Staates nicht nur mittelst der Verachtung und Verdammnis der Ehe, des Eigenthums und der denkenden Selbstgewißheit, sondern auch durch die Nichtanerkennung der wahren fürstlichen Souveränität"<sup>206</sup>.

Als Professor der Philosophie an der Königlich Preußischen Universität in Berlin wurde er von katholischen Zuhörern angeklagt und zwar "wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion"<sup>207</sup>. In dieser Rede bekennt sich Hegel als "ein Professor einer evangelischen Universität, der sich dessen rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird"<sup>208</sup>. Infolge seiner Absage an das katholische Priestertum "erklärt" er "die katholische Lehre kurzweg für papistischen Götzendienst und Aberglauben"<sup>209</sup>.

Interessant ist auch dabei die Bemerkung von Karl Marx, der von Martin Luther so sagt: "Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat... Und wenn die protestantische Verwandlung der deutschen Laien in Pfaffen die Laienpäpste, die *Fürsten* samt ihrer Klerisei, den Privilegierten und den Philistern, emanzipierte, so wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das *Volk* emanzi-

---

<sup>205</sup> Fr. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Werke in drei Bänden, Bd. II, hrsg. v. K. Schlechta, München <sup>9</sup>1981, Nr. 358.

<sup>206</sup> K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, S. 409, 411.

<sup>207</sup> G.W.F. Hegel, Berliner Schriften 1818-1831, in: Werke, Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 68.

<sup>208</sup> Ebd., S. 70-71.

<sup>209</sup> Ebd., S. 69.

pieren"<sup>210</sup>. Das Priestersein auf der einen Seite und auf der anderen Seite ein Laiesein wäre für Marx ein Zeichen "der religiösen Selbstentfremdung", die zwar für seinen Materialismus vorübergehend "notwendig" ist und die "in dem Verhältnis des Laien zum Priester erscheint"<sup>211</sup>, aber dieser Unterschied muß negiert werden, damit die Menschwerdung der Materie, bzw. der Natur gelingt. Bei Marx geht es um die Gleichförmigkeit des Menschen mit der Natur - nicht aber wie im katholischen Glauben um die Gleichförmigkeit des geweihten Priesters mit Christus als dem transzendenten Gott, der in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist.

Johannes Maria Vianney weiß uns zu dieser ewigen Liebe Gottes zu den Priestern auch etwas Wesentliches zu sagen: "Wenn man die Religion zerstören will, greift man zuerst den Priester an. Denn wo es keinen Priester mehr gibt, gibt es kein heiliges Opfer mehr, und wo es kein heiliges Opfer mehr gibt, stirbt die Religion"<sup>212</sup>.

Nach der Abschaffung des Sittengesetzes werden jetzt die hl. Sakramente und die Zeremonialgesetze der Kirche verabschiedet: die Hl. Messe wird als das Opfer des Herrn in einer Fastenpostille aus dem Jahre 1525 negiert: "Denn auch im Neuen Testament ist noch kann kein ander Opfer sein als dies eine, nämlich (das Opfer) unsres Leibes... Darum haben unsere Blindführer die Welt gar jämmerlich bisher mit den Meßopfern betrogen und dieses einige Opfer vergessen. Denn die Messe mag wohl gehalten werden, daß dennoch der Seele keine Frucht, sondern Schaden davon kommt. Aber dies Opfer kann nicht ohne Frucht der Seele geschehen. Darum kann die Messe nicht ein Opfer des Neuen Testaments sein, ob sie gleich sonst ein Opfer wäre. Denn alle Werke und Opfer des Neuen Testaments müssen rechtschaffen sein und der Seele heilsam. Wo nicht, so gehören sie nicht ins Neue Testament"<sup>213</sup>.

Aus dem widersprüchlichen Gottesverständnis Luthers entsteht ein neues Paternoster und zwar das der Revolution. Luther schreibt: "Ich muß ein Prophet sein in deutschen Landen. Das ist mein Paternoster: Ihr habt mein Wort verfolgt und ausgehungert. So will ich euch täglich Brot nehmen, und Hunger, Krieg und Blutvergießen wird kommen, daß nicht ein Stecken übrig-

---

<sup>210</sup> K. Marx, Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, in: Frühe Schriften, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, Bd. I, Darmstadt 1989, S. 459.

<sup>211</sup> K. Marx, [Zur Kritik der Nationalökonomie - Ökonomisch-philosophische Manuskripte], in: K. Marx, Frühe Schriften, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, Bd. I, Darmstadt 1989, S. 571.

<sup>212</sup> Johannes Maria Vianney, in: H.-A. Reul (Hrsg.), Wie lebt der Christ? Goldene Worte des heiligen Pfarrers von Ars, Marianische Priesterbewegung Tübingen 1996, S. 12.

<sup>213</sup> M. Luther, WA 17 II, 5-15.

bleibt"<sup>214</sup>. Der Verlauf der Geschichte nach Luther bestätigt den revolutionären Geist der Reformation, die zur Quelle und zum Muster der neuzeitlichen Revolutionen geworden ist. Nach Hegel wäre "ein Torheit", wenn man "eine Revolution" in der Gegenwart "ohne eine Reformation"<sup>215</sup> verursachen möchte. Heinrich Heine, der auch zur Gesellschaft der bekehrten Lutheraner gehört, prophezeit im Jahre 1836 im Pariser Exil, daß "die religiöse Revolution" Martin Luthers zu "der philosophischen Revolution" im absoluten Idealismus Hegels geführt hat und diese beiden werden bald "eine politische Revolution" verursachen, was sich im Jahre 1849 in der Tat erfüllt hat. Wie weit der protestantische Geist daran beteiligt war, bezeugt u. a. Richard Wagner, der sich an die Sozialisten aus den Jahren 1830 und 1849 angeschlossen hat, schreibt: "Ich will zerstören ... Ich will zerbrechen die Gewalt der Mächtigen, des Gesetzes und des Eigentums. Der eigne Wille sei der Herr des Menschen, die eigene Lust sein einziges Gesetz, die eigene Kraft sein ganzes Eigentum"<sup>216</sup>.

Marx meint, daß "Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit nämlich theoretisch ist, es ist die *Reformation*. Wie damals *Mönch*, so ist jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt". In Luther sieht Marx einen entscheidenden Schritt bei der Gestaltung der revolutionären Theorie, die folgendes beinhaltet: "Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen"<sup>217</sup>.

## Schluß

Mit Przywara kann man abschließend sagen: "Unsere Aufgabe ist nicht, zu richten. Denn wir selber müssen das aufrichtig ernste *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* mitsprechen. Aber wir müssen auch ehrlich und ungeschminkt unserer Geistesperiode nun sozusagen die Diagnose stellen: Was ist der letzte Grund dieses tragischen Zusammenbruchs?" bzw. "des Sichselbsterzweckens der Philosophie des Individualismus", "daß die Geistesperiode des Individualismus zum Selbstmord der Individualität ward, zum Rückfall um Jahrtausende in die antike Individualitätsentwertung?" oder, "daß der alles Eigensein und allen Eigenwert mordende sozialistische Zukunftsstaat gerade aus der deutschen idealistischen Philosophie als Ideal entspringen mußte

---

<sup>214</sup> M. Luther, WA 41, 706, 14-16.

<sup>215</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, Bd. III, in: Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 360.

<sup>216</sup> R. Wagner, in: J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder <sup>13</sup>1976, S. 503.

<sup>217</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern: K. Marx, Frühe Schriften, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, Bd. I, Darmstadt <sup>5</sup>1989, S. 498.

- ist das nicht ein Symbol nur der Gesamtentwicklung der Neuzeit?"<sup>218</sup> Katholische Denker haben in unseren Tagen eine große Verantwortung den protestantischen Gelehrten gegenüber, damit sie zuerst die Wahrheit über ihre religiöse Herkunft und dann aber, was noch wichtiger ist, ihnen die Wahrheit über ihre ewige Zukunft in der triumphierenden Kirche Gottes in dem Himmelreich liebevoll, freundlich und mit aller Sachlichkeit vermitteln. Wir müssen gegen ihre persönliche und familiäre, moralische und religiöse Ratlosigkeit steuern, die Lessing im VIII. Stück der "Axiomata" sehr eindrucksvoll anspricht. Darin steht der Bericht von einem "abgesetzten lutherischen Prediger aus der Pfalz" und seiner Familie, "die aus zusammengebrachten Kindern beiderlei Geschlechtes bestand". Die Familie ist auf der Flucht und bewohnt nach dem Scheitern des Schiffes eine einsame Insel der Bermudas. Viel später kam ein hessischer Prediger auf diese Insel und fand die Nachkommen des Predigers aus der Pfalz. Sie sprachen auf Deutsch, "in welchem er nichts als Redensarten und Wendungen aus Luthers Katechismus zu hören glaubte". Bis auf einige Einzelheiten blieben sie orthodoxe Lutheraner. "Der Katechismus war, wie natürlich, in anderthalbhundert Jahren aufgebraucht, und sie hatten nichts davon mehr übrig als die Bretterchen des Einbands. In diesen Bretterchen, sagten sie, steht das alles, was wir wissen. - Hat es gestanden, meine Lieben! sagte der Feldprediger. - Steht noch, steht noch weiter! sagten sie. Wir können zwar selbst nicht lesen, wissen auch kaum, was Lesen ist: aber unsere Väter haben es ihre Väter daraus herlesen hören. Und diese haben den Mann gekannt, der die Bretterchen geschnitten. Der Mann hieß Luther und lebte kurz nach Christo"<sup>219</sup>. Was wird von uns denn konkret verlangt, damit wir so vielen leidenden Christen weiterhelfen können? Nach dem aus der protestantischen Staatskirche Dänemarks vertriebenen Kierkegaard gibt es nur den einen Weg, auf welchem diese Menschen die alten Wege zur Ewigkeit finden können und zwar den Weg des Martyriums, das das XX. Jhr. völlig bestätigt hat: "Es wird, um die Ewigkeit wieder zu bekommen, Blut gefordert werden, aber Blut von einer anderen Art, nicht jenes der tausendweis totesgeschlagenen Schlachtopfer, nein, das kostbare Blut der Einzelnen - der Martyrer, dieser mächtigen Verstorbenen, die vermögen, was kein Lebender, der Menschen tausendweis niederhauen läßt, vermag, was diese mächtigen Verstorbenen selbst nicht vermochten als Lebende, sondern nur vermögen als Verstorbene: eine rasende Menge in Gehorsam zu

---

<sup>218</sup> E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, in: Schriften, Bd. II, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962, S. 206-207.

<sup>219</sup> Lessing, Axiomata, in: Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 10 I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp <sup>2</sup>1996, S. 280.

zwingen, just weil diese rasende Menge in Ungehorsam diese Martyrer totschlagen durfte<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> S. Kierkegaard, in: J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder 131976, S. 500.

# Die Transformation der klassischen Logik in die neuzeitliche Dialektik durch Martin Luther

Prof. Dr. Alma von Stockhausen

## 1. Die klassische Logik basiert auf dem Satz der Identität

Formalisiert sagt die Logik  $A = A$ , d.h. der Mensch ist ein Mensch und nicht ein Tier und nicht Gott und nicht eine Pflanze oder ein Engel.  $A = A$  - der Mensch ist mit sich selbst auf Grund seiner menschlichen Geistseele einig. Nicht nur der Mensch, sondern alle Organismen, die Pflanzen, die Tiere sind mit sich selbst durch ihr spezifisches Formprinzip identisch. Die höchste Form der Identität ist natürlich Gott selber. Er ist mit sich selber in unteilbarer Einfachheit seines Wesens von Ewigkeit zu Ewigkeit in höchster Perfektion eines.  $A = A$  sagt die klassische Logik. Der Satz der Identität, der dies zum Ausdruck bringt, ist der grundlegende Satz der Metaphysik. Er schließt jeden Widerspruch aus. Der Mensch kann nicht auch ein Tier sein oder sich aus dem Tierreich entwickeln, weil sein geistiges Formprinzip nicht aus der Materie herleitbar ist. Der Mensch kann auch nichts anderes werden - in alle Ewigkeit nicht und war nie etwas anderes! Warum? Weil dem Menschen eine Idee Gottes zugrunde liegt, die Gott denkt, sofern er sich selber denkt in seiner absoluten Perfektion. Wenn dem menschlichen Wesen eine göttliche Idee zugrunde liegt, dann ist daran nichts zu ergänzen, dann ist sie vollkommen von Anbeginn bis in alle Ewigkeit und ist der Grund für den perfekten Selbstbesitz des Menschen, zu dem er in Freiheit eine sittliche Antwort zu geben hat.

Gott denkt die Ideen in der Rückbeziehung auf seine Vollkommenheit. Die Idee drückt Gott abbildhaft selber aus in seiner dreifachen Perfektion: Wahrheit, Güte und Schönheit.

## 2. Die neuzeitliche Dialektik macht den Widerspruch zum Kriterium der Wahrheit

Die Dialektik will nun das Gegenteil zur Logik sagen:  $A = B$ . Das eine ist das andere, Gott ist wesenhaft Mensch. Gott muß, wie Luther sich ausdrückt, Teufel werden, bevor er Gott werden kann. Das Gute ist Böse. Das Leben ist Tod und Tötung. Der Mensch ist ein Doppelmensch: "simul iustus et peccator", zugleich der höchste Sünder und der Gerechte. Die Dialektik behauptet

das genaue Gegenteil zur Logik und macht den Widerspruch zum Kriterium der Wahrheit. Die Frage, die wir uns jetzt angesichts dessen, daß das gesamte neuzeitliche Denken sich als dialektisches versteht, stellen, heißt: wie kam es zu diesem Bruch mit der Tradition?

Die grundlegende Ursache für die Aufhebung der klassischen Logik in die neuzeitliche Dialektik ist die Bibelauslegung Martin Luthers.

*"Wenn du nicht zugibst, daß die Schrift im Widerstreit redet, dann triffst du sie ins Mark, derart, daß sie ihre Kraft verliert und nicht mehr beweist, daß Christus vonnöten sei; und während du so den freien Willen preist, leerst du Christus aus und trittst die ganze Schrift unter die Füße."*

Mit der Behauptung, daß die Heilige Schrift sich im Widerspruch befände, verbindet Luther die Verneinung des freien Willens als Voraussetzung für die Übertragung des Bösen auf Gott. Ein Gott, der selbst die Ursache des Bösen sein soll - "nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern der ungerechte Gott" -, ist der Widerspruch schlechthin und kann sich folglich nur widersprüchlich in der Heiligen Schrift offenbaren.

*"Die Allmacht und Präsciencz vernichten gänzlich das Dogma vom freien Willen... Es ist für den Christen notwendig und dem Heil dienend, zu wissen, daß Gott nicht so vorsieht, daß dem Zufall freies Spiel gelassen wird, sondern alles mit unveränderlichem ewigem und unfehlbarem Willen vorsieht, sich vornimmt und tut. Durch diesen Blitzschlag wird der freie Wille niedergestreckt und vernichtet."* (Luther, de servo arbitrio, S. 24)

Gottes Vorsehung, Gottes Allwissenheit wird von Luther mit der prädestinierenden Alleinwirksamkeit Gottes verwechselt. Wenn Gott vorhersieht, daß ich sündigen werde, dann bewirkt Gott nicht durch seine Vorausschau, daß ich sündigen werde. Er nimmt mir nicht meine Freiheit. Luther legt die Allmacht Gottes als Alleinwirksamkeit Gottes aus.

*"Daß aber Gott ein solcher lebendiger und wahrer Gott sein muß, der in seiner Freiheit uns Notwendigkeit auferlegt, wird selbst die natürliche Vernunft gezwungen zu bekennen, nämlich daß jener ein lächerlicher Gott wäre, oder richtiger ein Götze, welcher das Zukünftige ungewiß voraussieht, oder durch die Ereignisse getäuscht werden kann, während auch die Heiden ihren Göttern das unabwendbare Schicksal zugewiesen haben. Ebenso lächerlich wäre es, wenn er nicht alles vermöchte und täte, oder irgend etwas ohne ihn geschähe..."* (Luther, de servo arbitrio, S. 152)

Damit Gott nicht als Götze erscheint, behauptet Luther, muß er in seiner Allmacht alles alleine tun. Denn sonst könnte der Mensch ja etwas tun, was dem göttlichen Willen widerspräche, und damit die göttlichen Pläne durchkreuzen, was die Allmacht Gottes nicht zulassen kann. Luther hat die herz-

bewegende Liebe Gottes, die die Mitwirkung des anderen erwartet, mit dem kalten Allwillen der Alleinwirksamkeit vertauscht.

"Diese Allmacht und Präsciencz Gottes, sage ich, vernichten gänzlich das Dogma vom freien Willen." (Luther, *de servo arbitrio*, S. 153)

Die Metaphysik und die katholische Kirche haben immer die Natur des freien Willens für das Sündigen-Können des Menschen vorausgesetzt. Nur die Freiheit trägt Verantwortung!

Luther wiederholt seine Auffassung:

*"Mein Erasmus, ich lobe und preise gar sehr an dir, daß du als einziger von allen die Sache selbst in Angriff genommen hast, das heißt das Wesentliche der Sache, und daß du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und ähnlichem geplagt hast."* (Luther WA 18, S. 786) - "die Sache selbst", um die es Luther bei der Antwort an Erasmus geht ist der Nachweis, *"daß der freie Wille eine Lüge sei."* (Luther WA 18, S. 603)

Luther selbst erklärt hier Erasmus von Rotterdam gegenüber, daß es ihm in seiner Reformation nicht um Ablasshandel, Papsttum und Fegefeuer ginge, sondern allein und in der Hauptsache um die Leugnung des freien Willens.

"Vor allem aber spricht Gott zu uns in widersprüchlichen Sätzen, mit denen er die Kinder Adams in die Enge treibt. Bald erscheint er als "grausamer Feind" (Job 30, 219), Vollstrecker eines Gesetzes, dem niemand genüge tun kann, bald als "Gott allen Trostes" (2. Kor. 1,3).

*"Darum ist es tröstlich, daß ich so zu Gott kommen kann durch einen solchen freundlichen Menschen, denn Gott in sich selbst ist grausam"* (Luther, WA 34, I, S. 410).

Aber nach Luther ist Christus selbst auch aus zwei konträren, unvereinbaren Naturen konstituiert: *"So ist beides wahr: Als höchste Gottheit ist Christus niedrigste Kreatur, Knecht aller Menschen geworden, ja dem Teufel selbst unterworfen."* (WA 43, S. 580)

Luther schreckt nicht vor dem absoluten Widerspruch in Christus selbst zurück!

### 3. Der Mensch als begnadeter Sünder

"Die Sünde besitzt, so wollte ich sagen, und sage es nun (meinen Lehrern werden alle Haare zu Berge stehen): eine Perseitas in jedem guten Werk" (WA 8, S. 77). Das Licht der Vernunft wird durch die Perseitas der Sünde gänzlich verdrängt, so daß sich der Mensch als begnadeter Sünder nur als Doppelmensch darstellen läßt: "Zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch." (Luther WA 2, S. 586)

Der Mensch als Doppelmensch nach Luther hat zwei gegensätzliche Naturen: auf der einen Seite ist er der Sünder und zwar von Natur aus - "die Perseität der Sünde" - das Durch-sich-selbst-sein der Sünde, die Substanz der Sünde, "sein einziger Name ist die Sünde". Auf der anderen Seite ist der Mensch der von Gott Begnadete und so ist er der Doppelmensch: "simul iustus et peccator", auf der einen Seite Sünder und im Widerspruch dazu Begnadeter!

Die Frage ist natürlich, ob Sünde und Gnade zur gleichen Zeit in einem Subjekt sein können. Die Sünde ist, wie Luther selber sagt, der leidenschaftliche Haß gegen Gott: "das sind die liebsten Kinder Gottes, die ihn hassen", wie Luther sich ausdrückt. Auf Grund meiner Natur, der Perseität der Sünde, muß ich Gott hassen. Das ist mein Wesen. Auf der anderen Seite brauche ich das Erbarmen Gottes: Die Gnade, die ewige Zukunft.

Nach metaphysischer und katholischer Auffassung ist das ausgeschlossen! Die Gnade widerspricht nicht der Natur, sondern baut auf ihr auf. Ich kann nicht Gott hassen und zugleich sagt Gott: "Ich liebe Dich", "Ich schenke Dir meine Gnade". Gott berücksichtigt die Freiheit des Menschen und teilt sich dem mit, der sich ihm öffnen will, aber er überschüttet nicht den Gotteshaß mit seiner Gnade, denn der Gotteshaß verneint diese Gnade. Der Christ ist aber für Luther Feind und Sohn Gottes zugleich. Er ist Feind von Natur aus und Sohn, sofern er gegen seinen Willen begnadet wird.

"Das glaubt mir: wenn wir tot sind, werden die meisten das nicht lehren und nicht mehr diese Distinktion Sünder und Gerechter zugleich machen. ... Es ist wahrlich ein fein Ding. Reim da, wer reimen kann. Zwei entgegengesetzte Dinge in demselben Subjekt und zum gleichen Zeitpunkt." (Luther, WA 39, I, S. 506)

Das, was die Logik absolut ausgeschlossen hat, daß zwei verschiedene Dinge in demselben Subjekt sein können, Sünde und Gnade, Leben und Tod, Gut und Böse, das wird hier behauptet: zwei sich absolut ausschließende Momente in demselben Subjekt zur gleichen Zeit. Luther ist sich dessen bewußt, daß sich seinen Lehrern der Metaphysik und der Theologie die Haare sträuben werden, wenn er behauptet, daß der Widerspruch in demselben Subjekt zur gleichen Zeit herrscht. Weil dies die Aufhebung der Metaphysik und der katholischen Theologie bedeutet. Aber es ist "fein Ding", wie er meint, diese Einheit der konträren Gegensätze im selben Subjekt zur gleichen Zeit.

"Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, will dich nicht erretten ohne dich", sagt Augustinus. Aber dagegen polemisiert Luther: "Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, will dich auch erlösen ohne dich."

Eine Mitwirkung des Menschen bei der Gnade ist für Luther undenkbar, weil er den freien Willen des Menschen leugnet. Wenn die Freiheit des Menschen

von Luther negiert wird, wenn die Vernunft als Abbild der göttlichen Vernunft von Luther als "Hure" bezeichnet wird, die nichts Wahres erkennen kann, wenn auch der "memoria" das göttliche Sittengesetz nicht einwohnt, dann bleibt nur noch übrig, daß das Böse in der Welt seine Ursache in Gott selber hat.

#### 4. Luther "macht die Sünde groß" und überträgt sie auf Gott

"Gott hat von sich selbst gesagt: Ego sum dominus qui creo bonum et malum. In diesem Paradox der Paradoxe hat er Gut und Böse, zwei unvereinbare Dinge, auf die Einheit seiner ewigen Natur zurückgeführt. So mächtig ist Gott." (Luther, WA, II, S. 417)

Luther nennt Gott den Schöpfer des Guten und des Bösen! Die Metaphysik und die katholische Theologie haben den absoluten Widerspruch in Gott selbst, der zur Auflösung aller Logik, Moral und Theologie führt, absolut abgelehnt! Luther behauptet aber, zur Rechtfertigung der menschlichen Bosheit diesen absoluten Widerspruch in Gott durch Gottes Allmacht versöhnen zu können.

Das Gute ist das Gegenteil des Bösen: das Gute bedeutet die Freude, die Anerkennung des Daseins des Anderen. Das Böse ist immer die Zerstörung dessen, was ist. Das Gute und das Böse, das Dasein und die Zerstörung des Daseins in ein und demselben höchsten Subjekt, in Gott, können nicht vereinbar sein. Darwin hat angesichts seiner Selektionstheorie darauf reflektiert, ob Gott auch böse sein könnte, denn nur so könnte Gott das Selektionsprinzip als sein Schöpfungsprinzip handhaben. Auf seinem Sterbebett bekennt Darwin dem anglikanischen Priester seinen Atheismus mit Rücksicht auf das von ihm erfundene Selektionsprinzip.

Einen weiteren Beweis für den absoluten Widerspruch in Gott ist die Inkarnation Christi für Luther. *"Seit dem Augenblick der Verkündigung, seit der Geburt des Gottmenschen hat sich die göttliche Gerechtigkeit allen Völkern in einem klaren Widerspruch geoffenbart: den aller welt kreis nye beschloß, der liegt ynn Maria Schoß."*

Die Geburt des Gottessohnes aus dem Schoß der Jungfrau Maria ist nach Luther der schärfste Widerspruch. Er will erneut zeigen, daß die ganze christliche Botschaft durch den Widerspruch bestimmt ist, der zum Wesen der Offenbarung für ihn gehört.

Wenn Gott, der Allmächtige, sich in den Schoß der Jungfrau Maria einschließt, so ist das nach katholischer Auffassung kein Widerspruch, sondern die höchste sich entäußernde Liebe: der allmächtige Gott, der seine umfas-

sende Natur so zurücknimmt und einfaltet, daß sie im Schoß der Jungfrau Platz findet. Die Offenbarung Gottes ist die Entäußerungsgeschichte der Liebe, aber nicht der Widerspruch der übermächtigen Allmacht. Luther vertauscht die Liebe Gottes mit seiner Allmacht. Gottes Liebe zeichnet sich durch die Zurücknahme seiner Allmacht aus und räumt dem Geschöpf den Spielraum seiner verantwortlichen Mitwirkung ein.

Dasselbe müßte von der Eucharistie gelten, wenn der allmächtige Gott in der Hostie gegenwärtig ist, dann ist das nicht ein Widerspruch, den die Vernunft verwerfen muß, sondern das Zeichen entäußernder Liebe, die sich so zusammenzufalten vermag, sich so zurücknimmt, daß sie im Geringsten, im kleinen Stück Brot anwesend ist.

Abbildlich zu der Entäußerungsgeschichte der göttlichen Liebe können wir auch unsere Leiblichkeit verstehen. Unser Geist ist umfassend, quoda moda omnia, wie Thomas von Aquin sagt, nur ein wenig geringer als der göttliche Geist, von ihm nur dadurch unterschieden, daß unser Geist nicht aus sich selber ist, sondern Abbild des göttlichen Geistes - aber der Umfang unseres Geistes ist derselbe wie der des göttlichen Geistes, sonst könnten wir Gott auch nicht erkennen und keine Verantwortung tragen, die letztlich eine Verantwortung vor Gott ist. Dieser umfassende Geist, den wir abbildlich zum göttlichen Geist besitzen, kann sich einfalten in einem sehr begrenzten Leib, der hier und jetzt ist. Und dieser umfassende Geist unserer Geistseele kann sich kundtun in winzigen Gesten. Ich kann mit einem Augenblick dem anderen meine Gesinnung mitteilen, meinen gesammelten Geist kann ich mit einem Augenblick, selbst mit einem Fingerzeig dem anderen kundtun. Es ist ein Zeichen der Liebesfähigkeit des Menschen, daß er seine umfassende Gesinnung, seinen umfassenden Geist, seine ganze Entscheidung in winzigen Zeichen mitteilen kann.

Entsprechend handelt es sich nicht um einen auszuschließenden Widerspruch, wenn der allmächtige Gott sich in den Schoß der Jungfrau Maria einschließt, wenn er in den Sakramenten gegenwärtig ist, sondern um die entäußernde Liebe, die sich einfaltet in winzigen Gesten.

Luther beharrt auf dem Widerspruch in Gott. Nur so kann er das Böse von uns auf Gott übertragen. Nach Luthers Auffassung kann nicht sein, daß das Brot Leib des Herrn sein soll, das eine ist das eine, das andere ist das andere, so spricht die Vernunft. Luther dagegen behauptet:

"Christus ist eine Person und dennoch sind in ihm Mensch und Gott viel unterschiedlicher und widereinander denn Brot und Leib, Feuer und Holz, Ochs und Esel." (Luther, WA, 26, S. 440).

Den Widerspruch in Gott will Luther als übervernünftig erklären und damit nur dem Glauben faßbar machen.

"Der Glaube lehrt und wir bekennen, "daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei verschiedene Personen sind und dennoch eine jede von ihnen der einzige und alleinige Gott ist." (WA, 26, S. 440)

Luther will auch hier in der Trinität einen Widerspruch nachweisen und sagen, die Vernunft kann doch nicht behaupten, daß Gott einer und zugleich dreifaltig ist. Für die Vernunft ist das ein Widerspruch. Dieser Widerspruch muß geglaubt werden.

Daß Gott einer in drei Personen ist lehrt die katholische Kirche zu Recht. Gott ist der dreipersonale Träger des einen göttlichen Wesens, alle drei göttlichen Personen bilden eine Liebeseinheit im Wesen. Wir haben es nicht mit drei Göttern zu tun, die dann doch als ein Gott erklärt werden, das wäre ein Widerspruch, wir haben keinen Tritheismus vor uns, sondern die geoffenbarte Wahrheit, daß drei göttliche Personen sich das eine göttliche Wesen unterschiedlich in ihrem Liebesakt mitteilen. Die drei göttlichen Personen sind ein Gott, weil sie geeint sind in dem einen Wesen, das sie sich unterschiedlich schenken: der Vater in der Zeugung des Sohnes, Sohn und Vater in der Hauchung des Heiligen Geistes.

Die beiden Naturen, die die Person Christi trägt, die göttliche und die menschliche Natur sind nach katholischer Natur nicht widereinander, nicht Gegensätze, so daß Christus durch den größten Gegensatz konstituiert wäre, sondern die menschliche Natur kann nach dem Dogma von Calcedon deshalb mit der göttlichen Natur zuinnerst geeint werden, weil sie "der göttlichen so sehr ähnlich ist." Auf Grund der großen Ähnlichkeit sind die beiden Naturen Christi in der zweiten göttlichen Person geeint. Aber wenn die menschliche Natur die Perseität der Sünde sein soll, wie Luther meint, die böse von Gott geschaffen sein soll und nicht böse geworden ist durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit, dann stellt sie einen Widerspruch zur göttlichen Natur dar.

"Wenn man - um nur einige zu erwähnen - auf die Taube zeigt, spricht man recht und wohl: 'das ist der Heilige Geist.' (Luther WA 26, S. 442). Etwas Entsprechendes geschah ja schon im Alten Testament, da der Vater dem Moses im brennenden Busch erschien."

Luther will wieder zeigen, daß die göttliche Offenbarung voller Widersprüche ist, der Widerspruch schlechthin ist. Wenn gesagt wird, daß der Heilige Geist die Taube ist, dann sind hier doch zwei verschiedene Dinge in eins gesetzt, argumentiert Luther, die Gegensatznatur Gottes betonend.

Aber die katholische Kirche ist weit davon entfernt zu sagen, daß die Taube der Heilige Geist sei, vielmehr ist die Taube nur die Weise, die Gestalt, das Akzidens, in dem die dritte Person der Gottheit wesenhaft erscheint. So ist auch nicht der Dornbusch, in dem Gott dem Mose erscheint Gott, sondern der Dornbusch ist nur die verborgene Weise, wie Gott sich kundtut.

## 5. Wie sieht Luther die Lösung des grundlegenden Widerspruchs in allem Sein?

"Wer macht hier, daß zwei unterschiedliche Naturen ein Wesen werden und eines vom anderen ausgesagt wird?" Wie kommt das, daß die zwei unterschiedlichen Naturen in Luthers Sicht - die Taube und der Heilige Geist - eines sind? Wie können zwei unterschiedliche Dinge - das Brot und der Leib Christi - eines sein?

"Zur Formulierung einer apodiktischen Antwort und damit zur Lösung seines brennendsten Problems, eliminierte der Theologe Luther unwiderruflich die statische Kopula des Verbums 'sein' und setzte an seine Stelle eine Verb der Bewegung mit all seiner Energie, nämlich das Werden." (de Negri)

Luther will sagen, daß durch die Verabschiedung des wesenhaften Seins, auf das die Logik mit dem Satz der Identität rekurriert hat, und durch die Ersetzung des Seins durch das Werden nun das eine der beiden Gegensatzpaare das andere wird - und damit beide eines geworden sind. Der Heilige Geist wird nach Luthers Auffassung eine Taube, Gott wird der Dornbusch, Christi Leib wird das Brot.

Nach katholischer Auffassung wird demgegenüber das Brot nicht Leib Christi, sondern geschieht die Transsubstantiation, das heißt, das Brot verliert seine Substanz und seine Identität mit sich selbst, und an die Stelle tritt die Substanzhaftigkeit des Leibes Christi. Durch die Verwandlung ist das Brot nur noch ein Akzidens der Substanz des göttlichen Wesens. Nicht zwei verschiedene Wesen - das Brot und der Leib werden eins -, sondern das eine - das Brot - wird seines Wesens beraubt und wird zur akzidentiellen Erscheinungsform des anderen. Der Heilige Geist wird nicht eine Taube, sondern erscheint in der akzidentiellen Erscheinungsform der Taube.

*"Denn es ist auch in Wahrheit, also, daß solche unterschiedliche Naturen so zusammenkommen in eins, wahrhaftig ein neues, einig Wesen erhalten aus solcher Zusammenfügung, nach welchem sie mit vollem Recht einerlei Wesen heißen, obwohl ein jegliches für sich ein besonderes Wesen hat...denn obgleich Brot und Wein zwei unterschiedliche Naturen, eine jegliche für sich selbst sind, und da wo sie voneinander geschieden sind, freilich keine die andere ist, so verlieren sie doch, wo sie zusammenkommen und ein ganz neues*

*Wesen werden, ihren Unterschied, sofern es sich um dieses neue einzige Wesen handelt, und wie sie ein Ding werden und sind, so nennt und beschreibt man sie auch als ein Ding.*" (WA 26, S. 443, S. 445)

"Ungeachtet des Dogmas hat der göttliche Ratschluß in Christus eine wunderbare Vereinigung und Einheit gewollt, die aus zwei Naturen, die so stracks widereinander sind und sonst in Einer Person nicht können zusammen gefügt werden, gemacht ist". Im Hinblick darauf, daß in dieser Person so viele 'maxime contraria' die Naturen sowohl wie die Wirkweisen, eine Einheit formen," kommentierte der Reformator "haec est vera communicatio idiomatum." (WA 43, S. 580)

Luther behauptet, das Werden macht aus zwei wesenhaft verschiedenen Dingen z.B. Gott und Mensch ein Ding. Die beiden gegensätzlichen Naturen schweißt das Werden zu einem dinglichen Wesen zusammen. Betrachten wir das Beispiel Luthers: die zwei Naturen Christi: Christus besitzt als zweite göttliche Person die göttliche Natur und die menschliche Natur. Bei dem Akt der Menschwerdung Gottes sollen nach Luthers Vorstellung die zwei Naturen ein neues Ding werden, so daß die beiden Naturen ihre ursprünglichen Unterschiede verlieren, das heißt, der Mensch hört auf, Mensch zu sein, und Gott hört auf, Gott zu sein. Sie gehen nach Luthers Auffassung eine Mischung ein und werden ein Ding, die Häresie des Monophysitismus. Die katholische Lehre sagt genau das Gegenteil: die beiden Naturen - die göttliche und die menschliche - behalten ihre Verschiedenheit bei und werden personal geeint in Christus. Die Person Jesu Christi nimmt ihre göttliche Natur so zurück, daß sie sich mit der menschlichen Natur vermählen kann. Beide Naturen behalten die Freiheit einer eigenständigen Wirkweise. Das Konzil von Calcedon sagt ausdrücklich, daß die beiden Naturen in Christus ungetrennt, aber unvermischt sind.

## **6. Die Logik Luthers, nach der die Energie des Werdens zwei verschiedene Wesenheiten fortreißt, um aus ihnen eine neue Einheit zu machen, hebt die Logik in die neuzeitliche Dialektik auf**

Die Logik hatte gesagt  $A = A$ , der Mensch ist Mensch, Gott ist Gott, das Tier ist ein Tier, alles ist wesenhaft mit sich selbst identisch, weil es Abbild einer göttlichen Idee ist, die Gott denkt, sofern er sich selber denkt. Die Dialektik behauptet das Gegenteil. Sie sagt:  $A = B$ . das eine wird das andere, wird es selbst am anderen oder durch das andere. Die Logik hält das substantielle Sein der Dinge fest. Luther meint, daß Gott auf Grund seiner Allmacht die Widersprüche Gut und Böse, Leben und Tod absolut zusammenschweißt und

zu einem Ding macht. Der Prozeß, der das bewirken soll, ist nach Luther das Werden. Es gibt für ihn kein Sein Gottes mehr, sondern Gott selber als Schöpfer des Bösen soll erst Teufel werden, um Gott zu werden. Nur am Gegensatz kommt Gott zu sich selbst.

Nicht nur Luther überträgt unsere Schuld auf Gott. Immer geht es bei allen dialektischen Prozessen um die Verdrängung der Schuld, um meine Freisprechung von Schuld. Die ganze Dialektik ist nichts anderes als die Legitimierung der Schuld bzw. meine persönliche Freisprechung von Schuld. Wir stehen vor der prinzipiellen Struktur, daß die Logik sagt: der eine ist der eine, der andere ist der andere. Damit, daß der eine der eine ist, dieser Mensch dieser, jener Mensch jener, bleiben die beiden nicht spröde nebeneinander stehen, sondern können eine den anderen respektierende Liebeseinheit eingehen. Das Für-sich-Sein, das Selbersein, die wesenhafte Ganzheit ist die Voraussetzung für eine freie Einheit in Liebe. In der Liebesgeschichte von Mann und Frau werden die Unterschiede von Mann und Frau nicht aufgehoben, sondern wunderbar geeinigt. Durch die Inkarnation Gottes im Menschen werden die Unterschiede von Gott und Mensch nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil: Gott nimmt, weil er uns liebt, die menschliche Natur als seine zweite Natur an, um uns in ihr begegnen zu können. Die Dialektik macht das Gegenteil: sie sagt, der eine - der Mann - ist nur durch den anderen - durch die Frau. Die Einheit der beiden ist nicht eine freiwillige Liebeseinheit, in der die Unterschiede voll gewahrt bleiben, sondern der eine entwickelt sich zu sich selber durch den anderen. Der Mann wird erst im Durchgang durch die Frau Mann und die Frau wird erst im Durchgang durch den Mann Frau. Der eine ist nur durch den anderen, an die Stelle des Miteinander von zwei wesenhaften Gestalten tritt die Vermittlung des einen durch den anderen. Das heißt aber: der andere wird zum Teil meiner selbst, zum Moment meiner Höherentwicklung. An die Stelle der Liebeseinheit ist die Zwangsjacke der notwendigen Ergänzung des einen durch den anderen getreten. Die Liebe ist in Selbstbefriedigung pervertiert, das heißt in den Kampf ums Dasein, den Hegel als den Kampf von Herr und Knecht anschaulich schildert.

## **7. Hegels Reflexion auf Luthers Übertragung des Bösen auf Gott**

Hegel reflektiert auf Luthers Erklärung als Schöpfer des Guten und des Bösen: "Wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man eben sich in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will." (Hegels Brief an Tholuk)

Hegel, in der Reflexion auf Luther, sieht, daß es zum Verzweifeln ist, in Gott das Böse sehen zu sollen! Das steht im Widerspruch zur Tradition der Logik,

der Metaphysik und der gesamten katholischen Theologie. Wie soll man diese Behauptung Luthers rechtfertigen? Das ist jetzt das leitende Problem für Hegel. Eine Entwicklungslogik soll die Widersprüche in Gott als unterschiedliche Phasen im "Lebenslauf Gottes" versöhnen. Denn so hatte schon Luther bemerkt: Leben ist nicht ein Sein, sondern ein Werden. An die Stelle der Logik im klassischen Sinn tritt die Entwicklungslogik mit zwei unterschiedlichen Phasen: Gott wird Teufel und Gott hebt sein Teufelsein wieder auf und kehrt zu sich zurück. Oder in der Trinität: Gott soll nach Luthers Auffassung dieser Widerspruch sein, daß drei Personen ein Gott sind. Wie ist das zu denken? Nur in einer Entwicklungslogik, meint Hegel derart, daß Gott als jener zu verstehen ist, der die anderen göttlichen Personen als Momente seiner Entwicklung setzt und aufhebt.

Die katholische Lehre sagt, daß der Sohn von Ewigkeit her vom Vater gezeugt ist und daß der Heilige Geist von Ewigkeit her durch den Vater und den Sohn gehaucht ist, und daß sie bis in alle Ewigkeit währen, weil sie gleicher Perfektion sind wie der Vater. Für Hegel ist der ewige Sohn ein vorübergehender Abschnitt der Weltwerdung Gottes und der Heilige Geist bezeichnet die Phase der Rückkehr der Entfremdungsgeschichte Gottes zu sich selbst. Damit werden die göttlichen Personen in Entwicklungsphasen des göttlichen Werdens zu sich aufgehoben. Gott wird entsprechend von Hegel als die Identität der Nichtidentität verstanden. Er ist nicht reine Identität, das Sein, das in seiner Vollkommenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit mit sich eines ist, wie die klassische Philosophie und Dogmatik der katholischen Kirche sagt, - im Gegenteil: Gott erweist sich für Hegel im Werden zu sich als jene Identität, zu dem das Nichtsein als Möglichkeit des Werdens notwendigerweise gehört.

Hegel rationalisiert das Böse in Gott bei Luther zu dem Nichtsein, das notwendig zu Gott gehört. Die Klassik hatte gedacht, das Gute ist das Sein, das Böse ist das Nichtsein. Wenn Gott böse ist, dann kann das Böse auf den Begriff gebracht, als Nichtidentität, als Noch-nicht des Werdens ausgelegt werden. Dieses ursprüngliche Nichtsein im werdenden Gott charakterisiert Hegel als den Mangel, den Gott anfänglich besitzt. Wie ein unvollkommener Gott ursprünglich als *causa sui* zu denken ist, bleibt das Geheimnis der Hegelschen Dialektik!

Heidegger lobt Hegel und Max Scheler, daß sie es gewagt haben, diesen ohnmächtigen Gott zu denken. Der anfängliche Mangel in Gott wird von Hegel beschrieben als das Unbewußte. Gott ist nicht der von Ewigkeit zu Ewigkeit erkennende Geist als absolute Wahrheit, sondern der unbewußte Geist. Das gleiche denkt z.B. C. G. Jung, der auch auf den "Gewässern des Unbewußten" alles entwickelt. Gott ist also anfänglich dieser unbewußte Geist für

Hegel, der sein Bewußtsein erst noch entwickeln muß. Wie macht er das? Wie wird er von der unbewußten Substanz, die er anfänglich sein soll, zum Subjekt? zum sich selbst wissenden Geist? Dieser Weg von der Substanz zum Subjekt ist für Hegel der Akt der Selbstobjektivierung.

Das können wir nachvollziehen. In gewisser Weise sind wir uns anfänglich auch unbewußt, wir wissen noch nicht, was wir für einen Leib mit uns herumschleppen, wie der Leib strukturiert ist. Ein Selbstbewußtsein haben wir wohl, das kann die pränatale Psychologie sehr schön zeigen, aber wir haben noch nicht ein vollständiges Wissen z.B. um unsere Körperlichkeit.

Ähnlich soll Gott sein Wissen durch Selbstobjektivierung erlangen, das heißt, er reflektiert sich, indem er sich selbst entgegengesetzt. Da Gott nach Hegel anfänglich der Gott der Identität der Nichtidentität, der Gott, der immer schon das Nichtsein bei sich hat, ist, nennt Hegel ihn auch das Ganze von Teilen, das durch das Nichtsein charakterisierte Sein. Wenn Gott nicht mehr die unteilbare Einheit und Einfachheit des Seins ist, sondern eine Ganzheit von Teilen, weil das Nichtsein notwendigerweise zu ihm gehört, dann geschieht der Akt der Selbstobjektivierung Gottes in der Form, daß Gott seine Teile im Prozeß seiner Selbstwerdung ausspricht. Das ist die erste Phase im Entwicklungsgang Gottes zu sich selbst. Gott objektiviert sich, legt seine Teile vor sich hin, buchstabiert, wer er eigentlich ist. Wenn die göttlichen Teile, das heißt die Entitäten dieser Welt, gemustert und reflektiert sind, und so zur Entwicklung des göttlichen Selbstbewußtseins gedient haben, werden sie wieder in das Ganze der Gottheit zurückgenommen. Der Selbstobjektivierungsakt Gottes geschieht also durch Setzung und Aufhebung seiner Teile. Das sind die beiden Phasen im Entwicklungsgang Gottes. Was ist geschehen? Hegel erklärt das von Luther in Gott behauptete Böse als das sogenannte Böse. An sich ist es nichts anderes als die Notwendigkeit der Selbstentgegensetzung Gottes im Entwicklungsgang zu sich selbst. Gott muß sein Unbewußtes in sein Selbstbewußtsein auflösen, muß seine Teile vor sich hinsetzen, um sie dann bewußt in sich selbst zurückzunehmen. Aus dem Bösen als dem Gegensatz zum Guten wird die Notwendigkeit der Selbstentgegensetzung qua Selbstobjektivierung, qua Reflexion. "Der Erkenntnisakt ist es", wie Hegel sagt, "in dem das Böse steckt."

Was ist mit den Teilen geschehen, die gesetzt und aufgehoben werden? Welche Entwicklungslogik wird uns hier zugemutet? Wir - die Pflanzen, die Tiere, die Menschen - die göttlichen Personen voran - sind nur Teilmomente im Entwicklungsprozeß der Ganzheit von Teilen. Wenn die Ganzheit von Gott eine Ganzheit von Teilen ist, dann muß er zur Musterung seiner Teile die Teile vor sich hinsetzen - und sofern er sie erkannt hat, wieder in sich zurücknehmen. Alles was ist, die göttlichen Personen, die verschiedenen Men-

schen, die unterschiedlichen Tiere, die unterschiedlichen Pflanzen, alles, was ist, dient als vorübergehende Funktion in der Entwicklungsgeschichte Gottes zu sich selbst.

Wir haben hier einen Pantheismus vor uns, der alles was ist, zu Teilmomenten Gottes erklärt. Nichts ist mehr eine eigenständige Schöpfung Gottes, besitzt sein eigenes, unverlierbares Wesen, eine selbständige göttliche Idee, alles wird degradiert als Teilmoment des Lebenslaufs Gottes. Selbst Christus ist wie der Heilige Geist nur ein Teilmoment der Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes.

Wenn der Teil gesetzt wird - und weil er nur ein Teil ist und nicht das Ganze, ist er an sich nur negativ, so daß seine Aufhebung als Negation der Negation von Hegel gerechtfertigt wird. Wenn also jetzt die Pflanze im Entwicklungsprozeß Gottes zu sich selbst aufgehoben wird im Kampf ums Dasein zu einer höheren Pflanze oder durch das Gefressenwerden das Tier zu einem höheren Lebewesen aufgehoben wird, wenn die niederen Tiere als Material von Höherentwicklung dienen oder wenn die primitiven Menschen geschlachtet werden von den Herrenmenschen, dann ist das nicht nur legitim, sondern notwendig. Warum? Weil sie alle nur Teile des sich entwickelnden Ganzen des göttlichen Prozesses der Identitätswerdung der Nichtidentität sind und keinen Anspruch auf eigenes Sein besitzen. Das Böse, die Nichtigkeit, die Tötung ist nicht Mißbrauch der seinshaften Eigenständigkeit des Lebendigen, sondern notwendige Höherentwicklung.

Das Gute und das Böse sind dasselbe. Denn das Gute ist nur eine andere Phase im Entwicklungsprozeß Gottes zu sich selbst. Das Gute ist der Teil, sofern er gesetzt wird, das Böse können wir die Aufhebung dieser Teile nennen. Aber beide Male handelt es sich um denselben Teil, der notwendigerweise gesetzt und wieder aufgehoben wird. Das Böse ist, wie Hegel sagt, nur das "sogenannte Böse".

Eine radikalere Rechtfertigung des Bösen als diese Entwicklungslogik Hegels, in der die Vernichtung des Anderen als notwendige Selektion im Prozeß der Selbstwerdung behauptet wird, gibt es nicht.

Nietzsche hat völlig recht, wenn er sagt: "Ohne Hegel kein Darwin: im kühnen Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten entwickelt Hegel die Arten auseinander und bringt damit den Begriff Entwicklung in die Wissenschaft." (Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, § 237)

"Entwicklung" das Zauberwort, der einzige Begriff des 19. und 20. Jahrhunderts. Durch Entwicklung werden alle Geheimnisse erklärt und aufgehoben, wie Hegel und Darwin meinen.

Die Arten, die Hegel auseinander entwickelt, die Rose, das Veilchen, der Löwe, der Bär, die Menschen waren göttliche Vollkommenheiten, Abbild der Schönheit, Wahrheit und Güte Gottes, die als Artlogoi unteilbare Ganzheiten darstellten, die in einer bestimmten Materie verwirklicht werden. Gott schafft Arten, abbildlich zu sich selbst, jeder Art liegt eine göttliche Idee zugrunde, deswegen können die Arten nicht weiter entwickelt werden. Es gibt bis heute kein Beispiel für einen Artenübergang! Die missing links sind nicht gefunden. Die Arten waren der Angelpunkt des Gottesbeweises. Wenn Gott etwas so Perfektes macht wie die Arten, dann muß er ein perfekter Gott sein!

Aus den Arten als unableitbaren Gedanken Gottes, die in einem bestimmten Material verwirklicht sind, werden Teilmomente der sich entwickelnden Gottheit, behauptet Hegel. Darwin konkretisiert Hegel: die Arten sind nicht Teilmomente der Entwicklungsgeschichte Gottes, sondern der Natur. Darwin und Marx ziehen die Konsequenz: wenn Gott durch seine Naturwerdung erst sich zum selbstbewußten Geist erhebt - dann muß die Natur das wahre göttliche Wesen sein, durch das, was ist, zu sich selber kommt. Die Natur ist die wahre Gottheit, die sich durch Setzung und Aufhebung ihrer Teile selbst erarbeitet.

Nietzsche sieht in der Reflexion auf Darwins postulierten Selektionsprozeß die letzte Konsequenz: "der alte Mose hatte gesagt: du sollst nicht töten! Darwin lehrt: "nur durch Tötung vollzieht sich der Prozeß der Höherentwicklung der Natur." Wenn unser Beitrag zur Vergöttlichung der Natur die Selektion ist - dann müssen wir "Übermenschen" werden, um zu lernen "lustvoll zu töten" - Hitler verstand sich als Vollstrecker dieser Forderung Nietzsches.

Der Darwinismus ist nur die Konsequenz der Hegelschen Dialektik und Entwicklungslogik. Haben Hegel bzw. Darwin recht? Konrad Lorenz ist es, der in unseren Tagen darauf aufmerksam macht, daß die Negation der Negation - die Aggression als Motor aller Entwicklung und Handlungen - vielleicht doch nicht so ohne weiteres zur Höchstentwicklung führt, weil wir an jenem Punkt der Höherentwicklung angekommen sind, an dem nicht der Stärkere den weniger Starken lustvoll vernichtet, sondern der Kampf aller gegen alle mit alles vernichtenden Waffen sich am Horizont abzeichnet: die atomare Schlacht.

Und jetzt kommt es darauf an, ob wir wirklich der Hegelschen Entwicklungslogik vertrauen dürfen, die sagt, daß durch die Aufhebung aller Teile - Hegel nennt das den Weltenbrand - die Natur wieder verjüngt, wie der Phönix aus der Asche emporsteigt und wir entsprechend getrost den Weltenbrand als die Höchsthöhe der Entwicklung dieses Äons erwarten können.

Hegel hatte so argumentiert, weil er davon ausging, daß der Teil immer nur der Teil des ihn umgreifenden Ganzen ist. Der Teil des Ganzen, der nie ein Für-sich-Sein wahrhaft besitzt, immer schon umgriffen ist von dem sich entwickelnden Ganzen, dessen Teil er ist. Dieser Teil soll, sofern er vernichtet und aufgehoben wird, von selbst in das Ganze, dessen Teil er ist, zurücktreten, zurückfallen. Er ist ja immer Teil des Ganzen, nur in verschiedenen Positionen: einmal als Weise der Entgegensetzung und das andere Mal als Rückkehr in das Ganze. Wenn es wahr ist, daß alles, was ist, alle Organismen nur Teile jener Natur sind, die sich selbst durch ihre Teile erarbeitet als das Wahre und Absolute, dann haben Darwin, Hegel, Marx und Heidegger völlig recht. Aber die Frage ist eben, ob alle Organismen nur Teile sind, die immer vom Ganzen umgriffen, nie wirklich sie selber sind, sondern in all ihrem Tun und Lassen nur Funktionen, Setzungen und Aufhebungen der allein bestimmenden Allmacht der Natur oder Gottes sind.

Wenn die Logik recht hat, und wir ein Sein für uns selber besitzen, eine eigenständige Substanz sind, ein eigenes Wesen haben, eine eigene göttliche Idee ausdrücken, dann sind wir nicht konstitutiver Teil für die Gottwerdung Gottes und dann gehen wir nicht, wenn wir geschlachtet werden, notwendigerweise in Gott ein.

Aber Konrad Lorenz meint doch, daß die moderne Naturwissenschaft keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß aus der Vernichtung von allem, was ist, Nichts wird, weil von selbst aus dem Nichtsein das Sein nicht zu entwickeln ist, weil das Nichtsein keine Weise Gottes ist.

Angesichts der atomaren Katastrophe, die eintreten könnte, wenn uns die göttliche Gnade nicht davor bewahrt, können wir den Spuk des Darwinismus als Konkretion der Hegelschen bzw. der Lutherschen Dialektik beiseite schieben.



# Die philosophisch-theologische Grundlegung der Evolutionslehre durch Martin Luther

Prof. Dr. Alma von Stockhausen

## 1. "deus sibi contradixit":

### **Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden**

Der Gott, der einmal als grausamer Feind, "als Schöpfer des Bösen", und dann als "Gott allen Trostes" in Christus erscheint, kann nach Luther als "Gott, wie er in sich selbst ist, als Wahrheit in ihr selbst", verstanden werden, wenn wir auf die *praedicatio identica* des ranzigen Philosophen Aristoteles verzichten, und die "novitas des Christentums" in eine "Logik des Werdens" übertragen.

Mit dieser neuen Entwicklungslogik, die mit Hilfe der Energie des Werdens sogar zwei entgegengesetzte Wesenheiten, wie z.B. das von Luther beschriebene schärfste "Widereinandersein von göttlicher und menschlicher Natur" zu einer neuen Einheit fortreißen soll, hat der Reformator die Bahn für eine neue Logik des Werdens freigemacht. Die von Luther neu begründete Logik des Werdens basiert nicht nur auf dem angemäßigten Widerspruch der Zweinaturenlehre, des "simul justus et peccator" und des einen Dreifaltigen Gottes, sondern scheut auch nicht davor zurück, Gott selbst in einen dialektischen Werdeprozeß aufzuheben. Der Gott, der sich selbst als Schöpfer des Guten und Bösen widerspricht, "deus sibi contradixit", kann nicht Gott sein, "er muß zuerst ein Teufel werden" (WA 31,249). Das Böse in Gott kann nur mit Gott überwunden werden! Also folgert Luther: "Gott muß mit Gott überwunden werden." (WA 51, 167)

## 2. Hegels philosophische Reflexion auf Luthers Erklärung von Gott als Schöpfer des Guten und Bösen

Hegel: "Wenn die Theologie selbst es ist; die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will." (Hegels Brief an Tholuk)

Die Aporien der Lutherschen Theologie will Hegel philosophisch lösen. Die unaufgelösten Widersprüche: die Alleinwirksamkeit Gottes, "die die Freiheit

der Geschöpfe wie einen Blitzschlag niederstreckt" (Luther), und die Existenz des Bösen gilt es zu vermitteln.

Eine Entwicklungslogik soll die Widersprüche als unterschiedliche Phasen im "Lebenslauf Gottes" versöhnen. Denn, so hatte schon Luther bemerkt: "Leben ist nicht ein Sein, sondern ein Werden."

"Der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und dieß in sich Zurücknehmens ist die göttliche Geschichte." (Hegels Philosophie der Religion, Bd. 15 und 16 der Glocknerausgabe 1928, S. 219)

Gegen das Festhalten der göttlichen Personen als starres "sprödes Fürsichsein" wird von Hegel die *absolute Negativität geltend gemacht*, die das Sein der "Abgesondertheit" aufhebt in die Einheit des göttlichen Geistes. "Sittlich" verhält sich nach Hegel die Person, sofern sie ihre "besondere Persönlichkeit aufzugeben" bereit ist. Da aber Gott in seiner Wahrheit an und für sich jenseits seiner gegensätzlichen Erscheinungsweisen als "der Gott der Liebe" darzutun ist, muß man davon ausgehen, daß die drei göttlichen Personen als "aufgelöst in der göttlichen Einheit" zu betrachten sind.

### 3. Die Negation als das bewegende und erzeugende Prinzip des göttlichen Werdeganges zu sich

Die von Luther beklagte "Negativität in Gott", die Hegel zur "Flucht in die Philosophie" getrieben hatte, kann durch den spekulativen Begriff als "die Macht der Selbstreflexion des Geistes dargetan werden. Sofern die göttlichen Personen als aufzulösende Phasen im Prozeß der Selbstartikulation des Absoluten begriffen werden, erweist sich "die Negation als das bewegende und erzeugende Prinzip des göttlichen Werdeganges zu sich." Gott ist also im Gegensatz zur "praedicativa identica" des Aristoteles kein in sich ruhendes Sein - vielmehr "*Identität der Nichtidentität*". Es muß "vom Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden Etwas gebe", bezeugt Hegel, "was nicht beides, Sein und Nichts in sich enthielte..., so in Gott selbst." (Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. I, Lasson, S. 69-70). "Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit" (Hegel, Wissenschaft der Logik, Lasson, S.59), erklärt Hegel. Erst dadurch, "daß das Positive", das einfache Sein Gottes, "an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung." (ebenda).

"Der Mangel" der Nichtidentität bzw. die Unvollständigkeit der Selbstreflexion treibt Gott über sich hinaus in die Andersheit seiner Selbstentgegensetzung als Sohn bzw. Schöpfung.

"Der Widerspruch" wird als die "Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit" von Hegel aufgefaßt. "Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch

hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit." (Hegel, Wissenschaft der Logik, Lasson, S. 58).

*Was ist das für ein Sein, zu dem das Nichtsein wesentlich gehört, dessen Lebendigkeit auf seine Einigung mit dem Nichts zurückzuführen ist?*

Das Sein ist nicht nur "etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht." (Hegel, Wissenschaft der Logik, Lasson, S. 51). "Der Trieb als unendliche Substanz des Daseins" hat diesen Mangel des Noch-nicht zu entwickeln."

"Ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins." (Hegel, Wissenschaft der Logik, Lasson, S. 58).

#### **4. Die spekulative Dialektik erkennt, daß das Negative ebenso sehr positiv ist**

Der wissenschaftliche Fortschritt der spekulativen Dialektik liegt in der "Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist." "Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das vorher angegebene Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus." (Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 37)

*Auch diese dialektische Verknüpfung von Sein und Nichts in Gott, die die Negation positiv zu fassen versucht, "folgt" nach der Auffassung von Asendorf, "der Spur Luthers." (Asendorf, Luther und Hegel, S. 406). Hegel gibt dem Lutherschen Gottesbegriff, der Gegensatz Einheit von Gut und Böse, nur die reflektierte Form der Identität der Nichtidentität.*

"Die ungeheure Macht des Negativen" (Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 34) hebt damit erklärtermaßen die um ihrer selbst willen gezeugte bzw. geschaffene Person in den Akt der Selbstaufschließung oder Selbstdifferenzierung des Allgemeinen auf. Nicht dieser Unterwerfungsakt, der das Einzelne in das Ganze aufhebt, wird von Hegel "böse" genannt - sondern umgekehrt, als "böse" muß man das starrsinnige Festhalten an der "besonderen Persönlichkeit" bezeichnen.

## 5. Die Ontologisierung des Bösen führt nicht zur Überwindung des Bösen, sondern macht das Böse notwendig

Dem Problem des Bösen in Gott entkommt man nicht, wenn man glaubt, zeigen zu können, daß der vermeintliche Gegensatz in Gott nur die bornierte Fixierung bestimmter Phasen im Prozeß der notwendigen Selbstobjektivation des absoluten Geistes ausdrückt. Die Ontologisierung des Bösen führt nicht zur Überwindung des Bösen. Im Gegenteil, das von Luther beklagte Übel wird durch die Logik des spekulativen Begriffs zum notwendigen Übel.

Die Aufhebung der Personen in den Entwicklungsprozeß der Selbstproduktion des absoluten Geistes ist nicht irgendein Versagen am Rande des Geschehens - sondern die umfassende Bosheit.

Zur Subjektwerdung Gottes gehört "dies, daß er seinen Sohn, die Welt, erzeugt, sich realisiert in dieser Realität, die als anderes erscheint, aber darin mit sich identisch bleibt, den Abfall vernichtet und sich in dem anderen nur mit sich selbst zusammenschließt: so ist er erst Geist." (Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 253)

Die Geschichte der Selbstrealisation Gottes ist eine "notwendige Entzweiung", und diese "ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich." (Hegel, Differenz des Ficht'eschen und Schelling'schen Systems der Philosophie, PhB, Bd. 62, Hamburg 1962, S. 14)

"Der Prozeß von der Trennung zur Vereinigung aber bezeichnet neben dem logischen auch das theologische Programm Hegels," bemerkt Asendorf. (Asendorf, Luther und Hegel, S. 222)

## 6. Der Widerspruch als Wesen des göttlichen Geistes

Der werdende Gott Hegels entspricht "Luthers Deus semper actuosus." (Asendorf, Luther und Hegel, S. 412). Seine Wahrheit kann nur als Widerspruchseinheit erfaßt werden. Der Widerspruch "aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit" "contradictio est regula vere, non contradictio, falsi." (Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, hrsg. v. Lasson, S. 58). Der Widerspruch ist das Wesen des Geistes. "Der Widerspruch ist nicht außerhalb, sondern innerhalb des Geistes. Dies macht den bis heute noch unentdeckten wissenschaftstheoretischen Rang des Denkens Hegels für die Theologie aus", stellt Asendorf fest. (Asendorf, Luther und Hegel, S. 358)

Hegel belehrt uns: "Der Geist ist dies Hervorgehen vermittelt der Natur, d. h. an ihr hat er seinen Gegensatz, dessen Aufhebung er für sich und Geist ist." (Hegel, Philosophie der Religion, Bd. 2, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 249)

Der Widerspruch zu dem an sich Guten und dem notwendigerweise bösen Insichgehen des endlichen Geistes führt in der Phänomenologie des Geistes dazu, auch im Bereich des reinen Denkens diesen Widerspruch urbildlich in der Entgegensetzung des guten Lichtsohnes und des in-sich-gehenden abfallenden Sohnes der Finsternis zu sehen.

"Das Vorstellen" kann das "Böse" nur "als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen" fassen. (Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Glockner, Stuttgart 1928, S. 590)

Darin, "daß das göttliche Wesen sich selbst von Anfang entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird", darin ist enthalten, "daß an sich dieß böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist." (Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 592)

Auf den Begriff gebracht heißt das, daß "an sich das Böse dasselbe sei als das Gute." (Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 593). Ihre Einheit erhält der Begriff sofern er nicht das eine "oder das andere festhält, vielmehr die Unterschiede als aufgehobene Momente der Bewegung, die der Geist ist, erkennt". (Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 594)

## **7. Das Böse als "Begeisterung Gottes"**

Nicht um die menschliche Schuld im Fleische zu sühnen, wird Gott Mensch. Vielmehr muß er im Insichgehen der endlichen Natur selbst böse werden. Durch diese "Begeisterung" wird die göttliche Substanz zum Subjekt.

"Gott muß, bevor er Gott wird, erst der Teufel werden", hatte Luther konstatiert. "Nicht der arme Mensch ist schuldig, sondern Gott." Die Hervorbringung des Sohnes der Finsternis, das Insichgehen Gottes zum Zwecke seiner Selbstrealisation ist notwendig. Das Insichgehen, die Fürsichsetzung bzw. die Naturwerdung des Geistes muß als das Andere gesetzt werden, damit der Geist in Überwindung dieser Andersheit, im Kampfe mit sich selbst sein Selbstbewußtsein erarbeitet.

Von der höheren spekulativen Ebene her gesehen, gibt es nicht nur keinen schuldigen Menschen oder Engel - selbst der Teufel ist Ausdruck der Stufe der notwendigen Fürsichsetzung des Geistes - vor allem wird Gott selbst von der Anschuldigung Luthers befreit. Das angeblich Böse in ihm ist nur vorübergehender Modus seiner notwendigen Vereinzelung. Entsprechend bedarf es auch nicht länger der die Schuld rechtfertigenden Gnade. Vielmehr ist der

aufreizende Widerspruch des simul justus et peccator "aufgehoben" in die Rechtfertigung durch den Begriff, der die Gegensätze Sünde und Gnade als Entwicklungsmomente im Prozeß der Selbstvermittlung des Absoluten erklärt. Die Bewegung vom Noch-nicht des Unbewußten über den entgegengesetzten Gegenstand der Selbstobjektivation zum selbstbewußten Geist - vermittelt Hegel durch den Widerspruch als dem "bewegenden und erzeugenden Prinzip."

## 8. Der Tod als Prinzip der Höherentwicklung

Mit Hegel brauchen wir den Tod nicht länger zu fürchten - automatisch, d.h. mit gesetzhafter Notwendigkeit erfolgt auf die Weise der Selbstentgegensetzung Gottes die Selbstvermittlung der Vereinigung - "aus der Trennung zur Vereinigung."

Das Naturgesetz Darwins, das aus "Hunger und Tod", das Leben höher zu entwickeln vorgibt, ist nur ein konsequenter Nachfahre. "Ohne Hegel kein Darwin", im kühnen Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten entwickelt Hegel die Arten auseinander. "Er hat damit den entscheidenden Begriff Entwicklung in die Wissenschaft gebracht." bemerkt Nietzsche zu Recht. Mit dem "Zauberwort" Entwicklung (Ernst Haeckel) werden alle bis dahin theologisch zu vermittelnden Gegensätze, Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Einheit und Vielheit, Selbigkeit und Verschiedenheit, Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit auf den dialektischen Begriff der Widerspruchseinheit gebracht, mit dem Anspruch, daß der spekulative Begriff die Synthesis der Gegensätze kraft seiner selbst, d.h. kraft seiner göttlichen Entwicklungsdynamik vollzieht.

Die Bosheit - auch wenn sie zum ontologischen Konstitutionsprinzip erhoben wird - bleibt eine Weise der zerstörenden Nichtigkeit, die nicht vermittelt, sondern nichtet. Die *"Magie der qualitativen Umschläge"* (Gustav Siewerth) tritt an die Stelle der Selbstentäußerungsgeschichte der Gnade.

Hegel nimmt Luther beim Wort: "Gott kommt, indem er zerstört."

Wir stehen in der Tat, wie Asendorf betont, mit dem simul justus et peccator als der anthropologischen Grundformel vor dem entscheidenden Umbruch der Geschichte, insofern nicht menschliche Gerechtigkeit, sondern die Rechtfertigung durch den Glauben gefragt ist. Sünde und Gerechtigkeit werden darin als Gegensatz neu gefaßt.

## **9. Naturwissenschaft als Prozeß der Selbstorganisation des göttlichen Geistes**

Der Geist, dessen Selbstbewußtsein durch die Stufenwerdung seiner Natur vermittelt wird, kann nur durch die Naturwissenschaft die Bildungsgeschichte des göttlichen Geistes artikulieren. Die Evolutionstheorie hat den Prozeß der Selbstorganisation des Geistes durch die Natur zu entwickeln!

Nicht um die Erkenntnis der einzigartigen Vervielfältigung der perfekten Urform geht es in der Biologie, sondern um die Ausarbeitung der Urform selbst durch Zwischenformen. Der Einzelorganismus, die Gestalt dieser oder jener Naturspezies oder der Geist dieses persönlichen Individuums, drücken für Hegel nur noch wechselnde Stufen im Entwicklungsprozeß des absoluten Geistes aus. Individuelle Lebendigkeit existiert für Hegel nur zerstreut "in gleichgültiger Zufälligkeit und unbestimmter Regellosigkeit". "Die sich entwickelnde Natur ist in jedem Moment ihrer Existenz mit einer anderen Einzelheit befangen."

Nicht Darstellung der unteilbaren Gestalt des Artlogos in der Vielfältigkeit der materiellen Einzelelemente, sondern Entwicklung der Form durch Aufhebung der Einzelelemente ist die Aufgabe der Triebdialektik Hegels. "Durch Auflösung des Alten erfolgt das Hervorgehen des Neuen. Durch Zertrümmerung und Zerstörung des Vorausgegangenen" gewinnt Hegel das Material für die Bildung der Zwischenformen. Durch Negation der Negation gelangt der "unendliche Trieb" zur Position der Selbsterfassung jenes Absoluten, dessen Wesen die Widerspruchseinheit des Guten und Bösen ist!

## **10. Der Tod vermittelt nicht selbsttätig ins Ganze - sondern vernichtet**

Der Tod wird nicht länger von Luther und Hegel als der Stachel der Sünde, als Verlust einer einzigartigen sich selbst besitzenden Ganzheit beklagt. Alles naturhaft Einzelne, Besondere hat als "Äußerlichkeit des Geistes" an sich nur die "Eigentümlichkeit des Negativen". Wenn der Einzelorganismus nur als Teilmoment eines sich durch ihn vermittelnden Ganzen aufzufassen ist, müssen Tod und Tötung sogar umgekehrt als Erlösung, als Rückführung des Teiles in seine vorausgesetzte Ganzheit verstanden werden!

Die "Unangemessenheit der Einzelheit zur Allgemeinheit ist die ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Der Tod bildet das Allgemeine seiner Einzelheit ein". "In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden."

Das Verschwinden des anderen, der Natur oder des individuellen Geistes als Bedingung der Selbstwerdung der Identität der Nichtidentität, stellt die genaue Perversion jener göttlichen Liebe dar, die dem anderen als Selbstzweck einen bleibenden Bestand bei sich selbst einräumt. Nicht Einigung mit dem Allgemeinen wird durch die wechselseitige Aufhebung der einzelnen im "Kampf auf Leben und Tod um die gegenseitige Anerkennung" erzielt, sondern Vernichtung.

Sein und Nichtsein sind nicht als zwei gleichgewichtige Momente des Werdens zu betrachten. Die Anwendung dieser Dialektik, in der alles in jedem Augenblick in sein Gegenteil verschwindet, die Verflüssigung aller Bestimmungen ist überhaupt nur möglich, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die durch die Vorrangigkeit des Seins ausgezeichnet ist. Zerstörung setzt voraus, daß es etwas gibt, das vernichtet werden kann. Zerstörung aber als Akt der allesveröhnenden Liebe auszugeben, ist die Infamie der Bosheit des Vaters der Lüge, der Liebe als Libido verrät. "Der Widerspruch als bewegendes und erzeugendes Prinzip" erweist sich nicht nur faktisch als Aggression, er ist seinem Wesen nach als Trieb Aggression, die mit der Libido auf einem Stamme wurzelt.

## **11. Evolution als Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens**

Hegel versucht nicht mehr, die staunenswerte einzigartige Fülle des Lebens mit der zwecksetzenden Schöpfertätigkeit Gottes zu vermitteln. Der Widerspruch, als dialektisches Bewegungsprinzip, überwindet diesen Abgrund: die Vielheit soll als Weise der notwendigen und daher ableitbaren Selbstentgegensetzung des Absoluten begriffen werden, Höherentwicklung, Geistwerdung der Natur durch Negation der Negation.

Alle Elemente der klassischen, durch Darwin begründeten Evolutionstheorie liegen bereit: Einheit und Vielheit, Geist und Materie sind dialektisch verknüpft. Entsprechend muß die Natur als Einheit von Teilen und nicht mehr als Einheit von einzigartigen und daher unableitbaren sich selbst besitzenden Einheiten verstanden werden. Auch die Weise der Setzung und Aufhebung der Teile ist dialektisch vorgegeben. Der Teil muß von der vorausgesetzten Ganzheit als Baustein ihrer Selbstentfaltung in der Generationenfolge aufgewiesen werden, um dann im Selektionsprozeß seine Aufhebung in die Ursprungseinheit zu erfahren. "Ohne Hegel kein Darwin."

## 12. Ist der Tod "Schlüssel zum Dasein Gottes" - wie Luther und Hegel vorgeben?

Angesichts der Genetik, die mit Jacques Monod einen mindestens 500 Millionen Jahre alten Artenbestand der Hauptstämme feststellt, angesichts des Zusammenbruchs des Marxismus, der in Darwin seine naturwissenschaftliche Bestätigung feierte, den Neodarwinismus als Grundlage des Neomarxismus weiterzuentwickeln, ist die Aufgabe, vor die sich Jacques Monod und Manfred Eigen gestellt sehen.

Gelingt es, die Negation bzw. die Aggression als Selektionsprinzip am vorausgesetzten Material des Zufalls zu rechtfertigen? Ist die Tötung legitim, weil nur durch den Tod bzw. die Tötung das Leben höher zu entwickeln ist? Haben Luther und Hegel recht, wenn sie den Tod zum Schlüssel des Daseins Gottes machen und das postulierte Böse in Gott damit als das sogenannte Böse zu erklären vorgeben? Ist Darwin zu bestätigen, der im "Kampf der Natur, in Hunger und Tod die formenbildende Kraft" sieht?

Auferstehung Christi versteht Hegel also als Veranschaulichung der Geistwerdung Gottes mittels des Todes. Luther hatte Christus den Totschläger genannt. Hegel systematisiert diese Aussage und erklärt, daß der Geist Gottes wesenhaft aus der Negation der Negation resultiert. Nicht Überwindung des Todes, sondern Verewigung des Todes als Entwicklungsprinzip des Lebens überhaupt wird uns zugemutet. Gott, der die ihm aufgebürdete Bosheit der Schöpfung zu seiner eigenen Wesensnatur machen soll, kann nur als der Totschläger seiner eigenen Entfremdungsgeschichte verstanden werden.

Aus dem Gott, der als der Sündenlose uns vom Tode als der Sünde Sold erlöst, ist der *Gott des ewigen Stirb und Werde* geworden. (Alma von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, S. 87)

Nietzsche hat Recht, das Leben, das prinzipiell nur aus dem Tötungsprozeß gewonnen werden kann, bedarf eines "Übermenschen", der gelernt hat, "lustvoll zu töten."

Hegel nennt das Kreuz Christi: den "unmittelbaren Ausdruck der *vollkommenen Revolution* gegen das *Bestehende*." (Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, hrsg. v. Lasson, Hamburg 1966, Bd.2, Teil 2, S. 304)

Weltgeschichtlich gesehen kann wohl kaum eine größere Revolution als die Aufhebung des historischen Geschehens von Golgotha in den spekulativen Karfreitag der Hegelschen Dialektik geschehen.

Die Erlösung vom Tode zu vertauschen mit dem Tod als erlösendem Prinzip führt in den Abgrund der Evolutionstheorien unserer Tage, die, wie Nietz-

sche nachweist, in Konkreteion der Hegelschen Dialektik den Tod bzw. die Tötung als lebenerzeugendes Prinzip ausgeben.

Zum ersten Mal in der Geschichte wird der Tod nicht mehr als ein zu beklagendes Übel, als der Sünde Sold, als dunkles, zerstörerisches Schicksal, sondern, im Gegenteil, als Prinzip der selektiven Höherentwicklung gepriesen. Aus dem Tode Leben gewinnen, kann nur ein Schöpfergott, der als der wesentlich Gute alles Nichtsein von sich ausschließt. Ein Gott, der dialektisch mit Luzifer identifiziert wird, muß notwendig zu dieser abgründigen Perversion führen, Leben durch Tötung sogar höher entwickeln zu wollen.

Die tödliche Illusion der Evolutionstheorie ist, wie wir gesehen haben, "theologisch vermittelt" durch Luthers Behauptung, daß Gott nicht Gott sein kann, er muß zuvor ein Teufel werden - mit der praktischen Konsequenz: "Gott zerstört, indem er kommt!"

Der Kampf aller gegen alle mit allesvernichtenden Waffen, die drohende atomare Schlacht hat den Horizont wieder freigewischt! Glauben wir angesichts dieser alles vernichtenden Weltkatastrophe Hegel immer noch, daß in Bewährung des dialektischen Prinzips die Natur wie der Phönix aus der atomaren Asche hervorsteigen wird, weil durch Negation der Negation die Position aufgehen muß?

Oder erkennen wir - wenn auch zu später Stunde - "welcher Nachtgeist uns beschwätzt." (Hölderlin)

# Luthers Kritik an der klassischen Naturrechtslehre

Dr. Heinz-Georg Kuttner

## Einleitung - Gliederung

Bevor ich auf die Kritik Luthers an der traditionellen Naturrechtslehre eingehe, werde ich in einem 1. Teil kurz die wesentlichen Kennzeichen der antiken und mittelalterlichen Naturrechtslehre skizzieren.

Danach folgt in einem 2. Teil die Darlegung von Luthers Lehre der zwei Reigentümer: dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, dem Evangelium und dem Gesetz, der übernatürlichen und der natürlichen Ordnung.

Ich werde kurz auf Luthers Bestimmung der Rolle der natürlichen Ordnungen (Beruf, Familie, Politik) eingehen und zeigen, daß die scharfe Gegenüberstellung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung, von Gesetz und Evangelium auf Luthers Abwehr jeder Form des Pelagianismus beruht. Die Vergebungsbereitschaft bzw. Gnade Gottes ist rein umsonst gewährtes Geschenk, auf das es keinerlei Rechtsansprüche durch Werkgerechtigkeit gibt. Die übernatürliche Ordnung ist geprägt von der Barmherzigkeit, vom Vergeben und Verzeihen, mit einem Wort von der Liebe, die natürliche Ordnung ist gekennzeichnet vom Gesetz, von der Rationalität, von der Werkgerechtigkeit, von dem *"do ut des"* (Ich gebe, damit du mir gibst).

Luther wehrt sich gegen die Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit des gefallenen Menschen, der stolz auf sich ist, der stolz auf alles ist, was er tut, leistet und hervorbringt. Dieser egoistischen Welt des gefallenen Menschen wird die Welt des paradiesischen Menschen gegenübergestellt, der selbstlos liebt (Agape).

In einem 3. Teil werde ich dann auf die Folgen der Ablehnung der Werkgerechtigkeit und damit der Übertragung der natürlichen Ordnung auf die übernatürliche Ordnung zu sprechen kommen. Insbesondere werde ich an zwei Punkten aufzeigen, inwiefern die protestantische Ethik trotz ihrer Ablehnung aller Werkgerechtigkeit nicht zu einem Fatalismus, sondern, wie Max Weber in einer glänzenden Analyse über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus hat zeigen können, zu einem den Kapitalismus fördernden Arbeits- und Berufsethos geführt hat. Viele Historiker sind sich darin einig, daß

der Kapitalismus nur in England auf Grund der puritanisch-calvinistischen Ethik hat entstehen können.

Anhand der Skizzierung der amerikanischen Menschenrechtserklärung und der Herausbildung der Idee eines demokratischen, religiös neutralen Verfassungsstaates soll dann kurz die Auswirkung der Gedanken- und Religionsfreiheit in der amerikanischen Geschichte eingegangen werden.

In einem abschließenden 4. Teil soll dann der Frage nachgegangen werden, inwiefern das neu abgefaßte Kirchenrecht von 1983 und die in "*Gaudium et spes*" neu gefaßte Stellung der Laien und die Erklärung zur Religionsfreiheit durch das II. Vaticanum eine Annäherung von reformatorischer und katholischer Theologie gebracht hat oder nicht. Bekanntlich hat die katholische Kirche erst nach dem 2. Weltkrieg sich mit der liberalen Idee der Neutralität in Fragen der Religion im demokratischen Verfassungsstaat anfreunden können. Lothar Roos schreibt in seiner neuesten Veröffentlichung "Die moderne Gesellschaft und die Soziallehre der Kirche"<sup>1</sup>, daß die Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil nicht bereit war, die religiös-weltanschauliche Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates zu verstehen und zu akzeptieren. Er schreibt:

"Sie war der Meinung, es dürfe keine Freiheit für den Irrtum geben, wie noch Pius XII. formulierte. Diese Position wurde vollständig erst durch die Erklärung der Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils überwunden." (S. 655)

## Hauptteil

### 1. Die Zehn Gebote - fundamentale Normen des Naturrechts

Papst Johannes Paul II. hat am 27. Februar 2000 am Berg Moses auf der Halbinsel Sinai die universale Gültigkeit der Zehn Gebote für die Menschheit beschworen. In einem Gottesdienst in dem berühmten Katharinenkloster am Berg Moses bezeichnete der Papst den Dekalog als "das Gesetz des Lebens und der Freiheit" und als "ewige Bestimmung für das gesamte Gottesvolk."

Die Zehn Gebote seien nicht willkürliche Festlegungen eines tyrannischen Gottes, sondern universales moralisches Gesetz, das zu allen Zeiten und an allen Orten gilt. Sie bildeten die einzig wahre Grundlage für das Leben der einzelnen, der Gesellschaften und der Nationen. Heute und immer garantie-

---

<sup>1</sup> L. Roos, Die moderne Gesellschaft und die Soziallehre der Kirche, S. 655 ff in: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Hg. V. R. Haas, K. J. Rivinius u. H.-J. Scheidgen, Köln/Weimar/Wien 2000.

ren sie den Fortbestand und eine friedliche Zukunft für die Menschheitsfamilie. Sie allein können den Menschen vor der zerstörerischen Kraft des Egoismus, des Hasses und der Falschheit retten.

Der Sinai steht nach Johannes Paul II. für den Kern der Wahrheit über den Menschen und seine Bestimmung. Nachdem er den verschiedenen anwesenden Politikern und vor allem dem Großscheich *Al Azhar Sayed Tantawi*, dem Oberhaupt der muslimischen Gemeinschaft, der die Mehrzahl der Bevölkerung angehört, gedankt hatte, fährt er fort:

"Meine Gedanken gehen jetzt zum Hauptziel meiner Wallfahrt, zum sehr alten Katharinenkloster auf dem Berg Sinai. Dort konnte ich ... der beiden Augenblicke gedenken, bei denen einmal Gott aus dem brennenden Dornbusch sprach und Moses seinen Namen "ich bin" offenbarte, und ein andermal den Bund mit seinem Volk auf der Grundlage des Dekalogs schloß. In den Zehn Geboten spiegeln sich die fundamentalen Normen des Naturrechts wider. Der Dekalog zeigt den Weg zu einem wahrhaft menschlichen Leben. Außerhalb dieser Gebote gibt es keine glückliche und friedliche Zukunft für Personen, Familien und Nationen.

Wie viele Menschen sind vor uns an diesem Ort gewesen. Hier hat das Volk Gottes seine Zelte aufgeschlagen, hier suchte der Prophet Elija Zuflucht in einer Höhle. ... Voll Demut folgen wir nun ihren Spuren zu jenem heiligen Boden, auf dem der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Moses den Auftrag erteilte, sein Volk zu befreien. Gott offenbart sich auf geheimnisvolle Art und Weise - einer Logik entsprechend, die allem trotz, was wir kennen und erwarten. Er ist der Gott, der sowohl ganz nah als auch weit entfernt ist, er ist in der Welt, aber nicht von ihr. Er ist der Gott, der uns entgegenkommt, den wir aber nicht besitzen können. Er ist der "Ich bin da" - der Name, der kein Name ist. Die Unergründlichkeit Gottes, in der Wesen und Sein eins sind. Er ist der Gott, der das Sein in sich selbst ist.

Hier auf dem Sinai wurde die Wahrheit dessen, der Gott ist, Fundament und Garantie des Bundes. ... Die Begegnung zwischen Gott und Moses auf diesem Berg birgt im Herzen unserer Religion das Geheimnis befreienden Gehorsams, das im vollkommenen Gehorsam Christi in der Menschwerdung und am Kreuz seine Vollendung findet. Auch wir werden wirklich frei sein, wenn wir wie Jesus den Gehorsam lernen.

Die Zehn Gebote sind keineswegs willkürlich auferlegte Pflichten eines tyrannischen Herrn. Sie waren auf Stein geschrieben; aber bereits vorher waren sie als immerwährendes und überall gültiges universales Sittengesetz in das menschliche Herz eingeschrieben. Heute und für immer sind die zehn Worte des Gesetzes die einzig wahre Grundlage für das Leben des einzelnen Men-

schen, der Gesellschaften und der Nationen. ... Die Zehn Gebote sind das Gesetz der Freiheit, nicht der Freiheit, blind unseren Leidenschaften zu folgen, sondern jener Freiheit, das zu lieben und zu wählen, was in jeder Situation gut und richtig ist, auch dann, wenn es uns Mühe und Kraft kostet. ... Der Sinai ist Mittelpunkt der Wahrheit vom Menschen und seiner Bestimmung."<sup>2</sup>

## 2. Zum Begriff des Naturrechts

### a) Einleitung

Das natürliche Sittengesetz ist als Erfahrungstatsache bei allen Völkern, auch bei allen schriftlosen Völkern zu finden, allerdings nicht als Philosophie, sondern als religiöses, von den Göttern in das Herz der Menschen eingeschriebenes Sittengesetz. Fast überall wird das natürliche Sittengesetz nicht mit der Natur des Menschen begründet, sondern auf Grund religiöser Überlieferungen, wonach Gott den Menschen seinen Willen kundgetan hat. Erst in Zeiten, wo das unreflektierte religiöse Bewußtsein verschwindet, entsteht das Bedürfnis, den Inhalt und die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes philosophisch zu erklären.

Die Fragen des moralischen Naturgesetzes bzw. des Naturrechtes sind bei den Griechen oft erörtert worden. Aristoteles und Platon betonen vor allem die positive Gesetzgebung des Staates gegenüber dem Naturrecht als Garantie für Friede und Ordnung in der Gesellschaft. Sie kennen gute und schlechte Gesetze, billigen aber den Bürgern nicht das Recht zu, sich gegen das positive Gesetz unter Berufung auf das Naturrecht zu stellen, wie es die Sophisten taten. Sie betonen jedoch klar ein natürliches Sittengesetz, das den Menschen auch dort verpflichtet, wo kein Gesetz des Staates vorhanden ist. Aristoteles sucht die Regeln des Guten im Sein der Dinge. Das Gute ist nach ihm das Seinsgerechte, aber auch das Vernünftige, da das Gute nur vermittels der Vernunft seinen universalen Anspruch erheben kann. Platon glaubt entsprechend seiner Erkenntnislehre an eingeborene sittliche Ideen. Er sucht ja das Gute nicht im wirklichen Sein, sondern in der Region des reinen Geistes: in der Welt der Ideen. Platon und Aristoteles bestimmen über Augustinus und Thomas die beiden Richtungen der christlichen Philosophie auch in der Auffassung des natürlichen Sittengesetzes.

Die augustinish-platonische Richtung versteht das natürliche Sittengesetz als Teilhabe der Vernunft am ewigen Gesetz Gottes vermittels göttlicher Eingebungen von Ideen. Thomas von Aquin und die aristotelische Richtung betonen demgegenüber mehr die Schöpfungsordnung und ihre Erkennbarkeit

---

<sup>2</sup> Johannes Paul II., L'Osservatore Romano, 3. März 2000

bezüglich ihrer Sollensforderungen. In beiden griechischen Philosophien und noch klarer in beiden Strängen der mittelalterlichen Philosophie beruft man sich nicht nur auf die Vernunft, sondern vor allem auch auf die angeborene Neigung der menschlichen Natur, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Innerliches Glück und Zufriedenheit können sich demnach bei keinem einstellen, dessen Handlungsziel auf das Böse ausgerichtet ist. Allerdings entwertet die klassische griechische Philosophie die Erkenntnisse über das natürliche Sittengesetz und Naturrecht durch die totale Auslieferung des Individuums an die positiven Gesetze des jeweiligen Staates als letzter Quelle aller gültigen Gesetze, denen unbedingt Gehorsam entgegengebracht werden muß. Dagegen wandten sich die Sophisten mit ihrer Kritik an den Widersprüchen und der Wandelbarkeit staatlicher Gesetze. Durch ihre Kritik am Bestehenden trugen sie bei zu einem kosmopolitischen Naturrecht, das erstmals in der stoischen Philosophie thematisiert wurde.

Die Stoa stellt an die Stelle des staatlichen Rechtes ein überstaatliches, weltweit geltendes Naturrecht. Sie sieht in der Menschenwürde (sogar des Sklaven) das allen Menschen aller Zeiten und Regionen Gemeinsame. Sie gründet die Allgemeingültigkeit und Festigkeit sittlicher Verpflichtungen auf die Weltordnung (Kosmos), die beseelende Weltvernunft und die vernünftige Natur des Menschen, der die Ordnungsgesetze der Welt durch Teilhabe an der Weltvernunft erkennen kann. Daran knüpfte später die christliche Theologie an.

Das römische Recht kam auf die Naturrechtslehre durch Vergleichen des Rechtes für die römischen Bürger (*ius civile*) mit dem gemeinsamen Rechtsbestand aller beherrschten Völker (*ius gentium*). Von dem durch Vergleich gewonnenen und stetig angewandten gemeinsamen Recht der Völker war es nur ein kleiner Schritt zu der Erkenntnis, daß in der Natur des Menschen und der Völker eine natürliche Grundlage für das positive Recht vorhanden sein muß: eben das Naturrecht (*ius naturale*).

Diese Naturrechtslehre spielte nicht nur eine große Rolle in der römischen Rechtsphilosophie, sondern vor allem auch in der römischen Rechtsprechung. Diese Lehre vom Naturrecht vor jedem staatlichen Recht und vom natürlichen Sittengesetz - unabhängig von jeder positiven Offenbarung Gottes - ist ein fester Bestandteil der christlichen Überlieferung bis ins Mittelalter gewesen.

Durch die europäische Expansion nach Amerika (spanische Eroberung Mittel- und Südamerikas bzw. das britisch-nordeuropäische Vordringen nach Nordamerika) wurden Fragen des Naturrechts von großer erneuter Relevanz. Denn, nachdem die Spanier und Portugiesen das Tor der geschlossenen mittelalterlichen Gesellschaft aufgestoßen hatten und der Blick auf eine multi-

kulturelle Welt frei wurde, gelangtem die berühmten Rechtsgelehrten Spaniens Francesco de Vitoria und Francisco Suarez zur Einsicht, daß nicht die Taufe, sondern das Menschsein selbst dem Menschen seine Würde gibt. Damit überwandten sie gegen den Widerstand vieler anderer damaliger Zeitgenossen die Einheit von Religion und weltlichem Recht. Nicht mehr von der christlichen Erlösung leiteten sie die Menschenrechte ab, sondern von der Schöpfungsordnung. Während der Phase der Reconquista ging es um die Wiederherstellung der alten Ordnung, nun ging es darum, für die Neue Welt eine neue Ordnung zu begründen. Die späteren in Deutschland, Frankreich und England in der Aufklärung entwickelten Naturrechtstheorien stützten sich weitgehend auf die Vorarbeit der berühmten spanischen Naturrechtslehrer de Vitoria und Suarez des 16. Jahrhunderts. Die Menschenrechte werden nicht mehr in Gott begründet, sondern aus dem Menschsein selber abgeleitet. Für die Begründung des Rechts war dementsprechend die Religion nicht mehr erforderlich. Solange man das Recht in Gott begründete, war klar, daß man unter Recht das göttliche Gesetz verstand, das es zu finden und anzuwenden galt, um die natürliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Von nun an wird das Recht im Menschen verankert und wird so zu einem Anspruch, das der einzelne besitzt. In "De Legibus" entwickelte Francisco Suarez 1612 seine naturrechtlichen Vorstellungen.<sup>3</sup> Einige Jahre später geht Hugo Grotius in "De iure belli ac pacis"<sup>4</sup> auf den Bedeutungswandel von Recht und Gesetz ein und bei Thomas Hobbes werden dann in seinem Leviathan (1651) Gesetz und Recht als Gegensatz konzipiert. Gesetze schränken die Freiheit und das Besitzstandstreben ein, Rechte definieren Freiheiten und Besitzstände.<sup>5</sup>

Erst der Nominalismus und die Fürstenwillkür des späten Mittelalters führten zu einer Wende. Luther verachtete die auf dem Naturrecht basierende Rechtsphilosophie. Die Lehre von der totalen Verderbtheit der Natur und der "Hure Vernunft" ließen keinerlei Raum für eine rein philosophisch durchdrungene Auffassung der Offenbarung. Daher konnte auf dem Boden des Luthertums bei schwindendem Glauben der absolute Rechtspositivismus entstehen.<sup>6</sup>

Als mit der Neuzeit der Glaube an die geoffenbarten Sittengesetze (Dekalog) mehr und mehr schwand, bemühten sich zunächst Katholiken und Protestanten (Kalvinisten), aber auch Freigeister und Atheisten, im natürlichen Sittengesetz und im Naturrecht eine gemeinsame Plattform zu gewinnen. Zu den

<sup>3</sup> Francisco Suarez, De Legibus (1612), kritische Ausgabe von Luciano Peferia u.a. Madrid 1971-1974, insbesondere Buch I, Kapitel II.

<sup>4</sup> Hugo Grotius, De iure belli ac pacis (1624), Marburgi Catorum 1734.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil (1651), Oxford 1946, insbesondere Teil I, Kapitel 14.

<sup>6</sup> Messmer, Johannes, Naturrecht, Innsbruck 1966

bedeutendsten Naturrechtslehrern gehören Grotius und Pufendorf, die von Vitoria und Suarez beeinflußt sind.<sup>7</sup>

Nach Roos wäre es völlig verfehlt, "die katholische Kirche habe zu Menschenrechten und einer diesen entsprechenden demokratischen Ordnung erst heute - nach dem Ende des 2. Weltkriegs - positiv Stellung genommen. Die Menschenrechtsphilosophie und ein ihr entsprechendes Völkerrecht haben vielmehr ihre historischen Wurzeln bereits in der spanischen Spätscholastik, insbesondere bei Franz von Vitoria, worauf Josef Höffner aufmerksam gemacht hat.<sup>8</sup>

Allerdings war die katholische Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil nach Roos nicht bereit, "die religiös-weltanschauliche Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates voll zu verstehen und zu akzeptieren. Sie war der Meinung, es dürfe keine Freiheit für den Irrtum geben, wie noch Pius XII. formulierte. Diese Position wurde vollständig erst durch die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils überwunden."<sup>9</sup>

Aufgegriffen wird die Naturrechtslehre vom Rationalismus, der in seinem Optimismus der Vernunft zutraute, jegliches Gute mit Sicherheit zu erkennen. Die Rationalisten leiteten von allgemeinen Grundsätzen bis ins Kleinste gehende Bestimmungen des Naturrechts ab. Jeder Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts legte ein fertiges Gesetzbuch reiner Naturrechtslehre vor. Die außerkatholische Naturrechtslehre wurde vom Einzelnen her begründet. Die amerikanische Verfassung von 1786 beruht auf der Idee, daß alle Menschen gleich geboren sind und daß somit jeder Mensch unveräußerliche Rechte besitzt: nämlich das Recht auf sein unveräußerliches Leben, auf seine unveräußerliche Freiheit und auf sein unveräußerliches Glück ("*the God-given, unalienable rights to life, liberty, and the pursuit of happiness*").

Gegen diese rationalistische Gleichmacherei wandte sich die Romantik. Ihr Kampf gegen das entartete Naturrecht des Rationalismus, das keinerlei Rücksicht auf die Vielfalt der Völker, auf die besonderen Umstände und Situationen nahm, wurde auf außerkatholischer Seite vielfach zu einem Kampf gegen das Naturrecht überhaupt. Es kam zum Rechtspositivismus des 19. Jahrhunderts, der als einzige Quelle des Rechts nur noch den allmächtigen Willen des Staates kennt.

"Was nicht gesetzt ist, ist nicht rechtens."

Letztlich: "Was der Führer befiehlt, ist immer recht."

<sup>7</sup> Vgl. L. Roos, *Die moderne Gesellschaft und die Soziallehre der Kirche*

<sup>8</sup> Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947

<sup>9</sup> L. Roos, *Die moderne Gesellschaft und die Soziallehre der Kirche*, S. 655

Bei schreiendem Unrecht hilft der Rückzug auf das individuelle Gewissen nicht weiter, da keine festen Normen des Rechtes und der Pflicht angenommen werden, an die jedes Gewissen gleichermaßen gebunden wäre. Da die Lutherische Verzweiflung jeden Bezug zur Vernunft ausschloß, kam es nach dem Schwinden des Glaubens im 19. Jahrhundert zur Vergötterung des positiv gesetzten Rechtes - sei es der von der Mehrheit oder von einem einzelnen Tyrannen beschlossenen Gesetze. Von Luther her läßt sich diese Linie verfolgen. Viele freien Geister beriefen sich zwar noch auf christliche Wahrheiten in der Sittlichkeit, aber diese wurden nicht der Offenbarung, sondern der Vernunft zugeschrieben.

Nachdem das christliche Erbe verlassen worden ist, bleibt nur die Alternative: entweder Rückkehr zum Naturrecht oder Verharren im Skeptizismus, Relativismus und Rechtspositivismus. Das Erschrecken über ein aller Sittlichkeit entbehrendes Recht im Kommunismus und Nationalsozialismus führte nach dem 2. Weltkrieg zu einer Rückbesinnung auf die katholische Naturrechtslehre. Dies fand seinen Niederschlag in der Verankerung allgemeiner, universell geltender Menschenrechte in der Satzung der UNO.

Paulus betont, daß das Naturgesetz als Offenbarung des Schöpfers in das Herz aller Menschen eingeschrieben ist, die das böse Tun des Menschen im Gewissen anklagt und ihn unentschuldig macht. Gemeinsame Basis des Handelns von Heiden und Christen sind die durch die Vernunft jedermann erkennbaren Pflichten und Rechte. Auch von Atheisten kann daher die Anerkennung aller natürlich erkennbaren Pflichten und Rechte erwartet werden.

Nach Auffassung der Lutheraner dürfen wir uns demgegenüber in Anbetracht des modernen Unglaubens nie auf das Naturrecht berufen und auf es zurückziehen, da wir als Christen immer dazu aufgefordert sind, die unentwegte Forderung des Glaubensgehorsams zu verkünden.

Die Opposition der historischen Rechtsschule in Deutschland durch Savigny<sup>10</sup> gilt weniger den Naturrechtslehren des 17. Jh. als vielmehr den rationalistischen Naturrechtstheorien des 18. Jh. Um die Stellung der rationalistischen Theorie richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß im 18. Jh. die Rechtsphilosophie im Sinne von Leibniz und Wolff nicht nur in Deutschland prägend war, sondern die französische Rechtsentwicklung beeinflusste. Der französische "Code civile" von 1804 zeigt deutlich den Stem-

---

<sup>10</sup> Friedrich Carl von Savigny lebte von 1779 - 1861. Mit der Streitschrift gegen A.F.J. Thibaut "Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (1815) und mit der Zeitschrift für die geschichtliche Rechtswissenschaft (1815) gründete er die Historische Schule, die nur die Quellen sprechen lassen will. Er fügte der Kritik an dem Plan einer allgemeinen Gesetzgebung für Deutschland eine Lehre von der Rechtsentstehung bei, die den Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist ableitete.

pel dieser Philosophie mit ihrem Anspruch auf die unveränderliche Gültigkeit ihres Vernunftrechts. Die fast ausschließliche Herrschaft dieser rationalistischen Naturrechtstheorie mit ihrer Anmaßung und ihren hohlen Abstraktionen, als die sie Freiherr K. v. Savigny (1779-1861) bezeichnete, war es, die er mit seiner historischen Methode überwinden wollte, um für eine dem modernen Bedürfnis entsprechende Rechtswissenschaft und Rechtskodifikation den Weg zu bahnen. Gleichzeitig glaubte er, mit seiner historischen Methode den Formalismus der Schule Kants überwinden zu können.

Nicht die abstrakte Vernunft, sagt Savigny, ist die letzte Quelle des Rechts, sondern das im Volke lebende Rechtsbewußtsein. Dieser Volksgeist findet vor allem im Gewohnheitsrecht, in Brauch und Sitte seinen Ausdruck. Theorie und Praxis, Rechtsphilosophie und geschichtliche Wirklichkeit stehen nach Savigny in einer unzertrennlichen Wechselbeziehung. Eine Rechtsphilosophie auf der Grundlage geschichtlicher Gegebenheiten würde einen objektiven und wissenschaftlichen Charakter annehmen und müßte die Naturrechtstheorie mit ihren subjektiven und abstrakten Spekulationen ersetzen. Allerdings war er weit davon entfernt, zu leugnen, was die traditionelle Naturrechtsschule bis Grotius lehrte. Auch nach Savigny lassen sich in jedem nationalen Recht zwei Elemente finden: ein individuelles, das jedem Volk spezifisch eigen ist und ein allgemeines, das der allgemeinen Menschennatur angehört. Die historische Schule stellte sich später unter Berufung auf Savigny allerdings völlig in den Dienst des Rechtspositivismus.

#### **b) Zum Begriff des Naturrechts in der Antike und im Mittelalter**

Ausgangspunkt der klassischen Naturrechtslehre ist die Metaphysik und davon abgeleitet die Anthropologie. Ausgangspunkt der Metaphysik als Basis der antiken und mittelalterlichen Philosophie war der Vorrang des Realen, des Seienden vor allem Erkennen. Die Metaphysik handelt von den ersten Prinzipien des Realen. Dieser Realismus geht davon aus, daß die Dinge unabhängig von der menschlichen Erkenntnis für sich bestehen und die Erkenntnis sich nach dem Wesen der Dinge richten muß. Objekte und Subjekte werden als real Seiende mit jeweils verschieden bestimmter Wesenheit als vorgegeben angenommen. Die Metaphysik betrachtet also die Dinge, insofern sie sind. Das, was alle Wissenschaften voraussetzen, daß nämlich etwas ist, ist Gegenstand der Metaphysik. Sie beginnt nicht mit Fragen und Zweifeln - wie die moderne Philosophie -, sondern mit dem Allerevidentesten: dem Sein. Die Metaphysik macht daher keine Fortschritte, sondern sie bildet das Fundament allen Fortschritts im Denken und Handeln der Menschen.. Von der Metaphysik her wird die Anthropologie und von der Anthropologie her die Ethik in der klassischen griechischen und mittelalterlichen Philosophie abgeleitet.

In anthropologischer Hinsicht war der bedeutendste Fortschritt in der abendländischen Denkgeschichte bei den Griechen der zur Auffassung von der immateriellen Menschenseele und von der Vernunft als ihrem obersten Lebensprinzip, weiterhin die Anerkennung der gegebenen Vielheit des Seienden auf den verschiedenen Stufen: dem leblosen Materiellen, dem Belebten, dem Leiblichen bis zum Seelischen und Geistigen und schließlich zum göttlichen Geist - dem "nous". Im Sinne der Seinsanalogie wurde der Mensch als Mikrokosmos angesehen, wo analog die verschiedensten Seinstufen wiederkehren. Die Ethik hatte in diesem Menschenbild ihr Fundament. Thema der klassischen Ethik ist das sittlich Gute.

### c) Zum Begriff des Naturrechts in der Neuzeit

Der Gegenstand der traditionellen Ethik ist das sittlich gute und schlechte Handeln, von dem aus auf induktive Weise man zu den Prinzipien und Zwecken des Handelns fortschreitet. Das letzte Prinzip des sittlich guten Handelns wird im Gegensatz zur Moderne nicht in der autonomen Selbstbestimmung gesehen, sondern im letzten Zweck, dem sittlich Guten. Dieses wird von Aristoteles und ihm folgend von Thomas von Aquin folgendermaßen bestimmt als die Tätigkeit der Seele nach ihrer besten Tugend, die vom besten seelischen Vermögen getätigt wird, der Vernunft.

Diese Bestimmung des sittlich Guten als seelisch bester tugendhafter Tätigkeit - gemäß der Vernunft - hat trotz der formalen Allgemeinheit im Gegensatz zu Kants Formalismus einen Bezug zum Menschen. Denn, daß der Mensch Tätigkeiten ausüben kann, die ihren Zweck nur in sich selbst haben, macht seine wahrhafte Freiheit aus. Der Mensch zeichnet sich durch Animalität und Rationalität aus. Sein oberstes seelisches Vermögen wird in der Betätigung des Intellekts gesehen. Die Definitionen der Tugenden beziehen sich auf die Affekte des Menschen und auf das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit. Der Begriff der Tätigkeit der Seele ist ein metaphysischer Begriff, da neben dem aktuellen Sein auch das potentielle Sein angenommen wird. Die Person ist das primär Seiende im Gegensatz zum akzidentellen Seienden. Der Seinsakt der Person ist zugleich auch der seiner immanenten, aktuellen Wesensursache und verweist auf eine transzendente erste Seinsursache, nämlich auf Gott.

Thematisiert werden in der traditionellen Ethik die natürlichen Tugenden (Tapferkeit, Zucht/Maß, Gerechtigkeit und Klugheit), das sittlich, glückselige Leben und das natürliche Recht bzw. das natürliche Sittengesetz, das in der menschlichen Natur grundgelegt ist. Es bedeutet die Herstellung der Vernunft über den Trieb bzw. die Sinnlichkeit. Aus der Natur des Menschen wurden sittliche Verpflichtungen abgeleitet: nämlich sittlich zu leben und zu

handeln, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Freiheit wird positiv im Sinne von Freiheit zum Guten angesehen.

Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Mensch wurde in der mittelalterlichen Philosophie darin gesehen, daß Gott unerschaffen ist und der Mensch ein Geschöpf ist, d.h. man unterschied zwischen der ersten Ursache und der zweiten Ursache.

Im späten Mittelalter kam es zur Auflösung der Metaphysik. Einerseits ging die Idee der Seinsanalogie verloren. Duns Scotus 1270-1308 verstand das Sein univok von Gott her. Nur das Sein Gottes ist in eigentlicher Weise Sein, das menschliche Sein ist uneigentlich. Aber für den Menschen sind die konkreten, geschaffenen Dinge Gegenstand der Erkenntnis und nicht das unerkennbare Sein Gottes. Duns Scotus schrieb nicht nur der Leiblichkeit, sondern auch der Individualität der einzelnen Person Wesenheit zu, die *haecitas*. Aber dennoch betrachtet er in der Einzigartigkeit des Sokrates z.B. nicht seine Wesenheit. Denn das kommt allein Gott zu. Nur in ihm ist die Einzigartigkeit zugleich die Wesenheit, nicht dagegen beim Menschen, der ja in vielen Individuen derselben Art existiert.

Im Spätmittelalter bildete sich auf empiristischer Grundlage der Nominalismus heraus. Dieser Lehre zufolge vermag der menschliche Geist nicht das Wesen der Dinge zu erkennen, insbesondere nicht das Wesen Gottes, sondern er vermag nur die Bedeutungen der Begriffe zu erfassen.

Wilhelm von Ockham (1301-1349) leugnete das reale Fundament der Universalien, durch seine Lehre von den Zeichen und den Signifikationen und der Supposition. Damit veränderte sich auch der Substanzbegriff. Die Dinge, die Substanzen sind nur isoliert Vereinzelt ohne Gemeinsamkeit, ohne Allgemeines. Das Allgemeine und Wesentliche bringt das Subjekt hinzu, durch seine Intentionen. Objekt der Erkenntnis sind nun nicht mehr die Dinge, die Substanzen, sondern die Intentionen. Sie verloren ihre immanente Form- bzw. Wesensursache und wurden nur noch Objekt der Sinneswahrnehmung. Die Empiristen betrachteten deshalb in der folgenden Zeit die Form- und Zweckursachen nur als Idole (Bacon) und anerkannten als Ursachen des Naturgeschehens allein die Materie und die Bewegungsursache. An die Stelle der Formursachen traten beobachtbare Gesetzmäßigkeiten im Naturgeschehen. Auch die Bewegungsursache wurde nur noch als Austausch von Energiezuständen angesehen.

Die Abkehr vom Erkenntnis-Realismus, wonach das Reale den Vorrang hat vor der Erkenntnis, die sich nach den Dingen richten muß, und die Hinwendung zu einem Erkenntnis-Transzendentalismus, in welchem sich die Dinge nach dem Erkenntnissubjekt richten müssen, kam es zur kopernikanischen

Wende bei Kant. Unterschied die traditionelle metaphysische Philosophie zwischen Theorie, Praxis und Hervorbringung (Technik) so fielen nun alle drei zusammen. Das, was man früher nur Gott zuschrieb, wurde nun dem Menschen zugeschrieben. Die Wissenschaftstheorie wurde nun als ein konstruktive schöpferisches Tun des Menschen angesehen.

Bevorzugte Objekte der neuzeitlichen Philosophie waren: die Geschichte, die Politik, die Gesellschaft, die Kultur, das Psychische, die Erlebnisse, etc. Vico wählte als Objekt der ersten Philosophie die Geschichte, da wir nur das wirklich erkennen können, was wir selber herstellen und machen können.<sup>11</sup> Zum neuen Selbstverständnis des Menschen als des Schöpfers seiner Umwelt führte sowohl die christliche Lehre vom Schöpfergott, als dessen Abbild der Mensch angesehen wurde als auch die Loslösung von dieser Lehre, indem dem Menschen alle Schöpferkraft zugeschrieben wurde, ohne Abhängigkeit von der Analogie zum Schöpfergott. Der Verlust der ersten Ursache - Gott - zog den Selbstverlust des menschlichen Geistes als Zweitursache nach sich. Der Menscheng Geist verstand sich nun nicht mehr verschieden von dem Sinnestrieb, der Materie oder gar als Epiphänomen der Materie.

Auf ethischem Gebiet bildeten sich teils empiristische, utilitaristische und pragmatische Theorien, teils Pflicht- oder Sollenstheorien aus. In beiden Denkrichtungen wurde der Mensch als unabhängiges, eigenbestimmtes, sich selbst verantwortendes Wesen angesehen, sei es daß er a posteriori aus den Erfolgen die Regeln seines Handelns immer wieder neu aufsuchte, sei es daß er a priori aus Vernunftfeinsichten in allgemeine Normen das Handeln bestimmte.

Der Verlust der Einsicht in allgemeine Normen, die a priori für das menschliche Handeln gelten und in der Vernunftnatur des Menschen gründen, behindert die Vernunft in der Beurteilung des Handelns als gut oder böse. Zu Recht schreibt Seidl in diesem Zusammenhang:

"Wo keine Wesensnatur des Menschen mehr anerkannt wurde, kam es zu einer absolut gesetzten Freiheit, in der sich nur die absolute Unbestimmtheit des Willens ausdrückte, der nicht mehr aus der Vernunftnatur des Menschen selbst seine Normierung empfing. An die Stelle traten nun materielle oder existentielle Bedürfnisse."<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Vico, Giambattista lebte von 1668 - 1744 und war als italienischer Geschichts- und Rechtsphilosoph Professor für Rhetorik in Neapel. Er entwickelte ein dialektisches, zyklisches Modell der Geistesgeschichte in seinem Hauptwerk: *Principe di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (dt. Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker). Er verstand die Aufeinanderfolge historischer Etappen als Kreislauf von der Barbarei zur Zivilisation und über die äußerste Verfeinerung und Korruption zum erneuten Rückfall in die Barbarei.

<sup>12</sup> Seidl: Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit, S. 194

Die Moderne löste sich von der antiken Metaphysik und der christlichen Philosophie des Mittelalters. Empirismus einerseits und Transzendentalismus andererseits wandten sich in ihrer Kritik gegen die Metaphysik. Die Funktion der Ursachen bzw. Wesenheiten der Naturdinge hatte nun die menschliche Vernunft zu übernehmen und trat an die Stelle des göttlichen Geistes.

"Es folgte der Umschlag in den Materialismus, Nihilismus, Existentialismus, Analytischen Rationalismus, die Linguistik, etc. Sie verlor ihren eigenen Gegenstand, die ursächlichen Wesenheiten der Dinge, vermochte nun auch sich selbst nicht mehr als ursächliches Prinzip im Menschen zu verstehen und endete in einigen Richtungen, wie in Kybernetik und Technik-Philosophie damit, sich selbst zu instrumentalisieren (um sich durch den Computer zu ersetzen)."<sup>13</sup>

Das Gehirn gilt nun als nichts anderes als ein großer, komplizierter Computer. Die Frage wäre nur, wer diesen Computer programmiert und die Programme installiert hat.

### 3. Exkurs - Gegenüberstellung der charakteristischen Merkmale der mittelalterlichen Feudalgesellschaft und der modernen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft: *vita contemplativa versus vita activa*

Ein seigneuriales Dasein führen heißt nach Sombart "aus dem Vollen leben und viele leben lassen, heißt Kriege und auf der Jagd seine Tage verbringen und im lustigen Kreise froher Zecher, beim Würfelspiel oder in den Armen schöner Frauen die Nächte vertun, heißt Schlösser bauen und Kirchen, heißt Glanz und Pracht auf den Turnieren oder bei anderen festlichen Gelegenheiten entfalten, heißt Luxus treiben, soweit es die Mittel erlauben und über diese hinaus."<sup>14</sup>

Geld hat keine andere Funktion als Ausgaben zu bestreiten. Mehrausgaben werden nicht durch zeitlich vorgeschobenen Geiz bestritten, sondern die Untertanen werden verstärkt wirtschaftlich ausgesaugt. Die Idee des standesgemäßen Unterhalts weist jedem das Seine zu, indem sie ein bestimmtes traditionelles Maß an quantitativer und qualitativer Lebensführung vorgibt.

Ethnologen sind sich darüber einig, daß die schriftlosen, primitiven Kulturen nicht vom Arbeitsethos der bürgerlichen Gesellschaft durchdrungen waren, sondern von der unbeschränkten, an der Verschwendung orientierten Öko-

---

<sup>13</sup> Seidl, Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit, S. 209

<sup>14</sup> Sombart, W.: Der Bourgeois - Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München und Leipzig 1913, S. 11/12

nomie: an Verlusthandlungen. Das Schenken war einerseits ebenso großzügige Verausgabung wie Macht und Prestigedemonstration. An die Stelle des Schenkens konnten auch Riten demonstrativer Zerstörung der angehäuften Reichtümer treten wie z.B. das Potlatsch. Andererseits verpflichteten die Schenkungen moralisch den Beschenkten, den Schenkenden an Großzügigkeit nun wiederum zu übertreffen. Schenkwettkämpfe wurden von Marcel Mauss<sup>15</sup> als archaische Tausch- und Imponierritten gedeutet.

Jenseits der Sicherung der Erhaltung des Lebens und der Mittel für die produktive Tätigkeit sei nicht das Horten angesammelter Überschüsse und Reichtümer, sondern ihre unproduktive Verausgabung das ursprüngliche Leitmotiv der Wirtschaft gewesen. Im Unterschied zur puritanisch-kapitalistischen Arbeits- und Erwerbsgesellschaft, die sich heute weltweit durchzusetzen beginnt, stand in den archaischen Tauschritten die Verausgabung im Vordergrund. Kunst, Spiel, Fest und Unterhaltung wurden als Zwecke in sich selbst angesehen. Octavio Paz<sup>16</sup> betrachtet in diesem Zusammenhang die Nordamerikaner unfähig eine Fiesta zu feiern. Denn das setzt Großzügigkeit und Hingabe voraus. Juwelen galten nicht nur als schön. Gerade weil sie teuer waren, eigneten sie sich zum ostentativen Opfer, zum Geschenk gleichsam als Teile von einem selbst. Das erklärt auch die Unbrauchbarkeit und den besonders geringen Wert noch der schönsten Imitationen. Auch alle Wettkampfspiele waren teuer. Als Höhepunkt der rituellen unproduktiven Verausgabung gilt das religiöse Opfer. Das Sakrifizium ist nach Bataille etymologisch nichts anderes als die Erzeugung heiliger Dinge. Heilige Dinge entstehen durch Verlusthandlungen. Menschwerdung beginnt nach Bataille mit der Geburt der Kunst und dem Spiel, nicht mit der Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen und der Vernunft gemäße Techniken zu benutzen. Was "die Kunst vor allem ist und immer bleiben wird, ist ein Spiel, während das Werkzeug das Prinzip der Arbeit ist."<sup>17</sup>

Spiel und Fest sind Kontemplation, sind Kennzeichen des *vita contemplativa*. Der Begriff des Festes ist nach Josef Pieper<sup>18</sup> nicht zu denken ohne den der Kontemplation. Damit ist nicht die argumentierende Vernunft gemeint, sondern das Schauen, nicht die Unruhe des Denkens, sondern die Ruhe des inneren Blickes auf das, was ist, was sich zeigt. Ein Fest feiern, bedeutet beschaulich werden. Der Sinn, warum man Zeit verschwendet und Räume für nutzlose Verausgabungen von Tempeln verschwendet liegt in der heidnischen

---

<sup>15</sup> Marcel Mauss

<sup>16</sup> Octavio Paz, Nobelpreisrede 1990, abgedruckt in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.12.1990, vgl. auch *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1990 (9.Auflage), S. 32, 65 (Spanisch: Erstveröffentlichung 1950)

<sup>17</sup> Georges Bataille, *Der Begriff der Verausgabung*, S. 28

<sup>18</sup> Josef Pieper, *Zustimmung zur Welt*, ders. *Muße und Kult*

Antike wie dem christlichen Mittelalter darin, weil man das Gutsein der Welt feiert. Seneca verspottete den durch Nichtigkeiten ausgefüllten jüdischen Sabbat, da diese Zeit verloren und vertändelt sei. In ähnlicher Weise kritisierten später die Reformatoren, die französischen und russischen Revolutionäre alle Taugenichts in den Klöstern und beseitigten die meisten Feste (Im Mittelalter gab es durchschnittlich 100 Festtage im Jahr, an denen gefeiert und nicht gearbeitet wurde). Der auf bloß nutzendes Tun gerichtete proletarische Mensch im Kapitalismus und Sozialismus ist nach Pieper zu Recht der schlechthin Festlose<sup>19</sup>. Der freie Verzicht auf den Ertrag eines Arbeitstages durchbricht das Prinzip sowohl der rechnenden Nutzung als auch zugleich das der Armut, insofern das Opfer Raum für freien Überfluß und freie Verschwendung schafft.

Den *artes serviles*, die nur auf nutzendes Tun ausgerichtet sind, werden die *artes liberales* gegenübergestellt. Fest, Freude und Liebe verbindet mit Göttern bzw. Gott: "Fest ist Freude und sonst nichts". Der Grund aller Freude ist zutiefst die Freude am Sein, an der Schöpfung, an den sich in den Dingen und Menschen, im Kosmos zeigenden Gott bzw. Göttern, daß etwas ist und nicht vielmehr nichts. Der Anlaß, der letztlich alles Feiern zu begründen vermag, ist nach Pieper im Grund, daß "alles, was ist, gut ist und daß es gut ist, zu sein."<sup>20</sup> Der Mensch kann nach Pieper unmöglich "im Einzelnen das Zuteilwerden des Geliebten erfahren, wenn nicht Welt und Dasein im Ganzen ihm etwas Gutes und also Geliebtes sind." Ähnlich wird in der menschlichen Liebe der Andere geehrt und gefeiert, weil es ihn gibt. Der Liebende will durch all seine Worte und Gesten sagen: es ist gut, daß es Dich gibt. Nach Ernst Jünger gibt es nur eine Ursünde und das ist die Undankbarkeit. Er schreibt:

"Es gibt nur eine Sünde, der alle möglichen entwachsen, wie dem Kopf der Hydra und der sie entfliehen wie die Büchse der Pandora, wenn sie geöffnet wird: das ist die Dankbarkeit. Und es gibt nur eine Tugend: Dankbarkeit über alles, was ist."

Der Mensch wird bei Huizinga in seinem berühmten Buch "Der Herbst des Mittelalters"<sup>21</sup> als *homo ludens* begriffen. Als *homo ludens* sehen wir uns in der Welt als "Nießbrauchberechtigte an einem schon gebauten Haus. Wir leben in der Gegenwart, sehen, daß das Haus gut ist, und feiern das in Dankbarkeit. Dann gehen wir, homo faber der wir sind, auftragsgemäß daran, es

---

<sup>19</sup> Josef Pieper, Zustimmung zur Welt, S. 37

<sup>20</sup> ebenda, S. 47

<sup>21</sup> Huizinga, Johan. Er lebte von 1872 - 1945, war von 1905-1916 Professor in Groningen und dann von 1915-1940 in Leiden. Werke: Herbst des Mittelalters 1919, Erasmus 1924, Homo ludens 1938, der Mensch und die Kultur, Stockholm 1938.

für uns einzurichten. Das Fest und der Sonntag herrschen über den Werktag"<sup>22</sup> und geben ihm den Zweck. Die Utopie vom autonomen Menschen macht uns zwar zum Bauherrn, zum homo creator, zum kreativen Menschen. Aber damit gibt es nur noch die Berufswelt und den von der Arbeit beherrschten Werktag: das heißt die *vita activa*. In der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft wird das Leben und jeder Tag nicht mehr als Geschenk gefeiert, sondern nur noch der durch eigene Anstrengungen in Zukunft herbeigeführte Erfolg. In der Moderne gibt es keinen Platz mehr für die *vita contemplativa*. An dessen Stelle ist die Utopie getreten bzw. die Vision von einer künftigen besseren Welt.

Nach dem Mittelalter mit seinen Volksspielen, Ritterspielen und der Entwicklung feierlicher Liturgie, über die Renaissance mit ihrem Streben nach der edlen und schönen Form als gespielte Kultur, den Barock und seine theatrale und feierliche gehobene Würde der späteren Periode, die nur "aus einem weitgehenden Spielgehalt des schöpferischen Triebes heraus zu begreifen"<sup>23</sup>, folgt Huizinga den Epochen in das Rokoko: "Politik und Macht wird zum vollendeten Spiel - auf dem Untergrund der strengen Form des Baus und der Regeln. Erst die Romantik, obwohl noch ganz Spiel, gebe auch Anlaß zum Verdacht der Heuchelei und Ziererei".<sup>24</sup> "Das neunzehnte Jahrhundert scheint für die Spielfunktion im Kulturprozeß wenig Platz zu lassen. Tendenzen, die diese Funktion auszuschließen scheinen, haben mehr und mehr überhand genommen. Schon im 18. Jh. war der nüchterne, prosaische Nützlichkeitsbegriff und das bürgerliche Wohlfahrtsideal über den Geist der Gesellschaft gekommen. Gegen Ende dieses Jahrhunderts begann die industrielle Umwälzung mit ihrer stets steigenden technischen Auswirkung diese Tendenzen zu verstärken. Arbeit und Produktion wurden zum Ideal und bald zum Idol. *Europa zieht das Arbeitskleid an.*"<sup>25</sup> Die industrielle Revolution hat den Primat des Werktags über den Sonntag aufgerichtet, bedingt durch den durch den Protestantismus vermittelten kapitalistischen Geist, wie Max Weber hat zeigen können.<sup>26</sup> Das Fest hat keinen Platz, weil es die Welt so feiert, wie sie ist. Die neuzeitlichen Revolutionen beginnen nach H. Thomas stets mit "einer Verwerfung der "bestehenden Verhältnisse". Die vorgefundene Wirklichkeit muß weg. Motor der Revolutionen war nicht diese oder jene

<sup>22</sup> Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1975 (11. Auflage), S. 298

<sup>23</sup> Huizinga, *homo ludens*, S. 294

<sup>24</sup> Huizinga, *homo ludens*, S. 300

<sup>25</sup> Huizinga, *homo ludens*, S. 308

<sup>26</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (vgl. auch das grundlegende Werk von A. Smith zur Erklärung des Reichtums der Nationen, *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 2 Bde 1776, deutsch: *Die Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums*, 3 Bde. 1794/1796, neuere Ausgabe hg. v. H. C. Recktenwald 1974, Tübingen 1978)

Kurskorrektur in einer ansonsten kontinuierlichen Weltentwicklung, sondern die aufklärerische Inspiration, nunmehr die eigentliche Wirklichkeit erst zu schaffen kraft menschlicher Leistung und nach menschlichem Plan".<sup>27</sup>

An die Stelle der Kontemplation der Welt, wie sie ist, hat die Moderne die Visionen einer Welt gesetzt, wie sie sein soll, an die Stelle der Hoffnung auf ihre Erlösung die Utopie von einer heilen Welt, die durch die Arbeit erst verwirklicht werden soll. "Die Welt, die uns in Mexiko umgibt," schreibt Octavio Paz,<sup>28</sup> "besteht aus sich heraus, hat ihr Eigenleben. Sie ist nicht wie in den USA eine von Menschen geschaffene. Für die Nordamerikaner scheint die Welt etwas zu sein, das man vervollkommen, für uns aber ist sie etwas, das man erlösen kann." Seitdem die Welt erst noch zu schaffen ist, herrscht Streß. An die Stelle des Festes ist die puritanische Askese des bürgerlichen Arbeitsethos getreten mit ihrem Aufschub des Konsums (Kapitalismus), dem Aufschub der Welt (Utopie), dem Aufschub meines eigentlichen Ich (Selbstverwirklichung). Der Tod ist tabuisiert. Octavio Paz schreibt dazu: "In der modernen Welt funktioniert alles, als gäbe es den Tod überhaupt nicht. ... Niemand denkt an seinen eigenen Tod, denn niemand lebt sein eigenes Leben."<sup>29</sup>

In der klassischen Kultur von Bildern und Festen begegnet uns nach Pieper Festlichkeit, die die Welt feiert, wie sie ist. Diese Kontemplation ist dem neuen Arbeitsverständnis der bürgerlichen Produktions- und Erwerbsgesellschaft zum Opfer gefallen. Die Arbeitswelt hat auch die Gegenwelt verändert, denn der Wechsel zum modernen Arbeitsverständnis war ein Wechsel der Stellungnahme zum Weltganzen. Boris Groys schreibt in diesem Zusammenhang zutreffend:

"Das Entstehen des neuzeitlichen Begriffs der Kreativität hat nicht nur den Stellenwert der Kontemplation, sondern auch den der Arbeit entscheidend verändert, von einer Aktivität innerhalb einer Welt, die in ihrem Ganzen intakt gelassen wurde zur modernen Vorstellung von kreativer Tätigkeit, die gerade auf Transformation des Weltganzen gerichtet ist. "Nur die Arbeit am Weltganzen, mit dem Ziel seiner Transformation, kann als kreative Arbeit gelten."<sup>30</sup>

Das Ja einer kontemplativen Kultur zur Welt, wie sie ist, verkehrt die Moderne in deren Ablehnung. Alles ist auf Weltveränderung und Reform gerichtet. Kontemplation - die äußere und innere Schau auf das Weltganze, um es dankbar zu begreifen - erscheint dem Weltveränderer suspekt und subver-

---

<sup>27</sup> Hans Thomas, Dienen und Verdienen, 1993, S. 53

<sup>28</sup> Octavio Paz, Labyrinth der Einsamkeit, S. 32

<sup>29</sup> Octavio Paz, ebenda, S. 65

<sup>30</sup> Boris Groys, Jenseits der Kreativität, 1990

siv, weil sie den status quo bestätigt, seine Vision der Zukunft unterläuft und die Kreativität lähmt. In der totalen Mobilmachung der totalen Arbeitsgesellschaft, wo es keine Kontemplation mehr gibt, sondern nur noch rastloses Tätigsein, wird alles Heil von der Kreativität erwartet: der künstlerischen, der sportlichen, der technischen, der religiösen, der wissenschaftlichen.

Nach Groys wurden in der Moderne die Visionen für jeder Kritik entthobene Wahrheitserfahrungen gehalten. Die künstlerischen Visionen sind heutzutage nach ihm nicht mehr Objekte der reinen Betrachtung, sondern Lebensentwürfe, die realisiert werden sollen. Sie sollen die Welt transformieren. In der Moderne wurde die unkreative, bloß vollziehende Arbeit, eben die des Arbeiters verachtet.

"Die Opposition zwischen Kreativität und unkreativer, entfremdeter monotoner Arbeit hat in der Neuzeit den traditionellen Gegensatz zwischen Kontemplation und Aktion ersetzt."<sup>31</sup>

#### 4. Zu Luthers Verständnis von Natur und Übernatur

##### a) der Glaube bei Luther (das Übernatürliche)

Die erste Gewißheit eines jeden Christenmenschen muß nach Luther in der festen Überzeugung liegen, daß er in sich unterschieden ist, und zwar in Seele und Leib, in Sichtbares und Unsichtbares.<sup>32</sup> In dieser unaufhebbaren Trennung ist der Leib das Unwesentliche. Ob er leidet oder stirbt, ob er sich mit Priestergewändern schmückt und in Kirchen aufhält, das macht keinen Unterschied.<sup>33</sup> Allein auf die unsichtbare Seele kommt es an und auf ihr inneres Leben.<sup>34</sup> Die Seele lebt im Wort Gottes. Allein aus der Heiligen Schrift kommt ihr alle Kraft und alle Wahrheit. Daher muß auch alle Mühe und alle Arbeit des Christen dahin gehen, "... das sie das Wort und Christum wol ynn sich bildeten, solchen glauben stetig beten und sterckten. Denn keyn ander

<sup>31</sup> Boris Groys, *Jenseits der Kreativität*, 1990, S. 150

<sup>32</sup> "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 21 zu dem Unterschied von neuem und altem Menschen vgl. "Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum" These 58, WA 1, 236, sowie Luthers Auslegung von Römer 6,6 in: WA 56, 325 f und die Glosse zu Römer 7,4, WA 56, 64 f. Anm. 2.

<sup>33</sup> Wie Luther nachdrücklich in seiner Schrift "Von den guten Werken" betont, siehe auch WA 6, 205, 218, 227. Vgl. auch Luthers Angriff gegen die "erste Mauer" der römischen Kirche in der im selben Jahr (1520) verfaßten Reformationsschrift "An den christlichen Adel deutscher Nation", WA 6, 407 ff.

<sup>34</sup> "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 22, vgl. auch die frühe Predigt zu Johannes I, 1 in : WA 1, 20 ff sowie die "Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute" von 1518, WA 1, 608 und 616 und auch in "Von den guten Werken" WA 6, 211.

werck mag eynen Christen machen."<sup>35</sup> Nur ein einziges Werk kann der Christ vollbringen: Im Evangelium leben.<sup>36</sup> Die anderen, sogenannten guten Werke, die der nur leibliche Mensch in der Welt tut, bleiben in der Finsternis des Fleisches gefangen und verlieren alle vermittelnde Kraft, durch sie zu Gott zu gelangen.<sup>37</sup>

Das Wort der Schrift ist selbst wieder einzuteilen in Gesetz und Verheißung: in "gebot oder gesetz Gottis und vorheyschen oder zusagungen".<sup>38</sup> Lateinisch: *lex et promissio*. Lebt der Christ im Wort Gottes, empfängt er aus dem Evangelium und nicht mehr aus dem Fleisch den Auftrag, gute Werke zu tun. In Hinsicht auf die Gebote und Gesetze sagt Luther:

"Sie weyßen wol, sie helffen aber nit, leren was man thun soll, geben aber keyn sterck dartzu. Darumb seyn sie nur dartzu geordnet, das der mensch drynnen sehe sein unvormuegen zu dem gutten und lerne an yhm selbst vortweyffeln".<sup>39</sup>

Die erste und allem Tun zugrundeliegende Erfahrung, die der Christenmensch demnach selbst in seinen guten Werken machen muß, ist die Verzweiflung an der eigenen Ohnmacht. Was er an Gutem tut, geschieht nicht aus eigener Kraft, sondern einzig aus der Gnade Gottes. Nur zwei Tugenden kennzeichnen den Christenmenschen, einerseits die Demut, "*humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei*", und andererseits der Glaube, die "*fides Christiana*".<sup>40</sup> Allein der demütige Glaube führt zu Gott.<sup>41</sup> In Gott allein liegt alle Kraft und alles Leben, er ist absoluter Wille<sup>42</sup>, der mit Notwendigkeit aus unerforschlichem Ratschluß alles geschaffen hat. Seine Gnade gibt er ohne Nötigung, aus Freiheit.<sup>43</sup>

---

<sup>35</sup> "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 23. Vgl. auch "Von den guten Werken", WA 6, 204 und 275, wo Luther die Forderung dieses einen großen Werkes in dem Johannes-Wort 14,6: "Ich bin der Weg, die Wahrheit, und das Leben" zusammenfaßt.

<sup>36</sup> Es ist unwesentlich, ob ein Evangelist, ob Paulus oder ob Thomas das Wort Gottes spricht und lehrt, wie es auch unwichtig ist, in welcher Sprache gesprochen wird, weil es das eine und immer selbe Wort ist, das in Christus Fleisch geworden ist. Jeder Gläubige kann es in Christus sagen und erfüllen und so im Evangelium leben.

<sup>37</sup> Vgl. Luthers Auslegung von Römer 2,7, WA 56, 193 ff; Conclusio XI der "*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*", WA 1, 550 f; "von den guten Werken", WA 6, 207 und 219f.

<sup>38</sup> "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 23

<sup>39</sup> "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 23

<sup>40</sup> "*De servo arbitrio*", WA 18, 632, vgl. auch Luthers Auslegung von Römer 3,7, WA 56, 216 ff. sowie auch die Conclusio VII. der "*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*", WA 1, 539 ff.

<sup>41</sup> "*De servo arbitrio*", WA 18, 632.

<sup>42</sup> Vgl. die Römerbriefvorlesung zu 3, 4, WA 56, 212f.; "Von den guten Werken", WA 6, 227f.

<sup>43</sup> vgl. "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 35f.

Die Freiheit des Christenmenschen dagegen liegt nicht in seinem Willen, sondern allein darin, sich einerseits in völliger Demut der gnädigen Zusprechung Gottes zu öffnen, und andererseits in Freiheit Gott zu entsprechen, indem er es dem Vater gleichtut und aus Achtung gut gegen seinen Nächsten ist.<sup>44</sup> Die Verzweiflung des Menschen ist die des Todes, seine unverdiente Rettung aber der Sieg über den Tod und das ewige Leben in Christo.<sup>45</sup> Diese Rettung geschieht aber nicht als Erleuchtung des Geistes - im Sinne der philosophischen Vernunft -, denn der sündige Mensch lebt wegen seiner Fleischlichkeit in unaufhebbarer Finsternis: "Lux inquit lucet in tenebris et tenebrae non comprehendunt."<sup>46</sup> Das Licht Gottes erscheint dem Christenmenschen nur als Blitz, der seinen freien Willen niederstreckt, ihn ganz und gar vernichtet, um nur die Demütigen aus absoluter Gnade zu erheben.<sup>47</sup>

Nach Luther steht fest, daß der gläubige Mensch, der in Leib und Seele geschieden ist, wahrhaft - und das heißt mit seiner Seele - allein im Wort und durch das Wort der Heiligen Schrift lebt. Die Schrift ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen und auch der Vermittler in der Gemeinde der Gläubigen. Deshalb ist mit aller Strenge an der völligen Klarheit der Schrift festzuhalten.<sup>48</sup> Die scheinbaren Dunkelheiten sind nur äußerlich in der Grammatik, sozusagen in der Fleischlichkeit des Wortes zu suchen, wo der Satan "seine Pest aus der Philosophie" zur Herrschaft gebracht hat.<sup>49</sup> Doch die innere Klarheit ist unangreifbar, und zwar ist sie die in der Erkenntnis des Herzens liegende, "*in cordis cognitione sita*".<sup>50</sup> Darum ist es von höchster Wichtigkeit für das Heil der Seele, daß der Christenmensch allen Skeptizis-

<sup>44</sup> vgl. "Von den guten Werken", WA 6, 207, 214f., 242f.

<sup>45</sup> Schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56, 321ff.) spricht Luther vom "zweifachen Tod", von dem fleischlichen und dem geistlichen Tod, und von dem Errettetwerden zum ewigen Leben als der Überwindung des zweiten Todes. Daß Tod und Freiheit zusammengehören, zeigt den absoluten Standpunkt des Lutherschen Glaubens.

Vgl. "De servo arbitrio", WA 18, 638ff.

<sup>46</sup> Joh. I, 5, zitiert in "De servo arbitrio", WA 18, 658ff.

<sup>47</sup> "... denn es ist nichts Gefährlicheres in uns als unsere Vernunft und unser Wille." in: "Von den guten Werken", WA 6, 245, zur Rede vom niederstreckenden Blitz siehe "De servo arbitrio", WA 18, 615.

<sup>48</sup> Daß diese Klarheit nicht nur partikulare, sondern streng universale Gültigkeit hat, wird in "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium", WA 6, 505 f., deutlich.

<sup>49</sup> Der lutherische Glaube wendet sich ausdrücklich gegen die Philosophie. Er setzt auch dem weisesten und tugendhaftesten Philosophen den "servus Jesu Christi" entgegen (WA 56, 157ff.). Luthers Einschätzung von Aristoteles und Thomas von Aquin wird an seinen Äußerungen zur Transsubstantiation in "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" deutlich, WA 6, 508ff.

<sup>50</sup> "De servo arbitrio", WA 18, 609. Die gläubige Erkenntnis nimmt bei dem Anschauen der Güte Gottes den einzig wahren Anfang. Aus ihm resultiert der Haß auf sich selbst und die Liebe der Güte Gottes. Die Selbsterwerfung des Gläubigen findet allein im Herzen statt: im Angesicht des Feindes wahrhaft freundlich von ihm zu denken, ja, ihn zu lieben, das ist das ewige Werk des christlichen Herzens, WA 6, 265ff.

mus von sich wirft und sich in "assertiones" zur Heiligen Schrift und damit zu Gott bekennt. Wird dem Worte Gottes Widerstand entgegengebracht, wird es aufgegeben, so gehen damit auch die ewigen Güter, Gott, Christus und der Heilige Geist unwiederbringlich verloren. Dennoch wird es der Christenmenschen niemals begreifen, warum der göttliche Wille auch die Sünde geschaffen hat, warum er viele verdammt und nur einige errettet.<sup>51</sup> Die Heilige Schrift ist völlig klar, Gott selbst aber, sein Ratschluß, sein Wissen und sein Wille müssen dem Christenmenschen ein ewiges Geheimnis bleiben.<sup>52</sup>

Auf die Philosophie der Neuzeit hin gesehen ist man versucht zu sagen: Das Wort Gottes ist strenge Allgemeinheit, Gott ist absolute Notwendigkeit. Doch kommt es bei Luther eben nicht dahin. Der absolute Glaube weigert sich gegen den Begriff. Für ihn ist das denkende Vermögen des Menschen die "conscientia", was mit Gewissen - und nicht mit Bewußtsein - zu übersetzen ist. Die "cognitio" liegt nach ihm im Herzen. Das Wort Gottes begreift nicht, es spricht zu und heißt den Christen an die (Verheißungen) "promissiones" glauben. Es versammelt in sich den allmächtigen Gott und in dem geschickten Sohn die sterblichen Menschen, die durch ihren Glauben den Tod überwunden haben. Gott selbst ist notwendig, doch nicht weil er nach dem Prinzip des Widerspruchs die Welt mit vollkommen schlüssiger Rechnung erschaffen hat, sondern weil er sich als "deus absconditus" all den teuflischen Nachstellungen der Philosophie (der Vernunft) in seiner Allmacht als absoluter Wille entzieht.<sup>53</sup> Anders gesagt: Die Freiheit des Menschen vermag es nicht, in die Freiheit Gottes zurückzukehren.<sup>54</sup>

Das "*lumen naturae*" ist ein in jeder Hinsicht endliches und vergängliches Licht, das dem "*lumen gratiae*" gegenüber ohnmächtig bleibt. Denn nur Gott allein ist frei, ohne Nötigung aus reinem Überfluß zu geben.<sup>55</sup> Der freie Christ kann dem Vater nur entsprechen, indem er versucht, es ihm in der Gemeinde der Gläubigen durch gute Werke gleichzumachen. Für Luther ist die Gemeinde der notwendige und unerläßliche Ort der Heiligung, ohne welche die Schöpfung Gottes und die Erlösung durch Christus nie gelingen

---

<sup>51</sup> "De servo arbitrio", WA 18, 684. Vgl. auch Luthers Auslegung von Römer 11, 25-27, WA 56, 436ff.

<sup>52</sup> Die Rede vom "Geheimnis" könnte die Deutung nahelegen, hiermit sei im Glauben das erreicht, was die moderne Psychologie ein Tabu nennt. Daß aber der Gläubige gerade das Geheimnis Gottes zu pflegen zu verwahren und zu besorgen hat, zeigt Luther, indem er darauf hinweist, daß "mysterium in der Heiligen Schrift immer als "sacramentum" übersetzt wird. Die Sakramente sind also der Halt des Gottesdienstes und der Gemeinde, weil der Gläubige in ihnen die promissio Gottes empfängt.

<sup>53</sup> Vgl. "De servo arbitrio", WA 18, 685f.

<sup>54</sup> Vgl. "Von den guten Werken", WA 6, 215f.

<sup>55</sup> vgl. "Von der Freiheit eines Christenmenschen", WA 7, 35f.

könnte.<sup>56</sup> Die Rückkehr zu Gott als das Eingehen in die ewige Seligkeit ist allerdings nie durch wahrhaft christliche Werke zu erlangen, sondern nur durch die absolut unverstehbare Gnade Gottes möglich, deren Gründe uns auf ewig verborgen bleiben müssen.

#### **b) Luthers Abgrenzung von Philosophie und Theologie, von Glaube und Wissen**

Nach Luther sind das Religiöse und das Sittliche voneinander geschieden wie Tag und Nacht, Licht und Finsternis. Es kam ihm darauf an, verständlich zu machen, warum nach der Lehre des Evangeliums im Unterschied zur Gesetzeslehre des Alten Testaments das Sittengesetz im Neuen Testament nicht in das Gewissen eindringen kann. Das Sittengesetz ist nach Luther nur von Gott, "um des weltlichen Friedens willen" gegeben worden. Es handelt sich dabei um eine willkürliche Setzung Gottes, die nichts mit unserem persönlichen Verhältnis zu Gott zu tun hat. Denn in unserer religiösen Beziehung zu Gott herrscht die "evangelische Freiheit", d.h. der Trost, daß uns unser Gewissen nicht mehr anklagen kann, wir von allen Gewissensbissen befreit sind. Religiosität heißt nach Luther im Unterschied zur Moralität: im Vertrauen auf Christus sich durch die Gebote und Gesetze nicht im Gewissen beunruhigen lassen. Dies ist nach ihm das "reine Evangelium". Das Sittengesetz und das bloß Moralische hat ausschließlich den praktischen Grund, die öffentliche Ordnung im Staat aufrecht zu erhalten, hat aber keinerlei Bedeutung für unsere eigentlichen religiösen Angelegenheiten. Weil, wenn das Sittengesetz ins Gewissen aufgenommen werden würde, Zwang und Furcht beim Übertreten sich einstellen würde und dadurch die Religiosität verletzt würde, die im Gewissensfrieden besteht. Das Sittengesetz hat nur eine Bedeutung für die rein irdische Welt, nicht aber für die überirdische Welt. Es muß streng vom Glauben getrennt werden, d.h. von der himmlischen Gerechtigkeit und vom Gewissen. Die Gebote sollen nicht beunruhigen und die Übertretungen kein schlechtes Gewissen erzeugen. Der Trost des Glaubens an die Erlösung soll uns nach Luther ohne alle guten Werke die evangelische Freiheit und den evangelischen Frieden bringen. Vom Gewissenszwang der Gesetzes- bzw. der Dogmenreligion befreit uns das Evangelium.

In der praktischen Lebensgestaltung der bloß weltlichen, unreligiösen Sphäre herrscht die Gesetzherrschaft. Das Religiöse und das Sittliche sind nach Luther wesentlich von einander geschieden. Das religiöse Leben, die Freiheit des Gewissens ohne jegliche Bedrängnis von seiten des Gesetzes durch den Glauben an die Erlösung ist die himmlische Sphäre, das sittliche Tun nach

---

<sup>56</sup> Vgl. die Vorrede zum großen Katechismus von 1530, WA 30, 1. Abt., 123 ff. sowie 187ff.

den Geboten ist die irdische Sphäre. Nach dem Himmlischen muß man streben und das Gesetz muß außerhalb des Herzens und Gewissens sein. Das sittliche Gesetz muß mit Zwang zur Aufrechterhaltung der irdischen Ordnung zwar durchgesetzt werden, hat aber keinerlei Anteil am Evangelium, hat keinerlei Heilswert als gutes Werk. Das Gesetz ist nur um des weltlichen Friedens willen da und erschreckt und martert unser Gewissen. Hingegen ist das Gesetz Gottes mittels des Glaubens lebendig in unserem Herzen. Das Gesetz soll eben nicht über das Gewissen herrschen, es soll nicht erschreckt und gemartert werden. Allein soll im Gewissen der Trost Christi wohnen, der die Sünde vergibt und allein selig macht. Allein durch den Glauben werden nach Luther die Gerechten für Gott gerecht.

Der sachliche Grund für Luthers Philosophiefeindlichkeit in der Theologie beruht auf Luthers Konzeption der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi. 1518 in der Heidelberger Disputation stellt er der *"theologia gloriae"* die *"theologia crucis"* gegenüber. Nach Luther versucht die *"theologia gloriae"* Gottes unsichtbares Wesen aus den Werken der Schöpfung mit den Mitteln der Vernunft wahrzunehmen und zu verstehen. Dabei aber wird das der Welt zugewandte sichtbare Wesen Gottes nicht erkannt und nicht begriffen. Dieses für alle Menschen sichtbare und einsehbare Wesen Gottes ist nach Luther dem unsichtbaren Wesen Gottes entgegengesetzt. Der verborgene Gott - der *"deus absconditus"* - besteht in Gottes Menschheit, Schwachheit, in der Torheit des Kreuzes Christi. Das Kreuz Christi ist nicht aus den Werken der Schöpfung ableitbar. Aber nur dort läßt sich Gott finden. Das Kreuz ist das, was Gott von sich selbst den Menschen sichtbar gemacht hat. Luther lehnt nicht generell die Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung ab, aber er wehrt sich dagegen, daß man mit einer solchen Gotteserkenntnis noch lange nicht vor dem lebendigen Gott Jesus Christus steht, sondern nur vor dem abstrakten Gott: dem höchsten Sein, dem Absoluten, dem unbewegten Bewegten.

Er sieht vor allem die natürliche Gotteserkenntnis in der gleichen Gefährdung stehen, in der auch die guten Werke sich befinden, nämlich als Ort des Sich-Rühmens und Prahlens vor Gott ob seiner Klugheit statt Konkretion und Folge des Glaubens zu sein. Er schreibt:

"Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Werke mißbrauchten, wollte wiederum Gott, daß er aus den Leiden erkannt werde, und wollte darin solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehren sollen als den, der in den Leiden verborgen ist."<sup>57</sup> Luther beruft sich in diesem Zusammenhang auf 1. Kor.

---

<sup>57</sup> Luther, WA I, S. 362

1.21 und fügt hinzu: "So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt."<sup>58</sup> Richtige Gotteserkenntnis geschieht, indem der Glaubende das empfängt, was Gott ihm an Einblick gewährt und das ist der Weg, in der Ohnmacht die Macht, in der Schwachheit die Kraft, in der Torheit die Weisheit Gottes zu erkennen. Gott handelt im Kreuz Christi gegenteilig.

In seiner Genesisvorlesung von 1535-1545 zeigt er, daß die Philosophen spekulativ zu irgendeiner Gotteserkenntnis gelangen können. Aber das alles verbleibe im rein Äußeren und Objektiven. Wovon in der Heiligen Schrift gehandelt wird, dahin gelangt Platon mit all seiner Metaphysik nicht. "Plato bleibt in seinem metaphysischen Denken wie ein Kue ein neues Thor ansieht".<sup>59</sup>

In seiner Auslegung der 15 Stufenpsalmen (1532/33) sagt er in ähnlicher Weise:

"Siehe bei den Scholastikern, den Mönchen, den Muselmanen. Sie spekulieren über die Eigenschaften, Unterscheidungen und so an Gott vorbei, ohne sein Wort, der natürlichen Vernunft folgend; dabei erkennen sie nicht, was Gott ihnen gegenüber will. ... So disputieren sie über Gott, ohne zu wissen, was er will oder denkt. Was soll das? Angemessen ist es, wissen und Gottes Wort zu gründen und festzustellen, was Gott wohlgefällig ist, was er will, was er denkt und was nicht. Und wenn wir nicht dahin gelangen, sind wir Theologen wie ein Esel, der die Leier spielen soll."<sup>60</sup>

Die Philosophie im Herzstück der Theologie, in der Frage nach dem Gottsein Gottes, steht letztlich nicht anders vor Gott wie eine Kuh vor einem neuen Tor. Ein Gott ist da, um angebetet, verherrlicht, angebrüllt zu werden. Hiob ist als Gelehrter nicht denkbar. Nach Luther vermag die natürliche Vernunft die Existenz, ja seine Barmherzigkeit und Güte zu erkennen.

"So laß uns hie auch aus der Natur und Vernunft lernen, was von Gott zu halten sei. Denn so halten diese Leute von Gott, daß er sei ein solcher, der von allem bösen helfen möge. Daraus folget weiter, daß natürliche Vernunft bekennen muß, daß alles Gute von Gott komme. ... So weit reicht das natürliche Licht der Vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet. Das ist ein groß Licht."<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> ebenda S. 362

<sup>59</sup> Luther, WA 44, S. 591

<sup>60</sup> Luther WA 40/3, Z 8, 1-79, 3

<sup>61</sup> Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 41, S. 351f: Der Prophet Jona ausgelegt 1526

Trotzdem fehlt es der natürlichen Gotteserkenntnis an zwei wichtigen Elementen, nämlich an der Einsicht in Gottes Heilswillen und daran, "daß die Vernunft nicht kann die Gottheit recht austeilen, noch recht zueignen, dem sie allein gebührt. Sie weiß, daß Gott ist, aber wer oder welcher es sei, der da recht Gott heiß, das weiß sie nicht. ... Das Erste weiß die Natur und ist in allen Herzen geschrieben, das Andere lehret der Hlg. Geist."<sup>62</sup>

So erklärt Luther die Tatsache des Götzendienstes. Luther leugnet also nicht, wie oft behauptet wird, daß, wie die Scholastik lehrt, der Mensch aus seinen natürlichen Kräften Gott erkennen kann aus der sichtbaren Schöpfung und aus dem Naturgesetz. Er stellt der Paulinischen Lehre des 1. Kapitels des Römerbriefs dann die Johanneische Äußerung gegenüber: "Niemand hat Gott je gesehen als der eingeborene Sohn" und fragt, wie sich diese beiden Äußerungen der Heiligen Schrift zusammenreimen. Luther schreibt:

"Es ist zweierlei Erkenntnis Gottes. Eine heißt des Gesetzes Erkenntnis, die andere des Evangelii. Denn Gott hat die zwei Lehren, das Gesetz und das Evangelium gegenüber, daß man ihn daraus erkenne. Die Erkenntnis aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie hat aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei, und ist das Gesetz in unser Herz geschrieben, wiewohl es klarer durch Mosen gegeben ist, noch ist das gleichwohl wahr, daß von Natur alle vernünftigen Menschen so weit kommen, daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder Obrigkeit ungehorsamen zu sein, desgleichen morden, ehebrechen, stehlen, fluchen, lästern. ... Soweit kommt die Vernunft in Gottes Erkenntnis, daß sie hat cognitionem legale[m] und die Philosophie haben diese Erkenntnis Gottes auch gehabt, aber es ist nicht die rechte Erkenntnis Gottes, so durchs Gesetz geschieht, es sei Mosi, oder das in unsere Natur gepflanzt ist." (Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis, 1537)<sup>63</sup>

Von dieser natürlichen Gotteserkenntnis wird klar unterschieden die Erkenntnis Gottes aus dem Evangelium, die Aufschluß darüber gibt, wie alle Welt von Natur ein Greuel ist vor Gott und ewiglich verdammt unter Gottes Zorn und des Teufels Gewalt, daraus sie nicht können errettet werden, denn also, daß Gottes Sohn Mensch geworden. Diese Erkenntnis wächst in unserem Garten nicht, die Vernunft weiß nicht einen Tropfen davon. ... Die Vernunft bleibt bei der ersten Erkenntnis. ... Alle Türken, Juden, Papisten und Heiden sagen auch, daß ein Gott sei, Schöpfer des Himmels und der Erde, der da will dies und das getan und gelassen haben."<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> ebenda

<sup>63</sup> Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 46, S. 82 ff.

<sup>64</sup> ebenda

Luther kennt in seiner Frühzeit die natürliche Gotteserkenntnis, die natürlich ist, fleischlich und irdisch ist und aus der Vernunft erwächst. Sie ist in unser Herz geschrieben. Die ganze Schöpfung ist nach ihm im Anschluß an Röm. 1, 20 "das herrlichste Buch, worin sich Gott selbst dem aufmerksamen Beobachter kundgetan hat."<sup>65</sup>

Kennt und anerkennt nun Luther auf Grund seiner Lehre von der allgemeinen oder Naturoffenbarung eine natürliche, vor der eigentlichen Offenbarung bestehende sittliche Anlage oder gibt es für ihn von Anbeginn an keine natürliche, sondern nur eine christliche Sittlichkeit, nur eine theologische Ethik? Dann müßten Begriffe wie "lex naturae", Naturrecht ihre Bedeutung völlig verlieren. Sie könnten dann nicht mehr als Ausdruck einer natürlichen sittlichen Naturordnung und Kraft dienen, vielmehr wäre ihr Inhalt und ihre Forderung ganz von der christlichen Sittlichkeit her bestimmt, wie dies z.B. bei Wiclif der Fall ist.

Nach Karl Holl muß nach Luther der Mensch, bevor er die Gnade empfängt, seine schlechthinnige Unwürdigkeit, Nichtigkeit und Schuldigkeit vor Gott anerkennen. Holl identifiziert den Maßstab für die der Rechtfertigung zugrundeliegende Selbstbeurteilung ohne weiteres mit der Regel des Sittlichen überhaupt. Er kommt zu dem Schluß: "Als Regel des Sittlichen nimmt Luther durchweg das evangelische Gesetz, das Gesetz Christi."<sup>66</sup>

Von da aus ergibt sich dann die völlig untergeordnete Bedeutung der natürlichen Sittlichkeit bei Luther. Luther erkennt zwar nach Holl das allen Menschen eingeschriebene Gewissen an, aber diese bescheidenen Maßstäbe kommen für den Christen überhaupt nicht in Betracht. Daß Luther nur, wie Holl behauptet, das evangelische Gesetz betrachtet und für relevant hält, läßt sich aus Luthers Werken nicht stringent beweisen. Seine Behauptung, Luther hätte nicht auf scholastische Anschauungen zurückgegriffen, ist für den jungen Luther falsch.

Bereits in den Randbemerkungen des jungen Luther zu den Sentenzen, des Lombarden aus der Erfurter Zeit (1510-1511) findet sich - wie Wieneke hat zeigen können - noch keinerlei Zweifel an der scholastischen Auffassung von der natürlichen Sittlichkeit, von der Natur und Freiheit des Willens. Ausdrücklich bemerkt Luther, daß der Wille frei ist.<sup>67</sup>

Nirgends findet sich eine Andeutung der späteren Auffassung Luthers, daß der freie Wille nur ein Titel ohne Inhalt sei. Diese Freiheit wird nicht nur auf

---

<sup>65</sup> Luther WA Bd. 48, S. 201

<sup>66</sup> Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Bd I., Luther, 4. und 5. Aufl. Tübingen 1927, S. 155 ff.

<sup>67</sup> Luther, WA Bd. 9, S. 31

die rein natürliche und weltliche Lebenssphäre beschränkt. Wie der Intellekt seinem Wesen nach eine natürliche Neigung zum Wahren aufweist, so muß der Wille, solange er seinem Wesen treu bleibt, notwendig auf das Gute gerichtet sein. Seine Psalmenvorlesung vom 26.12.1514 läßt keinen Zweifel daran, daß jeder, auch der gottlose Mensch in der angeborenen Synteresis - der scholastische Begriff für das Gewissen - einen Mahner zum Guten in sich trägt. Und zwar ist die Synteresis und das natürliche Verlangen nach dem Guten dem Menschen unzerstörbar ins Herz geschrieben. Auch im Sünder schreit und murrst die Vernunft und die Synteresis, die Luther als die Überreste der Natur bezeichnet.<sup>68</sup>

Wie keiner in diesem Leben ohne etwas Böses ist, so ist keiner, auch der Schlechteste nicht, ohne etwas Gutes, wenigstens das seiner Natur. Man darf das "bonum naturae" nicht mit der turpitude peccati verwechseln. Selbst der schlimmste Bösewicht entbehrt nach Auffassung der Scholastik nicht des göttlichen Lichtes. Auch in seinem Kommentar zum Römerbrief von 1515 spricht Luther dem natürlichen Menschen nicht jede sittliche Anlage ab. Er verwirft lediglich die Überschätzung der religiösen Bedeutung der Synteresis, als wäre die Bewegung auf Gott hin, die sie natürlicherweise vermag, ein Akt der vollkommenen Gottesliebe. In der Synteresis sieht er jene auf das Gute gerichtete Kraft, die beweist, daß wir nicht völlig verdorben sind.<sup>69</sup>

Die Synteresis wohnt nach einer Predigt aus dem Jahre 1514 für immer dem menschlichen Willen inne als Verlangen nach dem Heil und nach einem glücklichen Leben, wie andererseits die Synteresis der Vernunft unzerstörbar auf das Beste, Wahre, Richtige und Gerechte gerichtet ist. Die Synteresis ist ein Überrest der Natur inmitten aller Verderbnis und als Zunder, Samen und Materie der Wiedererweckung Wiederherstellung durch die Gnade. Hätte Gott diese Überreste der Natur nicht bewahrt, so wäre die Verderbnis vollkommen gewesen. So kann die Natur wiedererweckt werden, wenn nicht ein Riegel vorgeschoben und der Gnade widerstanden wird. Das tun die Gottlosen, die im Vertrauen auf ihre eigene Synteresis, ihren eigenen Willen und ihre eigene Weisheit die Wiedererweckung verschmähen und sich für gesund halten. Hier zeigt sich, daß die Hauptrichtung von Luthers Angriff gegen die Werkgerechtigkeit auf der Ablehnung jeder Form des Pelagianismus beruht, demzufolge der Mensch sich allein mit Mitteln der Vernunft heilen kann und zur Erleuchtung und Weisheit gelangen kann.

Wenn Luther die Synteresis einerseits in die Willenssphäre verlegt und im Sinne Bonaventuras als eine affektive Gewissenskonstituente charakterisiert,

---

<sup>68</sup> Luther WA Bd. 3, S. 525

<sup>69</sup> vgl. J. Ficker, Römerbrief II, S. 74, S. 31 ff.

andererseits aber ebenso von einer Synteresis der Vernunft redet, die auf das Wahre, Richtige und Gerechte gerichtet ist, so finden sich bei ihm neben franziskanischen Elementen auch dominikanische Vorstellungen, wie ja auch Luthers Lehrer Gabriel Biel die Synteresis als Funken der Vernunft beschreibt, der notwendig zum gerechten und richtigen Handeln anleitet. Die ursprünglich im Sinn der Scholastik durchaus ethisch verstandene Naturanlage der Synteresis wird dann mehr und mehr unter dem Einfluß der Mystik als religiöse Grundkraft der menschlichen Natur gedeutet, die den Menschen befähigt, ewige Dinge zu fassen (vgl. Randbemerkungen zu Taulers Predigten aus dem Jahr 1516, wo Luther sich mit der mystischen Theologie Gersons auseinandersetzt). Diese Synteresis war mit seiner Konkupiszenzlehre und Anthropologie nicht vereinbar. Obwohl er zu dieser Zeit noch am Gedanken der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele festhielt, hat er darum den scholastischen Synteresis-Begriff um 1516 endgültig verworfen. Die Annahme einer Synteresis, die natürliche Sittlichkeitsregeln und entsprechende Neigungen vermittelt und zugleich als das Haus, darin der Glaube und Gottes Wort wohnt, gelten kann, war völlig unvereinbar mit dem Gedanken, der Luthers weiteren Weg entscheidend bestimmte, nämlich die radikale Trennung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung, die bis heute kennzeichnend für die protestantische Theologie ist.

Die Griechen haben die Vernunft in die Welt gebracht und damit nicht allein den kognitiven generellen Satz, sondern zugleich die Forderung an alle Wissenschaft und Philosophie, ihre Sätze zu begründen ohne Hinweis auf traditionell Geltendes, allein durch Mittel, die jedermann und jedermann selbständig anzuwenden vermag - z.B. durch logisches Schließen oder durch Beobachtung oder durch die Einsicht hinsichtlich des Unterschieds von gut und schlecht. Aufklärung bedeutet zur Zeit der Antike genau so wie im 18. Jh. profanisierendes Reden und Denken als Kritik an allen überlieferten Religionen und mythologischen Vorstellungen. Denn die mythischen Berichte von Göttern, von Helden, von Gottes Sohn bestehen aus singulären Sätzen, die nicht vernünftig begründet, sondern nur gläubig angenommen werden und von Generation zu Generation überliefert werden können. Man muß dementsprechend radikal zwischen Glauben und Vernunft unterscheiden, zwischen Theologie und Philosophie. Daher kann nach protestantischer Auffassung die Theologie im strengen Sinne keine Wissenschaft sein.

Der vehement geltend gemachten Alleinwirksamkeit Gottes in Luthers Schrift *De servo arbitrio* von 1526, die er als sein wichtiges Werk angesehen hat, kommt im Hinblick auf die Gnadenlehre eine zentrale Bedeutung zu. Er verweist in seiner Kampfschrift gegen Erasmus immer wieder darauf, daß die

Leistungsfähigkeit des "*liberum arbitrium*" nur unter dem Gesichtspunkt des Heilsgeschehens bestritten wird.<sup>70</sup>

Mit Spott wendet er sich gegen die Unterstellung von Erasmus, als wollte er dem freien Willen jegliche Leistungsfähigkeit auch im natürlichen Bereich absprechen. Nicht um philosophische, sondern lediglich um die theologische Frage ist es ihm zu tun. Er bestreitet nicht die Leistungsfähigkeit des freien Willens im natürlichen Bereich im Sinne einer moralischen, bürgerlichen Gerechtigkeit, wohl aber zieht er einen klaren und scharfen Trennungsstrich zwischen dieser letzteren und der christlichen Gerechtigkeit. Entscheidend ist für Luther die Trennung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung, der Dualismus von Geistlichem und Weltlichem, vom Reich Gottes und Weltreich, von natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Nach Erich Seeberg erscheint das "*liberum arbitrium*" deshalb als das Böse, "weil es in den Bereich der Vernunft und des Natürlichen gehört, die nun einmal an die Sphäre Gottes und des Geistes nicht heranzureichen vermag. Die Sünde Adams, die unsere Sünde wird, nicht durch Nachahmung oder durch das Handeln, sondern durch die Geburt, hindert es, daß der freie Wille etwas anderes tut als sündigen. Das Christentum geht nach Luther nun einmal gegen die Vernunft, denn kein vernünftig denkender Mensch hätte je gedacht, daß der Glaube an den Gekreuzigten der Weg zum Heil werden könnte."<sup>71</sup>

Bevor nun näher auf den Dualismus von Reich Gottes und Reich dieser Welt eingegangen wird, soll zuvor noch kurz der Begriff des Natürlichen bei Luther erläutert werden.

### c) Das Natürliche bei Luther

Luther spricht oft vom Leben im Beruf, in der Ehe und in der alltäglichen Welt und betrachtet dieses Leben als von Gott befohlen. In welcher Weise wird nun bei Luther die Linie von Gott zu dem natürlichen und alltäglichen Leben gezogen?

Gott ist nach Luther wirksam im alltäglichen Leben. Dabei ist das Werk der Schöpfung in der Natur - also die Ernte auf dem Felde, die Wolle auf den Schafen, etc. - und das Werk der Schöpfung durch die menschliche Arbeit ein zusammenhängendes göttliches Werk.<sup>72</sup> Nur durch unsere Arbeit wird die Ernte zu Brot, wird die Wolle zum Kleid, etc. Der Schöpfer ist ebenso selbständig, wenn er durch unsere Arbeit schafft, wie wenn er sozusagen direkt in der Natur schafft, denn auch diese Natur kann ja durch uns Menschen zerstört

---

<sup>70</sup> Luther, WA Bd. 18, S. 614

<sup>71</sup> Erich Seeberg, *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung*, Göttingen 1929.

<sup>72</sup> Luther, WA Bd. 17, S. 418, WA Bd. 44, S. 6, 24 (Genesiskommentar 1535-1545)

werden. Zerstören wir, hindern wir durch geiziges Behalten, in Selbstliebe und Neid, so geht Gott trotzdem weiter vorwärts, immer gebend, immer aus-teilend. Will der Mensch zerstören, dann gibt es immer etwas zu zerstören. Denn Gott schafft. Das Leben ruht nie.

Die Natur rings um uns bedeutet nach Luther das ständige Geben Gottes, ein Weitergeben den Sündern zuliebe. Die Sonne und der Regen schenken ihre Gaben, ohne zu fragen, ob die Menschen, die diese Gaben empfangen, gut oder schlecht sind. Schon in der Bergpredigt sind nach Luther ja Sonne und Regen von Jesus als Vorbilder für das Handeln der Menschen aufgestellt worden. Vögel, Blumen, Beeren - sie alle teilen aus, ihre Liebe ist "verlorene Liebe", wie es die Liebe der Christen auch sein soll - selbstlos und spontan. Schon in der Natur ist das Geben Gottes nach Luther eine verhüllte Gestalt des Evangeliums. Das göttliche Geben in der Schöpfung ist auch eine verhüllte Gestalt des Gesetzes: falls ich geizig, für mich behaltend und neidisch bin.

Das eigentliche Problem ist nicht die Natur, sind weder Pflanzen noch Tiere. Das Problem ist nach Luther der Mensch. Es ist zwar nicht Aufgabe des Menschen, dem natürlichen Leben einen Sinn zu geben. Die außermenschliche Natur hat schon deshalb Sinn, weil Gott sie schuf und täglich schafft. Aber der Mensch hat die Aufgabe, diese sinnvolle, gut geordnete Natur zu gebrauchen. Er ist zum richtigen "usus" beauftragt. "Abusus" bedeutet dann den Mißbrauch der geschaffenen Dinge und Lebewesen. Deshalb seufzt die Natur, wartet sie auf die Heilung des Menschen.

Der unproblematische Mensch, der dem Nächsten dient und der dafür dankbar ist, daß er leben darf, dieser Mensch bedeutet, daß die Natur kein Problem mehr hat. Das Problem des Natürlichen hat eine einzige Lösung: nämlich die Erlösung des Menschen. Die Dinge, die Tiere und die Pflanzen sind reiner als er. Dieser unproblematische Mensch gehört nach Luther ins Reich der Eschatologie, zum Reich der Auferstehung von den Toten, wenn die Sünde gerichtet und gestorben ist.

Aber trotz der Verderbtheit der menschlichen Natur kann man einen unproblematischen Menschen finden: das Kind ist nach Luther vorbildlich, auch in den Werken. Schlafen, essen, trinken, etc. das ist das Amt des Kindes. Das Kind zweifelt nicht, es ruft und wartet und öffnet seinen Mund für die Nahrung. Richtig, wirkliche Menschen sind nach Luther einfach, gewöhnlich, alltäglich. Sie sondern sich nicht ab, auch dann nicht, wenn Gott sie erwählt hat. Maria ist heilig, gerade dadurch, daß sie sich nicht absondert, sondern lebt wie alle übrigen Menschen:

"... geht hyn unnd schafftym hausz wie vorhyn, milckt die kube, kocht, weschet schussel, keret, thut wie ein hauszmackts odder hauszmutter thun sol, in geringen vorachten wercken."<sup>73</sup>

Ebenso die Hirten von Bethlehem: nach dem Lobgesang auf den Herrn kehrten sie zu ihren Tieren zurück.

Die Polemik Luthers richtet sich gegen das Klosterleben und gegen die Schwärmer. Maria trägt Jesus in ihrem Schoß, sie ist keine Nonne. Luther liebt und erstrebt ganz schlicht das zu sein, was man ist. Die Lehre von der Schöpfung und den alltäglichen Werken im Beruf hier auf Erden hängt eng mit seiner Rechtfertigungslehre zusammen. Luthers Polemik gegen die Rechtfertigung durch Werke kehrt in seiner Polemik gegen die Flucht vor dem Alltag wieder. Gerade in der Welt findet man heilige Menschen, wo sie mit äußeren, einfachen, gewöhnlichen Dingen arbeiten. Daß sie durch solche Arbeit vor Gott gerecht werden, daran denken sie nicht, sie dienen nur den Mitmenschen. Aber dieser unproblematische Mensch, der zufrieden in seinem Beruf und seiner Familie steht, dieser Mensch ist nach ihm die Ausnahme. Normal ist das Abnorme, die Perversion, der gegen den Schöpfer aufrührerische Mensch. Diesen bezeichnet er auch als natürlichen Mensch, obwohl die Sünde contra naturam geschieht. Durch die äquivoke Verwendung des Terminus "natürlich" kam es in der Lutherforschung oft zu Mißverständnissen.

Versteht Luther wie in "de servo arbitrio" unter dem Natürlichen die verderbte Natur, dann folgt, daß es normal ist, daß diesem verderbten Menschen der gute, freie Schöpferwille Gottes als Gesetz, d.h. als Druck und Zwang erscheint, dem er Widerstand entgegenbringt. Weil dem so ist, ist es normal, daß der gute, frei gebende Schöpferwille als Gesetz, als Druck, als Zwang erscheint. Es besteht eine Verbindung zwischen der quellenden Freude Gottes am Menschen (Schöpfung) und dem tötenden Zorn Gottes (Gesetz).

1524 heißt es in einer Predigt bei Luther:

"Alle Stände sind darauf gerichtet, daß sie anderen dienen sollen. Die Mutter pflegt das Kind. Das hat nicht sie, wohl aber das Kind vonnöten. Der Mann muß aufstehen. An und für sich könnte er weiterschlafen. Aber er muß Weib und Kind etwas zu essen geben - also: aufstehen. Wir kehren alles um." Es ist also nicht unsere Liebe, die sich in den dienenden Werken äußert, sondern die Ämter in sich selbst (Mutter-Vateramt), die äußeren Verhältnisse im Beruf enthalten eine stärkere Liebe, als unser Herz sie besitzt, eine Liebe, die

---

<sup>73</sup> Luther, WA Bd. 7, S. 575

uns zwingt und treibt. Man kann es nicht aushalten, Menschen hungrig zu sehen, ohne etwas dagegen zu tun".<sup>74</sup>

Aus Prinzipien hat kein Mensch Schlußfolgerungen gezogen. Unser Leben ist in sich selbst moralisch und kann nach Luther nicht erst durch unsere Prinzipien moralisch gemacht werden. Aber unser Leben ist nach Luther zerstört. Und die Zerstörung kommt von uns. Der Schöpferwille, der ein gebender ist, muß als Druck, Zwang und als Tod hingenommen werden, wenn ich selbst nur behalten will und dem Geben gegenüber feindlich bin. Das Gesetz fordert mich. Ich diene - freiwillig oder unfreiwillig - anderen Menschen in Beruf und Familie. Das Subjekt ist Gott, der frei und umsonst gibt, jetzt aber durch Ausübung durch Zwang auf mich. Das Gesetz ist also da, weil eine Störung da ist. Ewig ist das Gesetz nicht.

Gewöhnlich beginnt Luther seine Predigten damit, daß er darlegt, daß Christus für uns zuerst eine Gabe und erst in zweiter Linie ein Exemplum, ein Beispiel ist. Henrik Ivarson betont in seiner Dissertation über die Predigt bei Luther und im Pietismus, daß die Predigt von den Taten der Christen in der Nachfolge Christi nicht eine Predigt des Gesetzes ist, sondern eine Predigt des Ermahnens, der "*admonitio*". Sie richtet sich an diejenigen, die durch das Evangelium und den Glauben schon Christus in sich haben, eine Kraft also, die zum Weitergeben drängt.

Welche theologische Bedeutung hat nun die Naturseite des Gesetzes (d.h. der *usus civilis legis* bzw. *usus politicus legis*) d.h. für das bürgerliche und politische Leben des Christen? Gerhard Ebeling betont, daß die Lehre Luthers vom duplex usus legis hauptsächlich im Galaterbriefkommentar der Jahre 1531-1535 vorkommt, daß aber die Schematisierung nicht von ihm selbst, sondern seinen Schülern stammt, denn Luther spricht fast ausschließlich vom Gebrauch des Gesetzes.<sup>75</sup>

Der Adressat des Gesetzes ist das Gewissen und die Erde mit dem Leib und den Ämtern. Luthers Termini "usus" und "uti", die er gelegentlich verwendet, beziehen sich auf die persönliche Aneignung. Sie beziehen sich auf den geistlichen Gebrauch des Gesetzes, seine richtende, anfechtende Funktion also. Im Gewissen tötet das Gesetz. Dieser Tod ist das negative Moment des ewigen Heils für den einzelnen. Das positive Moment desselben Heils ist die Auferstehung. Da die Rettung des Menschen wichtiger ist als die Ordnung der äußeren Welt, kann die Rettung nicht durch die Werke des Menschen ge-

---

<sup>74</sup> Luther, WA 15, 625, 7ff, vgl. dazu G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X,3), München 1952, S. 17 f und 159 sowie Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 6. Auflage, Tübingen 1932, S. 259, Fußnote 1 und 3

<sup>75</sup> G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 50-62

schehen, da sie sich nur auf Irdisches beziehen. Die Erde und der Leib haben eine relative Autonomie. Die Erde von Gott geschaffen und ständig erhalten, soll eine Zeitlang da sein mit all den Geschöpfen auf ihrer Oberfläche. Dorthin gehören alle Werke des Menschen. Hauptaufgabe des Menschen ist es, damit aufzuhören, alles auf sich zu beziehen. Wenn Luther sich über die Arbeit im Beruf - ein Begriff, den er neu gebildet hat - äußert, dann ist es sein großes Anliegen, die entgegengesetzte Wahrheit den Zuhörern einzuschärfen:

Saubere und gute Verhältnisse in meiner Umgebung sind wichtiger, als ich selbst es bin. Der Bedarf meiner Mitmenschen ist wichtiger als mein eigener. Schon das Treiben Gottes in der Schöpfung an und für sich führt den Menschen in diese Richtung, dazu kommt die Vergebung der Sünden im Evangelium: ich bin ja schon gerecht, alle meine Kraft wird dadurch für den Nächsten freigemacht. In diesem Zusammenhang behandelt Luther Kauf, Handel, Wucher, Ehesachen, Türkenkriege. Es gibt bei Luther also eine Lehre vom Gang der Geschichte, von der Kunst des Regierens (Billigkeit) vom richtigen Gebrauch der Gewalt, des Geldes.<sup>76</sup>

Nur durch den geistlichen Gebrauch des Gesetzes können wir nach Luther zur Verbindung zwischen Welt und Inkarnation gelangen. Diese Verbindung nennt er Tod und Auferstehung. Die Lehre vom Beruf ist eine Lehre von der Taufe. Beruf meint bei Luther Gewerbe und Handwerk. Beruf meint nicht mehr - wie in der mittelalterlichen Bedeutung - die besondere Berufung zum auserwählten Status des Mönchs, der Nonne, des freiwillig zölibatär lebenden Menschen, dessen nur auf Frömmigkeit ausgerichtete Tätigkeit er für nutzlos hält - sondern erhält bei ihm eine nicht religiöse Bedeutung im heutigen Sinn. Er beruft sich auf die Schrift und das Leben der Heiligen Familie, wenn er das Klosterleben als schriftwidrig und verwerflich bezeichnet. Er verkehrt die traditionelle Vorstellung: Das, womit man sich im Kloster plagt, ist nach ihm nur ein Spiel ohne Ernst, ist ein rein freiwillig selbstgewähltes und selbst auferlegtes Kreuz. Demgegenüber widerfahren dem Menschen, betont Luther oft, die echten wahren Kreuze und Kasteiungen bei den Menschen, die mitten im Leben stehen, die sich nicht von der Welt zurückgezogen haben und ihr entflohen sind, in dem weltlichen Berufs- und Familienleben. Je weltlicher und alltäglicher und niedriger ein Beruf, desto geistlicher betrachtet Luther ihn.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Luther, WA Bd. 51, S. 207-208, 212-213, WA 42, S. 503, WA 30/2, S. 558

<sup>77</sup> Luther, WA Bd. 51, S. 412 (vgl. demgegenüber die heutigen als Single lebenden Menschen in den großen Städten, die fast 50% der Bevölkerung ausmachen und bei denen überwiegend die Flucht vor Bindungen Motiv für das Alleinleben ist. Der nur mit Wunschpartnern sich umgebende Mensch, der nur seine Wunschmusik hört, in seinen Wunschkleidern sich kleidet, in den Wunschort in Urlaub fährt, etc. belastet sich nicht mit dem Ernst einer festen Bindung, mit einem Menschen, mit dem er 365 Tage zusammenle-

Der Schmutz bei der Ausübung eines Handwerks, die plärrenden Kinder in der Ehe, die den Eheleuten den Schlaf rauben, Neid und Verleumdung in hohen Ämtern, etc, das ist für ihn das wahre, echte christliche Kreuz. Nur wer in der Welt lebt, wird am Leib vom Kreuz getroffen. Dort in der Welt und nur dort geschieht das, was die Taufe hervortreiben will: die Gotteskindschaft, d.h. die Tötung des alten und selbstischen Menschen und die Hervortreibung des neuen durch Christus lebendig gemachten Menschen.

Im großen Galaterbriefkommentar behandelt er den geistlichen Gebrauch des Gesetzes. Wenn das Gesetz hinaufsteigt zum Gewissen, dann tötet es den alten Menschen, aber der Christ ist nach Luther dadurch nicht über die Welt hinausgehoben, wenn diese Tötung erfolgt, denn mit seinem Leib befindet er sich im Beruf und führt rein irdische Dinge aus. Es ist die äußere Welt, die als Werkzeug für die Anfechtung auftritt. Das Evangelium ist nach Luther in die irdische Welt hinein gepredigt. Das Gesetz soll nicht im Gewissen bleiben. In Gottes Hand ist der Tod ein Diener, der zum Leben führt, denn die Taufe ist nicht nur Tod, sondern auch Auferstehung.

Gegenüber Karl Barths Interpretation gibt es kein Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden Reichen, zwischen dem natürlichen Gesetz und dem Evangelium, wie Ebeling zu Recht betont. Auf der Erde - in einer begrenzten Zeitspanne - bringt das Gesetz nur Werke hervor, die nicht selig machen können, denn alles irdische Werk (Häuser, Bücher, Theater, Fahrzeuge, Kleider, etc.) vergeht und zerfällt zu Staub. Sind die irdischen Dinge gut gemacht, dann dienen sie dem Leib, das ist alles. Auf der anderen Seite kann das Gesetz im Gewissen nur töten und nicht heilen, das kann nur das Evangelium wegen der Vergebung der Sünden durch Christus. Gesetz und Natur sind also, im Gegensatz zur scholastischen Auffassung, nicht als Unterbau konzipiert, auf dem Gott in Christus weiterbaut, sondern Gesetz und Natur enden im Tod. Um so mehr man sich auf Weltliches im Beruf, der Politik, der Familie konzentriert, desto größer wird die Not und der Durst nach der "*remissio peccatorum*". Was aber das Evangelium gibt, wenn es in die Welt des Gesetzes hineingesprochen wird, ist Leben und Seligkeit, Auferstehung, d.h. der Gegensatz zum sog. Unterbau.

Bei Karl Barth geschieht die Offenbarung in Jesus nur und allein in Christus. Die natürlichen Verhältnisse enthalten Gleichnisse, Analogien, Hinweise. Christus ist die Wirklichkeit, die Welt kann ein Spiegelbild sein. Bei Luther dagegen, ist der lebendige Gott tagtäglich in der ganzen Welt wirksam, schaffend und hervorbringend durch sein Regieren im Gesetz, durch Zwang:

---

ben muß, auch wenn er andere Ideen, andere Interessen und andere Bedürfnisse hat als er selbst.)

weil die Welt krank ist, durch Gericht, weil Widerstand da ist. In dieser Welt des Gesetzes gibt es einen, der hingerichtet und gerecht ist und so das Gesetz überwindet, der stirbt und aufersteht und so den Tod überwindet. Von ihm strömt Gerechtigkeit aus. Mit Christus wird das Natürliche nicht vervollkommenet, wie die Scholastik lehrt, sondern Christus bewegt sich im Gegenteil auf das Natürliche hin und verbirgt sich dort. Denn mit Christus leben wir, gerade wenn wir weltlich arbeiten, wenn wir mit ihm in der grauen Alltäglichkeit leiden. Löfgren spricht in diesem Zusammenhang von der Theologie der Schöpfung<sup>78</sup>. Wingren erläutert den Zusammenhang von Christologie, Schöpfungslehre und Ethik bei Luther mit folgendem Bild:

"Denkt man sich Gott und Mensch als zwei Felder, dann befindet sich etwas entweder auf dem Feld 'Gott' oder auf dem Feld 'Mensch', es kann nicht zugleich an zwei Stellen sein. Stellt man sich statt dessen zwei Wellenbewegungen vor, dann ist der Gegenpol von Gott nicht Mensch, sondern - wie Luther sagt - der Teufel, also die Macht, die nicht wie Gott schafft oder ausgibt, sondern für sich selber behält und dadurch zerstört. Durch das Feld Mensch fließt entweder die Welle Gott oder die Welle Teufel. Gott bedeutet, als Welle, die durch das menschliche Feld fließt, die Reinheit des Menschen, das In-Ordnungsein, das Gut-sein des Menschen, nur so ist er richtig und hat königlich-priesterliche Freiheit. Hier können Gott und Mensch nicht auf zwei Felder verteilt werden. Wenn Gott im Menschlichen gegenwärtig ist, erst dann ist eigentlich der Mensch gegenwärtig. So rein ist die menschliche Natur in Christus, in der Inkarnation. Die Funktion, die Christus in den glaubenden Menschen ausübt, besteht nicht darin, daß er dem Menschlichen etwas Göttliches Geistliches oder Christliches hinzufügt. Seine heilende Funktion besteht schlicht darin, daß er das Menschliche menschlich macht."<sup>79</sup>

In der Auslegung des Magnificat wird deutlich, daß Luther die einfache, schlichte Alltäglichkeit der Liebe preist:

"Maria wandert in geringen und verachteten Werken, sie geht hin und schafft im Haus wie vorhin, melkt die Kühe, kocht, wäscht die Schüsseln ..."

So sieht nach Luther ein heiliger Mensch aus, man kann ihn nicht von den anderen Menschen unterscheiden.

---

<sup>78</sup> David Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 10), Göttingen 1960, S. 43 ff.

<sup>79</sup> Gustaf Wingren, Das Problem des Natürlichen bei Luther, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Luthersforschung in Järvenpää, Finnland am 11.-16. August 1966, hrsg. Von Ivar Asheim, Göttingen 1967 S. 156-169

Der Mensch ist nach Luther Werkzeug, larva, aber brauchbar als Werkzeug nur dann, wenn er heruntersteigt und in schlichten Werken dienend zu dem geht, das "nichts, das gering, verachtet, elend, tod ist" (Magnifikat 1521)<sup>80</sup>

In solchen Werken folgt der Mensch Christus als Vorbild, denn Christus entäußerte sich in Knechtsgestalt und starb am Kreuz. Das Kreuz Christi ist das Nichts, aus dem Gott in der Auferstehung Neues schafft. Ohne Kreuz kann niemand ihm nachfolgen. Auch der Mensch wird an das Nichts geführt und erst von dorthin kann er Werkzeug des Schaffens sein. Der schöpferische, kreative Mensch, der alles sich selbst und seiner eigenen Kraft und Fähigkeit zuschreibt, ist der angefochtene Mensch. In dieser Stärke ist der Mensch weiter von der Auferstehung entfernt als in seiner äußersten Schwäche, wie im Tod, wo die Auferstehung nahe ist.

Der Mensch flieht nach Luther vor dieser einzigen Möglichkeit der Erneuerung, da er die Geringheit und die Verachtung fürchtet. "Er flieht, wo der Nächste auf ihn wartet, wo Not ist. Aber nur dort, wo Not ist, dort ist Gott".<sup>81</sup>

Christologie, Schöpfungslehre und Ethik sind eine Einheit bei Luther: die Brücke heißt Tod und Auferstehung. Die Predigt von Christus als exemplum führt nicht weg von der Lehre vom Beruf, sondern führt mitten zum Berufsleben hinein.

"Das erfahren wir teglich, wie yderman nur über sich zur ehre, zur gewalt, zum reichthumb, zur kunst, zu gutem leben, und allem, was grosz und hoch ist, sich bemuhet. Und wo solche leute sein, den hangt yderman an, da leuffet man zu, da dienet man gern, da will yderman seinn und der hoh teilhaftig werden. Widderumb ynn die tieffe will niemant sehen, wo armut, schmach, not jamer und angst ist, da wendet yderman die augen von. Und wo solch leut sein, da leuffet yderman von, da fleugt, da schewet, daleszt man sie und denckt niemant yhnen zu helffen, bey stehn und machen das sie auch etwas sein ... es ist hie kein schepffer unter den menschen, der ausz dem nicht wolle etwas machen, wie doch sanct Paulus Ro. XII leret und spricht: lieben bruder achtet nit die hohen dinge, szondern fugt euch zu den nidrigen."<sup>82</sup>

Die guten Werke sind also verborgen - bis zum Jüngsten Gericht. Nun haben die natürlichen Dinge auch alle Heiden getan (Waschen, Kochen, etc.). Was ist nun der Unterschied zu den christlich getanen Werken im Unterschied zu den gewöhnlichen?

Luther denkt hier nicht an abstrakte Qualitäten, die man entweder den Heiden oder Christen zuschreibt, um sie unterscheiden zu können. Er sagt, daß die

<sup>80</sup> M. Luther, Kommentar zum Magnificat, WA 7, S. 572f.

<sup>81</sup> Luther, WA Bd. 7, S. 546-549

<sup>82</sup> Luther, WA Bd. 7, S. 547

Werke der Liebe keinen Namen haben. Wer hingegen Aktivitäten erfindet, der hat auch Namen für alles, was er tut. Wer aber liebt, der weiß nicht mehr, wie seine Werke heißen. Sie sind hingegeben, sie gehören dem Nächsten und nicht mir.<sup>83</sup>

Frage ich nach der besonderen Qualität, dann frage ich nach der Gerechtigkeit durch Werke. Gerecht vor Gott hingegen bin ich aber allein durch den Glauben. Durch die Werke sind Hand, Mund, Auge und Fuß meines Leibes Hand, Mund, Auge und Fuß meines Nächsten, das zu wissen, ist genug. Diese Liebe kann nur in Freiheit existieren. Dafür verwendet Luther oft das Bild von zwei Freunden, zwischen denen alles ohne Zwang und ohne Gesetz geschieht.

Der Glaube ist inkarniert und ausgegossen durch die Werke, so wie die göttliche Natur in Christus durch die menschliche Natur ausgegossen ist. Über diese Freiheit aus Liebe kann kein Gesetz und rechtliche Regeln aufgestellt werden. Was aus Freiheit und Liebe geschieht ist jenseits des Gesetzes. Oft bezeichnet Luther den alten Menschen, der nicht frei ist, der unter dem Zwang des Gesetzes steht als natürlich und von dieser Natur heißt es, daß sie völlig verdorben sei. Der alte Mensch vernimmt die von außen kommende Aufforderung zu Werken, aber er tut nichts aus Liebe, aus Selbstlosigkeit.

Wingren schreibt zusammenfassend zum "Natürlichen" bei Luther:

"Die heiligen Werke sind Werke des Alltags, sind Werke der Arbeit mit allgemeinen, gewöhnlichen Aufgaben mit alltäglichen Sachen. Durch diese äußeren Dinge und Verhältnisse wird auch das Gesetz auf den Menschen geworfen. Sie hat Gott geschaffen - und er ist nicht fern von ihnen. Das Geschöpf aber, das der Schöpfer durch alle diese Werkzeuge sucht, ist der Mensch."<sup>84</sup>

Der als Natur verstanden, auf sich selbst gestellte Mensch ist nach Luther der verderbte Mensch. Er beurteilt sich als Täter seiner selbst und verrechnet darum alles nach dem Maßstab der "ratio" auch Gott in das Schema des Gesetzes. Der Mensch als Natur verstanden ist Unnatur. Das "facere quod in se est" kann nur Sünde hervorbringen. Aber, obwohl die Natur des Menschen gegenüber Gott verdorben ist, ist doch nach Luther alles, was die Dinge der Welt betrifft, die "naturalia" des Menschen in Ordnung - "integra" wie er schreibt.<sup>85</sup> Nach Luther sperrt sich die Kausalontologie der Scholastik gegen

<sup>83</sup> Luther, WA Bd. 10, S. 322 (Kirchenpostille), WA Bd. 10, S. 1,2,38 (Fasten- und Adventspostille)

<sup>84</sup> Wingren, Das Natürliche bei Luther, S. 168; vgl. auch Hellmuth Mayer, Zur Naturrechtslehre des Luthertums, in: Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag, hrsg. von G. Stratenwerth u.a., Berlin 1974, S. 65-99

<sup>85</sup> Luther Bd. 40, 1, S. 293

die Relevanz des Wortes, gegen die Verheißung des Evangeliums. Ebeling schreibt erhellend in bezug auf Luthers Vorstellung in diesem Zusammenhang:

"Soll die ontologische Relevanz des Wortes, wie sie Luthers Denken bestimmt, präzisiert werden, so stellen sich sofort Anthropologie und Soteriologie miteinander ein, statt daß wie in der Scholastik eine theologisch neutrale philosophische, rein auf der Vernunft aufgebaute Anthropologie der Soteriologie den Interpretationsrahmen liefert. Und zwar rückt als umgreifendes Thema die *iustificatio* in reformatorischem Verständnis ins Zentrum der Theologie, weil Wort und Glaube über das Sein des Menschen entscheiden. ... Weil über das Menschsein das Wort entscheidet, er also letztlich nicht Täter, sondern Hörer ist, sein Heil nicht eine Frage der Vervollkommnung, sondern der Gewißheit und seine wahre *iustitia* niemals in *sei ipso*, sondern stets *extra se* liegt, weil der Mensch also nicht als ein Entwicklungsprozeß auf die *visio* Die hin, sondern als ein Prozeßgeschehen von Anklage und Freispruch, also als *homo iustificandus fide coram Deo*, zu definieren ist, darum ist auch das gute Werk werthhaft und deshalb zugleich ganz weltlich und ganz geistlich. Man kann nicht eins vom andern trennen. ... Die *iustificatio sola fide* hat also dadurch materiaethische Folgen, daß die Werke allein um des Glaubens willen gut sind, d.h. nur dann, wenn der Mensch nicht auf sie vor Gott sein Vertrauen setzt, vielmehr aus der Gewißheit des Glaubens heraus dazu frei ist, zu tun, was vor die Hand kommt. Deswegen befreit der Glaube zu den aus Liebe - und nicht etwa um des Heils willen - notwendigen Werken." <sup>86</sup>

Nach Luther steckt der Mönch - die Vorstellung, daß wir schöpferisch und kreativ sind und durch eigene Anstrengung alles alleine hervorbringen, auch unser eigenes Heil im Himmel - von Jugend auf in allen Menschen: der Traum vom Alleinleben, vom Autonom-sein-Wollen.

#### d) Luthers Verständnis vom Recht

Das alttestamentliche Gesetz einschließlich des Dekalogs ist der Juden Sackenspiegel und gilt nicht für Heiden und Christen. Es gibt kein evangelisches Recht, da das Evangelium nichts mit weltlichen Dingen zu tun hat. Die weltlichen Ordnungen bedürfen nach Luther nicht des Hlg. Geistes, ja man kann vom christlichen Standpunkt aus nicht viel dazu lehren:

"Solches Reich ist schon zuvor da gewesen von Anfang der Welt an gestiftet und der Vernunft der Menschen unterworfen durch Gottes Wort, da er sagt: Herrschet über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel.

---

<sup>86</sup> Ebeling zitiert nach Wingren, Das Natürliche bei Luther, S. 177/178

Das ist das alte Regiment, in dem die weltliche Obrigkeit zu tun und zu schaffen hat, wozu sie des Hlg. Geistes nicht bedarf, worüber man auch in der Christenheit nicht viel zu lehren hat: Juristen mögen hierbei raten und helfen."<sup>87</sup>

Die Brautliebe oder der Ehewille ist nach ihm ein natürlich Ding, von Gott eingepflanzt und eingegeben. Die Ehe wird beschrieben als institutio dei, als Gottes Ordnung, wobei das göttliche und das natürliche Recht verbunden sind. Ehe ist eine göttliche Gabe und Ordnung wie die weltliche Obrigkeit und ihr Regiment. Es kann nach ihm niemand leugnen, schreibt er in der Schrift "Von Ehesachen" (1540), daß "die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen, ein weltlich Ding mit allen ihren Umständen gehet die Kirche nichts an, denn so viel es die Gewissen belanget."<sup>88</sup>

Die Ehe beruht nach Luther auf göttlichem und natürlichem Recht.

"Vor dem Fall Adams ist der Ehestand eingesetzt Gott zum Dienste, Lob und Preis, auf daß die Welt von Menschen gemehrt werde; aber nach dem Fall ... ist er zur Arznei geordnet, der Lust und Unzucht etlichermaßen zu steuern und zu wehren."<sup>89</sup>

Das Forum für Ehefragen sind deshalb nach der Lutherischen Lehre die Juristen und die staatliche Obrigkeit, und nicht die Kirche. Nach Luther kommen weder menschliche Satzungen noch das alttestamentliche mosaische noch das evangelische Gesetz als Maßstab für die Ordnung des weltlichen Lebens in Betracht. Das christliche Gewissen ist nach ihm frei von menschlicher Gesetzesautorität. "Denn Christus hat uns frei gemacht von allen Menschengesetzen", heißt es in der berühmten Schrift "An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520).

Der Christ ist frei von dem von Gott selbst gegebenen Gesetz wie von dem mosaischen Gesetz. Er lehnt den Dekalog nicht ab, betont aber, daß die Gebote von Moses nicht darum zu halten sind, weil Moses sie gegeben hat, sondern daß sie mir von Natur eingepflanzt sind. Moses ist allein ein Lehrer des jüdischen Volkes gewesen, nicht für Heiden und Christen. Wir haben nach Luther das Evangelium und das Neue Testament.

---

<sup>87</sup> Luther, WA Bd. 49, S. 143 (1540)

<sup>88</sup> Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 61, S. 219

<sup>89</sup> Luther, EA Bd. 61, S. 208 f. Die Brautliebe oder der Ehewille ist nach Luther ein natürlich Ding, von Gott allen Menschen eingepflanzt und eingegeben. Die Ehe gehört zur göttlichen Ordnung. Sie ist wie auch alle weltliche Obrigkeit. Sie beruht auf göttlichem und natürlichem Recht. Das Forum für alle Ehefragen ist nach Luther nicht die Kirche, sondern die staatliche Obrigkeit. Für Luther kommen weder menschliche Satzungen noch das evangelische Gesetz als Maßstab für die Ordnung des weltlichen Lebens in Betracht.

Das alttestamentliche Recht und Gesetz kommt für Luther also nicht in Betracht als allgemein verpflichtende Regel und Norm des Weltlebens. Es ist lediglich der Juden Sachsenspiegel und hat keinerlei Bedeutung für Christen und Juden. Luther bezweckt in der Kritik an den Antinomisten nicht, die Welt und ihre Ordnung dem evangelischen Gesetz zu unterwerfen. In seiner Abhandlung "von weltlicher Obrigkeit" wendet er sich explizit gegen die Auffassung, als könnte man die Welt nach dem Evangelium regieren und alles weltliche Recht aufheben und vorgeben sie wären alle getauft. Die Folge wäre wildeste Anarchie im Namen christlicher Freiheit.

Ein christliches evangelisches Regiment hätte zur Voraussetzung, daß die Welt voller rechter, echter Christen wäre. Das aber ist nach Luther nie der Fall.

"Denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, obgleich sie alle getauft und Christen heißen. ... Darum leidet sich in der Welt nicht, daß ein christlich Regiment gemein werde über alle Welt, ja noch über Land oder großer Menge: denn der Bösen sind immer viel mehr als der Frommen."<sup>90</sup>

Die Zahl der Christen ist und bleibt gering, unter Tausenden einmal einer. "Wollte Gott, die Mehrzahl von uns wären gute, fromme Heiden, die das natürliche Recht halten, des christlichen ganz zu schweigen", heißt es in einer Predigt von 1525.<sup>91</sup>

Die christliche Freiheit hebt nach ihm die weltliche Rechts- und Zwangsordnung nicht auf. Alle Zwangs- und Rechtsordnung wäre hinfällig, führten alle ein echt christliches Leben. Aber diese rechten Christen gibt es in dieser Welt nach Luther nicht. Er hatte auf Grund eigener Erfahrung und auf Grund seiner Anthropologie nicht den optimistischen Glauben, daß ein größerer Teil eines Landes jemals aus rechten Christen bestehen könnte. Und selbst die wenigen Gerechtfertigten sind und bleiben "*peccatores*", die die Vorschriften des Dekalogs und des Neuen Testaments nötig haben. Der Gerechte steht nach Luther nicht nur in der Gnade, sondern auch in der Sünde. In der Schrift gegen die Antinomisten betont Luther, daß die Kirche nicht eine Gemeinde der Heiligen und Reinen darstellt, sondern in ihrer Mitte finden sich vielmehr genug Schlechte und selbst die Heiligen sind zugleich Sünder.

Die christliche Freiheit ist ihrer Natur nach rein geistlich und nicht eine Freiheit nach Menschenart, darin bestehend, daß die Menschen gleich bleiben und die Gesetze sich ändern werden. Im Gegenteil dazu verändert die christliche Freiheit das Gesetz überhaupt nicht, sondern die Menschen, so daß dasselbe Gesetz, das früher "*odios*" war, kraft der durch den Heiligen Geist in

---

<sup>90</sup> Luther, Erlanger Ausgabe Bd. 22, S. 68 ff.

<sup>91</sup> Luther, WA 17, 1, S. 149 f.

unsere Herzen ausgegossenen Liebe seine Bitterkeit verliert (Crucigers Sommerpostille).<sup>92</sup>

Neben diesem theologischen oder geistlichen Gebrauch des Gesetzes, "wonach es die Sünde erkennen lehret und den Menschen demütigt zur Gnad und zum Glauben Christi", kennt Luther auch einen politischen oder bürgerlichen Gebrauch des Gesetzes, wodurch alle Christen und Nichtchristen äußerlich von bösen Taten abgehalten werden. In diesem bürgerlichen Gebrauch des Gesetzes für das Weltleben sieht er keine Einschränkung der christlichen Freiheit. Die entgegengesetzte libertinistische Auffassung ist für ihn ein Ärgernis, die des Evangeliums Lehre zuschanden machen. Die libertinistische Auffassung macht aus der geistlichen Freiheit eine weltliche Freiheit. Die totale Ablehnung des Gesetzes führt zur Anarchie, wie er immer wieder in der Disputation gegen die Antinomisten betont. Das Reich Christi hebt nicht das weltliche und äußerliche Reich auf. Denn dieses schafft Friede, Gericht und Einigkeit, schützt die Frommen und bestraft die Bösen. Christus und das Evangelium heben das "ius gentium", das Volksrecht, die weltliche Ordnung - nicht auf, sondern bestätigt und konfirmiert sie.

Die natürlichen weltlichen Ordnungen unterstehen nicht biblischem Recht. Die natürliche Ordnung ist bei Luther in die natürliche Sittlichkeit und diese wiederum in die natürliche Gotteserkenntnis einbezogen. Luther kennt daher keine säkularisierte, profane, rationalistische, sondern nur eine vom Schöpfer selbst gegebene natürliche Ordnung.

Der Begriff der "lex naturae" schließt bei Luther - ähnlich wie im Römerbrief bei Paulus - erstens die natürliche Gotteserkenntnis und zweitens die natürliche Sittlichkeit der Heiden ein. Er nimmt zweierlei Erkenntnis Gottes an: eine durch das Gesetz und eine durch die Offenbarung des Evangeliums. Ausdrücklich weist Luther in seiner Psalmenbearbeitung aus dem Jahr 1532-1533 darauf hin, daß die Normen des sozialen Lebens nicht in der Offenbarung ihren Ursprung haben, sondern in der Schöpfungsordnung, in der *Oeconomia e Deo creata in paradiso ubi dixit: non est bonum hominem esse solum.*

Die Heilige Schrift gibt deshalb keinerlei Anweisung über die Ordnung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Denn darüber gibt vor der Offenbarung die Natur Auskunft. Die für das soziale Leben maßgebenden Prinzipien haben ihren Ursprung nicht in den Rechtsgelehrten, sondern in der Quelle der menschlichen Vernunft und göttlichen Weisheit. Denn nicht die Rechte haben die menschliche Weisheit und Natur geschaffen, vielmehr hat umgekehrt die menschliche Weisheit und Vernunft, die ihrerseits ein Ge-

---

<sup>92</sup> Luther WA Bd. 22, S. 88 f.

schöpf Gottes ist, die Gesetze ins Dasein gerufen. Der biblische Schöpfungsbericht selbst zeigt, heißt es in einem Kommentar Luthers zur Genesis, daß die sozialen und rechtlichen Ordnungen von Gott in die Menschennatur gepflanzt sind. Der Heilige Geist kümmert sich nicht um diese Dinge. Er bestätigt nur die Gesetze und betont, daß alles das Gottes Geschöpf ist. Weiterhin will er unsere gefallene, blinde Natur aufrichten und vor fleischlicher Selbstüberhebung bewahren. Durch Adams Fall ist die menschliche Natur so verdorben, daß sie die Gaben Gottes nicht als solche erkennt und anerkennt. Er wendet sich gegen den Wahn von der menschlichen Autonomie, die den Ursprung des Rechts nicht in letzter Hinsicht in Gott, sondern auf die Weisheit der Rechtskundigen zurückführt. Der ewige Fehler der menschlichen Natur besteht darin, daß der Mensch die ihm übergebene Schöpfungsordnung mißbraucht zu seinem eigenen selbtherrlichen Nutzen. Der autonome Mensch sieht nicht, daß alles Natürliche Gabe Gottes ist. Alle natürliche sittliche Ordnung hat ihren Ursprung in Gott, aber diese Ordnung hat einen vor- und außerchristlicher Charakter. Luther schreibt:

"Wie spricht denn hier Christus: Ohne mich könnet ihr nichts tun? Hierauf ist, so heißt es weiter, zu antworten, daß er hier nicht redet von natürlichem oder weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangeliums. Denn er hat die Welt so geschaffen, daß er ihr hat befohlen und Macht gegeben, leiblich zu regieren über Vieh, Vögel und Fische. ... Davon hat Christus nichts dürfen lehren. Denn es ist zuvor der Natur eingepflanzt und in ihr Herz geschrieben. ... Er redet aber allein von seinem geistlichen Reich und Regiment, darin Gott selbst wohnt, regiert und wirkt durch sein Wort und Geist zum geistlichen, ewigen Leben."<sup>93</sup>

Oft haben die Heiden viel mehr Geschick in politischen Dingen gehabt als die Christen. Sie sind oft flinker und geschickter in Weltsachen. Obwohl z.B. der Türke nach Luther mit all seiner Gerechtigkeit vor Gott verdammt ist, tut er doch recht daran, Diebe, Mörder und Räuber zu bestrafen. Trotz seiner leidenschaftlichen Ablehnung von der aristotelischen Philosophie anerkennt und bewundert er die Ethik des Stagiriten und vor allem von Cicero. Die Schriften der Philosophie sind sehr nützlich für die Ordnung dieses Lebens. Was sie über Fragen der Ethik und über die Tugenden geschrieben und gelehrt haben ist gut und wissenswert, wenn es auch bedeutungslos ist im Hinblick auf das Seelenheil und zur wahren göttlichen Weisheit.

Oft wurde gegen Luther eingewandt, wie z.B. von Karl Holl, daß, wo Luther auf die Vernunft oder auf das Gesetz der Natur als schlechthin maßgebend

---

<sup>93</sup> Luther, Erlanger Ausgabe, S. 298 f (Auslegung des 14., 15., 16. Kapitels von St. Johannis (1538))

sich beruft, er in Wahrheit an die christlich bestimmte Vernunft denkt. Eine Vernunft, die sich gegen die christliche Sittlichkeit sträubt, kann es demnach gar nicht geben. Aber dies ist falsch. Denn dabei wird übersehen, daß Luther streng zwischen dem Reich Gottes, dem Evangelium (christliche Sittlichkeit) und dem weltlichen Reich (bürgerliche Ethik) unterschieden hat. Die Vernunft ist der Gegensatz des Glaubens und die natürliche Sittlichkeit ist der Gegensatz der christlichen Gerechtigkeit. Sowenig indes die Offenbarung das Evangelium als regelnde Instanz für die weltlichen Ordnungen in Frage kommt, sowenig denkt Luther an die christlich bestimmte Vernunft, das Liebesgebot, wo er sich auf die Vernunft als Maßstab und schlechthinige Norm für die weltlichen Ordnungen beruft. In allen sportlichen, wirtschaftlichen, politischen, militärischen Kämpfen ist das Liebesgebot völlig dysfunktional: denn dort muß man sich gegen einen Gegner durchsetzen.

Richtig ist hingegen, daß Luther alle Ansätze einer autonomen Sittlichkeit zerstört hat. Wie in der katholischen Tradition betrachtet er die vor- und außerchristliche natürliche Ordnung als eine von Gott gestiftete Ordnung. Diese Ordnung ist die allgültige Instanz für alle weltlichen Dinge. Er unterscheidet allerdings scharf zwischen der Gnade in Christo und dem natürlichen Licht der Sünder, Juden und Heiden. "Zum Reich Gottes gehört nichts von der weltlichen Weisheit, denn hier herrschet allhie anders nichts denn alleine das reine, lautere Wort Gottes."<sup>94</sup>

Gewiß ist nach Luther Vernunft und unser natürliches Licht nichts anderes als Blindheit und Finsternis, wo es um den Glauben geht, aber dennoch ist die Vernunft auch ein Licht und ein schönes Licht, wie er in seinen exegetischen Schriften immer wieder betont.<sup>95</sup>

Wo Luther seinen Spott ausgießt über das "*dictamen naturale rectae rationis*" über das "*lumen naturae*", da geschieht es immer im Hinblick auf eine nach seiner Ansicht pelagianische Gnadenlehre und im Hinblick auf die Fragen des Glaubens und der Rechtfertigung. Der natürliche Verstand aller Menschen ist Grundlage aller allgemeingültigen Normen der weltlichen Ordnungen. Der Glaube und die Weisheit Gottes bilden die Grundlage für das geistliche Reich. Die Entscheidung für die christlich bestimmte "*ratio*" hebt nach ihm also nicht die Naturordnung auf, sondern setzt sie voraus und bringt sie zur Geltung gegenüber der Tyrannei der Gesetze.

Ausdrücklich betont er, daß Gott die Ehe durch die "*ratio*", nicht durch Christus oder durch die christlich bestimmte Vernunft geschaffen hat, daß der Ehestand natürlichen Rechts und Gottes Ordnung ist, ein göttlich Ge-

---

<sup>94</sup> Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 35, S. 249

<sup>95</sup> Luther, EA Bd. 52, S. 320 f.

schöpf, Gabe und Ordnung wie die weltliche Obrigkeit und ihr Regiment, vor dem Fall Adams eingesetzt Gott zum Dienste, Lob und Preis, ein weltlich Ding mit allen seinen Umständen, gehet die Kirche nichts an, sondern die Obrigkeit, die Juristen, die sich in Ehesachen neben dem positiven Recht an das natürliche Recht und die natürliche Billigkeit zu halten haben.<sup>96</sup> Zusammenfassend läßt sich sagen:

Luther kennt eine Vernunft, die ihrem Wesen nach unabhängig ist von der christlichen Sittlichkeit und neben ihr selbständige Vorschriften für die weltliche Lebensgestaltung gibt. Die "Christiana ratio" hebt diese natürliche Ordnungen nicht auf, setzt sie vielmehr voraus und bringt sie zur Geltung, ungeachtet der Tatsache, daß die Ordnungen der Vernunft zu denen des Gottesreiches im Verhältnis einer gegensätzlichen Dialektik stehen.

Theologische Aussagen werden allein durch die Heilige Schrift gerechtfertigt bzw. auch im katholischen Bereich durch die kirchliche Autorität und Tradition. Aber, und das ist das Entscheidende, die Vernunft im Sinne der klassischen Philosophie beruht nicht auf theologischen Aussagen. Die Griechen verstanden unter Vernunft nicht nur die Aufstellung allgemein geltender Sätze und Prinzipien, sondern zugleich die Forderung an alle Wissenschaft und Philosophie, ihre Sätze zu begründen ohne Hinweis auf traditionell Geltendes, allein durch Mittel, die jedermann und jedermann selbständig anzuwenden vermag wie z.B. durch logisches Schließen oder durch Beobachtung oder durch Einsichten hinsichtlich dessen, was gut und was böse ist.

Aufklärung bedeutete zur Zeit der Antike genau so wie im 18. Jh. profanisierendes Reden und Denken als Kritik der überlieferten Religion und Mythen. Mythische Berichte von Göttern, von Helden und vom Sohn Gottes sind nach Auffassung des evangelischen Philosophen und Theologen Kamlah singuläre Sätze, die nicht vernünftig begründet, sondern nur gläubig angenommen werden und von Generation zu Generation überliefert werden können.<sup>97</sup>

## 5. Zum Verhältnis von Staat und Kirche

### a) Historischer Exkurs zur Entstehung der Staatsreligionen

In den sogenannten "primitiven" Kulturen wurde die Allgewalt der Natur vergöttlicht. Von dieser physischen Gewalt hing für die Anhänger des animistischen Glaubens das ganze Schicksal der Welt und insbesondere das Schicksal jedes einzelnen Lebewesens ab. Die Verehrung und der Respekt vor dieser Gewalt stand im Mittelpunkt des Kultes dieser Völker bzw. Sip-

<sup>96</sup> Luther EA Bd. 61, S. 174, S. 208, 219, 235, 241

<sup>97</sup> Wilhelm Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchung zum Ursprung und futuristischen Denken der Neuzeit, Mannheim 1969.

pen, Stämme. Bildeten sich aus mehreren Sippen ein Stamm und aus mehreren Stämmen eine Nation kam es zur Herausbildung von nationalen Gottheiten. Sie garantierten Frieden und Ordnung. Die Religion wurde zur Staatsreligion und zum Gesetz des Staates.<sup>98</sup>

In der Antike waren sowohl in Griechenland als auch in Rom alle Staatsphilosophen und Gesetzgeber von der Notwendigkeit der Staatsreligion überzeugt. Man glaubte, daß ohne die Verehrung der Götter der Staat in Anarchie und Chaos versinken würde. So kam es z.B. zur Verurteilung des Sokrates, weil er gegen die athenische Staatsreligion gefrevelt hatte. Er selbst akzeptierte ohne Murren das Urteil und trank heiter den Schirlingsbecher. Ebenfalls hatte das gesamte System des römischen Rechts die Religion zur Grundlage, die als Garant für die Einheit des Staates angesehen wurde. Der Staatskult brachte die unmittelbare Verbundenheit der Gemeinschaft und des einzelnen mit den Göttern, insbesondere mit dem Sonnengott Jupiter zum Ausdruck. Das gesamte Recht - inklusiv das Privatrecht - war also religiös fundiert. Das Wort "religiös" im Sinne von "relegere" beruhte auf der frommen Verehrung und Scheu vor den höheren Mächten, die den Kosmos und die menschliche Geschichte bestimmen.

Im römischen Reich wurden bekanntlich die Christen bis zur Konstantinischen Wende deswegen verfolgt, weil sie den Kaiserkult und damit die Verehrung der Staatsgötter als Götzendienst ablehnten. Sie verstanden sich nicht als Rebellen und Aufständische, da sie ansonsten die Gesetze und Ordnung des römischen Reichs anerkannten. Als dann das Christentum selbst zur Staats- bzw. Reichsreligion erhoben wurde - unter Theodosius im Jahre 380 n. Chr. - trat analog zur Ordnung des antiken Staates an die Stelle der Christenverfolgung nun die Verfolgung von Heiden, Häretikern und Ketzern, die sowohl als Staats- wie als Gottesfeinde angesehen wurden, wie Zippelius in seiner Studie herausgearbeitet hat.<sup>99</sup>

Der Kaiser war nicht nur oberster politischer Herrscher, sondern auch Oberbefehlshaber der Armee und vor allem oberster Priester: pontifex maximus. Als das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, betrachtete sich der nun christlich sich verstehende Kaiser analog als Beschützer der Kirche und der gesamten Christenheit.

### **b) Zur Verbindung von Thron und Altar im Christentum**

In Byzanz entstand aus der Vorstellung vom Kaiser als dem Beschützer aller Christen die Vermengung von Politik und Religion, Staat und Kirche. Man spricht in diesem Zusammenhang vom sog. Caesaropapismus. Bis heute hat

<sup>98</sup> Murhard, Artikel "Staatskirche" im 14. Band des Staatslexikons, S. 795

<sup>99</sup> Reinhold Zippelius, Geschichte der Staatsideen, S. 93

sich dieses Verständnis von Staat und Kirche in den orthodoxen Kirchen erhalten.

Bis zur Reformationszeit galt die katholische Kirche als alleinige und unbestrittene Staatskirche, die keine andere religiöse Gemeinschaft bzw. Sekte zuließ. Staat und Kirche waren im *"unum corpus christianum"* miteinander verbunden. Die Kirche war nicht nur eine geistliche Einrichtung, sondern gleichzeitig auch eine politische Macht.

Seit Mitte des 8. Jahrhunderts bis ins 11. Jahrhundert erhielt die katholische Kirche von den Karolingern und Ottonen eine privilegierte Stellung. Aber nur im Hochmittelalter unter Gregor VII. (1073-1085) - dem Papst zur Zeit des Investiturstreites mit Heinrich IV. - sowie unter Innozenz IV (1243-1254), dem Gegner des Stauferkaisers Friedrich II., wurde die weltliche Ordnung von der Kirche beherrscht, ansonsten beherrschte die weltliche Macht die Kirche.

Religionsfreiheit wie im polytheistisch geprägten römischen Reich war dem Mittelalter völlig fremd. Staat und Kirche betrachteten sich als gemeinsam verantwortliche für die Glaubenseinheit sowie den Schutz aller Christen vor äußeren und inneren Feinden der Kirche. Jede Ketzerei wurde bekämpft. Nach der Abspaltung der Kirche des Ostens (1054) und der protestantischen Staatskirchen im Zeitalter der Reformation verlor die katholische Kirche das Monopol des *"unum corpus christianum"*. Die katholische und die evangelische Konfession standen einander feindselig gegenüber, was die Vorstellung vom Reich, von der Kirche, vom Recht, vom Glauben betraf. In dem jeweiligen Staatskirchenbereich galt nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) in Deutschland die Einheit von Dogma, Lehre, Kirche, Recht und Obrigkeit.

In der nachreformatorischen Zeit entschieden allein die Fürsten bzw. städtischen Herrschaften darüber, welche Religionszugehörigkeit die Untertanen hatten (*ius reformandi*). Die Landesfürsten betrachteten sich verantwortlich für die jeweilige Religion und waren vor allem an der Vermeidung von Unruhe und Streit interessiert. Verweigerten bestimmte Untertanen die Zustimmung, wurde den jeweiligen Minderheiten das Recht zugesprochen, Hab und Gut zu verkaufen und in ein anderes Land ihrer Wahl auszuwandern (vgl. z.B. die Hugenotten nach Holland, Amerika und Preußen, die Pilgrims in England im 17. Jh. nach Amerika, die Herrnhuter Brüdergemeinde im 18. Jh. nach Amerika). Die Idee der Religionsfreiheit war den meisten Menschen auch zu diesem Zeitpunkt völlig fremd. Allerdings kann man es als einen kleinen Fortschritt gegenüber dem mittelalterlichen Strafrecht betrachten, weil nun Ketzer nicht mehr mit dem Tod bedroht wurden.

Nach dem 30jährigen Krieg erhielten in Deutschland sowohl die lutherische als auch die reformierte Kirche, die noch 1555 ausgeschlossen blieb, das Recht auf die Bildung einer Staatskirche. Dies bedeutete allerdings nur, daß statt 2 nun 3 Zwangskirchen das Recht zur Bildung einer Staatskirche zugebilligt worden war. Im Ansatz enthielt das *ius reformandi* und der Grundsatz "*cuius regio eius religio*" und der Parität der Religionsgemeinschaften die Idee der religiösen Toleranz. Seit dem westfälischen Frieden 1648 wurde die Berufsfreiheit unabhängig von der jeweiligen Konfession gewährt.

In den katholischen Ländern bewirkte die päpstliche Macht im geistlichen Bereich eine Trennung von Staat und Kirche. In den protestantischen Staaten hingegen kam es zu einer vollständigen Vermengung von Staat und Kirche bzw. wurde die Auflösung der Kirche in den Staat als Fortschritt proklamiert (Hegel) - mit Ausnahme Nordamerikas, worauf noch weiter unten näher eingegangen wird.

Der weltliche Regent war von 1648 - 1918 in Deutschland in den protestantischen Staaten zugleich "*summus episcopus*". Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die eine klare Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich vorsah, verwandelte sich nach den Bauernkriegen und dem Sieg der von Luther unterstützten Fürsten in Deutschland in das genaue Gegenteil: weltliche Macht und geistliche Angelegenheiten (innere Freiheit des Glaubens) vermischten sich.

Zwar wurde seit den Vertragstheorien des 18. Jh. Staat und Kirche als naturrechtlich begründet angesehen, aber an der Beherrschung der Kirche durch den Staat änderte sich in Europa -im Unterschied zu Nordamerika - wenig. Dem jeweiligen Landesherren kam die Kirchenhoheit zu. Er nahm die ihm von der Kirche übertragenen, das Kirchenrecht umfassenden geistlichen Kollegialrechte wahr, d.h. in allen Fragen der Lehre, der Disziplin und der kirchlichen Organisation war der Landesherr zuständig.

Selbst in Preußen, wo die katholische, lutherische und reformierte Kirche als gleichberechtigt galten, wurden alle Anhänger abweichender religiöser Ansichten (Sekten) verboten. In Deutschland war bis 1918 - dem Ende des Landeskirchentums und der Fürstenherrschaft - Religions- und Gewissensfreiheit unbekannt. Die Toleranz bezüglich der bürgerlichen und politischen Rechte erstreckte sich in Deutschland vom westfälischen Frieden über die Bundesakte vom 8.6.1815 nur auf die drei christlichen Hauptkonfessionen, alle übrigen Religionsgemeinschaften wurden ausgeschlossen. Die gewährte Parität betraf nur die bürgerlich-politischen Rechte des Einzelnen, tangierte aber überhaupt nicht das Regime der Kirchenhoheit. Im Art. 16 der Bundesakte wurde äußerst vage den Juden Gleichberechtigung zugesprochen, nach wie vor unterstanden sie politisch dem Fremdenrecht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in der Scholastik die Einheitlichkeit der Religion in einem Staat naturrechtlich als ideale Norm begründet wurde. Luther und Calvin waren ähnlich im Kampf um den wahren Glauben der Auffassung, daß innerhalb der Grenzen eines politischen Herrschaftsgebietes auch nur eine Glaubensrichtung öffentlich in Erscheinung treten könne und dürfe. Erst Castellio und Leibniz betonten unter Berufung auf die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, daß die Individualität und der subjektive Glaube jedes Menschen respektiert werden müsse.

Unter dem Eindruck bürgerkriegsähnlicher konfessioneller Auseinandersetzungen im 16. Jh. in Frankreich und Deutschland, im 17. Jh. in Holland und England betrachtete John Locke es als natürliches Recht eines jeden Menschen, seine Religion frei wählen zu können.<sup>100</sup>

Grundlage der Toleranzidee war die Idee der Aufklärung von der unendlichen Verschiedenheit der Menschen und die Akzeptanz des Irrtums. In der Aufklärung löste sich das Denken von der mittelalterlichen Idee einer absoluten, für alle Menschen gültigen Wahrheit. Es setzte sich die Idee durch, daß die unterschiedliche Meinung der Menschen, was der wahre bzw. falsche Glaube sei, nicht blutig und kriegerisch ausgetragen werden dürfe, sondern unter gegenseitiger Respektierung. Daran knüpfte sich dann der Gedanke des freien Dialogs freier Menschen. Die Grenze für die Gleichberechtigung und den Schutz der Religionsgemeinschaften war die Vereinbarkeit vom Zweck der Kirche mit dem des Staates. Von allen Staatsbürgern wird in den demokratischen Staaten - unabhängig von dem subjektiven Glauben des einzelnen - verlangt, die Gesetze des Staates zu achten. Kein Staatsbürger - sei er religiös oder gottlos - darf sich dementsprechend den vom Parlament beschlossenen Gesetzen entziehen.

Voll und ganz wurde die Religionsfreiheit in der amerikanischen Revolution verfassungsmäßig deklariert. Erst in der amerikanischen Verfassung kam es durch die protestantische Bewegung der Levellers und Quäker zur Durchsetzung des Grundsatzes, daß der Staat keine Rechte von der Teilnahme oder Nichtteilnahme an eine bestimmte Kirche abhängig machen darf. Wie kam es aber gerade zur Herausbildung dieses Grundsatzes der Religionsfreiheit bei den radikalen in die U.S.A ausgewanderten Pilgrims, denen es subjektiv im Sinne Calvins um die Errichtung eines Gottesstaates ging?

### c) Das lutherische Verständnis vom Staat

Der Staat wird in der Lutherischen Vorstellung nur unter dem Aspekt der Sünde gesehen und nicht wie in der klassischen griechischen und mittelalter-

---

<sup>100</sup> vgl. Ernst Wolf, Toleranz nach evangelischem Verständnis, in Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, S. 135, 142

lichen Philosophie als ein sittlicher Wert. Im frühen Christentum gab es zur Zeit der Christenverfolgung die Tendenz, den Staat mit der Sünde zu identifizieren. Augustinus' Unterscheidung zwischen "*civitas terrena*" und "*civitas dei*" scheint dieser Auffassung Vorschub geleistet zu haben. Nach der Analyse von Mausbach über die augustiniische Staatslehre gilt es heute als allgemein erwiesen, daß Augustinus mit "*civitas dei*" und "*civitas terrena*" nicht die staatlichen Gemeinschaften gemeint hat, sondern daß er das Reich Gottes als religiös-sittliche Gemeinschaft und das Reich der Welt als die Gesamtheit der Widerpartner des Reiches Gottes versteht. Soweit in der historischen Existenz des Staates und in seiner Herrschaftsausübung unsittliche Kräfte vorherrschen, nähert sich der Staat der "*civitas terrena*" als der "*civitas impiorum*" oder "*civitas diaboli*", d.h. einer Räuberbande. In Wahrheit steht also für Augustinus im Gegensatz zu Luther der Ursprung des Staates aus der menschlichen Natur kraft göttlichen Willens und damit der sittliche und kulturelle Wert des Staates fest.

In der traditionellen Naturrechtslehre wird als Folge der Sünde nicht der Staat als solcher angesehen, sondern nur die Notwendigkeit der physischen Zwangsgewalt, die mit der staatlichen Autorität verbunden ist, sowie der Mißbrauch der staatlichen Gewalt und Macht. Erst Luther verließ den allgemeinen Konsens von Augustinus bis Thomas von Aquin und verwies den Staat ganz in das Reich der Sünde und der gefallenen Natur. Würden nach Luther alle Christen aus dem vollkommenen Gesetz der Freiheit leben, dann wären alle positiven Gesetzesschränken und Strafordrohungen völlig überflüssig. Ein großer Teil aller kirchlichen und staatlichen Gesetze ist nur um der Sünde willen wegen der Gesetzlosigkeit des alten Menschen notwendig.

#### d) **Zum Dualismus von Reich Gottes und Reich dieser Welt**

Daß sich Luther vor allem auf das theologisch-philosophische System Occams stützt, läßt sich anhand der Bielschen Vorlesungen nachweisen. Die geschichtliche Bedeutung von Occam liegt weniger in der Erneuerung des Nominalismus, die schon vorher andere vollzogen hatten, sondern in der scharfen Trennung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Der aristotelisch-thomistische Gedanke von der Selbständigkeit der natürlichen, weltlichen, politischen Sphäre findet sich bei Luther nicht im Sinne der thomistischen Rangordnung und Bezogenheit aller, auch der natürlichen Zwecke auf den absoluten geistlichen Menschheitszweck, sondern im Gewand der dualistischen Trennung von natürlich-innerweltlicher und übernatürlicher Sphäre. Luther kennt eine natürliche Ordnung, weltliche Dinge, deren Regelung der Vernunft untersteht, aber er trennt scharf zwischen dem, wofür die natürliche Vernunft zuständig ist und dem, für dessen Regelung der christliche Liebesgedanke zuständig ist. Luther unterscheidet zwei Reiche: Ein weltliches, das

mit dem Schwert regiert wird und äußerlich sichtbar ist und ein geistliches, das allein mit Gnade und Sündenvergebung regiert wird und nicht den leiblichen, sondern nur den Augen des Glaubens sichtbar ist. Das eine Reich ist sichtbar, das andere Reich ist unsichtbar. Er unterscheidet zwischen dem Reich Christi, wo der Glaube gilt und dem Reich der Welt, wo die Vernunft herrscht und die Befolgung der Forderungen der zweiten Tafel des Dekalogs entscheidend ist.<sup>101</sup> "Denn wir sehen ja wohl, daß die weltliche Herrschaft oder Königreiche unter die Gottlosen streuet ... ." <sup>102</sup>

Gottes Kreatur und Ordnung werden also von ihm anerkannt, aber nicht auf das erste Reich Gottes im Sinne der Vollendung und Erfüllung alles diesseitigen Strebens bezogen. Dadurch kennt er auch zwei Gerechtigkeiten. Bereits die Psalmenvorlesung aus den Jahren 1513-1516 kennt neben der Gerechtigkeit *coram Deo* eine menschliche Gerechtigkeit (*coram homine*) und die Antithese von *iustitia fidei* und *iustitia pharisaica et legalis*. Die eine Gerechtigkeit bewirkt, daß man vor den Menschen als rechtschaffener Mann gilt und nicht dem Gericht und der Strafe des Gesetzes verfällt (die irdische Gerechtigkeit bestraft Diebstahl, Mord, Brandstiftung, etc.). Diese Gerechtigkeit hat bereits ihren Lohn hier auf der Erde und nicht bei Gott, sondern nur sich selbst (der Selbsterhaltung, dem Ruhm, der Ehre auf der Erde). Diese Gerechtigkeit ist nicht den Christen eigen, sondern den Juden, Papisten und Heiden. Sie führt zur Heuchelei und wird darum in der Schrift verworfen. Der Christ ist zur Gerechtigkeit Christi aufgerufen. In einer Predigt aus dem Jahr 1514-1517 betonte Luther bereits, daß nicht wer Gerechtes tut, gerecht ist, wie Aristoteles und Thomas von Aquin sagen, sondern nur der gerecht ist, der auf Gott vertraut. Alle Vergebung ist demzufolge nicht eine Sache des Rechts und der Gerechtigkeit, sondern der freiwilligen Liebe. Im Kommentar zum Galaterbrief aus dem Jahr 1519 legt Luther dar, daß nach Paulus ausschließlich die Gerechtigkeit *per fidem Christi* gilt, während alle anderen Werke, auch die des heiligen Gesetzes Gottes, sündhaft sind und den Menschen vor Gott noch schlechter machen. Die Existenz einer bürgerlichen und philosophischen Gerechtigkeit wird allerdings nicht bestritten.

"Der Apostel will, daß der Mensch aus dem Gesetz lebe *apud homines*, daß der gerechte Mensch, d.h. der Gerechtfertigte aus dem Glaube lebe *apud deum*; d.h. die Gerechtigkeit, das Leben und das Heil des Menschen *apud deum* ist der Glaube; die Gerechtigkeit ist nicht vor, sondern aus dem Glauben. Auch die *iustitia decalogi* ist im Hinblick auf die Rechtfertigung bedeutungslos."<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Franz Xaver Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin, München 1934, S. 39

<sup>102</sup> Luther Bd. 39 (Auslegung von Psalm 100/101 im Jahre 1534)

<sup>103</sup> Luther WA Bd. 2, S. 489 ff, S. 503

Die weltliche und menschliche Gerechtigkeit wird nicht völlig aufgehoben und außer Kraft gesetzt, sondern lediglich betont, daß sie für die Rechtfertigung nichts bedeutet und auch nicht als Vorstufe der wahren christlichen Gerechtigkeit gelten kann. So unfähig und unfrei der menschliche Wille im Hinblick auf die christliche Gerechtigkeit ist, so entschieden betont Luther die Kraft und die Freiheit des Menschen im Hinblick auf die weltliche Gerechtigkeit, Böses zu fliehen und Gutes zu tun.

So wenig Philosophie und Theologie eine gemeinsame Wahrheit haben, so gilt doch: "duplex est forum", "politicum et theologicum". Gott urteilt ganz anders als die Welt. Das politische Recht ist zufrieden mit jedweder bürgerlichen und äußeren Gerechtigkeit. Aber die Gerechtigkeit, die vor dem politischen Richter rechtfertigt, ist nicht eine Gerechtigkeit vor Gott. Sie dient allein der Erhaltung und Ordnung des irdischen Lebens.

Gegen die Antinomisten und Revolutionäre, die alle Gesetze ablehnten, betonte Luther mit Nachdruck, daß gerade die politische Gerechtigkeit notwendig gut und lobenswert sei. Allerdings ist alles, was die politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit fördert, völlig belanglos für die *iustitia coram deo*. In seinen Tischreden führt Luther aus:

"Es ist dreierlei Gerechtigkeit, davon man fleißig predigen und treiben soll in den Kirchen. ... Eine ist weltlich oder bürgerlich, die besteht in einem feinen, ehrbaren züchtigen Leben und Wandel. Die andere ist eine Gerechtigkeit der zehn Gebote, so in Zeremonien und Werken besteht. Und diese zwei sind nötig, machen aber vor Gott nicht gerecht noch selig. Die dritte ist Gottesgerechtigkeit, der Glaube, der machet vor Gott gerecht."<sup>104</sup>

Die Lehre von den zwei Reichen ist nicht so zu verstehen, als ob sie zwei völlig auseinander liegende Welten wären. In Wahrheit gehört ein und derselbe Mensch nach Luther zwei Regimentern an, wie es in der Kirchenpostille heißt.<sup>105</sup> Er ist Bürger der Welt und Bürger des Reichs Christi. Auch der Christ ist nicht ausschließlich Bürger des himmlischen Reiches und nicht nur zu der diesem Reich entsprechenden Gerechtigkeit aufgerufen. Der Christ ist Bürger beider Reiche, im Glauben Christus, in seinem leiblichen Sein dem Kaiser untertan. Die weltliche Gerechtigkeit ist nicht, wie die Antinomisten lehren, ihres Pflichtcharakters entkleidet und außer Kraft gesetzt. Im Unterschied zu den Antinomisten, Agricola, Münzer, Zwingli und Calvin gibt es nach der Lutherschen zwei-Regimenterlehre deshalb auch kein Widerstandsrecht. Luthers Erfahrung wurde geprägt von dem Bauernkrieg und der Aus-

<sup>104</sup> Luther EA Bd. 58, S. 37; vgl. auch EA Bd. 62, S. 205, S. 270

<sup>105</sup> Luther EA, 14, S. 174 ff.

einandersetzung mit Thomas Münzer. Die Erfahrung der Calvinisten wurden geprägt durch die Bartholomäusnacht in Paris.

## 6. Die Folgen des Protestantismus in Amerika: Die Überwindung des traditionalistischen Denkens des Katholizismus und Lutheranertums durch den Calvinismus

### a) Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus

Da nach Auffassung vieler Historiker die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft und bürgerlichen Kultur in den Städten Europas am Ende des Mittelalters aufs engste mit der Reformation und dem Protestantismus zusammenhängt, ist die Frage, wieso gerade die die Werkgerechtigkeit verneinende protestantische Rechtfertigungslehre hat Initiator für eine ganz auf die Welt gerichtete Arbeits-, Leistungs- und Erfolgsorientierung hat führen können. Max Weber hat sich mit diesem Phänomen in seinem berühmten Werk "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" auseinandergesetzt.<sup>106</sup>

Weber bezeichnete seine Arbeit "als Beitrag zur Veranschaulichung der Art, in der überhaupt die Idee in der Geschichte wirksam werden."<sup>107</sup> und er wollte der Frage nachgehen, "ob und inwieweit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes Geistes des Kapitalismus über die Welt hin mitbeteiligt gewesen sind."<sup>108</sup>

Welche Tatbestände legten eine derartige Untersuchung nahe? Wie konnten scheinbar so verschiedene Dinge wie Kapitalismus einerseits und Religion andererseits in Beziehung gesetzt werden?

Ausgangspunkt von Webers Überlegungen waren folgende Daten der damaligen Berufsstatistik gewesen:

Das Unternehmertum und die Kapitaleigner sind in der überwiegenden Mehrzahl Protestanten. Die Anzahl der höher gelernten Arbeiter liegt bei den Protestanten weit über ihrem Anteil an der ungelerten Arbeiterschaft. Mit dem Anteil der Protestanten an dem höheren vorgebildeten Personal der modernen Unternehmungen verhält es sich ebenso. Relativ mehr protestantische Kinder als katholische besuchen die höhere Schule und es gibt wiederum im Verhältnis mehr protestantische als katholische Abiturienten. Auffällig ist ferner, daß die Mehrzahl der protestantischen Abiturienten von Schulen

---

<sup>106</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: J. Winckelmann (Hrsg.): Max Weber - Die protestantische Ethik I, 5. erneut überarbeitete Auflage, Gütersloh 1979

<sup>107</sup> ebenda, S. 12

<sup>108</sup> ebenda, S. 12 ff

kommt, die für die Ausbildung zu Berufen des bürgerlichen Erwerbslebens bestimmt sind, wie Realgymnasien, Realschulen, etc. während die katholischen Schüler humanistische Gymnasien bevorzugen scheinen. Der Protestantismus hat anscheinend eine auffällige Beziehung zum Erwerbsleben. Gleichgültig, ob die verschiedenen protestantischen Richtungen eine Mehrheit oder Minderheit in einem Staat bilden, sie haben einen besonderen Hang zum ökonomischen Rationalismus. Das hängt nach Max Weber mit dem Glauben zusammen.

Der Protestantismus hat anscheinend eine auffällige Beziehung zum Erwerbsleben. Diese Verwandtschaft erscheint gegenüber dem Katholizismus um so erstaunlicher als sonst in der Regel nur Minderheiten auf die Bahn des ökonomischen Erwerbs gedrängt werden und den Katholiken also eher diese Rolle im Deutschen Reich hätte zukommen müssen. Statt dessen beweisen vor allem bestimmte protestantische Richtungen, gleichgültig, ob sie die Mehrheit oder die Minderheit im jeweiligen Land bilden, einen starken Hang zum ökonomischen Rationalismus. Die Begabung für das Wirtschaftsleben ist offenbar eng mit dieser Glaubensrichtung verknüpft. Bezieht man den Spruch "Entweder gut essen oder ruhig schlafen" auf die beiden Konfessionen, so könnte man nach Weber vorschnell schließen, daß der Katholik den ruhigen Schlaf vorzieht, während es dem Protestanten auf üppige Mahlzeiten ankommt. Aber für den Puritaner der Vergangenheit war der Lebensgenuß und die Weltfreude alles andere als charakteristisch für ihren Lebensstil. Vielmehr konnte man gerade bei bestimmten protestantischen Denominationen wie den Calvinisten, Quäkern, Mennoniten eine starke Frömmigkeit, die das ganze Leben asketisch regelte, verbunden mit einem ausgeprägten Sinn für das Erwerbsleben antreffen. Daraus schließt Weber zu Recht, daß etwaige Beziehungen zwischen dem Protestantismus und dem heutigen Kapitalismus nicht in der Diesseitigkeit und der Weltfreude der Lebensauffassung, sondern nur in den spezifisch religiösen Antrieben des Protestantismus gesucht werden können. Alle angeführten Daten waren geeignet, eine Untersuchung der etwaigen Einflüsse der protestantischen Ethik auf die Ausbildung des kapitalistischen Geistes nahezulegen. Nicht die Ausbreitung des Kapitalismus als Wirtschaftsform interessierte Weber in diesem Zusammenhang in erster Linie, sondern die besondere Lebensauffassung, die die Menschen in so großem Ausmaß für dieses Wirtschaftssystem geeignet machte. Kapitalistische Unternehmen hatte es schon zu allen Zeiten gegeben, aber neu war die Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation freier Arbeit und einer spezifischen Wirtschaftsgesinnung. Nicht mehr vereinzelte große Geldbesitzer, Spekulanten oder Großgrundbesitzer

waren die typischen Vertreter des modernen Kapitalismus, sondern die breiten Schichten des aufsteigenden Bürgertums.

Was versteht nun Weber unter dem Geist des Kapitalismus?

Kapitalismus bedeutet nicht Geldgier, sondern nach Weber das Streben nach Gewinn im kontinuierlichen, rationalen kapitalistischen Betrieb, nach immer erneutem Gewinn: nach Rentabilität.

Weber unterscheidet streng zwischen dem Abenteuerkapitalismus, bei dem der Erwerb auf kriegerischen und spekulativen Chancen beruht, während der eigentliche kapitalistische Wirtschaftsakt durch das Ausnützen formell friedlicher Tauschchancen charakterisiert ist. Dieser rationale Erwerb verlangt aber wiederum eine freie Arbeitsorganisation, rationales Recht, rationale Technik, rationale Verwaltung, außerdem die Trennung von Haushalt und Betrieb. Nicht zuletzt war die Entstehung dieser Wirtschaftsform bedingt durch die Fähigkeit der Menschen zu einer praktisch rationalen Lebensführung, durch eine bestimmte Wirtschaftsgesinnung, eben des Geistes des Kapitalismus. Er erläutert den Geist des Kapitalismus anhand von Ratschlägen, die Benjamin Franklin einem jungen Mann gegeben hat:

"Bedenke, daß die Zeit Geld ist; bedenke, daß Kredit Geld ist. Bedenke, daß Geld von zeugungskräftiger Natur ist. Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen ganze Nachkommenschaft bis ins 1000ste Glied. Wer ein 5 Schilling Stück umbringt, mordet alles, was damit hätte produziert werden können, ganze Kolonnen von Pound Sterlings. Bedenke, daß ein guter Zahler der Herr von jedermanns Beutel ist. ... Neben Fleiß und Mäßigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt vorwärts zu bringen, als Pünktlichkeit und Gerechtigkeit."

Die Kapitalanhäufung wird als Selbstzweck glorifiziert: Aus Rindern macht man Talg, aus Menschen Gold. Der Besitz dient nicht dem Menschen, sondern man lebt für ihn. Der Erwerb um des Erwerbs willen wird gepredigt, ohne daß er dem Genuß und der Lebensfreude diene. Der Besitz erscheint wie eine Gottheit, der ohne Frage nach dem Sinn und dem eigenen Glück geopfert werden muß. Der uneingeschränkte dauernde Erwerb ist das Leitmotiv des Kapitalismus und in diesem Sinn sind auch die Worte Franklins von kapitalistischer Wirtschaftsgesinnung durchdrungen. Gelderwerb ist in der modernen Wirtschaftsordnung mit Berufstüchtigkeit verbunden. Der Gedanke der Berufspflicht ist für Franklin ebenso bezeichnend wie für die Sozialethik der kapitalistischen Kultur.

Den Gegenpol des kapitalistischen Geistes und größten Hindernisses des Kapitalismus ist nach Weber der traditionalistische Geist. Die Menschen, die in diesem Geiste leben, wollen nicht ständig mehr erwerben, sondern stets so-

viel, um so weiter leben zu können wie bisher. Für den traditionalistischen Geist gelten alle am kapitalistischen Geist erfüllte Menschen als raffsüchtige und gierige Menschen.

Nach Weber kannte das gesamte klassische Altertum ebenso wie die vorwiegend katholischen Völker einen Berufsbegriff mit ähnlichem semantischen Inhalt wie heute nicht. Dagegen ist dies bei allen vorwiegend protestantischen Völkern der Fall. Weber führt dies auf die durch die religiösen Führer persönlich gefärbten Bibelübersetzungen zurück. Zuerst taucht der Begriff Beruf in der Lutherischen Übersetzung auf, womit nicht nur eine Wortbedeutung, sondern ein neuer Gedanke geschaffen wurde:

"die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbestätigung überhaupt annehmen könne."<sup>109</sup>

Damit verrät der protestantische Berufsbegriff das Zentraldogma des Protestantismus: Abschaffung der mönchischen Askese, Beurteilung der Gottwohlgefälligkeit nur über die Erfüllung der aus der Lebensstellung erwachsenden Berufspflichten.

"Erst hieß es: allein das Mönchtum hat einen Beruf; Luther sagt umgekehrt: gerade das Mönchtum hat keinen Beruf; der wahre Gottesberuf verwirklicht sich innerhalb der Welt und ihrer Arbeit."<sup>110</sup>

Trotzdem blieb Luther dem ökonomischen Traditionalismus verhaftet: Nicht zuletzt durch die historischen Ereignisse (Bauernunruhen, etc.) beeinflusst, deutet er den Beruf immer mehr als durch Gott gewollte Fügung, die man gut ausfüllen, aber nicht überschreiten soll:

"Zu einer auf grundsätzlich neuer oder überhaupt prinzipieller Grundlage ruhenden Verknüpfung der Berufsarbeit mit religiösen Prinzipien ist LUTHER auf diese Art überhaupt nicht gelangt."<sup>111</sup>

Das Gebot des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit blieb auch für das orthodoxe Luthertum prägend. War die Wertung des innerweltlichen Lebens als von Gott gestellte Aufgabe quasi als Nebendogma im Luthertum vorhanden, so bricht sie in anderen Ausprägungen des Protestantismus - insbesondere im Calvinismus und allen protestantischen Sekten - voll durch und wird zum zentralen Dogma.

Allerdings darf daraus nicht geschlossen werden, daß die Protagonisten dieser Protestantismusarten bewußt das Ziel der Schaffung des kapitalistischen

---

<sup>109</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 67

<sup>110</sup> K. Holl, Die Geschichte des Berufs; Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1924, S. LVII

<sup>111</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 71

"Geistes" angestrebt hätten. Streben nach irdischen Gütern als Selbstzweck war für sie kein ethischer Wert, und überhaupt hatten sie nichts mit sozialen Reformern gemein. Ihnen galt vielmehr das Seelenheil als Oberziel.

"Und wir werden deshalb darauf gefaßt sein müssen, daß die Kulturwirkungen der Reformation zu gutem Teil - vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend - unvorhergesehene und geradezu ungewollte Folgen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte."<sup>112</sup>

Nicht zuletzt deshalb betont Weber folgende Unterscheidung: Abgrenzung der religiös-dogmatischen Basis einer Religion von den psychologischen Antrieben, die sich aus dieser Basis und der Praxis des religiösen Lebens ergaben und davon unabhängig wurden.<sup>113</sup>

Damit erwächst die Frage nach den dogmatischen Grundlagen und den psychologischen Antrieben des von Weber wegen seiner Kulturwirkungen als wichtig erachteten asketischen Protestantismus: Asketischer Protestantismus als Grundlage der innerweltlichen Askese.

Weber unterscheidet vier Arten des asketischen Protestantismus:<sup>114</sup>

*Calvinismus*

*Pietismus*

*Methodismus*

*aus der täuferischen Bewegung hervorgegangene Sekten*

Für seine Argumentation in bezug auf den neuen Berufsgedanken erscheint Weber der Calvinismus und dabei insbesondere der aus diesem hervorgegangene englische Puritanismus hauptsächlich geeignet. Aus diesem Grunde seien die Dogmen der anderen Glaubensrichtungen im folgenden nur am Rande beachtet. Als das wichtigste Dogma des Calvinismus kann man nach Weber die Lehre von der Gnadenwahl ansehen:

"In dieser Lehre brach der Calvinismus mit der im Katholizismus und auch noch im Lutherischen Protestantismus herrschenden Vorstellung der Wirksamkeit kirchlich-sakramentalen Heils. Kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und letztlich auch nicht Gottes Sohn konnten das von Ewigkeit feststehende Heilsschicksal eines Menschen wenden."<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Max Weber, ebenda, S. 75 f

<sup>113</sup> Max Weber, ebenda, S. 117

<sup>114</sup> Max Weber, vgl. ebenda, S. 115ff, 318ff sowie *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 328ff und 716ff

<sup>115</sup> Sprondel, W. M., *Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik*, in: *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (hrsg. Von G. Seyfarth u. W. M. Sprondel), Frankfurt 1973, S. 215

Die Menschen sind also von einem vollkommen transzendenten Wesen, dem jegliches Tun der Selbstverherrlichung dient, in zwei Gruppen eingeteilt worden:

Auserwählte und Verworfenen. Niemand kann daran etwas ändern. Dadurch hatte diese Lehre für den Einzelnen eine tiefe, innere Vereinsamung zur Folge, da kein Priester, kein Dogma ihm die Frage beantworten konnte, ob er zu den Erwählten oder Verdammten gehört. Diese Aussage bliebe ohne jeden praktischen Belang, wenn man nicht annehmen dürfte, daß der Mensch der Reformationszeit bzw. des Mittelalters ein starkes religiöses bzw. an seinem Heilsschicksal ausgerichtetes Interesse hatte. Auch das vom technischen Standpunkt aus gesehene effizienteste Handeln erwies sich bei negativer religiöser Sinndeutung in der Regel als nicht durchsetzbar. Als zweites calvinistisches Dogma kann die Ablehnung jeglicher Kreaturverherrlichung angesehen werden: nur Gott war zu verehren. Das Kreatürliche - egal in welcher Form auch immer - war dagegen gar nichts und Gefühle galten als dem Aberglauben förderlich. Es kam zur Ablehnung aller Sinnenkultur und zwischenmenschlichen Werte. So wurde etwa Mißtrauen auch dem besten Freund gegenüber gepredigt. In diesen Zusammenhang paßt auch die Abschaffung der Privatbeichte, das als "Mittel zum periodischen Abreagieren des affektbetonten Schuldbewußtseins angesehen wurde".<sup>116</sup>

Nächstenliebe degenerierte so zu unpersönlicher Berufsarbeit. Die soziale Organisation blieb gefühllos, obwohl eine Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur wahren Kirche bestand. Eine Tendenz zur logisch-rational gestalteten sozialen Beziehung ist erkennbar. Nur so war das Wirken des Calvinisten "*in majorem Dei gloriam*" denkbar. Der entscheidende Punkt ist nun nach Weber folgender:

Das überragende Interesse der damaligen Zeit am jenseitigen Schicksal mußte unter diesen Bedingungen folgende Frage aufwerfen: Bin ich erwählt? und wenn, woran ist erkennbar, ob ich erwählt bin?

Was für Calvin kein Problem war - sein Seelenheil war sicher -, wurde für die Masse der Alltagsmenschen zum kritischen Punkt. So kam insbesondere die kirchliche Seelsorge nicht umhin, hier eine befriedigende Antwort zu finden. Zwei Ratschläge können als typisch angeführt werden:

- angegeben wurde die religiöse Pflicht eines jeden, die Heilsgewißheit ("certitudo salutis") für sich anzunehmen; so entstanden selbstsichere Heilige;

---

<sup>116</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., a.a.O., S. 124

- rastlose Berufsarbeit wurde als bestes Mittel zur Erreichung der Selbstgewißheit unermüdlich gepredigt (weltliche Berufsarbeit also als Mittel zum Abreagieren religiöser Ängste).

Sittliches Leben verliert damit gegenüber dem Katholizismus den Mittelcharakter zur Erreichung des ewigen Heils, sondern wird zum rein äußeren Merkmal des Seelenheils und damit technisches Mittel zur Reduktion von Angst. Weber stellt sich nun die Frage:

Wie war nun die Favorisierung der Berufsarbeit im Rahmen des Calvinismus möglich?

Zur Beantwortung dieser Frage geht Weber näher auf die "... tieferliegenden Eigentümlichkeiten des in der reformierten Kirche gepflegten religiösen Empfindens ..." <sup>117</sup> ein, deren Diskussion in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt werden kann. Nur soviel sei gesagt: Während der Lutheraner die Ruhe in Gott sucht, sich also als Gefäß Gottes betrachtet, ist dies bei der totalen Transzendenz seines Gottes einem Calvinisten nicht möglich. Letzterer ist Werkzeug Gottes, kein Gefäß Gottes.

Der Lutheraner betont mehr eine Gefühlskultur, der Calvinist kommt zum asketischen Handeln und genau dies wurde konstitutiv für die Hervorbringung des kapitalistischen Geistes. In unermüdlicher systematischer Selbstkontrolle schafft sich so der Calvinist die Gewißheit seines Heils immer wieder selbst. Der Katholik hingegen kann sich seine Seligkeit mit guten Werken sozusagen erkaufen; unsystematisches Leben ist immer durch die Beichte ausgleichbar (nach Weber das Wesen des Bußsakramentes). Die "Entzauberung" der Welt durch das Fallenlassen aller Magie als Heilmittel war im Katholizismus nicht bis zur letzten Konsequenz - im Unterschied zum Calvinismus - gebracht. Nur Gott gilt als heilig und allein wirksam. Die Betonung des rationalen Bewährungsgedankens ist es, die den Calvinisten im Gegensatz zum Gläubigen des Islam vor dem Fatalismus bewahrt. Weber spricht in diesem Zusammenhang vom logischen Fatalismus und von der psychologischen (Rationalisierung des Lebens auf das Ziel der Gewißheit der Seligkeit hin) Wirkungen der Religion. Letztere führten zur sogenannten innerweltlichen Askese, die sehr wohl eine Askese im katholischen Idealsinn war, die aber nicht nur innerhalb von Klostermauern gelebt wurde - eben innerweltlich war -: "die Reformation trug die rationale christliche Askese und Lebensmethodik aus den Klöstern hinaus in das weltliche Berufsleben." <sup>118</sup>

Der Auflösung der sichtbaren Klöster durch die Reformation entsprach die Errichtung des Klosters in der Seele des Gläubigen und damit die Verlage-

---

<sup>117</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 129

<sup>118</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 215, Anmerkung 80

rung der äußerlichen Askese in die Innerlichkeit. Im Katholizismus kannte nur der Mönch die rationale Lebensführung bei ständiger Selbstkontrolle und Unterdrückung irrationaler Triebe. Im Calvinismus wurden analog Tagebücher angefertigt, die die Beziehung zu Gott in Buchführungsform kontrollierten. Es kam zur "... penetranten Christianisierung des ganzen Daseins."<sup>119</sup>

Das Luthertum wirkte demgegenüber nicht so, da die verlorene Gnade prinzipiell wiedergewonnen werden konnte. Auch die anderen asketischen Bewegungen, die nichtcalvinistischer Natur waren, stellen eine Abschwächung dar (wie der Pietismus und Methodismus), da Gefühle hier eine Rolle spielen. Ebenso bedeutsam für den Berufsgedanken und als dessen zweiter unabhängiger Träger schätzt Weber das Täuferium und die daraus hervorgegangenen Sekten ein. Wie beim Calvinismus war die sittliche Lebensführung äußeres Merkmal für die erhaltene Seligkeit.

Als historisch und prinzipiell wichtigsten Gedanken bezeichnet in diesem Zusammenhang Weber die Auffassung, daß nur Wiedergeborene der religiösen Gemeinschaft angehören dürfen. Zudem begegnen wir dabei wieder der "Entzauberung" der Welt als Ablehnung aller Sakramente zur Heilserlangung. Auf die hierbei relevanten Dogmen kann hier nicht näher eingegangen werden. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß

"... der spezifisch methodische Charakter der täuferischen Sittlichkeit vor allem auf dem Gedanken des 'Harrens' auf die Wirkung des Geistes. ..." <sup>120</sup> beruht; die psychologische Wirkung des Täuferiums ist also nicht auf die Prädestinationslehre zurückführbar, da letztere verworfen wurde.

Die Konsequenz für das Berufsverhalten kann mit Weber kurz so umschrieben werden:

"Aber mit dem Einströmen des Täuferiums in das normale weltliche Berufsleben bedeutete der Gedanke: daß Gott nur redet, wo die Kreatur schweigt, offenbar eine Erziehung zur ruhigen Erwägung des Handelns und zu dessen Orientierung an sorgsamer individueller Gewissenserforschung." <sup>121</sup>

Die Rationalisierung des Lebens ist also in Nuancen zwischen Calvinismus und Täuferium verschieden, was nach Weber die Vermutung nahelegt: Während das Täuferium eher zur praktischen Anwendung derjenigen Richtlinie der kapitalistischen Ethik" führte, die mit "honesty is the best policy" treffend umschrieben ist,<sup>122</sup> dürfte der Calvinismus mehr die privatwirtschaftliche

---

<sup>119</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 140

<sup>120</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 160

<sup>121</sup> ebenda, S. 160

<sup>122</sup> Dieses Prinzip läßt Weber im Kapitalismus seiner Zeit höchstens noch den kleinen und mittleren Kapitalisten zukommen. Strikte Realität und gleicher Preis für alle Abnehmer

Erwerbsenergie angespornt haben. Unter dem Aspekt der Entstehung des wirtschaftlichen Wachstums ist also in erster Linie der Calvinismus interessant. Das Täuferturn wird daher nur noch am Rande bei Weber behandelt.<sup>123</sup>

Neben das psychologische Argument Webers bezüglich der Prädestinationslehre tritt ein zweites, das sich mit der Sozialstruktur befaßt, die nötig war, um die neue religiöse Ethik zu einer von Menschengruppen getragenen Realität zu machen. Letztlich geht es um die Frage, wie man Menschen der ständigen Reproduktion des Traditionellen durch Organisation entziehen kann und einer neuen Ethik (Idee) praktische Wirksamkeit verschafft. Im Falle des Calvinismus war die volle Teilnahme an der sozialen Gemeinschaft an die Zulassung zum Abendmahl gebunden. Letztere erlangte man nicht qua Kirchenmitgliedschaft, sondern durch Dokumentation der geeigneten Lebensführung. Beseitigung der Beichte und professioneller Amtsträger führte zur sozialen Kontrolle durch die ganze Gemeinde und machte damit jedes Verhalten religiös relevant; die Systematisierung des Lebens konnte so im Calvinismus um sich greifen. Nachdem nun die religiöse Basis der puritanischen Berufsidee aufgezeigt worden ist, kommt es nun im folgenden darauf an, die Beziehung zum kapitalistischen "Geist" aufzuzeigen.

Um die Wirkungen der asketisch-protestantischen Religion auf das Alltagsleben im wirtschaftlichen Bereich möglichst realitätsnah rekonstruieren zu können, benutzt Weber diejenigen theologischen Schriften, die aus der seelsorgerischen Praxis hervorgegangen sind.<sup>124</sup> Folgende Maximen für das alltägliche Leben stellt Weber dabei heraus:

- Nicht Reichtum an sich ist schlecht, sondern das Genießen desselben bzw. die Gefahr, durch ihn zu Muß und Genuß verführt zu werden. Nur Handeln gereicht zum Ruhme Gottes.
- Zeitverschwendung ist die schwerste Sünde (Reden, Luxus, Schlaf, etc. wurde auf diese Weise beschnitten), da die so verlorene Zeit der Mehrung des Ruhmes Gottes fehlt.

---

sind für ihn wie für Sombart Phänomene des Frühkapitalismus, vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 383 f und W. Sombart, *Der Bourgeois*, a.a.O., S. 194 ff

<sup>123</sup> Zur weiteren Orientierung sei noch auf folgende Literatur verwiesen: M. Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in: *Protestantische Ethik*, a.a.O., S. 279ff: Weber kommt hier u.a. auf die Kreditwürdigkeit von Sektenmitgliedern zu sprechen. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 721 ff, vgl. auch S. D. Berger: *Die Sekten und der Durchbruch in die moderne Welt. Zur zentralen Bedeutung der Sekten in Webers Protestantismus-These* in: *Seminar* a.a.O., S. 241 ff

<sup>124</sup> Es handelt sich in erster Linie um das Werk "Christian Directory" des Seelsorgers Richard Baxter. Laut Weber ist es auch dieser Baxter, der offenbar schon lange vor A. Smith auf die Vorteile der Arbeitsteilung hinwies, vgl. dazu M. Weber, *Die protestantische Ethik ...*, a.a.O., S. 170

- Untätige Kontemplation behindert die Berufsarbeit und damit die Arbeit zum Ruhme Gottes.

Damit wird Arbeit zum von Gott befohlenen Selbstzweck des irdischen Daseins. Fehlende Arbeitslust ist immer Indikator für göttliche Ungnade. Eben diese Ansicht galt im Gegensatz zum Katholizismus, bei der die "vita contemplativa" höher als die "vita activa" geschätzt wurde, auch für Reiche, die wie jeder im Beruf zur Verherrlichung Gottes arbeiten sollten, statt in Spielen, politischen Diskussionen, künstlerischen Meditationen, etc. Ohne Beruf war eben der methodisch-systematische Charakter der innerweltlichen Askese nicht realisierbar. Ausschlaggebend für die Beurteilung der Gottwohlgefälligkeit eines Berufs ist neben sittlichen Aspekten die "Profitlichkeit".

Das traditionalistische Verhalten des Feudalherren bzw. allgemein die traditionelle Einstellung zum Wirtschaften im Katholizismus haben hier nach Weber keinerlei Chance, positiv bewertet zu werden. Entscheidend ist, daß der Erwerb von Reichtum - bei Verbot seines Genusses - nicht nur sittlich erlaubt, sondern als Befolgung der Weisungen Gottes verordnet ist.

"Wie die Einschärfung der asketischen Bedeutung des festen Berufs das moderne Fachmenschentum ethisch verklärt, so die providentielle Deutung der Profitchancen den Geschäftsmenschen."<sup>125</sup>

Die überlieferte Grundlage ihres religiösen Glaubens bildet für die Calvinisten das Alte Testament, dessen Einfluß gekoppelt mit der Überzeugung, das von Gott auserwählte Volk zu sein, zur Herausbildung jener harten und prägnanten Puritanercharaktere führte. Diese Charaktere waren laut Weber auch den Vertretern der frühkapitalistischen Epoche eigen und wurden in Analogie zu Charakteren des Alten Testaments gesetzt (Abraham, Isaak, Jakob, etc.). Der Kampf gegen jeden ungehemmten Genuß des Lebens konnte nicht ohne direkte Einwirkung auf die Entstehung des kapitalistischen Lebensstils bleiben: Alle Kulturgüter, die einer unmittelbaren Deutung als religiös geschätzt nicht zugänglich waren, erschienen verdächtig und degenerierten.

Positiv religiös bewertet wurde das Faktenwissen, das zur Förderung der Wissenschaft beitrug und insbesondere zu den berühmten naturwissenschaftlichen Gesellschaften in England und Amerika führte.

"Schon anders steht es, sobald man das Gebiet der nicht wissenschaftlichen Literatur und weiterhin der Sinnenkunst betritt. Hier freilich legte sich die Askese wie ein Reif auf das Leben des fröhlichen alten England. Und nicht nur die weltlichen Feste wurden davon betroffen. Der zornige Haß der Puritaner gegen alles, was nach "superstition" roch, gegen alle Reminiszenzen

---

<sup>125</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., a.a.O., S. 172

von magischer oder hierurgischer Gnadenspendung, verfolgte das christliche Weihnachtsfest ganz ebenso wie den Maibaum und die unbefangene kirchliche Kunstübung."<sup>126</sup>

Das Theater galt als wertlos, die Literatur und Kunst erlebten den totalen Kahlschlag, Kleidung und sonstiger Schmuck der Person wurden uniformer Eintönigkeit unterworfen. Der Ablehnung der Kreaturvergötterung fiel alles "Verwerfliche" zum Opfer. Alle Mittel mußten nur der Mehrung von Gottes Ruhm dienen. Die "Tendenz zur Uniformierung des Lebensstils" im Kapitalismus hatte hier ihre ideelle Basis. Jede Art von Freizeitbeschäftigung fand jedenfalls ihre Grenze dort, wo Geldausgaben für diese nötig wurden. Der Mensch hatte eine Verpflichtung gegenüber dem ihm von Gott anheimgegebenen Besitz: Er sollte diesen rational in ständiger Berufsarbeit und rastloser Tätigkeit vergrößern. Es blieb übrig: der innerlich entblätterte Mensch, der mit grandios einseitiger, aber doch schier unerträglicher Haltung dem Jenseits entgegengeworfene. Zusammenfassend kann man nach Weber folgendes festhalten:

"Die innerweltliche protestantische Askese - ... - wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürte die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengte die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern in dem dargestellten Sinn direkt als gottgewollt ansah."<sup>127</sup>

Also nicht der rationale Erwerb, sondern die irrationale Nutzung des Erworbenen waren schlecht. Entscheidend war nach Weber also nicht die positive religiöse Bewertung der Kapitalakkumulation, sondern die religiöse Wertung der rationalen Berufsarbeit. Dies bedingte vor allem die Ausbreitung der mit "Geist" des Kapitalismus bezeichneten Wirtschaftsgesinnung. Einen dritten Faktor sieht Weber in der bereits angesprochenen Organisation des religiösen Sozialverbandes. Alle drei Faktoren führten zu folgendem Ergebnis:

"Kapitalakkumulation durch asketischen Sparzwang."<sup>128</sup>

Die immer erneute produktive Nutzung als Anlagekapital war durch diese Askese vorprogrammiert. Demnach ist das wirtschaftliche Wachstum als unbewußtes, d.h. als religiös und nicht wirtschaftlich motiviertes entstanden. Weber beschreibt die puritanische Lebensauffassung als wichtigsten und einzig konsequenten Träger der bürgerlich ökonomisch-rationalen Lebensfüh-

---

<sup>126</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik ..., S. 177

<sup>127</sup> ebenda, S. 179

<sup>128</sup> ebenda, S. 180

rung, der historisch nur in England sich herausbildete (in allen übrigen Teilen der Welt wurde zwar oft Reichtum angesammelt, aber immer wieder in Luxus verschwendet). Allerdings hatten die Puritaner wie einstmal die Klostersgemeinschaften mit der "säkularisierten Wirkung des Besitzes" zu kämpfen: Die aufsteigende Schicht des Kleinbürgertums, zu der in der Regel die meisten Puritaner gehörten, war eher bereit, die religiösen Ideale abzuwerfen.

Die volle ökonomische Wirkung des asketischen Protestantismus, die vor allem eine erzieherische war, sieht Weber sich erst voll entwickeln, als die verkrampte Ausschau nach Gottes Gnade dem Utilitarismus des Diesseits gewichen war. Es blieb die Schätzung der Berufstugend und ein "pharisäisch" (Weber) gutes Gewissen beim Gelderwerb. Letzteres wurde ein Bestandteil des komfortablen bürgerlichen Lebens. Zudem konnte der Unternehmer zurückgreifen auf durch die religiöse Askese arbeitswillige und in ihr Schicksal als gottgewollt sich fügende Arbeiter. Das Verteilungsproblem unter Menschen hatte Gott in die Hand genommen. Zudem war Armut Indikator für Faulheit - im Unterschied der Bewertung der Armut und des Bettlertums im Mittelalter.

Fast jede Religion kannte den Gedanken, daß es gottwohlgefällig sei, seine Arbeit auch bei niedrigem Einkommen treu zu verrichten. Der asketische Protestantismus fügte dem aber den psychologischen Antrieb hinzu (Arbeit als Beruf), der diese Norm absolut zur Geltung brachte. Weiterhin ist hier die Rolle der Kirchengzucht zu beachten. Das Ergebnis war eine erhebliche Steigerung der Arbeitsproduktivität. Ebenfalls zeigten die Arbeiter eine dem wirtschaftlichen Wachstum förderliche Einstellung und förderliches Verhalten. Die Religion hatte deren Wirken ebenso wie das der Unternehmer auf den ökonomischen Bereich gelenkt. Nachdem die religiösen Wurzeln abgestorben waren, blieb als asketisches Element der modernen Berufsarbeit übrig: die Einengung auf Facharbeit. Es gilt also "..., daß also 'Tat' und 'Entsagung' einander heute unabwendbar bedingen."<sup>129</sup>

Da Arbeit als Beruf im Laufe der Zeit ihr transzendentes Ziel verlor, wurden die Energien sozusagen ganz für die Diesseitigkeit frei:

"Man wird sagen können, daß das puritanische Arbeitsethos heute noch eine unheimliche Virulenz hat - unheimlich darum, weil einerseits die Hochschätzung der Arbeit die ganze moderne Welt beherrscht, andererseits aber im Gefolge der fortschreitenden Verweltlichung und Loslösung vom christlichen Hintergrund die Arbeit eine Verabsolutierung erfahren hat, so daß für viele

---

<sup>129</sup> ebenda, S. 187

Zeitgenossen Arbeit der einzige Sinn und Inhalt ihres Lebens geworden ist."<sup>130</sup>

**b) Zum Verhältnis von Politik und Religion in den puritanisch geprägten Vereinigten Staaten von Amerika: die Entstehung der Zivilreligion**

Amerika galt im 19. Jahrhundert für Europäer als das Land der Zukunft, in der neue Menschen nach neuen Grundsätzen handeln, als Land der unbegrenzten Möglichkeiten, der Gleichheit und des Glaubens an das Experiment, als Land der übertriebenen Moralität und des ökonomischen Überflusses, als naives, geschichtsloses Land des Fortschritts, als Land ohne Mittelalter und Nachtigallen. Als Herzstück kann man auf politischem Gebiet das amerikanische Sendungsbewußtsein ansehen, das auf der untrennbaren Verbindung von religiösem und politischem Denken beruht.

Die Grundlage der amerikanischen Demokratie ist nach Alexis de Tocqueville<sup>131</sup> anders als Frankreich nicht die Wissenschaft und der Atheismus, sondern die Religion, die selbst demokratische Züge aufweist. Es gibt in den Vereinigten Staaten nach ihm nicht eine einzige Glaubenslehre, die sich den demokratischen republikanischen Einrichtungen feindlich erweist. Alle Geistlichen reden die gleiche Sprache, die Meinungen sind dort eins mit den Gesetzen und im menschlichen Geist herrscht sozusagen nur eine einzige Strömung. Gehe in ihre Kirchen, rät Tocqueville, und du hörst Moral, aber nie etwas von Dogmatik. Das Land, in dem die Religion die größte Macht ausübt, ist nach ihm zugleich das aufgeklärteste und freieste. Während Amerika die schädlichen Folgen des radikalen Individualismus durch den Puritanismus zu überwinden vermochte, zeichnete sich die europäische Aufklärung - vor allem in Frankreich - durch eine frontale Entgegensetzung zu allen positiven Religionen aus.

Die Philosophen des 18. Jahrhunderts haben nach Tocqueville die fortschreitende Schwächung des Glaubens und aller positiven Religionen sehr einfach erklärt. Der religiöse Eifer mußte nach ihnen in dem Maße schwinden, als die Freiheit des Einzelnen und die geistige Bildung zugenommen haben. Aber das traf nach Tocqueville gerade nicht auf die USA zu. Denn in Amerika ist die Religion die erste politische Einrichtung. Nur hier habe sich das individuelle Streben nach Freiheit und Gleichheit mit der Religion versöhnen können, weil die Glaubenslehre der Puritaner sowohl eine religiöse Doktrin als auch eine politische Theorie bildete. Weil die Freiheit nicht

---

<sup>130</sup> H.-H. Schrey, Puritanisches Arbeitsethos und seine Nachwirkungen in der Gegenwart, in: Die Mitarbeit, 5/1965, S. 20

<sup>131</sup> Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, München 1976, S. 334

ohne Glauben für möglich gehalten wurde, galt die Religion als Garant für die Liberalität des Staates. Die demokratische Gesellschaft ist also nicht von Natur aus der Religion feindlich gesinnt, sondern in den USA bedingen sich beide. Während der Puritanismus die Sündhaftigkeit Adams nach dem Sündenfall hervorhebt, betont die Demokratie die vorherige Unschuld. Die Überzeugung, daß die wahre Demokratie eine Art der Lebensführung sei, kann man bereits beim Führer der Levellers der puritanischen Revolution finden. Nur die "well-affected" (die Gutgesinnten) dürfen nach Lilburne (1649) ein Wahlrecht haben<sup>132</sup>. Philipp Brooks meinte am Ende des 19. Jh., daß er sich nicht vorstellen könne, wie ein Mensch ein Amerikaner sein könne, ohne auch gleichzeitig Christ zu sein. Amerika, heißt es in einer klassischen Formulierung von Martin Marty, ist eine "nation of behavers" und keine "nation of believers".<sup>133</sup>

Bekanntlich verließen die sog. Pilgrims in der ersten Hälfte des 17. Jh. Europa nicht aus materieller Not. Sie gründeten Neu-England aus einer geistigen Not. Sie verließen das dekadente England bzw. Europa, um ihre Vorstellung von einem gottgewollten Leben in der Neuen Welt ungehindert verwirklichen zu können. Sie bemühten sich darum, die Lehre von der Erbsünde, der Bekehrung und der inneren Erweckung und kontrollierten Lebensführung in eine soziale Ordnung umzusetzen. Politische Rechte und bürgerliche Rechte wurden von religiösen Qualifikationen abhängig gemacht, bewirkten historisch jedoch genau das Gegenteil: nämlich eine Egalisierung und Demokratisierung der Religion. Beim Versuch, die politische Theologie in die Wirklichkeit umzusetzen, ergab sich eine weitgehende Individualisierung der Religion und eine Moralisierung der Politik. Die traditionelle politische Theologie - welcher Couleur auch immer - versuchte, eine Einheit durch gesinnungsmäßige Übereinstimmung herzustellen, der amerikanischen Zivilreligion hingegen geht es um die Indienstnahme der Religion für die politische Ordnung. Die amerikanische Zivilreligion zielt ab auf Integration und damit auf den Abbau aller Dogmatik. Die Folge der Moralisierung der Politik und der Demokratisierung der Religion hat durch die protestantische Ethik den Populismus und Fundamentalismus zur Folge.

Um die Neue Welt aufzubauen, bedurfte es nach Auffassung der Pilgrims einer asketischen Lebensweise. Diese wurde vor allem durch einen weltlichen Aktivismus erreicht. Mit der Entdeckung Amerikas schien das Neue Jerusalem vom Himmel gestiegen und das tausendjährige Reich der Heiligen angebrochen zu sein: die Stadt Gottes. Die Chiliasten des 17. Jh. glaubten, daß das

<sup>132</sup> A. J. Beizinger, *A History of American Political Thought*, New York 1972, S. 161

<sup>133</sup> Martin Marty, *Religion and Republic. The American Circumstance*, Boston 1987, ders., *Pilgrims in Their Own Land*. New York 1986

Neue Jerusalem in den neuen Kolonien realisierbar ist. John Eliot rief die Kolonisten dazu in seinen Predigten und Büchern unter dem Titel "The Christian Commonwealth" auf, sich auf die Epiphanie vorzubereiten. In dem Neuen Eden soll das Wunder der christlichen Religion voll zur Erfüllung gelangen, da Europa völlig verdorben ist. Das amerikanische Selbst- und Sendungsbewußtsein resultierte nicht aus der Verkündigung von Demokratie und Freiheit, sondern von der gottgewollten Mission, die Welt religiös zu gestalten. Alle Völker streben nach Peter Bulkeley (1588-1659) danach, irgendwie hervorzuragen. Aber, so schreibt er, "wir können es nur durch Heiligkeit."<sup>134</sup>

Es ging also den ersten puritanischen Einwanderern um die rigorose Einheit von Glaube und Politik. Die Pilgrims interpretierten ihre Auswanderung nach Amerika analog zur jüdischen Geschichte im Sinne der göttlichen Vorsehung. Neu-England galt ihnen als der Ort, an dem Gott dem verlorenen Stamm Israels einen neuen Himmel und eine neue Erde, neue Kirchen und ein neues Gemeinwesen schaffen wird. Die Kolonien galten ihnen als von Gott zugewiesenes Land, das sie genau so wie das jüdische Volk dazu berechtigt, die ansässigen Bewohner zu vertreiben, zu versklaven bzw. zu töten. Am Anfang des amerikanischen Sendungsbewußtseins steht der Glaube an einen besonderen Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk. Die Welt sollte durch die amerikanische Demokratie erlöst werden (vgl. z.B. die Gedichte von Walt Whitman).

Im 16. Jh. glaubte man an das Goldene Land, im 17. Jh. an das Neue Jerusalem, im 19. Jh. an die ideale Republik und das gerechte Gemeinwesen. Trotz aller theokratischen Staats- und Gesellschaftstheorie ging es den Puritanern vor allem um eine politische Formung des Gemeinwesens - sowohl des bürgerlichen wie des kirchlichen Lebens. Die Idee, daß jede Regierung auf der Zustimmung der Regierten beruhen muß und der Widerstand gegen jede Form der Alleinherrschaft bzw. des Absolutismus und der Fürstenherrschaft ist im Schoß des Puritanismus mit seiner protestantischen Ethik entstanden: Nach Max Weber war der Puritanismus sowohl für die kapitalistische Wirtschaftsgesinnung als auch die politisch demokratische Gesinnung konstitutiv. Als im 18. Jh. immer mehr an die Stelle der biblischen Begründung eine naturrechtliche Begründung der Demokratie tritt, halten die Politiker Amerikas an der göttlichen Setzung des Naturrechts fest: daß jeder Mensch gleich geboren ist und dieselben Rechte hat. Vernunft und Offenbarung bleiben miteinander verschwistert. Die amerikanische Idee der Demokratie beruht auf der Idee des religiösen Bundes, d.h. der Vorstellung, daß das politische Gemeinwesen durch eine freie Vereinbarung zwischen dem

---

<sup>134</sup> zitiert nach Max Lerner, *Amerika, Wesen und Kultur*, Frankfurt 1960, a.a.O., S. 227

Volk und den Herrschenden entstanden sei. In der Theologie des Calvinismus spielt diese Vorstellung eine entscheidende Rolle.

In Neu-England und auch in Massachusetts und Connecticut betrachteten die Theologen und Politiker im Covenant-Prinzip die theoretische Grundlage für die Erlösung des Menschen, für die Ordnung der Gesellschaft und die Gestaltung der Religiosität. Die Idee vom "free consent of the people" bildet die Grundlage der gesamten gesellschaftlichen Organisation; jeder Mensch ist frei, sich mit anderen zusammenzuschließen oder auch nicht. Neben die Sekten als religiöse Gemeinschaften treten Vereine im Sinne freier Vergesellschaftung. Nach Camphausen vereinigten sich drei Gedanken im Puritanismus:

"Der Bund mit Gott wird zum Vertrag zwischen freien Menschen, er ruht auf dem Gedanken der Volkssouveränität, und er schließt die Begrenzung und Kontrolle der politischen Autorität und Macht ein."<sup>135</sup>

Kamphausen spricht in diesem Zusammenhang von der Selbstevidenz als Offenbarungsquelle. Diese neue Philosophie stützt sich nach ihm auf drei unterschiedliche Quellen:

- den Sensualismus von John Locke (alle Ideen und Vorstellungen entstammen der Erfahrung);
- den covenant-Gedanken: jeder Mensch ist Gott gleich nahe;
- die auf dem Experiment und nicht der Metaphysik aufbauende Naturforschung.

Basis der neuen Philosophie ist der Glaube, daß durch das Ergreifen neuer, unbekannter Möglichkeiten, der wahre Weg sich von selbst durchsetzen wird. Wenn jeder Mensch Gott gleich nahe ist und mit gleichen Rechten geboren worden ist, dann sind auch alle der Wahrheit gleich nahe und wo die Erfahrungen ähnlich sind, da stellt sich ein common sense ein. An die Stelle einer systematisierten Philosophie tritt der Pragmatismus der "self-evidence". Mit dem Glauben an den gesunden allgemeinen Menschenverstand war vor allem die Idee des immerwährenden Fortschritts verbunden.. Denn der freie Mensch ist stets offen für neue Erfahrungen. Der zweite Satz der Unabhängigkeitserklärung lautet: "We hold these truths to be self-evident", d.h. das amerikanische Selbstbewußtsein beruht auf dem Glauben der Selbstevidenz. Später, im 19. Jh. und 20. Jh., erweiterte sich dieser Glaube zum Glauben an die Wissenschaft. Der Religion wie der Wissenschaft wurde eine sittliche Kraft zugesprochen, so daß dem Staat die Aufgabe zukommt, das demokrati-

---

<sup>135</sup> Georg Kamphausen, Das Bekenntnis zur Selbstevidenz, in: Amerika - Eine Hoffnung, zwei Visionen, hrsg. V. Hans Thomas, Herford 1992, S. 263

sche Ideal als Religion zu lehren. Denn die Zukunft von Freiheit und Demokratie hängt von dem amerikanischen Experiment ab. Amerika handelt im Auftrag aller Menschen. Von daher rührt die Vorstellung von der weltgeschichtlichen Bestimmung Amerikas zur Ausdehnung ihrer Grenzen, um ihrem Auftrag gerecht zu werden. Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson sahen die Bestimmung Amerikas darin, die Welt "safe for democracy" zu machen.

Das Zentrum der amerikanischen Zivilreligion besteht in dem nationalen Ereignis der Declaration of Independence, dem Memorial und dem Thanksgiving Day. Kamphausen kennzeichnet die amerikanische Zivilreligion und das heutige amerikanische Sendungsbewußtsein folgendermaßen:

"Weil der Schlüssel zur Revolution die Kultur und der Schlüssel der Kultur die Religion ist, könne eine Revitalisierung der politischen Kultur nur durch ihr religiöses Medium erfolgen. ... Aus dem Neuen Jerusalem ist ein Babylon geworden, und nur die nationale Wiedergeburt einer imaginativen Vision, nur eine nationale religiöse Erweckungsbewegung kann den gegenwärtigen Problemen begegnen. ... An die Stelle der Überzeugung von einer im amerikanischen Exzeptionalismus der christlichen Republik verankerten Sicherheit im Glauben tritt nun das Versprechen einer ständigen Versicherung und Vergewisserung durch Wissen, eine zivilreligiös legitimierte Weltmission, die von der Soziologie verwaltet wird. So wird bei Bellah die Sozialwissenschaft selbst zur Zivilreligion."<sup>136</sup>

## 8. Die veränderte Haltung der katholischen Kirche zur Stellung der Laien durch das II. Vatikanische Konzil: Annäherung oder Entfernung vom Protestantismus?

In der Antike galt Handarbeit als eines freien Mannes unwürdig. Im alten Griechenland wie in Rom hatte sich der freie Mann mit dem öffentlichen Leben, der Politik, mit Kunst und Wissenschaft zu beschäftigen (Ebene der Muße, des "otium", der "artes liberales"), auch mit Handel und Kriegsdienst. Handarbeit hingegen galt als sklavisch und war Sache der Sklaven. Das Ideal des freien römischen Bürgers war "otium" (nicht im Sinne von Müßiggang, sondern von gelassener Beschäftigung mit geistigen Dingen - Ebene der "vita contemplativa"). Für Arbeit und Geschäft gab es das Wort "negotium" (Nicht-Muße, eben der "vita activa").

Im Rom des zweiten Jahrhunderts fiel an den Christen auf, daß sie arbeiteten. Die Apologeten verteidigen das christliche Arbeitsethos gegen den herr-

---

<sup>136</sup> Georg Kamphausen, Das Bekenntnis zur Selbstevidenz, a.a.O., S. 275, vgl. auch Robert Bellah, Civil Religion in America, in: DAEDALUS 96, 1967, S. 1-21

schenden Zeitgeist, der griechisch-römische Philosoph verspottet deshalb die Christen. Gegen jeden gesellschaftlichen Konsens in der damaligen römischen Gesellschaft hatte der Apostel Paulus den Gläubigen in Thessaloniki geschrieben:

"Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen."

Er selbst, Paulus, Zeltmacher von Beruf, machte zwar geltend, daß er das Recht hätte, von den missionierten Gemeinden unterhalten zu werden, zog es aber vor, niemandem zur Last zu fallen und sich selbst seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Was die christliche Einstellung zur weltlichen Arbeit anlangt, entwickelt sich allerdings schon frühzeitig auch eine andere Strömung, die das Arbeitsethos jener Christen in Rom lange überlagern wird. Bereits im 2. Jahrhundert setzen sich Einsiedler und Mönche von der städtischen Gesellschaft in selbst gewählter Einsamkeit ab und ziehen in die Wüste und später in die Klöster, um ungestört dem Gebet und der Beschauung nachgehen zu können. Ihnen gilt Arbeit als eine eigentlich unerwünschte Ablenkung, die aber in gewissem Umfang zum Lebensunterhalt nötig ist und als Askese ertragen werden muß entsprechend der biblischen Devise: Im Schweiße Deines Angesichts muß Du Dir Dein Brot verdienen. Arbeit galt als asketische Übung: Als solche wird sie dann auch praktiziert, auch wenn für ihr Ergebnis gar keine Verwendung besteht. Sie wird als Hilfe gegen die Gefahren des Müßiggangs empfunden. Vom Eremiten Paulus berichtet Johannes Cassianus in einem Traktat über die Faulheit, daß er das Jahr über Körbe flocht, die er dann verbrannte.

Über Jahrhunderte hat die Betrachtung der Arbeit als Askese und Buße die Spiritualität der religiösen Orden beherrscht. Diese Sicht strahlte über die Klosterschulen in die gesamte Gesellschaft aus. Ohne Zweifel sehen auch heute noch viele Menschen in der Arbeit vor allem eine Last und Mühe, die man als schiere Notwendigkeit, gezwungenermaßen also, oder als asketische Übung oder eine Art Buße hinnehmen muß. Nicht wenige Christen - insbesondere die katholischen Christen - betrachten die Arbeit als eine Folge der Erbsünde.

Die berühmte benediktinische Devise "ora et labora" - bete und arbeite - stammt nicht vom Heiligen Benedikt, sondern aus der merowingisch-fränkischen Zeit, als den Klöstern die Aufgabe der Kolonisation des Reiches zuwuchs. Benedikt selbst lebte noch stark in der klassisch-römischen Tradition des Vorranges der Muße ("otium") vor der Handarbeit ("negotium"), auch wenn er die Landwirtschaft und das Handwerk zum klösterlichen Dienst rechnete.

Gebet, Frömmigkeitsübungen und Arbeit zu unterscheiden ist berechtigt und notwendig. Aber mit der Zeit wurde daraus der Gegensatz von Kontemplation - Menschen also, die sich aus der Welt zurückziehen und einen beschaulichen Lebenswandel führen) und Menschen in der zivilen Gesellschaft mit der Berufswelt und dem aktiven Leben, die zu sehr von den Dingen der Welt in Anspruch genommen sind als daß sie Zeit fänden für Gott ("vacare Deo"). Für sie bleibt nur so etwas wie ein Christenleben zweiter Klasse übrig. Kontemplatives Leben und aktives Leben werden getrennt und entwickelten im Mittelalter zwei verschiedene Lebenswelten und dies führte zu der Vorstellung analog zu den Ständen in der Gesellschaft zwischen den "höherwürdigen", am Heiligen orientierten Bischöfen, Päpsten, Priestern, Ordensmitgliedern, etc. und den "niederwürdigen" mit Geschäften der Welt verstrickten Laien. Für die Zuwendung zu Gott ist der Gottesdienst am Sonntag oder die Bibellesung oder das Gebet im stillen Kämmerlein da.

Bekanntlich wendet sich die Reformation gegen die Trennung von Mönchen und Alltagschristen und ergreift Partei für die Menschen in der aufblühenden bürgerlichen Arbeitswelt - insbesondere in den Städten als Zentren der reformatorischen Bewegung in Deutschland und im übrigen Europa, während sie das Mönchtum als abgehoben, abgesondert und unnütz und insbesondere auch als papistische Hochburgen bekämpfte.

Die Hochschätzung der beruflichen Arbeit - einschließlich aller niedrigen Arbeiten durch die Reformatoren, das Wort Beruf selbst stammt von Luther und deutet auf den göttlichen Auftrag jedes Christenmenschen hin - hatte insbesondere in England und Amerika zur Folge, daß die traditionale Denk-, Lebens- und Wirtschaftsweise zugunsten eines die kapitalistische Gesellschaft beflügelnden neuen Arbeitsethos überwunden worden ist. Luther gab der Gott wohlgefälligen Arbeit einen frommen und moralischen Sinn, sprach aber der an sich Gott wohlgefälligen Arbeit jede heilsgeschichtliche Wirkung ab. Denn zu seinem Heil könne der Mensch zu seinem eigenen Heil nichts beitragen. Die menschliche Natur sei durch den ersten Sündenfall so verdorben, daß der Mensch einzig und allein durch Gottes Gnade erlöst werde und daran auch nicht mitwirken könne ("sola gratia"). Diese Heilsohnmacht der menschlichen Arbeit in der reformatorischen Theologie war dann der Grund für das Auseinanderfallen von Religion und Berufswelt und förderte die spätere Säkularisierung oder besser Profanisierung und Rationalisierung der Lebenswelt, wie Max Weber sagt. Die Paradoxie besteht darin, daß ausgerechnet von den radikalen Puritanern, die das korrupte Europa mit dem Schiff Mayflower verließen, um in das neue gelobte Land, in des Neue Jerusalem, nach Amerika auszuwandern, eine Gesellschaftsordnung propagiert wurde, in der die Trennung von Religion und Berufswelt, von privater und öffentlicher

Sphäre aufgehoben war. Wieso wegen der Ablehnung aller Werkgerechtigkeit gerade die innerweltliche Askese predigende reformatorische Theologie zum Motor für die Dynamik der kapitalistischen Wirtschaft wurde, hat Max Weber hervorragend in seinem berühmten Werk "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" analysiert.

Was waren nun die eigentlichen Antriebe des ursprünglichen christlichen Arbeitsethos, über das der heidnische Philosoph Kelsos im 2. Jahrhundert spotete und das dann von jener anderen Strömung so lange überlagert wurde, die zu der bekannten Trennung zwischen Gott und Welt, Religion und Beruf, "vita contemplativa" und "vita activa" geführt hat?

Der Schöpfungsbericht, auf den sich die Reformatoren, insbesondere Luther immer wieder bezogen haben, zeigt uns, daß wir die Welt als Geschenk erhalten haben und dafür zu loben und zu danken haben. In der Zeit vor dem Sündenfall, wo die natürliche Schöpfungsordnung ohne Störung durch die Sünde herrschte, war es Aufgabe des Menschen, den Garten Eden zu bearbeiten, zu pflegen und zu behüten. Der Auftrag umfaßt Herrschaft über die Natur, Wissenschaft und Wirtschaft. Der göttliche Schöpfungsauftrag an den Mensch darf allerdings nicht im modernen Sinn als Programm der Emanzipation aufgefaßt werden, sondern im Sinne der Treue zu Gott.

Als Versuch zur Emanzipation erweist sich nach Auffassung der reformatorischen Theologie der Sündenfall, an die Stelle der Agape, der selbstlosen Liebe, tritt die Eigen-, die Selbstliebe und der Mensch schreibt sich nun selbst alle Kreativität und Schöpfungsfähigkeiten zu. Nach dem Sündenfall ist der Mensch nach Luther in seiner Natur verdorben worden.

Erst sehr spät - wenn man von Franz von Sales' Spiritualität für Laienchristen in seinem Buch "Philomena" absieht - entdeckte die katholische Kirche und die Theologen den eigentlichen Auftrag der Laien in der Welt. Noch das alte Kirchenrecht von 1917 - 400 Jahre nach der Reformation - betrachtete die Laien als jenen Rest von Christen, der übrigblieb, nachdem die definierten kirchlichen Rechte und Pflichten zwischen Klerus und Ordensleuten aufgeteilt waren. Erst das II. Vatikanische Konzil hat - der reformatorischen Theologie folgend - den Laien zum Fachman für den Weltauftrag erklärt. Ein Überbleibsel der Trennung von den Dienern der Kirche und dem Rest der Christen findet sich auch noch heute in liturgischen Hochgebeten und manchen traditional orientierten Predigten. Zum Dienst für Christus sind alle Gläubigen aufgerufen, nicht nur die geweihten Priester, verschieden ist nur der Dienst: die einen dienen den Gläubigen und die anderen dienen als getaufte Christen inmitten der Welt. Nach Auffassung von Luther ist weder Weltlichkeit noch Weltflucht gefragt, sondern ist jeder Gläubige dazu aufgefordert, das Normale und Gewöhnlich zu tun, und das gut und aus Liebe.

Der wahre Dienst aller Christen muß sich nach ihm mitten in der Welt bewähren.

Dieser Auffassung hat sich das II. Vatikanische Konzil angeschlossen. Das Außergewöhnliche an der vom Konzil erklärten spezifischen Berufung des Laien besteht darin, nichts Außergewöhnliches, sondern ein Bürger wie jeder andere zu sein. Der Laie, dem die Kirche weder Amt noch Schutz noch Karrieren, sondern nur Glaubenshilfe anbieten kann, hat keinen Anlaß, sich in seiner Mündigkeit bedroht zu fühlen. Vom Laien wird Eigenverantwortung und Professionalität und nicht Konfessionalität erwartet.

Das II. Vatikanische Konzil mutet den Laien zu, in einer multikulturellen Weltgesellschaft vom Glauben Zeugnis abzugeben und die weltlich geprägte Gesellschaft vor Trivialität und Manipulierbarkeit zu bewahren. Die Laien haben keinen neuen Kirchenauftrag erhalten, denn dann hätte man die Minderbewertung der Laien nicht beseitigt, sondern nur festgeschrieben. Die spezifische Berufung und Sendung des Laien besteht nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht in einem Kirchenauftrag, sondern im *Weltauftrag*. In der Welt ist der Laie Fachmann und der Priester oder Theologe Laie. Im neuen Jahrtausend wird den Laien zugemutet, in Eigenverantwortung in der Welt zu handeln und in der Welt zurechtzukommen.

Entsprechend erinnert das Konzil den Klerus an seine eingeschränkte Kompetenz in weltlichen Dingen und fordert ihn zur Zurückhaltung auf. Das neue Kirchenrecht verbietet Klerikern die Übernahme öffentlicher Ämter, die eine Teilhabe an der Ausübung weltlicher Macht mit sich bringen würde. Für Priester steht die Ausübung von Finanzgeschäften für fremde Rechnung, Gewerbe und Handel, die aktive Mitwirkung in einer Partei oder Gewerkschaft unter dem Vorbehalt besonderer Erlaubnis. Damit hat das Konzil einen Riegel gegen die jahrhundertelange Vermengung von Staat und Kirche, Religion und Politik geschoben und so jeder klerikalen Vormundschaft über Laienkompetenz eine Absage erteilt. Weil dem Laien die Aufgabe zukommt, den Glauben in die Welt und nicht die Weltprobleme in die Kirche zu tragen, hat der Klerus und die Theologen die Aufgabe, die Laien zu glaubensfesten Christen zu bilden und sie mit Sakramentenspendung und Seelsorge zu begleiten, damit sie ihren Auftrag in der Welt der pluralistischen Gesellschaft auch ausüben können. Dabei ist es oft für die Laien nötig, sich gegen die jeweils vorherrschenden Zeitströmungen zu wenden und gegen staatliche Gesetze sich zu wehren, die den göttlichen Gesetzen widersprechen.

## 9. Schluß - die Auswirkungen des Katholizismus bzw. Protestantismus für die Entstehung des demokratischen Verfassungsstaates

Nach der Analyse von Max Weber und der Auffassung vieler Historiker wurde der Prozeß der Moderne von der protestantischen Ethik befördert und der von der Tradition und dem Dogma bestimmten katholischen Lehre behindert. Nur durch den Protestantismus kam es politisch zur Durchsetzung der demokratischen Idee von den gleichen Rechten aller Menschen - gegenüber der Idee einer hierarchisch gegliederten auf Privilegien basierenden Ständegesellschaft - zur Durchsetzung des kapitalistischen Geistes und damit der positiven Bestimmung des Berufslebens und der Arbeitswelt und der Kapitalakkumulation - gegenüber der im Mittelalter durch den Katholizismus geprägten Vorstellung vom Zinsverbot und der Höherbewertung des Mönchslebens bzw. der Abwertung des Ehe- und Berufslebens, zur Durchsetzung der Idee der Religions- und Glaubensfreiheit - gegenüber der Idee eines vom Katholizismus geprägten hierarchisch gegliederten Ständestaates. Weiterhin wird es von den meisten Historikern als ein Fortschritt betrachtet, daß das Gebiet des religiösen Glaubens und Heils individualisiert worden ist und abgetrennt wurde von dem Gebiet der durch die allgemeine Vernunft bestimmten Philosophie, Wissenschaft und Technik sowie der durch die Vernunft bestimmten Politik und Gesellschaft. Es hat sich in der Moderne allgemein die Vorstellung durchgesetzt, daß die Religion es mit dem Heil der einzelnen Seele zu tun hat, die Wissenschaft und Philosophie hingegen mit der Erkenntnis in die Zusammenhänge und Ursachen des Weltgeschehens, die Politik mit der rational organisierten Verfassung und Verwaltung eines Gemeinwesens, die Wirtschaft mit der rational organisierten Betriebsführung, das Recht mit der rational bestimmten Rechtsprechung. Obwohl es den Calvinisten ursprünglich um die Errichtung einer Theokratie und damit einer Verzahnung von Politik und Religion ging, war die historische Wirkung genau das Gegenteil: nämlich die Trennung von Religion und Politik und damit die Gewährleistung von Religions- und Glaubensfreiheit in der amerikanischen Verfassung von 1787/88.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> "When in the Course of Human Events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the Powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. *We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.*"... Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine radikale Wende vollzogen. Erstmals wurde die Idee der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit positiv gesehen. Weiterhin wird die auf Wachstum und wirtschaftlichen Gewinn angelegte kapitalistische Ordnung positiv gewürdigt und gilt auch in der katholischen Kirche - ähnlich wie vor 400 Jahren bereits für die Reformatoren des 16. Jh. - das Leben der Laien in Ehe und Beruf als ein genau so vollkommener Weg zur Heiligkeit wie das Leben der zölibatär lebenden Mönche und Priester. In Anbetracht der Tatsache, daß sich im 3. Jahrtausend eine Weltgesellschaft herauskristallisiert, die auf der demokratischen Verfassung, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, dem Abbau aller Privilegien einer adligen Klasse und korrespondierend dazu dem Abbau aller Diskriminierungen von Menschen auf Grund ihres Standes bzw. ihrer Klasse, ihrer Religion, ihrer ethnischen Zugehörigkeit beruht, hat das II. Vatikanische Konzil im Gegensatz zum Mittelalter nicht mehr das Mönchsleben - bzw. die *vita contemplativa* - als privilegierte Lebensweise herausgestellt, sondern das Berufs- und Ehe- bzw. Familienleben als gleichwertig bewertet. Die Vorstellung, daß nur die dem Alltag enthobenen Mönche und Nonnen - "vacare deo" - ein allein auf Gott ausgerichtetes Leben führen, wird endlich nach dem II. Vatikanischen Konzil auch vom Katholizismus aufgegeben. Ähnlich wie in der universell gewordenen protestantischen Ethik im Wirtschaftsleben gilt nun auch in der katholischen Ethik der im Alltag sich durch Professionalität im Beruf und Solidarität in der Ehe bewährende Mensch als gleichberechtigt mit dem zölibatär lebenden Mönch und Priester. Meines Erachtens ist damit ein großer Schritt zur Vereinigung der beiden sich Jahrhunderte bekämpfenden Konfessionen geleistet.

Der jetzige Papst betont in seinen Ansprachen seit seinem Amtsantritt immer wieder, daß das künftige Jahrtausend ein Jahrtausend der Laien sein wird. Denn 99% aller Menschen werden einen weltlichen Beruf ausüben und in einer ehelichen bzw. familiären Gemeinschaft leben. Berufliche und familiäre Professionalität tritt an die Stelle der bisherigen Konfessionalität. Eine Rückkehr zu einer im Mittelalter vorherrschenden Privilegierung des zölibatären Lebens von Mönchen und Priestern führt nach Johannes Paul II. im neuen Jahrtausend in eine Sackgasse. Für die Neuevangelisierung ist deshalb nichts so wichtig wie das Sich-Bewähren des normalen Christen im alltäglich-gewöhnlichen Leben. Professionalität statt Konfessionalität ist im Berufsleben gefragt und Liebe, Treue und das Zueinanderstehen in der Ehe.

Nachdem der Katholizismus sich seit dem II. Vatikanischen Konzil von der traditionalistischen Sicht- und Denkweise gelöst hat, wird er offen für die po-

---

right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."

sitive Würdigung der Arbeits- und Berufswelt. Er verabschiedet sich damit endgültig von der jahrhundertlang vorherrschenden Vorstellung, daß der mönchisch-zölibatären Lebensweise ein Privileg auf dem Weg zum Heil zukäme gegenüber dem laxen, laienhaften, nicht an Heiligkeit, sondern an irdisch-vergänglichen Bedürfnissen und Interessen orientierten Leben des ganz gewöhnlich im Beruf tätigen und in Ehe und Familie lebenden Menschen. Traditionell galt in der katholischen Kirche und Lehre nur der getaufte, zölibatär lebende Christ, der den ganzen Tag sein Leben auf Gott ausrichtet, als ein wahrer und vollkommener Christ.

Aber nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern auch im politischen Bereich hat sich der Katholizismus von der ständestaatlichen Orientierung gelöst und seit dem II. Vatikanischen Konzil mit der demokratischen Verfassung seinen Frieden gefunden. Es gibt nun auch für den Katholizismus wie für den Protestantismus nicht mehr zwei Wege zur Heiligkeit und Vollkommenheit für die getauften Christen, sondern alle Christen gelten im Sinne eines allgemeinen Priestertums dazu durch die Taufe dazu berufen, nach dem Evangelium zu leben und es zu verkündigen: mit einem Wort, sich zu heiligen.

In dieser Hinsicht ist es seit dem Konzil zu einer Annäherung von protestantischer und katholischer Sichtweise gekommen. Die katholische Kirche betrachtet erstmals die demokratisch verankerte Religionsfreiheit als ein Gut, ebenso die kapitalistische Wirtschaftsweise und die damit verbundene Arbeits- und Berufswelt. Die Privilegierung eines bestimmten Standes - sei es im Bereich des Staates oder der Kirche - hat somit historisch auch im Katholizismus endgültig ein Ende gefunden.



# Mensch, Religion und Offenbarung bei Wolfhart Pannenberg

Prof. Dr. Horst Seidl

Von den wichtigen Aufsätzen zur Religionsphilosophie und -theologie, die W. Pannenberg in einem eigenen Sammelband veröffentlicht hat<sup>1</sup>, möchte ich einige besprechen, die mir religionsphilosophisch besonders lehrreich und anregend erscheinen.

## Das Heilige in der modernen Kultur (1986)

(1)

Dieser Aufsatz geht von der heutigen Situation in den westlichen Kulturstaaten aus, in denen die Religion aus dem öffentlichen Bewußtsein unserer Kultur verdrängt ist, und fragt, wie es dazu kam. Entgegen einer verbreiteten Ansicht, daß die Entwicklung der Natur- und Geisteswissenschaften, sowie die „Verstandeskultur“ der Aufklärung die alleinige Ursache für das Schwinden der Religion gewesen seien, nimmt er die tiefere Ursache in dem modernen Subjektivismus und Utilitarismus an, soweit sie zur Grundlage der Wissenschaften und der Verstandeskultur wurden, und verweist auf Hegel, wonach die sich selbst für absolut nehmende endliche Subjektivität den Menschen zum Zentrum dieser Welt macht und den Platz Gottes besetzt, sowie die endlichen Dinge und Erscheinungen für das allein Reale erklärt (11-12).

Den Ursprung dieses Anthropozentrismus sieht der Verf. in der Reaktion auf die negativen Erfahrungen der Religionskriege des 16. und 17. Jhs. Mit ihnen erwies sich der Anspruch der Religion, die fundamentale Bedingung für die Einheit der Gesellschaft und des Staates zu sein, als unrealisierbar, weshalb man dann diese Bedingung in der Natur des Menschen selber ansetzte: in einem Naturrecht sowie in einer aus ihr begründeten Sittlichkeit und Religion. Die letztere fand zwar zunächst noch als natürliche Religion öffentliche Anerkennung, verlor diese aber dann zusammen mit den positiven Offenbarungsreligionen als aus ihnen abgeleitete Konstruktion (13).

Religion wurde zur Privatsache. Auf diese Situation antwortete das Christentum unterschiedlich, indem es sich entweder auf kirchliche Tradition zurück-

---

<sup>1</sup> Wolfhart Pannenberg, Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 1: Philosophie, Religion, Offenbarung Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1999.

zog, oder die Tradition an das allgemeine Bewußtsein anpaßte, oder dieses durch ihre Tradition zu beeinflussen suchte, oder indem es die öffentliche Kritik am christlichen Glauben als bloß subjektiver Überzeugung durch das engagierte Glaubenszeugnis im Alltag zu widerlegen suchte, nicht mehr durch allgemeine Rechtfertigungsgründe. Wie der Verf. darlegt, befriedigen diese Alternativen nicht, auch die letzte nicht, selbst wenn der religiöse Subjektivismus immer noch eine Funktion des Sinnverlangens in der Gesellschaft erfüllt, dem die öffentliche Ordnung und Organisation nicht genügen können (14-15).

Sicherlich ist es anerkennenswert, daß der Verf. sich nicht mit der gegenwärtigen Situation abfindet, in der Religion nur noch Privatsache ist. Vielleicht kann man zu den sog. „Religionskriegen“ sagen, daß sie ihre Ursache wohl nicht nur in einer religiösen Intoleranz haben, sondern mehr in einer veräußerlichten Form von Religion, die sich mit politischen Interessen vermengt hat. Insofern müßte für die Religion die wahre Alternative zur Verstrickung in die politische Öffentlichkeit nicht der Rückzug ins Private sein, sondern die erneuerte Einkehr in die Innerlichkeit (Meditation, Gewissensforschung, auferbauendes Gebet und Liturgie, Erziehung zur Toleranz). Diese wird aber heute durch viele Faktoren behindert: durch eine mangelnde religiöse Erziehung an den Schulen zu Gebet, Schriftlesung und Toleranz, durch Massenmedien und Elektronik, welche auf die Seele der jungen Generation zerstreud, veräußerlichend einwirkt, eine Vergnügungsindustrie, die ständige Abwechslung und Ablenkung anbietet, eine Wohlstands- und Konsumgesellschaft, die an Verzicht und Opfer nicht mehr denken läßt, usw.

Zum modernen Subjektivismus und Egoismus möchte ich bemerken, daß er nicht der Menschennatur entspricht, sondern einer falschen modernen Philosophie und Psychologie über sie. Auch Hegels System sieht Trieb und Geist fälschlich in dialektischem Gegensatz (während die Tradition sie in harmonischer Zuordnung sah) und nimmt den individuellen Subjektivismus als notwendige Durchgangsstufe an, die zum objektiven und absoluten Geist führen soll, was aber gänzlich der religiösen Haltung des Menschen widerspricht, die direkt und real auf den transzendenten Gott bezogen ist.

## (2)

Wie Pannenberg in einem kurzen historischen Durchblick aufzeigt, war in den Kulturen der Antike die Religion die tragende Grundlage für die Einheit aller Aktivitäten der Menschen in den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen. Die ihnen immanenten Ordnungen wurden auf die Ordnung im Kosmos, und diese auf die Götter zurückgeführt. So besonders bei den Griechen und Römern. In Israel war die Rückführung der Ordnungen auf Gott nicht nur durch die Ordnung im Kosmos vermittelt, sondern vor allem auch durch den Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk. In der christlichen Ära wurde auf die Weltherrschaft Gottes in Christus die Idee eines Weltkaiser-tums gegründet (15-16).

Die Moderne dagegen ging dazu über, die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ordnungen nur noch aus der Vernunft-Autorität des Menschen zu begründen, dem zunächst noch eine natürliche Religiosität zugeschrieben wurde, später jedoch auch diese nicht mehr. Die Auffassung von Staat und Gesellschaft der westlichen Länder des 19. und 20. Jhs wurde atheistisch. Das Hauptargument des Atheismus, wie es exemplarisch L. Feuerbach dargelegt hat, ist dieses, daß die Religion Eigenschaften des menschlichen Geistes in eine Gottesidee hineinprojiziert. Der Projektionsgedanke findet sich schon bei Spinoza und Fichte, wenn sie ablehnen, Gott als Person zu bestimmen, und eine solche Bestimmung als anthropomorphe Projektion bezeichnen. Dazu bemerkt der Verf., daß der Projektionsgedanke zwar (in manchen Fällen) auf endliche Eigenschaften des Menschen zutreffen könnte, nicht aber auf die Eigenschaft des Unendlichen, die nur dem Göttlichen eigentümlich ist, wie Schleiermacher herausgestellt hat, nicht mehr jedoch dem Menschen.

Freilich wäre m.E. zu bedenken, daß der Begriff des Unendlichen kein ursprünglich religiöser ist, sondern eher der Betrachtung der Natur und des Kosmos entstammt (wie schon bei den Vorsokratikern), zu der auch mathematische Überlegungen hinzukommen (Pythagoreer), um von da auch auf das immaterielle göttliche Wesen übertragen zu werden. (Aristoteles nennt die göttliche Substanz nur ein einziges Mal eine „unendliche Macht“, ἀπειρος δύναμις). Ferner setzt der Begriff als Negation des Endlichen dieses schon voraus, während die religiöse Beziehung des Menschen zum Göttlichen eine unmittelbare, positive ist, die sich nicht erst aus der Erfahrung des Endlichen ableitet.

(3)

Aus dem Scheitern der Atheismusargumentation ergibt sich für Pannenberg die positive Annahme, daß „Religion konstitutiv zur Natur des Menschen, zu seinem Menschsein gehört“ (20). Mit Schleiermacher differenziert er, daß den Menschen nicht schon eine „natürliche Religion“ gegeben sei, sondern eher eine ihnen allen gemeinsame natürliche „Anlage zur Religion“.

„Die Gemeinsamkeit der Anlage erklärt die gemeinsamen Züge in den Religionen der Menschen, aber ihre konkrete Entfaltung ist abhängig von den Zufälligkeiten der individuellen und sozialen Lebensgeschichte und daher auch durch eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen und Anschauungen des religiösen Bewußtseins gekennzeichnet. Die wirkliche Religion beruht immer auf einer besonderen Kundgebung des Unendlichen an den Menschen. Daher begegnet ihm das Unendliche auch als handelnd und so als 'Wille', als göttliche Macht. Die Wahrheit solcher Erfahrungen göttlicher Wirklichkeit hängt dann an ihrer Integrationskraft zur zusammenfassenden Interpretation der Lebenswelt der Menschen. Darum ist dies auch das Feld, auf dem die verschiedenen Religionen miteinander konkurrieren, um ihre Überlegenheit zu erweisen“ (20).

Wenn Religion die Erfahrung der „Präsenz und Wirkung übermenschlicher Mächte“ bedeutet (20-21), dann wird ihr Gegenstand nicht nur „das Ewige“

(A. Nygren) oder „das Heilige“ (W. Otto) sein, das zu blaß und abstrakt ist, gegenüber dem göttlichen Willen als dem eigentlichen Gegenstand. Ähnliches wäre von dem „Sakralen“ (M. Eliade) als Grundbestimmung der Religion zu sagen.

(4)

Wenn der Rückzug der Religion ins Private mit dem „Sinndefizit der säkularisierten Ordnungsformen“ (P. Berger) zusammenhängt, sowie mit der religiösen Intoleranz, die in der Vergangenheit zu politischen und sozialen Konflikten im öffentlichen Leben geführt haben, dann bleibt für uns heute die Aufgabe, die negative Situation durch mehr Toleranz in religiösen Fragen zu korrigieren, im Bewußtsein, daß die Bekenner der anderen Religionen „letzten Endes auf dieselbe eine göttliche Wahrheit zugehen wie der Christ“ (25).

Im Anschluß an diese wichtigen Ausführungen lassen sich einige positive Ergebnisse festhalten: daß alle Menschen eine natürliche „religiöse Anlage“ besitzen – welche ich als die natürliche Ausrichtung der Seele auf ihren Schöpfergott bezeichnen möchte –, daß sich aus ihr heraus konkrete „religiöse Erfahrungen“ mit der göttlichen Macht ausbilden, die sich kundtut, so für den Christgläubigen in der biblischen Offenbarung, wodurch sich eine bestimmte Religionsform entfaltet, und daß die religiösen Erfahrungen mit dem Göttlichen begleitet werden von einem „religiösen Bewußtsein“, das meines Erachtens gerade die reale Präsenz des göttlichen Wirkens bewußt macht. Religiös heißt dieses Bewußtsein, weil es religiöse Erfahrungen begleitet; an sich aber ist es das natürliche Bewußtsein von Realem / Seiendem überhaupt, sowie implizit vom Sein selbst, der Ursache alles Seienden.

Doch wird dieses natürliche Bewußtsein erst in der philosophischen Epistemologie als Grundlage aller menschlichen Erfahrung reflektiert. Darauf gestützt kann dann die Religionsphilosophie versuchen, die religiös erfahrene, in den Menschen wirkende Gottheit mit der von der Metaphysik herausgestellten, transzendenten ersten Seinsursache zu identifizieren, um die religiöse Erfahrung des Göttlichen vor der Kritik zu verteidigen, daß sie nur subjektive Einbildung sei, ohne korrespondierende Realität.

## **Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik (1995)**

Dieser Aufsatz nimmt zu dem seit Comte, Nietzsche und Heidegger verkündeten „Ende der Metaphysik“ Stellung und bemerkt zu Recht, daß ein solches Ende für die christliche Theologie nicht wünschenswert ist, da sie von Anfang an mit der griechischen Metaphysik verbunden war und daraus Vorteile hatte: Der biblische Monotheismus wurde den Heiden, die im Polytheismus lebten, metaphysisch nahegebracht und plausibel gemacht. Das Christentum wurde auf die ihm innewohnende Rationalität aufmerksam und entfaltete die Theologie; es wurde angeregt, „sich auf den Weltbegriff der Philosophie einzulas-

sen“ (28). Doch wurde auch die Philosophie durch das Christentum beeinflusst – so wurde z.B. die platonische Lehre (im *Timaeus*) von der Weltformung durch den Demiurgen umgebildet zur christlichen Lehre von der *creatio ex nihilo* durch Gott – und empfing fruchtbare Anstöße zum „Bedenken der Welt im ganzen und ihres göttlichen Grundes“ (28).

„Das religiöse Reden von Gott und Göttern bildete die Voraussetzung schon für das Entstehen von Philosophie mit der Frage der Vorsokratiker nach der wahren Gestalt der *arché* des Kosmos... Die Korrelation von Gottesgedanke und Weltbegriff bildete das zentrale Thema der metaphysischen Thematik“, ihre „ontotheologische Verfassung“ (28-29).

Es gibt also eine vorgegebene Wirklichkeit des Göttlichen, die primär der religiösen Erfahrung zugänglich ist, schon vor aller kritischen philosophischen Reflexion, und erst sekundär auch dieser Reflexion. Die traditionelle Metaphysik entwickelte aber eine Lehre von Gott nur auf der Grundlage der eigenen kritischen Reflexion. Sie „hat die Geschichtlichkeit der Bindung ihres Denkens an ein anderes, ihr Vorgegebenes früh übersprungen“ und dem religiösen Gott einen philosophischen Gott gegenübergestellt. Sie hatte – im Sinne von Diltheys Hermeneutik zu reden – „die Geschichtlichkeit ihrer eigenen Gedanken als Gedanken ihres endlichen Ich nicht oder nicht hinreichend bedacht“ (30). Es ist somit der falsche Anspruch gänzlicher Selbständigkeit der philosophischen Theologie, der letztlich zum Ende der Metaphysik geführt hat. Diese Fehlentwicklung ließe sich korrigieren, wenn die Metaphysik sich wieder auf ihre geschichtlichen Bedingungen und d.h. auf „ihre religiöse Grundlage“ besänne (31).

An diesen interessanten Aufsatz, der zu Recht die Bedeutung der Metaphysik für die christliche Theologie hervorhebt, möchte ich folgende Überlegungen anfügen:

Zunächst dürfte es richtig sein, daß die Metaphysik historisch aus religiösen Ursprüngen hervorgegangen ist, worauf wohl auch einige ihrer Begriffe hindeuten, wie *theoria* (als Anschauen von Mysterien), *sophia* als religiöse Weisheit u.ä. Das bedeutet aber nicht, daß sich die Metaphysik dann nicht vom Bereich ihrer religiösen Herkunft verselbständigen konnte zu einer eigenen systematischen Disziplin oder theoretischen Wissenschaft, wie dies tatsächlich schon bei Platon und Aristoteles geschehen ist.

Daß die historischen Anfänge einer Disziplin nicht Wesensbestandteil in dieser werden müssen, zeigt sich auch in anderer Hinsicht: Die griechische Philosophie begann ja bekanntlich als Naturphilosophie. Und doch ist diese Disziplin schon bei Aristoteles von der Metaphysik unterschieden worden und machte keinen wesentlichen Bestandteil von dieser aus.

Die traditionelle Metaphysik hat – von der Antike an bis heute – einen eigenen Ausgangs-Gegenstand, nämlich das Seiende oder Reale, die Welt und den Menschen, nicht jedoch Gott, wie die Religion, die direkt auf Gott ausgerichtet ist. Die sog. „philosophische Theologie“ ist der abschließende Teil der Metaphysik,

die den einleitenden Teil, die Ontologie oder Lehre vom Seienden als solchen voraussetzt, und führt in Beweisgängen nicht zur Existenz Gottes, sondern zur Existenz einer ersten transzendenten Bewegungs-, Seins-, Zweckursache, die dann mit dem religiös verehrten Gott identifiziert wird – eine Identifizierung, die in früheren Zeiten selbstverständlich vollzogen wurde, heute jedoch einer religionsphilosophischen Klärung bedürfte. Jedenfalls gibt es keinen „Gott der Philosophen“, sondern nur eine erste metaphysische Seinsursache der Philosophen und den Gott der Religiösen. Daher ist der von Heidegger geprägte Ausdruck der „Ontotheologie“ irreführend, wenn er für die christliche Offenbarungstheologie thomistischer Richtung gelten soll (denn sie hat es nicht mit Ontologie zu tun, d.h. mit der Betrachtung des Seienden als solchen). Er ist aber auch ungenau für die „philosophische Theologie“; denn sie betrachtete schon bei Aristoteles die erste transzendente Seinsursache (die dann mit Gott identifiziert wird) nicht mehr nur als Seiendes, sondern genauer als jenes „Prinzip, dessen Wesenheit Akt ist“, d.h. reiner Seinsakt, das Sein selbst.

Die Metaphysik hermeneutisch zu betrachten, daß sie ein geschichtlich bedingtes Wissen sei, ist ihr unangemessen, da diese Betrachtung – wie auch die Geschichte selber – unter einer ontologisch-metaphysischen Voraussetzung steht. Tatsächlich zeigt auch die Aussage, daß es eine absolute Realität des Göttlichen gebe, die primär der religiösen Erfahrung zugänglich sei, die ontologisch-metaphysische Grundlage des Religiösen an.

Der religiöse Mensch, der unmittelbar das Göttliche erfährt, reflektiert nicht auf Gott als höchste, totale Realität, als das Absolute, oder gar als auf ein umgreifendes Universum – mag auch tatsächlich seine religiöse Erfahrung eine höchst realistische und absolute sein –, sondern er bewegt sich in spezifisch religiösen Kategorien der Gemeinschaft mit Gott, der Sünde gegen Ihn, der Sühne und des Heiles.

Die Hermeneutik ist die dem Bereich des Geschichtlichen angemessene Methode. Aber als philosophisches System, das die Metaphysik ersetzen will, wie bei Dilthey, ist sie unannehmbar.

## **Fichte und die Metaphysik des Unendlichen (1992)**

Dieser lehrreiche Artikel ist religionsphilosophisch von besonderem Interesse. In der Schrift *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* von 1798 sah Fichte, wie Pannenberg darlegt, diesen Grund in einer moralischen Weltordnung und geriet in den Verdacht des Atheismus. Gegen die traditionelle Auffassung von Gott als einem weltjenseitigen persönlichen Wesen brachte Fichte zwei Argumente vor: a) daß die Vorstellung von Bewußtsein und Persönlichkeit nicht ohne Beschränkung und Endlichkeit möglich sei, so daß ihre Übertragung auf Gott einen Anthropomorphismus bedeute, und b) daß der Begriff von Gott als einer Substanz sich als unmöglich und widersprechend erweise, da er (nach Kant) ein in Raum und Zeit wahrnehmbares Wesen sei; er würde also auf Gott angewendet diesen zu einem Götzenbild machen (33). Dem ersten Argument liegt der tiefe Gedanke

von der Unendlichkeit Gottes zugrunde, der alles begriffliche Denken übersteigt (34).

Schon Spinoza hatte es abgelehnt, Gott Vernunft und Wille – und d.h. Persönlichkeit – zuzuschreiben, weil mit Gottes Unendlichkeit unvereinbar. Dagegen hielt Jacobi (in seinem Gespräch mit Lessing) am persönlichen Gott fest, während Herder wiederum (mit Spinoza) eine Persönlichkeit Gottes bestritt, weil nur die drei göttlichen Personen sie haben, nicht aber nochmals die eine, die drei Personen in sich vereinigende, Gottheit (34-35).

Indes, mir scheint, daß sich der „Widerspruch“ zwischen dem einen personalen Gott und dem Gott in drei Personen ähnlich auflösen läßt, wie der „Widerspruch“ zwischen dem einen Gott und dem trinitarischen Gott selbst, wenn man nämlich zwischen der Ebene der rationalen Gotteserkenntnis, auf metaphysischer Grundlage, und der Ebene des Glaubensmysteriums unterscheidet. Auf der ersten Ebene ist Gott, metaphysisch betrachtet, in seinem Sein von absolut einfacher Einheit, während Er auf der Ebene des Glaubensmysteriums sich in seiner dreipersonalen Lebensfülle offenbart, wobei die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen (wie Thomas v. Aquin treffend hervorhebt) keine ontologische ist. Ebenso ergibt sich, daß auf metaphysischer Ebene der eine Gott, dessen Wesen mit seinem Sein (der ursächlichen Seinsfülle) in eins zusammenfällt, reiner Geist, der Vater alles Seienden (Platon), und als solcher Person ist, was nicht der Offenbarung dreier Personen auf der Glaubensebene widerspricht, wo die Begriffe der Person, des Vaters und des Geistes eine speziellere Bedeutung haben als auf der metaphysischen Ebene; denn nach der Offenbarung ist nur die erste Person Vater, die zweite Logos und die dritte Geist, so daß alle drei Personen ihre je eigene Persönlichkeit haben, die sich hier nicht nur aus der Geistigkeit als solcher begründet.

Thomas v. Aquin spricht, *Summa theol.* I q. 29, a. 3, das Person-Sein auch Gott als der einen Substanz zu (*conueniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur*). In q. 30, a. 4 hebt er hervor, daß der Begriff Person den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, wenn auch nicht der Gattung oder Art nach, so doch dem Individuum-Sein nach; denn die drei Personen sind zwar als drei Relationen voneinander verschieden, aber mit dem Individuum- oder Substanz-Sein Gottes identisch (*ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis*). Daher kann er dann in q. 39 a. 1 sagen, daß Gottes Wesenheit Person ist, sofern diese nicht als *relatio*, sondern als *res* verstanden wird (*in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem*).

Die Tatsache, daß Gottes absolutes Sein personal ist, darf jedoch nicht dazu führen, wie bei Personalisten unserer Tage, Sein überhaupt personal auszulegen und als personal erlebbar phänomenologisch zu beschreiben. Dagegen spricht erstens, daß Sein niemals als Phänomen betrachtet werden kann (denn es verhält sich formal zu allen erlebbaren Inhalten), und zweitens, daß Sein von analoger Allgemeinheit ist, d.h. von allem Seienden, auch dem nicht-personalen, materiellen, ausgesagt wird. Gott als oberstes Analogieprinzip muß also jenen objektiv realen Aspekt bewahren, wonach er ebenso auch analog etwas Gemeinsames mit dem nicht-personalen Seienden hat, nämlich die objektive ontologische Realität, die Personalem und Nicht-Personalem zukommt.

Dieser Gesichtspunkt dürfte auch für gegenwärtige Buddhisten interessant sein, denen es ja auf das Göttliche nicht als Unpersönliches an sich ankommt, sondern als auf etwas, das diesseits und jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes liegt. Gerade dies aber gilt vom Seienden bzw. Sein in seiner transzendentalen oder analogen Allgemeinheit. (Es umschließt gleicherweise Objekt und Subjekt.) Dem streben heute auch Buddhisten zu, die von der „Analogie des Nichts“ sprechen, wobei sie fälschlich den Begriff des Nichts verwenden, da ihnen der analoge Seinsbegriff nicht zur Verfügung steht (und zwar aus dem Grund, weil sie vom Westen nur moderne Philosophien übernommen haben, von Descartes und Kant an, und die klassische Tradition, wie die aristotelisch-thomistische nicht kennen).

Bei den Idealisten erscheint mir besonders fragwürdig, daß sie die Glaubensmysterien der Inkarnation Christi und der hl. Trinität in philosophische Erkenntnis umzusetzen versuchen, was bei Fichte konsequent bis zu dem Endpunkt führt, wo die Philosophie des endlichen Ich sich selbst aufheben (vernichten) muß, um sich in das absolute göttliche Ich zu erheben und dieses als sich selbst zu erleben. Freilich wird damit nicht der Realismus religiöser Gotteserfahrung erreicht; denn es ist ja diese Erhebung nur wieder eine gedachte. Meines Erachtens kann eine Philosophie, die nicht in ihrem Anfang realistisch ist (was der Idealismus als naiven Realismus verwirft), es auch in ihrem Ende nicht mehr werden.

Nach Pannenberg hat Fichte sein Verhältnis zu Spinoza geändert: Bis 1798 sah er sich und Spinoza zwei entgegengesetzte Wege beschreiten: Spinoza ging über das Ich hinaus zum Unendlichen und leitete aus der unendlichen Substanz Gottes das denkende Ich als endliches Attribut / Akzidens ab. Fichte dagegen faßte das endliche Ich als Begrenzung des absoluten Ich, das sich durch einen Akt der Freiheit zum endlichen Ich und Nichtich einschränkt. In der zweiten Einleitung zur *Wissenschaftslehre* von 1797 kritisierte Fichte Spinozas Begriff von Gott als Substanz, die er dort als Sein benannte, das „notwendig ein sinnliches“ sei, und sah den Grundfehler in Spinozas „Dogmatismus“, daß er mit dem Sein begann, statt mit dem Ich als Tathandlung (36). Für Fichte dagegen war Gott kein Ding, das ist (Substanz, Sein), sondern tätiges Ordnen, unendliches Wirken. In *Die Bestimmung des Menschen* (von 1800) ist Gott Tat und Ergebnis derselben, Wollen, Geschehen, Gebieten, Hinstellen, Leben. In der Neufassung der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 wandte dann aber Fichte den Begriff des Seins auf die Unendlichkeit des absoluten Wissens an, welches das endliche Ich übersteigen und den Begriff des Wissens selbst aufheben sollte (38-39). Es kam zur Annäherung an Spinoza: „Er hat eine absolute Substanz, wie ich...“ (39). Nach Pannenberg schwenkte hier Fichte auf Spinozas Weg ein, den er früher abgelehnt hatte, nämlich den der „Vorgängigkeit der göttlichen Wirklichkeit vor dem menschlichen Ich“ (38). Er ging über das Ich hinaus „zum Gedanken eines dem Ich vorhergehenden, es konstituierenden unendlichen Seins“ (40).

Doch blieb meines Erachtens der entscheidende Unterschied zwischen dem Realismus Spinozas und dem Idealismus Fichtes bestehen. Letzterer gelangt

eben nur „zum Gedanken“ eines dem Ich vorhergehenden göttlichen Wirkens. Und das endliche Ich erfährt dieses Wirken nicht aus dem Gegenüber zum absoluten Gott, sondern denkt sich im Denkkakt einer „Tathandlung“ als aus dem absoluten Ich hervorgehend, als dessen Einschränkung.

## Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube (1993)

In diesem Aufsatz über Religion geht Pannenberg vom antiken Begriff aus, der den Kult für den Gott oder die Götter bezeichnet und in diesem schon „die Kenntnis des Göttlichen“ voraussetzt. Augustinus' Begriff der *religio* schließt eine Erkenntnis und Anerkennung Gottes ein, die aber dem Menschen nach Pannenberg nicht schon von Natur aus eindeutig gegeben ist. Er beruft sich auf Paulus, *Röm 1, 19 f.*, daß „die Menschen von der Schöpfung her Gottes ewige Macht und Gottheit kennen“, daß aber diese Kenntnis bei den Menschen verschüttet sei. Hierzu kommentiert der Verf.:

„Zur aktuellen Gotteserkenntnis bedarf es daher einer Erfahrung, in der wir der göttlichen Wirklichkeit innerwerden als einer Wirklichkeit, die alles übersteigt, was uns in den Dingen der Welt, in uns selbst und in anderen Menschen als Wirklichkeit zugänglich ist... Damit braucht noch keine Erkenntnis davon verbunden zu sein, welcher Art diese Wirklichkeit eigentlich ist. Sie kommt uns primär zu Bewußtsein als das unergründliche Geheimnis... Das ist untrennbar von dem Bewußtsein, daß das göttliche Geheimnis immer schon unser Leben umgibt und durchdringt, auch bevor wir darauf aufmerksam wurden“ (132).

Der Verf. bezieht sich auf K. Rahners Auffassung (*Grundkurs des Glaubens, 1976*), daß die religiöse Erfahrung von Gott „eine durch Erfahrung der Welt erworbene Kenntnis“ ist, der aber „immer schon ein unthematisches Wissen von Gott zugrunde liegt“ (133, Anm. 5).

In Pannenburgs Auffassung von der religiösen Gotteserfahrung lassen sich also zwei Formen unterscheiden, die einer aktuellen Gotteserkenntnis, und die eines ihr vorausgehenden, unthematischen Wissens von einem göttlichen Wesen, das Welt und Menschen umgibt und durchdringt. Ich möchte dem Verf. zustimmen, daß die erste Form, die der aktuellen Gotteserkenntnis, sich an der Welterfahrung entfaltet und direkter ist als die philosophische (mit Beweisen vorgehende) Erkenntnis einer ersten Ursache, die mit Gott gleichgesetzt wird, und daher von ihr unterschieden werden muß. Es ist auch überzeugend, daß der aktuellen Erkenntnis von Gott oder Göttern, die in den verschiedenen Religionen eine je andere ist, eine unthematische, weniger artikuliert Erfahrung von einem machtvollen, göttlichen Wesen vorausgeht, die sich bei allen Menschen findet, aber in einer „verschütteten“, impliziten Form, und sich erst zu aktueller Erfahrung und Erkenntnis explizieren (entfalten) muß.

Da diese unthematische Erfahrung von etwas Göttlichem, Geheimnisvollem überhaupt im Anschluß an Rahner auch als „Wissen“ und „Bewußtsein“ bezeichnet wird, möchte ich gerne eine begriffliche Klärung anbringen und mit Kant zwischen der Erfahrung / Erkenntnis und dem Bewußtsein als ihrer Bedingung unterscheiden, die in ihrer Form von aller Erfahrung / Erkenntnis durchaus

verschieden ist. Freilich würde ich das Bewußtsein – anders als Kant, der von Descartes beeinflusst ist – nicht als Reflexion des Ich-denke verstehen, sondern als unmittelbares Gegenwärtighaben der Dinge, als ein intuitiv-rezeptiver Akt der Vernunft, der das Sein der Dinge erfährt, mit dem sie der Vernunft gegenwärtig sind. Das würde im vorliegenden Fall bedeuten: daß weder die aktuelle Erkenntnis von Gott oder Göttern, noch die ihr zugrundeliegende Urerfahrung von einer göttlich geheimnisvollen Macht überhaupt, die über allem, der Welt und den Menschen, waltet, ein religiöses Bewußtsein von Göttlichem ist, sondern beide Formen religiöser Erfahrung, die explizite und die implizite, begleitet. Streng genommen entspricht das Bewußtsein nur dem Sein (sowie dem Eines-, Wahr-, Real- und Gutsein) der Dinge, das sich formal zu allen empirischen Inhalten verhält und soweit reicht, als die Erfahrungen / Erkenntnisse gehen, die es begleitet. Das die religiösen Erfahrungen der Welt begleitende Bewußtsein bezieht sich auf ihr weltliches, verursachtes Sein, während sich das die religiöse Urerfahrung begleitende Bewußtsein auf das absolute ursächliche Sein bezieht.

Es dürfte notwendig sein, im religiösen Bereich am Bewußtsein von Sein festzuhalten, welches die religiösen Erfahrungen vom Göttlichen begleitet; denn dieses einfache Seins- oder Realitätsbewußtsein als solches ist die gemeinsame Grundlage für alle Welterfahrung überhaupt, worauf sich ebenso die Philosophie stützt, auch die Religionsphilosophie, welche die objektiv reale Seite der subjektiven religiösen Erfahrungen zu begründen sucht.

Pannenberg legt dann Fr. Schleiermachers Lehre (in der zweiten seiner *Reden über die Religion*) dar, wonach die Menschen zur Religion kommen, wenn sie sich über die normalen Alltagserfahrungen, die nur die endlichen Dinge in ihrer definierten Eindeutigkeit kennt, zur religiösen Anschauung einer Allnatur, eines Unendlichen, des „Universums“, erheben, aus dem nun die endlichen Dinge wie herausgeschnittene Teile erscheinen. Religion ist „das Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur“, das den verständigen Alltagsmenschen – in ihrer „Seinsvergessenheit“ – fehlt (134). Schleiermacher spricht nicht direkt von Gott, so daß er mehr eine naturalistische Religion bietet. Die fünfte Rede geht zwar über diese Ebene hinaus, wenn sie im Christentum Christus als den Mittler darstellt, der durch sein Gottesbewußtsein die Gläubigen, die daran teilhaben, zur religiösen Anschauung Gottes erhebt. Aber Schleiermacher gelangt, wie Pannenberg zeigt, nur zur „Anschauung des Unendlichen im und am Endlichen“, nicht hingegen „der göttlichen Wirklichkeit in ihrer von aller endlichen Realität... unterschiedenen, eigenen Gestalt“ (139). Schleiermacher hat damit „religiöse Erfahrung als Erfahrung der Gottheit des in einer positiven Religion verehrten Gottes eigentlich noch gar nicht thematisiert“, wohl aber hat er „in bleibend gültiger Weise die Erweckung zu religiöser Bewußtheit beschrieben“ (ebd.).

Pannenburgs ausgewogene Interpretation von Schleiermachers *Reden* ist überzeugend, wenn ich auch meine, daß, genau genommen, Schleiermacher nicht zu „religiöser Bewußtheit“ hinführt, sondern zu einem „religiösen Gefühl“ und Erleben, mag dieses auch vom Bewußtsein begleitet sein, das aber doch von Ge-

fühl und Erleben durchaus verschieden ist. Zur echten Religiosität dagegen gehört der Realismus, mit dem die Menschen beim subjektiven Erleben göttlichen Waltens der Realität der göttlichen, überirdischen Macht bewußt sind. Auf der religiösen Beziehung zu einer die Welt Dinge und den Menschen übersteigenden, göttlichen Realität besteht ja Pannenberg zu Recht, gegenüber Schleiermacher. Dadurch daß sich dieser auf das gefühlvolle Erleben eines Unendlichen konzentriert, werden in seiner Religionsphilosophie die ontologisch relevanten Unterscheidungen unscharf: die zwischen Realität und Vorstellung, zwischen Endlichem und Unendlichem, Welt-Immanentem und -Transzendente.

Zur Seinsvergessenheit, bezüglich des religiös zu erlebenden Universums / Gottes trägt Schleiermacher selber bei, wenn anders sich Sein nicht erleben und erfüllen, sondern nur schlicht mit dem Bewußtsein erfassen läßt. Pannenberg weist zwar gut auf Schleiermachers *Christliche Glaubenslehre* hin, wonach dieser zwischen Gott und Welt dadurch unterscheidet, „daß sich das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit nie auf die Welt beziehen kann (§ 92, 2), obwohl das Gottesbewußtsein immer durch das 'Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein' (ebd.), also durch den 'allgemeinen Naturzusammenhang' (§ 34) vermittelt ist“ (139, Anm. 25). Indes, das „religiöse Bewußtsein“ schlechthinniger Abhängigkeit ist ein Gefühl einer Abhängigkeit, reflektiert im Selbstbewußtsein. Das aus ihm vermittelte Gottesbewußtsein, ist bei Schleiermacher nur eine Idee, die dann von der Vorstellung der Menschen verschieden ausgefüllt wird.

Was die zwei oben erwähnten Formen religiöser Erfahrung betrifft, die entfaltete einer bestimmt geformten Gotteserkenntnis und die unentfaltete einer geheimnisvoll göttlichen Macht, so bezieht sich Pannenberg bei der zweiten Form auf Rahners *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976), wo dieser jene ursprüngliche religiöse Erfahrung so umschreibt, daß sie als „ein gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben ist“, wobei Gott ein unbegreifliches Geheimnis ist. Und doch ist dieses „Dunkel Gottes“ von der Art, daß es alle Helle des Bewußtseins erst ermöglicht, ja daß es die „Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens ist“ (140).

Mit dieser erkenntnistheoretischen Reflexion geht freilich Rahner über den religionsphilosophischen Bereich hinaus, in welchem er eine ursprüngliche religiöse Erfahrung umschreiben will. Dagegen gelangt Kants Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung und Erkenntnis zum transzendentalen Bewußtsein, das nicht wieder eine Erfahrung oder Erkenntnis ist. Daher benennt Rahner (Kant abwandelnd) die ursprüngliche religiöse Erfahrung als „transzendente Erfahrung“. Doch ist dieser Ausdruck, von Kant her gesehen, verwirrend, wie auch Pannenberg bemerkt; denn ein transzendentales Wissen, das a priori Bedingung aller Erfahrung sein soll, kann nicht selber wieder eine Erfahrung sein. Daher kann die ursprüngliche religiöse Erfahrung nicht „Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens sein“, wohl aber kann sie genetisch – im Fortschritt unserer Erkenntnis – der Philosophie und Theologie vorhergehen.

Diese Bedingung kann nur das Bewußtsein leisten, das jedoch nicht wie bei Kant (cartesianisch) als Reflexion des Ich-denke zu bestimmen ist, sondern als

das schlicht natürliche Seins- bzw. Realitätsbewußtsein, das zu Unrecht als sinnliches Bewußtsein dem transzendentalen entgegengesetzt wird; denn als Akt der Vernunft ist das Bewußtsein immer intelligibel, nicht sinnlich, und transzendental. Die Grundlage alles Erfahrens und Verstehens, auch des religiösen, ist also das (transzendente) Seins- oder Realitätsbewußtsein, das sich auf die ontologische Voraussetzung auch der religiösen Beziehung zwischen den Menschen bzw. ihren Seelen und dem Schöpfergott bezieht.

Doch wird diese ontologische Voraussetzung bei Rahner nicht mehr berücksichtigt, weil für ihn Kants Erkenntniskritik zur unhintergehbaren Grundlage geworden ist. Daraus ergibt sich aber eine Schwierigkeit für die Religionsphilosophie; denn jeder echten religiösen Erfahrung eignet ein unmittelbarer Realismus. So möchte ich an Rahner die Frage stellen: Wie könnte es ein „unthematisches“, d.h. unreflektiertes, unmittelbares Wissen oder Erfahren eines göttlichen Wesens geben, wenn es nicht von dem (oben erwähnten) natürlichen Realitäts-Bewußtsein begleitet wäre, in dem uns die Realität jenes göttlichen Wesens bewußt wird?

Pannenberg kommt schließlich auf die spezifisch christliche Gotteserfahrung zu sprechen. Sie liegt in dem Sohnesverhältnis Jesu zum Vater, an dem wir Gläubige teilhaben dürfen (142-143). Diese Erfahrung „beruht nicht auf einem mystischen Aufgehen des Menschen im namenlosen Geheimnis des unbekanntes Gottes“, sondern in einer persönlichen Beziehung unseres endlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Sohn. „Nur in der Verbindung mit dem Sohn gibt es Gemeinschaft mit dem Vater“ (143).

## Religion und Religionen (1987)

Dieser Aufsatz klärt den Begriff der Religion von ihren verschiedenen Auffassungen in der Neuzeit her auf. Nach einer früheren Auffassung, daß die christliche Religion die allein wahre sei, und alle anderen falsch, hat sich bei den Protestanten seit dem 17. Jh ein erweiterter Begriff von Religion ausgebildet, der sie als natürliche Bezogenheit des Menschen auf Gott definiert, die sich ebenso in den nicht-christlichen Religionen findet, wenn auch nur in verdunkelter Form (aufgrund der Erbsünde), während das Christentum die ursprüngliche Gottesbeziehung wiederherstellt.

Ich möchte übrigens daran erinnern, daß sich solch ein weiter Religionsbegriff schon bei Thomas v. Aquin findet, *Summa theol.* II-II q. 81, der (hier seinerseits einer langen Tradition folgend) die Religion als eine natürliche moralische Haltung definiert, die auf Gott bezogen ist und Ihm die geschuldete Ehre erweist. Sie leistet dies durch den gemeinschaftlichen Kult, der zu den Tätigkeiten des Menschen gehört. Diese führen ihn zur Gemeinschaft mit Gott als letztem Ziel empor.

Wie Pannenberg weiter darlegt, zeichnete Hegel die christliche Religion als die absolute aus, weil sie ihre Reflexionsform selbst sei. Schleiermacher sah im Christentum ebenfalls die höchste Stufe der Religion, wegen ihres Mo-

notheismus. Troeltsch stellte das Christentum zusammen mit den ostasiatischen Religionen unter den gemeinsamen Begriff der „Universalreligionen“, die sich in zwei Formen als Gesetzes- und als Erlösungsreligion ausprägte. Das Christentum umfaßte nach Troeltsch beide Formen und erreichte so den Höhepunkt der bisherigen religiösen Entwicklung (145-146).

Der all diesen Auffassungen entsprechende Begriff von Religion versteht sie nach Barth nur als Leistung der Menschen, die sich ihr Gottesbild formen. Der so verstandenen Religion stellte er die biblische Offenbarung gegenüber, in der sich Gott so kundgibt, wie Er wirklich ist. In diesem berechtigten Anliegen ging aber dann Barth zu weit, wenn er die Religion zur christgläubigen Offenbarung Gottes in Gegensatz stellte und erklärte (*Kirchliche Dogmatik*, 1938), daß Religion geradezu „Unglauben“ sei, daß ihr die Offenbarung – und umgekehrt: sie der Offenbarung – äußerlich bleibe. Diese Einseitigkeit in Barths Auffassung korrigiert dann Pannenberg zu Recht, indem er darlegt, daß in der religiösen Haltung aller Religionen, sofern sie ein (sei es auch nur unvollkommenes) Wissen von Gott haben, dieses immer als von Gott gewährtes und geoffenbartes verstanden wird. Offenbarung ist also „ein inneres Moment an der Religion“ (148); sie ist „selbst eine religiöse Vorstellung“ (149).

So ergibt sich aus Pannenbergs Erörterung ein sehr ausgewogener Religionsbegriff, der gegen die philosophisch idealen Auffassungen von Religion (als einer höchsten Denkform der Menschen), daran festhält, daß Religion eine – meines Erachtens realistisch zu nennende – Haltung des Geistes ist, in der die Menschen für die Einwirkung und die Offenbarung des göttlichen Wesens empfänglich sind und sie erfahren.

Im abschließenden Teil des Aufsatzes (152 ff) geht Pannenberg auf den problematischen christlichen Anspruch „*extra ecclesiam nulla salus*“ ein und stellt ihn von dem Schriftwort, *Math 8, 11 f.*, her in Frage: „Viele aus Ost und West werden kommen, um mit Abraham, Isaak und Jakob zusammen zu Tisch zu liegen im Himmelreich – die Söhne des Reiches aber werden in die äußerste Finsternis verstoßen werden“. Hiernach würden also auch Menschen anderer Kulturen und d.h. nichtchristlicher Religionen ins Himmelreich eingehen.

Indes scheint mir erwägenswert, ob nicht diese Stelle voraussetzt, daß am Ende der Zeiten sich das Evangelium Christi – entsprechend seinem Missionsbefehl – in alle Teile der Erde ausgebreitet hat, so daß nach dem Schriftwort Christgläubige aus allen Völkern zum Himmelreich hinzutreten werden (vgl. auch *Isaias' Vision*, daß in der Endzeit alle Völker zum Zionsberg hinströmen werden, um den allein wahren Gott anzubeten). Der Text bei *Matthäus* dürfte auch erst dadurch seine schwere, volle Bedeutung haben, daß Heiden mit Abraham, Isaak und Jakob das himmlische Gastmahl feiern werden, was voraussetzt, daß sie diese Patriarchen kennen, während Juden von diesem Gastmahl ausgeschlossen sein werden, als hätten sie keine Kenntnis von ihren Patriarchen genommen.

Ähnliches könnte hinsichtlich des Textes vom Jüngsten Gericht gelten. Er spricht wohl nicht von Menschen, die Jesus überhaupt nicht kannten, sondern die ihn nicht in den missionierenden Jüngern als Gottgesandten anerkannten und ihnen die Hilfe versagten, obwohl diese Jesus „in seinem Namen“ gepredigt haben. Die Verurteilung jener Menschen erfolgt nicht aufgrund ihrer Unwissenheit, sondern wegen ihrer Verwerfung Christi, da sie Ihn nicht als Heiland der Welt anerkennen wollen. Das über sie ergehende Gericht sprechen sie sich selber.

Mir scheinen auch die Seligpreisungen, die Jesus nicht dem herbeigeströmten Volk, sondern seinen Jüngern offenbart, nur denen gelten, die durch den Glauben Gottes Gnade erfahren. Nur ein durch Gottes Wort gereinigtes Herz kann Ihn schauen und in der Verfolgung um Christi willen jubeln.

Auch Pannenberg anerkennt den „Absolutheitsanspruch des Christentums“; der Pluralismus der Religionen „kann keine christliche Position sein“ (152). Er bietet dann folgende Lösung des Problems: Zwar gewährt die christliche Kirche den Getauften in ihr die Gewißheit, am Gottesreich teilzuhaben, aber dies schließt nicht aus, daß nicht auch Menschen anderen Glaubens einen Lebenswandel führen, der dem Kriterium der Lehre Christi entspricht, so daß sie ins Himmelreich eingehen werden. Zusammenfassend stellt Pannenberg fest (153): „Dennoch ist die Gemeinschaft mit Jesus Christus durch Glaube und Taufe der einzige Weg zu gegenwärtiger Gewißheit endgültigen Heils. Das ist auch der Wahrheitskern in dem berüchtigten Wort, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei. Gegenwärtige Gewißheit über die Teilhabe am künftigen Heil ist nach Urteil des christlichen Glaubens nicht außerhalb der Kirche zu erlangen. Aber das schließt nicht aus, daß de facto am Heil der eschatologischen Gottesherrschaft viele teilhaben werden, die weder Jesus gekannt haben, noch Glieder seiner Kirche gewesen sind. Von ihnen gilt, wie auch von den Christen, daß sie am Heil teilhaben werden, weil und insofern sie in ihrem Leben dem Kriterium der Lehre Jesu entsprechen.“

Mir scheint die angebotene Lösung zum problematisch gewordenen Anspruch: *extra ecclesiam nulla salus*, insofern nicht voll befriedigend, als sie das Heil überwiegend in der geschichtlichen Perspektive als das eschatologische Heil der Menschen am Ende der Zeiten betrachtet. Zwar kann ich der Überlegung zustimmen, daß wir heute nicht wissen, wie das Heil der Menschen sich geschichtlich in Zukunft verwirklichen wird (wobei ich einmal annehme, daß schließlich doch noch alle Menschen mit dem Christentum bekannt werden), daß also die christlichen Religionsgemeinschaften gegenwärtig, ähnlich den nichtchristlichen, nur eine geschichtlich partielle Erkenntnis über die mögliche Verwirklichung des eschatologischen Heiles haben. Doch möchte ich der katholischen Tradition folgend daran festhalten, daß die uns im Offenbarungsglauben geschenkte Einsicht vom Heil aller Menschen in Christus auch eine übergeschichtliche, metaphysisch fundierte, theologische Erkenntnisseite hat. Es geht um eine Einsicht, die sich formal zu allen Inhalten empirisch geschichtlicher – in der Zukunft noch zu erwerbender – Kenntnisse verhält und besagt: daß Christus die Ursache (der Quell) für das Heil aller Menschen ist. Darin liegt das ein-

zigartige Gnadengeschenk christlicher Offenbarung, daß sie die an sie Glaubenden erkennen läßt, wie Gott in Christus durch seine Menschwerdung und sein Sühnopfer das Heil aller Menschen bewirkt hat. In denen, die an Ihn glauben und sein Gebot befolgen (in Reue und Umkehr), wird das Heil hier und jetzt gewirkt, so daß sie es erfahren und leben. Diese Einsicht enthält im Hier und Jetzt eine totale und absolute Wahrheit und schenkt daher den Gläubigen eine unaussprechliche Freude, im Gegensatz zu geschichtlichen stückhaften Kenntnissen, die aus vielen endlichen geschichtlichen Teilwahrheiten sich erst am Ende der Zeiten zu einer ganzen Wahrheit abrunden wird.

In einem kurzen Vergleich der christlichen Religion mit der jüdischen, mohammedanischen, hinduistischen und buddhistischen erwähnt der Verf. als den wichtigsten Differenzpunkt zwischen Juden und Christen den des trinitarischen Gottes und gibt mit Recht zu bedenken: „Der trinitarische Gott der Christen ist kein anderer als der des Alten Testaments und des jüdischen Glaubens“ (155). Gegenüber dem welttranszendenten Gott der Juden sei der trinitarische Gott der Christen primär eschatologisch zu verstehen, d.h. von dem weltimmanenten Wirken Gottes in der Geschichte der Menschen.

Sicherlich ist für die christliche Religion der geschichtliche und eschatologische Gesichtspunkt entscheidend wichtig, der das weltimmanente Wirken Gottes betrifft. Traditionell wird aber zwischen der Wirksamkeit Gottes nach außen und seiner inneren Wirksamkeit / Wirklichkeit unterschieden. Die erstere verhält sich zur letzteren wie die Wirkung zur Ursache. Die Trinität betrifft aber gerade die innere Wirklichkeit Gottes, mit den drei verschiedenen Personen. Wie sie mit dem einen Gott vereinbar sind, ist ein Problem, das Thomas sehr gut auflöst, wenn er lehrt, daß die Verschiedenheit der drei Personen keine ontologische ist; denn sie betrifft drei Relationen in dem einen substantiellen Sein Gottes. Diese Lösung klärt das Problem und vermeidet Irrtümer, beläßt aber die trinitarische Offenbarung in ihrem Mysterium, das unser Begreifen übersteigt; denn nach menschlichen Verhältnissen entsprechen drei personalen Relationen immer drei Personen als verschiedenen Substanzen.

Auch beim Vergleich des Christentums mit dem Hinduismus und Buddhismus sieht der Verf. eine Hauptdifferenz in der „absoluten Bedeutung des geschichtlichen Besonderen“ der christlichen Botschaft, das Hinduisten und Buddhisten nur schwer in ihr Denken einordnen könnten (159).

Vielleicht kann man hierzu doch erwägen, daß zur Religion außer geschichtlichen Erfahrungen auch die übergeschichtliche Berührung mit dem göttlichen Mysterium gehört, die nicht weniger real ist als die geschichtliche Erfahrung, es sei denn, man würde historistisch oder historisierend-hermeneutisch die Realität auf das Geschichtliche reduzieren. In allen Religionen werden gemeinsame Grunderfahrungen mit etwas weltjenseitig Göttlichem gemacht, zu denen je verschiedene, bestimmte Lehren über das Verhältnis zwischen den Menschen und dem Gott / den Göttern hinzukommen. Sie führen dann wiederum zu je spezifisch verschiedenen religiösen Erfahrungen. Der interreligiöse Dialog würde vielleicht weniger die Erfahrungen als solche diskutieren (denn sie enthalten immer etwas Authentisches), sondern eher die Lehren, die über die Erfahrungen

hinaus Erkenntnisse artikulieren und sowohl geschichtliche als auch übergeschichtliche Wahrheiten enthalten. Nach westlicher Tradition enthält Jesu Christi Lehre übergeschichtliche Wahrheiten mit einem absoluten Wahrheitsanspruch. Dieser muß meines Erachtens nicht den interreligiösen Dialog behindern; denn alle an ihm beteiligten Religionsvertreter mögen einen absoluten Wahrheitsanspruch je für ihre Lehre erheben. Dies kann den Dialog nur beleben, wenn alle Beteiligten von der Liebe zur absoluten religiösen Wahrheit inspiriert sind.

## Die Religionen als Thema der Theologie.

### Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie (1989)

Der Aufsatz beleuchtet das Verhältnis zwischen Religion und Offenbarungstheologie sehr aufschlußreich nach mehreren Seiten: Einerseits kann die Theologie nicht (mit Barth) die christliche Offenbarungsautorität unvermittelt zu ihrer Grundlage machen, ohne nicht eine religiöse Disposition der Menschen vorauszusetzen, in der sie eine gewisse, wenn auch nur vage Kenntnis von Gott haben. Andererseits muß aber auch nicht diese natürliche Gotteskenntnis (mit der Barockscholastik der altprotestantischen Theologie) schon für sich zu einer natürlich-philosophischen Theologie, identisch mit der der Philosophen, führen, so daß dann die Offenbarungstheologie nur noch die Reinigung und Ergänzung der natürlichen Gotteskenntnis wäre, wie die Offenbarung hinsichtlich der Versöhnung der in Sünde gefallenen Menschen mit Gott durch Christus (160-161). Die These, daß geschichtlich den vielen Religionen eine natürliche Religion von monotheistischer Form vorherging, hat schon D. Hume verworfen. Stattdessen wäre eine ursprüngliche Vielheit von Religionen anzunehmen. Die andere These (bei Hegel), daß die christliche Religion gegenüber allen anderen die absolute geworden sei, wurde ebenfalls durch die nachfolgende empirische Religionsforschung, wie auch der historischen (Troeltsch), in Frage gestellt und aufgegeben (162).

Zu dieser wichtigen Erörterung möchte ich bemerken, daß Religion als natürliche Gegebenheit nicht schon eine Lehre von Gott ist, sondern eher eine natürliche Haltung mit einem vagen Wissen von einem göttlichen Wesen, die ihm in Ehrfurcht und Verehrung zugewandt ist. Diese natürliche Haltung dürfte aber nicht für sich in den Menschen vorkommen, sondern nur in konkret ausgeformten Religionen, mit bestimmten Lehren und Kultformen, und läßt sich nur aus ihnen erschließen.

Pannenberg führt weiter aus: Das Christentum müsse als wahre Religion den Maßstab nicht von einer philosophischen Gotteslehre entnehmen, wie dies noch in der Patristik und im Mittelalter geschehen sei. Der Verfall der Metaphysik und metaphysischen Theologie am Ende des 19. Jhs und im 20. Jh habe auch der *religio naturalis* die Basis entzogen. Die Gottesbeweise leisteten

nicht, was sie versprochen, nämlich beweisend die Realität Gottes zu erlangen. Der Verf. bemerkt: „Das explizite Reden von Gott und Göttern gehört eben doch ursprünglich der Religion an“ (163). Es erfolge aus einem „religiösen Bewußtsein, das schon anderweitig von Gott oder Göttern weiß“ (ebd.). „Das Reden von Gott als solches fällt eben nicht mehr unmittelbar in die Zuständigkeit der Metaphysik“ (164). Letztere kann nur als objektive Realität bestätigen, was der Religiöse subjektiv als göttliches Wesen erfährt, und dient somit mehr der Verteidigung religiöser Erfahrung gegen Kritiker, die sie als bloß subjektives Gefühl oder als Einbildung abtun wollen.

Dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie ist voll zuzustimmen; ich habe sie selbst schon früher vertreten, siehe: *Thomas v. Aquin, Die Gottesbeweise*, Hamburg (Meiners Philos. Bibl. 330), 1982, <sup>3</sup>1996, XXIX ff. Dort wird zwischen Religion und Philosophie unterschieden und festgestellt, daß es keinen Gott der Philosophen, sondern nur der Religiösen gibt.

Da Religion für den Verf. Interpretation einer religiös erfahrenen göttlichen Realität ist, treten die vielen Religionen untereinander in Wettstreit und Konflikt hinsichtlich des Wahrheits- und Autoritäts-Anspruches der jeweils geglaubten Gottheit(en). Aber auch innerhalb einer Religion treten Spannungen im Verständnis der Gottheit(en) auf, wenn im Laufe der Geschichte neue Verhältnisse entstanden sind, die eine neue Beziehung zu ihr (zu ihnen) erfordern. Spannungen ergeben sich auch durch die Missionstätigkeiten der Religionen.

Es ergibt sich die Aufgabe einer Religionstheologie, den Konflikt religiöser Wahrheitsansprüche deskriptiv darzustellen, „an dem die Wirklichkeit der geglaubten Götter in der Religionsgeschichte thematisch wird, weil sie sich für die Erfahrung ihrer Anhänger entweder bewährt und der Konkurrenz einer anderen Gottheit gegenüber behauptet oder aber im Vergleich zu ihr sich als ohnmächtig erweist. Hier muß darum eine *Theologie* der Religionen im Unterschied zu einer bloßen Psychologie, Phänomenologie oder Soziologie der Religionen ihren Gegenstand suchen“ (167). Sie fragt „nach der Wahrheit der von den Religionen behaupteten göttlichen Wirklichkeit“, nach der jeweils zu untersuchenden „Erfahrungsperspektive und Konfliktsituation“ (168). Eine solche Theologie würde nicht das Christentum zum Maßstab machen, sondern „die geschichtlichen Erfahrungen, die Menschen mit ihren Religionen machen“. Sie würde „nach der Bewährung und also nach der Wahrheit der religiösen Behauptungen über eine sie begründende göttliche Wirklichkeit“ fragen und diese Frage auch an das Christentum stellen.

Hierzu möchte ich erwägen, daß für eine Religionsphilosophie und -theologie das Wahrheitskriterium nicht die geschichtlichen religiösen Erfahrungen der Menschen als solche sein dürften; denn es liegt ihnen eine natürliche religiöse Haltung zugrunde, wie oben gesagt, für die es eigentümlich ist, ehrfürchtig auf

die göttliche Macht als höhere Autorität hingewandt zu sein, um von ihr Weisung und Belehrung zu empfangen. Zur Religiosität gehört, auch für Pannenberg (s.o.), die Empfänglichkeit für göttliche Offenbarung. Dann wird für jede Religion das Wahrheitskriterium in ihrem Anspruch auf göttliche Autorität liegen.

In dieser Hinsicht zeichnen sich aber vor den anderen Religionen die jüdische, christliche und mohammedanische Religion dadurch aus, daß sie Texte der Bibel als von Gott selbst inspirierte Offenbarung beanspruchen. Darüber hinaus beansprucht Jesus Christus in einzigartiger Weise, von Gott ausgegangen zu sein und Worte Gottes selber zu sprechen, welche die Seelen der Gläubigen reinigen, Einsicht in göttliche Wahrheit schenken und zu ewigem Leben führen. Dann wird das Wahrheitskriterium für das Evangelium Christi nicht nur in den positiven Erfahrungen der Gläubigen liegen (die sich als erlöst, befreit und beglückt erfahren), sondern in der inneren Evidenz der Lehre Christi selbst (wie dies schon die Apologetik der Kirchenväter aufgewiesen hat), daß sie nämlich nicht bloße Behauptungen eines Menschen namens Jesus bietet. Seine Göttlichkeit erschließt sich aber nur den Gläubigen.

Was den traditionellen absoluten Wahrheitsanspruch der christlichen Verkündigung vom Heil aller Menschen in Christus betrifft, zeigt der Verf. für die öfters gegen diesen Anspruch erhobene Kritik großes Verständnis: Zwar sei dem christlichen Glauben „die endgültige Wahrheit Gottes schon offenbar geworden“, „und doch schaut er noch nicht die ganze Fülle dieser Wahrheit. Er hat nur erst ein vorläufiges Wissen von ihr“ (169). Die Verkennung dieses Sachverhaltes habe zu einem „falschen Dogmatismus“ geführt, zu mangelnder „Toleranz gegenüber den Menschen anderen Glaubens“ und zu fehlender „Offenheit eines echten Dialoges“ (170).

Hierzu läßt meines Erachtens sich folgendes sagen: Die Bestreitung der fraglichen Absolutheit des christlichen Wahrheitsanspruches leuchtet ein, wenn man mit dem Verf. die Glaubenswahrheit als eschatologisch-geschichtliche versteht; denn wir Christen wissen nicht, wie sie sich in der Zukunft geschichtlich bis ans Ende der Zeiten verwirklichen wird. In diesem Sinne ist unser Glaubenswissen stückhaft, vorläufig und steht in der „Spannung zwischen ‘schon’ und ‘noch nicht’“ (169).

Die Tradition hat jedoch mehrere Wahrheitsebenen unterschieden, und die fundamentalste ist die ontologisch-metaphysische, welche die Schöpfung und den Schöpfergott in ihrer überzeitlichen und d.h. auch übergeschichtlichen Wahrheit betrifft. Kernaussagen des Evangeliums Christi sind von überzeitlicher, ja ewiger Wahrheit. Es ist nicht erst die kirchliche Verkündigung, die den absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, sondern ihr Stifter, der Gottmensch Jesus Christus selbst. In metaphysischer Betrachtung, die sich formal verhält zu allen empirischen Erkenntnisinhalten, sind zeitlos wahre Aussagen christlicher Dogmatik von absoluter, totaler Wahrheit – d.h. nicht relativ auf geschichtlich bedingte Situationen bezogen, vorläufig, stückhaft. So ist die Glaubenseinsicht in Christus als die Ursache für die Erlösung der Menschen (durch sein Sühneopfer für die Sünde der Welt) eine absolute und totale – weil für alle Zeiten und für alle Menschen geltende – Wahrheit, die wir Christen hier und jetzt besitzen, in ihrer

ursächlichen Kraft und Fülle, mag uns auch noch unbekannt sein, wie sie sich geschichtlich in Zukunft verwirklichen wird.

Übrigens anerkennt auch Pannenberg, daß die von Jesus verkündigte „eschatologische Wirklichkeit“ von der kommenden Gottesherrschaft in Christus, „in seinem Reden und Wirken schon Gegenwart wurde“ (170). Also hat – so möchte ich hinzufügen – die Heilsbotschaft Christi in Ihm eine überzeitliche Wirklichkeit, die nicht nur *als* eschatologische, sondern auch *als* metaphysische und theologische Wirklichkeit im „stehenden Jetzt“ erkannt wird.

Was den Vorwurf mangelnder Toleranz gegenüber Andersgläubigen betrifft, so läßt sich folgendes erwägen: Wenn wir in den hochentwickelten Religionsgemeinschaften (den Weltreligionen) zwischen zwei Ebenen unterscheiden können: der Ebene der gelebten Glaubensüberzeugung aller Kultangehörigen und der Ebene der wissenschaftlichen Theologie, die nur von wenigen Gelehrten zur Vertiefung und Verteidigung des Glaubensgutes entwickelt und gepflegt wird, so gilt das Gebot der Toleranz auf der Ebene der Glaubensüberzeugungen; sie erfordert Pietät und Respekt gegenüber den Angehörigen der eigenen wie der fremden Religion. Auf der Ebene der Theologie hingegen erfordert die Wissenschaft den Anspruch absoluter Wahrheit, den jede Religion erheben darf und muß, um in Dialog mit den anderen zu treten. Der echte Dialog lebt vom Gegensatz verschiedener Positionen der an ihm Teilnehmenden, um sich auf den gemeinsamen Weg der Wahrheitsfindung zu begeben, im Argumentieren des Für und Wider. Dies erfordert die Tugend der Weisheit und Wahrheitsliebe, die auch gerne Kritik empfängt, ohne sie als „Intoleranz“ abzulehnen.

Das Dogma ist eine kostbare Frucht der Theologie. Es hält theologisch-wissenschaftlich begründbare Glaubenswahrheiten in einer Kurzform fest, ohne die Argumente, und bietet so den Gläubigen der Religionsgemeinschaft eine wichtige Orientierungshilfe im alltäglichen Leben. Es wendet sich nicht an Außenstehende und ist gegen niemanden „intolerant“. Die moderne Kritik am „Dogmatismus“, sei es der Metaphysik, sei es der Theologie, entstammt dem Skeptizismus und Empirismus, welche die menschliche Erkenntnis auf Erfahrungen reduzieren und jede über sie hinausgehende wissenschaftliche (allgemeine und notwendige) Erkenntnis ablehnt.

## **Das Christentum – eine Religion unter anderen? (1996)**

Dieser Aufsatz erörtert in grundsätzlicher Form das Verhältnis von Religion, Philosophie und Offenbarung. Vom 18. Jh an bis heute wandelte sich die Auffassung von der Religion in der Weise, daß sie nicht mehr, wie noch bei Schleiermacher und Hegel, eine Initiative von seiten Gottes voraussetzte, sondern zu einem seelischen, rein anthropologisch (Feuerbach) und psychologisch erklärbaren Geschehen im Menschen reduziert wurde. Gegen eine „anthropozentrische Reduktion der Religionspsychologie“ protestierte vergeblich Troeltsch, und Barth setzte dem so reduzierten Religionsbegriff die christliche Offenbarung Gottes entgegen. Hierzu nimmt Pannenberg Stellung und betont, daß die Offenbarung selber der religiösen Haltung des Menschen entspricht, und daß „die Vorgängigkeit der göttlichen Wirklichkeit vor allem

menschlichen Verhalten“ als „konstitutiv für den Religionsbegriff selber dargestellt werden“ muß (173-174). Damit bleibt das Christentum, auch mit seiner einzigartigen Offenbarung Gottes, eine Religion unter Religionen. Sie hat mit ihnen etwas gemeinsam; denn „auch in anderen Religionen wissen sich Menschen in ihrem religiösen Bewußtsein und Verhalten gegründet auf eine ihnen vorgegebene göttliche Wahrheit und Wirklichkeit und deren Bekundungen“ (174).

Dieser wichtigen Feststellung möchte ich voll zustimmen und betonen, daß die vorgängige Wirksamkeit Gottes von Menschen, die sie religiös erfahren, realistisch verstanden wird, und so sicherlich auch von Pannenberg. Diesem unmittelbaren (als naiv abgelehnten) Realismus ist jedoch Hegels Idealismus entgegengesetzt, der ja von Kants Transzendentalismus ausgeht. Die vorgängige Wirksamkeit Gottes ist bei Hegel nur eine gedachte, wogegen dann Feuerbachs Kritik durchaus ihr Gewicht hat, daß sie nämlich auf einem menschlichen Gedanken beruhe.

Der Verf. unterscheidet dann zwischen mythologischen Religionen, deren Mythen mehr auf Kult und Leben eines bestimmten Volkes gehen, und den missionierenden Weltreligionen, deren Bekundungen über Mensch und Gott in (nicht-mythischer) prophetischer Form von „Allgemeingültigkeit für alle Menschen“ sind (174-175). Die erstgenannten Religionen treten zu den Kulturen anderer Völker und zu den anderen Religionen nicht (oder weniger) in Konflikt als die letztgenannten Weltreligionen. Da diese auf ihre universalen Wahrheitsansprüche nicht verzichten können, „lassen sich auch die daraus folgenden Konflikte mit anderen, entgegenstehenden Wahrheitsansprüchen nicht vermeiden“ (175). Für den Verf. ergibt sich daraus für uns heute die Aufgabe, „Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen“ zu üben. Für uns Christen besagt dies: Wenn wir auch „in Christus die endgültige Offenbarung Gottes für alle Menschen empfangen haben“, so müßten wir uns doch „der Vorläufigkeit der Situation der einzelnen Christen wie auch der Gemeinschaft der Kirche in ihrer geschichtlichen Gegenwart“ bewußt sein, „so daß wir die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus keineswegs auch schon in endgültiger Form als die Wahrheit Gottes für alle Menschen wissen“ (176).

Hinsichtlich der Mythen möchte ich bemerken, daß sie als Kunstwerke, die in künstlerischer Form religiöse Inhalte mitteilen, notwendig von konkreten Verhältnissen eines bestimmten Volkes sprechen. Aber der sittlich-religiöse Inhalt, der in dieser Form sich ausdrückt, enthält doch meist eine tiefe reale Wahrheit über den Menschen und seine Beziehung zum Göttlichen. Man denke z.B. an den Mythos von Sisyphos. Andererseits bietet auch die Bibel, wenn nicht Mythen, so doch auch Belehrungen und Berichte mit einem geschichtlichen Kern und in künstlerischer Form, wie z.B. der Bericht vom Turmbau zu Babel. Ja auch die Gleichnisse Jesu haben etwas von kunstvoller Schönheit.

Was die universalen Wahrheitsansprüche der Weltreligionen betrifft, so scheint mir, daß sie *an sich* nicht zu „Konflikten“ führen, sondern zu einem Dialog in

Freude und gegenseitigem Wohlwollen, wie dies auch viele schon durchgeführte ökumenische bzw. interkonfessionelle Arbeitsgruppen auf theologisch-wissenschaftlicher Ebene bezeugen. Konflikte, Streit und Haß haben ihre Ursache nicht im Wahrheitsanspruch als solchem, d.h. in der Liebe zur absoluten Wahrheit, sondern in politischen und nationalen Interessen, wenn sie eigensüchtig und von Leidenschaften diktiert werden, bis zum extremen Fall der sog. „Religionskriege“, auf die der Verf. öfters verweist.

Kehren wir aber zurück zur Ebene des menschlichen Erkenntnistrebens, so würde ich an der oben erwähnten traditionellen Unterscheidung festhalten zwischen kontingenter Erkenntnis, zu der auch die geschichtliche gehört, und notwendiger metaphysischer und theologischer Erkenntnis, da ja auch die Realität selbst nicht nur eine kontingente und geschichtliche Seite hat, sondern auch eine notwendige, wesentliche Seite, welche die weltimmanenten Ursachen und die transzendente Ursache, Gott, betrifft. In bezug auf die erste Seite ist ohne weiteres „die Vorläufigkeit aller menschlichen Urteilsbildung diesseits der endgültigen Zukunft Gottes und Christi“ zuzugeben. Doch hat der menschliche Geist auch von der zweiten Seite wichtige Einsichten in der traditionellen Metaphysik, sowie in der hl. Theologie gewonnen. In letzterer hat der Geist durchaus die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus schon in endgültiger Form als die Wahrheit für alle Menschen erfaßt.

Diesen Besitz dem Geist abzuspochen, könnte ja nur im Namen wieder des Geistes geschehen, der sich selbst entzweien würde, wollte er sich seines eigenen Besitzes berauben. Daher hat er sich schon seit den Klassikern der Antike erfolgreich verteidigt gegen eine solche Beraubung von seiten des Empirismus und Skeptizismus, welche die menschliche Erkenntnis auf die Erfahrungen verkürzen und die wissenschaftliche, allgemeine und notwendige Erkenntnis leer verwerfen, als habe sie kein eigenes reales Objekt.

Der Verf. erörtert abschließend das Verhältnis der christlichen Religion zur jüdischen, islamischen und buddhistischen (177 ff). Im Verhältnis zur letzteren werden wir Christen herausgefordert durch die Kritik, die Buddhisten heute an der westlichen Auffassung von Gott als Person üben, zugunsten eines unpersonalen Gottes, den sie auch als „Nichts“ benennen. K. Nishitani (*Was ist Religion?*) vertritt eine weitere Position, die von einem personalen und einem unpersonalen Aspekt Gottes spricht. Was letzteren Aspekt betrifft, ist der Verf. der Ansicht, daß er sich auch in der christlichen Auffassung des trinitarischen Gottes finde, nämlich in der „Einheit des göttlichen Wesens, das nur in den drei Personen konkret und personal ist“ (182).

Zu dieser Ansicht habe ich oben schon meinen Kommentar gegeben. Wenn das Person-sein die individuelle Substanz in der rationalen Natur bedeutet (Boethius), und die drei göttlichen Personen das Individuum-sein besitzen – weshalb sie auch Pannenberg (nicht gut) als „konkret“ bezeichnet –, so haben sie dieses, weil sie gemeinsam in der einen Substanz Gottes gründen, in dem Wesenheit und Sein in eins zusammenfallen.

Es scheint mir aber notwendig darauf hinzuweisen, daß die Benennung Gottes mit dem „Nichts“ in einer philosophischen Reflexion von gegenwärtigen, west-

lich orientierten Buddhisten über die religiöse Erfahrung der sog. Erleuchtung erfolgt, nach denen der Erleuchtete mit dem Göttlichen sich eins weiß, frei von allen begrifflichen Unterscheidungen, auch der zwischen Subjekt und Objekt. Aus Mangel an einem geeigneten Vokabular sprechen diese Buddhisten dann vom erleuchteten Zustand des Nicht-Wissens und der Einswerdung mit dem Nichts. Vom Westen kennen sie nur die Philosophien von Descartes an und sind hauptsächlich darum bemüht, den cartesianischen Dualismus von Subjekt und Objekt zu überwinden. Ebenso kennen sie die Begriffe der „Substanz“ und „Person“ nur als sinnenfällige Dinge, die sie daher mit Recht von dem religiös erfahrenen Gott fernhalten, weil man mit einem Sinnending nicht innerlich eins werden kann. Die klassische Ontologie, die diese Begriffe auch auf immaterielles Seiendes, die Seele und Gott, anwendet, ist ihnen nicht bekannt.

## **Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube (1987)**

Dieser Aufsatz geht von R. Bultmanns Programm der Entmythologisierung der Bibel aus und stellt kritisch fest, daß ihm eine falsche Auffassung antiker Mythologie zugrunde liegt, wonach diese, wie sie uns in der Bibel begegne, eine vergangene Weltanschauung wiedergebe, die durch die moderne, von den Naturwissenschaften geprägte Weltanschauung überholt sei, und hinsichtlich des Evangeliums Christi nicht dessen Kern betreffe, d.h. die subjektive Seite der Menschen, das Selbstverständnis der Gläubigen in bezug zu Gott. Diese Auffassung korrigiert Pannenberg, da unbestreitbar ein Zusammenhang zwischen dem Welt- und dem Selbstverständnis besteht. Die Trennung von beidem bei Bultmann ergab sich, nach Ansicht des Verf., aus einem protestantischen Subjektivismus und war „ein Anzeichen für die Schwäche einer weltlos gewordenen christlichen Frömmigkeit und Theologie“ (187).

Das mag wohl stimmen. Doch scheint mir das Problem der gegenwärtigen Theologie nicht so sehr ein mangelhafter Weltbezug zu sein – sie haben ja die phänomenologische und geschichtlich-hermeneutische Denkrichtung aufgenommen, die gänzlich den welthaften Phänomenen der menschlichen Lebenswelt hingegeben ist –, sondern ein mangelnder natürlicher und metaphysischer Realismus. Er wird von den gegenwärtigen erkenntniskritischen Theorien abgelehnt, wie in Phänomenologie und Hermeneutik (die in sich Elemente des Empirismus und Transzendentalismus kombinieren), was nicht ohne Einfluß auf die Theologie geblieben ist.

Die entmythologisierende Bibelkritik entfernte den Offenbarungsglauben an das Alte und Neue Testament von der Welt, wie der Verf. darlegt, aber auch von der Realität, die ja nicht nur in geschichtlichen Fakten liegt, sondern auch in der Zeit und Geschichte überschreitenden Gottesbegegnung zwischen der Seele und Gott, von der die Schrift Zeugnis gibt.

Der Verf. bietet dann dem Leser eine positive Sicht auf die Mythologie, die auch eine weltgründende Funktion hat und die Verbundenheit des Menschen mit der Welt zeigt (188). Die Mythen sind mehr als bloße Märchen; sie ent-

halten „die Begründung der Ordnung der Welt im ganzen oder in Teilaspekten“. In Verbindung mit dem Kult vergegenwärtigen sie „das urzeitliche Geschehen der Grundlegung der kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung“ (189). Die Mythen enthalten auch Ursprungsgeschichten von religiösen Kulturen. Zugrunde liegen „mythische Archetypen“ der Weltdeutung, insbesondere der Beziehungen der Götter zueinander und zu den Menschen. Die griechische Philosophie ging von der religiösen Arché göttlicher Ursprungsmächte aus, jedoch nicht mehr mit der Absicht, aus ihnen religiöse bzw. kultische Verhältnisse eines Volkes zu begründen, sondern um nach der Natur jener Arché selber zu fragen (190-191). Der Mythos kann ebenso verbindlich sein wie das Gotteswort selber, wenn es auch weniger universal ist (weil mehr jeweils auf die Geschichte eines Volkes bezogen).

Hinsichtlich des Verhältnisses von Mythos und Biblischer Offenbarung erschien es mir sinnvoll, zwischen religiösen Berichten und Mythen zu unterscheiden. So bietet z.B. vom Turmbau zu Babel das AT keinen Mythos, sondern einen Bericht, der einen geschichtlichen Kern enthält und in künstlerisch schöner Form wiedergegeben wird. Im *Lexikon der Alten Welt* (Artemis) unterscheidet der Artikel „Mythos“ zwischen den *ἱστοί λόγοι* und dem *μῦθος*. Letzterer ist ein Kunstwerk, die ersteren noch nicht. Daher ist der Mythos auch von göttlicher Offenbarung verschieden und nicht wie diese wirklichkeitsstiftend. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Mythos, wie jedes große Kunstwerk, etwas Bedeutungsvolles über die Wirklichkeit des menschlichen Lebens aussagen könne.

Gerne würde ich vermeiden, von „mythischem Bewußtsein“ zu sprechen, oder auch von Bewußtseinsstrukturen, denen mythische Archetypen einwohnen, statt lieber von mythischen Erfahrungen und Vorstellungen, wenn diese auch vom Bewußtsein begleitet werden. Aber das Bewußtsein ist in einem ursprünglich philosophischen Sinne ein „Mitwissen“ (*conscientia*) vom Sein / Realsein der Dinge und Menschen, sowie vom Gutsein menschlichen Handelns und Lebens, und begleitet alle inhaltliche Erfahrung. Der Mythos wird – auch für uns heute – immer vom Bewußtsein begleitet, daß er ein von Menschen geschaffenes Kunstwerk ist, das im Medium einer künstlerischen Welt etwas über die reale Welt aussagt, von der jene unterschieden wird. Damit hängt auch die bibelkritische Reinigung der Schrift von Mythen zusammen, um sie vor dem Verdacht zu reinigen, sie sei bloßer Mythos, ohne Realität.

Nach Pannenberg hat das biblische Gottesverständnis des AT das mythische Bewußtsein in der Weise verändert, daß es die göttliche Ursprungsmacht auf den sozialen Verband des Bundesgottes zu seinem auserwählten Volk konzentrierte. Der Glaube an den Schöpfergott kam dann erst hinzu. Die Offenbarung des AT an die Führung des Volkes durch Gott öffnete dem Glauben den Blick auf eine zukünftige Weltherrschaft Jahwes und des Heils seiner Erwählten. Daher war das Glaubensbewußtsein des alten Israel nicht im ganzen mythisch, weil der Mythos auf das urzeitliche Geschehen ausgerichtet ist, nicht auf eine endzeitliche Zukunft. Mit M. Eliade sieht der Verf. das Neue,

das gegenüber altorientalischer Mythologie die Bibel bietet, darin, daß in dieser die Geschichte von den Ursprüngen in der Vergangenheit zur endgültigen Vollendung in der Zukunft führt, zu einer „Theophanie“, in der sich Gott persönlich dem auserwählten Volk mitteilt (191). Es erfolgt eine „Öffnung des Geschichtsbewußtseins“ auf die Zukunft hin, wenn sich auch das jüdische Volk nicht ganz von der mythischen Bewußtseinsform der Urzeitorientierung (Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens usw.) befreien konnte.

Was die christliche Botschaft betrifft, so erwähnt der Verf. die These, daß „die Antizipation des Gottesreiches und der Auferstehung der Toten in der Person Jesu, in seiner Botschaft und Geschichte, für die christliche Gemeinde der Folgezeit wieder die Funktion eines „mythischen Archetyps gewonnen“ habe, und daß auch „der christliche Gottesdienst frapperend an die kultische Vergegenwärtigung eines urzeitlich-archetypischen Geschehens mit dem Nachvollzug der Taufe, die Jesus auf sich nahm, und des letzten Mahles, das er feierte“ (195).

Diese bibeltheologischen Überlegungen bewegen sich auf einer geschichtlich-hermeneutischen Ebene, weshalb die Reflexion auf der ontologisch-metaphysischen Ebene fehlt, die ich noch abschließend herausstellen möchte. Wenn sich grundsätzlich zwischen Mythos und göttlicher Offenbarung unterscheiden läßt, wie von mir soeben erwähnt – weil der erstere ein Kunstwerk des Menschen ist, das etwas Göttliches mitteilt, die letztere hingegen eine Selbstmitteilung Gottes ist –, so könnte ich nicht der These zustimmen, daß in geschichtlicher Abfolge ein Mythos als früheres Stadium der Offenbarung als späterem vorausgegangen sei.

Unter philosophischem Gesichtspunkt dürfte das Bewußtsein vom Realen / Seienden überhaupt, das implizit auch vom Sein selbst als der Quelle alles Seienden weiß, alle religiösen Erfahrungen begleiten, sowohl die mythischen als auch die der biblischen Offenbarung. Ohne das Bewußtsein, daß es in beiden um dieselbe göttliche Realität geht, dürften beide kaum in das oben dargelegte innige Verhältnis kommen. Dann hindert aber nichts, daß schon von Anfang an die mythische Erfahrung von einer göttlichen Ursprungsmacht als Quelle aller Dinge weiß (vgl. ein altägyptisches Gebet zu Gott als Vater).

Was die Epiphanien Gottes im Kult, die „Theophanien“, angeht, so lassen sie sich meines Erachtens nicht hermeneutisch auslegen als Überbrückung von geschichtlich Vergangenen zu etwas Zukünftigem und Endzeitlichem, sondern verweisen auf Gottes überzeitliche Gegenwart im stehenden Jetzt / Heute, welches das natürliche Realitäts- oder Seinsbewußtsein der Menschen berührt. (Auf dieses reflektiert die klassische Epistemologie und Ontologie.) Der katholische Gottesdienst versteht die Schriftlesungen (z.B. vom Auszug des israelitischen Volkes aus Ägypten, oder von der Taufe Jesu am Jordan) nicht als „Vergegenwärtigung eines urzeitlich-archetypischen Geschehens“, sondern als historische Berichte mit Offenbarungsinhalten von Gott, dessen überzeitliche Gegenwart dem Gläubigen bewußt ist. Daher ist den katholischen Gläubigen Christus in der eucharistischen Wandlung selbst real gegenwärtig, also nicht bloß in der Weise ihrer „Vergegenwärtigungen“. Übrigens hat schon Arthur

Weiser in seinem Kommentar zu den Psalmen festgestellt, daß der in ihnen sich widerspiegelnde jüdische Kult nicht nur Gedächtnisfeier ist, sondern die Gegenwart Gottes feiert.

Das Bewußtsein vom zeitlosen Seienden und dem Sein selbst wird nur von der traditionellen Erkenntnistheorie gerechtfertigt, nicht mehr von der modernen (Kant, Husserl). Eine Religionstheologie sollte sich nicht auf diese, sondern auf jene stützen.



# Apokatastasis und Pelagianismus als letzte Konsequenz - Grundzüge des Denkens Karl Rahners<sup>1</sup>

Dr. David Berger

Die Beschäftigung mit Philosophie und Theologie Karl Rahners bedarf angesichts der zentralen Rolle, die das Denken des Jesuiten auch noch mehr als zehn Jahre nach dessen Tod (1984) in der gesamten katholischen Theologie spielt, keiner eigenen Rechtfertigung. Karl Rahner gilt weiten Teilen der postkonziliaren Theologie - neben Martin Luther<sup>2</sup> - als einer der neuen Kirchenlehrer, deren helles Leuchten die klassischen katholischen Kirchenlehrer, einen heiligen Augustin, Thomas von Aquin u.a. fast über Nacht hat verblässen lassen.<sup>3</sup>

Von dieser Veränderung berührt versucht die folgende Untersuchung sich den Grundzügen Rahners zu nähern. Dabei stellt diese Annäherung die Gnadenlehre und deren Implikate in den Mittelpunkt der Überlegungen. Ist doch die von Rahner vorgelegte Relationsbestimmung von Natur und Gnade nicht nur das Lebenszentrum der Theologie des Jesuiten, sondern auch ein gegenwärtig im Kontext der Diskussionen über die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"<sup>4</sup> stets mehr oder weniger bewußt gegenwärtiges Thema.<sup>5</sup> Wir werden sehen, daß der, der sich Rahners Denkweg konsequent anschließt und ihn bis zu Ende zu gehen bereit ist, an eben jenem Ende die katholische "media via" verlassen hat und sich entweder für den Pelagianismus oder die Apokatastasislehre wird entscheiden müssen. Daß beide Extrempositionen sich letztlich doch wieder berühren und heute drohen, in

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist in ähnlicher Form bereits in der im Vatikan erscheinenden, internationalen Zeitschrift "Divinitas" (43/2000, 155-199) erschienen.

<sup>2</sup> Bischof Karl LEHMANN bezeichnete in einem Vortrag am 6.11.1997 in Berlin Luther als "gemeinsamen Lehrer des Glaubens"; Deutsche Tagespost 15.11.1997, 3 (dazu Remigius BÄUMER, in: *ibid.*, 13.12.1997, 5).

<sup>3</sup> Eine in den 80er Jahren an der Päpstlichen Universität "Gregoriana" durchgeführte Umfrage unter 1000 Theologiestudierenden ergab, daß mehr als die Hälfte der befragten Karl Rahner für den größten und einflußreichsten Theologen der Kirchengeschichte halten: *30 Giorni* 6-1992, 64.

<sup>4</sup> Cf. die Darstellung der Diskussionen: Leo SCHEFFCZYK, "Einig im Uneins-Sein - Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre", *Theologisches* 29 (1999) 453-469.

<sup>5</sup> Dabei ist freilich zu beachten, daß die Rechtfertigungslehre nur Teil des Gesamttrakates *De gratia* ist.

Theorie wie Praxis der katholischen Kirche die Oberhand zu gewinnen, bedarf hier keines Beweises mehr.<sup>6</sup>

Daß unsere kritische Annäherung unter thomistischer Perspektive erfolgt, hat zwei wesentliche Gründe: Zum einen verstand sich Rahner selbst als Thomist.<sup>7</sup> Von daher muß es zumindest erlaubt sein, sein tatsächliches Denken an dieser Selbsteinschätzung zu messen. Zum anderen gilt der heilige Thomas - und eben nicht Rahner oder Luther - dem Lehramt der katholischen Kirche weiterhin als der große gemeinsame Lehrer, dessen Denken, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* sagt, "Gipfel erreichte, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte."<sup>8</sup>

## 1. Frühe Weichenstellungen durch Verzicht auf wichtige Unterscheidungen

Bereits in den frühen Schriften Karl Rahners zeigen sich wichtige Vorentscheidungen und Weichenstellungen, die seinen gesamten späteren Denkweg bestimmt haben. Die erste in unserem Zusammenhang interessante theologische Veröffentlichung ist die Vorlesungsnachschrift der im Wintersemester 1937/38 gehaltenen Vorlesung *De Gratia Christi*<sup>9</sup>.

Schon der ausdrückliche Hinweis auf H. Langes ganz in der Tradition der Jesuitenschule stehendes Lehrbuch *De Gratia* und die unzähligen Hinweise auf L. Lerchers *Institutiones* zur Begründung der eigenen Thesen verraten die Abhängigkeit des jungen Theologen vom Molinismus<sup>10</sup>. Verständlicherweise wird dieser Einfluß besonders bei der Besprechung der sog. Gnadensysteme (im Zusammenhang: *De efficacia gratiae ejusque ad liberum arbitrium habitudine*) und der dabei zu konstatierenden starken Betonung des freien Willens des Menschen im Gnadengeschehen greifbar. Noch in der 1950 erscheinenden zweiten Auflage ist zu lesen: "Efficaciam gratiae Molinismus ope scientiae mediae recte explicat"<sup>11</sup> und "Gratia molinistice pure sufficiens est

<sup>6</sup> Cf. dazu etwa: Peter BEYERHAUS, "Die christliche Wahrheit im Kampf mit den Ideologien", in: Remigius BÄUMER u.a. (Hg.), *Im Ringen um die Wahrheit. FS Alma von Stockhausen* (Bierbronn 1997) 853-872; David BERGER, "S. Thoma praesertim magistro ...", in: *FKTh* 15 (1999) 194-196.

<sup>7</sup> Vgl. Karl-Heinz NEUFELD, *Die Brüder Rahner* (Freiburg 1994) 95.

<sup>8</sup> Dazu unsere große Untersuchung: "Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte", in: *Colloquia Manilana* 7 (1999-2000) 125-203.

<sup>9</sup> RAHNER, *De Gratia Christi. Praelectionum in usum privatum auditorum ordinata* (Oeniponte 1937/38).

<sup>10</sup> Cf. Roman SIEBENROCK, "Gnade als Herz der Welt", in: M. Delgado (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade* (Berlin 1994), 60.

<sup>11</sup> RAHNER, *De Gratia Christi*, 172.

vere sufficiens quia eidem gratiae, cui homo de facto non consentit, potest consentire, atque hoc unice ab ipsius libera electione dependet"<sup>12</sup>.

Das Abstandnehmen vom authentischen Thomismus, der gerade in der Gnadenlehre eine große Treue zu Thomas selbst zeigt, wird hier sehr deutlich. Unterscheiden doch die Thomisten im Unterschied zu den Molinisten zwischen einer *gratia ex se efficax* (die der *voluntas consequens* Gottes entspricht) und einer *gratia sufficiens* (die der *voluntas antecedens* entspricht).<sup>13</sup> Dabei sind beide real unterschieden, die *gratia efficax* ist *ex se et infallibiliter efficax*, d.h. aus ihr geht unfehlbar der *effectus salutaris a Deo intentus* hervor<sup>14</sup>. Wie Rahner hier mit dem Molinismus nur eine *gratia sufficiens* anerkennt, die sich bei der freien Zustimmung des Menschen in eine *gratia efficax* verwandelt, wird er ganz folgerichtig auch keinen Unterschied zwischen *voluntas consequens* und *antecedens* machen und auf die Existenz der *scientia media* pochen! Gerade die beschriebene, für des Thomas' Gnadenlehre fundamentale Unterscheidung zwischen der *voluntas consequens* und *antecedens*<sup>15</sup> aber ist die unabdingbare Voraussetzung aus der sich die tiefe Differenz, die zwischen der aus sich und unfehlbar wirksamen Gnade und der nur hinreichenden Gnade besteht, herleitet und die so sowohl das charitologische Extrem des Pelagianismus als auch jenes der Allerlösungslehre meidet. Am Ende unserer Untersuchung werden wir sehen, welch weitreichende Folgen der von Rahner konsequent durchgehaltene Verzicht auf eine klare Distinktion tatsächlich hat.

Wie bereits Lercher vor ihm, verknüpft auch Rahner die Gnadenlehre eng mit dem heilsgeschichtlichen Denken resp. der Christologie. Er nennt seine Vorlesung nicht wie gewöhnlich *De Gratia*, sondern *De Gratia Christi*. Anders jedoch als seine Lehrer beginnt er den Gesamttraktat nicht mit einer Aufzählung der verschiedenen Arten der geschaffenen Gnade, sondern mit der Darstellung des universalen Heilswillens Gottes (*De voluntate Dei salvifica*), der sich grundsätzlich und immerzu auf alle Menschen richtet. Er bewirkt die universale Selbstmitteilung Gottes. Dadurch rücken gegenüber Lercher und Lange zwei Elemente, die in den folgenden Schriften von Bedeutung werden, in den Vordergrund: Zum einen die schon bei Erich Przywara gegebene Verlagerung der Gnadenlehre weg von der metaphysischen hin zu einer exi-

<sup>12</sup> RAHNER, *De Gratia Christi*, 178.

<sup>13</sup> Cf. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1935) 257-264; 341-350; ID., *De Gratia*. Commentarius in S.th. S. Thomae I-II, 109-114 (Rom 1946) 344-358.

<sup>14</sup> Cf. Franz DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale* (Paris 1947) 61.

<sup>15</sup> THOMAS VON AQUIN, S.th. I q.19 a.6: Similiter Deus vult *antecedenter* omnem hominem salvare; sed *consequenter* vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae.

stentiell-geschichtlichen Betrachtung. Zum anderen die starke, von der Unterscheidung zwischen *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* absehbende Akzentuierung des universalen Heilswillens Gottes, der seine Liebe allen kontinuierlich anbietet, sich selbst allen mitteilen möchte und - darin geht Rahner aufgrund eines historizistischen Denkens<sup>16</sup> schon in dieser frühen Schrift deutlich über die Tradition seiner theologischen Schule hinaus - so im Menschen einen neuen apriorischen, vom Betroffenen real-erfahrbaren Horizont bildet.<sup>17</sup>

Der Gedanke der mit dem universalen Heilswillen verbundenen, von Gott jedem Menschen kontinuierlich angebotenen und damit in gewissem Sinn immer schon vorhandenen Selbstmitteilung wird in einem 1939 erscheinenden Aufsatz Rahners in der von den Innsbrucker Jesuiten herausgegebenen *Zeitschrift für Katholische Theologie* erneut aufgegriffen.<sup>18</sup>

In dem Beitrag wird deutlich: die Selbstmitteilung Gottes ist nichts anderes als die von Rahner bevorzugte, weil nicht wie der lateinische Ausdruck vorbelastete Übertragung des scholastischen Terminus *gratia increata* in die deutsche Sprache. Das schwierige Problem, das sich im Zusammenhang mit diesem Terminus stellt, entstammt den Differenzen in der Relationsbestimmung von *gratia increata* und *gratia creata*, die nach Rahner zwischen der Theologie der Heiligen Schrift und der Väter auf der einen und der Scholastik, insbesondere dem Aquinaten, auf der anderen Seite bestehen: Während erstere die geschaffene Gnade der zuvor geschenkten ungeschaffenen Gnade entfließen läßt, macht die Scholastik die *gratia increata* zur Konsequenz der *gratia creata*.<sup>19</sup> So ergibt sich die Alternative: Vätertheologie oder Scholastik, "dort geschaffene Gnade als Folge der Mitteilung Gottes selbst an den begnadeten Menschen, hier die geschaffene Gnade als Grund dieser Mitteilung"<sup>20</sup>. Wie Maréchal setzt Rahner bei der Erklärung der *visio beata* an. Dieser Vorgehensmodus findet seine Berechtigung in der Tatsache, daß die *gratia habitualis* der Theologie seit jeher als *inchoatio formalis* der *visio beatifica*, als auch seinsmäßig verändernder Anfang der in der unverhüllten Schau des Ewigen bestehenden Seligkeit gilt.<sup>21</sup> Da es sich aber bei dieser Schau um

<sup>16</sup> Dazu: Bernhard LAKEBRINK, Metaphysik und Geschichtlichkeit, in: ThGl 60 (1970) 211-214.

<sup>17</sup> RAHNER, *De Gratia Christi*, 299; cf. auch: SzT I, 408-409.

<sup>18</sup> RAHNER, « Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade », *Zeitschrift für Katholische Theologie* (= *ZKTh*) 63 (1939) 137-156; Zit. hier: SzT I, 347-375; cf. ID., "De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostri conceptui entis "supernaturalis", *Gregorianum* 18 (1937) 426-431; ID., *Theologische und philosophische Zeitfragen*, hg. von Hubert Wolf, Ostfildern 1994, 129-132.

<sup>19</sup> Cf. SzT I, 347-353.

<sup>20</sup> SzT I, 353.

<sup>21</sup> Cf. SzT I, 354.

einen Erkenntnisakt handelt, ist zunächst nach dem Wesen der allgemeinen Erkenntnis zu fragen, um die so gewonnenen Einsichten aus dem Bereich der Natur in jenen der Gnade resp. auf die Ontologie der *visio* zu übertragen.

Wie die thomistische Erkenntnislehre in der Rahnerschen Interpretation die *species impressa* nicht auf ein intentionales Bild reduziert, das den (völlig passiv) Erkennenden dem Erkannten angleicht, sondern diese vielmehr als ontologische Bestimmung aufzufassen ist, die besagt, daß Erkennender und Erkanntes *a priori* "seinshaft eines sind (sei es unmittelbar, sei es durch eine den Gegenstand stellvertretend reale Bestimmung des Erkennenden als eines Seienden, d.h. durch die *species*)"<sup>22</sup> und Erkennen folglich als "Bei-sich-sein" des Seienden zu verstehen ist<sup>23</sup>; ebenso kann in jener der *visio* eigentümlichen Erkenntnis die *species* nicht eine Art Bild Gottes oder ein sich zwischen Gott und Mensch schiebendes, akzidentelles *lumen gloriae*, sondern nur das Wesen Gottes selbst sein. Gott selbst muß also, soll so etwas wie die unvermittelte Schau Gottes möglich sein, in dieser *visio* als Selbst-Mitgeteilter dem Menschen in ontologischer Priorität ganz gegenwärtig sein, er muß *quasi* zur *forma* des Menschen werden.<sup>24</sup> Eine solche Selbstmitteilung kann weder mit der *causa efficiens* noch mit der *causa exemplaris*, sie kann allein als quasi-formale Kausalität einigermaßen hinreichend umschrieben werden; d.h. für die beseligende Schau Gottes: "Gott teilt sich selbst mit seinem eigenen Wesen in einer formalen Ursächlichkeit dem begnadeten Menschen mit, so daß also diese Mitteilung nicht bloß die Folge einer effizienten Verursachung der Gnade ist"<sup>25</sup>.

Da auch Rahner die Gnade als *inchoatio visionis* betrachtet, kann und muß die Ontologie der *visio* auch auf die Gnade übertragen werden: Letztere darf dann - auch *in statu praesenti* - nicht als geschaffenes Akzidens, sondern sie muß ebenfalls als quasi-formale Selbstmitteilung Gottes verstanden werden. Die von der Neuscholastik betriebene Betrachtung der *gratia creata* unabhängig von der *gratia increata* ist daher ungenügend und unstatthaft. Wie bei den Vätern hat die Gnadenlehre also in der *gratia increata*, bei der "in formaler Ursächlichkeit geschehenden Mitteilung des göttlichen Seins an den geschaffenen Geist"<sup>26</sup>, ihren Ausgang zu nehmen, ohne allerdings darüber die *gratia creata* oder das *lumen gloriae* ganz zu übergehen. Geschaffene Gnade und Erkenntnislicht der *visio* sind aber in der *mutua causalitas*, der gegensei-

---

<sup>22</sup> SzTI, 356.

<sup>23</sup> Rahner beruft sich hier auf sein Buch *Geist in Welt* (Innsbruck 1939) 41-43 und MARÉCHAL, *Le point de depart*, V (Paris-Louvain 1926) 60-65.

<sup>24</sup> SzTI, 355-356.

<sup>25</sup> SzTI, 362.

<sup>26</sup> SzTI, 363.

tigen Priorität des Gnadenlebens nur als *dispositiones ultimae*<sup>27</sup> im Sinne von Materialursachen zu verstehen: d.h. sie gehen einerseits der *forma* (= *gratia increata*) logisch als *causa materialis* voraus, folgen ihr aber andererseits formalursächlich, eben wie die materiale Disposition der Formalursache folgt, nach<sup>28</sup>. Sie sind so mit der Selbstmitteilung Gottes automatisch gegeben und umgekehrt.

## 2. Die Ausarbeitung der Gnadenlehre Rahners als Reaktion auf die Enzyklika "Humani generis" Pius' XII.

Der Kontext und die allgemeinen Vorgänge im Hinblick auf die Enzyklika *Humani generis* werden hier als bekannt vorausgesetzt.<sup>29</sup> In der sich der Enzyklika anschließenden Kontroverse meldet sich Karl Rahner mit seiner Bewertung der von seinen französischen Mitbrüdern (de Lubac, Bouillard, Daniélou) und *Humani generis* aufgeworfenen Problematik zu Wort.<sup>30</sup> Ausgehend von der Beschäftigung mit den umstrittenen Positionen entwickelt er - in dialektischer Weise - die bereits gewonnenen Neuansätze weiter und läßt so die Fundamente seiner eigenen Gnadenlehre langsam feste Gestalt annehmen.

In der Kontroverse sieht Rahner zunächst zwei alternative Modelle der Zuordnung von Natur und Gnade, die durch die *nouvelle théologie* auf der einen, und die Neuscholastik (v.a. molinistischer Prägung) auf der anderen Seite repräsentiert werden. Beide stehen unter der Direktive, die in dem immer wieder gegen die *nouvelle théologie* ins Feld geführten Passus aus *Humani generis* ihren Ausdruck findet: "Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet" (DH 3891).

Während die Forderungen der Enzyklika (Wahrung der Gratuität der Gnade und Festhalten an der Möglichkeit eines *status naturae purae*) eine zunächst angeblich nicht hinterfragbare Leitlinie für die Diskussion bilden, werden die Positionen sowohl der *nouvelle théologie* (hier repräsentiert durch die Lubac'sche Charitologie in Delhayes Darstellung) als auch der Neuscholastik - *more dialectico* - einem Prozeß gegenseitiger Kritik unterzogen. Mit den Vertretern der *nouvelle théologie* teilt Rahner die scharfe Kritik an dem Extrinse-

<sup>27</sup> Rahner beruft sich hier auf THOMAS VON AQUIN, Ver 8, 3 und S.th. I, 43, 3.

<sup>28</sup> Cf. SzT I, 361-362.

<sup>29</sup> Vgl. dazu David BERGER (Hg.), *Die Enzyklika "Humani generis" Papst Pius' XII. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Rundschreibens* (Köln 2000).

<sup>30</sup> RAHNER, "Über das Verhältnis von Natur und Gnade", *Or* 14 (1950) 141-145; Zitiert wird hier: SzT I, 323-345; Seitenzahlen im folgenden im oberen Text!

zismus der herkömmlichen Neuscholastik und deren damit verbundenem Naturbegriff (324): Natur und Gnade verhalten sich hier wie zwei, durch ein äußerlich bleibendes Dekret Gottes vorsichtig übereinander gestapelte, lediglich nicht-widersprüchliche Schichten resp. zwei möglichst vorsichtig aufeinandergesetzte Stockwerke (324-326). Zum unteren Stockwerk, der Natur, die durch eine Definition umschrieben wird, die "einseitig an der Natur untermenschlicher Dinge orientiert ist" (324), rechnet man alles, was der Mensch aufgrund der Alltagserfahrung und des Nachdenkens über sich weiß; man setzt also wie selbstverständlich voraus, "daß das konkret erfahrene Wesen des Menschen sich mit der 'Natur' des Menschen adäquat decke ..." (325). Die Übernatur resp. Gnade wird in der Folge zum Restbegriff: Sie ist das obere Stockwerk, das der menschlichen Erfahrung unter gewöhnlichen Umständen entzogen ist und sporadisch durch den Beschluß Gottes auf die in sich kreisende Natur äußerlich und diese eher störend aufgesetzt wird.

Die Neuscholastik hat aber andererseits auch etwas Entscheidendes gesehen, das der *nouvelle théologie* entgangen ist und de Lubacs Zuordnung von Natur und Gnade im ganzen unannehmbar macht: Es kann, will man die Gratuität der Gnade wahren, nicht angehen, die Hinordnung des Menschen auf die *visio beatifica* zu einer unbedingten, zu einem Konstitutiv der menschlichen Natur an und für sich zu machen - wie das bei der Annahme eines *desiderium naturale in visionem beatificam* der Fall wäre -, so daß "der Mensch als solcher ohne es nicht gedacht werden könnte" (330); und daraufhin dann auch noch die vom Magisterium der Kirche festgehaltene Möglichkeit eines *status naturae purae* verwerfen. Auch die Argumentationen de Lubacs und Delhayes, welche die Gratuität schon mit dem Festhalten am Faktum der Schöpfung oder der Eigenschaft der personalen Liebe als unausweichlich frei geschenkter gewahrt sehen wollen, wollen Rahner nicht befriedigen (330-334)<sup>31</sup>.

In seinem eigenen, auf diese Kritik hin entwickelten Lösungsansatz geht es also darum, den Extrinsezismus der Neuscholastik - wie das die *nouvelle théologie* will - zu meiden, gleichzeitig aber die Gratuität der Gnade - wie *Humani generis* das einfordert und die Neuscholastik stark akzentuiert - zu wahren. Wie schon Erich Przywara<sup>32</sup> und Pater Brisbois S.J.<sup>33</sup> viele Jahre zuvor, greift Rahner hierzu auf die typisch molinistische Unterscheidung zwischen "Natur" und "Wesen" zurück: Was uns ganz konkret im Alltag begegnet und was die nachtridentinische Schultheologie in einem religiös und ontologisch problematischen und gefährlichen Kurzschluß mit dem theoretischen

<sup>31</sup> Cf. auch: RAHNER, *Hörer des Wortes* (München <sup>1</sup>1941) 98-99.

<sup>32</sup> Zu Natur und Gnade bei Przywara: BERGER, *Natur und Gnade*, 258-260.

<sup>33</sup> E. BRISBOIS, "Le désir de voir Dieu", *NRTh* 63 (1936) 978-989, 1089-1113.

schen Naturbegriff gleichsetzt (326-327), das konkrete, konstant antreffbare "Wesen" des Menschen unterscheidet sich eminent von dem, was die Theologie als "Natur" bezeichnet: Die konkrete Natur (= Wesen) des Menschen ist stets eine geschichtlich verfaßte, d.h. steht ganz in jener Heilsordnung, die dem universalen Heilswillen Gottes, der sich in Jesus Christus einmalig verwirklicht hat, entspringt. Da sich dieser Heilswille grundsätzlich und immer - nicht nur in Form eines äußerlich bleibenden Dekrets oder einer *Velleität* (wie die strikten Thomisten lehren) - auf alle Menschen richtet, muß die konkrete Natur auch ontologisch von diesem bestimmt sein: "Wenn Gott der Schöpfung und vor allem dem Menschen ein übernatürliches Ziel gibt und dieses das erste *in intentione* ist, dann ist die Welt und der Mensch eo ipso immer und überall innerlich in seiner Struktur anders, als er wäre, wenn er dieses Ziel nicht hätte, anders also auch schon, bevor er dieses Ziel teilweise [Gnade, die rechtfertigt] oder ganz [Gottesschau] erreicht hat. Und es ist durchaus legitim, von diesem Ausgangspunkt aus das konkrete 'Wesen' des Menschen [wenn auch nicht seine 'Natur' als Gegenbegriff zur Gnade] zu entwerfen" (327-328).

Diesen *terminus creatus* des universalen Heilswillen Gottes, dieses in jedem Menschen vorhandene und diesen auf die Liebe Gottes hinordnende und verpflichtende ontologische Konstitutiv, welches eine gewisse Parallele zu der Konzeption der *gratia sufficiens* in *De gratia* darstellt, nennt Rahner im folgenden ein "inneres übernatürliches Existential" (328).<sup>34</sup> Die konkrete menschliche Natur, wie sie uns in Selbst- und Fremdbeobachtung gegenübertritt, ist aber nicht einfach "schlechthin dieses Existential" (339), sondern sie besteht vielmehr aus einer Mixtur von übernatürlichem, ungeschuldetem Existential und der unter diesem erhalten gebliebenen, geschuldeten Naturkomponente. Es ist also, um die Gratuität der Gnade zu wahren und gleichzeitig einen Gnadenextrinsezismus in der konkreten Ordnung zu vermeiden, theoretisch-abgrenzend beim Menschen zu unterscheiden, zwischen dem, "was er immer ist (in seinem konkreten, unentrinnbaren 'Wesen'), zwischen dem, was diese ungeschuldete reale Empfänglichkeit, das übernatürliche Existential ist, und dem, was als Rest bleibt, wenn die innerste Mitte abgezogen wird vom Bestand seines konkreten Wesens, seiner 'Natur'. 'Natur' im theologischen Sinn, d.h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff" (340).

Systemimmanent mag diese Unterscheidung wichtig sein. Sie darf aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß - da sowohl die Gnade in Form des übernatürlichen Existentials als auch die Natur im konkreten Bewußtsein des

---

<sup>34</sup> Den Begriff Existential übernimmt Rahner wohl von Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Halle 1927) 44.

Menschen ihre Wirkung entfalten - der Naturbegriff inhaltlich exakt nur schwer auszufüllen ist. Denn - so fragt Rahner - "woher soll ich wissen, daß alles, was mir in meiner existentiellen Erfahrung von mir tatsächlich begegnet ... tatsächlich in den Bereich meiner Natur fällt und auch genauso wäre, wenn es keine Berufung zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott gäbe?" (326) Eben dies kann ich doch angesichts der alles überragenden Initiative des göttlichen Heilswillens nicht einfach unbefragt annehmen: Der "Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren, er kann die gesuchte Natur niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential 'chemisch rein darstellen'" (341).

Mit dieser Position will Rahner jedoch - v.a. aus praktischen Gründen<sup>35</sup> - nicht völlig ausschließen, daß man dennoch in einem gewissen Sinn sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie mit der transzendentalen Methode den theoretischen Begriff der Natur auch material füllen kann; z.B. mit der Umschreibung des Menschen als *animal rationale* (341). Er warnt aber vor einer vorschnellen Ineinssetzung des theologischen mit dem auf der Basis der Erfahrung gewonnenen, empirisch-aposteriorischen philosophischen Naturbegriff (ibid.), der schon übernatürliche Elemente in natürlicher Erscheinungsform enthalten kann. (341) Ganz folgerichtig hat dann auch die Rede von einer *potentia oboedientialis* nur sehr begrenzte Berechtigung. Rahner konzidiert zwar: "Die geistige Natur wird so sein müssen, daß sie eine Offenheit hat für dieses übernatürliche Existential, ohne es darum von sich aus unbedingt zu fordern. Man wird diese Offenheit nicht bloß als Nichtwidersprüchlichkeit denken, sondern als eine innere Hinordnung ..." (342). Er fügt aber sogleich einschränkend hinzu: "... vorausgesetzt nur, daß sie nicht unbedingt ist" (ibid.). Mit diesem Zusatz, der die *potentia oboedientialis* allein als bedingte, d.h. als erst vom konkreten Heilswillen Gottes und seinem *terminus creatus conveniens* im Menschen resp. dem übernatürlichen Existential aktivierte gelten lassen will, verschiebt Rahner das ganze Problem erstaunlich schnell wieder von der Ebene der theoretischen auf die der konkreten Natur.

Was sich in der ganzen Rahnerschen Theologie durchhält, wird hier sehr deutlich: Das Problem der Relation von Natur und Gnade wird vollständig auf die geschichtliche Ebene und auf das davon ontologisch bestimmte Menschsein verlegt. Die klassische Frage nach Natur und Gnade wird dadurch - wie schon sehr bald sowohl Freunde als auch Kritiker der Theologie Rahners bemerken<sup>36</sup> - aber nur um eine Stufe verschoben. Die eigentliche

<sup>35</sup> Cf. Ulrich KÜHN, *Natur und Gnade* (Berlin 1961) 120.

<sup>36</sup> Cf. MALEVEZ, "La gratuité du surnaturel", 685-687; R. BRUCH, "Das Verhältnis von Natur und Übernatur", *ThGl* 46 (1956) 81-102; 92-92.

Antwort auf die Frage, die sich die großen Theologen der Vorzeit stellten und die in Rahners Konzeption nun die nach dem Verhältnis von Natur und übernatürlichem Existential wäre, bleibt aus. Dies wird in den weiteren Äußerungen Rahners auch so bleiben. Wo sie dennoch im Kontakt mit traditionellen Themen auftaucht, wird meist auf eine weitere theologische Untersuchung verwiesen.

Für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, die auch bei Rahner nach dem Modell der Zuordnung von Natur und Gnade vorgenommen wird<sup>37</sup>, bringt dies deutliche Schwierigkeiten mit sich. Eine reinliche Scheidung zwischen Philosophie und Theologie wird Rahner immer verwehrt bleiben.<sup>38</sup> Ist die Philosophie nichts anderes als die "methodisch genaue, reflektierte ... Darstellung und Artikulation dieses ursprünglichen und nie eingeholten Selbstverständnisses des Menschen"<sup>39</sup>, in dem stets die theoretisch natürlichen Elemente durch den allgemeinen Heilswillen übernatürlich durchformt sind, kann es überhaupt gar keine gänzlich un- oder antichristliche Philosophie geben<sup>40</sup> - womit dann auch grundsätzlich die Theologie nicht an ein bestimmtes philosophisches System gebunden werden darf und aus der Legitimität der verschiedenen Philosophien die Legitimität eines Pluralismus der Theologien entsteht!<sup>41</sup> Jede Philosophie ist als Auslegung der stets heilsgeschichtlich verfaßten Existenz des Menschen mindestens eine implizit christliche: "In der gegenwärtigen, allgemeinen, jeden Menschen zu allen Zeiten betreffenden Ordnung des Heils wird jene Selbsterhellung des Daseins des Menschen, die wir Philosophie nennen, zwar in etwa 'reine' Philosophie sein können, in dem Sinn, daß sie keine materialen Inhalte und Normen aus der amtlichen ... Offenbarung entnimmt, nicht aber in dem Sinn, daß die unthematise Daseinserhelltheit, aus der sie lebt und die sie nie adäquat einholt, noch ersetzen kann, nur Elemente enthielte, die aus dem naturalen Wesen des Menschen entstammen"<sup>42</sup>.

So wird in jeder Philosophie, unabhängig von dem Kontext, dem sie entstammt, "unvermeidlich, unthematise Theologie getrieben."<sup>43</sup> Eine klare

---

<sup>37</sup> SzT VI, 91-103; 92: "Die Frage ist im Grunde nur eine Teilfrage innerhalb der größeren theologischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade".

<sup>38</sup> Cf. RAHNER., *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg/Breisgau 1984) 36: "Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich".

<sup>39</sup> SzT VI, 94.

<sup>40</sup> Cf. SzT VI, 102.

<sup>41</sup> Hier handelt es sich um eine der Grundüberzeugungen Rahners, die er immer wieder betont und die sich bis zu seinem Lebensende durchhält: Zuletzt: RAHNER, "Erfahrungen eines katholischen Theologen", Albert RAFFELT, *Karl Rahner* (Düsseldorf 1994) 134-148; 142-144; cf. auch: SzT IX, 11-33.

<sup>42</sup> SzT VI, 99.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 100.

Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie - eine der großen Leistungen des hl. Thomas, die in seiner Schule stets hochgehalten wurde<sup>44</sup> - wird damit unmöglich gemacht. Ebenso widerstreitet der damit in engstem Zusammenhang stehende Pluralismus der Theologien, wie ihn Rahner propagiert auf besonders auffällige Weise dem Bemühen des Aquinaten (Sth. Ia q.1 a.3) und seiner Schule, die Einheit der Theologie zu wahren.<sup>45</sup>

Für die Wesensbestimmung der Fundamentaltheologie, zu der bekannte Thomisten wie die Patres Ambroise Gardeil, Paul Wyser, Alexander M. Horvath und Réginald Garrigou-Lagrange oder Karl Eschweiler und Johannes Brinktrine wichtige Erkenntnisse erarbeitet haben, bedeutet die Konfusion von Philosophie und Theologie geradezu ein Desaster.<sup>46</sup>

### 3. Die neue Gnadenlehre als Fundament einer anthropozentrisch gewendeten Theologie

#### 3.1 Christus als Höchstfall der Begnadigung

Soll sich der universale, uneingeschränkte Heilswille Gottes durchsetzen können und soll die Gnade den Menschen wirklich in seinem tiefsten Inneren angehen, darf sie nach Rahner nicht bloß Akzidens sein, das der Seelensubstanz oder ihren Potenzen mehr oder weniger inhäriert. Die "Vorstellung einer bloß seinshaften, geschaffenen Zuständigkeit und damit das bloß 'Ontische' und Unexistentielle eines 'physischen Akzidens'"<sup>47</sup>, wie man sie noch beim hl. Thomas findet<sup>48</sup>, muß deshalb der Idee der formalursächlich-existentiellen Selbstmitteilung des trinitarisch verfaßten Gottes weichen. Sein personales Medium aber findet der sich in der Selbstmitteilung ausdrückende universale Heilswille in seiner absoluten Verwirklichung, in dem universalen Heilsbringer<sup>49</sup>, in Jesus Christus.

Wie die Sünde Adams alle Menschen unabhängig von deren expliziter Zustimmung trifft, so kann auch die Inkarnation des Logos an keinem Menschen - zunächst unabhängig von dessen expliziter Zustimmung oder Ableh-

---

44 Cf. R. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin* (Hamburg 1998) 36-49; SCHENK, *Die Gnade*, 377-379; G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus* (Fribourg 31949) 133-138.

45 Cf. R. MORETTI, "Natura e compito della Teologia nel pensiero di S. Tommaso", *Studi Tomistici (= StTom)* 13 (1982) 108-113.

46 Cf. D. BERGER, "Ratio fidei fundamenta demonstrat", in: H. Wolf, *Die katholisch-theologischen Disziplinen* (Paderborn 1999) 95-128.

47 SzT IV, 225.

48 S.th. I-II, 110, 2 ad2: Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae.

49 SzTV, 202-205.

nung - ohne Folgen bleiben.<sup>50</sup> Der Menschensohn ist einmaliger Ausgangspunkt und nicht mehr überbietbares Ziel der Begnadigung. Um aber Schöpfung, Gnade und Inkarnation und damit Natur und Gnade möglichst eng in dem einen Heilswillen Gottes zusammenzubinden, verläßt Rahner nun vollständig und explizit die thomistischen Pfade, auf die er sich sonst gerne beruft, und wendet sich der schon bei den vornizänischen und voraugustinischen Vätern vermuteten, skotistischen unbedingten Prädestination der Menschwerdung des Logos zu: Die unbedingte Prädestination besagt, daß die Inkarnation nicht erst - wie der hl. Thomas lehrt (Sth III, 1, 3) - im Hinblick auf den Sündenfall, sondern schon unabhängig von diesem beschlossen wurde. Diese gemeinhin als skotistisch bezeichnete Vorstellung ist auch Allgemeingut der Jesuitentheologie<sup>51</sup>. Die ganze Rahnersche Christologie ist stark von skotistischen Elementen getragen. Besonders auffällig wird dies bei der bei ihm und Duns Scotus gleichermaßen gegebenen Angst vor monophysitischen Neigungen und dem bisweilen fast "starrköpfigen Festhalten ... des wahren Menschseins Jesu Christi"<sup>52</sup>.

So soll der Gedanke, daß in der einen Urtat der Selbstentäußerung Gottes, Schöpfung und Inkarnation als deren (der Schöpfung!) Finalursache, Natur und Gnade zugleich gesetzt werden, wieder aufleben<sup>53</sup>: "Dann erhält die Gnade einen viel radikaleren christologischen Charakter; der welthaft gewordene Logos ist nicht nur der faktische Vermittler der Gnade durch sein Verdienst ..., sondern er ist der, der in seiner freien Selbstwerdung die natürliche und die gnadenhafte Ordnung der Welt als seine eigene Voraussetzung (Natur) und seine Umwelt schafft (Gnade der übrigen geistigen Kreatur)"<sup>54</sup>. Hier zeigt sich bereits besonders deutlich, daß sich die gesamte menschliche Geschichte für Rahner nur in einem "Innesein" (Dilthey), einem Aufeinanderangewiesensein von transzendental-apriorischer Selbsterfahrung des menschlichen Geistes und der aposteriorischen Offenbarung, der letztlich zu einem nachgeordneten Prinzip der alles übergreifenden, alles bestimmenden

---

<sup>50</sup> SzT II, 85.

<sup>51</sup> Cf. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae* (Romae 1949) 27-37.

<sup>52</sup> G. IAMMARONE, "Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit", *Wissenschaft und Weisheit (= WiWe)* 52 (1989) 1-20; 17. Gewissermaßen ein Gegenentwurf zu Rahners Christologie und Soteriologie, der die Gottheit Christi besonders hervorhebt und in derselben Zeit entsteht: B.M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato* (Matriù 1954), I, 62-272.

<sup>53</sup> RAHNER, "Schöpfungslehre", *Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK)* 2IX, 470-474; 471-472.

<sup>54</sup> SzT IV, 222.

formalen transzendentalen Apriorität des menschlichen Geistes wird, besteht.<sup>55</sup>

Im folgenden ermöglicht die skotistisch erfolgte Verknüpfung von universalem Heilswillen, Schöpfung und Inkarnation auch eine stärkere Verankerung des übernatürlichen Existentials in christologischen Zusammenhängen. Christus selbst wird zum objektiv-gegebenen, konkreten "entscheidenden Existential des menschlichen Daseins"<sup>56</sup>, das im transzendental-subjektiven Existential sein Spiegelbild findet: "Im voraus zur subjektiven Heilsaneignung ist der Mensch innerlich bestimmt durch ein übernatürliches Existential, das darin besteht, daß Christus in seinem Tod den sündigen Menschen gerechtfertigt hat"<sup>57</sup>. Wie aber der Skotismus Inkarnation und Schöpfung, wie Karl Rahner selbst *gratia increata* und *gratia creata* in das Verhältnis einer *mutua causalitas* setzt, so werden nun auch Christus und das übernatürliche Existential miteinander verbunden: Das übernatürliche Existential ist auf der einen Seite realontologisch qualifizierte Folge der Erlösungstat Christi im Menschen, auf der anderen Seite wird dieses aber auch zur Anlage und Voraussetzung der *unio hypostatica*, die dadurch zum Höchsthfall des zur Erfüllung gelangten übernatürlichen Existentials wird.<sup>58</sup> Betrachtet man in diesem Sinne unser existentiales Sein als schon unabänderlich von der Erlösungstat Christi umfängenes, das übernatürliche Existential als Anlage und Ermöglichungsgrund unüberbietbarer Selbstmitteilung Gottes in der *unio hypostatica*, kann man durchaus sagen, daß Jesus Christus "als seine Wirklichkeit genau das sagt, was wir sind"<sup>59</sup>; daß die hypostatische Union "in der Linie dieser absoluten Erfüllung dessen zu sehen ist, was der Mensch eigentlich meint"<sup>60</sup>.

Nach Rahner hat eine solche spekulative Explikation der Inkarnation zwei Vorteile gegenüber der thomistischen Sicht: Zum einen ist sie unvermeidbar, will man beim Menschen von heute, befreit von dem Schein veralteter Mythologie (die in Jesus nur den mit einer menschlichen Livree verkleideten Gott sieht<sup>61</sup>) und des unvorbereitet eintretenden Mirakulösen<sup>62</sup>, ein existentielles Interesse an dem Grundgeheimnis des Christentums wecken. Ist der Mensch der Neuzeit der Mensch der Anthropozentrik, hebt Rahners Entwurf

<sup>55</sup> LAKEBRINK, *Metaphysik und Geschichtlichkeit*, 211.

<sup>56</sup> SzT V, 221. Cf. auch: RAHNER, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg 51965) 22-23.

<sup>57</sup> SzT IV, 250.

<sup>58</sup> Cf. RAHNER, "Christologie. Systematik", *LThK* 2V, 953-961; 956-960.

<sup>59</sup> SzT IV, 137-155; 150.

<sup>60</sup> SzT IV, 235.

<sup>61</sup> Cf. SzT IV, 200; RAHNER, "Das Problem der "Entmythologisierung", *Concilium* 4 (1968) 162-170; deutlich anders zur Entmythologisierung spricht Rahner noch 1954: SzT III, 455-472; 468.

<sup>62</sup> Cf. RAHNER, "Jesus Christus. Systematik", *LThK* 2V, 953-961; 956.

den daraus vermeintlich entstehenden Gegensatz zu einer theozentrischen Einstellung auf: Anthropozentrik und Theozentrik, Kosmozentrik und Christozentrik "bedingen sich gegenseitig ... Das gilt in der Ordnung Christi noch mehr. Denn durch die Menschwerdung des Wortes Gottes ist der Gegensatz zwischen Anthropozentrik und Theozentrik je gerade jene Interpretation des menschlichen Seins, von der wir erlöst werden sollen"<sup>63</sup>.

Entsprechend der Vorstellung vom stets existential, aber nicht immer existentiell konstituierten übernatürlichen Existential gilt dann aber auch: "Es kann ja auch Theozentrik dort vollzogen werden, wo sie es nicht fertigbringt, sich selbst als solche ausdrücklich so zu interpretieren ..."<sup>64</sup>.

Und folglich kann man, ohne in eine falsche Angst vor einer Absolutsetzung des *Humanum*, aber stets mit Blick auf die konkrete Natur des Menschen und der apriori christozentrisch strukturierten Schöpfung sagen: "Wer sein Menschsein ganz annimmt ..., der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat"<sup>65</sup>.

Zweitens zeigt diese Konzeption über den pastoralen Vorteil hinaus auch eine gewisse Dynamik<sup>66</sup>, die mit der reziproken Kausalität von objektiver Erlösung, übernatürlichem Existential und subjektiver Heilsannahme in der Interpretation des Rechtfertigungsprozesses hervorgehoben wird. Im ökumenischen Gespräch hat dies eine nicht zu überschätzende Bedeutung und macht Rahner eine modifizierte Annahme der Grundformel der reformatorischen Rechtfertigungslehre, des *simul iustus et peccator*<sup>67</sup> möglich: "Die Rechtfertigung, die den Menschen aus einem Sünder zu einem Gerechten macht, ist ein wirklicher Zustandswechsel und noch unterwegs und darum vom Ausgangs- und Endpunkt her bestimmt"<sup>68</sup>. Auch in der eingangs erwähnten "Gemeinsamen Erklärung", zumal in deren Vatikanischer Präzisierung, die die Rahnersche Synthese aus protestantischer und katholischer Doktrin nicht übernommen hat, spielt die Formel vom "Gerecht und Sünder zugleich" eine Schlüsselrolle.<sup>69</sup>

Mit der Lehre des hl. Thomas haben diese Vorstellungen aber nur noch einige aus dem Zusammenhang gerissene Termini gemeinsam. G. Lohaus hat

<sup>63</sup> RAHNER, "Anthropozentrik", *LThK* 2I, 633; cf auch: RAHNER, *Natur und Gnade nach der Lehre*, 81.

<sup>64</sup> RAHNER, "Anthropozentrik", 632.

<sup>65</sup> RAHNER, "Jesus Christus", *LThK* 2V, 960.

<sup>66</sup> Cf. SzT II, 115-142; 126-127.

<sup>67</sup> Cf. O.H. PESCH, *Hinführung zu Luther* (Mainz 21983) 189-202.

<sup>68</sup> RAHNER, "Rechtfertigung", *LThK* 2VIII, 1045; Cf. auch: SzT VI, 262-276.

<sup>69</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, "Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei bleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre", in: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 213-220.

die Kluft, die beide Denker in der Christologie trennt, prägnant beschrieben: "Karl Rahner denkt vom Menschen her auf die theologische Bedeutung der Inkarnation und der Lebensereignisse Christi hin, Thomas dagegen denkt von Gott her auf den Menschen hin, um so die Bedeutung der Inkarnation und der Lebensereignisse Christi für das Heil aller Menschen zu verdeutlichen"<sup>70</sup>.

### 3.2 Erfahrung und Offenbarung

Nicht nur "Erfahrung" ist ein Schlüsselbegriff der neuen Theologie. Ebenfalls eine Frage, die in der neuzeitlichen Theologie, insbesondere in der Fundamentaltheologie eine nicht zu übersehende Rolle spielt, ist die nach dem Zusammenhang von natürlichem Denken und göttlicher Offenbarung: Wie können der potentielle Empfänger der Offenbarung und das normativ auftretende Wort Gottes zusammengebracht werden, ohne daß der Hörer des Wortes in seiner Intellektualität vergewaltigt oder die Botschaft der Offenbarung "auf ein bloß kreatürliches Niveau"<sup>71</sup> depotenziert und so naturalisiert wird? "Diese Botschaft als die Gottes tritt natürlich von ihrer Herkunft her ... mit dem Anspruch auf, das Umfassende und Normgebende und nicht das Normierte zu sein. Wie das möglich ist trotz der Tatsache, daß das aposteriorisch Gehörte ... unter das Maß des apriorischen und notwendigen Selbstverständnisses zu geraten scheint - diese für den Bestand einer echten theologischen Anthropologie entscheidende Frage zu klären ist gerade Aufgabe einer theologischen Anthropologie"<sup>72</sup>.

Die damit angesprochene Möglichkeit, welche die in der Form der Rahnerschen Epistemologie<sup>73</sup> formulierte Grundfrage der *Analysis fidei* darstellt, ist wieder unter dem Aspekt der reziproken Kausalität von konkretem Wesen des Menschen und der Selbstmitteilung Gottes zu betrachten: Die Stelle, die in der thomistischen Theologie das *lumen fidei*<sup>74</sup> einnimmt, wird nun durch

<sup>70</sup> LOHAUS, *Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des Thomas von Aquin* (Freiburg/Breisgau 1985) 15. 206-214.

<sup>71</sup> RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", *Quaestiones Disputatae* 25 (1965) 23.

<sup>72</sup> RAHNER, "Anthropologie. Theologische", *LThK* 2I, 618-627; 623.

<sup>73</sup> Schon in der philosophischen Erkenntnislehre betont Rahner, daß das vorthematisch-implizite Wissen um das Sein Voraussetzung jeder echten Erkenntnis des Einzelseienden ist. Der Vorgriff auf das Sein ist die Bedingung, um ein Urteil über das Einzelseiende möglich zu machen. Dieses apriorische Vorwissen hat aber, im Unterschied zur thomistischen Apriorität des *modus recipiendis*, schon eine inhaltliche Füllung: Cf. RAHNER, *Geist in Welt* (München 21957) 208. 227-228; MARÉCHAL, *Le point*, III, 121; C.V, 152; H. MEYER, *Thomas von Aquin* (Paderborn 21961) 421-422.

<sup>74</sup> Cf. THOMAS VON AQUIN, S.th. I, 12, 2 und I-II, 109, 1; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, I (Romae 21921) 447-452; J. KIENINGER, *Das Sein als Licht* (Città del Vaticano 1992) 199-202.

das übernatürliche Existential ausgefüllt<sup>75</sup>, durch das "jeder Mensch ... in seiner transzendentalen Geistigkeit unreflex erhoben ist."<sup>76</sup> Das übernatürliche Existential ist dann der subjektive Ausdruck dessen, was man als transzendente Offenbarung bezeichnen kann. Mit ihm geht im Menschen ein apriori immer gegenwärtiger impliziter Glaube einher, der die ganze Dynamik menschlicher Intellektualität vor-reflex auf den Offenbarer und seine Botschaft hinordnet.<sup>77</sup> Dadurch wird der Mensch *in statu praesenti* hingespant und hinorientiert auf die kategoriale Erfüllung, die ihm zwar im Christusergebnis von außen gegenübertritt, die aber zu gleicher Zeit durch eben diese ontologische Hinordnung "geschichtliche kategoriale Selbstausslegung"<sup>78</sup> sein kann. Wohl mehr gedrängt durch seine gnoseologischen Vorstellungen als durch theologische Gründe geht Rahner sogar so weit, diesen apriorischen übernatürlichen- natürlichen Erfahrungshorizont schon als eine Art Wortoffenbarung zu verstehen, "vorausgesetzt, daß man einerseits diesen Begriff des Wortes nicht auf eine phonetische Verlautbarung einschränkt und andererseits nicht vergißt, daß diese transzendente Offenbarung immer geschichtlich vermittelt ist"<sup>79</sup>. Dies entspricht ganz jenem subjektiven Idealismus, der in "Hörer des Wortes" zutage tritt, wo Rahner schreibt: "Die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes besteht nicht einfach darin, daß eben seine transzendente Apriorität formal verwiesen ist an die 'Fakten' einer aposteriorischen Welt, sondern darin, daß diese Verwiesenheit selbst eine inhaltliche Bedeutung für das Zu-sich-selber-Kommen des menschlichen Geistes hat, daß sich also das Aposteriori nicht bloß als negative Grenze, sondern als Inhalt der transzendentalen Selbsterfahrung des menschlichen Geistes zeigt, und daß sich umgekehrt die so verstandene und vollzogene transzendente Selbsterfahrung als die eigentliche 'Faktizität' und 'Aposteriorität' enthüllt - als eine unableitbare Geschichte des menschlichen Geistes."<sup>80</sup>

Wo die aposteriorische Offenbarung auf den Menschen trifft, hat sie sich in ihm so schon einen seine Erfahrung ontologisch bestimmenden<sup>81</sup> Ermöglichungsgrund geschaffen. Sie kann ihm deshalb ganz konatural sein, ihm wie

<sup>75</sup> Cf. RAHNER, "Anthropologie", 623.

<sup>76</sup> RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", 17.

<sup>77</sup> Cf. SzT IV, 228.

<sup>78</sup> RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", 14.

<sup>79</sup> RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", 17.

<sup>80</sup> ID., *Hörer des Wortes*, München 21963, 140.

<sup>81</sup> Rahner beruft sich für die Bewußtheit, die aber keine automatische Gewußtheit ist, immer wieder auf die thomistische Vorstellung eines übernatürlichen Formalobjekts (S.th. I-II, 9, 1). Ist die Offenbarung ein übernatürliches *objectum formale quod* muß sie in ihrem Empfänger ein ebenfalls übernatürliches *objectum formale quo*, eine nicht bewußtseinsjenseitige, sondern bewußtseinsmäßige Qualifikation bewirken: cf. SzT IV, 224-226; Thomas jedoch spricht nur von einer *cognitio quasi-experimentalis*: SCHENK, *Die Gnade*, 439-442.

sein Ureigenstes, als Erfüllung seines gesamten Fragens erscheinen: "Wo der Mensch somit von der Glaubensbotschaft der sichtbaren Kirche angerufen wird, trifft dieser Anruf nicht einen Menschen, der dadurch ... zum erstenmal mit der verkündeten Wirklichkeit in eine geistige Berührung kommt, sondern ist ein Anruf, der dasjenige zur reflexen Gegebenheit bringt, was schon in der Unausdrücklichkeit, aber wirklichen Gegebenheit der ihn als Element seiner geistigen Existenz umfassenden Gnade da war. Die Predigt ist die ausdrückliche Erweckung dessen, was schon in der Tiefe des Menschenwesens da ist, nicht von Natur, sondern von Gnade. Aber als eine Gnade, die den Menschen, auch den Sünder und Ungläubigen, immer als unentrinnbarer Raum seines Daseins umfängt"<sup>82</sup>.

Man sieht deutlich: Auch hier herrscht wieder eine reziproke Kausalität von *revelatio externa* und *interna*, von apriori vorhandenem *lumen fidei* resp. *fides implicata* und aposteriori gegebener Glaubenswahrheit resp. *fides explicata*, von überall vorhandener Offenbarung und geschichtlich einmaliger Offenbarung in Christus, von Gläubigkeit und Glauben, von "Unerwartbarem und doch heimlich immer Ersehntem"<sup>83</sup>. Der universale Heilswille Gottes zur Selbstmitteilung "verläßt" in der Schaffung des übernatürlichen Existentials (resp. *lumen fidei*) gleichsam seine Objektivität, um sich im konkreten Menschen zu versubjektivieren. Durch die Verwirklichung und den Anruf der kategorialen Offenbarung vollzieht sich eine strukturelle Reduktion dieses Vorgangs, indem sich die allen gegebene Heilsgnade wieder öffentlich (in Christus und seiner Kirche) oder privat (wie bei Privatoffenbarungen) verobjektiviert, die *fides implicata* zur *fides explicata* wird.<sup>84</sup>

Die so entstehende, auf der Grunddialogik von konkreter Natur und Gnade basierende Konstruktion eines konaturalen Zusammen von Wort Gottes und dem Hörer dieses Wortes erlaubt im folgenden (theoretisch) ein "Innesein", ein gegenseitiges Sich-Aufeinander-Abstimmen beider Komponenten; und dies ohne daß einer der beiden Gewalt angetan wird: Theologie und Verkündigung der kategorialen Offenbarung können sich de facto ganz nach den

---

<sup>82</sup> SzT IV, 228-229. Diese Grundvorstellung ging auch in den von Rahner unter Mitarbeit J. Ratzingers für das II. Vatikanum erstellten, von den Konzilsvätern so nicht gebilligten Alternativentwurf *De revelatione Dei* ein: Cf. RAHNER/RATZINGER, "De revelatione Dei. Schemaentwurf für das II. Vatikanum", in: E. KLINGER, *Glaube im Prozeß* (Freiburg 1984) 40: "Homo ergo, cum ita ad Deum creatus sit, numquam potest efficere, ne saltem arcano quasi instinctu referatur ad Deum verum, numquam, ne professio explicata et cultus Dei in orbe terrarum penitus evanescent ... Homo ergo ab initio ita creatus est, ut aptum subjectum sit divinae revelationis, ita etiam, ut possit audire verbum Dei eique rationabile praestare obsequium ...".

<sup>83</sup> RAHNER, "Natur und Gnade nach der Lehre", 75; cf. auch: RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", 22-23.

<sup>84</sup> Cf. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (Freiburg 21958) 44.

Bedürfnissen des konkreten Hörers ausrichten, weil dessen Bedürfnisse schon zuvor pro forma durch die implizite transzendente Offenbarung auf diese hin ausgerichtet wurden: "Ist aber im Ereignis der Offenbarung und des Glaubens Gott selbst in seiner eigenen Selbstmitteilung das Gegläubte und das apriorische Prinzip des Glaubens, ist die Logik des Glaubens nicht die kategorial von außen gelernte, sondern ... die innere ontologische Struktur des Glaubensaktes selbst, vermittelt die Glaubensbotschaft nicht das aposteriorische Glaubensmotiv, sondern das apriorische zur Unmittelbarkeit mit sich selbst, dann ist das genannte Problem gegenstandslos"<sup>85</sup>.

Aber auch hier betont Rahner<sup>86</sup>, daß trotz dem allen gleichermaßen gegebenen *lumen fidei* und damit der Möglichkeit auch explizit zu glauben, der Glaube ein freier Akt des Menschen bleibt; daß auch wenn dem Menschen die ihm konaturale, kategoriale Offenbarung begegnet, seine Freiheit die letztlich entscheidende Instanz ist, die die Anlage zur Erfüllung, das *lumen fidei* zum material expliziten Glaubensakt werden läßt. Die Freiheit wird dabei äußerst eng mit dem theoretischen Naturbegriff verbunden: Im Interesse der Freiheit des Menschen darf auch hier über der zentralen Funktion des übernatürlichen Existentials die systemimmanente wichtige Funktion der theoretischen Natur nicht vergessen werden: "Natur [ist] die bleibende in diesem Hörenkönnen vorausgesetzte Verfassung des Menschen derart, daß der Sünder und Ungläubige sich dieser andrängenden Selbsterschließung Gottes verschließen kann ..., daß diese Selbsterschließung dem Menschen als schon geschaffenen gegenüber noch als das freie Wunder der personalen Liebe erscheinen kann ..."<sup>87</sup>.

Diese Lösung macht den Weg frei für die anthropologische Wende von Theologie und Verkündigung.<sup>88</sup> Rahner ist der festen Überzeugung, daß "eine solche 'anthropozentrische Wendung' notwendig und fruchtbar ist."<sup>89</sup> Die Menschwerdung des Logos und die daraus resultierende Identität von Anthropozentrik und Theo- resp. Christozentrik machen es nicht nur erlaubt, sondern im Hinblick auf die diesbezüglichen Versäumnisse der Schultheologie sogar geboten, die gesamte Dogmatik in Form der transzendentalen Anthropologie neu zu konstruieren. Dies bedeutet dann eine primäre Ausrichtung der Gesamttheologie an der transzendental gegebenen (und durch die

---

<sup>85</sup> RAHNER, "Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung", 23-24.

<sup>86</sup> Hierin sieht KÜHN, *Natur und Gnade*, 122-123 eine sich in Rahners ganzem Werk durchhaltende, typisch molinistische Reminiszenz!

<sup>87</sup> RAHNER, "Anthropologie", 624-625.

<sup>88</sup> Zur anthropozentrischen Wende der Theologie: C. GEFFRÉ, *Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick* (Freiburg 1973) 33-40; BERGER, *Natur und Gnade*, 294-296.

<sup>89</sup> SzT VIII, 43-65; 43.

Heilsgeschichtlichkeit stets schon übernatürlich verfaßten) Erfahrung des Menschen. Nach dieser haben sich die Auswahl und Darstellung der durch die Theologie und damit die Verkündigung der an den Menschen heranzutragenden aposteriorischen Gegenstände der Offenbarung zu richten<sup>90</sup>. Will man zum Beispiel theologisch verantwortlich in unserer entmythologisierten, anti-magischen Zeit über die Engel<sup>91</sup> sprechen, so bedeutet dies, daß man zuallererst zu fragen hat: "Wo ist im theologischen Selbstverständnis des Menschen ein Ort, an dem so etwas wie eine Angelologie auftreten kann?"<sup>92</sup> Ähnlich auch in der Sakramentenlehre: Beachtet man, daß das Sakrament nichts anderes denn die kategoriale "Vermittlung des dauernden, dem transzendentalen Wesen des Menschen gemachten Angebotes Gottes zur Selbstmitteilung an dessen Freiheit in den konkreten Entscheidungssituationen seines Daseins"<sup>93</sup> ist, so hat eine sich der anthropozentrischen Wende anpassende Theologie zunächst die Aufgabe zwischen diesem Angebot Gottes und der Freiheit des Menschen zu vermitteln, indem "das Wesen des Symbols, der Symbolfähigkeit und Symbolbedürftigkeit ..., der interkommunikativen Funktion des Symbols angemessen erarbeitet"<sup>94</sup> wird. Die von den Molinisten einst so vehement vertretene moralische Wirksamkeit der Sakramente schleicht sich hier unmerklich wieder durch die Hintertüre ins Haus der Theologie.<sup>95</sup>

Vielleicht ist die anthropozentrische Wende Karl Rahners jener Punkt in seinem theologischen Denken, der die Gegensätzlichkeit, in der er zum hl. Thomas und seiner Schule steht, am deutlichsten sichtbar werden läßt<sup>96</sup>. Allein die Gliederung der *Summa theologiae*, die in einem "gleichsam goldenen Kreis"<sup>97</sup> theozentrisch alles von Gott ausgehen und zu ihm heimkehren sieht, allein das Vorgehen des Aquinaten, der in der Gotteslehre eben nicht den menschlichen Verstehenshorizont zum maßgeblichen Kriterium für das, was der Theologe sagen darf, macht, sondern von der Betrachtung des *Deus in essendo* zum *Deus in causando* schreitet, allein der schöne Satz aus der *Prima* (q.13 a.11 ad 3): "quod non est necessarium quod omnia divina importent ha-

---

<sup>90</sup> SzT VIII, 44.

<sup>91</sup> SzT XIII, 381-428.

<sup>92</sup> SzT VIII, 46.

<sup>93</sup> SzT VIII, 63.

<sup>94</sup> SzT VIII, 63.

<sup>95</sup> Cf. D. BERGER, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 2000, 72-81.

<sup>96</sup> Daran kann auch die schon historisch völlig unzureichende, Thomas selbst kaum zu Wort kommen lassende Arbeit von J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962 nichts ändern.

<sup>97</sup> JOHANNES A. S. THOMA, *Cursus theologicus* (Ed. Paris 1883) I, 191: "quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina S. Thomae summa circumgyrat". Zum Aufbauplan der S.th.: J.P. TORRELL, *Magister Thomas* (Freiburg 1995) 168-174.

bitudinem ad creaturas", zeigen, welch verschiedenen Welten die beiden Theologen angehören.

### 3.3 Implizites und explizites Christentum<sup>98</sup>

Setzt man mit Rahner das übernatürliche Existential mit dem aus der Rahnerschen Epistemologie gedeuteten *lumen fidei* gleich, führt dies ganz logisch zu einem weiteren, in der Rahnerforschung besonders umstrittenen Theologoumenon: das des *anonymen oder impliziten Christen*.<sup>99</sup> Ist aufgrund der fehlenden thomistischen Unterscheidung zwischen *voluntas antecedens* und *consequens* in der Gotteslehre resp. der Vorstellung eines uneingeschränkten universalen Heilswillens Gottes<sup>100</sup> das übernatürliche Existential ein ebenfalls uneingeschränkt universal anzutreffendes Phänomen, das jeden Menschen allein wegen der Tatsache seines Menschseins in einer christozentrisch gestalteten Heilsordnung, vor aller Berührung mit irgendwelchen gesellschaftlich vermittelten Determinationen, in den "formalen Strukturen seiner Heilsgeschichtlichkeit"<sup>101</sup> zutiefst prägt; ist dieses übernatürliche Existential mit einem *lumen fidei*, in dem gleichsam zusammengefoldet-potentiell auch schon die aposteriorischen Gegenstände des Christentums vorhanden sind, identisch; ist dies, wie ausgeführt alles so, so gibt es keinen vernünftigen Grund, sich der in einer Zeit zunehmend expliziten Unglaubens, der bei den noch Gläubigen oft zu tiefer Sorge führt<sup>102</sup>, ungemein tröstlichen Vorstellung zu verschließen, daß im Grunde jeder Mensch, völlig unabhängig von der von ihm explizit vollzogenen Annahme irgendwelcher materialer Glaubenswahrheiten, schon "unausgesprochen, aber wirklich"<sup>103</sup>, den zum Heil notwendigen Glauben (Hebr 11,6) besitzt.<sup>104</sup> Sein Glaube ist dann implizit oder anonym<sup>105</sup> und die zum Heile notwendige Offenbarung nimmt er folglich "schon an, wenn er sich selbst wirklich ganz annimmt, denn sie spricht schon in ihm."<sup>106</sup>

<sup>98</sup> Zum folgenden Abschnitt: G. PERINI, "Pluralismo teologico e unità della fede", *Doctor Communis* 22 (1979) 135-188; M.D. LABOURDETTE, "Foi chrétienne et religions", *Revue Thomiste* 69 (1969) 93-126; L. ELDERS, "Die Taufe der Weltreligionen", *Theologie und Glaube* 55 (1965) 124-131.

<sup>99</sup> Der Ausdruck findet sich an zahlreichen Stellen des Rahnerschen Werks, stammt aber wohl nicht von ihm, sondern ist von Blondel übernommen: Cf. H. BOUILLARD, *Blondel und das Christentum* (Mainz 1963) 123.

<sup>100</sup> Cf. RAHNER, "Heilswille Gottes", *LThK* 2V, 165-168.

<sup>101</sup> RAHNER, "Schöpfungslehre", *LThK* 2IX, 470-474; 474.

<sup>102</sup> Cf. Szt III, 419-439.

<sup>103</sup> RAHNER, "Atheismus. Theologisch", *LThK* 2I, 985-989; 987.

<sup>104</sup> Cf. RAHNER, „Zur Theologie des Todes (Freiburg 51965) 84.

<sup>105</sup> Cf. Szt VIII, 187.

<sup>106</sup> Szt VI, 549.

Was schon im vorigen Abschnitt ausgeführt wurde, bestätigt sich auch hier: Die angenommene Verkündigung führt zum "greifbaren Zu-Sich-selber-Kommen des durch die Gnade Christi 'anonym' überall schon gegebenen Christentums"<sup>107</sup> und explizites Christentum ist aus anthropozentrischer Perspektive (die ihre Ermöglichung durch die theozentrische erfährt) nichts anderes als "das Zusichselberkommen dessen, was als Wahrheit und Liebe *auch überall sonst* lebt und leben kann."<sup>108</sup>

Es ist nicht zu übersehen, daß diese Theorie in Ansätzen bereits bei dem Jesuitentheologen M. de Ripalda (1594-1684)<sup>109</sup> gegeben ist. Mit ihm stimmt Rahner darin überein, daß "jeder sittlich gute Akt eines Menschen ... in der faktischen Heilsordnung auch faktisch ein übernatürlicher Heilsakt"<sup>110</sup> ist.

Die Theorie vom impliziten Christentum läßt sich aber auch mit der Rahnerschen Theologie des Todes in Einklang bringen.<sup>111</sup> Ist der Tod - wie vor Rahner bereits sein verehrter Lehrer Heidegger feststellte<sup>112</sup> - jener Freiheitsakt des Menschen, mit dem er sich "zur Endgültigkeit seines Selbstverständnisses vollzieht, indem er gleichzeitig dem erlittenen Schicksal von außen sich aussetzt"<sup>113</sup>, der höchste Akt der Selbstverwirklichung, in den hinein sich seine ganze Existenz in einem einzigen Augenblick sammelt, so bedeutet die freiwillige bedingungslose Annahme des Todes zugleich "totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person"<sup>114</sup>; folglich als "personale Wiederholung und Aneignung des ... Todes Christi"<sup>115</sup> einen endgültigen Heilsakt und damit Hoffnung auf die Seligkeit.<sup>116</sup> Zwei Dinge sind dazu zu bemerken. Zunächst: Im Unterschied zur thomistischen Theologie besteht in diesem Zusammenhang bei Rahner die große Gefahr darin, "daß gerade der spezifische Unterschied des Todes Christi zum Tod des Christen verlorengeht ... Im Tode Christi geht es eben anders als menschlich zu"<sup>117</sup>. Sodann: Da sich eine freiwillige Todes-

<sup>107</sup> RAHNER, "Heidentum", *LThK* 2V, 73-76; 75.

<sup>108</sup> SzT V, 11-33; 17.

<sup>109</sup> Zu Rahner - Ripalda: cf. J.M. CARRERAS, *Significación teológica de Juan Martínez de Ripalda, en el pensamiento de K. Rahner* (Lima 1976); Schon der Molinist Ripalda kennt einen allgemeinen Glauben, der von der expliziten Offenbarung unabhängig bei jedem Menschen vorhanden ist. Der ebenfalls der molinistischen Schule zugehörige Constantin Gutberlet hat diese Theorie im 19. Jahrhundert wieder aufgenommen (HEINRICH/GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*, VIII (Mainz 1879) 491-494), Rahner ihr im 20. Jahrhundert breitere Popularität verschafft.

<sup>110</sup> SzT IV, 227.

<sup>111</sup> Cf. dazu: SCHENK, *Die Gnade*, 458-477.

<sup>112</sup> *Sein und Zeit*, 313: "Hat das In-der-Welt-Sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?"

<sup>113</sup> RAHNER, "Tod. Theologisch", *LThK* 2X, 221-226.

<sup>114</sup> RAHNER, "Tod", 224.

<sup>115</sup> RAHNER, "Tod", 226.

<sup>116</sup> Cf. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, 58-63; SzT VIII, 253-254.

<sup>117</sup> LOHAUS, *Geheimnisse*, 213.

annahme und das Vollbringen eines sittlich guten Aktes auch bei Menschen finden, die nicht dem Christentum oder der Kirche angehören, ja sich vielleicht für Ungläubige halten, ist unausweichlich davon auszugehen, daß sich "auch außerhalb der amtlichen Offenbarungsgeschichte"<sup>118</sup> die rettende Gnade und damit das Grundkonstituens eines formalen Christentums findet.

Die sogenannte "Pluralistische Theologie der Religionen", die derzeit einen erfolgreichen Paradigmenwechsel weg von der Theologie der Befreiung vollzieht; basiert ganz auf den beschriebenen von Rahner gelegten Fundamenten.<sup>119</sup>

#### 4. Rahners populärstes Werk: "Grundkurs des Glaubens" (1976)<sup>120</sup>

Am Anfang des *Grundkurses* stehen mit weitreichenden Folgen erkenntnistheoretische Überlegungen, die die transzendente Anthropologie und damit auch die anthropozentrisch gewendete Theologie grundlegen (S. 26-34). Gleich zu Beginn wird die "Einheit in Unterschiedenheit von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion" (S. 26) resp. von Sein und Erkennen als Bei-Sich-Sein im menschlich-personalen Daseinsvollzug (S. 27-28) betont. Durch diese apriori gegebene Einheit entsteht ein "unauffebbarer Zirkel zwischen den Verständnishorizonten und dem Gesagten, Gehörten und Verstandenen" (S. 35), der erlaubt, den Menschen als die "reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt" (S. 31) und damit auch für Gott zu verstehen und der zur transzendentalen Methode wird: Das Absolute des Aposteriorischen, das Sein schlechthin, das "heilige Geheimnis" (S. 32) ist schon ganz im universalen Apriori vorhanden und ermöglicht das Ausgreifen des Apriori auf dieses Aposteriori; so kann Rahner sagen: "das Geheimnis ... ist das Selbstverständliche" (S. 32-33). Der Zirkel, der auf der ursprünglichen, konkret gegebenen Einheit von Sein und Erkennen, von Apriori und Aposteriori, von Frage und Antwort gründet, ermöglicht eine Methode, die von den *apriori* und notwendig vorhandenen Erscheinungsbedingungen von Erkenntnis resp. vom Menschen, von der Selbstverständlichkeit ausgeht und damit zugleich auch das Aposteriorische resp. das Geheimnis des Gegenständlichen trifft. Fast unmerklich hat sich hier letztlich, die klassische Metaphysik

<sup>118</sup> SzT IV, 228.

<sup>119</sup> Cf. D. BERGER, "Der Weg der Christen ins postmoderne Pantheon", *Deutsche Tagespost* 135 (1999) 6.

<sup>120</sup> Cf. zum folgenden Abschnitt: Joseph RATZINGER, "Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens", in: *ThRv* 74 (1978) 177-186; Leo SCHEFFCZYK, "Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott", in: *IkaZ* 6 (1977) 442-450; BERGER, *Natur und Gnade*, 300-305.

(für sie galt: "Actus prior potentia") vollkommen auf den Kopf stellend, die Potenz über den Akt geschoben.<sup>121</sup>

Wie schon in zahlreichen anderen Arbeiten, überträgt auch hier Rahner diese transzendente Methode in die Theologie, wird der Zirkel zur schon häufig gebrauchten *mutua causalitas*: Auch diese baut sich dann nicht auf dem theoretisch ungeschichtlichen Naturbegriff der Theologie, sondern auf dem konkreten geschichtlichen Dasein des Menschen, das sich unentrinnbar und mit ontologischen Folgen im Raum der Heilsgeschichte vollzieht, auf. (S. 35-36. 122. 129) Die reziproke Kausalität (S. 130-134) macht den Menschen zum "Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes" (S. 122) und Gott zum "Konstitutivum des Menschen selber" (S. 122). Dennoch "bleibt Gott Gott" (S. 126) und der Mensch Mensch; auf der einen Seite herrscht dadurch zwischen Gott und Mensch auch hier das Verhältnis nur quasi - formaler Kausalität (S. 127-128), auf der anderen Seite wird die Gnade, als *gratia increata*, dennoch nicht zum Akzidens, sondern zum immer schon gegebenen innersten Grund des Menschen (S. 126-129. 205).

Die Hinbewegung Gottes zum Menschen und die damit ausgelöste Hinbewegung des Menschen zu Gott findet ihren Höhepunkt in Jesus Christus (S. 178-312). Das Ereignis der Menschwerdung, das die ganze Geschichte vor und nach sich finalursächlich durchwirkt (S. 194-195), wird zur Ursache des übernatürlichen Existentials und damit auch des anonymen Christentums (S. 155. 165. 178. 298) und des allen gegebenen *lumen fidei* (S. 130. 157). Das übernatürliche Existential wiederum stellt die Ermöglichungsbedingung der Inkarnation und damit des expliziten Christentums, der Kirche und des aposteriorischen Glaubens dar (S. 201). So hat Rahner, wie schon in seinen früheren Schriften, eine Verschmelzung von Deszendenz- und Aszendenzchristologie erreicht, in der die "unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt ist" (S. 201). Christologie und Theologie werden damit für alle "Ewigkeit Anthropologie" (S. 223) und dem Menschen ist es für immer verwehrt "gering von sich zu denken, da er dann ja gering von Gott dächte ..." (ibid.).

Bei der genaueren Erklärung des übernatürlichen Existentials findet im *Grundkurs* gegenüber den früheren diesbezüglichen Äußerungen eine wichtige Differenzierung statt. Rahner spricht nun von einer "doppelten Modalität

---

<sup>121</sup> Cf. M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 38: "Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit".

der Selbstmitteilung Gottes" (S. 124) im übernatürlichen Existential: Zum einen besteht die Selbstmitteilung für Rahner nach wie vor in einem dem universalen Heilswillen Gottes entspringenden Angebot Gottes an jeden Menschen, das ein allgemein antreffbares Existential schafft. Damit bleibt dem Menschen aber die Möglichkeit, dieses Angebot auch abzulehnen und damit sein Wesen zu verfehlen oder sein Wesen und damit auch dieses Angebot anzunehmen (S. 104-113). Solche Freiheit der Annahme, die selber noch einmal gnadenhaft gewirkt wird, ist die zweite Modalität der Selbstmitteilung oder ein zum ersten Teilexistential (Angebot) hinzukommendes weiteres Teilexistential der Freiheit (Annahme), sodaß "die Annahme der Gnade also noch einmal Ereignis der Gnade ist" (S. 124). Durch diese Differenzierung wird das übernatürliche Existential (in seiner zweiten, aber letztlich über Unheil oder Heil entscheidenden Modalität) zur Freiheit. Das Gnadengeschehen vollzieht sich damit unter ganz konkret-greifbarem Aspekt in der Annahme und Steigerung der von Gott ermöglichten Freiheitssituation des Menschen (S. 151-152). Auch zwischen der (schon gnadenhaften) Freiheit des Menschen und der gnädigen Freiheit Gottes entsteht dadurch ein Verhältnis des Sich-Gegenseitig-Steigerns, der Koextensivität in einem geschlossenen Zirkel, der auch andere Daten der Theologie in seinen Rundlauf integriert: Je subjektiver die Annahme der Gnade, umso objektiver die Gabe (S. 124), je anthropozentrischer die Denkweise auf den ersten Blick, als umso theozentrischer erweist sie sich letztlich (S. 86). Dadurch, daß Gott, der "Geber, Gabe und Grund der Annahme der Gabe in einem" (S. 131) ist, den Menschen als freien und die Welt als weltliche zur Aufnahme und Gestalt seiner Gnade will, findet eine "Freisetzung der Welt in ihre Weltlichkeit"<sup>122</sup>, die die Entsakralisierung des Religiösen und die Heiligung des Profanen zur Aufgabe macht, statt.

Folgerichtig wird die Weltgeschichte gerade als Weltgeschichte in ihrem besonderen Glücken (S. 158-159) zur transzendentalen und in gewissem Sinne auch kategorialen Heils- und Offenbarungsgeschichte (S. 148-149). Dies bedeutet dann auch, daß das *Specificum christianum* "mit dem Mysterium des menschlichen Daseins identisch ist" (S. 413), "daß der Christ nicht so sehr ein Sonderfall des Menschen überhaupt ist, sondern einfach der Mensch wie er ist" (S. 388).

Die hier genannten Leit motive des Rahnerschen Denkens zeigen sehr deutlich, daß - trotz des energischen Bestrebens Rahners, die Unterschiedenheit und Einheit von Transzendentalität und Kategorialität zugleich pro forma zu wahren (S. 226-228) - das diffizile und daher im Gleichgewicht stets gefähr-

---

<sup>122</sup> ID., *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität* (Freiburg 21971) 99.

dete System der reziproken Kausalität, das im Grunde genommen ein Konstitutivum analektisch-thomistischen Denkens ist<sup>123</sup>, im *Grundkurs* immer wieder die Tendenz zum Abgleiten nach einer einseitig-dialektischen Betonung des Apriorischen, des unmittelbar Gegebenen zeigt. Dies wird neben einer Akzentverlagerung in der Christologie, bei der die Gottwerdung des Menschen (Aszendenzchristologie) gegenüber dem Faktum, daß die zweite Person der Trinität in der hypostatischen Union neben der göttlichen auch die menschliche Natur angenommen hat (Deszendenzchristologie), merklich in den Vordergrund gerückt wird (S. 179. 216-217), und in einem gewissen Fernrücken der Gottesliebe und Kirchlichkeit (S. 315) gegenüber der Mitmenschlichkeit "als Vollzug des Christentums schlechthin" (S. 301)<sup>124</sup> deutlich.

## 5. Erkenntnis- und Gnadenlehre

Daß bezüglich der Philosophie Karl Rahners große Differenzen zwischen den verschiedenen Positionen bestehen, verwundert angesichts der kaum überschaubaren Fülle an Sekundärliteratur zu diesem Thema kaum. Diese erreichen bezüglich der philosophischen Grundlagen der Rahnerschen Theologie ihren eigentlichen Höhepunkt.

Wichtig ist dabei, daß Rahner selbst zu diesem Komplex mehrmals Stellung bezogen hat: Stets hält er daran fest, daß er zwar terminologisch einige Anleihen bei dem von ihm sehr verehrten Martin Heidegger<sup>125</sup> gemacht, aber "keine spezielle Lehre von Heidegger übernommen"<sup>126</sup> hat. Vielmehr ist er der Überzeugung, daß er seine philosophische Prägung, "soweit sie von einem anderen kommt, eigentlich eher dem belgischen Philosophen und Jesuiten Joseph Maréchal"<sup>127</sup> verdankt.

Der beschränkte Umfang dieses Beitrags verbietet es uns, alle philosophischen Elemente und deren Wurzeln, die irgendwie auf das Rahnersche Gesamtwerk Einfluß nehmen konnten, herauszuarbeiten. Dennoch scheint ein philosophischer Aspekt, der Rahners oben wiedergegebene Selbsteinschätzung in gewissem Sinn bestätigt, für die Neuinterpretation der Gnadenlehre eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu besitzen: Die eigentümliche Gestalt der von Rahner entworfenen Erkenntnistheorie. Rahner selbst hat sich,

<sup>123</sup> Cf. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, (Ratingen 21968) 420.

<sup>124</sup> Cf. SzT VI, 294; SzT XIII, 319-320; cf. dazu: G. NEUHAUS, "Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach", in: *FKTh* 1 (1985) 176-196.

<sup>125</sup> Cf. K. Rahner in R. WISSER, *Martin Heidegger im Gespräch* (Freiburg 1970) 48-49.

<sup>126</sup> P. IMHOF, *Karl Rahner. Im Gespräch*, I (München 1982) 31.

<sup>127</sup> IMHOF, *Karl Rahner*, II (München 1983) 50.

wie schon festgestellt, immer wieder an zentralen Stellen mit gnoseologischen Fragen, separat (wie in *Geist in Welt*) oder in direktem Zusammenhang mit theologischen Problemen beschäftigt. In seiner Epistemologie scheinen auch die eigentlichen Wurzeln und das Fundament für die Art der von ihm vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur zu liegen.

Die gesamte Epistemologie Rahners ist geprägt vom Transzendentalthomismus<sup>128</sup>, als dessen Vater der belgische Jesuit Maréchal gilt.<sup>129</sup> Dieser will mit seinem zwischen 1922 und 1926 erschienenen Werk *Le point de départ* die kopernikanische Wende der Philosophie durch Kants Denken für die christliche Philosophie fruchtbar zu machen, den klassischen Thomismus durch eine Verschmelzung von Kants transzendentaler Methode<sup>130</sup>, Vorstellungen Fichtes und Hegels und Elementen thomanischen Denkens überwinden. Ausgangspunkt für die Konstruktion des dadurch konstruierten Transzendentalthomismus ist die Beobachtung, daß der Mensch im Vollzug seines Daseins immer und unausweichlich auf irgendeine Weise die Frage nach dem Sein und dessen Sinn stellt. Das kann er aber nur, wenn er schon im Lichte des Seins steht, wenn der "Aufgang" des Seins schon stattgefunden hat, so daß die Frage nach dem Sein zugleich dessen zumindest partielle "affirmation"<sup>131</sup> impliziert. Dies zeigt, welche fundamentale Funktion das konkrete Dasein, die Existenz des Menschen und die damit verbundene subjektive Akzentuierung der Frage nach dem Sein für ein metaphysisches Denken (das Denken des Seins ist) besitzt. Und eben diesen Zug will die Transzendentalphilosophie gegen die klassische Metaphysik, die die von ihr angestrebte objektive Evidenz immer primär an die gegenständliche Wirklichkeit zurückbindet, stärker zur Geltung bringen. Wird so das Sein in der Form eines *primum analogatum*, in seinem Offenbarwerden in der menschlichen Person betrachtet, wird Metaphysik zur Meta-anthropologie.

Auch für Rahner wird der Mensch und sein Erkennen, der "Geist in Welt", zum grundlegenden Ausgangspunkt seines Denkens.<sup>132</sup> Die (durch die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis resp. aufgrund der ständig gegebenen Frage nach Sein) gewonnene Einsicht, daß der

<sup>128</sup> Cf. dazu: R.J. HENLE, "Transcendental Thomism", V.B. BREZIK, *One Hundred Years of Thomism* (Houston 1981) 90-116.

<sup>129</sup> Noch in einer seiner letzten Reden (1984) bekennt sich Rahner ausdrücklich zur Philosophie Maréchals: RAHNER, "Erfahrungen eines katholischen Theologen", A. RAFFELT, *Karl Rahner*, 134-148; 143.

<sup>130</sup> Cf. I. KANT, KrV, B 25: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." Zur Problematik dieser Wende für die Theologie; B. LAKEBRINK, "Metaphysik und Geschichtlichkeit", 203-219; 203-204.

<sup>131</sup> Cf. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie mystique*, I (Bruxelles 21938) 101.

<sup>132</sup> Cf. RAHNER, *Hörer des Wortes* (München 1941) 43.

Mensch wegen seines Menschseins in all seinen Akten das Sein schon immer mit-setzt, stellt den Ermöglichungsgrund für Metaphysik dar.<sup>133</sup> Metaphysik ist dann "nur die reflexe Auslegung des eigenen Grundes jeder menschlichen Erkenntnis, der immer schon als solcher in ihr von vornherein mitgesetzt ist"<sup>134</sup>, "das Erkennen dessen, was man immer schon kannte"<sup>135</sup>.

Ein solcher Metaphysikbegriff muß verständlicherweise die sich realistisch nennende primitive Abbildtheorie, nach der ein von außen zu einem ganz passiven Empfänger hinzutretendes "An-sich" irgendwie in dessen Erkenntnis hinüberwandert, hinter sich lassen<sup>136</sup>: "Die Erkenntnis hat in Wirklichkeit ... eine viel komplexere Struktur"<sup>137</sup>. Um diese Struktur zu erfassen, setzt Rahner bei der thomistischen These an, daß das "reine Sein und das reine Erkennen ... dasselbe"<sup>138</sup>, daß das *esse* und das *verum* (als zu den *transcendentalia* gehörig!) notwendig identisch sind. Aus dieser Konvertibilität von *esse* und *verum* folgert er nun die Identität von Sein und Erkennen, daß "Sein von sich aus Erkennen und Erkenntnis ist, das Sein Beisichsein ist."<sup>139</sup>

Damit stellt sich das Problem der klassischen Epistemologie, das nach der Möglichkeit einer Verbindung zwischen Erkennen bzw. Erkennendem und dem zu erkennenden Gegenstand fragte, für Rahner überhaupt nicht mehr. Der Ausgangspunkt des epistemologischen Denkens beim konkreten Menschen macht dieses Problem zu einem durch die Wirklichkeit längst überholten: "So ist für thomistische Erkenntnistheorie das Problem nicht darin, wie die Kluft zwischen Erkennen und Gegenstand durch irgendeine 'Brücke' zu überbauen sei: solche 'Kluft' ist ein bloßes Scheinproblem"<sup>140</sup>. Die dem konkreten Erkenntnisakt schon vorgängig verwirklichte Einheit von Erkennen und Sein im Erkennenden ermöglicht überhaupt erst dessen stets gegebene Frage nach dem Sein und damit die Voraussetzung für dessen Erkennen.<sup>141</sup> Das antwortende Aposteriori (Sein) hat sich das fragende Apriori als seinen Ermöglichungsgrund, als seinen "Boden"<sup>142</sup> geschaffen und es so schon mit seiner eigenen Fülle (Sein und potentielles Erkennen) ausgestattet. Sie passen zusammen wie Schlüssel und Schlüsseloch<sup>143</sup>. Nur so kann das Aposteriori tatsächlich zur Antwort auf die Frage des Apriori, kann das zu

<sup>133</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 46; RAHNER, *Geist in Welt*, 17.

<sup>134</sup> RAHNER, *Geist in Welt*, 283.

<sup>135</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 40.

<sup>136</sup> Cf. RAHNER, *Grundkurs*, 28-29.

<sup>137</sup> RAHNER, *Grundkurs*, 29.

<sup>138</sup> SzT X, 21-40; 38.

<sup>139</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 55.

<sup>140</sup> RAHNER, *Geist in Welt*, 46.

<sup>141</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 55.

<sup>142</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 45; Cf. J. MARÉCHAL, *Le point*, V, 486-510.

<sup>143</sup> Cf. RAHNER, *Grundkurs*, 30.

Erkennende wirklich zum Je-Eigenen des Erkennenden werden<sup>144</sup>. Denn das "Erkennbare muß, um aktuell erkannt zu werden, grundsätzlich die seinsmäßige Wirklichkeit des Intellekts selber sein."<sup>145</sup> "Nicht durch Erkenntnis (als Bewußtheit) werden Erkennender und Erkannter eins, sondern weil sie seinshaft eines sind ... erkennt der Erkennende den Gegenstand"<sup>146</sup>. Erkennen im vollen Sinne ist dann nur möglich als *reditio subjecti in seipsum*<sup>147</sup>, als "Zusichselberkommen", "Insichkehren des Erkennenden", als "Beisichsein"<sup>148</sup> und "wissendes Von-sich-selber-Besitz-nehmen"<sup>149</sup>.

Das eigentliche Problem, das sich der Epistemologie nach dem Abschied vom primitiven Realismus und der von Rahner schon bei Thomas konstatierten<sup>150</sup> kantianischen Wende stellt, ist "wie das mit dem Erkennenden identische Erkannte als anderes dem Erkennenden gegenüberstehen könne und wie es eine Erkenntnis geben könne, die ein anderes als solches hin-nimmt. Es ist nicht eine Kluft zu 'überbrücken', sondern zu begreifen, wie sie überhaupt möglich ist"<sup>151</sup>.

Neben dem Element der Spontaneität eröffnet Rahner hier denn doch auch dem der Rezeptivität einen gewissen Raum: Nur weil es das Andere, das Kategoriale, das Aposteriori gibt, kann das Apriori resp. das Transzendente dieses, in der Form potentiellen Seins immer schon in sich enthalten. Und dieses potentielle Sein drängt zur Aktualisierung, die sich nur im gegenständlichen, materiellen Aposteriori ganz erfüllt. Das Apriori "sucht sich immer mehr in das Begriffliche, in das Objektive ... zu übersetzen"<sup>152</sup>, die Bewußtheit will zur Gewußtheit werden. Das Zusichselberkommen, die *reditio completa* als das Eigentliche der Erkenntnis "ist dem Menschen nur möglich durch eine Auskehr zu einem anderen, von ihm Verschiedenen."<sup>153</sup>

Die *conversio intellectus ad phantasmata*<sup>154</sup>, die "Auskehr [ist] die Bedingung der Möglichkeit der Einkehr."<sup>155</sup> Transzendentes Apriori und kategoriales Aposteriori: "Beides setzt sich letztlich gegenseitig voraus."<sup>156</sup> So entsteht auch in der Epistemologie eine *mutua causalitas* von "Einkehr und

---

<sup>144</sup> Cf. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, 109-111.

<sup>145</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, S. 55.

<sup>146</sup> SzT I, 356.

<sup>147</sup> Cf. Ver. 1, 9; In Caus 15; RAHNER, *Hörer des Wortes*, 83.

<sup>148</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 56-57; cf. auch: RAHNER, *Grundkurs*, 29.

<sup>149</sup> SzT X, 38.

<sup>150</sup> SzT VI, 101.

<sup>151</sup> RAHNER, *Geist in Welt*, 46.

<sup>152</sup> RAHNER, *Grundkurs*, 27.

<sup>153</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 148.

<sup>154</sup> Cf. RAHNER, *Geist in Welt*, XIV.

<sup>155</sup> RAHNER, *Hörer des Wortes*, 149.

<sup>156</sup> RAHNER, *Grundkurs*, 35.

Auskehr, Abstraktion und Konversion, Geistigkeit und Sinnlichkeit"<sup>157</sup>, ein "unaufhebbarer Zirkel zwischen den Verständnishorizonten und dem Gesagten, Gehörten und Verstandenen"<sup>158</sup>. Besonders sichtbar wird dieser Zirkel in der Charakterisierung der *species*: Zum einen geht diese der Erkenntnis des aposteriorisch Erkannten notwendig logisch voraus, zum anderen ist sie aber auch "die Wirkung eines vom Erkennenden verschiedenen Gegenstandes"<sup>159</sup>.

Es ist kaum zu übersehen, daß deutliche Parallelen zwischen Rahners Erkenntnistheorie und seiner (von der *visio* als Erkenntnisakt ausgehenden) Gnadenlehre sind. Wie die Frage nach der Überbrückung von Erkennen und Gegenstand zum Scheinproblem erklärt wird, so bei der Behandlung der Dialogik von Natur und Übernatur die des Verhältnisses von theoretischem Naturbegriff und Gnade. Beides mal ist, ganz im Sinne der transzendentalen Methode, vom konkreten Menschen, der zum einen ein immer seinsmäßig verfaßter, zum anderen ein unausweichlich heilsgeschichtlich geprägter ist, auszugehen. Wie das Apriori im Erkenntnisakt stets schon ein (auch in gewissem Sinne mit den Inhalten des Aposteriori) Gefülltes ist, so ist die konkrete Natur des Menschen, manifest im übernatürlichen Existential (= *lumen fidei*), eine immer übernatürlich beschaffene. Wie folglich Erkenntnis primär in einer *reditio subjecti in seipsum* besteht, findet das eigentliche Leben der Gnade in der Menschwerdung des Menschen, im "Werde der du bist" statt. Wie die konkrete Erkenntnis in einem unaufhebbaren Zirkel von Sein und Erkennen, von Aposteriori und Apriori stattfindet, so besteht zwischen konkreter Natur und Gnade, übernatürlichem Existential und Christus, zwischen *lumen fidei* und "amtlicher" Offenbarungsgeschichte eine reziproke Kausalität.

## 6. Kritische Anfragen an die Charitologie Rahners aus thomistischer Perspektive

Die Rahnersche Charitologie ist sehr oft und sehr ausgiebig mit zuweilen fast überbordendem Lob bedacht worden. Kritische Fragen wurden in diesem Klima selten zugelassen. Wenn wir jetzt hier dennoch einige Kritikpunkte nennen, so verfallen wir nicht in eine Schwarz-Weiß-Malerei, sondern bleiben uns durchaus bewußt, daß die Charitologie Rahners gewiß auch positive Seiten hat und teilweise zu ihrer Zeit berechnete Anliegen verfolgte.

Zunächst führt es nicht nur zu einer gefährlichen Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie und Theologie, sondern scheint auch im Sinne der wis-

---

<sup>157</sup> SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*, 111.

<sup>158</sup> RAHNER, *Grundkurs*, 35.

<sup>159</sup> SztI, 357.

senschaftlichen Ökonomie wenig sinnvoll, die Grundfragen der Gnadenlehre ganz auf die heilsgeschichtliche Ebene zu verlagern und damit völlig umzuwandeln<sup>160</sup>. Mit diesem Punkt korreliert die von J.H. Nicolas schon in den 50er Jahren beklagte Unart Rahners, den Theologen der Vergangenheit zum Vorwurf zu machen, daß sie auf eine ganz andere Frage eine ganz andere Antwort gegeben haben<sup>161</sup>, oder sie, insbesondere den hl. Thomas, solange neu zu interpretieren, bis sie zum Kronzeugen für die eigene, im Grunde genommen völlig anders gelagerte, philosophische oder theologische These werden. Es kann hier nicht in aller Ausführlichkeit auf den Umgang Rahners mit Thomas insgesamt eingegangen werden. Es handelt sich aber bei der Ansicht, daß Rahner Thomas zumeist als mit Autorität ausgestattetes Reservoir, aus dem man bei Bedarf das zur Untermuerung seiner eigenen These gerade Benötigte herausholt, um eine inzwischen von vielen, sowohl philosophischen als auch theologischen Forschern bestätigte Einschätzung. Unter zahlreichen Stimmen seien hier nur einige prägnante genannt. Nach F. Gaboriau<sup>162</sup> ist Rahner mit Thomas lediglich noch durch ein entwurzeltes Vokabular verbunden; im ganzen stehen sich die beiden Systeme konträr gegenüber. Ähnlich, wenn auch z.T. differenzierter, urteilen die deutschen Philosophiehistoriker K. Flasch und H. Meyer<sup>163</sup>. Und der amerikanische Fundamentaltheologe L. Dewart<sup>164</sup> kommt zu dem Ergebnis: "So reicht all meine Sympathie für den Transzendentalthomismus und Progressismus auf der einen, wie meine Ablehnung des Neuthomismus und Traditionalismus auf der anderen Seite nicht aus, um mich von der Überzeugung abzubringen, daß die historische Bewertung des Transzendentalthomismus, wie sie der Neuthomismus gibt, wesentlich richtig ist. Der Transzendentalthomismus kompromittiert sich mit Lehren, die sich von Descartes und Kant an bis auf unsere Tage immer wieder ... als unvereinbar nicht allein mit Thomas, sondern selbst mit den grundlegendsten Lehren christlichen Glaubens, so wie er seit dem Mittelalter der Tradition gemäß verstanden worden ist, erwiesen haben".

<sup>160</sup> Cf. R. BRUCH, "Das Verhältnis von Natur und Übernatur", *ThGl* 46 (1956), 81-102; 98-99; E. GUTWENGER, "Der Begriff der Natur in der Theologie", *ZKTh* 75 (1953), 463.

<sup>161</sup> Cf. J.H. NICOLAS, « Une théologie interrogative », *FZThPh* 7 (1960) 428-433; 430: "Le défaut de la méthode du P. Rahner est de poser ces questions comme nouvelles, comme si les théologiens classiques n'avaient même pas pris garde aux difficultés qu'il soulève, et qu'il suffirait de soulever pour montrer que leur christologie est irrémédiablement dépassée"; J. RATZINGER, "Verstehen des Glaubens", 185: "Was mich mitten im Ernst und in der Größe von R.'s Denken immer wieder stört, ist die allzu schnelle Übernahme moderner Vorurteile gegenüber überlieferten Aussagen ...".

<sup>162</sup> GABORIAU, *Interview sur la mort avec Karl Rahner* (Paris 1967) 53

<sup>163</sup> K. FLASCH, "Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?", *Kant-Studien* 63 (1972) 182-206; 185; H. MEYER, *Thomas von Aquin*, 421-422.

<sup>164</sup> DEWART, *Die Grundlagen des Glaubens*, II, 268-293; 276.

Prinz Lobkowicz<sup>165</sup> konnte überzeugend nachweisen, daß Rahner sich auch in für seine gesamte Epistemologie wesentlichen Partien auf einen korruptierten Thomastext beruft (*Editio Parma*) und die durch die historisch-kritische Ausgabe der *Leonina* neu gewonnenen Erkenntnisse (zum Vorteil seiner eigenen Theorie) übergeht; und er schließt: "aber man darf doch wohl nicht, um besser zu verstehen, zurechtbiegen". Cornelio Fabro<sup>166</sup> gilt Rahner als "deformator Thomisticus radicalis a tutti i livelli dei testi, dei contesti e dei principi"; Rahner pflege einen manipulatorischen Umgang mit den Texten des *Doctor communis* (9. 97-109), zeige eine "coraggiosa denuncia di un filosofo laico" (204). In jüngerer Zeit hat vor allem John I. Jenkins CSC auf der Basis seiner tieferschürfenden Untersuchungen zum Verhältnis von Erkennen und Glauben beim hl. Thomas auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß Rahner resp. der Transzendentalthomismus das thomanische Denken nurmehr als "springboard for his own metaphysical and epistemological position"<sup>167</sup> mißbraucht.

Der Eindruck einer klaren Affinität hin zu molinistischen Grundüberzeugungen und eines tiefen Bruches zwischen dem Thomismus und Karl Rahners Denken hat sich durch unsere gewiß bruchstückhaft bleibenden Untersuchungen zur Gnadenlehre Rahners erhärtet: Durch die Neuformulierung der charitologischen Fragen und dem damit verbundenen Gleichsetzen der Prinzipien der allgemeinen Epistemologie mit denen der theologischen Erkenntnislehre (Cf. Parallele: *intellectus agens* und *lumen fidei*!) entsteht der Eindruck eines zu glatten und nahtlosen, fast notwendigen Ineinanderübergehens von Natur und Gnade, Transzendentalität und Transzendenz<sup>168</sup>, Welt und Gott, Anthropozentrik und Theozentrik, ein Punkt, in dem eine platonisierende Verschmelzung aller Gegensätze durch eine gnadentheologische Vorentscheidung statt hat.<sup>169</sup> Gerade dieser Gefahr wehrt der Thomismus aber auf besonders nachdrückliche Weise. Von Thomas gilt: "Kein Theologe hat so gut wie er die natürliche und die wesentlich übernatürliche Ordnung zu unterscheiden verstanden"<sup>170</sup>. Zugleich hat er es aber auch vermocht, auf

<sup>165</sup> LOBKOWICZ, "Zu K. Rahners 'Geist in Welt'", *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1959), 406-410.

<sup>166</sup> FABRO, *La svolta antropologica*, 121; ähnlich: LAKEBRINK, "Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektischen Umdeutung", *StTom* 24 (1984) 38-74.

<sup>167</sup> J.I. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas* (Cambridge 1997) 244.

<sup>168</sup> Cf. RATZINGER, "Vom Verstehen des Glaubens", *Theologische Revue (= ThRv)* 74 (1978) 180.

<sup>169</sup> Cf. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen*, 202-204.

<sup>170</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung* (Augsburg 1927) 43; vgl. auch Klaus OBENAUER, "Thomismus", *LThK* 3X (2000) 1520: "Die durch die Aristotelesrezeption mitbedingte thomanische Unterscheidung von solchen Wahrheiten, die durch

wunderbare Weise diese absolute Übererhabenheit der Gnade in ein Gleichgewicht zu bringen mit der geordneten Harmonie, die zwischen Natur und Gnade obwaltet.

In dem Rahnerschen System einer transzendental gegebenen Gnadenerfahrung dagegen kann die Gnade, trotz aller prinzipiell vorhandenen, aber für irrelevant erklärten, Unterscheidung von Natur und Gnade, kaum mehr glaubhaft als Gnade, als *donum gratis datum* (S.th. I-II, 110, 1), als ein Geschenk, das alle Geschenke der Natur unendlich überragt (S.th. I-II, 113, 9), verkündet werden<sup>171</sup>. Schenk hat in diesem Zusammenhang die Frage gestellt: "Die Wortoffenbarung, daß die Gnade gnadhaft und ungeschuldet sei, müßte bei dem auf Befremden stoßen, der sie schon immer als 'mitkonstitutiv' für seine faktische Natur erfahren hätte. Er wäre von der Botschaft der Gnade genauso überrascht, als ob ihm gesagt würde, nur ein Bein sei ihm von Natur gegeben, das andere sei ihm darüber hinaus geschenkt worden"<sup>172</sup>? In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß so über die Hintertür der Molinismus, den Rahner eigentlich überwinden wollte, wieder wirkmächtig - nun, wie schon bei Johann Stufler, angereichert mit nominalistischen Elementen - mit seinem ganzen Gefolge (das ja auch Rahner negativ bewertet!<sup>173</sup>) ins Haus der Theologie eintritt. Die grundlegende Erfahrungsdimension des Molinismus, das "Ich kann" gegenüber Gott, ist eben auch jene Grundhaltung, die die Rahnersche Gnadenlehre in ihrer Wurzel prägt.<sup>174</sup> Letztlich bleibt die molinistische Vorstellung bestimmend, daß "der Mensch über die Verfügbarkeit verfügt"<sup>175</sup>.

Aufs Ganze betrachtet geht so - trotz der unzweifelhaft bei Rahner pro forma vorhandenen *mutua causalitas* von aposteriorischen und apriorischen Elementen - das *proprium christianum* und damit die Relevanz des Christentums gegenüber dem Allgemeinmenschlichen, die objektive gegenüber der transzendentalen Heilsgeschichte, die Theozentrik gegenüber der Anthropozen-

---

die natürliche Offenbarung und solchen welche durch die übernatürliche Offenbarung zugänglich sind, ist für den Thomismus zentral ..."

<sup>171</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, "Die Frage nach der "Erfahrung" als theologisches Verifikationsprinzip", in: W. ERNST, *Dienst der Vermittlung* (Leipzig 1977) 353: "Wo alles Gnade ist, gibt es in Wirklichkeit überhaupt keine Gnade mehr"; LOHAUS, *Geheimnisse*, 213.

<sup>172</sup> SCHENK, *Die Gnade*, 365. Cf. auch RATZINGER, "Verstehen des Glaubens", 180: "Insofern ist prinzipiell die Scheidung der beiden Ebenen deutlich vollzogen, aber nachdem diese Antwort gegeben ist, gehört die Gnade nun doch immer schon als 'übernatürliches Existential' zum Menschen und kann von nun an mit dem Charakter einer transzendentalen, jedem Menschen als solchen eignenden Bestimmtheit behandelt werden, so daß es zu einer vollkommenen Entsprechung zwischen dem 'immer schon' des transzendentalen Ausgriffs und dem 'immer schon' der Selbstmitteilung Gottes kommt ...".

<sup>173</sup> Cf. SzT IV, 213.

<sup>174</sup> Cf. SCHENK, *Die Gnade*, 36.

<sup>175</sup> RATZINGER, "Verstehen des Glaubens", 184.

trik, die Identität gegenüber der Dialogbereitschaft soweit ins Hintertreffen, daß die "geschichtliche Kundgabe Gottes ... dem Vollzug der menschlichen Subjektivität gegenüber letztlich äußerlich"<sup>176</sup> bleibt, daß sich die Offenbarungstheologie und das Gottdenken in der Anthropologie resorbieren.<sup>177</sup>

Schließlich wird man nach all dem Gesagten feststellen müssen: Der Weg Rahners führt dort, wo dieser ihn nicht weitergegangen ist<sup>178</sup>, da er den universalen Heilswillen Gottes (*voluntas antecedens*) überbetont, die *voluntas consequens* aber verdrängt<sup>179</sup> - notwendig vor die ausschließliche und gefährliche Alternative zwischen dem Pelagianismus und der Apokatastasislehre. Dem Pelagianismus als verschärftem Molinismus: Gott bietet allen Menschen seine Selbstmitteilung nach dem Gieskannenprinzip an; es ist aber Sache des Menschen allein in seiner Freiheit dazu ja oder nein zu sagen und so letztlich als primärer Faktor über sein individuelles Heil zu entscheiden. Und der Apokatastasislehre als angenehm gemachtem Thomismus: Gott bietet allen Menschen seine Selbstmitteilung an und gibt jedem Menschen irgendwann die Gnade, die seine Freiheit so informiert, daß er diese Selbstmitteilung annimmt und letztlich jeder Mensch gerettet wird<sup>180</sup>.

Auf welchen der beiden Abgründe Rahners Denken auch zuschwankt, die Grundintuition der thomistischen Gnadenlehre: "daß der Wert einer einzigen Gnade das Gut der gesamten natürlichen Ordnung um ein Unendliches über-

176 F. GREINER, *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner* (München 1978) 296.

177 RATZINGER, "Verstehen des Glaubens", 183: "Aber die Frage bleibt, ob nicht in dieser Verallgemeinerung das Christliche dann doch gegenstandslos wird, ob es nicht, indem es logisch und anthropologisch zwingend gemacht, zugleich aufgehoben und gleichgültig wird".

178 Cf. etwa RAHNER, "Prädestination", *LThK* 2VIII, 668-670, der spekulativ nicht sehr weit vorzudringen vermag (wenn man diesen etwa mit dem von R. GARRIGOU-LAGRANGE, "Providence. La providence selon la Théologie", *DThCath* XIII, 985-1023 vergleicht!). Zum Problem Rahners, die letzten Konsequenzen aus seinem Denkansatz zu ziehen: H. VERWEYEN, "Fundamentaltheologie - eine Zwischenbilanz", *ThRv* 82 (1986) 89-102; 102.

179 SIEBENROCK ("Gnade als Herz", 50) preist dies mit einer nicht ungefährlichen Naivität als längst überfälligen Abschied von der augustinischen Prädestinationslehre, übersieht dabei aber, daß Rahner nichts Plausibles über die ausradierte Stelle geschrieben hat! Ähnlich steht es bezüglich der Frage nach der inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes: Rahner führt hier einen Zweifel herbei, um dann abzubrechen, "ohne den Aufweis eines Auswegs aus diesem Zweifel" (H. VERWEYEN, "Fundamentaltheologie", 102). Diesbezüglich sei hier das Urteil des hl. Thomas über ein solches Vorgehen angeführt: "Idem est dubitationem movere et eam non solvere, quod eam concedere" (THOMAS VON AQUIN, "Homilia Attendite", *Ed. Vivès*, 32, 676).

180 Cf. H.J. VOGELS, "Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?", *WiWe* 52 (1989) 21-62; 38: "Rahner behauptet also gegen das Konzil von Trient, der Mensch könne sich selbst erlösen, indem er das Heil Gottes frei ergreift"; SCHENK, *Die Gnade*, 439: "... daß sich die Aussicht auf Allversöhnung immer wieder ... vordrängt - und zwar aus systemimmanenten Gründen ..."; auch: RATZINGER, *Verstehen des Glaubens*, 184.

steigt"<sup>181</sup>, ist hier vollständig verloren gegangen. Ebenso wie die für katholisches Denken typische Fähigkeit, die fragile *media via* zwischen Natur und Gnade zu bewahren: "Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiae non excludit"<sup>182</sup>!

---

<sup>181</sup> THOMAS VON AQUIN, S.th. I-II, 113, 9 ad 2: bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi.

<sup>182</sup> THOMAS VON AQUIN, Ver 24, 12.

# Zur Trinitätlehre von Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg

Dr. Michael Schulz

Die Trinitätstheologie ist wieder ein Thema in der systematischen und dogmatischen Theologie. Lange sah es nicht danach aus. Zwar behandelte jede evangelische und katholische Dogmatik das Thema. Aber der spezifisch christliche Gottesbegriff prägte nicht die Theologie insgesamt. Diese "Randlage" der Trinitätstheologie war ein Spiegelbild der "Trinitätsvergessenheit" nicht weniger Christen. Ingeheim wäre man vielleicht sogar froh, nur an "einen" Gott glauben zu "müssen. Mancher konvertiert zum Islam, weil ihm dessen Gottesverständnis einfacher und darum "vernünftiger" erscheint.

Diese Schwierigkeit mit dem Glauben an den dreifaltigen Gott wurzelt beim westlich geprägten Menschen allerdings nicht in der vermeintlich unlösbaren Aufgabe, den scheinbaren Widerspruch zwischen Gottes Einheit und innerer Dreiheit denkerisch zu bewältigen. Vielmehr zeigt sich in dieser Schwierigkeit die grundlegende Problematik, nach der man es Gott gar nicht zutraut, sich in der Geschichte der Menschheit definitiv offenbaren zu können. Die Philosophie der Aufklärung hat Gott und Geschichte auseinanderdividiert. Gott, der Absolute und Ewige, kann nicht im Zufälligen und Zeitlichen "vorkommen". Ein endlicher begrenzter, kontingenter, also nicht aus sich heraus notwendigerweise existierender Mensch sei außerstande, den unbegrenzten, aus sich heraus notwendigerweise existierenden Gott ein für alle Mal darzustellen. Weder ein heilsgeschichtliches Handeln Gottes scheint wahrscheinlich, noch weniger eine Menschwerdung Gottes. Der Trinitätsglaube hängt jedoch an der Möglichkeit einer endgültigen Offenbarung Gottes in der Geschichte.

Geht man nämlich vom Gegenteil aus, also davon, daß Gott sich sehr wohl in der Geschichte zu manifestieren vermag, dann stellt sich zwangsläufig die trinitätstheologische die Frage, ob die "Medien", nämlich Wort und Geist, durch die sich Gott nach jüdischer, christlicher und durchaus auch nach islamischer Vorstellung offenbart, zu Gottes Sein gehören oder doch nur geschaffene Wirklichkeiten sind, die zwar von Gott stammen wie auch die geschaffene Welt, aber trotzdem nicht Gott selbst beinhalten und sind. Es ist jedoch nicht schwer einzusehen, daß nur dann, wenn Wort und Geist selber Gott sind, in ihnen auch wirklich *Gott* zum Menschen kommt. Versteht man Offenbarung - wie etwa das II. Vatikanische Konzil - als Selbstmitteilung

Gottes, so müssen Wort und Geist zu diesem "Selbst" Gottes gehören. Die Trinitätslehre leistet daher nichts anderes, als die Selbstmitteilung Gottes in Wort und Geist zu bedenken und begrifflich zugänglich zu machen.

Zumindest tendenziell bewegen sich auch das Judentum und der Islam auf den Gedanken der Trinität zu. Beide Religionen sind nämlich davon überzeugt, daß Gott sich in der Geschichte geoffenbart hat. Deshalb muß auch das "Mittel", durch das sich Gott offenbart, zu Gott gehören oder ihm zumindest sehr nahe stehen. So ist der Muslim davon überzeugt, daß der Koran die Kopie eines ewigen Urkorans ist: daß also Gottes Wort im menschlichen Wort zu finden ist. Die Trinitätstheologie besagt, Gott ist in seinem Wort und Geist den Menschen in unüberbietbarer Weise nahe gekommen, weil Wort und Geist göttlicher Natur sind. In der heilsgeschichtlichen Erfahrung des göttlichen Wortes und Geistes liegt der Ansatzpunkt der Trinitätstheologie.

Es geht in der Trinitätslehre also nicht primär darum, die Gleichung zu lösen, wie Einer zugleich Drei sein kann, sondern wie der eine Gott ganz für den Menschen in der Geschichte präsent ist. In einem zweiten Schritt sind freilich Überlegungen unumgänglich, die sich damit beschäftigen, wie Gott als Ursprung des ewigen Wortes und Geist existiert.

Zwei evangelische Theologen haben sich besonders der Aufgabe verschrieben, zu einer Erneuerung der Trinitätstheologie beizutragen: Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. Beide gehören zu Exponenten eines breiteren Stroms in der evangelischen und katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, der insgesamt auf eine Erneuerung der Trinitätstheologie zielt. Karl Barth, Emil Brunner, Gerhard Ebeling und Jürgen Moltmann wären beispielsweise noch auf evangelischer Seite zu nennen. Katholischerseits ist u.a. auf Herman Schell, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Leo Scheffczyk, Walter Kasper und Gisbert Greshake hinzuweisen. Aber auch Philosophen ganz unterschiedlicher Couleur bemühten und bemühen sich um eine Wiederbelebung des christlichen Trinitätsglaubens wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gustav Siewerth, Clemens Kaliba, Luigi Pareyson oder Jörg Splitt.

Wenn im Folgenden insbesondere die Trinitätstheologie des 1934 in Magdeburg geborenen und seit 1969 in Tübingen lehrenden, evangelischen Systematikers Eberhard Jüngel sowie des 1928 in Stettin geborenen, seit 1967 in München dozierenden, lutherischen Dogmatikers Wolfhart Pannenberg zur Sprache kommt, dann deshalb, um an ihren Entwürfen zu studieren, wie eine Entfremdung von Gott und Geschichte überwunden werden kann, welche denkerischen Schwierigkeiten sich dabei aber auch ergeben können, die die Verwirklichung des Anliegens gefährden, und welche Alternativen sich anbieten, um das Anliegen zu realisieren. Zur Orientierung dient dabei die phi-

losophische und zugleich trinitarisch ausgerichtete Ontologie Gustav Siewerths<sup>1</sup>.

## 1. Eberhard Jüngels Trinitätstheologie als Überwindung des neuzeitlichen Theismus und Atheismus

### 1.1 Jüngels Kritik der Metaphysik als Voraussetzung seiner Trinitätstheologie

Das Anliegen Eberhard Jüngels ist es, Neuzeit und christlichen Offenbarungsglauben kritisch miteinander zu versöhnen sowie Gott und Geschichte in einen inneren Zusammenhang zu bringen. In seinem 1977 erstmals erschienenen *opus magnum* *Gott als Geheimnis der Welt*<sup>2</sup> geht Jüngel diesem Anliegen in trinitätstheologischer Perspektive nach. Dabei entwickelt er zugleich eine umfassende Deutung des neuzeitlichen Atheismus, auf die zunächst eingegangen werden muß. Im Unterschied zu Pannenberg antwortet Jüngel auf den Atheismus nicht mit einer philosophischen Begründung des Glaubens an den dreieinen Gott, im Gegenteil: Für Jüngel steht fest, daß gerade die philosophischen Anwege zur Theologie, also die sogenannte natürliche oder philosophische Theologie, Gott im Horizont der Neuzeit undenkbar und ortlos gemacht haben und auch weiterhin machen (55-64, 138-203). Die Rezeption der philosophischen Theologie innerhalb der Theologie selbst, habe das Problem noch verschärft. Demgegenüber verspreche allein eine Theologie des Gekreuzigten einen Ausweg aus dem Atheismus.

Jüngel sieht die christliche Theologie von der Grundentscheidung Heraklits bestimmt, die das Göttliche jenseits und abgetrennt vom Gegenwärtigen postiert (316f). Durch neuplatonische Vermittlung habe diese These des jenseitigen Göttlichen Einzug gehalten in die christliche Gotteslehre. Es handle sich um Gott als "id quo maius cogitari nequit" (als dasjenige, über das hinaus größeres nicht gedacht werden kann)<sup>3</sup>. Die Jenseitigkeit dieses Gottes

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Ganzen M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotius und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar* (= Münchener Theologische Studien 53), St. Ottilien 1997, 423-580, 822-972; *Sein, Welt und Mensch als Gleichnisse des dreieinen Gottes. Trinitätsontologische und offenbarungstheoretische Überlegungen im Anschluß an Gustav Siewerth*, in: P. Reifenberg / A. van Hooff (Hgg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, FS f. W. Seidel, Mainz 2001, 246-266.

<sup>2</sup> Tübingen 1992, Abkürzung: GGW. Die in diesem ersten Kapitel in Klammern gesetzten Zahlenangaben beziehen sich auf die Seiten dieses Werkes.

<sup>3</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion* 2 (Allers 205).

werde forciert durch das Analogieverständnis des Thomas von Aquin. Danach könne jede Aussage über Gott diesen nur noch in seiner je größeren Ferne und Unbekanntheit *einschweigen* (351). Nach Meinung Jüngels werde durch diese negative Theologie - trotz der Menschwerdung Gottes und trotz der Identifikation Gottes mit dem toten Jesus - eine Menschenlosigkeit Gottes aktuell, die, vom Christentum aus gesehen, die eigentliche Gottlosigkeit ausmache und darum auch in Nihilismus und Atheismus geführt habe (47-54).

Der Menschlichkeit Gottes in Jesus hätten außerdem die unbiblischen, aus dem philosophischen Denken des Hellenismus übernommenen metaphysischen Gottesprädikate entgegengestanden: Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, Impassibilität und Apathie. Sie unterstützten die Vorstellung vom unbekanntem, weltüberlegenem Gott. Dem neuzeitlichen Autonomie- und Freiheitsgedanken liefe es aber zuwider, von einem ganz und gar unbekanntem und überlegenem "menschenlosen" Wesen abhängig zu sein. Deshalb mußte, so folgert Jüngel, die göttliche Absolutheit der Autonomie des menschlichen Subjekts weichen.

Dem prometheischen Protest und dem Atheismus um des Menschen und seiner Freiheit willen gegen den unbekanntem jenseitigen Gott will Jüngel in seiner Theologie ein nicht unwesentliches Recht einräumen. Der Atheist soll in demjenigen Christen, der an der Metaphysik vorbei sein Verständnis von Gott durch den Gekreuzigten bestimmt sein läßt, einen "Zwillingsbruder" erkennen können (135). Nach gemeinsamer Verabschiedung des metaphysischen Gottesgedankens wäre man erst in der Lage, mit der eigentlichen Auseinandersetzung um die Wahrheit Gottes zu beginnen, die nicht abstrakt über uns, sondern konkret zu uns im Kommen sei (ebd.). Dieser kommende Gott sei der *Deus crucifixus*. Er allein führe gleichermaßen an den feindlichen Brüdern *Atheismus* und *Theismus* vorbei, die sich beide auf einen unbiblischen Gottesbegriff beziehen würden.

## 1.2 Der je größere Gott der Metaphysik.

### Kritische Anmerkungen

Einige Ergänzungen und Anmerkungen sollen im Folgenden Jüngels Einschätzung der philosophischen und christlichen Gotteslehre im Kontext der Genese des Atheismus verdeutlichen.

Der angesprochene philosophische Gottesbegriff des Anselm von Canterbury, nach dem Gott definiert ist als "id quo maius cogitari nequit", relativiert Jüngel zufolge Gott auf das denkende Subjekt hin. Deshalb sei der Gottesbegriff Anselms letztlich Ausdruck der die Sünde Adams ratifizierenden Selbst-

steigerung des Denkens. Ludwig Feuerbach nehme diesen Gottesbegriff nur beim Wort. Der Gottesgedanke repräsentiere in der Tat das höchste Vermögen der Subjektivität, deren höchste Wahrheit. Der metaphysische Gottesbegriff werde zum Prädikat des menschlichen Gattungswesens<sup>4</sup>. Der Mensch als Gott gedacht - das sei, neuzeitlich formuliert, der Übermensch. Friedrich Nietzsche markiert für Jüngel das konsequente Ende der klassischen Metaphysik.

Jüngel übersieht allerdings, daß Anselm seinen Gottesbegriff durch einen Hinweis präzisiert; Gott sei auch "maius quam cogitari possit"<sup>5</sup>. Gott wird demnach aus dem Gottesgedanken und dem Denken entlassen; das Denken überschreitet sich in das Mysterium und überläßt sich ihm<sup>6</sup>. Das Denken wird doxologisch, würde Pannenberg sagen. Nur so, unabhängig vom Denken, größer als jeder Gottesgedanke ist Gott der wahre Gott. Gerade auf diese Aussage zielt der Gottesgedanken von Anselm.

Front macht Jüngel ebenso, wie erwähnt, gegen die negative Theologie. Die Rede vom göttlichen Geheimnis laufe darauf hinaus, Gott nur im Geist "buddhistischer Frömmigkeit" mit dem Finger auf dem geschlossenen Mund zu *be-deuten* (342). Thomas von Aquin sei ein Exponent dieser negativen Theologie. Beleg hierfür ist ihm die Feststellung des Thomas: "quod sciat se deum nescire"<sup>7</sup>. Gott werde damit "zu einer unerträglichen Unheimlichkeit" (378). Mit dieser Theologie könne es keine ökumenische Verständigung geben<sup>8</sup>.

Jüngels grundsätzliches Mißverständnis der negativen Theologie liegt darin, zu verkennen, daß diese nicht Gott als unheimliche unbekannte Größe präsentiert, sondern als Überfülle personaler Wirklichkeit, die man nicht in glatte Definitionen zu pressen vermag. Schon eine menschliche Person läßt sich nicht auf einen univoken Begriff bringen oder in einer Definition dingfest machen. Die negative Theologie des Thomas folgt der unauslotbaren

---

<sup>4</sup> Vgl. die Anselm-Auslegung auf Feuerbachs Projektionsthese hin GGW 194: "Ist aber Gott als id quo maius cogitari nequit das Eigene der Vernunft, dann ist damit als das Wesen des Denkens die Selbststeigerung angegeben. Das Denken steigert sich selbst, aber es kann sich selbst nicht übersteigen. ... Gott ist also der vom Denken selbst erzeugte, dem Denken immanente Grenzbegriff des sich selbst steigernden, aber nicht übersteigen könnenden Denkens. ... Das Denken ist gleichsam ein Schöpfer, und Gott ist sein vornehmstes Geschöpf." Ergo: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie (Feuerbach).

<sup>5</sup> ANSELM; *Proslogion* 15 (Allers 225).

<sup>6</sup> Vgl. dazu E. SALMANN, *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologon und Proslogion*, in: M. Hoegen (Hg.), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (StAns 101), Rom 1990, 182-212, 221f.

<sup>7</sup> *De pot.*, 7, 5 ad 14; GGW 316.

<sup>8</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Entsprechungen. Theologische Erörterungen 2* (BEvTh 88), München 1980, 248.

personalen Seinsdichte Gottes. Sie hat mit einer kantianischen Skepsis in Sachen Gotteserkenntnis nichts zu tun, was hingegen Jüngel demonstrieren möchte. Thomas entwickelt sogar die Inexistenz Gottes im Geschöpf als ein Attribut Gottes<sup>9</sup>. Gott inexistiert erst recht seinsvermittelt im Menschen<sup>10</sup>. Durch diese ontologisch begründete Offenheit des Menschen für Gott wird die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes erschlossen<sup>11</sup>. Würde Jüngel diese und andere Aspekte oder ganz allgemein den ihm bekannten Teilhabedanken des Aquinaten (373) tiefer ausloten, dürfte er zumindest nicht die Metaphysik und die Theologie des Thomas in die Fluchtlinie eines Denkens stellen, das Gottes Anwesenheit im Geschaffenen vergißt bzw. Gott verjenseitigt und als eine "unheimliche Fremdheit" (379) vor- und verstellt (385f).

Wenig überzeugend ist ebenso Jüngels Kritik der sogenannten "metaphysischen" Gottesattribute. Die Rede von der Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, Impassibilität und reinen, möglichkeitsfreie Aktualität Gottes würde nach Jüngel ebenso Gott verjenseitigen und dem "Atheismus recht" geben (551 Anm. 21). Das geschehe genauso durch die vom Vierten Laterankonzil (1215) geprägte Formel, daß jede Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf durch eine je größere Unähnlichkeit überboten wird. Die Gott-Welt-Differenz sei jedoch aufgrund der Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus von "einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit" (393) bestimmt.

Doch die genannten Gottesattribute und die Rede von der je größeren Unähnlichkeit Gottes geben den metaphysischen Grund für das schöpferische und heilsgeschichtliche Engagement Gottes an. Da Gott reine, unveränderliche Vollkommenheit ist, kann er sich vollkommen zugunsten des Menschen engagieren; Gott vermag sich ganz anders für den Menschen einzusetzen, als dies einem Menschen möglich wäre, weil er ganz anders als der Mensch ist.

Auch der Gedanke der Leidlosigkeit Gottes zielt nicht auf ein Bild von Gott, das ihn angesichts menschlichen Leidens in stoische Ruhe und innerer Teilnahmslosigkeit zeigt. Es geht wiederum genau um das Gegenteil. Mit der Vorstellung von der Leidlosigkeit Gottes ist vor allem gemeint, daß Gott vom Leid nicht hilflos getroffen wird wie hingegen oft der Mensch. Andernfalls wäre Gott selber erlösungsbedürftig. Leid stellt für Gott kein passives Widerfahrnis dar. Weil aber Gott reine Fülle ist, kann er dem leidenden Menschen unendlich viel näher sein - und in diesem aktiven Sinn auch mitleiden - als

<sup>9</sup> Vgl. S.th. I 8, 1; 8, 2; 8, 3.

<sup>10</sup> Das hebt gegenüber Jüngels Thomas-Kritik bes. G. REMY, *L'analogie selon E. Jüngel. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat*, in: RHPPh 66 (1986) 164, hervor. Vgl. S.th. I 93, 1-2.

<sup>11</sup> Vgl. implizit S.th. I 8, 3 ad 4 und S.th. III 4, 1, bes. auch ad 2.

ein Mensch, der für einen anderen Mitleid empfindet. Thomas betont: "re-  
pellere miseriam alterius, hoc maxime ei [Gott] competit"<sup>12</sup>.

Jüngels Kritik trifft zu Recht deistische Gottesvorstellungen. Nach der philo-  
sophischen Theologie der englischen Deisten (Herbert von Cherbury +1648,  
John Toland +1722, Matthew Tindal +1733 u.a. ) verleiht Gott in einer ge-  
schichtsfernen Überlegenheit. Aber man kann nicht die gesamte metaphysi-  
sche Tradition des abendländischen Denkens mit dem Deismus gleichsetzen.

Weil es ohne ein Mindestmaß an Metaphysik nicht möglich ist, Theologie zu  
treiben, kommt auch Jüngel auf den Sachgehalt des Attributs der Unverän-  
derlichkeit Gottes zu sprechen, und zwar dann, wenn er zu verstehen gibt,  
daß Gott Sünde, Vernichtung und Tod ertrage, "ohne dabei vernichtet zu  
werden" (298). Blicke Gott nicht ewiges unveränderliches Leben, könnte  
Jüngel dies nicht behaupten. Daß sich im Tod Jesu die Wende zum Leben er-  
eigne (497,499,504) oder daß Gott im Streit zwischen Sein und Nichtsein den  
Sieg davontrage (297), setzt faktisch die Unveränderlichkeit und je größere  
Andersartigkeit Gottes gegenüber dem Menschen voraus, der aus diesem  
Streit nicht als Sieger hervorgeht.

Im übrigen verweisen Jesu Gleichnisreden auf die je größere Unähnlichkeit  
Gottes hin, nicht um die Angst vor einem fernen Gott zu schüren, sondern um  
Vertrauen zu wecken: "Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern  
gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes ge-  
ben, die ihn bitten." (Mt 7, 11) Weil dieses Gleichnis und vier weitere<sup>13</sup> ihre  
Pointe durch den Rekurs auf das "Um-wieviel-mehr" Gottes, also durch den  
Rekurs auf Gottes Unähnlichkeit gegenüber den Menschen konstruieren, hat  
man sie auch die "Ungleichnisse" Jesu genannt<sup>14</sup>. In der Ungleichheit Gottes  
im Vergleich mit irdischen Verhältnissen liegt die Hoffnung für den Men-  
schen. Jüngel geht auf diese Un-Gleichnisse Jesu nicht ein.

Die Kritik Jüngels an der metaphysischen Prägung der Theologie spitzt sich  
zu in der Ablehnung jeder philosophischen Begründung der Theologie in  
Form einer philosophischen Theologie. Wolfhart Pannenburgs Versuch,  
einen philosophischen Rahmenbegriff für das Ereignis der Offenbarung zu  
erstellen, der durchaus auch für die Trinitätslehre von Relevanz ist, wird von  
Jüngel entschieden zurückgewiesen<sup>15</sup>. Pannenberg äußert den Verdacht, daß

<sup>12</sup> S.th. I 21, 3.

<sup>13</sup> Vgl. neben Mt 7, 9-11 // Lk 11,11-13; Mt 12, 11f. // Lk 14, 5; Lk 17, 1-10; Lk 11, 5-8; Mt  
18, 12-14 // Lk 15, 4-10, Siehe dazu H. GREEVEN, *Wer unter euch ... ?*, in: WuD 3 (1952)  
86-101.

<sup>14</sup> Ebd., 90.

<sup>15</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Entsprechungen* (wie in Anm. 8), 158-177; GGW 213f., 265, 334ff.,  
357f. Anm. 1.

Jüngel dem "Bildgehalt" des Wortes *Rahmenbegriff*<sup>16</sup> erliege. Jedes Rahmenwissen weiß Pannenberg der konkreten Offenbarung unterworfen<sup>17</sup>. Der philosophische Rahmenbegriff für Gott und Gottes Offenbarung beschränkt weder Gott noch seine Offenbarung; er soll nur die Offenheit des Menschen für Gott und eine mögliche Offenbarung demonstrieren. Andernfalls bliebe unklar, wie überhaupt der Mensch selbst mit Gott und der Offenbarung in Berührung kommen soll. Selbst Martin Luther bestritt nicht jede Möglichkeit vernunftgestützter Gotteserkenntnis; er spricht ihr freilich eine Heilsbedeutbarkeit ab<sup>18</sup>. Ein *wesenhaft* für Gott verschlossener Mensch kann auch durch die Gnade nicht für Gott aufgeschlossen werden; Gott müßte ein neues, für ihn offenes Wesen erschaffen, das aber mit dem Menschen nichts mehr direkt zu tun hat. Andererseits ist es möglich, daß der Mensch gegen seine wesenhafte Offenheit für Gott opponiert und versucht, sich in sich selbst zu verschließen. Gottes Gnade aber vermag diesen Selbstwiderspruch des Menschen aufzulösen.

Weil ohne ein Mindestmaß an Philosophie keine widerspruchsfreie Theologie zu machen ist, wundert es nicht, daß man in Jüngels Theologie auf zahlreiche philosophische Spuren stößt. Insbesondere entfaltet Jüngel eine Philosophie der Liebe, um einen Rahmenbegriff für das Verständnis der Offenbarung des dreifaltigen Gottes zu gewinnen. Denn "das Verständnis der trinitarischen Geschichte als Liebesgeschichte setzt bereits ein *Vorverständnis* von Liebe voraus." Oder: "Auch der Satz 'Gott ist Liebe' *knüpft*, insofern er das Wort 'Liebe' verwendet, [an das allgemeinemenschliche Verständnis der Liebe] ... *an*." (433) Demnach gibt es nun doch ein Vorverständnis für Gottes Selbstmitteilung und einen anthropologischen *Anknüpfungspunkt*<sup>19</sup> für die Offenbarung Gottes *als Liebe*. Die philosophische Vermittlung der Trinitätstheologie sichert diese Vorverständnisse und Anknüpfungspunkte der Offenbarung.

## 1.3 Die Trinitätstheologie Jüngels

### 1.3.1 Der biblische Ansatz

Jüngels Trinitätstheologie setzt beim paulinischen Rechtfertigungsverständnis und urchristlichen Kerygma an (470-504). Jesus wird von Jüngel als *vestigium Trinitatis* bezeichnet, weil Jesus ganz auf den Vater hin existiert und auf diese Weise jede Selbstbezogenheit durch eine je größere Selbstlo-

<sup>16</sup> W. PANNENBERG, *Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort*: ZThK 89 (1989) 364.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 365.

<sup>18</sup> Vgl. O. H. PESCH, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 245.

<sup>19</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Entsprechungen* (wie in Anm. 8), 195.

sigkeit überbiete. Durch seine Selbstlosigkeit setze Jesus die Selbstgerechtigkeit des mißbrauchten Gesetzes außer Kraft. Er erfülle es zuvorkommend und in Freiheit. Befreit werde daher der Mensch vom Zwang der Selbstrechtfertigung vor Gott durch eigene Leistung und selbstbezogenes Werk. Diese Deutung der paulinischen Soteriologie bezieht Jüngel auf den synoptischen Zentralbegriff der Verkündigung Jesu: Ein anderes Wort für die von Paulus beschriebene Befreiungserfahrung laute *Reich Gottes*.

Jesu Todes Geschick erfaßt Jüngel wiederum mit Hilfe von Kategorien, die er der paulinischen Theologie entnimmt. Jesu befreiende Tat wecke den Widerstand des in Form der Selbstrechtfertigung mißbrauchten Gesetzes. Dieser Widerstand - das ist die Gottlosigkeit der Welt - hänge Jesus ans Kreuz. Verlassen von Gott und Menschen erleide Jesus die Gottlosigkeit der Welt. Diese Gottverlassenheit löse die radikale Gottesbezogenheit Jesu jedoch nicht auf. Vielmehr insistiere Jesus in seiner Bezogenheit auf Gott auf das Kommen des Reichs. Das entnimmt Jüngel dem Verlassenheitsschrei Jesu. Das Reich Gottes ereignet sich im Tod Jesu, weil sich dort Gott und Gottes Liebe ereignen würden, und zwar als Identität von Leben und Tod zugunsten des Lebens, was der Osterglaube verkünde. Er verkünde die dem Menschen zuvor fremde Möglichkeit, sich im Glauben an Jesus in dessen Gottesbeziehung hineinnehmen zu lassen. Dadurch werde man vom tödlichen Zwang zur Selbsterlösung erlöst und zu einem neuen Menschsein befreit.

Die Auferstehung zeigt für Jüngel, daß sich im Gottesverhältnis Jesu zugleich die Offenbarung eines Verhaltens Gottes zu Jesus ereigne.<sup>20</sup> Jesus geht durch den Tod hindurch, weil sich Gott mit ihm identifiziert habe.

In gedanklicher Nähe zum idealistischen Denken - mithin philosophisch (!) - leitet Jüngel aus dem Begriff der Selbstidentifikation die innergöttliche Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist ab. Jüngel erläutert, daß jede Selbstidentifikation eine Selbstunterscheidung voraussetze. Ein Mensch, der sich mit einem anderen identifiziert, unterscheidet sich von sich: Er weiß um sich, bleibt aber nicht bei sich, sondern bezieht sich auf den Anderen, und weiß sich jetzt im Anderen identisch mit sich selbst. Es kommt also zu einer Art Selbstverdoppelung (Ich bin Ich; *Ich* bin im und mit dem Anderen *Ich* selbst), durch die der Andere Teil der eigenen Selbstdefinition wird. "Er tritt sozusagen zwischen mich und mich" (498). Diese allgemein-philosophische Überlegung überträgt Jüngel auf den Akt der göttlichen Selbstidentifikation mit Jesus. Indem Gott sich mit dem toten Jesus am Kreuz identifiziert, gehört dieser Andere zu Gottes Selbstdefinition und Wirklichkeit. Weil Gott in die-

---

<sup>20</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BEvTh 61), München 1988, 141.

sem bestimmten Anderen bei sich ist, ist wirklich Gott in Jesus, ist Jesus Gottes Sohn, und ist Gott im Bezug auf ihn der Vater.

Daß Gott im Anderen seiner selbst bei sich sein kann, offenbart für Jüngel zugleich die dritte Seinsweise Gottes: den Heiligen Geist. Der Geist garantiert, daß Gott sich im Tod Jesu als Leben bewährt. Den Geist versteht Jüngel als *vinculum caritatis*. Kreuz und Auferstehung sind das eine Ereignis der heilsgeschichtlich-ökonomischen Trinität, die die immanente Trinität erschließt. Die immanente Trinität definiert Jüngel als den "summarische[n] Begriff" der ökonomischen Trinität (474f).

### 1.3.2 Die Trinität auf ihrem Weg zur vollkommenen Selbstlosigkeit

Es ist das erklärte Anliegen Jüngels, die geschichtliche Präsenz des dreifaltigen Gottes zu demonstrieren. Er wird mit diesem Anliegen nur auf Zustimmung stoßen. Doch wie ist diese heilsgeschichtliche Gegenwart Gottes adäquat zum Ausdruck zu bringen? Eine Reihe von Aussagen Jüngels erwecken den Eindruck, daß Jüngel die Dreifaltigkeit mit der Schöpfung und der Heilsgeschichte derart verwebt, daß die Gottheit Gottes gefährdet erscheint; es sieht so aus, daß, ähnlich wie nach Hegels Philosophie, Gott nicht vollkommen ist ohne Welt und Mensch. Dazu gegenläufige Aussagen können diesen Eindruck nicht grundlegend entkräften. Das berechtigte Anliegen Jüngels bedarf daher einer anderen theoretischen Lösung.

Jüngel führt aus, daß "Gott ... von Gott motiviert ist" (45), demzufolge können keine externen Gründe Gott dazu bewegen, Welt und Mensch zu erschaffen. Andererseits stellt Jüngel die rhetorische Frage: "Ist nicht gerade in Gottes Willen sein Wesen *entschieden*?"<sup>21</sup> Jüngel zielt mit dieser Frage auf die Einsicht, daß Gott sich dazu entscheiden könne, nicht ohne den Menschen bei sich anzukommen und bei sich zu sein. Mehr noch: Der Mensch sei erst "dann als Geschöpf eines nicht als willkürlich zu denkenden Gottes gedacht, wenn das Sein des - zu schaffenden - Menschen das Sein des schaffenden Gottes *von innen heraus* bewegt" (48). Demnach scheint nun doch der Mensch eine Motivation für Gott darzustellen, was mit der Freiheit Gottes nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Eine denkbare Willkür Gottes ist nicht durch Gottes Entscheidung zum Menschen aufgehoben, sondern "zuvor" durch Gottes Gottsein, das jede Form von Unvollkommenheit, auch die in Form willkürlicher Handlungen, ausschließt. Dieser Sachverhalt ist bereits durch eine philosophische Theologie einsichtig zu machen. Der bloße Rekurs auf eine Entscheidung Gottes ist am Ende tautologisch: Man begründet den

---

<sup>21</sup> E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1976, 6; vgl. ebd., 80: "... als Ereignis ist Gottes Sein seine Entscheidung"; vgl. GGW 449.

Ausschluß der Willkür Gottes mit dem Hinweis auf einen Entscheid der absolut gedachten Willkür Gottes.

Die konstitutive Bedeutung des Menschen für Gott ist ebenso daran ablesbar, daß Jüngel zufolge Gott ohne Bezug auf den Menschen weder trinitarisch noch ein liebender Gott wäre: "Wäre Gott nur der ewig sich selber Liebende, so wäre die Unterscheidung von Gott und Gott müßig, und eigentlich würde Gott dann in seiner schlechthinnigen Identität überhaupt nicht lieben." (451) So sei auch "Gottes Selbstliebe ... als das sich in der Selbstlosigkeit des Todes des ewigen Gottessohnes *vollendende* Ereignis" zu verstehen (527). Ferner gibt Jüngel zu bedenken: "Um sich selbst nicht für sich selber allein zu haben, *schafft* Gott sich im Akt ursprünglicher Selbstmitteilung aus dem Nichts ein seiendes Gegenüber, dem er sich als Liebe mitteilen kann ..." (302f) Noch einmal stellt sich die Frage, ob dann nicht Gott den Menschen braucht, um nicht allein zu sein?<sup>22</sup>

Doch diese Frage scheint auf ein klares Nein zu stoßen, denn nach Jüngel ist "Gott ... sich selbst genug." "Gott ist sich keineswegs erst insofern Ziel, als er auf den Menschen zielt." Sondern: "... nur insofern er [= Gott] sich selber Ziel ist, zielt er auch auf das zu schaffende Sein, die Schöpfung" (526). Ebenso sei Gottes Sein schon immanent ein Sein im Kommen, nicht erst nachträglich, weil Gott zum Menschen kommt (521). Ganz eindeutig formuliert Jüngel schließlich: "Das ist das Geheimnis, das Gott schon in sich selbst ist, das *mysterium trinitatis*, das Geheimnis seiner Dreifaltigkeit: daß Gott ist, indem er zu sich selber kommt"<sup>23</sup>. Aber derartige Aussagen brechen seinen anders lautenden Ausführungen nicht die Spitze ab. Wenn Jüngel den von Hegel geprägten Begriff eines werdenden und ergänzungsbedürftigen Gottes zurückweisen möchte<sup>24</sup>, müßte er auch selber eindeutig zum Ausdruck bringen, daß die immanente Trinität kein gesteigertes Maß an Liebe und Bestimmtheit durch Schöpfung und Menschsein hinzugewinnt. Jüngel bedenkt jedoch, ob Gott nicht der "sublimste Egoist" bleiben würde, wenn Gott mit seiner im Geist personierenden Liebe nur bei sich bliebe. Er gibt sich selbst zur Antwort: "Der Verdacht [= des sublimen göttlichen Egoismus] wäre berechtigt, wenn nicht das *vinculum caritatis*, das Gott allererst als den definiert, der Liebe *ist*, wenn also der Heilige Geist Gottes nicht zugleich die *Gabe* wäre, in der und als die Gott sich so auf die Menschen bezieht, daß diese in das Geschehen göttlicher Liebe effektiv einbezogen werden." (513f) Frage und Antwort ist zu entnehmen, daß das personale Siegel des vollkom-

<sup>22</sup> Vgl. dazu L. OEING-HANHOFF, *Die Krise des Gottesbegriffs. Wolfhart Pannenberg zum 50. Geburtstag*, in: ThQ 159 (1979) 293.

<sup>23</sup> GGW 522; vgl. ebd., 225, 410, 475, 513, 521.

<sup>24</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden* (wie in Anm. 21), 125, 127.

menen Liebe-Seins Gottes, der Heilige Geist, durch einen Mangel gekennzeichnet, der nur ad extra behoben werden kann<sup>25</sup>.

Sogar die Sünde kann Gott dazu dienen, in die Vollkommenheit seiner Liebe einzugehen. In grundsätzlicher Perspektive versteht Jüngel Liebe als eine Vollkommenheit, die "in die Lieblosigkeit" ausstrahlt (445). Die Liebe existiert von sich her in nihilum. Während Liebe formaliter die je größere Selbstlosigkeit in noch so großer Selbstbezogenheit sei, sei sie materialiter die Identität von Leben und Tod (Nichts, Lieblosigkeit, tödliche Isolation) zugunsten des Lebens (Beziehung) (XV,409,411). Folglich avancieren Lieblosigkeit, Nichts und Tod zum Ausstrahlungs- und Bewährungsraum der Liebe und Selbstlosigkeit, auch für Gott.

Die behauptete konstitutive Bedeutung der nichtig-tödlichen Lieblosigkeit für die Liebe ist schon im Fall der menschlichen Liebe fraglich<sup>26</sup>. Erst recht ist eine entsprechende Frage in bezug auf Jüngels Definition des göttlichen Liebe-Seins zu stellen, nach der Gott "a se in nihilum ek-sistere" (303). Gott ist wesentlich als Nichten des Nichts (ebd)<sup>27</sup>. In trinitarischer Perspektive formuliert Jüngel, daß im "Gegenüber von liebendem Vater und geliebtem Sohn Gott noch nicht *die Liebe selbst*" ist; das sei erst dann der Fall, wenn Gott "sich der Lieblosigkeit aussetzt". Andernfalls komme "die identifizierende Aussage: Gott ist Liebe" nicht zustande (448). Die von Jüngel gegenüber jedem tautologischen Mißverständnis geltend gemachte "*distinctio rationis*" innerhalb der "*reale[n]* Identität" von immanenter und ökonomischer Trinität<sup>28</sup> verliert ihre Bedeutung, da die ökonomische Trinität die immanente vollendet.

In seiner Gottes- und Trinitätslehre distanziert sich Jüngel von Hegels Ansatz nicht in einer im ganzen durchschlagenden Weise. Die uneingeschränkte Positivität des göttlichen Seins kommt nicht in den Blick. Gott und Geschichte werden zwar in ihrer Einheit gedacht, doch diese Einheit scheint jetzt Gott mit der Geschichte zu verspannen, wie Siewerth gegenüber Hegel zu bedenken gibt<sup>29</sup>. Die Geschichte tut nicht zuletzt Gott gut - vollendet sie ihn doch. Die von Jüngel so ins Zentrum seiner Überlegungen gerückte Liebe und

<sup>25</sup> Vgl. GGW 513f: "Von Gott als einer ewig *neuen* Beziehung zwischen Gott und Gott kann nur *aufgrund* der selbstlosen Unterscheidung von Vater und Sohn zugunsten eines Anderen als Gott die Rede sein." Dieser Andere ist der Mensch.

<sup>26</sup> Vgl. zur Diskussion N. KLIMEK, *Der Gott - der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs "Liebe" bei Eberhard Jüngel* (TBE 1), Essen 1986, 19-23, 41-50.

<sup>27</sup> Vgl. GGW 303: "Gott läßt sich auf das Nichts ein, indem er aus sich selbst heraus seiend auch schon über sich hinaus geht und so aus den Tiefen seiner selbst in das Nichts existiert. Diese Ek-sistenz ist sein Wesen."

<sup>28</sup> E. JÜNGEL, *Entsprechungen* (wie in Anm. 8), 275.

<sup>29</sup> Vgl. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959), in: (Werke 4: 39-615), Düsseldorf 1987, 352-368.

Selbstlosigkeit Gottes scheinen daher von einer nicht zu übersehenden Selbstbezogenheit bestimmt zu sein. Gerade unter der Voraussetzung, daß Gott ohne die Welt ein sublimer Egoist bliebe, ist er es mit der Welt immer noch oder erst recht. Nur ein Gott, der schon in sich vollkommene Liebe und Selbstlosigkeit ist, vermag sich auch selbstlos zu geben - ohne geheime Vorteile für die eigene Existenz. Die Trinitätslehre will mit theologischen Argumenten diese Vollkommenheit Gottes verständlich machen. Weil Gott in sich schon ein beziehungsreiches Leben führt, bedarf er Anderer nicht. Deshalb aber kann er aus reiner Liebe, ohne geheime selbstbezogene Absichten, anderes erschaffen und zur Teilhabe an seinem beziehungsreichen Leben berufen. Bräuchte Gott den Menschen für sich, würde Gott den Menschen verbrauchen; frei wäre der Mensch nur dem Schein nach. Jüngel, der Hegels Verschränkung von Gott und Geschichte wegen des gegenseitigen Brauchens und Verbrauchens von Gott und Menschen kritisch bedenkt (124), bewegt sich dennoch im gedanklichen Bannkreis der kritisierten Konzeption.

### 1.3.3 Trinitarische Subjektivität?

Jüngels gedankliche Nähe zu Hegels Philosophie könnte den Verdacht wecken, so wie nach Hegels Religionsphilosophie die göttlichen Personen zu Momenten einer zu sich selbst und ihrer vollen Bestimmtheit aufbrechenden absoluten Subjektivität depotenziert werden, so werde auch in Jüngel Trinitätstheologie das Eigenprofil von Vater, Sohn und Geist dadurch abgeschleift, daß die Personen sich der Selbstunterscheidung der Gottheit verdanken, also einem Selbstbestimmungsprozeß eines absoluten Subjekts. Jüngel spricht davon, daß Gott "sein Subjektsein trinitarisch vollzieht" (433) und "Gott ... unbedingtes Subjekt seiner selbst" ist (212). Ein Subjektsein Gottes, das sich trinitarisch vollzieht, gibt es jedoch im eigentlichen Sinn nicht. Subjektiv sind in Gott allein die göttlichen Personen; diese vollziehen das eine göttliche Wesen. Aber das göttliche Wesen realisiert nicht die göttlichen Personen, auch nicht *Sich* in ihnen. Es ist ebenfalls die menschliche Person, die handelt, nicht das menschliche Wesen. Vielleicht hätte Jüngels Philosophie der Liebe dazu führen müssen, stärker die Reziprozität des Verhältnisses von Vater und Sohn zum Thema zu machen. Pannenberg entwickelt insbesondere den Gedanken der reziproken Bezogenheit der Personen aufeinander.

"Seinsweisen" (527,532) nennt Jüngel mit Karl Barth die göttlichen Personen. Er reflektiert diesen trinitarischen Personbegriff nicht weiter. Der Ausdruck *Seinsweise* muß jedoch nicht unbedingt schon für sich genommen, erneut den Verdacht wecken, Jüngel denke ähnlich wie Hegel Gott als Geistsubjektivität, die sich in drei Weisen vollzieht. Aber wegen der wenigen begriffstechnischen Ausführungen Jüngels wundert es nicht allzu sehr, daß

sich derartige Bedenken einstellen und die Formulierung "Gott ist sich selber Vermittlung" (521) erneut auf ein absolutes Ich hin ausgelegt wird<sup>30</sup>. Entsprechendes gilt für die trinitarische Formel: Gott komme "von Gott zu Gott als Gott" (522). Gemeint ist mit dieser Formel jedoch, daß das göttliche Wesen nicht "von dem *Geschehen des dreifaltigen Daseins Gottes*" in isolierender Weise abstrahiert werden darf<sup>31</sup>. Daran ist zweifellos festzuhalten.

#### 1.4 Das Sein des Seienden als Denkraum der Trinitätstheologie

Fragt man, was Jüngels Anliegen, Gott und Geschichte auf den Spuren Hegels gegen jeden Deismus zusammenzubringen, problematisch macht, so ist mit Gustav Siewerth zu sagen: Jüngel stößt nicht zu einem Verständnis des Seins als Positivität durch, das mit Nichtsein nichts zu tun hat. Schon das göttliche Sein ist nicht unabhängig vom Nichts und der Sünde. An deren Widerstand kann und muß Gott in seiner Liebe und Vollkommenheit wachsen.

Diese "Seinsvergessenheit" Jüngels - das Nichtbedenken des Seins als Positivität - ist theologisch bedingt. Der Offenbarung allein will er die Ehre geben. Deshalb sind vom Geschaffenen aus auf Gott verweisende Bezüge zu relativieren oder zu negieren, vor allem kommt ihnen keine Bedeutung im Verhältnis Gottes zum Menschen zu. Dementsprechend insistiert Jüngel darauf, daß der Mensch Gott nicht analog sei (529). Das heißt jedoch: der Mensch wie das Seiende werden in ihrer Endlichkeit fixiert. Die Grenzenlosigkeit des Seins - das Seiendes "wirklicht", als der allgemeine Akt alles Seienden aber nicht mit diesen zusammenfallen kann - kommt nicht in den Blick. Dadurch verliert das Denken einen Maßstab, Gott analog in der Philosophie wie in der Theologie zu denken. Gott wird mehr oder weniger menschlich gedacht, wofür die Inkarnation den Rechtsgrund bieten soll. Doch diese scheinbare Nähe Gottes zum Menschen und dessen Denken führt nicht dazu, den göttlichen Gott denkbar zu machen, in dem allein das Heil des Menschen zu suchen ist. Unterderhand werden vielmehr univozitäre Übertragungen menschlicher Eigenschaften auf Gott maßgeblich: Gottes Dasein wird Heideggers Verständnis des menschlichen Daseins als Ek-sistenz in das Nichts angenähert; Gott muß seine Liebe im Horizont der Lieblosigkeit vervollkommen, was in dieser Form nur vom postlapsarischen und konkupisziären Menschen zu sagen ist. Plötzlich werden Elemente der Philosophie Hegels tragend, die Gott mit der Geschichte verspannen. Die bloße Behauptung Jüngels, theologisches Denken denke aus dem Wort Gottes, wird haltlos.

<sup>30</sup> So W. PANNENBERG, *Den Glauben an ihm selbst fassen* (wie in Anm. 16), 365f.

<sup>31</sup> E. JÜNGEL, *Entsprechungen* (wie in Anm. 8), 274.

Bedenkt man hingegen mit G. Siewerth das Sein des Seienden<sup>32</sup>, erreicht man die Einsicht in die Positivität des Seins: Sein bedeutet Existieren ohne Grenzen oder Einschränkungen. Nur so kann das Sein die plurale Realität des Seienden begründen, das durch die verschiedenen Wesenheiten vielfältig und innerlich begrenzt ist. Dieses Sein des Seienden ist aber nicht für sich selbst wirklich; es ist kein Seiendes, es meint eben nur realitätbegründendes Existieren, reine Gabe der Wirklichkeit. Das Sein hat kein Sich oder Selbst; es gibt nicht, es gibt sich auch nicht selbst. Als Gabe des Existierens und als scheinbar widersprüchliche Größe, die Realität gibt, aber nicht selber real ist, verweist es auf den göttlichen Geber aller Realität. Das von Gott gewirkte und Realität wirkende Sein begründet darum die Transzendenz des Denkens und ist zugleich dessen Maßstab, wenn es Gott in den Blick nimmt.

Eine Trinitätstheologie, die sich unterhalb dieser ontologischen Einsicht bewegt, büßt an Glaubwürdigkeit ein. Es wundert daher nicht, daß zumindest manche Formulierungen Jüngels für Pannenberg den Eindruck erwecken, Jüngel bewege sich in einer zu großen Nähe zu Hegels Trinitätsphilosophie, nach der ein absolutes Gottsubjekt erst aus einer ursprünglichen Unbestimmtheit mittels eigener Selbstvermittlung durch innere Selbstunterscheidung zu sich findet.

Äquivalente für das uneingrenzbar Seiende Gottes sind dessen Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit oder je größeren Unähnlichkeit gegenüber dem Endlichen. Diese philosophisch zu ermittelnden Attribute erhellen die Transzendenz und Andersartigkeit Gottes. Im Kontext der Trinitätslehre geben sie den Grund dafür an, weshalb sich Gott auch in ganz anderer Weise dem Menschen zu nähern vermag als ein Mensch dem anderen. Sie machen Gottes Nähe in der Geschichte denkbar.

Auf breiten Konsens trifft Jüngels Hinweis, das Wesen Gottes müsse immer als Wesen des trinitarisch-personalen Vollzugs aufgefaßt werden. Darum sollte die Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist als Seinsweisen ergänzt werden durch vereindeutigende Hinweise darauf, daß diese Seinsweisen die Realitätsmodi des göttlichen Wesens sind, weil sie dieses besitzen, tragen und realisieren. Die Realität Gottes ist immer die der Personen.

Jüngels Ansatz und die vorgetragene Kritik sind ein Hinweis auf die Notwendigkeit, Ontologie und Trinitätstheologie aufeinander zu beziehen, wie dies etwa für das Denken Gustav Siewerths typisch ist.

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu zusammenfassend G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (Werke 1), Düsseldorf 1975, 651-685, hier bes. 661-679.

## 2. Wolfhart Pannenberg's trinitarische Theologie der Zukunft und das Problem der Antizipation

Wolfhart Pannenberg's Theologie postiert sich in Opposition zur Theologie Jüngels. Gegenüber einer supranaturalistischen Wort-Gottes-Theologie<sup>33</sup>, in deren Bahnen Jüngel weitgehend Theologie betreibt, entfaltet der Münchener Systematiker eine philosophische Wissenschaftstheorie, die den Wahrheitsanspruch der christlichen Theologie absichern soll. Natürliche oder philosophische Theologie gehören daher zu den natürlichen Verbündeten Pannenberg's. In der Trinitätstheologie setzt Pannenberg ganz auf den Begriff der wechselseitigen Konstitution der göttlichen Personen. Jeder Hegelianismus, der an ein absolutes, sich triadisch entfaltendes Subjekt denken läßt, soll überwunden werden. Auch in diesem Anliegen unterscheidet sich Pannenberg von Jüngel, der trinitätstheologisch, wie gesehen, in einer größeren Nähe zu Hegels Philosophie denkt. Mit Jüngel insistiert Pannenberg auf der Erkenntnis der geschichtlichen Präsenz Gottes. In diesem Zusammenhang ist auch für Pannenberg Hegels Philosophie eine Quelle der Inspiration. Zu bedenken ist wiederum, inwieweit Pannenberg dieser Inspiration zu Recht folgt und wo ein kritisches Überdenken der Positionen Pannenberg's unumgänglich wird.

Es sind zuerst Pannenberg's philosophische Überlegungen zu erörtern; daran anschließend ist seine Trinitätstheologie zu diskutieren.

### 2.1 Antizipatorische Wirklichkeit

Kennzeichen der Philosophie wie der Theologie Pannenberg's ist der Begriff der Antizipation oder Prolepse, der Vorwegereignung und Vorwegnahme zukünftiger Endgestalt. Nicht nur alles Erkennen, Denken und Sprechen des Menschen sei antizipatorisch; auch alle Wirklichkeit trage die Signatur des Proleptischen. Was die Dinge in Wahrheit sind, enthüllt ihre Zukunft. In der Gegenwart stellen sie ihre Zukunft proleptisch-vorläufig dar<sup>34</sup>. Auch die Wahrheit des Christentums ist antizipatorisch. Die Basis des christlichen Wahrheitsanspruchs, die Auferstehung Jesu, deutet Pannenberg als Vorwegereignis der von der jüdischen Apokalypstik erhofften allgemeinen Auferstehung aller Toten am Ende der Zeiten. Die Trinitätstheologie, die die geschichtliche, in der Auferstehung Jesu kulminierende Erfahrung Gottes auf den Begriff bringt, denkt folglich ihrem Gegenstand gemäß antizipatorisch.

<sup>33</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie* 1, Göttingen <sup>3</sup>1979, 16, 20. Seine Theologie hat Pannenberg's insbesondere in den drei, zwischen 1988 und 1993 erschienenen Bänden *Systematische Theologie* (Göttingen) dargelegt. Abkürzung: SyTh 1-3. Band- und Zahlenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

<sup>34</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (KVR 1532), Göttingen 1988, 63f.

Es ist klar, daß auch Pannenburgs Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie an der Demarkationslinie entlang verläuft, die durch den Begriff der Antizipation gezogen ist: Die alle Wirklichkeit umfassende Macht des Hegelschen Begriffs wird zum Vor-Begriff herabgesetzt. Dadurch soll ein größeres Maß an Rationalität erreicht, nämlich der in der Neuzeit gewachsenen Einsicht in die nicht zu überspringende Geschichtlichkeit und Endlichkeit allen Erkennens Rechnung getragen werden<sup>35</sup>. Einer *begriffenen* Geschichte, die Hegel darzustellen beansprucht, erteilt Pannenberg eine Absage.

Und doch, auch Pannenburgs Antizipationsmodell erlaubt, Geschichte zu begreifen: Gerade weil sich alle Wirklichkeit geschichtlich präsentiert, muß man Pannenberg zufolge die Einheit und Ganzheit der Geschichte denken. Wie das Leben lehrt, weiß man erst von einem bestimmten Lebensabschnitt aus oder nur im Rückblick auf das ganze Leben um die genaue Bedeutung einzelner Ereignisse und einmal getroffener Entscheidungen<sup>36</sup>. Das, was für den einzelnen Menschen gilt, überträgt Pannenberg auf die Geschichte der Menschheit: Erst mit deren Ende ist eine Ganzheit und Einheit erreicht, die es erlaubt, eine zutreffende Erkenntnis und abschließende Beurteilung geschichtlicher Ereignisse zu gewinnen. Im Versuch, geschichtliche Phänomene zu erfassen, greifen darum alle Geisteswissenschaften auf das Ende der Geschichte vor. Das Wissen um geschichtliche Erscheinungen ist Pannenberg zufolge eine Vorwegnahme des endzeitlichen Wissens. Vom endzeitlichen Wissen her vermag man allein zu ermessen, inwieweit man in der Gegenwart geschichtliche Realitäten zutreffend erfaßt hat oder nicht.

Pannenberg kommt es des weiteren auf die Einsicht, daß der Mensch nicht über das Ende der Geschichte verfügt, weshalb der Mensch nicht zu einer Ableitung allen Wissens aus einem ersten, absoluten Begriff in der Lage ist. Aus der menschlichen Perspektive bleibt das denknöwendige Ende der Geschichte also eine potentielle Größe. Schon der einzelne muß erfahren, daß er über die endgültige Gestalt seines Lebens nicht verfügt. Der Tod, der einerseits eine Einheit und Ganzheit des Lebens ermöglicht, zerstört andererseits die gewordene Lebensgestalt wieder. Pannenberg führt daher den Gottesgedanken ein, um sowohl die Ganzheit der Weltgeschichte als auch die Ganzheit des einzelnen Lebens verständlich zu machen. Es ist nach Pannenberg Gott, der in seiner absoluten Macht die Geschichte in ihrer Ganzheit konstituiert und das gewordene Leben des Menschen vor der Zerstörung im Tod zu

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>36</sup> Pannenberg übernimmt diese Gedanken der Philosophie und Hermeneutik von Wilhelm Dilthey (1833—1911) und Martin Heidegger (1889-1976). Vgl. u.a. W. PANNENBERG, *Grundfragen* 1 (wie in Anm. 33), 142-151; *Metaphysik* (wie in Anm. 34), 56ff, 61; *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1977, 77f, 80f, 115f, 162-169 u.ä.

bewahren vermag. Alle Geisteswissenschaften sind folglich, so Pannenberg, in ihrer Spitze theologisch, aber nicht weniger auch die Naturwissenschaften: Alle Wissenschaften setzen die erst endzeitlich sich ergebende Wahrheit des Kosmos voraus und bringen Wahrheit jeweils nur antizipatorisch zur Darstellung<sup>37</sup>.

Mit diesen Überlegungen gelingt Pannenberg eine philosophische Vermittlung des christlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu und an die aller Toten am Ende von Zeit und Geschichte mit der wissenschaftlichen Form des Wissens. Allerdings schränkt er die Beweiskraft seiner Überlegungen ein: Einen Gottesbeweis beansprucht Pannenberg nicht zu erbringen; diesbezüglich meint er, die neuzeitlichen Grenzziehungen des Denkens respektieren zu müssen, die Gottesbeweise zum Scheitern verurteilen würden<sup>38</sup>. Allerdings ist Pannenberg davon überzeugt, einen Begriff Gottes widerspruchsfrei formulieren zu können, der bereits die Vernunftgemäßheit des Glaubens hinreichend unter Beweis stellt.

Bei aller formalen Ähnlichkeit der universalgeschichtlichen Denkweise Pannenberg mit Hegels Geschichtsphilosophie wird an dieser markanten Stelle seine Nähe zu Immanuel Kant offenbar. Auch Kant unternimmt es, die Notwendigkeit der Gottesidee abzuleiten. Wegen Kants Reduktion des Erkennens auf empirische Erscheinungen enthält der Gottesgedanke jedoch keinen Gottesbeweis, was Hegel als Widerspruch disqualifiziert: Wenn man wirklich *Gott* denken muß, dann kann man ihn nur als real existierend denken und voraussetzen; oder man *muß Gott gar nicht denken*.

Es ist jedoch nicht sicher, ob diese Kritik Hegels an Kant auch Pannbergers Verständnis eines philosophischen Gottesbegriffs trifft. Im Unterschied zu Kant weist Pannenberg auf eine allgemeine, ungegenständliche Erfahrung Gottes hin: Gott werde als gegenwärtige Macht und Größe erfahren, wenn man Endliches als Endliches begreift. Diese Erfahrung bleibe zunächst unbewußt. Erst in der nachträglichen Reflexion werde ersichtlich, daß das Endliche deshalb begreifbar ist, weil es wie aus dem Unendlichen "herausgeschnitten" ist (1:154)<sup>39</sup>: ohne Unendlichkeit keine Wahrnehmung und Erkenntnis der Endlichkeit. Pannenberg kennt daher "eine ursprüngliche Gegenwart Gottes im menschlichen Geist" (1:383). Von einer derartigen Got-

<sup>37</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Grundfragen* 1 (wie in Anm. 33), 22.

<sup>38</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *SyTh* 1: 93-108, 119; 193, 366, 477; *Metaphysik* (wie in Anm. 34), 18f.

<sup>39</sup> Das Bildwort von dem aus dem Unendlichen herausgeschnittenen Endlichen erfreut sich bei Pannenberg einer großen Beliebtheit. Es wurde geprägt von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart (1799) 1985, 37: "Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen."

teserfahrung geht Kant nicht aus. Was Pannenberg Position jedoch an Kant erinnern läßt, ist die von ihm so betonte unüberwindliche Schwierigkeit des Menschen, diese Erfahrung in einem analogen Urteil zu thematisieren und mitzuteilen. Es stellt sich die Frage, ob Gott im Geist des Menschen präsent sein und man dies überhaupt feststellen kann, wenn man gleichzeitig nicht in der Lage sein soll, Gottes Wirklichkeit analog zu erkennen. In Pannenberg's philosophischer Gotteslehre steckt doch mehr philosophische Gotteserkenntnis, als er dies selber einräumt.

Den erfahrbaren und notwendigerweise zu denkenden, aber in seiner metaphysischen Wirklichkeit nicht analog zu erkennenden Gott bezeichnet Pannenberg als die *alles bestimmende Wirklichkeit*<sup>40</sup>. Mit dieser Definition bringt Pannenberg nochmals die erkenntniskonstitutive Bedeutung des Gottesgedankens zum Ausdruck.

Diesen Gottesgedanken bezieht Pannenberg auf die Geschichte der Religionen (1:119). Die philosophische Argumentation, die eine *Erfahrbarkeit* und *Denkbarkeit* Gottes begründet, garantiere den Religionen ihre prinzipielle Vernünftigkeit, mehr noch: Die philosophische Reflexion formuliere Minimalbedingungen, die die Vernünftigkeit des religiösen Gottesbildes erkennen lassen<sup>41</sup>.

Eine Minimalbedingung für die Rationalität eines religiösen Gottesbildes erkennt Pannenberg in Hegels Kategorie der *wahren Unendlichkeit* (1:193, 196, 387, 430ff u.ö.). Nach dieser Kategorie ist das Göttliche jenseits und diesseits des Endlichen auszumachen. Behauptet man, wie etwa Kant, daß das Unendliche (Gott) trotz seiner Denknötwendigkeit überhaupt nicht im Endlichen erfahrbar ist, und begründet man dies mit dem Hinweis auf die völlige Verschiedenheit von Endlichem und Unendlichem, dann zieht man dem Unendlichen faktisch eine unüberwindliche Grenze, wodurch man einerseits das Unendliche begrenzt und verendlicht und andererseits das Endliche absolut setzt als eine sogar für das Unendliche unüberwindliche Realität.

Eine derartige abstrakte Gegenüberstellung von Unendlichem und Endlichem oder von Absolutem und Relativem/Geschichtlichem ist also widersprüchlich. Die Kategorie der *wahren Unendlichkeit* verlangt die Auflösung dieses Widerspruchs. Sie stellt sich ebenso einer Zersplitterung des Göttlichen in eine Vielzahl von endlichen Göttern entgegen wie auch einer pantheistischen Vermischung des Göttlichen mit dem Endlichen. Gegenüber einem religiösen Bewußtsein, das sich unter dem Niveau dieser Kategorie (oder Vernunftbe-

---

<sup>40</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (wie in Anm. 36), 304.

<sup>41</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *SyTh* 1: 120, 193, 387, 476; *Metaphysik*, 28.

stimmung) bewegt, habe nach Pannenberg die Philosophie das Recht, auf zu Tage tretende Inkonsistenzen hinzuweisen.

Mit diesem eingeräumten Recht einer philosophischen "Regieanweisung" gegenüber der Religion, auch gegenüber dem Christentum, opponiert Pannenberg gegen den Positivismus der Wort-Gottes-Theologie und deren Abwertung der Weltreligionen. Dennoch verliert diese Opposition ihre Eindeutigkeit wegen des Understatements, der Metaphysik gelinge die authentische Thematisierung der allgemeinen (transzendentalen) Gotteserfahrung nicht bzw. immer nur vorläufig, möglicherweise. Hierin liegt die Ambivalenz des philosophisch-theologischen Ansatzes Pannenbergs: des begründungstheoretisch maßgeblichen Antizipationsgedankens.

### 2.3 Der offenbarungstheologische Hintergrund des Antizipationsgedankens

Das Antizipationsmodell und die Bestimmung der *wahren Unendlichkeit* konturieren die für Pannenbergs Denken entscheidende These von der Offenbarung *als* Geschichte<sup>42</sup>. Selbstbekundung Gottes ist Geschichte, zumal Religionsgeschichte. Diese These konkretisiert die philosophische Behauptung, nach der Gott in seiner Unendlichkeit als Horizont des Endlichen erfahren werden kann. Die Religionsgeschichte müsse als fortschreitende Erscheinungsgeschichte Gottes verstanden werden (1:164,187f). Der "Gesamtumfang" der göttlichen Erscheinungen gilt Pannenberg als "*Offenbarung des Wesens*" Gottes (1:388), die freilich erst mit dem Ende der Geschichte abgeschlossen ist.

Theologie habe man als Religionswissenschaft bzw. als Theologie der Religionen zu betreiben<sup>43</sup>. In bezug auf die Erkennbarkeit des Geschichtshandelns Gottes und in Absetzung von der Wort-Gottes-Theologie im Stile Karl Barths formuliert Pannenberg die (mutige) These: "... *die Geschichtsoffenbarung [steht] jedem, der Augen hat zu sehen, offen*"<sup>44</sup>. Gott spricht gewissermaßen die "Sprache der Tatsachen"<sup>45</sup>. *Indirekt* manifestiert er sich durch diese Geschichtstatsachen. Ohne vorausgehenden, pneumatisch gewirkten Glauben, vielmehr durch unvoreingenommenes Hinsehen, durch den uneingeschränkten Gebrauch der Vernunft werden diese Geschichtsereig-

---

<sup>42</sup> Vgl. grundlegend W. PANNENBERG (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen (1961) <sup>5</sup>1982, 91-106; vgl. dazu K. KOCH, *Der Gott der Geschichte. Theologie bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (TTS 32), Mainz 1988, 55-78.

<sup>43</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* (wie in Anm. 36), 372ff.

<sup>44</sup> W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte* (wie in Anm. 42), 98.

<sup>45</sup> Ebd., 100.

nisse als Offenbarungsdaten erkannt. Dieses große Vertrauen in die Leistungskraft der Vernunft bei der Erkenntnis der Geschichtstaten Gottes, gerade auch im Blick auf die Auferstehung Jesu als Ereignis in der Geschichte (2:395-405) (dem eine "eschatologische Evidenz" zukomme [1:273]) steht in einer merklichen Spannung zu ihrer von Pannenberg gering eingeschätzten Leistungskraft auf dem Feld philosophischer Gotteserkenntnis.

Aus der Indirektheit der Offenbarung ergibt sich für Pannenberg der antizipatorische Charakter jeder Manifestation Gottes, auch der in Christus. Die Besonderheit der Selbsterschließung Gottes in Christus will Pannenberg jedoch nicht einebnen. Man würde Pannenberg falsch verstehen, wenn man seinen religionstheologischen Ansatz in Verbindung bringen würde mit der Denkweise der von John Hick und Paul Knitter entwickelten *Pluralistischen Religionstheologie*<sup>46</sup>. Im Unterschied zu deren Ansatz ereignet sich Pannenberg zufolge das Endgültige und Absolute in der Geschichte, ein für alle Mal: Die Auferstehung Jesu vergegenwärtigt das Ende der Geschichte, d.h. die allgemeine Totenaufweckung, in einmaliger Weise. Auf dieses einmalige, unüberbietbare Ereignis sind alle anderen Manifestationen Gottes hin zu relativieren. Das Christentum erhebt zu Recht einen absoluten Wahrheitsanspruch, dessen Verifikation die Endzeit erbringen muß.

## 2.4 Zur Problematik des Antizipationsgedankens

Die Kritik an Pannenburgs Antizipationsgedanken schwankt zwischen den entgegengesetzten Polen, die dieser Gedanke zu einer Einheit verbinden möchte. Wer durch diesen Gedanken den antizipatorischen und hypothetischen Charakter des Erkennens betont sieht, bezieht Pannenburgs gnoseologische Position auf die von Kant<sup>47</sup>. Wer hingegen das von Pannenberg abgesteckte endzeitliche Terrain in Betracht zieht, entdeckt eine begriffene Geschichte, also eine große gedankliche Nähe zu Hegels Geschichtsphilosophie<sup>48</sup>. Den beiden Kritiken entsprechend verweist Pannenberg einmal auf die

<sup>46</sup> Vgl. dazu M. SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie*, in: MThZ 51 (2000) 125—150. Gegen diese Pluralistische Religionstheologie richtet sich insbesondere die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000. Vgl. dazu JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO, *La Declaración Dominus Iesus*, Madrid 2000, 23-27.

<sup>47</sup> Zur Diskussion vgl. P. HOFMANN, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht* (FTS 36), Frankfurt a. M. 1988, 58-79. Vgl. E. JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in: ZThK 86 (1989) 209-213.

<sup>48</sup> Nach P. KNAUER, *Rezension von: W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie der Theologie* (wie in Anm. 36), in: ThPh 49 (1974) 603, tarne sich der absolute Standpunkt Hegels nur mit dem Antizipationsmodell: der "Gottesgedanke des Autors setzt ein Denken voraus, in dem man sich über Gott und Welt stellen kann".

antizipierte Präsenz der eschatologischen Wahrheit<sup>49</sup> oder auf das Ausständige der Verifikation. Der Gedanke der Antizipation soll eben beide Aspekte zusammenhalten: erkennbare Vorwegereignung und Offenheit auf Zukunft.<sup>50</sup> Wie aber läßt sich dieses Ineinander und Zugleich des Ungleichzeitigen sichern?

Die von Pannenberg bereitgestellten konzeptionellen Mittel müssen erweitert werden: Das Antizipationsmodell bedarf einer nicht-hypothetischen oder nicht-antizipatorischen Letztbegründung, um nicht sinnlos zu werden. Implizit geht Pannenberg von der nicht-hypothetischen Erkenntnis der Endlichkeit des Seienden und der Geschichtlichkeit allen Erkennens aus. Das jeweilige Gegenteil - die Unendlichkeit des Begrenzten und die Ungeschichtlichkeit des Erkennens - schließt Pannenberg offenbar definitiv aus. Hier wird keine Hypothese aufgestellt, sondern es werden reale Eigenschaften des menschlichen Erkennens erfaßt. Das hypothetische und antizipatorische Wissen hat also eine nicht-hypothetische Basis.

Wenn man diesen Sachverhalt nochmals ontologisch vertieft zum Ausdruck bringt, dann ist das Ganze der Wirklichkeit, das prinzipiell erkennbar ist, als das Sein im Ganzen zu verstehen. Was aber *des Seins* im Ganzen ist (was zum Sein gehört), kann aufgrund der Endlichkeit des Endlichen und der Geschichtlichkeit des Menschen nicht a priori aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Die etwa von Gustav Siewerth oder Karl Rahner betonte Seinsempfänglichkeit des menschlichen Geistes garantiert die apriorische Offenheit für alles Wahre, das mit dem Sein und mit dem, was des Seins ist, zusammenfällt<sup>51</sup>. Bestreitet man die Wahrheitsfähigkeit oder Seinsempfänglichkeit des Menschen, so verschließt man den Geist in seiner bloßen Innerlichkeit, die als solche nicht einmal mehr erkannt werden kann, da sie von "Nichtinnerlichkeit" (Äußerem) nicht zu unterscheiden wäre.

Das Sein kann ebensowenig auf eine rein empirische Größe reduziert werden, da es andernfalls nicht mehr das Ganze der Wirklichkeit darstellen könnte. Das Ganze bedingt alles und kann darum nicht selber eines seiner Fälle sein: es ist folglich unbedingt. Empirisches jedoch ist stets eine bedingte Größe. Das Sein als das Ganze ist demnach das Bedingende schlechthin; es fällt weder mit dem Bedingten noch mit dem Empirischen zusammen.

Nicht unproblematisch ist ebenso Pannenburgs Applikation des Antizipationsgedankes auf Gottes Wirklichkeit. Er will die Transzendenz und Imma-

---

<sup>49</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie. Eine Antwort*, in: *KuD* 25 (1979) 91.

<sup>50</sup> Vgl. dazu L. KUGELMANN, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (FSÖTh 50), Göttingen 1986, 254, 261-264.

<sup>51</sup> Vgl. dazu M. SCHULZ, *Sein und Trinität* (wie in Anm. 1), 601-606.

nenz Gottes so denken, "daß Ereignisse der Geschichte wirklich etwas aus-tragen für die Identität seines ewigen Wesens" (1:362). Insofern ist Gott nicht a priori er selbst. Andererseits wendet sich Pannenberg gegen Hegels Kon-zept einer geschichtlichen Selbstverwirklichung Gottes; er betont, daß Gott "keine Zukunft vor sich" hat (1:443). Dennoch soll "Zukunft als Seinsweise Gottes" verständlich gemacht<sup>52</sup> und über Gottes vorweltliche Realität erst endzeitlich entschieden werden. Gott wird so einmal als er selbst vorausge- setzt (keine Selbstverwirklichung Gottes, Vorwegereignung der Zukunft) und doch wieder einer zukünftigen Selbsteinholung und Bewahrheitung unter- worfen (Selbstverwirklichung Gottes). Widerspruchsfrei sind diese Aussage- reihen nicht.

Um dem Anliegen Pannenburgs gerecht zu werden, ist als nicht-hypotheti- sche Einsicht herauszustellen, daß Gottes Involverenz in das Weltgeschehen nur als Aktivität begreifbar ist und nicht aus einer Selbstdepotenzierung bzw. Selbstpotentialisierung Gottes resultieren kann. Nur von der uneinge- schränkten göttlichen Fülle her ist eine geschichtliche Präsenz Gottes denk- bar. Ähnliches wurde schon in bezug auf Jüngels Konzeption erläutert. Weil Gott bedingungslos er selbst ist, kann er uns bedingungslos nahe sein. Das bedingungslose Sein im Ganzen vermittelt diese Erkenntnis: Die Fülle des Seins ist nur als reine Unbedingtheit denkbar und wirklich. Eine Abhängig- keitserklärung Gottes von der Geschichte löst hingegen die Voraussetzung auf, die eine je größere Nähe Gottes begründen kann.

Diese Einsicht führt ebenso zu einer Relecture des Begriffs *wahre Unend- lichkeit*: Das Unendliche ist nicht im Endlichen anwesend, um zu sich zu kommen - so Hegel. Das Unendliche kann im Endlichen erscheinen, weil es immer schon in und für sich zu sich gekommen ist.

Jede Trinitätstheologie muß sich an dieser metaphysischen Rahmenbedin- gung ausrichten, will sie nicht in sich widersprüchlich werden.

## 2.5 Zur Trinitätslehre Pannenburgs

### 2.5.1 Der biblisch-systematische Ansatz

Pannenberg schlägt eine Brücke zwischen der allgemeinen religionsphiloso- phischen Gotteslehre und der christlichen Trinitätslehre mittels der Bestim- mung der *wahren Unendlichkeit*. Dieser Bestimmung gemäß sei das Verhält- nis von immanenter und ökonomischer Trinität zu denken; dieser Bestim- mung entsprechend seien ebenso die göttlichen Eigenschaften zu verstehen (1:432f,441,449,476 u.ö.).

---

<sup>52</sup> W. PANNENBERG, *Grundfragen* 1 (wie in Anm. 33), 393.

Einer philosophischen Ableitung der Trinität erteilt Pannenberg allerdings eine klare Absage (1:311-325), obgleich die Bestimmung der *wahren Unendlichkeit* auch eine Differenz in Gott als Grund aller anderen Differenzen zu denken fordere: Gott könne der Differenz zwischen sich und dem Endlichen nicht völlig jenseitig sein; er müsse vielmehr in sich selber different sein<sup>53</sup>.

Pannenberg entfaltet seine Trinitätstheologie und trinitätstheologische Terminologie vor allem in Auseinandersetzung mit der westlich-lateinischen Traditionslinie. Augustinus, Anselm, Richard v. St. Victor, Thomas v. Aquin, Hegel, Barth, Rahner und Jüngel bringt Pannenberg alle in eine einzige Perspektive (1:321-335): Die Genannten würden vom göttlichen Wesen aus die trinitarischen Personen entwickeln, darum aber in einem subjektphilosophischen Modalismus (oder Sabellianismus) hängen bleiben, der außerdem durch eine subordinatianistische Tendenz verstärkt werde, und das trotz der Kritik am arianisch-nestorianischen Subordinatianismus.

Diese recht grobe Einschätzung weckt allerdings Zweifel. Einzuräumen ist freilich, daß eine dogmengeschichtlich motivierte Interessenverschiebung in der Antike auf die Theologie der immanenten Trinität zumindest die Gefahr einer Geschichtslosigkeit und Lebensferne des Trinitätsdogmas heraufbeschwören konnte. In dieser Einschätzung besteht ein weitreichender Konsens<sup>54</sup>. Doch inwieweit einzelne theologische Entwürfe dieser Gefahr auch faktisch erlegen sind, ist nochmals eine andere Frage.

Pannenberg konzipiert seine Trinitätstheologie streng heilsgeschichtlich. Dadurch soll sich jeder Modalismus und Subordinatianismus vermeiden lassen. Erneut, so zeigt sich, entscheidet die Leistungsfähigkeit des Antizipationsgedankens über Pannenbergs trinitätstheologischen Ansatz.

Jesu Selbstunterscheidung von Gott als dem Vater wählt Pannenberg als Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Diese Selbstunterscheidung spreche aus Jesu Verlangen, den väterlichen Willen zu erfüllen und Gottes Königsherrschaft in ihrer antizipatorischen und eschatologischen Gegenwart zu verkünden und erfahrbar zu machen (1:283-305, 326-347; 2:365-440). Die Herrschaft Gottes über Welt und Menschen stehe folglich in einer Abhängigkeit vom Geschick Jesu, mehr noch: auch die Gottheit Gottes. Gott sei nur als Gott in Relation zu diesem ihn im Geist verherrlichenden Jesus zu verstehen. Gott definiert sich demnach in Kor-Relation zu Jesus. Folglich, so Pannenberg, muß auch an Jesus ein ewiger göttlicher Aspekt angenommen werden

<sup>53</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Die Bedeutung der Kategorien "Teil" und "Ganzes" für die Wissenschaftstheorie der Theologie*, in: ThPh (53) (1978) 491.

<sup>54</sup> Vgl. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 122ff, 143ff, 187, 265, 276-283, 286f, 292f.

(1:337; 2:413f). Alles andere käme einer Vergötzung des Menschen Jesus und einer Verendlichung Gottes gleich. Dieser ewige Aspekt an Jesus qualifiziere ihn in seiner Selbstunterscheidung von Gott als dessen Sohn und Gott in Relation zu diesem Sohn als Vater. Die Zweinaturen- und die Trinitätslehre würden die Einsicht in den menschlichen wie in den göttlichen Aspekt der Existenz Jesu explizieren (1:338).

Daß Jesus der Sohn ist, bestätige seine Auferstehung. Diese erste Verifikation Jesu als des Sohnes und des Sohnes in Ewigkeit ist für Pannenberg nochmals *relativ* zur allgemeinen Totenaufstehung am Ende der Geschichte. Von diesem Ende her ist der Sohn definitiv er selbst, hinsichtlich seiner Präexistenz genauso wie in bezug auf seine Schöpfungsmittlerschaft. An dieser Stelle erheben sich bereits dieselben Fragen, die bereits im Blick auf Gottes Abhängigkeit von der Geschichte erörtert wurden.

Der von Pannenberg herausgestellte Begriffe der Selbstunterscheidung weist in dieselbe Richtung. Der geschichtlichen Relativierung der vollen Wirklichkeit Gottes entspricht eine Relativierung des Anspruchs Jesu. Zwar ist Pannenberg zuzustimmen, daß Jesus sich nicht selbst verkündigte, sondern die Königsherrschaft seines Vaters; daß also die Offenbarung Jesu als des Sohnes indirekt geschieht. Aber gerade weil Jesus zum Vater führt, kann er auch auf seine Person hin Glauben verlangen, der über das eschatologische Geschick eines Menschen entscheidet (Mt 10,33 // Lk 12,9). Unbefriedigend ist es daher, wenn Pannenberg einerseits sagt: Jesus beanspruchte "sehr wohl in seiner Verkündigung der nahen Gottesherrschaft Autorität ..., und zwar keine geringere als die Autorität Gottes selbst", dann allerdings fortfährt: "Er beanspruchte sie nicht für seine eigene Person, sondern für die Zukunft Gottes, die er ankündigte." (2:417) Demgegenüber ist festzuhalten, daß sich Jesus als die gekommene-kommende Zukunft Gottes in Person begreift (Mt 12,28 // Lk 11,20; Mk 1,15). Er ist derjenige, der Sünder beruft, mit ihnen eine sie absolvierende Gemeinschaft sucht und die neue Thora proklamiert (Mt 5) usw. Das geschieht in Selbstidentifikation mit dem Vater, d.h. in Wirkeinheit mit ihm (Joh 5,17; 10,30). Das Ich-bin-da Jesu wird zum Erscheinungsort des Ich-bin-da Jahwes (Ex 3,14 // Mt 1,23 und Mt 28,20). Jesus ist als Sohn *Relativsymbol*, ja die Versichtbarung des unsichtbaren Vaters (Joh 14,9).

Ohne die Dinge zu pressen, kann man nicht ohne Grund vermuten, daß in der akzentuierten Rede von der Selbstunterscheidung des Sohnes und in der dahinter zurücktretenden *Selbstidentifikation* Jesu als des Sohnes mit dem Vater (vgl. Joh 10,30; 14,10f.20; 16,15) die Struktur der Antizipation rekapituliert wird, die die Wahrheit der Gegenwart stets - im zweifachen Wortsinn - *relativiert* auf ihr Wahrsein in der Zukunft hin. Vater und Sohn werden sich jeweils gegenseitig in ihrem Selbstand genommen. Dieser ist zwar ganz iden-

tisch mit ihrer Korrelationalität; Selbstand gibt es außerhalb der relationalen Verfaßtheit der göttlichen Personen nicht. Doch in dieser Bezogenheit aufeinander sind Vater und Sohn im Vollsinn Gott; sie sind "Besitzer" und Träger des einen göttlichen, mitteilbaren Wesens. Kraft dieses "Habens" des göttlichen Wesens ist der inkarnierte Sohn ganz die geschichtliche Gegenwart Gottes ohne irgendwelche Einschränkungen auf die eschatologische Zukunft hin.

Zum Heiligen Geist (1:290-298;342-347): Kraft des Geistes ist Gott gegenwärtig im Handeln Jesu, und zwar mit eschatologischer Endgültigkeit, wie Jesu Auferweckung durch die Wirkmacht des lebenspendenden Geistes offenkundig macht. Die eschatologische Endgültigkeit des Geistbesitzes überbietet zugleich die pneumatische Präsenz Gottes in der Schöpfung und in den Propheten. Aus der konstitutiven Bedeutung des Geistes für die Gemeinschaft von Vater und menschengewordenem Sohn spricht nach Pannenberg die Gottheit des Geistes, die eschatologisch mit der allgemeinen Totenerstehung bestätigt werden muß, womit ebenfalls das Mitwirken des Geistes bei der Erschaffung von Welt und Leben ratifiziert wird. Die Selbstunterscheidung Jesu als des Sohnes vom Vater und vom Geist, vom *anderen* Parakleten, vermittelt die Erkenntnis der innertrinitarischen Unterschiede und ist der Ausgangspunkt der Trinitätstheologie Pannenburgs.

### 2.5.2 Die wechselseitige Konstitution der trinitarischen Personen

*Selbstunterscheidung* und *gegenseitige Abhängigkeit* sind die begrifflichen Kategorien, mit denen Pannenberg die Konstitution der göttlichen Personen erschließen möchte. Daran, daß sich der Vater von Jesus unterscheidet, Jesus darum aber zur Selbstdefinition Gottes gehöre und Jesus sich vom Vater unterscheidet, wird nach Pannenberg einsichtig, daß Jesus als der Sohn seine Gottheit durch Selbstunterscheidung empfängt, d.h., vom Vater als der ewige Sohn gezeugt wird (1:338). Doch die Zeugung bleibe als Beschreibung des Verhältnisses des Vaters zum Sohn defizitär; die Konzentration auf den Begriff der Zeugung führe zum Subordinatianismus (1:339f). Die Heilsgeschichte läßt hingegen auch eine Abhängigkeit des Vaters vom Sohn erkennen: und zwar hinsichtlich der Durchsetzung und Verwirklichung der Herrschaft des Vaters über die Welt und Geschichte durch den Einsatz des Sohnes. Pannenberg schließt daraus, daß auch innertrinitarisch das Gottsein des Vaters vom Sohn abhängt. Da aber auch Vater und Sohn vom Wirken des Heiligen Geistes abhängen, verdanken sich Vater und Sohn auch innertrinitarisch dem Geist.

Aus der wechselseitigen Abhängigkeit von Vater, Sohn und Geist fordert Pannenberg den Gedanken einer "wechselseitigen ontologischen Konstitu-

tion" des innertrinitarischen Personseins (1:305). Dieser Gedanke überwinde die subordinatianistische Weise, in der man von der Einheit her die Dreiheit der Personen entfaltet habe.

Um der Einheit Gottes konzeptionell gerechter zu werden und die Vorstellung zu vermeiden, den Personen sei ein göttliches Wesenssubjekt vorgeordnet, greift Pannenberg zur Klärung des trinitätstheologischen Wesens- oder Naturbegriffs auf die naturwissenschaftlich-naturphilosophische Feldtheorie zurück (1:414f). Ähnlich einem universalen Kraftfeld, das über keine eigene Subjektivität verfügt, sich aber in bestimmten materiellen oder energetischen Erscheinungen manifestiert, versteht Pannenberg die Gottheit als eine Art Feld, die in den göttlichen Personen in Erscheinung tritt. "Manifestationen und Gestalten ... des einen göttlichen Wesens" sieht er in den Personen. Diese sind "die Daseinsweisen des einen göttlichen Lebens" und "Aktzentren" oder "Lebenszentren der sie alle umfassenden und durchdringenden Bewegung des göttlichen Geistes" (388,347,417,464).

Das göttliche Kraftfeld wird demnach nicht als beziehungsferme Wesenheit gedacht: Nur im manifestativen Bezug auf die Personen hin bzw. in ihnen ist es da. Allerdings könnte sich jetzt wieder der Eindruck aufdrängen, das Kraftfeld steuere von sich aus seine Manifestation an. Gustav Siewerth hat deshalb vorgeschlagen, das göttliche Sein oder Wesen als Aktualität zu bezeichnen, die aber nicht für sich subsistiert (= real) ist, sondern deren Realität oder Subsistenz allein die der göttlichen Personen ist<sup>55</sup>. Das nicht für sich selbst reale (subsistierende) Sein des Seienden ist demnach der göttlichen Wesensaktualität analog, wie auch das reale Seiende den göttlichen Personen analog ist.

Pannenberg steigert den Gedanken von der wechselseitigen Konstitution der Personen dadurch, daß er das Verhältnis einer Person zum göttlichen Wesen nochmals vermittelt sieht durch das Verhältnis dieser Person zu den jeweils anderen Personen: "Für jede der Personen sind die anderen beiden Personen die Gestalten, in denen das eine göttliche Wesen für sie in Erscheinung tritt."<sup>56</sup> Oder: " ... die Selbstunterscheidung von Gott [ist] konstitutiv für die trinitarischen Personen und für ihre eigene Gottheit"<sup>57</sup>. Selbstverständlich geschieht die Mitteilung des göttlichen Wesens in personaler Vermittlung - wie sonst? Aber daraus folgt nicht, daß zwischen Person und Wesen faktisch nochmals eine personale Differenz einzutragen ist. Die personale Vermittlung des Wesens führt zur Unmittelbarkeit von Person und Wesen. Zwischen

<sup>55</sup> Vgl. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik* (wie in Anm. 29), 367, 467-479; *Die Differenz von Sein und Seiend* (1963) (Werke: 3: 113-200), Düsseldorf 1971, 141ff.

<sup>56</sup> W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie 2*, Göttingen 1980, 93.

<sup>57</sup> Ebd., 124.

Person und Wesen erkennt die theologische Tradition eine formale, aber keine quasi-personale bzw. quasi-reale Differenz. Formal unterscheidet sich das *ab-solute* Wesen von der *Relativität* der Personen: von deren Bezogenheit aufeinander. Formal unterschieden sind ebenso mitteilbares Wesen und nicht-mittelbares, d.h., unvertretbare Personen. Die von Pannenberg vorgenommene Personalisierung dieses Unterschieds kann den Eindruck erwecken, den göttlichen Personen stehe ein absolutes Subjekt gegenüber<sup>58</sup>. Pannenberg formuliert etwa "Die Persönlichkeit des göttlichen Wesens ist ... die Voraussetzung für die innergöttliche Personverschiedenheit."<sup>59</sup> Danach fiel Pannenburgs Kritik an Jüngels Trinitätskonzeption zumindest teilweise auf ihn selbst zurück.

Zum anderen scheint sich auch in der immanenten Trinität die Problematik der Antizipation zu wiederholen: Jede Person ist sich in ihrem Gottsein selber nochmals entzogen, und zwar auf die "Zukünftigkeit" der jeweils anderen Personen hin. Sich selbst, in ihrer jeweiligen ewigen Gegenwart, ist sich jede Person nicht ganz und in Fülle gegeben. Selbsthabe und Selbststand erscheinen daher als Größen, die mit Selbstlosigkeit und Selbstentzug konkurrieren. In seiner Anthropologie führt Pannenberg aus, daß der menschliche Selbststand zur Verselbständigung gegenüber Gott tendiere, so daß jeder Mensch zum Sünder werde<sup>60</sup>. Eine positive Bedeutung des Selbstandes ist daher kaum erreichbar; ebensowenig in bezug auf die trinitarische Person. Selbsthabe muß stets durchkreuzt werden durch Selbstentzug; die Gegenwart muß sich auf die Zukunft hin genommen werden. Die Selbsthabe der göttlichen Person wird von ihrer wechselseitigen Abhängigkeit durchkreuzt. Denkt man die immanente Trinität nach dem von Siewerth entwickelten Gedanken der Positivität des Seins, so müssen Selbsthabe und Selbstgabe, wesenhaftes Sein und personales Bezogensein ganz als Ausdruck der göttlichen Seinsfülle begriffen werden, d.h. als Größen, die sich mit- und aneinander "steigern" und nicht in einem negativen Bezug einander zugeordnet sind.

Der Zeugung muß man darum auch kein negativ-relativierendes Gegengewicht entgegensetzen, um einem modalistischen oder subordinatianitischen Verständnis der Trinität bzw. des Sohnes oder des Heiligen Geistes entgegenzuwirken. Der Vater setzt sich niemals "autoritär" gegen den Sohn durch. Der Vater setzt sich in der Zeugung kraft der Gottnatur für den Sohn ein; dadurch gibt der Vater den Sohn selbstlos an sich selbst frei. Der Sohn kann

<sup>58</sup> Vgl. E. SALMANN, *Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre*, in: MThZ 35 (1984) 250f.

<sup>59</sup> W. PANNENBERG, *Grundzüge I* (wie in Anm. 33), 183.

<sup>60</sup> Vgl. W. PANNENBERG, SyTh 1:454; 2:197-201,303,434,497,501; 3:690; *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, in: W. Baier u.a. (Hsg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger I*, St. Ottilien 1987, 338.

kraft der Zeugung der "Andere" in Gott sein. Er ist kein bloßes Echo des Vaters, weder dessen Spiegelbild noch Double. Der Sohn *ist nicht* der Vater. Der Sohn ist dem Vater im personalen Profil entgegengesetzt und umgekehrt. Auch das vom Vater dem Sohn ermöglichte Mithauchen des Geistes ist ein gewichtiges Indiz gegen die Subordination des Sohnes unter den Vater. Pannenberg sieht im Filioque hingegen einen Hinweis auf den Subordinationismus. Das Gegenteil spricht aus der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Filioque, das jeden Arianismus, also jede Minimierung der Gottheit des Sohnes im Verhältnis zum Vater, zurückdrängen sollte<sup>61</sup>. Pannenburgs Vorschlag, von der Heilsgeschichte her den Sohn auch innertrinitarisch als den ersten Empfänger des Geistes zu definieren und vom Gedanken eines Mithauchens des Geistes durch den Sohn eher abzusehen (1:344-347), könnte gerade den Eindruck einer Subordination des Sohnes begünstigen. Im übrigen ist einsichtig, daß sich das Empfangen des Geistes durch Jesus auf die Entstehung und die gnadenhafte Ausstattung der menschlichen Natur Christi bezieht, nicht jedoch auf den Logos in seinem Gottsein. Da der Logos der metaphysische Träger der angenommenen menschlichen Natur ist, kommt ihm auch ein Primat gegenüber dieser Natur zu. Der Geist dient dem Logos (und dem Vater) bei der Konstitution und der gnadenhaften Qualifikation der im Akt der Annahme erschaffenen menschlichen Natur. Kraft dieses Geistes handelt der inkarnierte Logos und vergegenwärtigt er das Reich Gottes (Mt 12,28).

Es ist schließlich daran zu erinnern, daß gerade die Trinitätstheologie des Thomas von Aquin die göttlichen Personen nicht primär von den Hervorgängen, sondern, was zunächst widersprüchlich zu sein scheint, von den Relationen her definiert: Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung konstituieren die drei Personen<sup>62</sup>. Der personalen Dimension wird gegenüber den Hervorgängen ein logischer Primat eingeräumt. *Zuerst ist* das Ziel der Hervorbringung, d.h. *zuerst sind* die Relationen, die die göttlichen Personen konstituieren; dieses Ziel definiert die Hervorgänge. Sohn und Geist sind also nicht Resultate eines ihnen fremd bleibenden Prozesses der Hervorbringung durch Zeugung und Hauchung, sondern sie sind den Hervorgängen gegenüber logisch primär, weil auf sie hin die Zeugung und Hauchung erfolgen. Durch diese spekulative Durchdringung der immanenten Trinität wird der Verdacht abgewehrt, Zeugung und Hauchung dienen der Selbstverwirklichung des Vaters oder die göttlichen Personen seien nur Seinsweisen des göttlichen

---

<sup>61</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, in: *MySal II*, Einsiedeln u.a. <sup>3</sup>1973, 192-195.

<sup>62</sup> Vgl. S.th. I 40, 4 c und ad 1.

Wesens, das in seiner absoluten Subjektivität durch innere Ausdifferenzierung zu sich kommt (Hegel).

Pannenberg's Vorschlag, die Attribute Gottes dezidiert trinitarisch zu entwickeln, ist zweifellos aufzugreifen (1:482). So kann etwa deutlich werden, daß die Allmacht Gottes nichts mit Unterdrückung menschlicher Freiheit zu tun hat: Dank der göttlichen Macht zeugt der Vater den Sohn, gibt er den Sohn an sich frei. Der Vater teilt dem Sohn die göttliche Allmacht mit. Gottes Macht ist also freigebige Macht. Freilich sind diese Einsichten auch für eine philosophische Theologie erreichbar, die um die analoge Form weiß, in der man allein Gott bestimmte Eigenschaften zuschreiben kann. Bei der Übertragung einer Eigenschaft auf Gott sind alle Unvollkommenheiten auszuschließen, wie sie also im Fall der Eigenschaft "Macht" gegeben sein könnten. G. Siewerth hebt hervor, daß alle Eigenschaften auf Gott nach der Maßgabe des Seins zu denken sind; daß sie also mit Nichtsein, in welcher Form auch immer, nichts zu tun haben können<sup>63</sup>. Daher sind bereits auf philosophischer Ebene Vorstellungen von Eigenschaften des göttlichen Wesens auszuschließen, die Unvollkommenheiten einschließen. Die trinitarische Profilierung der Attribute bringt darüber hinaus eine Vertiefung des philosophischen Verständnisses der Eigenschaften des göttlichen Wesens, eröffnet diesbezüglich aber keine völlig neuen und unerwartbaren Einsichten. Das entkräftet keinesfalls die Bedeutung der Trinitätstheologie für das Verständnis der göttlichen Eigenschaften; die philosophische Vermittlung sichert jedoch die Vernünftigkeit der trinitätstheologischen Vertiefung. Durch die Offenbarung werden außerdem heilsgeschichtliche Eigenschaften Gottes bekannt, die nicht philosophisch erschlossen werden können, wie etwa die Barmherzigkeit Gottes. Aber auch das Verständnis dieser Eigenschaften ist an der philosophisch zugänglichen Aussage, Gott ist Sein, auszurichten.

Die philosophische Vermittlung der heilsgeschichtlichen und trinitätstheologischen Explikation göttlicher Eigenschaften ist wichtig, um Pannenberg's Versuch, die Eigenschaften Gottes als Momente der Offenbarung zu betrachten (1:399ff), von einer tautologischen Argumentation zu bewahren. Pannenberg will den Verdacht eines allmächtigen Willkürgottes dadurch abwehren, daß er auf Gottes Offenbarungshandeln verweist; in seinem Handeln habe sich Gott als Liebe gezeigt. Weil Liebe niemals willkürlich agiert, tut es auch Gott nicht. Diese Argumentation ist entweder philosophischer Natur; sie lebt von der Einsicht in das Wesen von Liebe. Oder diese Argumentation ist tautologisch: Die These, daß Gott in seinem Handeln seine Eigenschaften ohne jede Täuschung und Hinterlist offenbare, wird mit dem Hinweis auf

---

<sup>63</sup> Vgl. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem* (1939; 21961), (Werke 2), Düsseldorf 1979, 101.

eine Handlung Gottes, nämlich auf die göttliche Liebestat in Christus, begründet. Das wahrhaftige Handeln Gottes, das seine Eigenschaften erkennen läßt, wird also mit seinem wahrhaftigen Handeln erklärt. Eine ähnliche Argumentation kennt, wie erläutert, ebenfalls Jüngel.

Der Gedanke eines "täuschenden" Gottes wird aber bereits durch die philosophische Erkenntnis der Positivität des göttlichen Seins ausgeschlossen: Gott hat mit dem Nichtsein in Form von Täuschung und Willkür nichts zu tun. Der für die theologische Gotteserkenntnis maßgebliche Begriff des Handelns Gottes setzt also eine philosophische, seinsvermittelte Gotteserkenntnis voraus. Andernfalls würde die von Pannenberg zurückgewiesene Position des Offenbarungspositivismus nicht überzeugen.

### 3. Seinsdenken und Trinitätstheologie

Die Kritik der Trinitätstheologie von Jüngel und Pannenberg belegt die Bedeutung einer philosophisch-ontologischen Vermittlung der Gotteserkenntnis. G. Siewerth hat dazu einen entscheidenden Beitrag geleistet. Die gedankliche Überwindung des Atheismus und der Geschichtsferne Gottes ist nicht allein durch den Verweis auf den Gekreuzigten möglich. Dem ist sich insbesondere Pannenberg bei seiner Kritik an Jüngel bewußt. Diese Kritik wird um so überzeugender, desto mehr mit begründungstheoretischen Überlegungen der nicht-hypothetische Status erster Aussagen über Sein und Wahrheit erreicht wird. Antizipatorische Einsichten und Aussagen setzen nicht-antizipatorische Erkenntnisse voraus. Zu diesen nicht-antizipatorischen Erkenntnissen gehört, daß das Sein mit dem Nichts nichts zu tun hat<sup>64</sup>. Sein für und an sich selbst gedacht, bedeutet daher nichts anderes als Gott. Das Sein des Seienden muß folglich als schöpferische Wirkung Gottes betrachtet werden. Diese Seins- und Gotteserkenntnis begründet die Möglichkeit der Offenbarung und deren Erkenntnis, also die Wahrnehmbarkeit und Erfahrbarkeit Gottes in der Geschichte. Als Realitäten sind Offenbarung und Gnade "des Seins". Der seinsempfängliche Mensch kann die Offenbarung daher prinzipiell erfassen und in der Gnade annehmen. Auch die theologische Erkenntnis der Trinität ist seinsvermittelt; ihre "Vernünftigkeit" wird auf diese Weise abgesichert.

Diese Vernünftigkeit steht auf dem Spiel, wenn man - um Gottes Geschichtsnähe zu demonstrieren - die immanente Trinität in eine metaphysische Abhängigkeit von der heilsgeschichtlichen Trinität bringt. Jüngel denkt an eine Vervollkommnung der Trinität durch die Geschichte im Kampf gegen das Nichts und die Lieblosigkeit der Sünde. Auch viele Aussagen Pan-

---

<sup>64</sup> Vgl. G. SIEWERTH, *Schicksal der Metaphysik* (wie in Anm. 29), 574-580.

nenbergs vermitteln den Eindruck, Gottes Sein und die Realität der göttlichen Personen hingen vom Verlauf der Geschichte ab. Die Überwindung einer deistischen Gottesferne, zu der Hegel, Jüngel und Pannenberg zu Recht beitragen möchten, ist jedoch besser mit der Einsicht erreichbar, daß Gott gerade in seiner vollen trinitarischen Wirklichkeit allem Endlichen näher sein kann als eine endliche Realität einer anderen endlichen Größe. Weder eine tragische Verstrickung Gottes mit dem Nichtgöttlichen noch eine Abhängigkeit Gottes von der Geschichte machen Gottes Selbsteinsatz zum Heil des Menschen glaubwürdiger. Es ist vielmehr Gottes je größere Unähnlichkeit gegenüber dem Endlichen, die es ihm ermöglicht, auch in einer je größeren und andersartigen Weise dem Menschen nahe zu sein und aus allem Unheil zu befreien, als dies Menschen mit ihren Kräften möglich wäre. Eine Potentialisierung Gottes reduziert Gott auf die Ebene des Endlichen und nimmt ihm konzeptionell die Möglichkeit, anders, intensiver und in unauslotbarer (unähnlicher) Weise sein Heil zu wirken. Die scheinbar größere Nähe Gottes, die durch die Abhängigkeitserklärung Gottes vom Endlichen erreicht werden soll, schlägt also in ihr Gegenteil um: Gott rückt ferner. Eine Erneuerung der Trinitätstheologie muß sich an diesen ontologisch vermittelten Einsichten ausrichten.

Klarer als Jüngel profiliert Pannenberg die Personalität der göttlichen Personen. Der "Feldgedanke" mag ein wichtiger Hinweis darauf sein, daß Gottes Wesen nicht abstrakt für sich existiert, sondern daß die Existenz des göttlichen Wesens die Existenz der göttlichen Personen ist. Es darf also auch nicht in einem aktivischen Sinn gesagt werden, daß *sich* das göttliche Kraftfeld in den Personen zur Darstellung bringt.

Der selbstlose Einsatz des Vaters bei der Zeugung vermittelt dem Sohn das ganze göttliche Wesen und gilt ganz der Subsistenz des Sohnes. Darum ist weder eine Relativierung der Zeugung zur Relativierung eines im Gedanken der Zeugung verborgenen Subordinationismus noch eine Relativierung des personalen Selbstbesitzes des göttlichen Wesens zur Profilierung der trinitarischen Wirklichkeit Gottes erforderlich. Werden die Hervorgänge nach der Maßgabe der Positivität des Seins gedacht, entfällt bereits der Verdacht einer einseitigen Dominanz des Vaters. Außerdem ist der logische Primat der Personen bei den Hervorgängen zu beachten.

Die trinitätstheologischen Ansätze von Jüngel und Pannenberg stellen zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung der christlichen Gotteslehre dar, so sehr kritische Einwände gemacht werden müssen. Die Rezeption der Ontologie G. Siewerths kann zur Überwindung der geäußerten Kritik beitragen. Die Erneuerung der Trinitätstheologie bedarf eines Gesprächs mit der

Ontologie, um in geeigneter Weise Gott und Geschichte aufeinander zu beziehen.



# Zur Gnadenlehre Luthers

Prof. Dr. Leo Kardinal Scheffczyk

Das Befassen und die Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre Luthers haben nicht nur historische Bedeutung im Sinn einer Feststellung dessen, was damals gewesen ist und wie der Reformator über die Gnade theologisch dachte, sondern sie besitzen auch Gegenwartsbedeutung; denn Luthers Doktrin und Theologie haben Auswirkungen bis hin zu unserer Zeit, so daß seine Lehre auch heute noch aktuell ist. Allerdings könnte man diese Behauptung auch wieder bestreiten mit der Einrede, daß der Protestantismus und selbst das bewußte Luthertum sich von seiner Lehre stark entfernt haben oder sie neuartig interpretieren, was übrigens schon bald nach Luthers Tod geschah<sup>1</sup>. So erhält man im heutigen ökumenischen Gespräch bei einer Berufung auf Luther oft die Antwort seitens der evangelischen Christen: Wir sind über Luther hinausgekommen, oder: Wir verstehen ihn besser, als er damals verstanden wurde<sup>2</sup>. Daraufhin sollte heute vornehmlich auf die gewandelte lutherische Theologie geachtet werden.

Allerdings darf man bei dieser Gegenbehauptung wiederum nicht stehenbleiben, sondern muß sie als eine Entgegensetzung des in allem dialektisch gehaltenen protestantischen Denkens verstehen, das selbst nochmals begrenzt und eingeschränkt oder ausgewogen werden muß. Man darf nämlich trotzdem an der Tatsache festhalten, daß die evangelische Theologie, so sehr sie Luther auch neu interpretiert und besser verstehen lehren möchte, doch immer wieder zu Luther zurückkehrt und in Entscheidungsfällen bei ihm Anhalt sucht und auch findet. Anders wäre auch die legitime Existenz eines heute noch bestehenden bewußten Luthertums nicht zu begründen. Damit ist aber die anfangs gestellte Frage positiv beantwortet und dahingehend entschieden, daß die Lehre und Theologie des Reformators auch heute noch aktuell sind und unter einem Gegenwartsaspekt betrachtet werden dürfen.

Allerdings scheint das bei der Gnadenlehre in anderer Hinsicht doch wieder problematisch zu sein, weil, wie oft und richtig gesagt wird, Luther gar kei-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Martin-Palma, Gnadenlehre von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte III/5b (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold), Freiburg 1980, 22f.

<sup>2</sup> Zu diesen "neuen Einsichten" vgl.: Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Freiburg <sup>3</sup>1988, 43-48.

nen Gnadentraktat kennt<sup>3</sup>. Gleichwohl kennt er zahllose Aussagen über die Gnade, deren Vielzahl sogar verwirrend wirken kann. Hier tritt dem Betrachter ein Problem entgegen, das grundsätzlich einer Lösung zugeführt werden kann, wenn man sich zuerst mit den Voraussetzungen Lutherischen Denkens, und das heißt hier: seines Gnadendenkens, vertraut macht.

## 1. Formale und inhaltliche Voraussetzungen des Gnadendenkens Martin Luthers

In diesem Zusammenhang erscheint zuerst die Tatsache erwähnenswert, die auch dogmengeschichtlich gebührend gewürdigt ist, daß Luther sich in der Gnadenlehre als Neuanfang und als Initiator einer neuen theologischen Sichtweise der Gnade verstand<sup>4</sup> und sich als Vollstrecker einer neuen Denkweise wußte. Diese war durch eine Reihe formaler Eigentümlichkeiten charakterisiert, welche auch den Inhalt und den Fortgang seines Denkens bestimmten. Dazu gehört zunächst schon seine Sprache und Ausdrucksweise<sup>5</sup>, die beide von der scharfen scholastischen Begrifflichkeit Abstand nahmen und an ihrer Stelle eine der Verkündigung verwandte Symbolsprache setzten, welche auch augustínische und mystische Formelemente aufnahm, letztere etwa von Bernhard v. Clairvaux (+ 1143). Dieser neuartige Sprachstil verband sich mit einem Denkstil, dem es nicht so sehr um feste eindeutige Bestimmungen ging, der nicht am eindeutigen Bestand oder Zustand einer Sache, nicht an dem, was *etwas ist*, interessiert war, sondern an dem, *wie etwas wird*, wie es geschieht und wie es mit allem anderen in Verbindung steht.

So wurde er unter dem Einfluß des spätmittelalterlichen Nominalismus zum ersten Vertreter eines dialektischen Denkstils<sup>6</sup>, der die Wirklichkeit aus ihren zusammenhängenden Gegensätzen betrachtete, nicht aber aus einem Einheitsprinzip heraus erfaßte, so daß er auch keine *Analogie*, keine Ähnlichkeit des Gegensätzlichen veranschlagte. Im ganzen wird man deshalb sagen dürfen, daß Luther mehr am aktuellen, einem Geschehen entsprechenden Begriff der *Rechtfertigung* interessiert ist als am Begriff der *Gnade*, der für ihn etwas Substantivisches, etwas zu Sachhaftes und Dingliches an sich hat.

Unter den inhaltlichen Voraussetzungen sind vor allem der extrem entwickelte *Erbsündebegriff* und die damit verbundene negative Auffassung von der menschlichen Natur anzusehen, Voraussetzungen materialer Art, die

<sup>3</sup> So H. O. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas v. Aquin, Mainz 1967, 187.

<sup>4</sup> J. Martin-Palma, 8.

<sup>5</sup> Ebda., 10.

<sup>6</sup> Vgl. Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 320; 478f.

z. B. in den neuesten Konsensdokumenten über die Rechtfertigung *gänzlich übergangen* werden. Dazu gehört aber auch der geradezu pleonastische, überladene Glaubensbegriff, der in intuitionistischer Denkweise Elemente zusammenfaßt, die begrifflich nicht zusammengehören, z. B. das An-sich-Reißen Christi in der (nur völlig anders verstandenen) Liebe<sup>7</sup>. Im Glauben ist "alles Unsrige Nichts". Der Glaube besagt, "aus uns in eine fremde Person treten"<sup>8</sup>.

Unter den angeführten Inhalten verdient der Erbsünderbegriff, der im "Sermo de immaculata conceptione"<sup>9</sup> die eigenständige Prägung erhält, und von da an immer mehr mit der Konkupiszenz gleichgesetzt wird<sup>10</sup>, besondere Beachtung. Sie ist der Inbegriff der gegen Gott gerichteten Bewegung im Menschen, die dem Gewissen und allem Tun des Menschen vorausliegt und das ganze Leben des Menschen bestimmt. Von daher kann der Mensch die Sünde in sich, welche seine ganze Person durchwirkt, niemals ablegen, niemals von ihr befreit werden, weil sie geradezu substantiellen Charakter annimmt. Hier ist schon der in der Rechtfertigungslehre einschlägige Begriff vorbereitet, daß die Sünde sich beim Gerechtfertigten nur einem gewissen Positionswandel unterziehen kann und vom "peccatum regnans" zum "peccatum regnatum" wird<sup>11</sup>.

Das hat aber eine beachtliche Folge für die Einschätzung der menschlichen Natur und für die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade bei sich. Wegen der totalen Verderbtheit der Natur gibt es im Menschen kein liberum arbitrium, sondern nur das "servum arbitrium", den geknechteten Willen<sup>12</sup>. Daraufhin denkt Luther überhaupt nicht im Verhältnis von "Natur und Gnade", sondern er geht immer nur vom Gegensatz "Sünde und Gnade" her. Deshalb kann die Natur nicht, wie es im katholischen Verständnis bei einer verkehrten, aber nicht gänzlich verdorbenen Natur möglich ist, Ansatz- oder Anknüpfungspunkt für die Gnade sein. Evidenterweise kann das die Sünde natürlich auch nicht. So kann dann bei einem allenfalls zustande kommenden Zusammentreffen von Gnade und Sünde das Verhältnis nur ein rein gegensätzliches sein und nur in einer fortwährenden Auseinandersetzung der beiden Kräfte im Menschen bestehen, deren Ergebnis erst im Endgericht offenbar wird. Hier treten bereits wesentliche Elemente des Unterschiedes zur katholischen Lehrauffassung zutage, deren Luther, aber auch die damalige katholische Theologie sich durchaus bewußt waren.

---

<sup>7</sup> Ebd., 341f.

<sup>8</sup> WA 28, 185, 1-10.

<sup>9</sup> WA 1, 107.

<sup>10</sup> Vgl. J. Martin-Palma, 11.

<sup>11</sup> Vgl. Vorlesungen über den Römerbrief: WA 56, 312.

<sup>12</sup> De servo arbitrio: WA 18.

Das, was an den beiden erörterten Voraussetzungen Luthers bezüglich des Gnadenverständnisses als unzureichend und fehlerhaft angesehen werden muß, das scheint aber durch den existentiell überaus starken Glaubensbegriff Luthers wieder wettgemacht zu sein. Der Glaube ist für den Reformator nicht auf die Dimension der Erkenntnis und Zustimmung beschränkt, welche beiden Momente weithin ausgeschlossen werden. Der rechtfertigende Glaube ist aber vor allem das feste, auch den menschlichen Affekt und die Gewißheit einbeziehende Vertrauen auf Gott als den barmherzigen Verzeiher der Sünden. So umschließt der Glaube die Hoffnung, zieht aber auch schon Merkmale der Liebe an sich. Aber er ist das alles nicht als eigenes Tun des Menschen, sondern als Gottes Tat verstanden, welche im Glauben das Instrument der Rechtfertigung setzt.

Dieser Glaube allein hat rechtfertigende Kraft unter Ausschluß der katholischen "fides caritate formata". Hier zeigt sich bereits ein wesentlicher Unterschied zur katholischen Rechtfertigungslehre. Er begründet den Gegensatz zur katholischen Wahrheit, daß das Geschehen vor der Rechtfertigung einem auch menschlichen Prozeß gleicht, der in der Liebe gipfelt, die selbstverständlich eine Gnadentat Gottes vermittelt der Kirche ist, aber deshalb doch auch ein wirkliches menschliches Mittum bleibt. Diese die Rechtfertigung nach katholischem Verständnis erst vollendende Liebe ist die Liebe zu Gott, zur Kirche und zum Sakrament. Sie kann von Luther zu dieser Stellung nicht erhöht werden, weil dies zugleich eine Mitbeteiligung des Menschen an der Begnadung, d. h. an der ersten Rechtfertigung erbringen würde, die dem Wesen der Gnade nach seinem Verständnis widersprechen würde. Luther kennt keine Vorbereitung auf den Rechtfertigungsprozeß, wohl aber einen Rechtfertigungsprozeß *nach* der erfolgten Rechtfertigung. Diese ist nämlich nicht abgeschlossen, was begrifflich einen klaren Ausdruck in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit erhält, die vom Tridentinum abgelehnt wurde<sup>13</sup>.

Die Lehre von der "doppelten Gerechtigkeit" stellt den Kernbestandteil der Lutherschen Gnadentheologie dar, dem erst wieder von Theobald Beer die tragende Bedeutung zuerkannt wurde<sup>14</sup>, welcher auch für die Bestimmung der Mittätigkeit, der Werke und des Verdienstes bei Luther wesentlich ist. Luther befestigt diese "doppelte Gerechtigkeit" einmal an den christologischen Begriffen "sacramentum" und "exemplum", worunter er die fremde Gerechtigkeit Christi versteht, die Christus ohne uns auf uns überträgt und jene zweite Gerechtigkeit (exemplum), die mit uns "im Fleische" wirkt. Gnadentheologisch stehen dafür die äußere gratia und das innere donum, das uns

<sup>13</sup> Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II, Freiburg 1957, 208-219.

<sup>14</sup> Vgl. Der fröhliche Wechsel und Streit; Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater (mit A. v. Stockhausen), Weilheim 1998, 5-11.

innerlich zuteil wird<sup>15</sup>. Die Frage, die sich hier schon stellt, nämlich: warum Luther diese Doppelung von Gnade und Gnade einführt, die er unter Verschärfung nominalistischer Vorstellungen vornimmt, ist an dieser Stelle - unter den Voraussetzungen - nicht schon vollständig zu beantworten. Hinführend ist nur zu sagen: Er will einmal seine antischolastische Grundeinstellung demonstrieren, die gegen die metaphysische Einheit von Sündenvergebung und Heiligung (Gnade) gerichtet ist, möglicherweise will er aber zum anderen auch seine Verbindung mit der Tradition unter Beweis stellen, weil ja unter dem *donum* dem Wortlaut nach eine dem Menschen inhärierende, ihn verwandelnde Gnade verstanden werden könnte, weshalb einige Tridentinische Väter die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit (in einem katholischen Verständnis) in das Rechtfertigungsdekret aufgenommen wissen wollten, was aber (aus einem sicheren Instinkt für das Heterodoxe dieser Lehre) unterblieb<sup>16</sup>. Als kleiner Hinweis auf eine endgültige Klärung kann hier der Gedanke angeführt werden, daß sich schon an dieser Einzelheit die Behauptung von der katholisch-lutheranischen Einheit in der Grundfrage der Rechtfertigung nicht bewährt; denn Luther kennt zwei Arten der Rechtfertigung, der katholische Glaube nur eine. Andererseits ist zu beachten, daß die heutigen lutherischen Theologen im Dialog mit den Katholiken diese Doppelung nicht mehr besonders stark hervorkehren.

## 2. Das Wesen der Gnade und das Gnadengeschehen

Aus den erörterten Voraussetzungen kann sich ergeben, daß Luther als Verächter der Ontologie kein eigentliches Interesse an der Feststellung der Seinsart der Gnade besaß. Die traditionelle Deutung geht dahin, daß er die Gnade als das Gnädigsein Gottes gegenüber dem Sünder, also rein forensisch verstand, die dem Sünder als Zuspruch, als Zudeckung der Sünde äußerlich bleibt, so daß dessen Gerechtigkeit oder Gnade als eine rein äußerliche, forensische oder imputative bezeichnet werden kann. Es gibt freilich Aussagen Luthers, die faktisch, d. h. ohne reflexivische theologische Absicht, auch als effektives Einwirken der Gnade im Sünder verstanden werden können.

Bei den heutigen ökumenischen Konvergenzbezeugungen ist diese Interpretation sogar die bevorzugte geworden, weil sie der katholischen Auffassung nahekommt. Die bestimmteste Auslegung in dieser Richtung hat sogar ein katholischer Theologe vorgenommen, der einige Aussagen Luthers hernimmt, in denen er von der Gnade sagt, daß sie keine "qualitas" sei, wohl aber eine "relatio". Mit dieser Unterscheidung löst J. Martin-Palma die Frage

---

<sup>15</sup> Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, 46.

<sup>16</sup> H. Jedin, 213ff.

nach dem Charakter der Gnade und damit auch den in der Ökumene immer noch angenommenen Widerspruch, indem er sagt: Für Luther ist die Rechtfertigung innerlich und äußerlich zugleich; sie ist innerlich, weil sie als Beziehung dem Subjekt des Menschen anhaftet, äußerlich, wenn sie vom göttlichen Terminus her betrachtet wird. Im gleichen Sinne deutet er dann auch das "simul iustus et peccator" beim Gerechtfertigten: Wenn nämlich die Gerechtigkeit oder die Gnade in einer Relation besteht, dann ist der Mensch als Subjekt Sünder, aber von seiner Relation her betrachtet, ist er gerecht<sup>17</sup>. Wie aber ist diese unerwartete ontologische Erklärung Luthers zu beurteilen, von der der Interpret meint, sie sei die Lösung des Rätsels, ob Luther die Rechtfertigungsgnade inhärierend oder forensisch auffasse. Wenn das die Lösung wäre, dann wäre Luther im Recht, dann wäre auch das "simul iustus et peccator" zutreffend und jeder katholische Einwand unberechtigt<sup>18</sup>.

Aber es läßt sich zeigen, daß hier eine ontologische Hilfskonstruktion versucht wird, welche die Ontologie der Relation nur oberflächlich auffaßt; denn bei der Relation, die als Akzidenz einem Subjekt (hier dem Menschen) anhaftet und die Ausrichtung auf einen Terminus (hier den gnädigen Gott) vollzieht, kommt es entscheidend auf die Feststellung eines positiven tragfähigen Beziehungsgrundes oder eines unantastbaren Fundamentes an. Das kann nach Luther die menschliche Natur als solche nicht sein, weil der Reformator, wie unter den Voraussetzungen gesagt wurde, gar nicht von der Natur her denkt, insofern diese eine korrumpierte, sündige Natur ist, die als solche keinen Ansatzpunkt für die Gnade kennt und enthält. Auch der Ansatz bei der theoretisch möglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen fällt aus, weil diese ja auch von der Sünde zerstört ist. In der Ontologie wird eine solche Grundlage für die Relation auch im Tun des Menschen gefunden. Aber ein solches Fundament fällt für Luther ebenfalls aus, weil es kein positives tugendhaftes Handeln des Menschen vor der Rechtfertigung geben kann. Martin-Palma gibt diese seine Luther katholisch interpretierende Erklärung faktisch, ohne es zu bedenken, selbst wieder auf, wenn er auf einen der Hauptsätze der Lutherischen Gnadenlehre verweist, nämlich auf die Aufhebung der Freiheit des Menschen mit Bezug auf die Gnade: "Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo"<sup>19</sup>. Der in die Sünde und in sich verkrümmte Mensch bietet kein Fundament für die Gnade, was natürlich auch Auswirkungen auf das Wesensverständnis der Gnade haben muß.

Dieses Wesens- oder besser gesagt (weil sich Luther aristotelisch-philosophische Begriffe nicht zu eigen macht) dieses Kernverständnis folgt der Lehre

---

<sup>17</sup> J. Martin-Palma, 18.

<sup>18</sup> In diesem Sinne wird die *relatio* auch verwandt von H. O. Pesch.

<sup>19</sup> *Disputatio Heidelbergae habita*: WA I, 354.

von der doppelten Gerechtigkeit. Sie geschieht, wie schon angedeutet, in der Doppelung von gratia und donum, beides traditionelle Begriffe, die aber von Luther in seiner souveränen Überlegenheit über alle Tradition, mit gänzlich neuem Inhalt gefüllt werden. Danach bedeuten gratia und donum nach einer Erklärung der Enarratio zu Ps 51 (1532): "Gratia bezeichnet die Gunst (favorem), mit der Gott uns umfängt, indem er uns die Sünden vergibt" (zu ergänzen: die realiter in uns bleiben) "und uns umsonst rechtfertigt durch Christus. Das donum und die charismata sind das, was von Gott, der durch Christus wieder versöhnt ist, den Gläubigen nach der Versöhnung geschenkt wird"<sup>20</sup>.

Die Einführung dieser Gabe unter der Bedingung des Fortdauerns der Sünde im Menschen, die selbst durch das Taufsakrament nicht aufgehoben werden kann<sup>21</sup>, ist insofern konsequent, als durch sie eine Kraft vermittelt wird, die dazu verhilft, die Sünde täglich weiter zurückzudrängen und den Menschen auch unter Einbeziehung seines Mittuns heilig zu machen, freilich in einem endlosen und in diesem Leben niemals als gewonnen zu betrachtenden Kampf. Durch die Annahme eines solchen donum kommt in die Lutherische Rechtfertigungslehre und Gnadenlehre nun doch ein effizientes Moment hinein, auf das die Ökumeniker (allerdings ohne Unterscheidung von gratia und donum) begierlich zurückgreifen, um die von der katholischen Tradition weithin behauptete "forensische Rechtfertigung" zu widerlegen. Aber das genügt nicht, um die katholische Lehre von einer wirklichen inneren Wandlung des Menschen und einer Anteilnahme an der Sohnschaft und Herrlichkeit Christi zu erreichen<sup>22</sup>.

Was die gratia inhaltlich genauer ausmacht, hat Th. Beer zunächst in einer Art negativer Beweisführung kenntlich zu machen versucht durch Ausschluß aller negativen Möglichkeiten, also durch Kennzeichnung dessen, was Gnade nicht ist. Er zählt acht solcher möglicher, aber letztlich doch nicht zutreffender Vorstellungen von Gnade auf: die "unerschaffene Gnade", das "Wesen Gottes", "Qualität", "Relation" oder "Inkorporation in Christus"<sup>23</sup>. Die positive Bestimmung der Gnade wird bei Luther nicht nur aus Verlegenheit vermieden, weil ihm die aristotelischen Begriffe fehlen. Es ist hier vielmehr die Absicht spürbar, die Gnade nicht als eine Art Sache, die sie auch noch als Akzidenz oder habitus bliebe, zu definieren, sondern sie eher nach der neuplatonisch-hermetischen Philosophie im Status einer Nicht-Aussagbarkeit zu belassen. Deshalb kann Luther von der Gnade direkt auch sagen: "Das neue

---

<sup>20</sup> WA 40, II, 20-22.28. 29.

<sup>21</sup> Th. Beer, 62.

<sup>22</sup> Th. Beer, 63.

<sup>23</sup> Ebda., 73-136.

Sein ist in Wahrheit ein Nichtsein<sup>24</sup>. Positiv steht nur fest, daß die Gnade von Christus kommt, die Heiligkeit Christi ist und deshalb "außer uns ist", aber auch ewig und unverlierbar über dem Menschen bleibt und er in Christus bleibt<sup>25</sup>. Gleichwohl gibt es auch wenige gegenteilige Aussagen Luthers<sup>26</sup>. Sie können aber den Grundbefund nicht aufheben, daß sie keine Gnadenvereinigung mit Christus außer im Glauben meinen und daß etwa an eine Einwohnung der drei Personen nicht gedacht ist<sup>27</sup>.

Demgegenüber ist das *donum*, das sich nach Luther von der Gnade so unterscheidet wie der Himmel von der Erde<sup>28</sup>, die göttliche Kraft und Hilfe, die dem Menschen im Kampf gegen die Sünde zur inneren Verbesserung seines Lebens oder zur Heiligung verhilft. Die lutherischen Theologen bringen diesen Vorgang auf die strikte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung<sup>29</sup>, Rechtfertigung oder Bekehrung, die aber in der heutigen lutherischen Theologie meist als im Zusammenhang stehende Geschehnisse gedacht werden, was Luther aber bewußt trennt.

Trotzdem hält er, wahrscheinlich aus Gründen einer nicht gänzlichen Ausschaltung eines Fruchtbarmwerdens der äußeren Gnade, an einem aktualen Einwirken einer göttlichen Kraft in den Menschen hinein fest, bei dem es auch ein Mitwirken des Menschen, gute Werke und den dazugehörigen Lohn gibt. Hier nimmt Luther in der Diktion das katholische Anliegen auf. Aber er verleiht ihm einen anderen Sinn. Die Gabe hat zwar die guten Werke und den Lohn zur Folge, aber verleiht diesen Werken keine Würdigkeit<sup>30</sup>. Sie schließt auch eine Anerkennung von seiten Gottes aus. Die geforderten Werke sind nur gedacht zur Vergewisserung der äußeren Rechtfertigung vor uns wie vor den anderen<sup>31</sup>. Was aber das gute Werk und das Verdienst betrifft, so betont der Reformator, daß der menschliche Akt nicht selbst verdienstlich sei, sondern daß er nur die fremde Gerechtigkeit weiterführe<sup>32</sup>. Der Lohn kommt wie die guten Werke aus dem rechten Glauben. Sie sind der Rechtfertigung im Glauben nur äußerlich angefügt, sie bringen nur Trost und Zuversicht für das letzte Gericht<sup>33</sup>. So können sie nicht schlechthin heilig sein<sup>34</sup>. Sie gelten nicht vor Gott, sondern nur "vor der Welt". Das augustinische Wort "Gott krönt

---

<sup>24</sup> WA 56, 442, 8-11.

<sup>25</sup> Th. Beer, 130f.

<sup>26</sup> Ebda., 169.

<sup>27</sup> Ebda., 173.

<sup>28</sup> WA 39, I, 282, 4-7.

<sup>29</sup> Vgl. u. a. E. Brunner, *Dogmatik III*, Zürich 1960, 328f.

<sup>30</sup> Ebda., 164f.

<sup>31</sup> Ebda., 144f.

<sup>32</sup> Ebda., 147.

<sup>33</sup> Ebda., 156.

<sup>34</sup> Ebda., 157.

seine Gaben" verwendet Luther unaugustinisch in dem Sinne, daß Gottes Gaben nur "als unsere Verdienste gelten sollen". Gute Werke und Verdienst bringen uns so nur eine Zuversicht, weil Gott sie befohlen hat. Aus ihnen kommt nicht das Heil.

Dazu ist der Zusammenhang zu bedenken, daß unter dem donum die grundlegende Sündhaftigkeit des Menschen fortbesteht, aus der natürlich auch böse Werke hervorgehen, die zwar "unter der Gnade" getilgt, aber "unter dem donum", der zweiten Gerechtigkeit, immer neu auszutreiben sind. So geschehen im Gerechtfertigten gute Werke und Sünden nebeneinander. Beiden kommt aber keine eigentliche Heilsbedeutung zu, weil über ihre Nichtigkeit schon in der ersten Rechtfertigung entschieden ist. Der Dualismus zwischen gratia und donum, zwischen "erster" und "zweiter Rechtfertigung", ist unbestreitbar, aber für die forensische Gnadenauffassung entscheidend; denn die "Gabe" verinnerlicht nicht etwa die "Gnade", sondern sie ist eine Hilfe für die Tat des Menschen, was nach Th. Beer die notwendige Folge hat, daß bei Überbetonung der menschlichen Tat sogar der Pelagianismus nahekommt<sup>35</sup>.

Die Gnadenlehre Luthers erfährt eine letzte Verdeutlichung und Erhärtung der Denkfigur des "Fröhlichen Wechsels". Sie läßt sich komprimiert auf den Satz bringen: "Christus trägt all unsere Sünde, und seine Gerechtigkeit wird uns im Wechsel (vicissim) zuteil"<sup>36</sup>. Das aber ist die "erste Gerechtigkeit", die Gerechtigkeit Christi, die immer seine eigene bleibt und dem Sünder nur im Glauben zugeeignet wird. Erst die "zweite Gerechtigkeit ist die unsere und eigene, nicht, daß wir allein sie wirken, sondern daß wir mitwirken mit der ersten und fremden Gerechtigkeit"<sup>37</sup>. Dabei ist zum Verständnis des "Fröhlichen Wechsels", der in sehr realistischen Worten von einem "fieri novus homo" spricht<sup>38</sup>, zu bedenken, daß es sich dabei um ein Neuwerden handelt, das im Glauben an Christus vor sich geht, wobei die Sünde bleibt, aber keine Verdammung nach sich zieht. Deshalb ist der Mensch im Fröhlichen Wechsel "Sünder und nicht Sünder", Lebender und Nichtlebender, wofür an anderer Stelle die gängige Formel des "simul iustus et peccator" tritt<sup>39</sup>. Wichtig aber ist die Deutung dieser Formel, die gern im Sinne einer inneren Begnadung verstanden werden möchte, dafür aber nicht recht herhält. Die zutreffende Deutung der Lutheraner ist wohl in Luthers Angaben selbst gelegen: "Iustus in spe, peccator in re"<sup>40</sup>, was eine seinshafte Realität und förmliche Innerlichkeit der Gnade ausschließt. In diesem Sinne darf man der Lu-

<sup>35</sup> Ebd., 289.

<sup>36</sup> WA 56, 267, 7.

<sup>37</sup> WA 2, 146, 36-37.

<sup>38</sup> WA 27, 125, 15-18.

<sup>39</sup> WA 40 I, 285, 12-15.

<sup>40</sup> WA 56, 269, 25.

therschen Gnadentheologie als formales Charakteristikum eine gewisse "Seinsvergessenheit" bescheinigen.

Dies entspricht dem grundlegenden christologischen Trennungsmodell, wonach Christus nach seiner Menschheit als "Sündenträger", nach seiner Gottheit als "Sündenverzehrer" zu denken ist<sup>41</sup>. Danach war die Menschheit Christi bei der Tilgung der Sünde nur "Schauplatz", nicht aber aktive Ursache. Das überträgt sich dann auf den Menschen, der niemals Mitwirkender des Heils sein kann, und zwar weder unter der gratia noch unter dem donum. Das läuft auf die wiederholt auftretende Formulierung hinaus, daß die Werke zwar nötig seien, aber nicht nötig zum Heil<sup>42</sup>.

Es ist verständlich, daß diese komplizierte und z. T. widersprüchliche Lehre Luthers keine begeisterte Gefolgschaft gefunden hat. Schon Melancthon hat sie nicht übernommen und eine streng forensische Rechtfertigungslehre entwickelt. Die moderne protestantische Theologie bezeugt nach Th. Beer bezüglich der Interpretation eine gewisse Ratlosigkeit<sup>43</sup> und sucht sie meist mit einer künstlichen Einheitslehre von gratia und donum zu lösen. Auch H. O. Pesch, der heute als der führende deutsche Lutherforscher gilt, widmet der "doppelten Gerechtigkeit" mit ihren Konsequenzen keine besondere Beachtung<sup>44</sup>. Wenn aber die verschiedenen Ebenen von gratia und donum nicht erkannt werden und die dabei einschlägigen Begriffe in ihrer Sinnverschiebung nicht festgehalten werden, kommt es zu einer vorschnellen Angleichung zwischen katholischer und lutherischer Gnadenlehre, die den Unterschied nur noch in einer theologischen Methode oder in einem Denkstil gelegen sieht, nicht aber mehr in sachlichen Divergenzen<sup>45</sup>.

### 3. Das Fortwirken der Rechtfertigungs- und Gnadenauffassung Luthers

Die Auffassung von Gnade und Rechtfertigung hat im Luthertum eine dauernde Wandlung durchgemacht. Auf die völlig extrinsezistische Auffassung Melancthons und das "sola fide" unter Ablehnung des freien Willens folgte unter den Schülern Melancthons die Forderung nach guten Werken als notwendigen Bestandteilen des Heiles im sogenannten Synergistenstreit<sup>46</sup>. Die sogenannten Gnesiolutheraner übertrieben die Lehre Luthers von der sola fide so sehr, daß die Werke sogar als für die Seligkeit schädlich erachtet

---

<sup>41</sup> WA 34, I, 358, 13.

<sup>42</sup> WA 39 I, 225, 3; H. O. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung, 319 (?).

<sup>43</sup> Ebda., 171.

<sup>44</sup> Nur beiläufig kommt H. O. Pesch auf die Unterscheidung zu sprechen: a.a.O.,

<sup>45</sup> Vgl. H. O. Pesch, 950ff.

<sup>46</sup> J. Martin-Palma, 29.

wurden<sup>47</sup>. Osiander (+1552) wiederum trat für eine Rechtfertigung als Eingehen Christi in den Gerechtfertigten ein. Auch die Spiritualisten versuchten die Rechtfertigung als Wirken des Heiligen Geistes ins Innere des Menschen zu verlegen und wandten sich gegen jede imputative Gerechtigkeit. Diese Verwirrung in der protestantischen Rechtfertigungslehre versuchten die Bekenntnisschriften zu steuern, von denen allerdings E. Brunner sagt, daß sie alle "zwiegesichtig" seien<sup>48</sup>. Im Konkordienbuch (1580), welches das Wesen der Rechtfertigung in der "Rechterklärung" gelegen sieht und einen Ausgleich zwischen forensischer und affektiver Rechtfertigung zu schaffen sucht, sind Liebe und Werke in den rechtfertigenden Glauben einbezogen<sup>49</sup>. Das Buch konnte sich jedoch nicht in allen lutherischen Gebieten durchsetzen.

So kam eine einheitliche Lehre über die Rechtfertigung niemals zustande. Das Schwinden ihres Sinnes und ihrer Bedeutung kam drastisch zum Vorschein auf der vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1965, auf der es zu keiner Einigung über eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre kam. Im Anschluß an diese Konferenz sprach der lutherische Theologe W. Lohff das Wort, daß heute in der Praxis der Therapeutik "mehr von der Rechtfertigung wirksam ist als in mancher hochgemuten und dogmatisch korrekten Verkündigung"<sup>50</sup>. Das mangelnde Interesse an der Rechtfertigungslehre im Luthertum erfuhr erst wieder eine Neubelebung im ökumenischen Gespräch der letzten Jahrzehnte, und das nicht zuletzt durch katholische Initiative. Was dabei an Ergebnissen besonders für den katholischen Glauben resultierte, läßt sich an zwei Beispielen aufzeigen, einmal an der Studie "Lehrverurteilungen - kirchentrennend"<sup>51</sup> und an der nicht zuletzt auf dieser Studie basierenden "Gemeinsamen Erklärung" vom Jahre 1999.

In der erstgenannten Studie wird nach Feststellung der im 16. Jahrhundert festgelegten Unterschiede die Überzeugung ausgesprochen, daß im "Anliegen" der beiden Lehrgestalten ein Gleichklang besteht, der beide Lehren heute als komplementär erscheinen lassen könne<sup>52</sup>. Dabei tendiert die evangelische Seite dahin, die Kanten der lutherischen Lehre abzuschleifen, aber doch im Grunde bei den abgemilderten Thesen Luthers zu bleiben, so z. B. in der Lehre von der Unfreiheit des Willens, vom forensischen Charakter der Rechtfertigung und vom Verdienst. Die katholische Seite kommt dem ihrer-

---

<sup>47</sup> Ebda., Martin-Palma, 109.

<sup>48</sup> E. Brunner, 267.

<sup>49</sup> J. Martin-Palma, 113.

<sup>50</sup> W. Lohff, *Rechtfertigung und Anthropologie: Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang* (hrsg. von W. Lohff und Chr. Walther), Gütersloh 1974, 139.

<sup>51</sup> hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg <sup>3</sup>1988.

<sup>52</sup> Ebda., 46.

seits entgegen durch die Erklärung, daß die Freiheit des Menschen "nicht gegenüber Gott und auf Gott hin" bestehe, sondern nur "gegenüber den Dingen dieser Welt"<sup>53</sup> - ein Satz, der nach dogmatischer Lehre unhaltbar ist. Die katholische Lehre, wonach der Sünder noch Gutes tun kann, wird nicht mit der nicht gänzlich korrumpierten Natur des Menschen begründet, sondern rein mit der "Ehre Gottes"<sup>54</sup>. Die Konkupiszenz ist wegen ihrer Verbundenheit mit der Sünde mit der lutherischen Auffassung von der grundlegenden Sündhaftigkeit nicht unverträglich<sup>55</sup>. Die Mittätigkeit des Menschen bei der Rechtfertigung durch den Glauben wird nicht als wirkliche Aktivität verstanden, sondern als "Dabeisein des Menschen" mit seinem Herzen<sup>56</sup>. Ausdrücklich wird gesagt, daß der Begriff des "Mitwirkens" mißverständlich sei. Die katholische "gratia increata" und "creata" werden der lutherischen Auffassung von "forensischer und effektiver Rechtfertigung" gleichgesetzt<sup>57</sup>. Die Unterscheidung Luthers zwischen "Gnade und Gabe" wird aus ihrer Gegensätzlichkeit herausgenommen und als Beweis für die intrinsezistische Rechtfertigung genommen<sup>58</sup>. Die "gratia gratum faciens", die Luther und die Reformation nicht kennen, wird gleichgesetzt mit dem Glauben an Gottes Barmherzigkeit<sup>59</sup> und so die Identität von "Glaube" und "gratia gratum faciens" als katholische Lehre ausgegeben. Luthers Glaubensverständnis wird unter der Autorität des Kardinals Willebrands einfach identifiziert mit dem katholischen Verständnis von Liebe<sup>60</sup>. Das Trienter Konzil wird zwar öfter zitiert, aber mit der seine Autorität untergrabenden Unterstellung, daß es das Anliegen der Reformation nicht verstanden habe und daß es, bei richtiger Interpretation der Texte, mit dem Anliegen Luthers übereinstimme. Das Ganze vermittelt den Eindruck einer theologisch-denkerischen Lässigkeit und postmoderner Mischmasch-Mentalität.

Von diesem Werk zeigt sich auch die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und des Vatikans abhängig, welche die "Lehrverurteilungen" unter ihren Quellen aufführt<sup>61</sup>. Wenn man nur auf das Endergebnis in der "Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche" vom 11. Juni 1999 sieht, das den "Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" fest-

---

<sup>53</sup> Ebda., 49.

<sup>54</sup> Ebda., 49.

<sup>55</sup> Ebda., 51.

<sup>56</sup> Ebda., 53.

<sup>57</sup> Ebda., 54.

<sup>58</sup> Ebda., 55.

<sup>59</sup> Ebda., 57.

<sup>60</sup> Ebda., 59.

<sup>61</sup> Vgl. Texte der VELKD 87, 1999, 1.

stellt<sup>62</sup>, so kann man sich als Theologe des Urteils nicht enthalten, daß hier die wesentlichen Unterschiede sowohl zur Reformation als auch zur Lehre der Kirche rein verbal übertüncht werden.

Die Behauptung, daß die Gnade den Menschen "von der knechtenden Macht der Sünde befreit"<sup>63</sup>, unterschlägt den bleibenden substantiellen Charakter der reformatorisch verstandenen Sünde; die angenommene "innere Erneuerung durch den Heiligen Geist"<sup>64</sup> verkennt den von den Protestanten sonst verteidigten Grundsatz, daß Rechtfertigung zustande kommt "nicht durch ein übernatürliches Umschaffen zu einem neuen Sein, sondern durch das Geschenk einer neuen Geltung"<sup>65</sup>. Zweideutig bleibt die gegenseitige Anerkennung des verschiedenartigen Konkupiszenzverständnisses, wenn katholischerseits nur gesagt wird, daß sie dem ursprünglichen Plan Gottes nicht entspricht, nicht aber hinzugefügt wird, daß sie jetzt ohne Behaftung mit Sündhaftigkeit ein Ansporn und Erprobungsmittel für den Kampf gegen die Sünde ist. Wenn neben dem "Glauben allein" (welchen offenbar das reformatorische Glaubensverständnis übernimmt) das "Handeln des Menschen" doch auch betont wird<sup>66</sup>, so wird dabei verschwiegen, daß nach lutherischer Auffassung die in der "zweiten Rechtfertigung" angesiedelten Werke nicht zum Verdienst und zur ewigen Seligkeit dienen. Der Nichtausschluß des Handelns des Menschen ist niemals so interpretiert, daß das Tun des Menschen trotz der Verursachung durch die Gnade ein Eigentum des Menschen bleibt und darum verdienstlich ist. Die Lehre des Tridentinums vom Mitwirken des Menschen (DH 1525) ist hier letztlich zugunsten der Alleinwirksamkeit Gottes verschoben.

Interessanterweise hatte die Glaubenskongregation in der sogenannten "Antwort der katholischen Kirche" vom 25. Juni 1998 die Vernachlässigung des Momentes der Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade und in ihr gerügt<sup>67</sup> und die Aufnahme des Begriffs der cooperatio angemahnt, aber ohne jeden Erfolg im genannten Schlußdokument. Die Aussage, daß der Sünder "bedingungslos in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird"<sup>68</sup>, widerspricht all dem vom Tridentinum über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung Gesagte (DH 1525-1527). Am Ende kommt das Dokument in der Formulierung einem in der heutigen protestantischen Theologie vornehm gepflegten Irrtum in der Lehre von der Verwerfung nahe, die es faktisch nicht

---

<sup>62</sup> A.a.O., 30.

<sup>63</sup> Ebda., 31.

<sup>64</sup> Ebda., 31.

<sup>65</sup> So P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh<sup>5</sup>1959, 599.

<sup>66</sup> Ebda., 32.

<sup>67</sup> Ebda., 26.

<sup>68</sup> Ebda., 32.

mehr gibt. Darüber heißt es, daß beim Endgericht "alles, was unrecht in unserem Leben ist ... nicht in das ewige Leben eingehen wird"<sup>69</sup>. Diese Aussage ist von dem Klang nicht zu befreien, daß nur die Sünden (wie die Balthasar-schen "Effigien") vom Sünder abgeschlagen werden, er selbst aber in das Leben eingeht.

Vor allem aber ist der dem Luthertum unklare, aber im letzten doch extrinse-zistisch gebrauchte Begriff der Gnade ohne jedes Bedenken katholischerseits übernommen, was praktisch einen Verzicht auf die ganze Höhe und Tiefe der Tridentinischen Gnadenehre bedeutet. Mit Recht konnte deshalb einer der Hauptakteure eines sakramentlosen katholischen Ökumenismus, H. O. Pesch, nach der "Gemeinsamen Erklärung" "fordern", es bei der Gnadenehre doch bei der "Liebesgunst Gottes" Luthers bleiben zu lassen<sup>70</sup>. In derselben Abhandlung forderte er ebenso eine wirkliche Abkehr von der Lehre des Tri-entiner Konzils<sup>71</sup>. In der Tat kann man nicht behaupten, daß durch die neuen Dokumente eine solche Bewegung nicht eingeleitet sei. Sie ist in der Gna-denehre weder lutherisch noch katholisch, sondern geht auf eine postmo-derne Mischreligion zu.

---

<sup>69</sup> Ebda., 32.

<sup>70</sup> H. O. Pesch, *Kernpunkte der Kontroverse: Zur Zukunft der Ökumene* (Hrsg. von J. Hilbe-rath und W. Pannenberg), Regensburg 1999, 42.

<sup>71</sup> Ebda., 50.

# Schöpfungstheologie als ökumenische Chance

Prof. Dr. Ing., Dr. theol. Horst W. Beck

## 1. Schöpfungstheologie und -forschung als ökumenische Chance

Das 16. Jahrhundert hat mit eruptiven Ereignissen geistestypisch-theologischer Art mit Folgen für kirchliche und politische Ordnungen eine spätmittelalterliche Ära beendet, die als das 'Christliche Abendland' erinnert oder verklärt wird. "Reformation" nennen wir solches Geschick mit Folgen, an denen wir in dieser Gegenwart noch deutend und betroffen herumdenken. Die zersplitterte Christenheit ist ein Skandal für die Welt. Die Konfessionen, noch um 1900 wenigstens quantitativ überschaubar, sind um 2000 nicht mehr zu zählen. Ich komme von China, und fasse kein klares Bild; In Yanji, einer exzentrischen Provinzstadt in der Mandschurei an der Nordkoreanischen Grenze, gibt es überraschend viele Christen. Doch die ganze Zersplitterung findet sich auch hier! Und doch ist wiederum Einheit, die ich gar nicht definieren kann und will!

War es wirklich "Luther", der quere Augustinermönch, der so vieles scheinbar verschuldet hat? Oder lag die Moderne keimhaft in der Zeit: die Schübe der Aufklärung und die Explosion der Wissenschaft und Technik, Kolonialzeitalter und Nationalismus, schließlich Hegel, Marx und Freud.

Die Kulturrevolution in China zwischen etwa 1970-1990 machte tabula rasa gegenüber dem "Alten". Als Beispiel sei die umstrittene Provinz Tibet angeführt: Vor der Rabies der Kulturrevolution zählte man rund 3600 Kultur- und Tempelzentren des Dalai-Lama-Buddhismus, nachher gerade noch kaum 20. Das für den Fremden wahrnehmbare Menschenbild des Fernsehens in China ist nur noch der "westliche" Güter Konsumierende. Geht der "*homo consumptivus*" auch auf Luther zurück? Die Analysen und Schlussfolgerungen in Bierbronnen waren sicher spannend und klärend. Therapie beruht auf Wurzel diagnose. Doch was paßt vom 16. Jahrhundert mit seinen Querelen und Eruptionen in das 21.?

"Christlich" signiert doch die Hoffnung, es gäbe jenseits aller eklatanten und beschämenden konfessionellen Zersplitterung und akuter multikultureller Drangsal einen Fundus des "Einen", der für die Menschheit Heil und Heilsziel ansagt, ein lohnendes Szenario für das Erd- und Menschheitsdrama. Ist

christliche (ökumenische) Schöpfungsdeutung und -forschung ein Ferment des Einenden?

Zunächst: Im 16. Jh. waren biblische Schöpfungsauffassung und zugehörig "*Geschichte von Schöpfung und Menschheit*" kaum im Gären. Luther - Zwingli - Calvin stehen im 16. Jh. ungebrochen im biblischen Geschichtshorizont und zählen vom ersten Menschenpaar 'Adam/Eva' die Jahrhunderte bis in ihre Zeit. Generell trägt dieses Bild bis ins 18. Jh. im christlichen Europa und der Kolonialwelt. So ist z.B. die "Creatio ex nihilo" für Luther und die anderen Reformatoren kein Problem.

Kopernikus (\*1473-1543) war Zeitgenosse von Luther und Erasmus. Der Kusaner (Kardinal und Philosoph 1401-1464) stieß den Unendlichkeits - "Gedanken" an, den erst Giordano Bruno (1548-1600) als aktuelle Weltdeutung formulierte, für die Kirche "Gotteslästerung" mit Scheiterhaufen. Der "Fall Galilei (1564-1642)" keimt auf den revolutionären Beobachtungsdeutungen des Domherrn Nikolaus Kopernikus von Thorn an der Weichsel. Hinter den kirchlich-reformatorischen Aufbrüchen (Wycliff, Hus, Luther, Calvin, Zwingli) bahnt sich durchaus Neues und Umstürzendes an.

Auf diesem Hintergrund ist die Feststellung markant: Nicht die Reformatoren sind hinsichtlich dieser kosmisch-wissenschaftlichen Umbrüche irgendwie auf Neues aus. Bis in die *confessio augustana* (1530) ist in den gemeinkirchlichen Bekenntnissen das Hergebrachte gewahrt (1. Glaubensartikel). Auch bleibt wohl unbestritten (z.B. Psalmen- und Genesisauslegung<sup>1</sup>): Luther teilt die naive 6-Tageschöpfung auf dem Prinzip des ex nihilo samt der Stammeltern-Anthropologie mit Sündenfall und Erbschuld.

Übrigens war auch trotz beachtlicher Wandlungen in der Astronomie und Kosmologie (Heliozentrik und Mechanik) von Kopernikus, über Galilei, Kepler, Newton die schlichte Schöpfungsauffassung durch Gott 'ex nihilo' nicht bezweifelt. Newton etwa verteidigte noch den genialen Ingenieur für die Stabilität der mathematisch berechenbaren Planetenbahnen. Erst um 1800 kam mit Kant und Laplace der Entwicklungsgedanke physikalischer Astro-Systeme auf - weit entfernt, den Entwicklungsgedanken auf Lebendiges auszudehnen.

Spannende Linien von Luther über Hegel, Marx, Darwin und Freud zu J. Moltmann, W. Pannenberg und K. Rahner mögen von Kundigen gezogen werden. Immerhin war die Lutherische Orthodoxie im 17. und 18. Jahrhundert, verschwistert dann mit Pietismus und später Neupietismus äußerst konservativ. Von hier gibt es Linien, die auch in Deutschland in die Auseinan-

---

<sup>1</sup> Oskar Zeigner: Luther und die Erzväter - Auszüge aus Luthers Auslegungen zum ersten Buche Moses. Stuttgart 1936.

dersetzung mit dem Darwinismus führen, ja schließlich mit dem Anglikanischen Pionier A. E. Wilder-Smith, in die Schöpfungsforschungsbewegung münden.<sup>2</sup> Aber hier gilt Vorsicht: Es geht nicht simpel um "amerikanischen Kreationismus", vielmehr um eine breite Strömung des sog. Schwäb. Pietismus, mündend in mehr extreme Formen des Neupietismus oder Evangelikalismus.<sup>3</sup>

Die ökumenische Aufgabe dürfte somit lauten: Schöpfung als Heilsgeschichte verstanden mit ihrem hermeneutischen Kern "Schriftoffenbarung", muß Transzendenz und Korrespondenz des Dreieinen wahren: Inkarnation als Angelpunkt aller Schöpfung und Heilsgeschichte! Es ist 'Radikales anthropisches Prinzip' nach moderner Kosmologie: Der Uranfang ist allein um des Menschen willen, mit dem Gott in Ewigkeit leben will. Ebenso zentral sind 'Fall' und 'Erlösung der Schöpfung als Ökohaus des Menschen'. Weiter muß Gottesnähe und Gottesferne kosmisch-ontologisch gedacht werden: Himmel, Erde und Hölle in räumlichen und zeitlichen Gliederungen!

Das Soteriologisch- Existenzielle (in Luthers Dialektik mit existentialistischen Grobheiten gespickt) muß gepaart sein mit dem Essentiell-Leibhaftigen. Keine Diastase ist zu dulden! So pointiert das 'Anthropische Prinzip': Zeit und Raum sind der Ökoleib des Menschen und aller auf den Menschen bezogenen Kreaturen; Solche 'Seinswissenschaft' bzw. 'Biblische Kosmologie' umfasst 'Erde - Himmel und Hölle'!

Ich begnüge mich nach der Vorrede mit einer Trendskeizze heutiger Wissenschaft und Technologie. Da wir dabei auf eine Letztkategorie "Information" stoßen, könnten sich scheinbare Diastasen (Natur und Gnade, physisches und moralisches Übel, Inkarnation und Heilsutopie) lösen oder neu in Worte gefaßt werden: *'Alles ist in Informationsstrings ausgesprochenes Sein'*, das vom Schöpfer kontingent ex nihilo initiiert, gerichtet, erhalten, erlöst bzw. genichtet wird. Aus solchem Schöpferhandeln entspringt alle Seins-Ordnung als kontingent Geregeltetes. Für das erkennende und handelnde Geschöpf erscheint neben (aus der Wortoffenbarung) zu deutender Kontingenz als tragender Hintergrund erstaunliche Regelmäßigkeit, Konstanz, und Informationstypik. So ist Mathematik als Denkakt und Computerprogramm erfolgreich bis zum Traum einer mathesis universalis, für die aisthesis, das Schönheitsempfinden, eine Art Sphärenmusik. Doch der Schöpfer bleibt frei in Stiftung und Nichtung. Alle Erscheinungswahrscheinlichkeit bleibt unter "1". Phanta-

---

<sup>2</sup> Stephan Holthaus: Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im 19. und 20. Jahrhundert. Diss. ETF-Leuven, Bonn 1993.

<sup>3</sup> Diese genuin deutschsprachigen Linien erläutern H. W. Beck, Biblische Universalität und Wissenschaft, GSA-1995 sowie die vielfältigen Publikationen der SG Wort & Wissen 1979-00.

stische Näherungen 0,999999999999... bestehen. Doch sie sind nicht "Gesetz", nach der Absolutheit der griechischen Polis, oder dem 'Gesetz der Meder und Perser'.

Ich habe in den vergangenen Wochen an der YANBIAN-University of Science & Technology, Yanji-Cina einen Prüfungskurs 'Philosophy of Science and Nature' angeboten. Bedingung war: "No Religion"! Dies kann man einhalten, indem man die spannende Situation an den heutigen Erkenntnisfronten schildert und die Studenten selbst die letzten Schlüsse ziehen läßt. Alles dreht sich ja letztlich um die neue Informationswährung in Kosmologie, Gen- und Phän-Biologie, Informationswissenschaft und Multi-Media-Technologie bis zum Internet. In Anlehnung an dort in theologischer Abstinenz Gewagtes, sei wenigens ebenso abstinenz-theologisch skizziert.

*So laßt uns locker auf Trends des 21. Jahrhunderts oder des 3. Millenniums nach der Inkarnation schauen:*

## **2. Perspektiven um 2000<sup>4</sup> - Zu virtuellen Organismen im Internet und in der digitalen Superstring-Welt**

### **2.1 Grundsätzliches**

Die Paradigmenkrise von Physik und Biologie ist an der Schwelle zum 3. Jahrtausend nach der Inkarnation in Folgendem markant: Die Rückkehr des "Äther-Problems" für die Physik und des "Leib-Seele-Problems" für die Biologie. Beides kulminiert in der aus einschlägiger Phänomenanalyse folgenden Einsicht, daß "Information" eine die Energie-Materie gestaltende Grundkraft oder Wechselwirkung darstellt.

Die *sichtbaren* Schöpfungseinheiten, von den Elementarteilchen und Galaxien bis zu den *Organismen* samt allen Wechselwirkungen sind in einen überall gegenwärtige Vakuum- Quantenschaum eingebettet. Der Physiker KIP S. THORNE verweist auf das sog. *Quantenbrodeln* an jedem Raumzeitpunkt: "*Der Quantenschaum ist allgegenwärtig: im Innern eines Schwarzen Loches, im interstellaren Raum, in dem Zimmer, in dem Sie gerade sitzen, und im Inneren Ihres Gehirns*".

Der Quantenschaum hat eine überall gegenwärtige Berührungsfläche (interface), eine "Cis"-, "Trans"-Schwelle, die durch sog. Planck-Größen bestimmt wird: Die Planck-Größen ( $h_0$  - kleinste Wirkgröße,  $l_0$  - kleinste Länge,  $t_0$  -

---

<sup>4</sup> Horst W. Beck: VAKUUM-SCHÖPFUNGSBIOLOGIE (1999). - ZU VIRTUELLEN ORGANISMEN IM INTERNET UND IN DER DIGITALEN SUPERSTRING-WELT (2000). Tagungsbände der 16. und 17. Fachtagung für Biologie (12.- 14.3.1999; 17.- 19.3.2000), SG Wort & Wissen, Biersbronn 1999/2000.

kleinstes Zeitintervall) verschleiern eine versteckte *feinere* Wirklichkeit, die unsere sichtbare Wirklichkeit mehrdimensional durchdringt. Der so benannte *Hyperraum* wird heute theoretisch begründet mit 11 Dimensionen. Was auf der *Bühne des 4-dimensionalen Einstein-Raumes* erscheint, z.B. alle atomarmolekularen Gebilde bis hin zu den "*sichtbaren*" Organismen, gelten als Projektionen aus dem Hyperraum, deren Gestalts- und Funktionsrepräsentanz nicht aus den vier physikalischen Wechselwirkungen (WW), (Gravitations-WW; elektromagnetische WW; schwache und starke Kernkraft), kausal erklärt werden können. Kurz: organismische Gestaltsbildung und aktuelle Funktions- und Ästhetikrepräsentanz bis zur Relation Geno- Phänotyp können im Erklärungsraum physiko-chemischer Wechselwirkungen nicht kausal kurzgeschlossen werden.

Die Lebenswissenschaften, die *-Logien vom Bios*, bedürfen einer anspruchsvollen *Paradigmenerweiterung* in die Hyperraumkonditionen. Die kosmologische Physik bietet Ansätze im Sinne von neuen dimensionspluralen Informations- und Kausalhierarchien im Spannungsfeld sog. stationärer und kontingenter Ereignisfolgen<sup>5</sup>. (W. Dröscher - B. Heim: *Strukturen der physikalischen Welt und ihrer nichtmateriellen Seite*, 1996). Die *Lebenswissenschaften* bauen auf diesem Grund auf, müssen ihr Geschäft gegenstandsbezogen freilich selbst betreiben.

Die kosmologische Physik kommt ziemlich einhellig zur Einsicht, daß sich die sog. *sichtbare Materie* zur sog. *dunklen Materie* (dark matter "DM") dem gravitierenden Massenverhältnis nach rund wie 1: 100 verhält. Die alles zusammenhaltende kosmische Grundkraft, die die Dimensionen überbrückt, ist Gravitation, vermutlich eine Störfolge der Raumbesetzung durch gespinnte Teilchen. Für "Theorie" ist der Anlaß nicht geeignet, deshalb Phänomen- und Problemhinweise:

*"It is a shadow universe that occupies the very same physical space as the familiar Universe but has no normal interaction with it other than through the force of gravity. We can imagine that the particles of shadow matter might form shadow atoms and molecules. There could be shadow rocks and plants, even shadow people, planets, stars and galaxies that would pass right through our own almost completely unnoticed"*<sup>6</sup>.

Zu den aktuellen Resultaten der theoretischen und beobachtenden Kosmologie ist weiter zu nennen: Die physikalischen Phänomene von den Lichtteilchen bis zu den Nukleonen und ihren atomar- molekularen Aggregationen

<sup>5</sup> W. Dröscher - B. Heim: *Strukturen der physikalischen Welt und ihrer nichtmateriellen Seite*, 1996.

<sup>6</sup> Michael Riordan and David N. Schramm: *The Shadows of Creation - Dark Matter and the Structure of the Universe*. 1991.

sind in der Einstein-Raum-Zeit nicht separierbar zu eindeutigen Entitäten wie in der klassischen Physik (Quantentheoretischer Holismus; Nicht-Lokalität). Für Organismen heißt dies, daß sie im Quanten-Vakuum, in das sie mehrdimensional eingebettet sind, gleichermaßen nicht streng klassisch separierbar sind. So reagieren z.B. scheinbar "getrennte" Bakterienkollektive auffällig simultan auf lokale Einflüsse<sup>7</sup>.

Das überall präsente Quanten-Vakuum vermittelt quasi-newtonisch, d.h. zeitlos, Information. Neuere Vakuum-Tunnel-Experimente<sup>8</sup> (Nimtz, et al. Köln, 1996) bestätigen die transluminale Kausalität. Ein mehrzelliger Organismus hat seine entscheidenden, quasi distanz- und zeitlosen Informationsbrücken im Quantenvakuum. Jede Zelle ist mit jeder anderen jenseits der neurophysiologischen Kanäle und molekularen Strukturen in Informationsresonanz. Informationstransmitter sind mutmaßlich transluminale Bio-Photonen bzw. Bio-Gravitationswellen diverser Quantenfelddimensionen ( $h_{\text{vak}} \Rightarrow 0$ ;  $c_{\text{vak}} \Rightarrow \infty$ ).

Jeder Organismus besitzt eine holistische Informationsautonomie, disponiert und gehandelt gemäß seiner artspezifischen Lebensanlage aus der Informationshierarchie des Quantenvakuums.

Wie der Quantenfeldtheoretiker B. Heim vermutet, koppelt eine grundtypspezifische individuierte Hyperraumentität - traditionell "Seele", hier "*Hyperspace-Core*" - abgekürzt 'HYCO' genannt - bei der Sperma-Ei-Symbiose mit dem molekularen Substrat und führt ab der *Initialkoppelung* aus dem Vakuum-Hyperraum alle weiteren morphogenetischen und funktionalen Prozesse. Was geno- und phänotypisch im sog. "Cis"- also dieseits des "Quantenbrodelns" - erscheint, ist der molekulare Phänotyp mit seinen meßbaren Wechselwirkungsfeldern als Projektion aus dem Hyperraum. Aus diesen meßbaren Wechselwirkungen der Einstein-Raum-Zeit ist die organismische Kausalität und Informationshierarchie nicht erschließbar. Der physiko-chemische Repräsentationsraum bleibt in seiner "anorganischen" Eigengesetzlichkeit von dieser metabiologischen Einsicht unberührt. Zu seiner Eigengesetzlichkeit gehört heute wesentlich die *mikromare Offenheit*, die in sog. Interaktionsfragen mündet<sup>9</sup>. Wissenschaftstheoretisch ist es die These der sog. *projektiven downward causation* (von der mehr komplexen zur niederen Ebene: HYCO -> Phän -> Gen) gegen die naturalistische *upward causation* (*[Fehl-]Schluß vom Einfachem zum Höheren: Gen - Phän*).

<sup>7</sup> Hierzu veranstaltete der Mikrobiologe R. Süßmuth im letzten Jahrzehnt an der Universität Hohenheim Experimente mit signifikanten Ergebnissen.

<sup>8</sup> Nimtz, Günter: Schneller als das Licht? Physik in unserer Zeit. 28. Jg. 1997, Nr. 5, S. 214-218. Köln, 1996

<sup>9</sup> Popper-Eccles'sche Trialität, vgl. II.1.

## 2.2 Phänomenologie des Lebendigen: Materie - Organismus - Geist

1) Koppelung der "Ich-Individualität" mit Modulen der Neurozellen<sup>10</sup> (Synapsen-Quantenchemie): Das nach B. Beim benannte Hyperraum-Core "HYCO" (traditionell *Nous* = Geistseele) führt seit der Initialkoppelung die Organismik. Als willkürliches Beispiel gelte der im Eccles-Modell beschriebene Sprechakt, als eine alltägliche menschliche *Normalfunktion*. Das Ich moduliert über den Individual-HYCO Wahrscheinlichkeitsamplituden der Kortex-Synapsen.

2) Die Zelle als "interface" (Sensor) zwischen bewußtem Willensakt und Folgeaktionen in der Zellphysiologie. Experimente mit Bakterien belegen signifikant diese Interaktion. Neben den Neurosynapsen kann man auch bei Mehrzellern den Zytos, die Zelle als *interface* für HYCO-Informationen vermuten.

3) Die Relation "Phänotyp-Genotyp" ist ohne die Vermittlung des grundtypspezifischen Hyperraum-Cores "HYCO" bei Einzellern, Pflanzen, Tieren und dem Menschen bloß physiko-chemisch nicht auf problemdifferenzierte Begriffe zu bringen. Das Phän kontrolliert über den HYCO in seiner Vakuum-Potenz die zytologischen und genotypischen Prozesse (downward causation).

4) Der HYCO vermag offenbar in den Vakuum-Hyperraum-Dimensionen sich nach unserer Raumerfahrung vom molekularen Soma zu trennen. Beim Menschen sind die sog. *out-of-body*-Erfahrungen kritisch gesichtet und quantitativ ausreichend dokumentiert. Der Analogieschluß auf andere Organismen ist zumindest heuristisch fruchtbar. Die wechselseitige Separabilität der HYCOS in den Hyperquantenfelddimensionen bleibt dabei eine offene Frage. Möglicherweise ist mit der souveränen Individualität beim Menschen die *maximale Separierbarkeit* gegeben zu der unvertauschbaren und vor dem Schöpfer verantwortlichen "Person".

Mutmaßlich genügt bei Pflanzen eine grundtypspezifische in die molekularen Organismen kopierbare HYCO-Masterpause mit reduzierter Individualität des molekularen Phäns, eben als "Kopie". Nach der Hyperraumprojektions-  
theorie ist eine solche Differenzierung sinnvoll.

5) Aus der prinzipiell möglichen raumartigen Trennung der "HYCOs" vom Soma, dem sichtbaren Körper, ist die Erfahrung verständlich, daß zumindest der humane HYCO a) über den Tod des molekularen Körpersubstrates im

---

<sup>10</sup> F. Beck - J. C. Eccles: Quantenaspekte der Gehirntätigkeit und die Rolle des Bewußtseins. In: John C. Eccles: Wie das Selbst sein Gehirn steuert. 1994, 213-241.

Hyperraum die Individualexistenz "dauert" und zwar in dimensional anderen Raum-Zeit-Kategorien und b) eine partielle *Fremdkopplung* vollziehen kann. "Besessenheit" ist nicht nur eine biblisch-mythologische Sicht, vielmehr eine in der Psychiatrie gegen Widerstand eingeräumte Realität. Schizophrenie ist so mehrdeutig. Dies berührt den Seelsorgebereich - ein anderes Thema.

6) Hier eröffnet sich der sensible Bereich von *Transkommunikationen* mit HYCOS, die entweder ausschließlich ihr Wesen im Vakuum-Hyperraum haben oder auch mit zeitgenössischen Menschen über den Hyperraum als Vermittlungsmedium (Telepathische Kommunikation). Von der Hyperraum-Kommunikation kann man Pflanzen und Tiere nicht ausschließen. Es ist das schon benannte generelle Problem der *Nichtseparierbarkeit* von Schöpfungselementen aller Klassen. Neutestamentlichen Berichten (Mt 8,30f, par) entnehmen wir eine Koppelung dämonischer HYCOs mit dem Schweine-Soma: die Schweineherde stürzt sich suicidal ins Meer<sup>11</sup>.

7) Über den Vakuum-Hyperraum stoßen wir auf Wirkbrücken "Mensch-Materie", die durch die elektronische Mikrotechnik überraschend zur nüchternen Phänomenologie werden. "*Instrumentelle Transkommunikation*" 'IK' ist inzwischen ein Forschungsfeld mit streng "naturalistischen Methoden"<sup>12</sup>.

Jeder von uns kann auf dem Computerbildschirm ablesbar aus der Mikroebene gesteuerte Prozesse willentlich so beeinflussen, daß die statistische Signifikanz evident wird. Hierzu gibt es Computerspiele mit mathematischen Algorithmen, die vom Spieler willentliche intendierte Abweichungen von Zufallsverteilungen statistisch aufbereiten und Abweichungskurven mit Signifikanzen ausweisen<sup>13</sup>.

Die 'IK' hat freilich auch sensible Perspektiven: Welche Subjekte vermögen Computerdaten zu beeinflussen? Sog. "Trans-Texte" bzw. "Trans-Bilder" erscheinen auf Bildschirmen. Über den Hyperraum ist telepathische 'IK' Mensch-Elektronische Maschine evident. Trans-Texte bzw. Trans-Bilder, die als Phänomen faktisch sind, muß man wohl eher "Trans-Individuen", Trans-HYCOs zuordnen. Die sog. "Cis"- "Trans"- Schwelle mit ihrer Planck-Charakteristik ist im Bilde des Quantenbrodelns offenbar eine diffuse Membran. Unsere sichtbare Cis-Welt ist von der Vakuum-Hyperwelt ("Trans"-Welt) nicht abzuschotten.

8) Die Gentechnik wirft die Frage auf, ob durch gezielte Genfeldmanipulationen Organismen grundtypisch veränderbar sind. Aus der reduktiv-naturalistischen Sicht ist schnell das "Ja" konsequent. Die Hyperraum-Quanten-

---

<sup>11</sup> Mt 8,28-34par.

<sup>12</sup> E. Senkowski: *Instrumentelle Transkommunikation* <sup>3</sup>1995.

<sup>13</sup> Einschlägige Programme sind per Internet beziehbar.

feld-Vakuum-Biologie sieht im HYCO als Projektions- und Kontrollzentrum das Grundtypische konditioniert.

Die *Schöpfungsbiologie* formuliert hier ihre Basishypothese: Das HYCO als Grundtypgarant ist vom Schöpfer gestiftete und erhaltene Schöpfungseinheit, die von Manipulationen im "Cis" nicht veränderbar ist. Die durch Gentechnik prüfbare *Folgehypothese* lautet damit: Zu weitgehende Genmutationen machen das molekular-zytologische Gebilde koppelungsresistent für das grundtypspezifische HYCO und führen zur funktionalen Lebensuntüchtigkeit, d.h. zum Absterben des Organismus.

9) Das sog. QUANTENVAKUUM, - im Bilde - der die Raumzeit repräsentierende Quantenschaum mit der Planck-Maschenweite, teilt die Schöpfung in eine sog. "CIS"-Welt unserer diesseits der Planck-Größen erfahrbaren Makrowelt und eine sog. in den Planckschaum eingewickelte "TRANS"-Welt verborgener Dimensionen. Vereinigungsversuche der Gravitation, Elektrodynamik und Quantentheorie, sog. "Theorien für alles" (TOE), kommen bei aller bisherigen Unterbestimmtheit und Interpretationsvielfalt zu folgenden gemeinsamen Linien<sup>14</sup>:

Die Kleinsteinheiten der Energie-Materie sind nicht starre Null-Punkte, vielmehr vibrierende Saiten der PLANCKLÄNGE, gestimmt in 6 bzw. 7 eingefalteten Dimensionen. Ihre spezifischen "Stimmungen" in Grund- und Obermoden konstituieren die Elementarteilchen und Wechselwirkungen der "CIS"-Welt (STANDARD-MODELL DER ELEMENTARTEILCHEN). Die "Trans-Dimensionen" "verstecken" den Hauptanteil der gravitierenden Energie-Materie: (CIS- : TRANS- WELT ca 1: 100). Oder im Bild: die Superstring-Wurzeln im Vakuum-Acker aller molekularen Aggregate der sichtbaren Raumzeit-Welt sind gravitierend und kausal dominant. Ein markantes Ergebnis der SUPER-STRING-THEORIE oder MEMBRANTHEORIE ist die Forderung nach 3 raumartigen, einer zeitartigen und mindestens 2 informationsartigen Koordinaten zur zureichenden Beschreibung der Erscheinungen in unserer CIS-Raumzeit. Diese erweisen sich als atomar-molekulare Projektionen aus Hyperräumen in unsere raumartige Erfahrungswelt. So ist auch jedes biologische Makromolekül im Superstring-Acker kausal verwurzelt. Biologische Funktionen und Morphogenesen sind aus der CIS-Molekular-Theorie nicht zureichend bestimmbar. Die BIOLOGIE teilt den Paradigmensturz der Physik voll und ganz.

---

<sup>14</sup> Brian Green: *The Elegant Universe - Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. London 1999.

### 2.3 Multi-Media-Revolution um 2000

Multi-Media-Technik, Computer-und Informations-Technik sowie Internet drängen zusammen zu einem Informationsuniversum: 'INFOVERS'.

#### 1) Die Computerentwicklung geht zum Molekular-Computer (Nanotechnologie)

Je kleiner der Maßstab wird, in dem Moleküle manipuliert werden, desto leistungsfähigere Computer lassen sich konstruieren. Die moderne Computertechnologie erlaubt uns, zumindest auf der Ebene der Simulation von Molekülen und komplexen Strukturen, zunehmend in molekulare Dimensionen vorzustoßen. Durch molekulardynamische Simulationen wird die Interaktion vom Makrokosmos in den Mikrokosmos der digitalen Zeichen und der Bio- und Nanotechnologie verlagert.

Die *NANO TECHNOLOGIE* unterscheidet sich von der Mikrosystemtechnik, da sie nicht auf Miniaturisierung, sondern den Aufbau großer komplexer Strukturen durch aller kleinste Elemente abzielt. Durch die molekulare Elektronik können völlig neuartige Systemüberlegungen für den Aufbau komplexer Systeme angestellt werden.

Es gibt bereits Billionen von NANOMASCHINEN, die ihre Leistungsfähigkeit täglich unter Beweis stellen: VIREN, BAKTERIEN UND ZELLEN. Die Einführung von Maschinen, die für das menschliche Auge unsichtbar bleiben und durch Selbstreproduktion neue Maschinen erzeugen, würde eine nahezu vollständige Beeinflussung der VOM MENSCHEN VERANSTALTETEN BIOLOGIE UND BIO-TECHNIK erlauben.

#### 2) Ein neues Verständnis für die verborgenen Dimensionen: PLANCK-Digital-Welt

Die Superstring-Theorien führen auf ein dreidimensionales quasi-euklidisches Weltkorsett aus Planck-Maschen ( $t_{pl} = 1,6 \cdot 10^{-33}$  cm), gebildet aus stehenden Pilotwellen (offene Welt-Strings), schwingend um Sprossen mit Planck-Längen. In die so entstehenden Planck-Kuben sind die sog. CALABI-YAU-DIMENSIONEN eingerollt, die die geschlossenen PLANCK-STRINGS führen. B. Heim nennt dieses Planckgerüst "Metron", das sich in einer primordialen Inflationsphase zu einem endlichen Weltradius aufzog. Jede Metron-Gittermasche ist nach der Heim'schen Stringtheorie durch Algorithmen ansteuerbar. Der Planckschaum hat somit die Eigenschaften eines *digitalen Weltgerüsts*. Damit sind alle Hardware-Bedingungen für Software-Beherrschung analog der Nanotechnologie auf Atom-Basis, jetzt aber auf Planck-Basis, gegeben ( $d_{atom} = 10^{-8}$ ;  $l_{pl} = 1,6 \cdot 10^{-33}$  cm). Die CALABI-YAU-DIMENSIO-

NEN<sup>15</sup> splitten die Zeit bzw. die Vermittlungsgeschwindigkeiten (QTC - Quantum Temporal Cosmology;  $c_1/h_1$ -Metriken)<sup>16</sup>. Die Computerleistung ist eine Funktion der Länge der Signalbahnen und der Taktzeiten, fußend auf der Elektronengeschwindigkeit. Die *Planck-Digital-Welt* führt so zu Vorstellungen unfaßlicher Speicher-, Rechen- und Simulationsleistungen. Nach dem Meta-Theoretiker J. GUITTON und dem Hyper-Raum-Theoretiker B. HEIM ist das Gerüst der Raum-Zeit eine mathematisch beherrschte INFORMATIONSMATRIX. Die Wissenschaft begnügt sich mit passiver Aussage und überläßt die Frage nach dem Kybernetiker und Informationsautor den Theologen oder Naturphilosophen. Die überall gegenwärtige und alles durchdringende PLANCK-DIGITAL-WELT wird die Biologie paradigmatisch revolutionieren.

### 3) Internet und virtuelle Organismen

Mit dem *INTERNET* entsteht gegenwärtig ein digitales PARALLEL-UNIVERSUM mit den physikalischen Bedingungen der "CIS"- Welt. Die Entwicklungsdynamik ist hinreichend bekannt. Die Zugriffsdynamik wird gegenwärtig durch die Erfindung und Programmierung von ZUGRIFFSAGENTEN optimiert. Hierbei kommen die Designs der Kultfiguren der Cyber-Spielwelt, der digitalen Poprevolution, Animationstechnik, Künstliche Intelligenz der Sprach- und Strukturerkennung, Techniken der Literatur- und Datenbank - Recherchen, und nicht zuletzt die Erkenntnisse und Erfahrungen der Roboterbranche zusammen. Neu ist so die Gattung der *virtuellen Roboter*, die außer dem INTERNET keine Hardware brauchen. Der sog. Avatarboom ist erst in den Anfängen und seine Perspektiven noch kaum begriffen<sup>17</sup>.

Wahrscheinlich wird man sich eines Tages nicht mehr ohne seinen Avatar (in Gestalt von intelligenten Agenten, SOFTBOTS, KNOWBOTS oder virtuellen Identitäten) ins Internet wagen. Das wissensbasierte Unternehmen wird zunehmend virtuell, da die Hardware durch intelligente Software und Agenten ersetzt wird, die das Wissen effizient aufbereiten. Intelligente *Software-*

---

15 Calabi-Yau-Space. Die Stringtheoretiker beschäftigen sich mit eingefalteten zusätzlichen Dimensionen, einem Hyperraum, der nach den Mathematikern Eugenio Calabi und Shing-Tung Yau benannt wird.

16 QTC - Quantum Temporal Cosmology;  $c_1/h_1$ -Metriken; Vgl. frühere Hinweise auf Sphärenwelten.

17 Im Hinduismus sind Avatare wiedergeborene Wesen, die auf die Erde herabsteigen. Im Zeitalter des Computers sind Avatare neuartige Identitäten oder Spielfiguren oder Wissensagenten, die man sich nach dem Einstieg in die virtuellen Welten des Cyberspace zulegt. Der Begriff wurde Anfang 1980 in den Computerbereich übertragen, als Programmierer des US-Militärs nach einem Begriff für die menschlichen Artefakte in ihren Simulationsspielen suchten. Alle Avatare bewegen sich in eigens für sie geschaffenen Endo-Welten, in denen - wie in der physischen Welt - soziale Aktivitäten ablaufen. Bei Avataren für die Produktberatung im Internet funktioniert diese Technik schon problemlos.

*Agenten*, auch '*Knowbots*' (*Knowledge Robots*) oder '*Softbots*' (*Software Robots*) genannt, werden für den Anwender im Hintergrund der Netze surfen, während er selbst am Computer arbeitet.

Das Problem ist nicht unsere ungebändigte Science-Fiction-Fantasie, vielmehr die Grenze unserer derzeitigen Vorstellungskraft. Das INTERNET hat mit seiner ungeplanten Wachstumsdynamik und kaum kalkulierbaren Folgen seit zwei Jahrzehnten alle Fachprognosen haushoch überspielt. RABBI LÖW aus Prag hat im 17. Jahrhundert die GOLEM-PHILOSOPHIE angestoßen mit der Ahnung, die Golems würden der Beherrschung des Menschen entgleiten und ihn versklaven. Die Fragen sind so aktuell wie noch nie!

Die Viren-Problematik der Computer hat sich durch das INTERNET zuge-spitzt. Die Analogien zu biologischen Phänomen sind frappierend. Letztverursacher sind wie in der Biologie in einer fraglichen Grauzone bis hin zu Mutmaßungen nach Trans-Ursachen.

Auch Wissensagenten, KNOWBOTS, können vermehrungsfähig mit speziellen Ausbreitungsroutinen im Internet konzipiert werden. Mit der künftigen WELT VIRTUELLER ROBOTER wird man sich mit höchster Aufmerksamkeit auseinandersetzen müssen. Mit künstlichen, vermehrungsfähigen und sich selbst verbessernden VIRTUELLEN ORGANISMEN entstehen überraschende Analogien zur realen CIS-Organismenwelt. Die Biologie kommt in einen *Pradigmensog* und wird ihr kategoriales Selbstverständnis, vergleichbar mit der digitalen Superstring-Physik, nur noch im Konnex mit DER VIRTUELLEN ORGANIS-MENTECHNIK und -THEORIE finden können.

Der Hyperraum-Theoretiker B. Heim bestimmt die molekularen Organismen der CIS-Welt, den Gegenstandsbereich der heutigen CIS-Biologie, nur interpretierbar aus einer Kopplung mit virtuellen Organisationen aus dem Hyperraum. Der Hyperraum mit seinen CALABI-YAU-DIMENSIONEN erweist sich selbst als ein digitales METAVERSUM, als ein MULTIDIMENSIONALES INTERNET. Wenn schon das CIS-INTERNET künftig künstlich bevölkert sein wird mit virtuellen Avatar- und Knowbot-Gesellschaften, *wievielmehr* vermuten wir die Hyperraum-Dimensionen mit dem TRANS-INTERNET mit virtuellen TRANS-ORGANISMEN schöpfungsmäßig bestückt. Diese repräsentieren dimensionale Hyperraum-Selbstständigkeit oder sind integrativ mit den CIS-ORGANISMEN gekoppelt.

Die traditionelle Lebenslehre hat die Dreigliederung: ANIMA VEGETATIVA, ANIMA SENSITIVA, ANIMA INTELLEGENS. Die erste anima den Pflanzen, die ersten und zweiten animae den Tieren, die drei integrierten animae dem Menschen. Welche Weisheit! Die animae entpuppen sich als sinnträchtige

Bilder der im PLANCK-SCHAUM verhüllten Hyperraum-Organisationen, alles CIS-Geschehen der molekular konstituierten Organismen steuernd.

Wenn schon jedes CIS-Elementarteilchen (z.B. Proton, Neutron, Elektron) aus dem Kollektiv spezieller TRANS-Strings projektiv existiert, *wievielmehr* die CIS-Organismen aus ihren artspezifischen virtuellen TRANS-Organisationen. Von der CIS-Wissenschaft und CIS-Molekulartechnik aus wird man im Sinne der Quantenfeldtheorien kontingente Kausierungen der TRANS-Welt nur durch registrierbare Verschiebungen von WAHRSCHEINLICHKEITSAMPLITUDEN ins CIS-Bild bringen können: die Krux der Quantentheorie, daß man nichts anderes messen kann (F. Beck - J. C. Eccles). Kopplungs-Interfaces sind u.a. Atom- und Molekularkollektive der Synapsen und des Cytoplasmas. Die Planck-Welt-String-Theorien führen zwingend zu dem Schluß: Die die BIO-CIS-PHÄNOMENALITÄT kontrollierenden Informationsprozesse spielen sich in den CALABI-YAU-STRING-DIMENSIONEN ab, insbesondere die vielfältigen Informationsresonanzen unter den Makro-Bio-Molekülen. Zum Staunen sind die differenzierten Organisationen von Einzellerkollektiven bis hin zu Quasi-Pflanzen, z.B. Pilzen.

#### 2.4 Christus - Herr über die sichtbare und unsichtbare Schöpfung als Ökumenisches Bekenntnis

An der Wende in das unbekannte dritte Millennium nach der Inkarnation der zweiten Gottespersion im Menschen Jesus von Nazareth erleben wir Erdmensch eine unerwartete Wende im Denken, in Wissenschaft und Technik<sup>18</sup>. Die Multi-Media-Revolution wurde oben skizziert. Bits und Bytes sind die neue Währung. An der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert war die Denkerschütterung der Verlust des deterministischen Weltbildes der klassischen Physik. Wer hätte prognostiziert, daß um 2000 der Aufbruch in unbekannt Dimensionen, *hyperraumartig* und *hyperzeitartig* sowie *hypergeistartig* wäre? Hier lauern die unterschiedlichsten Propheten mit ihren einnehmenden Deutungen. An den Universitäten und Volkshochschulen sind New Age bzw. Esoterik-Zirkel so normal etabliert wie andere weltanschaulich-konfessionelle Gruppen. Beispielsweise werden Lehren über Transwesen, UFOs, Engel und Verstorbene und ihren Einfluß ganz losgelöst vom Biblischen Zeugnis kolportiert.

In dieser einerseits offenen und andererseits esoterisch ausgebeuteten Lage sind Christen gefordert, ihre spezifisch auf der Biblischen Offenbarung fußende Sicht zu bezeugen. Dazu aber ist es dringlich, den empirischen und

---

<sup>18</sup> H. W. Beck: Biblisch orientierte Erwägung zur Zukunft auf der Heimstatt "Erde". Diakrisis, 21. Jg., Heft I, 2000.

theoretischen Erkenntnisstand wahrzunehmen. Mögen diese Skizzen dazu dienen, auch die neue ökumenische Chance und Aufgabe zu begreifen.

Der gekreuzigte und begrabene Jesus Christus ist nach dem Osterzeugnis in den Auferstehungsleib auferstanden und von Gott mit dieser Geist-Leib-Macht in die letzte Herrschaftsinstanz über alle Schöpfung eingesetzt. So ist kein Informationsstring, kein Energiepotential und am allerwenigsten ein mit Willenspotenz erschaffenes Individuum, sei es in der sicht- oder unsichtbaren Hemisphäre lebensmächtig, seiner richtenden und stützenden Macht entzogen. Dies bezeugt der Christus - Hymnus nach Kolosser 1,15ff. Wir fürchten uns somit nicht vor den neu ins Bild und Bewußtsein gebrachten *Hyper-Dimensionen* der Schöpfung.

Es ist ja derselbe Kyrios-HERR aller Schöpfung, aller codierten Energie- und Informationsstrings, der im Hohenpriesterlichen Gebet in einzigartiger Vollmacht den Vater bittet (Joh 17,20f): "Ich bitte aber nicht allein für sie {die Jünger}, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden. Auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt."

## VERLAGSPROGRAMM

Zur Veröffentlichung der Forschungsergebnisse ihrer Hochschullehrer und Hochschul-Institute gibt die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE eine Schriftenreihe heraus; die Ergebnisse der Hochschultagungen und Theologischen Ferienkurse werden in Tagungsbänden zusammengefaßt. In Ergänzung hierzu wurde eine Hefreihe geschaffen, um auch kürzere Abhandlungen, Vorträge, etc. mit aktuellem Hintergrund zu publizieren. - Gegenwärtig umfaßt das Verlagsprogramm die folgenden Titel.

*Neuerscheinungen* - weitere Bände folgen:

- Albrecht Graf v. Brandenstein-Zepelin, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften; 2001, 324 S., ISBN 3-928273-82-5
- Albrecht Graf v. Brandenstein-Zepelin, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Die Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre in katholischer und evangelischer Sicht; 2001, 178 S., ISBN 3-928273-85-X

*In der Schriftenreihe sind bisher folgende Bände erschienen:*

- Band 2: *Alma von Stockhausen:* Philosoph. Anmerkungen z. jungfräulichen Gottesmutterchaft Mariens; 1990, 52 S., ISBN 3-928273-02-7
- Band 3: *Alma von Stockhausen:* Der Geist im Widerspruch - Von Luther zu Hegel; 1990, 112 S., ISBN 3-928273-03-5
- Band 4: *Hans Lubczyk:* Die Bundesurkunde - Ursprung und Wirkungsgeschichte des Deuteronomiums; 1991, 112 S., ISBN 3-928273-04-3
- Band 5: *Bruno Vollmert:* Die Entstehung von Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht - Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie; 1999, 84 S., 18 Abb., ISBN 3-928273-05-1
- Band 6: *Leo Scheffczyk:* Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur; 1992, 132 S., ISBN 3-928273-06-X
- Band 7: *Horst Seidl:* Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik; 1998, 356 S., ISBN 3-928273-07-8
- Band 8: *Ermanno Pavesi:* Eugen Drewermanns "Kleriker. Psychogramm eines Ideals" und die tiefenpsychologische Religionskritik; 1992, 88 S., ISBN 3-928273-08-6
- Band 9: *Berthold Wald:* Person und Handlung bei Martin Luther; 1993, 182 S., ISBN 3-928273-09-4
- Band 10: *Horst W. Beck:* Christlicher Schöpfungsglaube im Kontext heutiger Wissenschaft; 1993, 108 S., ISBN 3-928273-10-8
- Band 11: *Giovanni B. Sala:* Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkenntbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft; 1993, 136 S., ISBN 3-928273-11-6
- Band 12: *Horst Seidl:* Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit - Erörterungen am Paradigma der Antiken Philosophie; 1995, 272 S., ISBN 3-928273-12-4

## VERLAGSPROGRAMM

- Band 13: *Hans Lubczyk*: Die Einheit der Heiligen Schrift - Antworten auf Fragen von Kirche und Welt heute; 1997, 259 S., ISBN 3-928273-13-2
- Band 14: *Erich Blechschmidt*: Die Erhaltung der Individualität. Der Mensch - Person von Anfang an. Humanembryologische Befunde; 1996, 111 S., 14 Abb., 4 Bildtafeln, ISBN 3-928273-14-0
- Band 15: *Giovanni B. Sala*: Die Christologie in Kants "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; 2000; 75 S.; ISBN 3-928273-15-9
- Band 16: *Tadeusz Guz*: Historisch-systematische Beiträge zur Anthropologie; 2000, 286 S., ISBN 3-928273-16-7

*In der Heftreihe sind bisher folgende Hefte erschienen:*

- Heft 1: *Theobald Beer*: Luthers Theologie - eine Autobiographie; 1999, 42 S., ISBN 3-928273-50-7
- Heft 2: *Assen Ignatow*: Die Marxismuskritik im 'Silbernen Zeitalter'. Die russische Diskussion über den Marxismus um die Jahrhundertwende; 1996, 34 S., ISBN 3-928273-51-5
- Heft 3: *Lothar Schneider / Winfried König*: Die Schwingende 4-Tage-Woche. Ein Konzept zur Verringerung struktureller Arbeitslosigkeit; 1996, 34 S., 4 Abb., ISBN 3-928273-52-3
- Heft 4: *Ermanno Pavesi*: Hoffnung und freier Wille - Eine kulturgeschichtliche Betrachtung; 1999, 49 S., ISBN 3-928273-53-1
- Heft 5: *Leo Scheffczyk*: Rechtfertigung und Eucharistie; 2000, 25 S., ISBN 3-928273-54-X
- Heft 6: *Manfred Hauke*: Das Sakrament der Priesterweihe im Horizont der Ökumene; 1999, 42 S., ISBN 3-928273-55-8
- Heft 7: *Roland Süßmuth*: Das Turiner Grabtuch - Ein außerbiblisches Zeugnis der Passion Jesu Christi; 1999, 36 S., 13 Abb., ISBN 3-928273-56-6
- Heft 8: *Giovanni B. Sala*: Kants Agnostizismus - Hindernis im Wissen und Glauben; 1999, 23 S., ISBN 3-928273-57-4
- Heft 9: *Tadeusz Guz, Waltraud Maria Neumann, Horst Seidl*: Zur Gottesfrage bei Augustinus, Thomas von Aquin und Hegel; 2000, 56 S., ISBN 3-928273-58-2
- Heft 10: *Horst Seidl*: Zu Martin Heideggers "Einführung in die Metaphysik", Kritische Anmerkungen; 2000, 72 S., ISBN 3-928273-59-0

*Ferner sind erschienen:*

### *a) Tagungsbände:*

- Albrecht Graf v. Brandenstein-Zeppelin, Alma v. Stockhausen (Hrsg.)*: Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften; 2001, 324 S., ISBN 3-928273-82-5

## VERLAGSPROGRAMM

- Albrecht Graf v. Brandenstein-Zeppelin, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Die Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre in katholischer und evangelischer Sicht; 2001, 178 S., ISBN 3-928273-85-X
- Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Die Familie im Spannungsfeld zu den evangelischen Räten; 1998, 171 S., ISBN 3-928273-88-4
- Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Zur Problematik von Hirntod und Transplantation; 1998, 99 S., ISBN 3-928273-89-2
- Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Maria, Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart; 1995, 72 S., ISBN 3-928273-93-0
- Hans-Joachim Schulz, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Der apostolische Charakter der Evangelien - Authentische Christusverkündigung und bleibende Glaubensnorm; 1995, 360 S., ISBN 3-928273-94-9

### **b) Festschriften:**

- Remigius Bäumer, J. Hans Benirschke, Tadeusz Guz (Hrsg.):* Im Ringen um die Wahrheit - Festschrift der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma VON STOCKHAUSEN; 1997, 1020 S., 9 Abb., ISBN 3-928273-92-2
- Tadeusz Guz (Hrsg.):* Begegnungen mit Alma von Stockhausen - Festschrift der Freunde, Mitarbeiter und Schüler zum 70. Geburtstag der Philosophin Prof. Dr. Alma VON STOCKHAUSEN; 1997, 208 S., ISBN 3-928273-91-4
- Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte - Festschrift für Theobald Beer; 1996, 220 S., ISBN 3-928273-98-1
- Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik? - Festschrift der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE anlässlich ihrer Eröffnung als staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule am 13. Juli 1990; 1990, 432 S., ISBN 3-631-43176-7

### **c) Kompendien:**

- Theobald Beer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Vigilius von Thapsus: "Die Disputation zwischen Arius und Athanasius". Luthers erste Klosterlektüre. Ein Beitrag zur Lutherforschung. - Übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE von Theobald Beer; 1999, 69 S., ISBN 3-928273-86-8.
- Theobald Beer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.):* Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater - Übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE von Theobald Beer; 1998, 375 S., ISBN 3-928273-90-6.
- Horst W. Beck:* Biblische Universalität und Wissenschaft - Grundriß Interdisziplinärer Theologie; 1994, 788 S., 27 Abb., ISBN 3-928273-96-5

## VERLAGSPROGRAMM

### *d) Gedichte:*

*Horst Seidl:* Aus Liebe hat der Herr die Welt gemacht - Kleine Gedichtsammlung. Mit einigen Bemerkungen zum Wesen der Kunst; 1996, 116 S., 20 Abb., ISBN 3-928273-99-X

*Horst Seidl:* Dein Angesicht, Herr, will ich suchen - Kleine Gedichtsammlung 2. Mit kunstphilosophischen Aufsätzen; 1993, 120 S., 10 Abb., ISBN 3-928273-97-3

*Horst Seidl:* Dein Wort, o Gott, uns spendet Leben - Kleine Gedichtsammlung (3). Mit kulturphilosophischen Aufsätzen; 1994, 92 S., 11 Abb., ISBN 3-928273-95-7

**Bestellungen an:** *Hochschulverlag der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,*  
Oberbierbronnen 1  
**D - 79809 Weilheim**

**Telefon:** 07755 / 364 - **Telefax:** 07755 / 80109

**Bankverbindung:** Volksbank Hochrhein Waldshut  
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 21 204 61

## HOCHSCHUL- und STUDIENPROGRAMM

Die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist eine staatlich anerkannte **Wissenschaftliche Hochschule** in privater Trägerschaft.

**Aufgabe und Ziel** der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Die Vermittlung der abendländischen Wertvorstellungen, die aus der Durchdringung von griechischer Metaphysik und christlichem Offenbarungsgut als Voraussetzung von Naturwissenschaft und Technik entstanden sind;
- b) Die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie und Gesellschaftslehre in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Natur- und Sozialwissenschaften;
- c) Die Kritik der nihilistischen Züge des Zeitgeistes.

**Studienmöglichkeiten** an der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Ein achtsemestriges (Regelstudienzeit), staatlich anerkanntes *Hochschulstudium* in den Fächern Philosophie, Philosophie der Naturwissenschaften und Soziologie und Journalistik;
- b) *Hochschultagungen*, bei denen entweder neuere Forschungsergebnisse oder allgemein interessierende Zeitfragen unter fächerübergreifenden Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt werden;
- c) *Theologische Ferienkurse* als Ergänzung zum Theologiestudium bzw. ganz allgemein zur Vermittlung eines christlichen Grundwissens.

**Der Studienplan** sieht neben der Erarbeitung der grundlegenden Klassik die Auseinandersetzung mit dem Marxismus/Neo-marxismus, dem Darwinismus/Neodarwinismus und dem Existentialismus auf Grund neuester Forschungsergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften vor.

Dabei geht es um die Erarbeitung eines christlichen Menschenbildes, das den Erfordernissen einer durch die naturwissenschaftliche Technik bestimmten Zeit gewachsen ist. - Grundfragen der Ethik wie die Ausarbeitung der notwendigen, den Staat tragenden Grundwerte, bilden ein weiteres Arbeitsfeld der Akademiearbeit.

Die Vermittlung der aus der theoretischen Behandlung von Philosophie und Soziologie gewonnenen Einsichten an die Öffentlichkeit wird im Fach Journalistik praktisch eingeübt. Hier geschieht auch eine philosophische Einordnung des Zeitgeschehens, die ihrerseits der Anbindung der Journalistik an die ethischen Grundlagen aller Kommunikation bedarf.

**Abschlüsse:** Die interdisziplinär aufgebaute Semesterthematik führt in den genannten Fächern zur *Zwischenprüfung* und zum *Magisterexamen*.

Das Magisterexamen berechtigt auf Grund der staatlichen Anerkennung entweder zum *Weiterstudium* an einer anderen Universität, bzw. bildet die Grundlage für eine akademische *Berufsausübung*.

**Die Berufsbezogenheit** der Studiengänge ergibt sich folgendermaßen:

- a) Das naturphilosophische Studium mit seiner Ausrichtung auf die sozialen Erfordernisse der Zeit dient der Vertiefung und Integration aller ein-

zelwissenschaftlichen Aspekte, sofern sie für wirtschaftliche und politische Führungs- und Lehrkräfte von Bedeutung sind.

b) Eine naturphilosophische und soziologische Ausbildung, die auf die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie abzielt, ist für alle gesellschaftspolitischen oder sozialen Tätigkeiten von entscheidender Wichtigkeit.

c) Ähnliches gilt für die Priesteramtskandidaten, die an einer durch naturphilosophische Reflexion gestärkten christlichen Anthropologie als Grundlage für die Auseinandersetzung mit der modernen Theologie interessiert sind.

d) Das interdisziplinär aufgebaute Philosophie-Soziologie Studium mit der Abschlußprüfung des Magisterexamens ist auch eine ebenso bewährte wie qualifizierte Ausbildung für Journalisten und Publizisten sowie für Medien- und Kommunikationswissenschaftler.

e) Zudem empfiehlt sich das viersemestrige Grundstudium, d. h. Philosophie der Naturwissenschaften mit theologischen Ergänzungskursen, für alle Studienbewerber als sinnvolle Einführung in ihr Spezialstudium. Dasselbe gilt für Studienabsolventen, die noch keine Anstellung erhalten haben.

**Vorlesungsverzeichnis, Studienberatung, Bewerbung:** Das ausführliche Vorlesungsverzeichnis ist beim Sekretariat der Hochschule zu beziehen. - Nach vorheriger Terminvereinbarung ist eine gezielte Studienberatung möglich.

Folgende Unterlagen sind bei der Bewerbung vorzulegen: amtlich beglaubigte Ablichtung des Abiturzeugnisses; tabellarischer Lebenslauf mit allen Personaldaten; polizeiliches Führungszeugnis sowie zwei (aktuelle) Paßfotos.

**Unterkunft, Verpflegung:** Unterkunft und Verpflegung erfolgt im Hause. Die monatlichen Kosten sind beim Sekretariat der Hochschule zu erfragen. - Auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme einer Ausbildungsbeihilfe nach dem Berufs- und Ausbildungsförderungsgesetz (BAföG) wird hingewiesen.

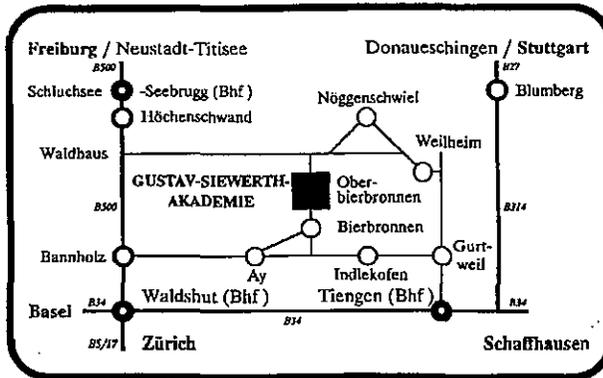
**Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE:** Als Private Hochschule erhält die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE weder Mittel der öffentlichen Hand noch anderer Institutionen; da die Studiengebühren zur Deckung der Kosten nicht ausreichen, ist die Hochschule für *Spenden* von Freunden und Förderern auf das nachstehende Konto sehr dankbar. Ein Beitritt zum Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist durch formlosen Antrag möglich. - Die Spenden sind steuerrechtlich absetzbar.

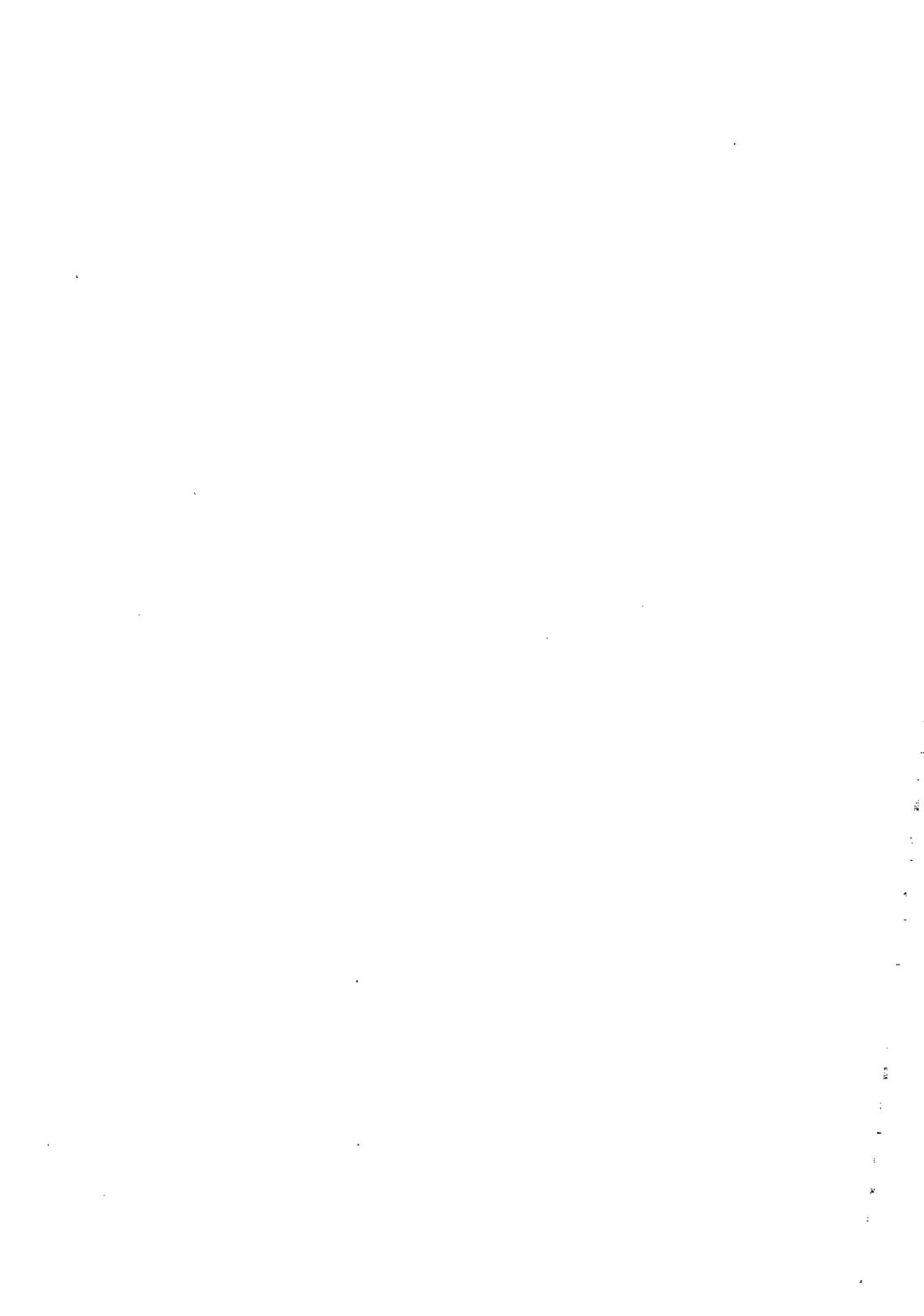
HOCHSCHUL- und STUDIENPROGRAMM

**Anschrift:** GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE  
*Wissenschaftliche Hochschule*  
Oberbierbronnen 1  
D - 79809 Weilheim

**Telefon:** 07755 / 364 - **Telefax:** 07755 / 80109

**Bankverbindung:** Volksbank Hochrhein Waldshut  
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 20 998 02





Als Beitrag zur Grundlagenforschung der ökumenischen Bestrebungen wird die klassische Trinitätslehre der Luther'schen bzw. der durch Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel weiterentwickelten reformatorischen Trinitätsauffassung gegenübergestellt.

Der Einfluß der protestantischen Trinitätslehre und dialektischen Formen neuzeitlichen Denkens auf die Hauptströmungen der Philosophie, wie der Gesellschaftslehre und der Evolutionstheorie, wird in Rückführung auf Hegel, Darwin, Nietzsche und Heidegger erörtert.

HORST W. BECK, Prof. em. für interdisziplinäre Theologie und Philosophie an der Universität Leuven.

DAVID BERGER, Dr. theol., Gymnasiallehrer für Religion und Deutsch, Dozent in der Diözese St. Pölten.

TADEUSZ GUZ, Dr. phil., Wissenschaftlicher Assistent im Fachbereich Philosophie an der *Gustav-Siewerth-Akademie*.

HEINZ-GEORG KUTTNER, Dr. phil., Dozent im Fachbereich Philosophie an der *Gustav-Siewerth-Akademie*.

WALTRAUD M. NEUMANN, Dr. Dr. phil. - Promotionen in Kunstgeschichte und Philosophie, Dozentin an der *Gustav-Siewerth-Akademie*.

LEO KARDINAL SCHEFFCZYK, Prof. em. für Dogmatik an der Universität München.

MICHAEL SCHULZ, Dr. theol., Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik der Universität München.

HORST SEIDL, Prof. für Philosophie, Inhaber des Lehrstuhls für Ethik an der Lateranuniversität Rom.

ALMA V. STOCKHAUSEN, Professorin für Philosophie und Dekan der *Gustav-Siewerth-Akademie*.