

HEIKO SCHULZ
ESCHATOLOGISCHE IDENTITÄT



THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON
O. BAYER · W. HÄRLE · H.-P. MÜLLER

63. BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1994

HEIKO SCHULZ

ESCHATOLOGISCHE IDENTITÄT

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER
DAS VERHÄLTNIS VON VORSEHUNG,
SCHICKSAL UND ZUFALL BEI
SÖREN KIERKEGAARD

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1994

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Schulz, Heiko:

Eschatologische Identität : eine Untersuchung über das
Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören
Kierkegaard / Heiko Schulz. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1994
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 63)
Zugl.: Wuppertal, Univ., Diss., 1993
ISBN 3-11-014093-4
NE: GT

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

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

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz und Bauer, Berlin

Vor dem Ende sprach Rabbi Sussja: "In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: 'Warum bist du nicht Mose gewesen?' Man wird mich fragen: 'Warum bist du nicht Sussja gewesen?'"

Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim

VORWORT

Grundsätzlich, so jedenfalls will Kierkegaard uns glauben machen, gibt es zwei (und nur zwei) Klassen von Menschen: solche, die *schreiben*, und solche, die das *nicht* tun. Eines seiner zahlreichen Pseudonyme, der Ästhetiker A, bevorzugt demgegenüber eine andere Einteilung: Jeder Mensch, so behauptet er nämlich, *langweile* entweder *sich selbst* oder *andere* - und ebendies sei der einzig klassifikatorisch maßgebende Gesichtspunkt.

Als Autor einer abschreckend umfänglichen Monographie muß ich befürchten, daß sich *eine* mögliche Beziehung zwischen beiden Distinktionen nur allzuleicht herausstellt: Wer *schreibt*, scheint in der Regel - *horribile dictu* - eher zu denen zu gehören, die *andere* langweilen. Für den Fall, daß sich dem potentiellen Leser der vorliegenden Studie ein entsprechender Eindruck schon bei allererster Durchsicht aufdrängt, empfehle ich die folgenden Abschnitte als - gewissermaßen diätetisch reduziertes - Lektüreprogramm:

- Vorläufige Expektoration;
- Teil II: 1. Abschnitt (das objektive Problem);
- Teil II, 2. Abschnitt (das subjektive Problem): Kap. B;
- Teil II, 2. Abschnitt, Kap. C: 4, 5/2 und 6.

Die vollständige Arbeit hat im Herbst 1992 dem Fachbereich 2 (Philosophie - Ev. Theologie - Geschichte) der Universität/Gesamthochschule Wuppertal vorgelegen und dort im Januar 1993 als philosophische Dissertation Aufnahme gefunden: wofür ich allen Verantwortlichen herzlich danke. Für die Drucklegung wurde das Buch leicht überarbeitet und bibliographisch aktualisiert.

Mein besonderer Dank gilt - frei nach Kierkegaard - zunächst jenen Einzelnen, die der Doktorand mit Freude und Dankbarkeit seine Leser nennt: in meinem Falle Herrn Prof. Dr. Hermann Deuser als Erstgutachter und Herrn Prof. Dr. Ulrich Browarzik, der das Korreferat übernahm. Prof. Deuser, der mich - und die Untersuchung - auf den Weg brachte, hat deren Entwicklung von Anfang an mit nicht nachlassendem Interesse, mit jeder nur denkbaren Unterstützung und einem nicht alltäglichen Maß an persönlichem Engagement

begleitet und gefördert. Geduldig, liberal und mit der ihm eigenen, unnachgiebig wohlwollenden Skepsis jenem 'tiefsten' aller (dänischen) Denker gegenüber hat auch Prof. Browarzik das Entstehen der Arbeit mitverfolgt und überdies eine Reihe von konstruktiv-kritischen Rückfragen an mein eigenes Kierkegaardbild provoziert. Ich muß annehmen, daß ich diese bis heute - für mich wie für ihn - nur zum Teil habe befriedigend beantworten können.

Herrn Prof. Dr. Wolfgang Janke, dessen inhaltlich dichte und didaktisch stringente Kierkegaard-Seminare mich zum ersten Mal auf die Fährte des dänischen Denkers führten, bin ich gleichfalls zu Dank verpflichtet: Was es heißt, philosophische Texte - zumal solche mit vermeintlich eher unsystematisch-rhapsodischem Charakter wie die Kierkegaards - hermeneutisch verbindlich und auf Niveau zu interpretieren, habe ich (wenn überhaupt, so) hier gelernt.

Zu danken ist ferner den Freunden/innen, die mich ermuntert haben, endlich auf die Zielgerade einzuschwenken und das Ganze zum Abschluß zu bringen - etwas, das ohne ihre Sachkenntnis, Hilfsbereitschaft und ihren unerschütterlichen Humor schwerlich geglückt wäre: allen voran Michael Rudolph, Beate Saxler, Evelyn Reinohs und - täglich neu - Heike Ronsdorf.

Nicht zu vergessen ist PD Dr. Hartmut Rosenau, der mir in vieler Hinsicht den Weg geebnet und dessen eigene Denkhaltung sich - zumindest indirekt - an vielen Stellen des Buches niedergeschlagen hat.

Dr. Julia Watkin danke ich für ihre mannigfache Unterstützung während eines viermonatigen Aufenthaltes am Søren-Kierkegaard-Institut Kopenhagen, der mir durch ein Forschungsstipendium des DAAD ermöglicht wurde. Entsprechendes gilt für das einmonatige Stipendium, das mir von der Søren-Kierkegaard-Library am St. Olaf - College (Minnesota) bzw. deren Leitern, Prof. Howard Hong und Prof. C. Stephen Evans, gewährt wurde.

Schließlich geht mein Dank an die Professoren O. Bayer, W. Härle und H.-P. Müller, die als Herausgeber die Aufnahme des Buches in die Reihe "Theologische Bibliothek Töpelmann" des Walter de Gruyter Verlages befürwortet haben - und damit, last but not least, an den Verlag selbst.

Gewidmet ist die Arbeit meinen Eltern, Inge und Hans-Dieter Schulz.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorläufige Expektoration	1
 I. VORSEHUNG, ERHALTUNG, LENKUNG: EIN HISTORISCH-SYSTEMATISCHER PROBLEMAUFRISS . . .	17
1 Einleitung: Providenz als Thema der Dogmatik	17
2 Theologiegeschichtliche Rekonstruktion: Von Thomas von Aquin bis zur Kopenhagener Schultheologie	21
3 Kierkegaard zwischen Luther, Descartes und Schleiermacher. Ein vorläufiges Resümee	58
 II. ESCHATOLOGISCHE IDENTITÄT: KIERKEGAARDS THEORIE DER VORSEHUNG	65
1. ABSCHNITT: DAS OBJEKTIVE PROBLEM	65
A. Aporie 1: Prädestination	65
1 Dogmatische und explikationslogische Vorbemerkungen	65
2 Kierkegaard und die Prädestinationstheorie: Ein aporetischer Versuch in drei Anläufen	70
B. Aporie 2: Präsenz	92
1 Vorbemerkung	92
2 Erkenntnistheoretische Aporetik der Präsenz	94
3 Metaphysik und Paradox-Theologie: Überlegungen zu Kierkegaards Gottesbild	105

2. ABSCHNITT: DAS SUBJEKTIVE PROBLEM	114
A. Theorie des Schicksals	114
1 Aufriß und Problemstellung der Angstabhandlung. Eine Einleitung in neun Thesen	114
2 Kategoriale Grundlegung der Schicksalsrelation	125
3 Phänomenologie der Schicksalsrelation	131
3.1 Schicksal und Glück	131
3.2 Schicksal und Tod	149
3.3 Schicksal und Schuld	153
4 Typologie der Schicksalsrelation	168
4.1 Der typologische Rahmen	168
4.2 Aberrationen des Schicksalsverhältnisses	171
4.3 Konfinen des Schicksalsverhältnisses	185
B. Theorie des Zufalls. Ein Zwischenspiel	203
1 Vorbemerkung	203
2 Zufall und Anlaß: Eine semantische Bestandsaufnahme	205
3 Theorien des Zufälligen	214
3.1 Absoluter versus relativer Zufall: Die dogmatische Theorie und ihre Kritik	214
3.2 Der Anlaß, das Inkommensurable und die Unmittelbarkeit: Die existenzdialektische Theorie	221
C. Theorie der Vorsehung	245
1. Kapitel: Immanente Teleologie (Ethik). Die Selbstwahl als conservatio sui	245
1 Das Schicksalsverhältnis des Ethikers	245
2 Die Lebensanschauung des Ethikers	251
3 Die Vorsehungstheorie des Ethikers	268

2. Kapitel: Immanente Teleologie (Religiosität A). Selbsterhaltung als Selbstvernichtung	286
1 Das Scheitern der Ethik	286
2 Die existenzdialektische These: Vorsehung als Notwehrpostulat der existierenden Subjektivität	289
3 Die theologische These: Vorsehung als Perseveranz des Glaubens	292
3. Kapitel: Suspensionsteleologie. De Silentio Abraham oder der Grenzfall als Paradigma	304
4. Kapitel: Transsubstantiation des Leidens. Ein Exkurs zur Theodizee	314
1 Problema 1: Existiert das Übel?	315
1.1 Der subjektive Problemansatz	315
1.2 Die objektive Problemseite: Physikotheologie und Geschichtsmetaphysik im Urteil Kierkegaards	319
1.3 Der Ansatz in Funktion: Leiden und Übel im Gottesverhältnis am Paradigma des Strafproblems	339
1.4 Das Grenzproblem: Unschuldiges Leiden außerhalb des Gottesverhältnisses	357
2 Problema 2: Ist Gott allmächtig <i>oder</i> allgütig?	364
2.1 Vorspiel: Der Teufel oder die Macht der Nivellierung	364
2.2 Allmacht <i>als</i> Güte: Die These und ihre vorläufige Kritik	370
2.3 Die Ware und ihr Preis: Kierkegaards Freiheitstheorie	375
2.4 Aporetische Quintessenz: Kierkegaards Äquivokationen	397
5. Kapitel: Transzendente Teleologie (Religiosität B). Vorsehung als Prinzip eschatologischer Identität	402
1 Retardierungen: Von der Schwierigkeit, ein Sünder zu werden	402
1.1 Stadientheorie: Religiosität A und B oder die Dialektik des Sündenbewußtseins	402
1.2 Anthropologie: Zeit und Ewigkeit oder die Dialektik des Augenblicks	408

1.3 Methodologie: Psychologie und Ethik oder die Dialektik des Nichts	422
1.4 Existenzdialektik: Anfechtung und Dämonie oder die Dialektik der Nemesis	438
1.5 Quintessenz: Vorsehung als Erziehung oder die Angst des Ernstes als contradictio in adiecto	458
2 Eschatologische Identität	462
2.1 Welt als Wiederholung: Kierkegaards Ansatz der Schöpfungstheorie	463
2.2 Schöpfung, Veränderung, Neuschöpfung: Die Grundlagen der Theorie des Werdens und das Identitätsproblem	469
2.3 Versöhnung als paradoxe Vorsehung: Gott und Mensch oder ewige und eschatologische Identität	477
2.4 Kierkegaards Theorie und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund. Ein Rückblick	492
6. Kapitel: Identität und Transparenz. Vorsehung als durchsichtiger Grund des Sichzusichverhaltens im Glauben	497
1 Grundzüge einer Ontologie des Selbst	498
2 Grundzüge einer Ontologie des verzweifelten Selbst	528
3 Glaube als Selbstdurchsichtigkeit	543
3.1 Wille und (Selbst-)Verfehlung: Einleitende Variationen über die Dialektik einer aristotelischen These	543
3.2 Das Leben vorwärts leben: Vorsehung als Selbsttransparenz im unbedingten Gehorsam	550
3.3 Das Leben rückwärts verstehen: Selbsttransparenz als providentielle Einheit von Unmittelbarkeit und Reflexion	585
Literaturverzeichnis	597
Personenregister	
Sachregister	

Vorläufige Expektoration

"Gott selbst ist ja dieses: *welcherart* man sich mit ihm einläßt."¹

Wenn dieser Satz - seine Geltung vorausgesetzt - so verstanden werden müßte, daß er mit dem *Verzicht* auf eine Theologie, die wie jede andere Wissenschaft (ob zu Recht oder Unrecht) mit dem Anspruch auf Objektivität einhergeht, notwendig verknüpft wäre, so existierte die vorliegende Arbeit nicht. Ich bin, wie jeder leicht einsehen wird, nicht dieser Ansicht. Doch dazu später.

Mein Thema ist, äußerlich betrachtet, ein christlich-dogmatisches: das Problem der Vorsehung. Was ist ein christlich-dogmatisches Problem? Welchen theoretischen Rahmen steckt Kierkegaard dafür ab?

Betrachten wir zunächst die folgenden beiden Aussagen: Christlich von einer providentia specialissima reden heißt glauben können, "daß Gott sich um den Einzelnen kümmert und um die geringste Einzelheit bei ihm"². Und weiter: "Es ist der Christ, von dem angenommen wird, er sei Gegenstand für diese providentia specialissima."³ Läßt sich eine Beziehung herstellen zwischen der eingangs zitierten und den beiden anderen Aussagen? Diese formulieren ja etwas, das wir ohne zu zögern dem Bereich der (christlichen) Dogmatik zuordnen würden: sie sagen m.a.W. etwas aus über Gott, sein (providentielles) Handeln, dessen Eigenart und seinen Adressaten. Wenn Kierkegaard Recht hat, wurzelt die Wahrheit von Aussagen über das, was oder wie Gott ist, freilich in nichts anderem als einer bestimmten Art und Weise, sich zu ihm zu verhalten oder mit ihm sich einzulassen. Gesetzt nun, jemand macht - mit dem Ideal des Christseins vor Augen - irgendeine (Leidens-)Erfahrung, die in die Klage mündet, Gott kümmere sich *nicht* um ihn und jede Einzelheit in seinem Leben, dann könnte er (mindestens) einen der folgenden Schlüsse ziehen:

- Gott handelt *nicht* providentiell.

1 X, 2A 644 (IV, 156). Zur Zitationsweise der Schriften Kierkegaards und anderer Autoren vgl. das Literaturverzeichnis im Anhang dieser Arbeit.

2 VII, 1A 130 (II, 101).

3 XI, 1A 267 (214ff; hier: 215).

- Providentielles Handeln bedeutet nicht, '*sich kümmern um jede Einzelheit*'.
- Ich *mißverstehe*, was '*sich kümmern um jede Einzelheit*' bedeutet.
- Ich bin kein *Christ*.

Daß die beiden letzten Aussagen in der Ichform stehen, hat seinen Grund. Kierkegaard nennt sie 'subjektiv' - im Unterschied zu den ersten beiden, 'objektiven' Sätzen. Er meint damit nicht, daß solche Fragen, die objektiven Sätzen zugrundeliegen, auf vernünftigem Wege beantwortet werden können, während (ausschließlich) im anderen Fall die Subjektivität eines individuellen Glaubensvollzuges vonnöten sei. Bewiesen (und in *diesem* Sinn objektiviert) werden kann nämlich weder, daß Gott providentiell wirkt, noch daß er sich dabei um jeden Einzelnen (mindestens als Christ) kümmert. Gemeint sind hier vielmehr zwei entgegengesetzte, irreduzible *Haltungen*, aus denen heraus ein vorliegendes (hier: ethisch-religiöses) Problem gelöst werden soll. Die Haltung der Objektivität vertraut darauf, daß die Wahrheit über das, wozu sie sich verhält (hier: die providentielle Wirksamkeit Gottes) entscheidend ist für die Wahrheit dieses Verhaltens selber (hier: die Aufhebung des Zweifels an dieser Wirksamkeit). Die subjektive Haltung macht umgekehrt die Wahrheit dieser Haltung (hier: das Ideal des Christseins) zur Grundlage der Entscheidung über die Wahrheit dessen, wozu sie sich verhält:

"Laß uns als Beispiel die Erkenntnis Gottes nehmen! Objektiv wird hier darauf reflektiert, daß es der wahre Gott ist; subjektiv darauf, daß das Individuum sich *so* zu einem Etwas verhält, daß sein Verhältnis in Wahrheit ein Gottes-Verhältnis wird."⁴

Das *existenzdialektische* Problem des individuellen Verhältnisses zu einer als wahr unterstellten Proposition macht sich Kierkegaard zufolge primär im Bereich dessen, was er "wesentliche < > Wahrheit"⁵ nennt, geltend: im Ethisch-Religiösen, wo das Individuum strenggenommen mit einer jeweils *doppelten* Dialektik von Idealität und Faktizität fertig werden muß. Ich nenne ein Beispiel:

4 16/1, 190. Vgl. zum Kontext subjektiver/objektiver Reflexion: ebd., 190ff. Abgekürzt ebd., 15: "Das objektive Problem würde also das von der Wahrheit des Christentums sein. Das subjektive ist das von dem Verhältnis des Individuums zum Christentum."

5 Ebd., 190 (Fußn.).

(a) Objektive Einstellung: "Taten Gottes kann ... nur der Gott tun"⁶ (Idealität); "aber welches sind denn des Gottes Taten"⁷ - genauer: Ist *dies* (z.B. das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755) Gottes Tat? (Faktizität)

(b) Subjektive Einstellung: Der Christ weiß sich als solcher von einer providentia specialissima gehalten (Idealität). Aber bin ich Christ? (Faktizität)
Da nun Subjektivität und Objektivität Einstellungen bezeichnen, d.h. primär durch ein spezifisches Verhalten, nicht durch dessen Wozu definiert werden, ist auch denkbar, daß man das Problem des Gottesbildes subjektiv, das des Verhaltens zu ihm objektiv angeht:

(a) Objektive Einstellung: Der Christ weiß sich als solcher von einer providentia specialissima gehalten. Aber was ist ein Christ?

(b) Subjektive Einstellung: Gott hat das Erdbeben von Lissabon zugelassen. Aber berechtigt mich das zum Zweifel an seiner Liebe?

Kierkegaards Schriften (insbesondere seine psychologischen) bieten eine Fülle von Antworten auf die Frage: Welche Art von Verhalten ist in welcher Situation unter welchen Bedingungen *prinzipiell* und *ideal* gesehen möglich? Und diese Antworten machen Anspruch auf Objektivität (im Nicht-Kierkegaardschen Sinne) - obschon sie dem Leser mitteilungs-theoretisch häufig so präsentiert werden, daß ihm das jederzeit drohende Mißverständnis, sich darauf i.S. einer objektiv-reflektierenden statt subjektiv-aneignenden Haltung einzulassen, so schwerfallen soll wie möglich. Wenn wir das (objektive) Problem der (religionsgeschichtlich-)historischen Fragestellung einmal beiseite-lassen (An welche Götter haben Menschen faktisch geglaubt? Auf welche Weise haben sie sich zu ihnen verhalten - oder geglaubt, sich zu ihnen verhalten zu können?); und wenn wir andererseits berücksichtigen, daß die o.g. Fragen auch von einem *Nicht*-Christen gestellt werden könnten, der in objektiver Hinsicht nicht nur das eine oder andere Wesensprädikat Gottes, sondern dessen Existenz überhaupt bezweifeln würde, dann läßt sich der gesamte Rahmen eines christlich-dogmatischen Problems in subjektiver und/oder objektiver Hinsicht aus Kierkegaards Sicht durch folgende sechs Fragen abstecken:

(1) *Existiert* Gott?

6 10, 39.

7 Ebd.

- (2) Existiert *ein solcher* Gott?
- (3) Ist ein solcher Gott *der christliche*?
- (4) Welches *Verhältnis* zu (1)-(3) ist bezogen auf den Einzelnen denkbar?
- (5) Welches Verhältnis, gemäß (4), will *ich selbst* zum Christentum einnehmen?
- (6) Bin ich *Christ*?

Es ist unschwer zu erkennen, daß ausschließlich die Fragen (5) und (6) sozusagen in Reinkultur das repräsentieren, was Kierkegaard die subjektive Frage nennt.⁸ Alle anderen können (auch wenn (4) thematisch gewissermaßen subjektiv konnotiert ist) in objektiver - und damit laut Kierkegaard in einer zu Selbstmißverständnissen Anlaß gebenden - Weise behandelt werden. Unschwer wiederzuerkennen ist ferner die Pointe: Kierkegaard meint, daß über Frage (3) (die klassische Form eines christlich-dogmatischen Problems) nicht unter Ausklammerung von (6) - die christlich-subjektive Frage - entschieden werden kann. Umgekehrt und positiv formuliert: Die religiöse Innerlichkeit soll - als hinreichende Bedingung für die Wahrheit einer dogmatischen Behauptung i.S. von (3) - "gerade auf ihrem Gipfelpunkt wieder die Objektivität"⁹ sein. Und eben dies ist die Spitze des eingangs zitierten Satzes.

Wie bereits angedeutet führt jede christlich-dogmatische Untersuchung ein weiteres Problem mit sich: Wenn ein Autor vermeiden möchte, daß der Leser z.B. seinen Traktat über die Erbsünde im Rahmen der Fragen (1) - (3) 'abhandelt', ohne sie i.S. des *tua res agitur* (= Fragen 5 u. 6) so zu verstehen, daß dort faktisch von ihm selber die Rede ist, dann muß er *Mitteilungsformen* entwickeln, die diese unerwünschte Leserattitüde so weit wie möglich verhindern. Kierkegaard hat sich folgerichtigerweise Gedanken über eine "neue Wissenschaft: die christliche Redekunst"¹⁰ gemacht, die diesem Problem als

8 Vgl. in diesem Sinne etwa die sokratisch-ironische Anfrage, die Climacus an die Adresse des spekulativen Philosophen richtet: "Also, teurer Mensch, hochgeehrter Herr Spekulant, Ihnen darf ich mich doch mit einer subjektiven Anrede nähern: o Lieber! wie betrachten Sie das Christentum, d.h.: Sind sie ein Christ oder nicht? Hier wird nicht gefragt, ob Sie weitergehen, sondern ob Sie es sind" (16/1, 48).

9 X, 2A 299 (IV, 65).

10 VI, A 17; vgl. VI, A 1 u. VI, A 19. Ausgeführt worden ist der Plan für eine solche Wissenschaft nur in Auszügen: als Konzept einer Vorlesung (!), in: VIII, 2B 79-89 (143-190; dt. - auszugsweise - in: II, 113-127).

Grundlagenproblem der Dogmatik Rechnung tragen sollte.¹¹ Und auch wenn diese Wissenschaft als solche Fragment blieb - ihre faktische Anwendung schlägt sich in der Variation unterschiedlichster Mitteilungsformen innerhalb und außerhalb des pseudonymen Schriftwerks allenthalben nieder. Natürlich können daraus im Einzelfall eminente hermeneutische Probleme erwachsen, wenn es darum geht, Kierkegaards eigene dogmatische Anschauung aus wenigen, weit verstreuten und mitunter kryptischen Einzelhinweisen zu rekonstruieren (s.u.).

Damit stehen wir vor der zweiten Frage: Warum überhaupt die dogmatisch-objektive Behandlung eines Themas, das - in irgendeiner Weise - offenbar auch Kierkegaards christliche Grundanschauungen berührt? Zunächst könnte ja, wenn man der Ausgangsthese folgt, der Eindruck entstehen, als vertrüge die Frage nach den Implikaten des christlichen Gottesbildes entweder überhaupt keine wissenschaftliche Behandlung oder aber - existenzdialektisch gesehen - lediglich i.S. einer Zerstreuung ins bloß Objektive, die früher oder später 'das Eine, was Not tut', zwangsläufig zu vergessen geneigt ist. Indes dieser Schein trügt: Kierkegaard weiß zum einen sehr gut, daß die subjektive Lesart eines dogmatischen Problems (i.S. von Frage 5 und 6) nicht zu erzwingen ist, sondern allenfalls - durch Strategien indirekter Mitteilung etc. vorbereitet (s.o.) - ermöglicht bzw. nahegelegt wird. Wenn diese selbstreflexiv-faktische Bezugnahme als solche also kein Gegenstand dogmatischer Objektivität sein kann, dann dürfte auch deren *Fehlen* in einer solchen Untersuchung nicht ohne weiteres identifiziert und i.S. eines klar erkennbaren Mangels eingeklagt werden können. D.h.: Daß ich mich innerhalb einer dogmatischen Auseinandersetzung mit spezifischen Grundzügen des Kierkegaardschen Gottesbildes beschäftige, schließt eo ipso die Möglichkeit weder aus noch ein, diese Auseinandersetzung als Anfrage an mein eigenes Gottesverhältnis aufgefaßt zu haben oder aufzufassen. Dabei wird ohnehin vorausgesetzt, es könne bereits als hermeneutisch ausgemacht gelten, daß es Kierkegaard eben faktisch auf diese

11 Insofern kann man sagen, daß die theologische Diskussion des 19. Jahrhunderts, abgesehen von Schleiermacher, nur in Kierkegaards mitteilungstheoretischen Reflexionen Ansätze für die Weiterentwicklung einer (fundamental-)theologischen Basisdisziplin zur Begründung, Funktion und Form dogmatischer Aussagen bietet.

Aneignungsbewegung angekommen sei. Hier hilft also kein Abstreiten und keine direkt-unmittelbare Beteuerung: Die Frage bleibt - für den Autor wie für den Leser.

Ferner: Der Gedanke, daß Gott nichts anderes sei als dies, wie man sich mit ihm einläßt, ist selbst nichts anderes als eine These, die mit dem Anspruch auftritt, das und nur das zum Ausdruck zu bringen, was das Christentum i.S. der Idealität des Christseins als zutreffend zu unterstellen fordert. Er kann in diesem Anspruch wie jeder andere (dogmatische) Satz befragt, auf seine Voraussetzungen und Konsequenzen hin geprüft und, falls nötig, kritisch beurteilt werden. Faktisch verhält es sich ja so, daß Kierkegaards o.g. These nicht nur auf die Tatsache reflektiert, welche *möglichen* Gottesbilder einer bestimmten Art und Weise, sich zu Gott zu verhalten, korrespondieren (und bereits dies könnte ja Gegenstand einer 'objektiven' Untersuchung sein). Sondern er behauptet, damit einer *idealen* Korrelation von Verhalten und Wozu des Verhaltens im *christlichen* Sinne Ausdruck zu verleihen. Dabei wird man feststellen, daß sein hermeneutisches Grundprinzip ein durchgängiges Entsprechungsverhältnis herzustellen sucht zwischen dem Grad der objektiven Unzugänglichkeit des religiösen Gegenstandes und der möglichen Idealität im subjektiven Verhalten. Je größer m.a.W. die Spannung im Verhältnis von Idealität und Faktizität auf objektiver Seite (d.h. hier: auf seiten des Gottesbildes), desto größer die Chance, daß das Subjekt in der Entscheidung darüber, ob es diesem Gottesbild zustimmen will, auf sich selbst und das Ausmaß seiner subjektiven Bereitschaft zurückgeworfen wird, sich einzulassen auf einen solchen Gott - und eben diese Bereitschaft als einziges Kriterium für die Richtigkeit jener Entscheidung zu akzeptieren. Umgekehrt wird das Maß subjektiv-religiöser Leidenschaft von selber in fortschreitender Verinnerlichung ihr objektives Pendant als paradoxen Inhalt des Glaubens entdecken (wollen), d.h. zuletzt: die Widersinnigkeit des Ewigen, das im Kommen des Gottmenschen zeitlich wird.¹²

Und nun kann man m.E. mit Fug und Recht nicht nur die Wahrheit dieser Verhältnisbestimmung befragen; sondern auch, ob das Gottesbild, das ihr ent-

¹² Vgl. z.B. 10, 34ff.

spricht, tatsächlich als *christlich* bezeichnet zu werden verdient.¹³ Und diese Frage behält selbst dann ihr Recht, *wenn* die Geltung der Subjektivitätsthese vorausgesetzt wird.

Um nun das Vorsehungsthema speziell einzubeziehen, so meine ich, daß dessen Untersuchung sich formal gesehen bereits dadurch legitimieren läßt, daß die angedeutete Problemlage einer existenzdialektischen bzw. -theologischen Fragestellung sich hier ebenso exakt wie exemplarisch widerspiegelt. Die große Stärke Kierkegaards liegt darin, daß er den apologetischen Rückzugsgefechten nachaufklärerisch-neuzeitlicher Theologie im Streit zwischen naturwissenschaftlicher Welterklärung und Vorsehungsglaube von vornherein den Boden entzieht: zum einen durch den Nachweis, daß die sog. Objektivität der Naturwissenschaften in Wahrheit fortwährender (meist verschwiegener) Anleihen aus den Kategorien der Freiheitswelt bedarf, um überhaupt naturkausale Erklärungszusammenhänge formulieren zu können (das zeigt vor allem Kierkegaards originelle Zufallstheorie); zum anderen dadurch, daß die Frage nach der Berechtigung des Glaubens an eine gütige Vorsehung einzig und allein an die Instanz zurückgegebunden wird, die dies behauptet hat: das Subjekt des Glaubens. Und wer glaubt, hat keinerlei (unzweideutige) Verteidigung objektiven Ursprungs auf seiner Seite; aber er hat - sofern er glaubt - auch keine nötig.¹⁴

Die Grenze seiner existenztheologischen Systematik, das wird die weitere Untersuchung im einzelnen zeigen, liegt zum einen darin, daß Kierkegaard spezifische Schwierigkeiten, die mit den metaphysischen Grundlagen des christlichen Gottesbildes m.E. unaufhebbar verknüpft sind, allein dadurch zu lösen vermag, daß er diese in konsequenter Reduktion auf die existenzdialektisch-subjektive Problemstellung eliminiert, mindestens aber ignorieren muß.

13 Der Fortgang der Untersuchung wird im übrigen zeigen, daß Kierkegaard auch und gerade in theologisch-'objektiver' Hinsicht (d.h. hier bezogen auf sein Gottesbild) de facto eine größere Eigenständigkeit an den Tag legt, als er uns selber durch den Mund seiner Pseudonyme häufig glauben machen will. Dies allein könnte Grund genug sein, der objektiven Problematik im einzelnen nachzugehen.

14 In diesem Sinne ist m.E. Kierkegaards eingangs zitiertem Satz insoweit zuzustimmen, wie dieser zum Ausdruck bringt, daß die Frage, *was* oder *wie* Gott ist, niemals *ohne* die Art und Weise des Sich-zu-ihm-Verhaltens entschieden werden kann. Die weitergehende These, daß er faktisch *nichts anderes* sei als dies, wird damit freilich - zu Unrecht? - abgeschwächt.

Er versucht, aus der Not dadurch eine Tugend zu machen, daß die Kategorie des Paradoxes die Funktion gängiger Analogie-, Eminenz- oder Negativmodelle theologischer Aussagen übernimmt. Aber in befriedigender Weise ist das, wenn ich recht sehe, nur zum Teil gelungen. Das werden vor allem die explikationslogischen Defizite seiner Prädestinations- und Präsenztheorie sowie die Omnipotenzproblematik dokumentieren.

Zum anderen vereinseitigt Kierkegaard mitunter die Relevanz seiner existenz-dialektischen Perspektive bis hin zur Statuierung eines gleichsam subjektiven Orthodoxiekriteriums. Scheinbar muß dann als hermeneutische Grundregel gelten, daß unter konkurrierenden exegetischen und/oder dogmatischen Interpretationsansätzen demjenigen der Vorzug zu geben sei, der ein Höchstmaß an subjektiver Leidenschaft erfordert, um ihm zuzustimmen¹⁵ - eine These, die selbst dann, wenn man sie für richtig hält, den innertheologischen Dialog erheblich erschweren dürfte. Ich will, ohne auf Späteres vorzugreifen, ein Beispiel geben:

Wenn ein Lehrer eine Klassenarbeit ankündigt, und ungeachtet dessen bereitet sich von seinen Schülern niemand vor, so daß alle versagen und die Note > ungenügend < erhalten, dann scheint das u.U. gerechtfertigt.¹⁶ Wenn er aber stattdessen drei Schülern die Note > sehr gut < verleiht mit dem Hinweis, dies sei seiner unverdienten Barmherzigkeit zu verdanken, dann mag in der Tat ein gerütteltes Maß subjektiver Leidenschaft - und zwar für beide Schülergruppen - vonnöten sein, um hier von Gerechtigkeit zu sprechen (zumal dann, wenn diese einstweilen nur erfahren, daß es sich so verhält, nicht aber, zu welcher Gruppe sie gehören). Und es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob der dubiose Pädagoge seinen Entschluß bereits vor Ankündigung oder erst nach Durchführung der Klassenarbeit gefaßt hat.

Etwas Derartiges von Gott zu glauben, verlangt aber im übertragenen Sinne die Lehre von der einfachen Prädestination.¹⁷ Und würde uns in diesem Fall allein das Eingeständnis, daß dieser zuzustimmen mindestens dann größere Leidenschaft erfordert als etwa der Glaube an eine Apokatastasis-Theorie, wenn man

15 Vgl. etwa 4, 89f zur Auslegung von Lk 14, 26.

16 Ich habe dieses Beispiel, das ich Kaufmann verdanke (vgl. ders. 1966, 238), für meine eigenen Zwecke geringfügig modifiziert.

17 Vgl. dazu Weber 1962, 470f.

sie nicht i.S. eines vorschnell-selbstreferentiellen Erwählungsbewußtseins interpretiert, genügend Anhaltspunkte für die Entscheidung liefern, daß wir diese Lehre als christlich akzeptieren müßten - oder im Gegenteil ablehnen?¹⁸

Die rein formale Begründung reicht allein natürlich nicht aus, um plausibel zu machen, daß Kierkegaards Vorsehungstheorie ein sinnvolles Untersuchungsparadigma bietet. Nun möchte ich mir ungern das zweideutige Verdienst zurechnen, mit der Vorsehungsthematik ein sog. Forschungsdesiderat entdeckt (und durch Bearbeitung natürlich: behoben) zu haben.¹⁹ Aber die Beobachtung, daß der Gesamtrahmen von Kierkegaards schriftstellerischer Tätigkeit auf der einen Seite durch einige frühe Tagebuch-Notizen abgesteckt wird, in deren Mittelpunkt neben der Prädestinationsthematik Kierkegaards Frage nach seiner eigenen *Bestimmung*, d.h. danach, "was die Gottheit eigentlich will, daß *ich* tun solle"²⁰, steht; auf der anderen Seite durch den 1848 verfaßten Rückblick auf seine schriftstellerische Wirksamkeit unter dem Gesichtspunkt ihrer providentiellen Leitung²¹: Diese Beobachtung ist m.E. nicht weniger aufschlußreich als die Tatsache, daß das Problem ihrer möglichen Relevanz bislang eher marginale Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.²² Erscheint es nicht lohnend, der Frage nachzugehen, wie sich der Versuch, das eigene Dasein aus einem Horizont providentieller Wirksamkeit auszulegen, im Verständnis dieser Providenz selber reflektiert - und umgekehrt?

Wenn man sich ferner klarmacht, daß Kierkegaard das Prädikat Liebe als einzige substantielle Bestimmung Gottes gelten läßt²³, ein Prädikat, das seine spezifisch christliche Akzentuierung einzig in der Versöhnung findet²⁴, dann dürfte die These nicht allzu abwegig erscheinen, daß sich sein theologischer

18 Ich will damit im übrigen nicht das Mißverständnis provozieren, als wolle ich Kierkegaard in der Prädestinationsfrage eine solche Auffassung unterstellen. Es geht mir hier nur um die prinzipielle Schwierigkeit, die sich mit dem Subjektivitätskriterium verknüpft.

19 Wenn es nach meiner (post festum gewonnenen) Einschätzung so etwas im Umkreis meiner eigenen Themenstellung gibt, dann wäre hier am ehesten an eine zusammenhängende Studie über Kierkegaards Gottesbild zu denken. Orientierung bieten hier einstweilen: Lindström 1943 u. 1956; Lønning 1954; Deuser, 1980; Ringleben 1983.

20 I, A 75 (I, 16ff; hier: 16).

21 Vgl. 33, 3ff; bes. 66ff.

22 Ich gebe gern zu, daß ich, angeregt durch Hüglis sympathetische Interpretation (vgl. ders. 1973, 15ff), auf diese Spur gestoßen bin.

23 Vgl. z.B. II, A 418 (I, 194).

24 Vgl. z.B. IV, A 104 (I, 305).

Standpunkt insgesamt zwischen den beiden Polen Vorsehung und Versöhnung bewegt und als solcher darstellen läßt. Das wird die Untersuchung im einzelnen zeigen. Zu deren Basisthese (Vorsehung als Prinzip eschatologischer Identität) hier nur so viel: Für Kierkegaard steht die *providentia specialissima* als Frage nach der Präsenz einer Vorsehung im Dasein des menschlichen Individuums ohne Zweifel im Vordergrund. Da nun einerseits menschliche Identität nur als Selbstbeziehung (als Selbstübereinstimmung im Sichzusichverhalten) denkbar ist; und da diese Selbstbeziehung als Frage nach der eigenen Identität immer schon nach einer *anderen* Instanz als deren Grund, Maß und Ziel fragt (eben dies heißt, nach seiner 'Bestimmung' fragen): So leuchtet ein, daß für Kierkegaard Übereinstimmung mit sich nur als *Einverständnis* mit einer (christlich gedacht: im Glauben) evident gewordenen Bestimmung durch diese dritte Instanz erreichbar scheint. Ob man diese nun Gott nennt oder nicht (laut Kierkegaard hat es freilich niemals "einen Atheisten gegeben"²⁵) - klar ist jedenfalls, daß es hier nicht primär um die Frage ihrer 'Existenz' und nicht einmal um die ihres 'Wesens' geht: sondern um die Art und Weise ihrer Präsenz im menschlichen Selbstverhältnis - ob als zweideutiges Schicksal oder als liebende Vorsehung, ob als Fluch oder als Segen etc. Kierkegaard macht damit ontologisch gesehen einen Vorschlag, wie in einer auf der Basis spezifischer Strukturen der menschlichen Selbstbeziehung als systematisch zweideutig interpretierten Welt Sein und Gutsein zur Deckung kommen können.

Auch die vorliegende Arbeit ist nicht ohne Vorgänger. Ein Überblick läßt sich in diesem Fall allerdings rasch und relativ problemlos gewinnen. Denn es liegt genau genommen zur Vorsehungsthematik nur eine einzige Untersuchung vor: die des Nestors der deutschen Kierkegaard-Forschung, Emanuel Hirsch, über >Die Umbildung des überlieferten Vorsehungsglaubens durch Sören Kierkegaard<²⁶. Es handelt sich dabei um eine beinahe populäre Spätschrift Hirschs, die Kierkegaards subjektive Umbildung des Vorsehungsglaubens zugriffssicher im Kontrast zu Schleiermachers Theorie herausarbeitet. Das menschlich-endliche Subjekt weiß sich demnach im Gegenüber zur Vorsehung bezogen auf

25 10, 177 (A + 109).

26 Vgl. Hirsch 1968.

eine "im Ganzen des Welt- und Lebenszusammenhangs gegenwärtige Sinn-tiefe"²⁷, die sich als solche nur im Glauben erschließt, nicht aber als Resultat rein rationaler Überlegung sich einstellt; denn auf diesem Wege könne das "allbedingende und allgegenwärtige Geheimnis der Gottheit"²⁸ niemals mit den unaufhebbaren Widersprüchen des individuellen Lebens zur Deckung gebracht werden. Hirsch verfolgt schrittweise die Entwicklung in Kierkegaards Vorsehungstheorie, beginnend mit >Entweder/ Oder II< über >Furcht und Zittern< bis hin zu den Spätschriften, wobei als stets parallellaufende Explikationsfolie Kierkegaards Biographie fungiert, vor allem orientiert an den Einflüssen des pietistischen Elternhauses und der Auseinandersetzung mit seiner Verlobten Regine. Die stufenweise erworbene "Vollmacht eines pietistisch vertieften und idealistisch-romantisch durchgeistigten lutherischen Vorsehungsglaubens"²⁹ führt Kierkegaard schließlich - so die Pointe - zur

"Verneinung und Ausmerzung aller paganistischen, meist alttestamentlich bedingten Elemente traditioneller Frömmigkeitspflege"³⁰.

Daß Hirsch in diesem Zusammenhang die Luthernähe Kierkegaards besonders betont, scheint mir ein positiver Zug seiner Interpretation:

"Seit Luther ist Sören Kierkegaard der erste große Theolog, welcher allein den angefochtenen Glauben an Gottes Vorsehung als wahren, alle Rätsel in sich der Auflösung entgegenführenden Glauben verstanden hat."³¹

Die pietistischen Elemente, die er in Kierkegaards Entwicklung herausstellt, halte ich allerdings nicht für gleichermaßen relevant. Auch die Auffassung, Kierkegaard habe im "zweiten Teile von Entweder/Oder ... ein Gesamtbild der Gestalt *christlichen* Vorsehungsglaubens"³² entworfen, kann ich nicht teilen.³³ Schließlich liegt das Hauptmanko seiner Studie in methodischer Hinsicht darin, daß sie - aus der Perspektive souveräner Quellenbeherrschung verfaßt - ohne

27 Ebd., 68.

28 Ebd., 65.

29 Ebd., 82.

30 Ebd., 101.

31 Ebd., 97.

32 Ebd., 80 (Hervorh. H.S.).

33 Vgl. dazu u., S. 283ff.

jeglichen Textbeleg auskommt, ein Verfahren, daß die Überprüfung ihrer Thesen im Einzelfall erheblich erschwert.

Kjær's sympathischer Artikel über >Skæbnetro - forsynstro<³⁴ sollte nicht unerwähnt bleiben. Mit viel Einfühlungsvermögen wird hier versucht, die Variationsbreite der pseudonymen Perspektiven bei der Bestimmung des Schicksalsbegriffs ernstzunehmen. Demgegenüber bleibt die Darstellung dessen, was Kierkegaard unter Vorsehung (Forsyn) bzw. Lenkung (Styrelse) versteht, merkwürdig blaß.³⁵ Grundsätzlich richtig ist zwar, daß Kierkegaard ebenso innerhalb der veröffentlichten Schriften wie in den Tagebüchern eine nahezu "eindeutige Auffassung der Wörter 'Vorsehung' und 'Lenkung'"³⁶ präsentiert. Aber die inhaltliche Füllung dieser Kategorien wird eher angedeutet als ausgeführt - vor allem, was deren ethische Komponente betrifft. Sicherlich unzutreffend ist im übrigen die These, daß sowohl Lenkung wie Vorsehung bei Kierkegaard "in erster Linie Ausdruck für Gottes 'Vorauswissen'"³⁷ seien.

McKinnons Untersuchung über Kierkegaards > Battles with fate<³⁸ ist der Versuch, mittels change point detection method, d.h. auf dem Wege einer rein statistischen, computergesteuerten Beschreibung von periodischen Wortverteilungsfrequenzen, Aufschluß zu gewinnen über Bedeutung und Funktion dreier Basiskategorien (Schicksal, Vorsehung, Lenkung) in Kierkegaards Selbstausslegung. McKinnon zufolge geht es diesem prinzipiell darum, "to escape *Skjebne* and to learn to trust *Forsyn* or, better, *Styrelse*"³⁹. Im Laufe seiner Entwicklung verläßt er dabei, das belegt McKinnons Frequenzüberprüfung im einzelnen, "*Forsyn* and adopts *Styrelse* as his chief weapon against *Skjebne*"⁴⁰. Das Resultat der Studie lautet entsprechend:

34 Vgl. Kjær 1988.

35 Vgl. ebd., 8.

36 Ebd., 4.

37 Ebd., 8 (Hervorh. H.S.).

38 Vgl. McKinnon 1986.

39 Ebd., 3.

40 Ebd., 14.

"*Skjebne* was dominant at the beginning of his authorship, ... *Forsyn* was important during much of 1846 and ... *Styrelse* had clearly triumphed at the end."⁴¹

Nun mag die digital präzierte Wortfelduntersuchung im Vorfeld einer Kierkegaard-Interpretation u.U. eine gewisse hermeneutische Nützlichkeit für sich beanspruchen. Wenn es allerdings bei den reinen Frequenzrastern bleibt, ohne daß diese als Instrument für den eigentlichen Deutungsvorgang, der die untersuchten Kategorien wieder in den Zusammenhang zurückstellt, dem sie entnommen sind, genutzt werden, um nunmehr ein mit allen Details ausgerüstetes, vertieftes Verständnis zu ermöglichen; sondern wenn im Gegenteil deren (oberflächlichste) Interpretation bereits vorausgesetzt und zum Deutungsrahmen für ein Resultat gemacht wird, das Kierkegaards Entwicklung auf das computergestützte Niveau eines Dreischritts von Schicksal/Vorsehung/Triumph der Lenkung zurückschraubt, dessen groteske Prästabilisierungstendenz dem naivsten Optimismus zur Ehre gereicht: dann muß man sich in der Tat fragen, ob Kierkegaard - mit McKinnons Methode konfrontiert - es auch in diesem Fall bei einem ironischen Lächeln belassen würde.⁴²

41 Ebd., 2.

42 Ich belasse es einstweilen bei dieser Skizze. Andere Arbeiten, in denen Kierkegaards Vorsehungstheorie in der einen oder anderen Hinsicht mindestens am Rande erwähnt oder behandelt wird, seien hier nur summarisch genannt (ich komme ggf. darauf zurück): Wertvolle Anregungen verdanke ich zunächst Schäfer (vgl. ders. 1968, 101f, 150, 152, 281 (A 173), 284 (A 179), 292 (A 194), 312 (A 223), 314 (A 225)) und Hügli (vgl. ders. 1973, 154, 170, 224f, 240, 304 (A 179), 332 (A 235), 334 (A 275)). Zu nennen sind ferner: Adorno 1974, 113 u. 276ff; Bohlin 1927, 396ff u. 510ff; Buessens 1982, 52ff; Buß 1970, 47ff; Cappelørn 1973, 61f, 68f, 75; Deuser 1980, 78f u. 192f; Deuser 1985, 42f; Diem 1950, 186f u. 201f; Dietz 1993, 65, 74ff, 115, 317ff, 348f; Disse 1991, 153ff; Elrod 1975, 230 (Fußn.); Greve 1990, 305 (A 103); Hirsch 1930-33, 29ff, 90f, 192ff, 275f, 352ff, 400f, 472ff, 518ff, 574; Hartshorne 1990, 78ff; Hong 1975, Bd. 3, 896f; Lindström 1943, 27f, 31f, 212, 284, 329; ders. 1956, 264f; ders. 1982, 42 u. 49; Malantschuk 1978, 216; Müller 1982, 139 u. 143f; Nordentoft 1981, 253f; Norris 1984, 104ff; Perkins 1979, 393f; Pojman 1972, 13ff, 93f, 99ff, 117, 119f, 244; Reimer 1979, 318ff u. 337f; Sløk 1978, 165 u. 237f; ders. 1979 (bes. 242 u. 260).
Einzigartig und aus dem Rahmen aller anderen mir bekannten Arbeiten zum Thema herausfallend ist Sløks Dissertation > Forsynstanken < (vgl. ders. 1947). Sie verdient separat Beachtung, obschon sie nicht als Kierkegaard-Monographie im engeren Sinne gelten kann, schon gar nicht über dessen Vorsehungsbegriff. Sløk legt im Rückgang auf die Quellen eine äußerst stringente, kritisch-destruierende Darstellung abendländischer Vorsehungstheorien von Platon bis zur Gegenwart vor, die - orientiert am christlich-naturwissenschaftlichen Konflikt - in jeder Zeile Kierkegaards Geist atmet.

Meine Untersuchung orientiert sich methodisch an der eingangs erläuterten Unterscheidung objektiver und subjektiver Fragestellungen. Kierkegaards stadien-theoretische Binnendifferenzierung wird dabei als bekannt vorausgesetzt; sie bildet - für jeden Kierkegaard-Leser deutlich erkennbar - im Kontext des subjektiven Problems das untergründige Rückgrat der Interpretationsbewegung. Diese setzt zunächst mit einem theologiegeschichtlichen Problemaufriß zum Vorsehungsbegriff ein, dessen Pointe Kierkegaards Konzept in die Fluchtlinie Luther-Descartes-Schleiermacher einreicht. Der Hauptteil verfolgt im Ausgang von einer (Kierkegaard-kritischen) Aporetik des objektiven Problems (Prädestination und Präsenz) Kierkegaards Phänomenologie der Schicksalsrelation, um nach einem Intermezzo zum Zufallsbegriff in die eigentlich providenztheoretische Untersuchung einzumünden. Diese folgt der Dialektik einer ethisch-religiösen Existenzbewegung, die ihren Ausgang vom Vorsehungsbegriff des Ethikers nimmt, um im Durchgang durch die Komplexionen der Immanenzreligion (Religiosität A) zur paradoxen Akzentuierung des Vorsehungsglaubens auf der Stufe genuin christlicher Religiosität zu führen. Diejenigen Probleme, die beim jeweiligen Stand der Untersuchung aus explikationslogischen Gründen mit einzubeziehen sind (z.B.: Kierkegaards Zeittheorie, das Schöpfungsproblem, der Freiheitsbegriff, die Theodizeefrage), kommen dabei ebenfalls zu ihrem Recht.

Hermeneutische Grundlage sind primär die pseudonymen Schriften, insbesondere >Der Begriff Angst< (der die einzige zusammenhängende Darstellung des Verhältnisses von Schicksal und Vorsehung bietet) und >Die Krankheit zum Tode<, die als Leitfaden für die Erörterung einer Problemstellung dient, auf die als Höhepunkt und Abschluß die gesamte Untersuchung zuläuft: das Verhältnis von Identität und Transparenz im Vorsehungsglauben. Da ich Kierkegaard philosophisch ernstnehmen möchte, erfordert dieses Vorgehen bisweilen eine ebenso weitgespannte wie detailgenaue Interpretationsbewegung, der zu folgen den Leser, so hoffe ich, nicht allzusehr ermüden wird. Ferner lag mir daran, alle im Rahmen der Vorsehungstheorie irgend relevanten Textformationen innerhalb und außerhalb der Werke mit heranzuziehen, um mir ein möglichst genaues Bild machen zu können. Diems Urteil gilt, verallgemeinert, auch in diesem Fall:

"Die Beantwortung der hier vorliegenden Fragen ist, abgesehen von den in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten, dadurch noch besonders kompliziert, daß sich Kierkegaard nirgends im Zusammenhang über die ... Probleme geäußert hat, so sehr sie ihn immer wieder beschäftigt haben. Wir müssen darum seine Meinung aus den im ganzen Werk verstreuten gelegentlichen Äußerungen und besonders auch aus den entsprechenden Tagebucheinträgen zu erheben suchen."⁴³

So problematisch das reine Kollationsverfahren im Einzelfall sein mag: Die Methode an sich - man mag sie lax gesprochen als Patchwork-Hermeneutik apostrophieren⁴⁴ - ist für eine Gesamtorientierung immer noch unverzichtbar. Ihre Anwendung wird freilich - mindestens im Falle meiner Untersuchung - von der heuristischen Maxime geleitet, einen einheitlichen Grundzug in Kierkegaards Denken zu unterstellen: auch und gerade, was ein auf den ersten Blick marginales Einzelproblem wie das des Vorsehungsbegriffs angeht. Erst vor diesem Hintergrund wird die sorgfältige Analyse einzelner pseudonymer Textformationen deren interne Abweichungen präzise lokalisieren können.⁴⁵ Die Einheitshypothese bietet einen zweifellos schwierigeren, vielleicht gewagteren und im Detail zu Gewaltsamkeiten neigenden Deutungsrahmen: Aber sie ist der für ein kontextübergreifendes Verständnis Kierkegaards ohne Zweifel erfolgversprechendere Weg. Ob mir der Nachweis seiner Gangbarkeit im Einzelfall gelungen ist, dies zu beurteilen überlasse ich dem Leser. Im übrigen besitzt die Pseudonymfrage, auf deren Wichtigkeit Kierkegaard so sehr insistiert⁴⁶, in erster Linie aneignungstheoretische Relevanz; d.h. sie bezieht sich auf die o.g. Fragen (5) und (6). Ihre Entscheidung schließt daher die von mir favorisierte Methodik entweder nicht eo ipso aus (und gehört dann nicht mit in die Darstellung hinein) - oder sie muß überhaupt in den konsequenten Verzicht,

43 Diem 1950, 14 (Fußn.).

44 Faktisch wird sie von fast allen Kierkegaard-Forschern praktiziert (überzeugende Ausnahme: Schäfer 1968), doch selten als solche eingestanden.

45 Ich werde am Beispiel der Modaltheorie bei Climacus (vgl. 10, 69ff) und Anticlimacus (vgl. 24/25, 8ff u. 10ff) zeigen, wie sich bei variierender Terminologie die gleiche Grundanschauung durchsetzt, die - insofern - als Kierkegaards eigene unterstellt werden darf. Analog wird sich die offensichtliche Differenz im Schicksalsbegriff des Ästhetikers (vgl. 1, 153ff) und des Verfassers der Angstabhandlung (vgl. 11/12, 99ff) bei näherem Hinsehen auf eine einheitliche Konzeption - Kierkegaards! - zurückführen lassen.

46 Vgl. etwa 16/2, 339ff.

über Kierkegaard zu schreiben, münden. Alles andere führt m.E. zu Mißverständnissen.

Gewiß: Alles in allem ist es - wenn es denn darauf ankommt - nicht leicht, sich Kierkegaard schreibend zu entziehen. Der ironischen Unermüdlichkeit seiner Attacken gegen alle vorschnellen Vereinnahmungsversuche zu weltanschaulicher Duzbrüderschaft kontrastiert die Dialektik einer mitteilungstheoretischen Raffinesse, deren Faszination man sich ebensowenig entziehen kann wie dem steten Ärgernis, das dem Inhalt ihrer Botschaft korrespondiert. Aber das alles nützt ja nichts: Man läßt sich darauf ein - oder man läßt es. Zweifellos wird der Leser bemerken, daß mein eigenes Kierkegaardbild bei aller Bemühung, ihn (und mich selbst) nicht unter Preis zu verkaufen, nach wie vor im Suspensionszustand verharrt und sich keiner endgültig konsolidierten Fassung hat fügen wollen. Ob es sich hierbei um eine teleologische Suspension handelt, muß ich unentschieden lassen.

Ist also auch Kierkegaard am Ende nichts weiter als dies - welcherart man sich mit ihm einläßt? Die Gültigkeit meiner Deutung vorausgesetzt besteht wohl Grund zur Hoffnung - oder wenn man lieber will: zur Befürchtung - daß er unendlich viel mehr ist als dies.

I. VORSEHUNG, ERHALTUNG, LENKUNG: EIN HISTORISCH-SYSTEMATISCHER PROBLEMAUFRISS

1 Einleitung: Providenz als Thema der Dogmatik

Ich werde im folgenden eine Skizze des christlichen Lehrbestandes zu den Begriffen Vorsehung (*providentia*), Erhaltung (*conservatio*) und Lenkung (*gubernatio*) entwerfen, ein dogmatischer Problemkomplex, der innerhalb der Tradition meist in der Fluchtlinie von Prädestinations- und Erwählungstheorie einerseits, Schöpfungslehre andererseits profiliert wird. Ein Blick auf die Geschichte des Vorsehungsproblems ist daher - ausschnittsweise und in Beschränkung auf eine bestimmte Entwicklungspointe (s.u.) - unerlässlich, zumindest bis hin zu Kierkegaard, dessen Vorsehungsbegriff uns im Anschluß en détail beschäftigen wird.

Der christliche Glaube, so läßt sich vorab und noch ganz unspezifisch festhalten, stellt mit Begriffen wie Vorsehung, Erhaltung und Lenkung die Frage nach dem Welthandeln Gottes¹ und macht damit, dogmatisch formuliert, das Mittel- oder Vermittlungsstück zwischen dem Glauben an Gott den Schöpfer und den Vollender, zugleich also zwischen Gotteslehre im engeren Sinn und Eschatologie geltend: Gott hat die Welt nicht nur geschaffen (um sie dann sich selbst zu überlassen), er bleibt ihr im Gegenteil - und zwar so, daß sie keinen Augenblick ohne ihn bestehen könnte - in liebender Fürsorge gegenwärtig, um sie zuletzt, seinem Heilsplan gemäß, zur eschatologischen Vollendung, zur endgültigen Verwirklichung seines Reiches und seiner Herrschaft zu führen.

Nun leuchtet die Verwendung des Begriffs Vorsehung für diese weltzugewandte Wirksamkeit Gottes zunächst nicht ohne weiteres ein. Das Wort *providentia* bietet die lateinische Fassung des griechischen *πρόνοια*, ein

¹ Ich verwende diesen Ausdruck im Anschluß an Ratschows Arbeit über das > Heilshandeln und das Welthandeln Gottes < (vgl. ders. 1959). Zur thematischen Basisorientierung vgl. außerdem: Gilkey 1963; Hornig 1992; Konrad 1947; Lobstein 1971; Pannenberg 1991, 50-76; Saxer 1980; Scheffczyk 1975; Schilson 1984; Schneider/Ullrich 1988; Stakemeier 1949; Vierung 1927; Weber 1955, 554-580.

Terminus, der der klassischen Vorsehungstheorie der Stoa entstammt und von dort Eingang in christliches Denken gefunden hat.² Man motiviert dann die Verwendung des Providenzbegriffs meist mit Berufung auf das 'Deus providebit' der Vulgata-Übersetzung von Gen 22, 8.³ Dabei ist freilich zu beachten:

(1) Gen 22, 8 rückt die Providenz als (dem Kontext nach scheinbar gefährdete) Bundestreue Jahwes gegenüber Abraham bzw. als Verheißung an dessen Nachfahren in die Nähe von Erwählung und Vorherbestimmung, ein Gedanke, der dem stoischen Pronoia-Begriff ganz fremd ist. Entsprechend werden *diese* thematischen Bezüge (die von Erwählung, Berufung, Vorherbestimmung etc.) *neutestamentlich* durch Begriffe wie *πρόθεσις* (vgl. Röm 8, 28; Eph 1, 11; Eph 3, 11; 2.Tim 1, 9), *πρόγνωσις* (vgl. Apg 2, 23; 1.Petr 1, 2) oder *προορίζειν* (- vgl. Röm 8, 29f; 1.Kor 2, 7; Eph 1, 5 u. 11) erfaßt, während *πρόνοια* sich dort ausschließlich auf die Vorsorge und planende Umsicht des *Menschen* bezieht (vgl. Apg 24, 2; Röm 13, 14).⁴

(2) Auf *Gottes* liebende und bewahrende Fürsorge hingegen verweist man in der Regel unter Berufung auf Röm 8, 28 (als locus classicus des Vorsehungsproblems, zugleich und bezeichnenderweise auch Referenzstelle der Prädestinationsfrage, s.o.); Röm 8, 38f; Mt 6, 25ff; Mt 10, 29ff etc.: Und dort ist explizit weder von Providenz noch von Erwählung oder Vorherbestimmung (Ausnahme: Röm 8, 28) die Rede.

2 Vgl. Weber 1955, 565. Laut Diogenes Laertius III/24 (vgl. ders. 1967, 160) soll Platon der erste gewesen sein, der von göttlicher Pronoia gesprochen hat. Tatsächlich ist in Timaios 30 c/44 c von *πρόνοια* die Rede, wenngleich mit ungleich geringerem sachlichen Gewicht als später bei den Stoikern. Die Sorge der Götter um die Angelegenheiten der Menschen erörtert Platon in den Nomoi, 899 d - 905 d (vgl. die entsprechenden Erläuterungen Gigns in: Platon 1974, Bd. VIII, 287f). Den griechischen Hintergrund des christlichen Vorsehungsbegriffs und die darin auftretenden Aporien hat scharfsinnig Sløk 1947, 39ff herausgearbeitet. Zum Verhältnis des neuplatonischen (Plotin) und des christlichen Vorsehungsbegriffs (Augustin) vgl. Parma 1971.

3 Vgl. dazu Weber 1955, 565; außerdem Saxer 1980, 44, der auf Calvin verweist. Dementsprechend versucht Saxer (als reformierter Theologe), die Vorsehung mit Hilfe eines trinitarischen Schemas von Erfahrung (Gott-Vater), Verheißung (Christus) und Erfüllung (Heiliger Geist) (vgl. ebd., 155) christologisch, und d.h. hier im Blick auf Verheißung zu akzentuieren; vgl. ebd., 154: Vorsehung ist - christologisch verstanden - "Verheißung und Verwirklichung von Heil gegenüber Unheil."

4 Vgl. Weber 1955, 565f.

Ein Blick auf gängige Dogmatiken genügt, um auch hier eine "merkwürdig verworrene Lage"⁵ zu konstatieren, die angesichts des Lehrkomplexes der Providenz offensichtlich herrscht:

"Die klassische Einordnung der Vorsehungslehre - als Teil der Lehre von Gott Vater als dem Allmächtigen nach Art. I des Apostolischen Credo - stellt mehr Fragen als sie klärt"⁶.

Zum einen fällt bereits rein äußerlich auf, daß innerhalb der reformatorischen Theologie weder bei Luther noch bei Melanchthon (im Gegensatz zu Calvin und Zwingli) die Vorsehung als dogmatisch-eigenständiger Behandlungskomplex überhaupt Berücksichtigung findet.⁷ Andererseits scheint auch nicht ohne weiteres selbstverständlich, den Vorsehungsgedanken von vornherein mit Perspektive auf die Schöpfungs- und/oder Erwählungsthematik zu erörtern: Denn dieser tritt, wie Ratschow zeigt⁸, auch in außerchristlichen Religionen auf, *ohne* irgendeinen Bezug zu den genannten Aspekten aufzuweisen. Der Inhalt des Providenzglaubens scheint somit wandelbar, wenn nicht gar "unfixierbar"⁹.

Festzuhalten ist vorläufig, daß innerhalb der *christlichen* Tradition die Motive von Schöpfung und Erwählung, auf welche Weise auch immer, als Hauptbezugspunkte der Vorsehungslehre, der damit gewissermaßen die Vermittlerrolle zwischen Ursprung und Eschaton zukommt, auftreten, zu denen sich - wie wir im folgenden noch sehen werden - als drittes, explikationslogisches Moment ein spezifisch (aristotelisch-)teleologisches Interesse gesellt. Streifen wir deshalb einige markante Stationen christlich-dogmatischen Denkens, in denen sich die genannten Motive in der einen oder anderen Weise herausgebildet haben. Die Auswahl der dargestellten Positionen¹⁰ wird dabei von der (historisch-formalen) Überzeugung geleitet, daß *Luthers* Theologie der Anfechtung einen Wendepunkt in der Geschichte des Vorsehungsproblems markiert, eine Wende, die es

5 Ratschow 1959, 25.

6 Saxer 1980, 14.

7 Vgl. Ratschow 1959, 30; die Providentia-Lehre ist hier ausschließlich "eine Sache im Bereich der Theologie des 1. Artikels" (ebd.).

8 Ebd., 26ff.

9 Ebd., 31.

10 Schwerpunktmäßig: Luther und Schleiermacher, mit Ausblicken auf die vorreformatorische (Thomas von Aquin) und die zeitgenössische Theologie im Kopenhagen Kierkegaards - nebst einem Intermezzo zu Descartes.

ebenso ermöglicht wie nahelegt, Kierkegaards Vorsehungsbegriff in der Fluchtlinie Luther/Descartes/Schleiermacher zu interpretieren. Um diese Überzeugung historisch wie sachlich zu profilieren, möchte ich dem Luther-Referat ein entsprechendes Modell als Explikationsfolie vorschalten. Diesem Zweck dient die (kurze) Orientierung an einer ins Christliche gewendeten Providenz-Teleologie, wie sie klassisch der Ansatz des Aquinaten vorführt.

Die leitende *These*, die die o.g. Überzeugung in *inhaltlicher* Hinsicht akzentuiert, lautet dann: Die neuzeitlich-cartesianische Wendung zum Subjekt findet ihre theologische Parallele in einer durchgreifenden Subjektivierung dogmatischer Lehrgehalte, und dies exemplarisch und primär im Bereich der Erhaltungs- und Vorsehungstheorie. An die Stelle der mittelalterlichen Analogia-entis-Ontologie, die bei Thomas zugleich den begrifflichen Rahmen für eine universalistisch-teleologische Erhaltungs- und Vorsehungslehre abgibt, tritt - exemplarisch durch Luthers 'kopernikanische Wendung' der Dogmatik¹¹ - eine Ontologie der Person, die ihren theologischen Ort vorzugsweise in dem qua Anfechtung vermittelten Zusammenhang von Vorsehungsglaube und Heilsgewißheit hat.¹² Historisch erstmals greifbar an Luthers angefochtenem Subjekt des *Glaubens*, dann aber vor allem an Descartes' zweifelndem Ich als *res cogitans* und schließlich an Schleiermachers unmittelbarem Selbstbewußtsein als *Gefühl* schlechthiniger Abhängigkeit kann der bezeichnete Subjektivie-

11 So Kierkegaards Diagnose in I, A 21 (I, 39; vgl. II, A 289 (I, 164)), derzufolge der durch Luther gewonnene, 'kopernikanische' Neuanfang der Dogmatik darin bestehe, daß die Gotteslehre von den (sich verändernden) Stellungen des Individuums zu dem (in Liebe selbst unveränderten) Gott aus entwickelt werden müsse und nicht umgekehrt. Konkreter noch: Die ganze christliche Dogmatik muß "auf den Kampf des geängsteten Gewissens bezogen werden" (VII, 1A 192 (II, 71)).

12 Deusers Studie (vgl. ders. 1992) zur Anthropologie Kierkegaards hat im Ausgang von Joests Arbeit zur Ontologie Luthers (vgl. ders. 1967) ein instruktives Schema entwickelt (vgl. Deuser 1992, 141), das am Beispiel von Luther, Descartes und Kierkegaard zeigt, wie neuzeitlich das *Vermittlungs-* oder *Relationsproblem* von Seinsbereichen der (menschlichen) Realität (Idee/Materie, Geist/Leib etc.), das in Antike und Mittelalter durch den Analogie-, Stufungs- und Teilhabebegriffen noch vergleichsweise problemlos bewältigt werden konnte, zur beherrschenden Frage wird. An die Stelle der antik-mittelalterlichen Auskunft, der Mensch sei ein Verhältnis von Leib, Seele und Geist, tritt die personalontologisch fundamentalere Frage nach der genuin *menschlichen* Seinsweise dieser Relation: *Wie ist der Mensch sein Verhältnis-Sein von Leib, Seele und Geist?* Kierkegaards existenzdialektisches Konzept des sich zu sich verhaltenden Verhältnisses bietet hier das am weitesten entwickelte und komplexeste Erklärungsmodell zur Beantwortung dieser Frage und markiert damit den Höhepunkt der bezeichneten Entwicklung.

rungsvorgang stringent aufgewiesen werden¹³, und zwar von vornherein als - spezifische Verknüpfung von Ontologie und Providenztheorie:

(a) Die Vorsehungs- und Erhaltungslehre wird zum Entscheidungsrahmen über die Möglichkeit *ontologischer* Urteile in der Theologie.

(b) Die Frage nach *Identität und Kontinuität* des (glaubenden, denkenden, wollenden, fühlenden) Subjekts wird Brennpunkt der Vorsehungs- und Erhaltungslehre.

Erst von hier aus wird man Kierkegaards Vorsehungsbegriff, den ich - thesenhaft formuliert - als Prinzip eschatologischer Identität zu interpretieren vorschlagen möchte, historisch in der Fluchtlinie Luther/Descartes/Schleiermacher präzise einordnen, verständlich machen und beurteilen können.

2 Theologiegeschichtliche Rekonstruktion: Von Thomas von Aquin bis zur Kopenhagener Schultheologie

Beginnen wir also mit einem Blick auf die Theorie des *Aquinaten*, der zu Recht als klassischer Vertreter einer teleologisch orientierten Providenzauffassung gilt.¹⁴ Gottes Vorsehung wird hier analog zum aristotelischen Modell der *prudencia menschlichen* Handelns als *göttliche* *ordinatio omnium rerum in finem* (welches Ziel als von Gott bestimmtes zugleich den Charakter des bonum hat) angesetzt.¹⁵

Diese providentielle Wirksamkeit Gottes wendet Thomas *respectu hominum* *specialiter* von vornherein prädestinarianisch, und d.h. für ihn zugleich erwählungsbezogen, nämlich als *ordo ad aeternam salutem*¹⁶. Prädestination (gewis-

13 Auch Weimers (vgl. ders. 1988) materialreiches Referat zur Entwicklung der Vorsehungslehre seit der Aufklärung diagnostiziert die bezeichnete Subjektivierung des Problems, macht sie aber vor allem an Schleiermachers >Reden< fest: "Nach dem würdelosen Hinscheiden der Physikotheologie blieb vor der Erkenntniskritik nur das Gefühl bzw. das Bewußtsein des Menschen als Ort übrig, wo der göttliche Weltgrund, die Ordnung des Universums Anschauer mit "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" hatten." (Ders. 1988, 24).

14 Vgl. zum folgenden Ratschow 1959, 33ff u. Jorissen 1988.

15 Vgl. *Summa Theologica* I, 22,1.

16 Vgl. ebd. Man beachte, daß Thomas die i.S. der *Prädestination* vorverstandene Providenz von vornherein mit der *Erwählung* identifiziert: "<P>raedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam" (*Summa Theologica* I, 23,2).

sermaßen als *spezielle* Providenz) wird damit, und das ist hier das Entscheidende, zum bloßen Spezialfall der *allgemeinen* Providenz in Natur und Geschichte; und umgekehrt hat diese von vornherein heilsgeschichtlichen Sinn.¹⁷

Der *ordo Dei* gliedert sich dann in zwei unterschiedliche, gleichwohl komplementäre Manifestationsformen: einerseits die bei Gott präexistente (*aeterna*), 'immediate' wirkende *ratio ordinis*, andererseits die *per media*, 'temporal' wirkende *executio ordinis* oder *gubernatio*.¹⁸ Letztere ist der *creatio* gegenüber nur durch die *continuatio actionis* (als ständiger *influxus* von *esse*) ausgezeichnet. Auf der Basis einer unterstellten Einheit von *esse* und *bonum* heißt dann Sein zugleich Hingeordnet-Sein - die Teilhabe am Sein impliziert als solche die Teilhabe an der Providenz¹⁹ - und dieser final vorverstandene Seinsbegriff bzw. dessen heilsgeschichtliche Implikationen gelten eben prinzipiell für die Naturordnung so gut wie für die Erwählung des einzelnen Menschen.²⁰ Thomas entwirft also auf dem Boden des *analogia-entis*-Modells eine teleologisch motivierte Providenz-Ontologie mit heilsgeschichtlichem Schwerpunkt.

Ansatzpunkte zur Kritik der thomasischen Konzeption will ich hier nicht im einzelnen diskutieren. Ich verweise lediglich auf eine im Rahmen meiner Ausgangsthese zentrale Schwierigkeit: Sie betrifft den Begriff des Teleologischen. Versteht man darunter mit Ratschow ein Geschehen,

"das im Dreischritt menschlich verständigen Handelns, in dem a) das Ziel gedanklich ins Auge gefaßt ist, b) vom Ziel her rückwärts die Kette der Mittel gedanklich erkannt ist und c) auf das Ziel zu diese Mittel realisiert werden"²¹,

dann fragt sich nicht nur, ob losgelöst vom Kontext menschlichen Handelns eine teleologische Interpretation des Zusammenhangs natürlicher und/oder historischer Sachverhalte überhaupt zulässig ist. Primär muß vielmehr die Tatsache als problematisch gelten, daß hier angesichts der im Kontext der Vor-

17 Vgl. Jorissen 1988, 96: Die Vorsehungslehre ist bei Thomas "nicht primär in kosmologischer, sondern in geschichtstheologischer, heilsgeschichtlicher Perspektive zu sehen."

18 Vgl. *Summa Theologica* I, 22,3. Dazu Ratschow 1959, 33.

19 Vgl. ebd., 34.

20 Vgl. Jorissen 1988, 96f.

21 Ratschow 1959, 63.

sehungslehre nötigen Einführung des Gottesbegriffs unversehens die - ihrerseits anthropomorph verkürzte - Theologie zur abstrakt verfahrenen "explicatio hominis gemacht"²² wird. Eben darauf legt, wenn man meiner Interpretation folgen will, die neuzeitlich-'subjektive' Theologie (bei Luther im Begriff des angefochtenen, bei Kierkegaard in dem des verzweifelten Selbst) den Finger: Der Kern des Problems liegt nochmals gesagt nicht darin, daß Natur und Geschichte einer (am menschlichen Handlungsbegriff gewonnenen) teleologischen Deutung unterstellt werden; sondern er liegt in dessen Potenzierung durch die abstrakt-analoge Übertragung des handlungsteleologischen Modells auf das Gott-Mensch- (bzw. das Mensch-Gott-) Verhältnis.²³ Mag sein, daß teleologische Konstrukte im (außermenschlichen) *Naturbereich* ihre Plausibilität bis zu einem gewissen Grad dadurch gewährleisten, daß im Bereich des Naturseienden dessen Wesensverwirklichung (i.S. der ihm zugemessenen Form der Seins-teilhabe) nur *zufällig* vereitelt wird. Luther und Kierkegaard gehen von der Radikalität (vor-)religiöser Erfahrungen aus, die im Verein mit bestimmten theologischen Grundannahmen (Erbsünde) die These motivieren, daß diese Plausibilität in bezug auf das spezifisch *menschliche* Dasein nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann - jedenfalls nicht in bezug auf eine Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses: Denn der Mensch *ist* dieser Auffassung nach faktisch (und auf je verschiedene Weise) seine eigene Zufälligkeit, sein Sein ist daher *wesentlich* Aberration vom teleologisch Vorgezeichneten. Eben diese für jede Theorie der (speziellen) Providenz grundsätzlich konstitutive "Dialektik der Teleologie"²⁴ unterschätzt das thomasisch-abstrakte Providenz-System zu Unrecht als problemlos. Daher muß die Vorsehungslehre (mindestens und primär i.S. der providentia specialissima) personalontologisch angesetzt und am Leitfaden der genannten Grunderfahrungen in modifizierter Form vorgetragen werden.

22 Ebd., 35.

23 Die fatalen Folgen eines solchen Ansatzes zeigen sich vor allem an den Aporien, in die Thomas mit seinem abstrakt als (partikuläre) Erwählung vorverstandenen Prädestinationsbegriff gerät, der ja den inhaltlichen Rahmen für die heilsgeschichtliche Fassung seiner Providenzlehre abgab. Vgl. dazu Jorissen 1988, 103f. Sie lassen sich überdies am thomasischen Freiheitsbegriff festmachen, vgl. dazu Sløk 1947, 100.

24 So Kierkegaards Terminus in VII, 1A 35 (dt. in: 17, 123).

Ich versuche dies im folgenden am Leitfaden von *Luthers* Theorie im einzelnen zu belegen.²⁵

Der *Begriff* Vorsehung taucht hier wie gesagt als Titel eines selbständigen dogmatischen Lehrkomplexes gar nicht auf. Wo das Wort 'Vorsehung' oder 'Versehung' faktisch benutzt wird - etwa in der Bibelübersetzung²⁶ - besitzt es von vornherein (Schleiermacher wird übrigens denselben Weg einschlagen) prädestinarianischen Sinn. Der *Sache* nach aber - d.h. mit Blick auf Gottes erhaltendes, fürsorgendes und regierendes Handeln - kann man durchaus von einer 'Providenz-Theologie' Luthers sprechen, und zwar mit zwei thematischen Schwerpunkten (Schöpfungstheologie und Zwei-Regimenten-Lehre), deren Stellenwert und theologisches Profil 'subjektiv', d.h. im Problem des angefochtenen Glaubens wurzelt.

Zum einen werden Welterhaltung und -regierung der *Schöpfungslehre* zugeordnet, und man kann hier - schon im Blick auf Luthers Erläuterungen zum I. Artikel von 1520²⁷ - die Beobachtung machen, daß sich Luther zufolge für den Christen der Schöpfungsglaube erst durch das Vertrauen auf Gottes Welterhaltung erschließt:

"Ich *setz meyn trawen* auff keyn menschen auff erden, auch nit auf mich selbs ... Ich erwege und setz meyn trew alleyn auff den blossen unsichtlichen unbegreyfflichen eyynigen Gott, der hymmel und erden *erschaffen* hatt"²⁸.

Das heißt: Der Glaube an die Schöpfung ist hier "nichts anderes als dieses Glauben an das undurchschaubare Weltregiment heute."²⁹ Umgekehrt kann freilich auch die Voraussetzung des Schöpferseins Gottes die Gewißheit von Röm 8, 28 (bzw. 8, 38) fundieren:

"Szo er schöpfer hymel und erden ist und aller ding eyn herr, wer will mir ettwas nehmen oder schaden? ja wie wollen mir nit alle dingk zu gutt

25 Ich beschränke mich umwillen größerer gedanklicher Stringenz im Rahmen meiner Ausgangsthese auf ein Referat Luthers und lasse die Providenzentwürfe anderer reformatorischer Theologen unberücksichtigt; vgl. etwa zu Zwingli und Calvin: Ratschow 1959, 35ff u. 37ff.

26 So z.B. in Apg 2,28; 1.Petr 2,2; vgl. dazu Ratschow 1959, 29.

27 Vgl. WA 7, 215f.

28 Ebd.

29 Ratschow 1959, 41.

kommen und dienen, wan der mit gut gan, dem sie alle gehorsam und unterthan seyn?"³⁰

Zwar bleiben auch für den Christen Gottes Wege so unerforschlich wie sein Welthandeln im Kern undurchschaubar. Aber sein Glaube ist dennoch Schöpfungsglaube in dem Sinne, daß er dessen zugleich gewiß sein kann, daß Gott

"die Welt nicht also geschaffen <hat>, wie ein Zimmermann ein Haus bawet und darnach davon gehet, lesst es stehen, wie es stehet, Sondern <er> bleybt dabey und erhelte alles, wie er es gemacht hat, Sonst würde es weder stehen noch bleiben können"³¹.

In Hinsicht auf die Modi des göttlichen Erhaltungshandelns in Natur und Geschichte entwickelt Luther seine Providentia-Lehre unter einer doppelten Blickrichtung: einerseits mit Hilfe der Zwei-Regimenten-Lehre, andererseits - jene fundierend - durch die Theologie der Anfechtung.³²

Die Pointe der sog. *Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten* erfaßt man nur, wenn man auf deren Identität und Differenz reflektiert - und dies beides am Leitfaden des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses des Christen. Dann ergibt sich eine doppelte Dialektik:

Der Christ weiß als solcher, daß *Gott selbst* es ist, der auf *zwei* Weisen regiert: nicht nur - im zwangs- und gesetzesfreien 'geistlichen Regiment' oder 'Reich Christi' - durch sein Evangelium, d.h. mit Blick auf all das, was zur Erlösung und Versöhnung von Welt und Mensch dient; sondern auch und zugleich - im 'weltlichen Regiment' - durch den Zwang des Gesetzes, das den Menschen in die Grund- und Erhaltungsordnungen von Ehe, Familie, Beruf,

30 WA 7, 216.

31 WA 21, 521. Vgl. dazu Ratschow 1959, 41 u. 42; Ratschow weist darauf hin, daß bei Luther (wie bei Calvin) der Erhaltungsgedanke deshalb so nahe an den Schöpfungsglauben rückt, weil aufgrund der vorausgesetzten Einmaligkeit des Schöpfungsaktes einerseits, der Ablehnung des mittelalterlichen analogia-entis-Gedankens andererseits die Gefahr bestand, keinerlei über die Schöpfung hinausreichende Verbindung von Gott und Welt behaupten zu können: "Während die Welt als Natur und Geschichte bei Thomas gottgehalten ist und bleibt, weil Gott ihr sein 'Sein' eingestiftet hat, und für die Providentia-Lehre also nur die Richtung dieses Seins ad finem auszusagen blieb, muß Luther die Grundbefindlichkeit der geschaffenen Welt vor Gott als solche feststellen. Dazu dient die der Schöpfung angeschlossene Erhaltungslehre." (Ratschow 1959, 43).

32 Noch im Ansatz der altprotestantischen Orthodoxie, die die Providenz ratione subjecti und ratione objecti differenziert, in Hinsicht auf erstere aber nochmals zwischen 'immanenten' (erwählenden) und 'exekutiven' (providentiellen im engeren Sinne) Akten Gottes zu unterscheidet, bleibt Luthers Doppelperspektive untergründig - wenngleich in schematischer Erstarrung - spürbar; vgl. dazu u., S. 52.

Staat, Volk, Wirtschaft etc. einfügt. In beiden ist es Gott, der handelt, der Christ weiß Gottes Heilshandeln *in Einheit* mit seinem Welthandeln, und das einheitsstiftende Prinzip in dieser Identität des Unterschiedenen drückt sich aus in der Forderung, daß "der *einige Liebeswille* Gottes in beiden am Werke geglaubt werden muß."³³

Allein das ist nur die eine Seite. Denn der Christ weiß zugleich, daß das, was in Gott Einheit ist, für ihn selbst (den Christen) in *Unterscheidung* gehalten werden muß: Denn er ist als aus dem Zuspruch des Evangeliums lebende *persona privata* zugleich und faktisch immer auch eine 'Welperson', eine *persona publica*, insofern er

"ein furst, richter, herr, knecht, magd" sei; denn "Gott hat solch weltlich regiment und unterscheid selbs geordnet und eingesetzt"³⁴.

Das heißt aber: Die Doppelung der Modi des Handelns und Regierens Gottes wiederholt sich in spezifischer Weise in der Doppelung des christlichen Personseins, anders ausgedrückt: Der Einzelne verhält sich als Christ zum Heils- und Welthandeln Gottes, zu Evangelium und Gesetz, und zwar so, daß er sich zu sich selbst als im Verhältnis zu Gesetz und Evangelium stehend verhält. Die 'Person' in ihrem Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis ist ihrer inneren Relationsstruktur nach gewissermaßen nichts anderes als die existierende Verdopplung der doppelten Weise Gottes zu regieren³⁵, und hierbei wird Luther zufolge der "rechte Providentia-Glaube von dem Christen als Welperson gehandhabt"³⁶.

33 Ratschow 1959, 43f (Hervorh. H.S.); vgl. auch Härle 1987.

34 WA 32, 390.

35 Man möge mir nachsehen, daß ich an dieser Stelle an Formulierungen Kierkegaards und nicht Luthers anknüpfe. Ich halte dies der Sache nach für zulässig. Luther, das sei hier nur angemerkt, unterscheidet im übrigen zwischen natürlichem und gepredigtem Gesetz (das sich an den Christen qua caro richtet), wobei auch für letzteres der akkusative Gesetzescharakter behauptet werden muß. Der Sache nach spiegelt sich auch diese Unterscheidung mutatis mutandis bei Kierkegaard wider: in der Zweiteilung der > Krankheit zum Tode < (die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung/Verzweiflung ist die Sünde; vgl. 24/25, 8ff u. 77ff). Vgl. zur Distinktion natürliches/gepredigtes Gesetz: Schloemann 1961, bes. 22ff, 36ff, 124ff. Zum Verhältnis Luther/Kierkegaard, diese Frage betreffend: Deuser 1980, 258f.

36 Ratschow 1959, 46.

Der Gewinn einer so konzipierten Zwei-Reiche-Lehre ist entsprechend ihrer Doppelperspektive (Einheit und Unterschiedenheit, Identität und Differenz) ebenfalls zweifach:

Zum einen ermöglicht sie (bedingt durch die *Einheit* beider Regimente im Handeln Gottes) eine "theologisch begründete Weltzugewandtheit und Weltlichkeit des Christen."³⁷ So wird exemplarisch in > Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei < von 1523 diese Einsicht des Providentia-Glaubens so gewendet, daß sich die Schwertgewalt der Obrigkeit von der Anordnung Gottes her, die Welt vor dem Chaos zu erhalten, legitimiert.³⁸ Diese Legitimation besteht indessen nur solange, wie die Obrigkeit (unter dem Kriterium der Liebe zum Nächsten) als Träger des Willens Gottes gelten kann: *nicht* ist diese eine "an sich etwa gültige Ordnung"³⁹. In der Weise, dem Schwert zu dienen, nimmt dann der Christ als Weltperson an diesem erhaltenden Handeln Gottes teil.

Die am Leitfaden des doppelten Personseins des Christen aufgewiesene *Nicht-Identität* beider Reiche ermöglicht (und fordert) dagegen die "'Entpolitisierung' des Evangeliums wie die 'Entklerikalisierung' der Welt"⁴⁰. Hier gelten Einsicht und Vernunft, denn an den weltlichen Ordnungen und Institutionen kommt Gottes Wille nicht unmittelbar und ungebrochen zum Ausdruck, anders ausgedrückt: Es gibt "keine speziell christlichen Ordnungsvorschriften für das Leben in der Welt".⁴¹

37 Haendler 1978, 278.

38 Vgl. dazu Ratschow 1959, 46f.

39 Ebd., 46.

40 Haendler 1978, 278.

41 Schloemann 1978, 35. Daß sich Luther im Hinblick auf die konkrete, ethisch-faktische Umsetzung der 'idealen' Dialektik von Welt- und Heilshandeln Gottes in die durch Nicht-Identität beider Reiche gekennzeichnete Existenz-Sphäre des Christen gewisser voreiliger Identifizierungen schuldig gemacht hat, kann bereits am Problem der obrigkeitlichen Schwertgewalt gezeigt werden: Daß Gott an und mit der Welt handelt, schließt weder aus noch impliziert es - eo ipso -, daß er dies durch Ordnungen tut. Daß er es durch 'Ordnungen' tut, heißt nicht - eo ipso -, daß er es durch *solche* tut, die Luther nennt (etwa durch eine mit Schwertgewalt gerüstete Obrigkeit). Selbst wenn vorausgesetzt wird, daß er es durch eine mit Schwertgewalt gerüstete Obrigkeit tut, bedeutet dies wiederum nicht ohne weiteres, daß der *Gehorsam* gegenüber dieser Schwertgewalt die einzig denkbare Weise darstellt, wie er es tut (und nicht etwa die Gleichgültigkeit ihr gegenüber oder gar der Widerstand gegen sie) etc. Umgekehrt bleibt auf diese Weise natürlich ein Problem in Hinsicht auf das doppelte Personsein des Christen: das Problem nämlich, "mit guter unter-scheit" zu fassen, "wie weit sich eines Christen und eine weltliche person strecket" (WA 32, 391 (Hervorh. H.S.)). Weder diese doppelte Schwierigkeit noch deren Konsequenz (auf

Mit der zweiten theologische Perspektive, die das als Zwei-Regimenten-Lehre profilierte Providentia-Konzept Luthers de facto fundiert und zugleich dessen eigentliche 'existenztheologische' Brisanz ausmacht, rückt das Problem der *Anfechtung* in den Mittelpunkt: "In der Anfechtung verdichtet sich die Rede von der Vorsehung"⁴². So wie die Lehre von den zwei Regimenten bisher vorgestellt wurde, galt von vornherein als ausgemacht, daß Gottes erhaltendes Handeln an und in der Welt sich immer schon durch spezifische 'Ordnungen' vermittelt, wobei festzuhalten ist:

"Nicht die Dinge oder ihre Ordnung ist gut oder nützlich, sondern in ihnen bewahrt, erhält und regiert Gott."⁴³

Diese Einsicht setzt aber voraus, daß dem Christen bereits ohne weiteres als 'gut und nützlich' einleuchtet, wovon er *dann* noch hinzufügen soll, es sei nicht 'an sich' gut, sondern erst dadurch, daß Gott es ist, der darin handelt. Allein wenn dies eine vollständige Beschreibung des Sachverhaltes wäre, ließe sich gar nicht verständlich machen, weshalb Luther darauf insistiert, daß für den Christen (in seinem doppelten Personsein) 'unterschieden' bleiben müsse, was in Gottes Handeln (von demselben Christen) doch zugleich in Einheit zu denken ist, anders gesagt: Nur wenn die '*Unterscheidung*' von weltlichem und geistlichem Regiment in der Existenz des Christen einen *anderen* Sinn hat als in der Identität beider in Gott (auch Identität heißt ja: Einheit von *Unterschiedenem*), und zwar so, daß darin zugleich deren Einheit in der Liebe und Fürsorge Gottes selbst zur Frage wird, nur dann läßt sich die o.g. Behauptung aufrechterhalten. Vollzieht sich Gottes Welthandeln nämlich eo ipso ordnungshaft-institutionsgebunden, dann läßt sich kaum einsichtig machen, wieso der Christ über keinen unmittelbaren Zugang zur *Identität* beider Regimente soll verfügen können und beides in Trennung halten muß.

Nun kennt Luther in der Tat eine Erfahrung, die die eben genannten Bedingungen erfüllt, d.h. eine Erfahrung, durch die jedes weltliche Geschehen,

dem Boden von Luthers Zwei-Reiche-Lehre läßt sich strenggenommen eine genuin christliche (Material-)Ethik nicht etablieren), sprechen indessen gegen die grundsätzliche theologische Konsistenz des vorausgesetzten Modells. Daß Gott in der, durch die und mit der Welt handelt, impliziert nicht notwendig den Anspruch, einschlägige Kenntnisse darüber zu besitzen, wie, wo, wann und wodurch er dies tut: so daß, hierin sich zu irren, zugleich jene Voraussetzung als falsch erwiese.

42 Ratschow 1959, 76.

43 Ebd., 50.

gerade indem es *Gottes* Regieren ausdrücken soll, so in (vermeintlichen) *Widerspruch* zu dessen Heilshandeln getrieben wird, daß hierdurch anscheinend Gott selbst "mit seiner gnädigen Fürsorge ins Widerspiel"⁴⁴ tritt, ja in seiner Wesenseinheit als Liebe und Vatergüte zweideutig zu werden droht. Gemeint ist die Anfechtungserfahrung: Sie "gehört zum Glauben und hat ihn zur Grundlage."⁴⁵ Wenn Gott sein weltliches Regiment nicht nur in den Ordnungs-Vermittlungen von Familie, Staat, Wirtschaft etc. ausübt; wenn er vielmehr (a) "in *allem* Geschehen"⁴⁶, und zwar (b) "verborgen"⁴⁷ wirksam ist, dann bringt nicht nur jeder 'Erfolg' im Handeln des Christen (etwa bei der Nahrungsbeschaffung) die Versuchung mit sich, selber an die Stelle der verborgenen Fürsorge Gottes treten zu wollen; sondern es führt auch und primär jede Erfahrung von Entzug, Mangel, Unglück, Leiden und Schicksalsschlägen den Glauben in eine Anfechtung, die ihn "immer wieder in der Übung und Erprobung hält"⁴⁸. Nicht nur tritt

(a) vermeintlich Gottes Welthandeln in Widerspruch zu seinem Heilshandeln; zugleich wird

(b) zweifelhaft, ob er überhaupt - und zwar fürsorgend - in der Welt wirksam ist; und dadurch ist schließlich

(c) er selbst in seiner Wesenseinheit als Liebe zweideutig geworden.

Besondere Bedeutung kommt dabei dem Umstand zu, daß durch Luthers Behauptung, das Heils- und Welthandeln Gottes könne weder ineinander aufgehen noch als voneinander ablösbar gedacht werden, zugleich und analog der Vorsehungsglaube des Christen nicht vom *Versöhnungs- und Rechtfertigungs-*

44 Ebd., 49.

45 Ratschow 1960, 237. Luther unterscheidet Angefochtenheit durch leibliches Leiden und 'geistliche' Anfechtung im engeren Sinne, vgl. dazu Ratschow 1960, 233f.

46 Ratschow 1959, 49 (Hervorh. H.S.); so auch z.B. dadurch, daß Gott "alle welt durchs brod neeret und nicht durchs wort alleyn on brod" (WA 17,2, 192).

47 Ratschow 1959, 49. Damit wird Luthers berühmte-berühmte 'Larvenlehre' berührt, vgl. WA 17,2, 192: "Alle creaturen sind Gottes larven und mumereyen, die er will lassen mit yhm wircken und helfen allerley schaffen". (Vgl. zum Problem der Larvenlehre Hermann 1960, 186ff). Weshalb ist Gott z.B. auch in der Nahrungsfürsorge *verborgen* wirksam (und nicht allenfalls in ihrem Entzug)? Vermutlich deshalb, weil den Menschen gerade hier der Gedanke schwerfällt, daß nicht sie selbst es sind, die für ihr tägliches Auskommen sorgen, ja daß sie sich, als Christen, im Kampf ums tägliche Brot nichtsdestoweniger darum weder *sorgen* sollen noch *sorgen sollen*.

48 Ratschow 1959, 49.

glauben zu trennen ist: jener aber auch nicht in diesem aufgeht oder "nur eine Funktion des Versöhnungsglaubens"⁴⁹ darstellt. Obwohl eine gewisse "Ironie Gottes"⁵⁰ darin zu liegen scheint, daß er selbst es ist, "der sich da verstellt, wo des Lebens Widerspiel zupackt"⁵¹, ist er doch nichtsdestoweniger nicht an oder in sich selbst ein dunkler, zorniger Deus absconditus⁵², sondern erst im (mindestens nicht ohne das) Verhältnis seiner Kreatur zu ihm, genauer: Er ist 'absconditus' nur in dem und durch das Gottesverhältnis eines zwischen Vermessenheit und Verzweiflung schwankenden *Sünders*, 'revelatus' hingegen im Gottesverhältnis des *gerechtfertigten*, geretteten Sünders.⁵³ Damit ist der zentrale Gesichtspunkt der bezeichneten Wendung zum Subjekt genannt: Für Luther kann die in der Anfechtungserfahrung gestellte Frage nach Einheit und möglichem Widerspruch im Wesen Gottes⁵⁴ niemals abstrakt, d.h. abgesehen von der Rückfrage an das Sündensein des angefochtenen Menschen beantwortet werden.⁵⁵ Im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des angefochtenen Glaubens

49 Ebd., 50. Ratschow sieht diese Gefahr vor allem in Ritschls Luther-Interpretation (vgl. ebd., 50f). Er kann daher auch sagen, daß es *in* dem qua Anfechtung erprobten Vorsehungsglauben zugleich "der rechtfertigende Glaube" ist, "der hier erprobt wird" (ebd., 50). Vgl. auch Hermann 1960 (bes. 170ff, 176 u. 195), der die These einer "Abhängigkeit des Vorsehungsglaubens vom Heilsglauben" (ebd., 170) vertritt; zugespitzt formuliert: Bei Luther "wird das Heil der Sündenvergebung sozusagen selber zur Vorsehung" (ebd., 176).

50 Konrad 1947, 341.

51 Ratschow 1960, 235.

52 Von Gott, wie er an sich selbst und außerhalb seiner Offenbarung ist, hat der Mensch "nulla scientia et cognitio nulla"; denn "quae supra nos nihil ad nos" (WA 43, 458); vgl. dazu Dalferth 1988, 85.

53 Vgl. Dalferth, ebd. Luthers Konzeption ist dabei zuletzt christologisch fundiert, d.h. in der Dialektik von Verborgenheit und Offenbarung im Kreuzesgeschehen, wo "two activities actually run contrary to each other: the one resulting in Christ's death, the other in his and our life." (Ebd.) Das Kreuzesgeschehen markiert insofern eine Differenz zwischen Gott und Gott, "between the inscrutable will of the almighty God who wills both life and death alike, and the revealed will that shows God to be love, and to be willing our life." (Ebd.); vgl. auch Ratschow 1960, 235.

54 Hegelianisch formuliert also gewissermaßen die Frage nach der Identität von Identität und Differenz im Heils- und Welthandeln Gottes.

55 Die Frage, ob Luther mit Blick auf den in der Anfechtungserfahrung 'verborgenen' Gott nicht am Ende doch an einen zornigen Gott denkt, kann offenbar nicht endgültig und zweifelsfrei beantwortet werden: "Obwohl es Luther oft so hinzustellen sucht, als hätte Gottes Zorn nur eine subjektive Bedeutung oder wäre nur ein Reflex der menschlichen Gewissensfurcht, so herrscht doch kein Zweifel daran, daß der göttliche Zorn für ihn einen objektiven Charakter trägt." (Bohlin 1927, 565). Vgl. dagegen Luthers folgende Aussage aus einer Predigt zu Mt 15, 21-28: "<O> mne infortunium, quando venit, bringt mit sich ein solchen wan, quod deus nobiscum irascatur" (WA 29, 64). Übrigens scheint mir die Aussage darüber, wie Gott *nicht* ist, auch eine (mindestens negative) Bestimmung dessen, wie er *an sich selbst* ist (die Eingrenzung seines Wesens durch Ausgrenzung dessen, was

wird die Unterschiedenheit des einheitlich begründeten Heils- und Welthandelns Gottes zu einer subjektiven Widerspruchserfahrung von der Art, daß in der Frage nach der Einheit von Identität und Differenz für den und im Glauben des Einzelnen die Rückfrage an dessen Sündersein nicht übersprungen werden kann. Das 'zum Besten' (*εἰς ἀγαθόν*) von Röm 8, 28 ist nicht unter Preis zu haben, d.h. nicht abstrakt-teleologisch, sondern nur im Durchgang durch die - eben daran - verzweifelnde (und eben darin: sündige) Angefochtenheit des Glaubens - zugleich aber: als deren Aufhebung im Glauben an das rechtfertigende Heilshandeln Gottes. Versöhnung und Vorsehung rücken so, ohne aufeinander reduzierbar zu sein, nahe zusammen: Der christliche Glaube ist nicht ohne die Anfechtung, die sich am Welthandeln der göttlichen Vorsehung entzündet; er ist nur als deren Aufhebung in der Heilsgewißheit des Rechtfertigungsglaubens - der seinerseits das Handeln des Christen in der Welt erneut ermöglicht.⁵⁶ Indem die Vorsehung, die damit gewissermaßen zur 'Kategorie der Anfechtung' wird, eine unzertrennliche Verbindung eingeht mit der Frage nach der Heilsgewißheit des gerechtfertigten Sünders, mit dem Versöhnungsglauben also, rückt naturgemäß das, was die Orthodoxie dann providentia specialissima nennt, in den Vordergrund: An die Stelle teleologischer Natur- und Geschichtskonstrukte, die die conservatio und gubernatio des Einzelnen von vornherein metaphysisch/physikotheologisch verrechnen zu können meinen, tritt das in und aus der Anfechtung am Welthandeln Gottes um seine Heilsgewißheit ringende Subjekt als unhintergehbare Vermittlungsinstanz für die Gewißheit der Erhaltung und Lenkung der Welt im ganzen.⁵⁷

er nicht ist). Hatte Luther dies nicht abweisen wollen?

- 56 Vgl. Weber 1955, 563, der mit Blick auf Luther erklärt: Wir "können das Ja Gottes nicht anders erfahren als im Widerfahrnis des uns richtenden Nein. Nur so trifft Gottes Ja wirklich uns." Und - so muß man (zumindest i.S. Kierkegaards) ergänzen -: Nur so sind wir gewiß, daß es Gottes Ja ist, das uns trifft.
- 57 Diese erstmals bei Luther deutlich greifbare Subjektivierung des Vorsehungsglaubens durch dessen Rückbindung an die Versöhnungsgewißheit spiegelt sich noch im Aufbau lutherisch geprägter Gegenwarts-Dogmatiken: So erscheint z.B. bei Althaus der Lehrkomplex Vorsehung an zwei Stellen: zum einen - bezüglich der "formellen" Seite (ders. 1959, 631) - innerhalb der Schöpfungslehre, als Lehre von Gottes Natur- und Geschichtswalten (vgl. ebd., 318ff, 347ff), zum anderen - mit Blick auf den "Gehalt" (ebd., 631) des Vorsehungsbegriffs (nämlich "die Gewißheit um Gottes väterliche Fürsorge für uns" (ebd.)) - innerhalb der Rechtfertigungs- und Erwählungsproblematik (ebd., 631f). Diese Doppelung soll laut Althaus nur zum Ausdruck bringen, daß "der Glaube an Gottes Vaterführung nach Grund und Sinn ganz durch die Versöhnung und Rechtfertigung bestimmt ist" (ebd., 631).

Ich hatte bereits zu Beginn darauf hingewiesen, daß bei Luther der Erhaltungsbegriff dadurch eine "theologisch hochwertige Funktion"⁵⁸ erhält, daß er - an die Schöpfungslehre angeschlossen - an die Stelle der mittelalterlichen analogia-entis-Ontologie tritt:

"Wenn die analogia entis dazu dienen konnte, eine theologisch begründete Ontologie zu entfalten, so war an diese Stelle jetzt die Lehre von der Erhaltung getreten."⁵⁹

Wird der Gedanke der analogia entis aufgegeben, dann muß die *continutio essendi* eigens begründet werden. Diese Funktion erfüllt die Lehre von der *conservatio mundi*. Aber erst die Anfechtungsproblematik, und das ist das eigentlich Neue, verleiht dieser Wendung ihre eigentliche theologische Schärfe: Wenn nämlich Luther die *conservatio* an die Stelle der *analogia entis* rücken läßt (wobei, wie seine Erläuterung zum I. Artikel zeigte, der Schöpfungsglaube seinerseits erst über den Erhaltungsglauben erschlossen wird), dann tut er dies doch so,

"daß dabei das glaubende Subjekt und sein Selbst-Bewußtsein vor Gott und nicht die Welt in ihrer Erhaltung als solche im Vordergrund steht."⁶⁰

Ferner ist daran zu erinnern, daß das Subjekt den Erhaltungsglauben nur als immer neue Wiedergewinnung einer qua Angefochtenheit vom stets zweideutigen Welthandeln Gottes bedrohten Gewißheit erwirbt, die ihm erst in der Einsicht des vor Gott gerechtfertigten Sünders zuteil wird. Dies beides zusammengekommen bringt wiederum zweierlei mit sich:

Zum einen müssen aus Luthers Sicht sowohl Schöpfungs- wie Erhaltungsglaube als vermittelt durch die via Anfechtung erlangte Rechtfertigungsgewißheit gelten. Schöpfung und Erhaltung sind eigentlich "kein Gedanke mehr"⁶¹, beides wird "nicht akut ohne diese Angefochtenheit"⁶², oder ontologisch ausgedrückt:

58 Ratschow 1959, 43.

59 Ebd. Die ontologische Relevanz dieses Befundes ist dabei besonders herauszustellen: "Die modernen Fragen evangelischer Theologie nach der theologischen Möglichkeit ontologischer Urteile wäre also mit dem Verweis auf diesen Erhaltungsglauben zu beantworten" (ebd.).

60 Ebd., 77f.

61 Ebd., 76.

62 Ebd., 77.

"Die Weltgewißheit und die Selbstgewißheit sind so eng verbunden, daß jede Erschütterung der Selbstgewißheit die Weltgewißheit auch als ontologisches Urteil in Frage stellen muß."⁶³

Zum anderen werden durch den Ansatz der Anfechtungstheologie Erhaltung und Vorsehung zu Problemen der "Ichfindung" und "Selbstgewißheit"⁶⁴ des Glaubens, kurz: zur Frage der Identität des Einzelnen vor Gott:

"Die Ichfindung geschieht in dem Vorgange, in dem die Weltwiderständigkeit dem Menschen als sein peccatum unausweichlich deutlich und so zur accusatio sui oder zur poenitentia wird. Die Selbstgewißheit geschieht in dem Vorgange, in dem dem Menschen sein Weltverhältnis aufgetan wird als reine Möglichkeit, dieser seiner Welt auf dem Boden der iustitia Dei liebend zugute zu sein."⁶⁵

Von Schöpfungs- und/oder Erhaltungsordnungen kann dann - wie Ratschow zu Recht im Blick auf die Konsequenzen einer solchen Auffassung erklärt⁶⁶ - theologisch sachgemäß nicht mehr die Rede sein. 'Wirklich' ist Gottes erhaltendes und regierendes Handeln nur da, "wo die Weltwiderständigkeit als Realität der eigenen Schuld apperzipiert werden kann"⁶⁷ - und eben dies kann sie nur dort, "wo das Ich ... zum Selbst wird"⁶⁸, d.h. in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott.

Luthers Konzeption des Providentia-Glaubens ist demnach als Paradigma reformatorischer Theologie, speziell im Vorblick auf Kierkegaard, ebenso maßgeblich wie folgenreich, und zwar unter vier Aspekten:

(1) Die Erhaltung der Welt und des Individuums rückt nahe an die Schöpfungslehre, aber so, daß der Schöpfungsbegriff in seiner Bedeutung für den christlichen Glauben erst vermittelt über den der Erhaltung erschlossen wird.⁶⁹

63 Ebd.

64 So Ratschows Termini (ebd., 78), wobei Ichfindung den Begriffen Gesetz, Anfechtung, poenitentia, Selbstgewißheit dagegen Evangelium, Schöpfungsglaube, iustificatio (vgl. ebd.) entspricht.

65 Ebd.

66 Vgl. ebd., 79: "Die Welt in ihren möglichen 'Ordnungen' unterliegt der Verworrenheit schuldhaften, bis auf den Grund schuldhaften menschlichen Wesens und bleibt uns darum unerkennbar."

67 Ebd., 78.

68 Ebd., 79.

69 Damit ist freilich nur eine Tendenz angedeutet: Es wäre sicherlich ebenso unzutreffend zu behaupten, daß Schöpfung für Luther - unter Absehung vom Aspekt des 'Anfangs' - zu einem bloßen Grenzfall von Erhaltung wird (ein Gedanke, auf den ich am Beispiel

(2) Die gubernatio wird dabei in gewisser Weise zum Oberbegriff für die beiden Weisen, wie Gott 'für die Welt' ist: Denn sein welterhaltendes Handeln wie sein Heilshandeln sind ja Modi der Regierung der Welt durch Gott. Dies expliziert die Lehre von den zwei Regimenten.

(3) Die im Blick auf das Kreuzesgeschehen festzuhaltende Einsicht der Verborgenheit Gottes in seinem erhaltenden Welthandeln bewahrt Luther vor der Gefahr einer vorschnellen, teleologisierenden Theodizee: Nicht nur in der Erfahrung von Leid und Mangel, sondern auch und vor allem innerhalb jedes nur zu offensichtlich 'geordneten' Geschehens ist Gott als der Handelnde und den Glauben des Einzelnen Erprobende nur verborgen gegenwärtig.

(4) An dieser Verborgenheit Gottes in einer Welt, an der und in der er handelt, entzündet sich die Angefochtenheit des Glaubens und wird so zur unhintergehbaren Vermittlungsgröße des Erhaltungs- wie des Schöpfungsglaubens. Und zwar in doppelter Weise:

(a) Vorsehung und Versöhnung treten nahe zusammen: Denn der Anfechtung wird der Einzelne nur als vor Gott gerechtfertigter Sünder Herr.

(b) Die Providenz wird gewissermaßen zur Kategorie der Anfechtung, zur personalontologischen Frage nach der Identität des Sünders vor Gott; denn die 'Weltgewißheit' verdankt sich erst und immer wieder ihrer Vermittlung durch die Selbst- und Gottesgewißheit des gerechtfertigten Sünders.

Neuzeitlicher Vernunft scheint die mit dem Gottesgedanken verknüpfte Selbstgewißheit des 'Ich denke' als fundamentum inconcussum möglicher Weltgewißheit nur allzu geläufig. Weniger bekannt dürfte indessen die Tatsache sein, daß sich für das, was im Anschluß an Luther für das glaubende Subjekt aufgewiesen wurde, bei *Descartes* für das Selbstbewußtsein als *res cogitans* eine genaue Entsprechung findet, und zwar in doppelter Stoßrichtung: zum einen im Blick auf die zurücktretende Bedeutung des Schöpfungsgedankens gegenüber

Descartes' noch zurückkomme), wie umgekehrt anzunehmen, daß die Erhaltung hier i.S. der *creatio continuata* verstanden wird, der Schöpfungsglaube mithin als "Modell des Erhaltungsglaubens" (ebd., 74) fungiert. Der radikalen These Schleiermachers, daß "der Satz, daß Gott die Welt erhält", dem Satz von der Erschaffung der Welt "völlig gleich" sei (Schleiermacher 1960, Bd. 1, 186), dürfte Luther kaum zugestimmt haben.

dem der Erhaltung, zum anderen hinsichtlich der Fundierung dieses Sachverhaltes im Problem der Identität bzw. Kontinuität des Selbstbewußtseins.

Wie Blumenberg gezeigt hat⁷⁰, bildet die Konzeption der *conservatio* als *creatio continua* von Identität und Kontinuität des menschlichen Selbstbewußtseins "die Basis des cartesischen Gottesbegriffs"⁷¹:

Descartes gelangt bekanntlich unter methodischer Anwendung des Zweifels-Prinzips zur unumstößlichen Evidenz des *cogito ergo sum*: Meiner selbst als eines Denkenden (Zweifelnden, Fühlenden, Wollenden etc.) mir bewußt zu sein, verbürgt zugleich die Existenz mindestens einer einzigen *res*, nämlich die der *res cogitans*, d.h. die Existenz meiner selbst als Denkenden.

In der 3. Meditation, die das Dasein Gottes zum Gegenstand hat, entdeckt Descartes nun das Problem der möglicherweise bloß "präsentischen Punktualität"⁷² einer im *ego cogito* garantierten Existenz des Denkenden; denn, so heißt es dort,

"man kann ja die gesamte Lebenszeit in unendlich viele Teile <partes innumeras> teilen, deren jeder von den übrigen in keiner Weise abhängt, so daß also daraus, daß ich kurz vorher existiert habe <paulo ante fuerim>, keineswegs folgt, daß ich jetzt existieren muß"⁷³.

Diesem Problem ist nur dann beizukommen, wenn man voraussetzt,

"irgendeine Ursache schaffe mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem <me quasi rursus creet ad hoc momentum>, d.h. erhalte mich im Dasein <me conservet>."⁷⁴

Wenn nun Existieren faktisch nichts anderes bedeutet als "denkendes Wesen <res cogitans>"⁷⁵ zu sein, dann kann daraus gefolgert werden:

Die Kontinuität der (a) menschlichen Existenz in seiner (b) Identität als Selbstbewußtsein hängt an der permanenten 'Erhaltungsleistung' eines Wesens, welches dessen drohendes 'Absinken' ins Nichts einer zusammenhanglosen "Atomistik der je gegenwärtigen Augenblicke"⁷⁶ verhindert: Beachtet man

70 Vgl. Blumenberg 1976, 144-207 (hier bes. 144ff, 182ff).

71 Ebd., 184.

72 Ebd., 148.

73 Descartes 1977, 89 (= Med. III/31).

74 Ebd.

75 Ebd., 91 (= Med. III/32).

76 Blumenberg 1976, 182.

"die Eigenart der Zeit <naturam temporis>, so leuchtet ein, daß es durchaus derselben Kraft und Tätigkeit bedarf, um irgendein Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten <singulis momentis, quibus durat, conservandam>, wie um es von neuem zu erschaffen <de novo creandam>, wenn es noch nicht existierte."⁷⁷

So gesehen verbürgt hier zugleich ein Kontingenzbeweis das Dasein Gottes - nicht über die kontingente Existenz der Welt (da für die Annahme dieser der Beweis ja erst die Voraussetzung schaffen soll), sondern so, daß "Kontingenz zu einer formalen Bestimmung der Zeit als der Gegebenheitsweise des Selbstbewußtseins"⁷⁸ wird.

Stellt man Gott als Von woher einer derartigen Erhaltungsleistung vor, dann ist zugleich klar, daß dessen Wesen zumindest eben jene perfectiones⁷⁹ in sich schließt, deren Mangel sich im menschlichen Selbstbewußtsein als dessen eigene Erhaltungsbedürftigkeit bekundete: Er muß über die vis⁸⁰, sich selbst in seinem Dasein zu erhalten, verfügen, mithin als conservatio sui gedacht werden, zugleich jedoch als causa sui: Denn wenn Erhaltung nicht anders denn als fortwährende Neuschöpfung (creatio continua) denkbar ist, "kann Selbst-erhaltung nur einem Wesen zugeschrieben werden, das auch für sich selbst ursächlich wäre"⁸¹.

Es zeigt sich damit, wie zu Beginn des neuzeitlichen Denkens eine Transformierung bestimmter mittelalterlicher Denkmotive (hier: der göttlichen Providenz i.S. der conservatio) auf parallele Weise innerhalb der theologischen wie einer von dieser getrennt sich etablierenden philosophischen Ratio greifbar wird: in der Erschließung des Schöpfungs- über den Erhaltungsgedanken und in der Verlagerung des letzteren auf die in der Anfechtung gestellte Frage nach

77 Descartes 1977, 89 (= Med. III/31).

78 Blumenberg 1976, 183.

79 Vgl. Descartes 1977, 90 (= Med. III/33).

80 Vgl. ebd., 88 (= Med. III/31).

81 Blumenberg 1976, 148. Dabei betont Descartes ausdrücklich, daß sich "Erhaltung und Schöpfung nur durch den verschiedenen Gesichtspunkt <sola ratione> unterscheiden" (Descartes 1977, 89). Schöpfung meint dann primär "die Konstitution der Wirklichkeit in jedem Augenblick" und nur noch "akzessorisch die Antwort auf die Frage nach dem ersten Augenblick, dem Anfang" (Blumenberg 1976, 183). Die conservatio wird demnach mit der creatio nahezu identisch, und zwar dadurch, daß die Rede von dieser nurmehr "erschließbar wird als der Grenzfall der ständig erfahrbaren atomistischen Kontingenz der Zeit und ihres Erfordernisses ständiger Verursachung" (ebd.).

der Identität des gläubigen Ichs als eines Sünders vor Gott einerseits, auf die im radikalen Zweifel gestellte Frage nach der Kontinuität des 'Ich denke' als eines mit sich identischen Selbstbewußtseins andererseits.

Nahezu jede Form theologischer Lehrbildung im Gefolge der Reformation kann - auf freilich höchst unterschiedliche Weise - als Ausdruck einer Gegenstellung theologischer Selbstbestimmung gegenüber den durch die unaufhaltsame Emanzipation säkularer Rationalität gestellten Herausforderungen gelten.

Dies trifft für die doktrinären Abschottungsversuche der lutherischen Orthodoxie in einem vermeintlich angriffssicheren Lehr- und Glaubens-System ebenso zu wie für die Akkomodationsversuche eines theologischen Rationalismus an den Geist vernunftgläubiger Aufklärung. Es gilt für den supranaturalistischen Rückzug auf einen säkularer Vernunftkritik gegenüber vermeintlich immunen Bereich 'übervernünftiger' *revelatio specialis* so gut wie für die pietistische Verlagerung der Glaubenssubstanz in die Irrationalität individuellen Erlebens von Bekehrung und Wiedergeburt.

Jede dieser Tendenzen spiegelt sich in einer spezifischen (meist einseitigen) Auffassung von Begriff und Gegenstand des Vorsehungsglaubens: So leuchtet ein⁸², daß z.B. im Pietismus die Frage nach der *providentia specialissima*, also das Problem der individuellen Leitung und Führung des Gläubigen durch Gott, im Vordergrund des Interesses stand;⁸³ umgekehrt kommt die "hochkomplizierte Definition"⁸⁴ des Providenzbegriffs im orthodox-dogmatischen Normalsystem sicher dem Versuch einer (allzu) "scheidungsfriedliche <n> Abgrenzung der Zuständigkeiten zwischen göttlicher und menschlicher

82 Vgl. zum folgenden: Viering 1927, bes. 643ff; außerdem Weimer 1988, 22ff, 37ff u. 47ff.

83 Mit bisweilen absurd anmutenden Konsequenzen, wie Viering (vgl. ebd., 645ff) am Beispiel Franckes und anderer zeigt. Das nachgerade zur Sucht werdende Bedürfnis, Gottes sichtbares Eingreifen in das Leben des Einzelnen ständig zu erfahren (und als erfahrendes zu legitimieren), führte vermittelt über Praktiken, die an eine "Erneuerung des heidnischen Orakelwesens" (ebd., 649) denken lassen (u.a. das berühmte 'Däumeln' als Versuch, Kenntnis göttlicher Winke und Weisungen für besondere Lebenslagen zu erlangen), bisweilen zu einer "eigentümlichen Gleichsetzung eigener und göttlicher Anliegen" (ebd., 647). Auch Climacus hat übrigens diese Art Aberglauben psychologisch treffsicher gekennzeichnet und kritisiert, vgl. 16/2, 317f (bes. ebd., 318 das Beispiel Cromwells).

84 Ratschow 1959, 31.

Freiheit"⁸⁵ gleich. Spätestens seit Spinoza steht mit dem Streit von Rationalismus und Supranaturalismus das Problem des Wunders (als Frage nach der Möglichkeit 'übernatürlicher' Durchbrechung des Kausalzusammenhangs) im Zentrum der Diskussion - im Verein mit den Sophismen aufklärerischer und/oder spekulativer Theodizee-Entwürfe.⁸⁶

Es würde zu weit führen, hier jeweils im einzelnen nachzuweisen, wie (und aus welchen Gründen) die auf der Höhe des reformatorischen Denkens gewonnenen Grundeinsichten zum Providentia-Glauben vereinseitigt, entstellt und/oder ganz aufgegeben wurden.

Ich beschränke mich stattdessen, schon aus Gründen der Konzentration auf die in der Ausgangsthese formulierte historisch-systematische Leitperspektive, auf ein Referat *Schleiermachers*, um von da aus, mit einem Seitenblick auf die Kopenhagener Schultheologie zur Zeit Kierkegaards, die Voraussetzungen zu schaffen für eine Einordnung und Beurteilung von Kierkegaards eigener Position.

Schleiermacher entwickelt die Grundbestimmungen der christlichen Dogmatik bekanntlich von vornherein 'subjektiv', d.h. als Wissenschaft des christlichen Selbst- bzw. als Selbstausslegung des christlichen Glaubensbewußtseins.⁸⁷ Die Durchführung der damit gestellten Aufgabe bleibt dem zweiten Teil der Glaubenslehre (Par. 62ff) vorbehalten, während der erste Teil (Par. 32ff) eine alle Formen von Religiosität (inkl. der christlichen) erfassende Theorie der Grundstruktur menschlicher Frömmigkeit enthält. Das Wesen dieser Frömmigkeit bestimmt Schleiermacher als "unmittelbares Selbstbewußtsein" (= Gefühl), und zwar genauer: als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit⁸⁸. Das

⁸⁵ Trillhaas 1972, 156.

⁸⁶ Vgl. ebd., 166ff.

⁸⁷ Vgl. Schleiermacher 1960, Bd. 1, 1ff (bes. 19).

⁸⁸ Vgl. ebd. Bd. 1, 23: "Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, das wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Dazu drei Anmerkungen:

(1) Für Schleiermacher bildet das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit "die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins" (ebd., 30 (Hervorh. H.S.)), von der allerdings zugleich gilt, daß sie in ihrem faktischen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist. Die 'niedere Stufe' bezeichnet das durch den (relativen) Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit etc. gekennzeichnete sog. sinnliche Selbstbewußtsein (vgl. zu Schleiermachers dreistufiger Selbstbewußtseinstheorie ebd., 31ff; dazu Frank 1991a, 492ff.)

Proprium der *christlichen* Religion ist dann darin zu sehen, daß "alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung"⁸⁹. Genauer - und in bezug auf die Dialektik von sinnlichem und religiösem Selbstbewußtsein: Wir finden

"das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen Tat bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mitteilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen."⁹⁰

Alle übrigen Topoi der christlichen Dogmatik sind auf diese Grundbestimmung eines durch den Gegensatz von Sünde und Gnade qualifizierten Verhältnisses des christlichen Selbstbewußtseins zur Erlösung in Jesus Christus zurückzubeziehen.

Konsequenterweise wird vor dem Hintergrund dieser Rahmenvorgaben im zweiten Teil der Glaubenslehre (Par. 117ff bzw. 164ff) Gottes Erhaltung und Weltregierung stets mit Blick auf die Erlösung behandelt⁹¹, im ersten Teil dagegen (Par. 46ff) - in der Perspektive von Schöpfung und Erhaltung - als Problem der im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit implizierten Bestimmung Gottes als 'allmächtiger' Bedingung des Naturzusammenhangs.

Ich fasse die Hauptthesen zusammen:

(2) Erst das "Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein ... ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins" (ebd., 35), von Schleiermacher auch "Moment der höheren Potenz" (ebd., 37) genannt. Wann immer es deshalb zu einem expliziten Gottesbewußtsein kommt (Schleiermacher definiert es als "das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" (ebd., 40)), ist dieses mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein notwendig verbunden und darauf dialektisch bezogen. (3) Zwar wird aus diesem Grund "das Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt" (ebd.) (christlich z.B.: im Begriff Sünde). Gleichwohl sind doch die i.S. des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls Gläubigen "sich bewußt, daß sie nur im *Sprechen* das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem *unmittelbaren* Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten" (ebd., 41 (Hervorh. H.S.)).

89 Ebd., 74.

90 Ebd., 344f.

91 Zum einen hinsichtlich der "Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung" (ebd., Bd. 2, 207): als Lehre von der Erwählung (par. 117ff); zum anderen hinsichtlich der "göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen" (ebd., 441): als Lehre von der durch die Prinzipien von Liebe und Weisheit bestimmten Weltregierung Gottes.

(1) Der ursprüngliche Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins, insofern es die Welt als von Gott abhängig mit diesem in Beziehung setzt, ist der Schöpfungs- bzw. der Erhaltungsgedanke. Da jedoch das unmittelbare Selbstbewußtsein sich selbst als "immer nur im Fortbestehen"⁹² erfahrbare endliches Seiendes findet⁹³, vermag es auch alles andere Seiende nur in seinem Fortbestehen, genauer, "in der Identität des Entstehens und Fortbestehens"⁹⁴ zu repräsentieren. Und so fehlt zur Voraussetzung des im Schöpfungsgedanken implizierten Anfangsaspektes jede Handhabe. Der Schöpfungsbegriff wird zur bloßen "Ergänzung ... zu dem Begriff der Erhaltung".⁹⁵

(2) Aus der Perspektive des allgemeinen Frömmigkeitsbewußtseins erscheint die göttliche Erhaltung als

"die schlechthinnige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott", so daß hierin "die Natursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen, was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang, nicht eine von den anderen gesondert ist, noch auch eine von der anderen begrenzt wird, sondern beide dasselbige sind"⁹⁶.

Abzuweisen ist demnach die Rede von einer bloßen "Mitwirkung Gottes"⁹⁷, da in ihr

"eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirksamkeit gäbe, an und für sich also unabhängig von der erhaltenden göttlichen Tätigkeit"⁹⁸.

92 Ebd., Bd. 1, 185.

93 Es gibt nämlich von einem "Anfang des Seins kein Selbstbewußtsein" (ebd., 193).

94 Ebd., 196.

95 Ebd., 186.

96 Ebd., 229.

97 Ebd., 231.

98 Ebd.; vgl. in diesem Sinne auch Wölfel 1981, 33. Der Gedanke einer bloßen Mitwirkung Gottes stünde in Widerspruch zur vorausgesetzten Allmacht. Und so muß man schließen, daß "jedes für sich gesetzte Endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht" (Schleiermacher 1960, Bd. 1, 279) etwas bewirkt. Darum gibt es genaugenommen "nirgend und niemals etwas, was ein Gegenstand für die göttliche Ursächlichkeit erst würde, vorher aber schon ... gewesen wäre" (ebd.): "Nichts ist, ehe es Gegenstand der göttlichen Allmacht ist" (ebd.). Kierkegaard wird sich dieses Argument zu eigen machen, um zu zeigen, "wie ungereimt es war, zwischen Gottes direktem und indirektem Handeln zu unterscheiden" (I, C 23 (Bd. XII, 130)).

(3) Abzulehnen ist ferner die Vorstellung eines den allgemeinen Naturzusammenhang 'unterbrechenden', wunderhaften Eingreifens Gottes i.S. der providentia miraculosa; denn aus

"dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtheit durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde."⁹⁹

Überdies würde man den Naturbegriff, sobald man nur "ein einzelnes Übernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen"¹⁰⁰ versucht, notwendig ganz aufheben. Daher läßt sich strenggenommen, d.h. im Interesse der Frömmigkeit, nur in einem einzigen Fall zu Recht von 'Wunder' reden, nämlich im Hinblick auf "das eine Wunder der Sendung Christi"¹⁰¹.

(4) Nur einer "unvollkommene <n> Frömmigkeit"¹⁰² sei es - so Schleiermacher - schwergefallen, die Existenz des Übels mit dem Gottesbewußtsein, das alles als von diesem abhängig begreift, zu vereinen. In Wahrheit sind "die Hemmungen ebenso von Gott geordnet als die Förderungen"¹⁰³, wobei daran zu erinnern ist, daß jedes endliche Seiende in Wechselwirkung mit allen anderen "stets beides sei"¹⁰⁴: ein Gutes und ein Übel. Denn

"dieselbe Tätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Übel in das menschliche Leben tritt, <bewirkt> auf der andern Seite auch Gutes ..., so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen."¹⁰⁵

Somit bleibt zuletzt nichts anderes übrig als auf der einen Seite

⁹⁹ Schleiermacher 1960, Bd. 1, 234.

¹⁰⁰ Ebd., 238; vgl. auch ebd., 284.

¹⁰¹ Ebd., 236. Auch diese These wird Kierkegaard in seinem Sinne aufgreifen; vgl. vorläufig XI, 2A 170 (186): "Nur einmal hat die Lenkung <Styrelse> allmächtig eingegriffen: in Christus."

¹⁰² Schleiermacher 1960, Bd. 1, 243.

¹⁰³ Ebd., 246. Schleiermacher definiert das Übel, das er im Zusammenhang des allgemeinen Frömmigkeitsbewußtseins, wie es Gegenstand des ersten Teils der Glaubenslehre ist, als einen "auf das Selbstbewußtsein als Lebenshemmung einwirkende <n> Zustand" (ebd., 243f), bzw. als Zustand, "welche <r> ein anhaltendes, sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich" (ebd., 243) führt. So besehen ist das Böse "mit unter das Übel zu rechnen" (ebd.).

¹⁰⁴ Ebd., 246f.

¹⁰⁵ Ebd., 246. Vgl. die hiervon merklich abhängigen Überlegungen Clausens, in: ders. 1844, 209f.

"die göttliche Mitwirkung auf alles, was sich ereignet, gleichmäßig zu beziehen, auf der anderen Seite zu behaupten, daß Übel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten ... von Gott geordnet sind."¹⁰⁶

(5) Auch das im Concursus-Theorem auftretende Problem der Vereinbarkeit menschlicher Freiheit und göttlicher Providenz meint Schleiermacher auf diese Weise in den Griff bekommen zu können. Denn grundsätzlich ist, wie er bereits zuvor gezeigt hatte¹⁰⁷, ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl ohne ein "beziehungsweise < s > Freiheitsgefühl"¹⁰⁸ ebenso wenig denkbar wie letzteres ohne die Möglichkeit eines darin mitgesetzten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Der Bestimmungsgrund des Verhältnisses von Ich und Welt ist das Prinzip der Wechselwirkung:¹⁰⁹ Kein Weltbewußtsein ohne Selbstbewußtsein (Welt als das von mir Vorgestellte bzw. das, worauf ich einwirke), kein Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein von Welt (als dasjenige, was ich nicht bin, aber meiner Einwirkung unterliegt). Dies Verhältnis impliziert zugleich eine Wechselwirkung von bedingtem Freiheits- und bedingtem Abhängigkeitsgefühl. Denn

"sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbsttätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein ... Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt"¹¹⁰.

In diesem als wechselseitiges Verhältnis von Ich und Welt (oder von Für-sich-gesetzt-Sein und Bedingtsein durch den Zusammenhang, von freier Verursachung und naturhaftem Verursachtsein¹¹¹, von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit¹¹² etc.) bestimmten Selbstbewußtsein ist aber, beides umgreifend und bedingend, zugleich die Möglichkeit eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls mit präsent, und zwar, insofern im Selbstbewußtsein "unser ganzes

¹⁰⁶ Ebd., 249.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 25ff.

¹⁰⁸ Ebd., 250.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 26.

¹¹⁰ Ebd., 27f. Schlechthin frei ist deshalb nur der allmächtige Wille Gottes, der in seiner Wirksamkeit keinerlei Gegenstände als gegeben voraussetzt.

¹¹¹ Vgl. ebd., 249.

¹¹² Vgl. ebd., 24.

Dasein uns nicht als aus unserer Selbsttätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt.¹¹³ M.a.W.:

"Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit: denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ... von anderwärts her ist"¹¹⁴.

Das Von-Woher des Selbstbewußtseins ist ein darin Mitgesetztes - schärfer formuliert: *Als* Von-Woher eines Selbstbewußtseins, das sich - als solches - nicht selbst gesetzt hat, ist *Gott* (zunächst nichts weiter als) das in diesem in der Weise eines "ursprünglichen, schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl <s> Mitgesetzte."¹¹⁵ Somit wird die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins durch drei irreduzible Bestimmungen konstituiert:

- (a) "teilweisiges Freiheits-",
- (b) "teilweisiges Abhängigkeitsgefühl" und
- (c) "schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, als beide unter sich begreifend"¹¹⁶.
- (6) Da nun für das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl des Christen alles "nur in bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung"¹¹⁷ vorhanden ist, muß der im ersten Teil der Glaubenslehre aufgewiesenen Erhaltung der Welt durch den Gott

113 Ebd., 28.

114 Ebd. Kierkegaard wird auch diese These in der Bestimmung des Menschen als eines gesetzten Selbstverhältnisses (d.h. als eines Verhältnisses, das sich, indem es sich zu sich selbst verhält, zugleich zu etwas als dem setzenden Grund dieses Verhältnisses verhält (vgl. 24/25, 9)), wiederholen. Vgl. zur Nähe von Schleiermachers und Kierkegaards Selbstbewußtseinstheorie in diesem Punkt Frank 1991a, 494.

115 Schleiermacher 1960, Bd. 1, 28. Dabei handelt es sich freilich der Intention nach nicht um einen Gottesbeweis: "The feeling of utter dependence is not an inference of the existence of something absent, but rather a discovery of a presence, a codetermination" (so R.R. Williams, zitiert nach Dalferth 1988, 109).

116 Schleiermacher 1960, Bd. 1, 251. Hierbei wird der Geltungsbereich dieses Tatbestandes auch auf die Dialektik von Naturmechanismus und freier Verursachung innerhalb des nicht-menschlichen Seins erweitert: Faßt man die schlechthinnige Abhängigkeit alles Seienden von Gott als Naturmechanismus, dann gibt es strenggenommen nur eine einzige, letzte, schlechthin freie Ursache, Gott: "Alle Ursächlichkeit des Endlichen <ist> in Schein verwandelt" (ebd.). Dementsprechend fehlt es "auch an jedem Grunde, einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehen" (ebd.), und d.h.: Schlechthinnige Abhängigkeit, relative Abhängigkeit und ebensolche Freiheit sind in jedem endlichen Seienden (mit der Einschränkung: sofern es Lebendiges ist (vgl. ebd.)) gleichursprünglich und irreduzibel gegeben, zum mindesten i.S. der "verminderte <n> Freiheit" (ebd.) zur Selbstbewegung. Der Ausdruck 'Mitwirkung' Gottes hat dann (aber nur dann) einen Sinn, wenn er den Gedanken bezeichnet, "daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Tätigkeiten, die der Natur des ursächlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder, die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt, gänzlich verschiedenen Ursächlichkeit" (ebd., 252f).

117 Ebd., Bd. 2, 441.

der 'allesverursachenden' Allmacht im zweiten Teil die durch die Prinzipien von Liebe und Weisheit bestimmte Weltregierung Gottes entsprechen:¹¹⁸ Die

"Allursächlichkeit Gottes konkretisiert sich in der Weltregierung Gottes, deren Offenbarung Christus und deren Ziel die Gestaltung und Vollendung des Reiches der Gnade ist."¹¹⁹

Der Gang der natürlichen Welt und die göttliche Weltregierung sind mithin für den Christen "völlig eins"¹²⁰. So gesehen

"bekommt der Begriff der Erhaltung seinen vollständigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtsein der Gnade wird, auf die göttliche Ursächlichkeit."¹²¹

Und das heißt für Schleiermacher: Kirche und Reich Gottes sind "der eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung"¹²².

(7) Gott regiert die Welt, indem er sie seinem vorausbestimmten Plan gemäß Reich Gottes werden läßt, und zwar so, daß zuletzt kein einzelnes Seiendes als von diesem ausgeschlossen gedacht werden kann; denn es ist "in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Teilung ... oder Gegensatz"¹²³. Schleiermachers Konzeption der göttlichen Weltregierung kann deshalb nur im Horizont seiner Erwählungslehre verstanden werden, innerhalb derer Gottes Allursächlichkeit als der eine, ungeteilte Heilsratschluß über die Teilhabe alles Seienden am Reich Gottes, Vorherbestimmung also i.S. von Erwählung erscheint. Zwar können "zufolge der Gesetze der göttlichen Weltregierung ... niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig"¹²⁴ in das Reich Gottes aufgenommen sein. Allein dies ändert nichts an der auf alle Menschen (inklusive jener, die vor Christi Geburt gelebt haben, die (noch) keine Mission erreicht hat sowie jener, die vom Christentum Kenntnis haben, sich aber (noch) dagegen wehren, es anzunehmen) sich erstreckenden, universalen "Vorherbestimmung zur

¹¹⁸ Vgl. ebd., 444ff.

¹¹⁹ Saxer 1980, 55.

¹²⁰ Schleiermacher 1960, Bd. 2, 442.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., 443.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., 220.

Seligkeit"¹²⁵. Jeder Mensch wird, "wenn seine Zeit erfüllt ist, ... wiedergeboren"¹²⁶ - der Tod ist in bezug darauf nur ein bloßer Zwischenzustand.

Die (einfache oder doppelte) Prädestination muß daher als bloß vorläufiger, 'relativer' Schein gewertet werden, und zwar relativ auf das durch den Gegensatz bestimmte unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen, für den sich "Erwählung ... immer nur im Gegensatz gegen die Verwerfung zeigt"¹²⁷. Da indessen "kein Einzelner für sich und abgesehen von seinem Ort im Ganzen irgend etwas wird"¹²⁸, kann man, so lautet Schleiermachers Fazit, auf dem Boden der Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins

"nur *einen* unbedingten Ratschluß, durch welchen ... das Ganze ... vermöge des göttlichen *Wohlgefallens*, so ist, wie es ist"¹²⁹,

anerkennen. Auch hier mündet, wie bei Martensen (s.o.), die Vorsehungslehre über den Begriff der Erwählung in die Apokatastasis-Theorie.

(8) Schleiermacher beschränkt sich (zumindest in der Glaubenslehre) ausschließlich auf die Begriffe Vorherbestimmung, Erwählung, Erhaltung, Weltregierung, meidet jedoch mit Absicht die Termini Vorsehung und Schicksal. Entweder, so die Begründung, erlaubt der Vorsehungsbegriff eine Auf-fächerung "in eine allgemeine, besondere und allerbesonderste Vorsehung"¹³⁰. Dann müßte hinsichtlich dieser letzteren an

"eine Bestimmtheit des einzelnen ohne Berücksichtigung dessen, was sich aus seinem Zusammensein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte"¹³¹, gedacht werden. So gesehen ist dieser Vorsehungsbegriff aber unbrauchbar, da diese contra-organische Einseitigkeit - wie gezeigt wurde (s.o.) - "dem Begriff

125 Ebd., 235.

126 Ebd., 225.

127 Ebd., 234. Dementsprechend muß die Sünde, die doch in ihrem Gegensatz zur Gnade das Gottesbewußtsein des Christen konstituiert (und zwar i.S. der "Abwendung von Gott ... als unserer ursprünglichen Tat" (ebd., Bd. 1, 344)), als "in die göttliche Vorhervorsehung mit eingeschlossen" (ebd., Bd. 2, 444) gelten. Sie zählt damit "zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung" (ebd.) (vgl. die gleiche Stoßrichtung bei Clausen 1844, 208ff).

128 Ebd., Bd. 2, 246. Der romantische Organismus-Gedanke tritt hier deutlich hervor.

129 Ebd. (Hervorh. H.S.).

130 Ebd., 443.

131 Ebd., 444.

der Vorherbestimmung fremd¹³² ist: und auf diesen kommt es Schleiermacher ja an. Im umgekehrten Fall (d.h. bezogen auf seine eigene Theorie) müßte man die Vorsehung i.S. der providentia specialissima von vornherein "auf die Frommen oder auf das Reich Gottes"¹³³ (!) beziehen. Dann ist aber nicht einzusehen, weshalb die "schriftgemäßen Ausdrücke 'Vorherbestimmung', 'Vorherversehung'¹³⁴ nicht in jedem Fall vorzuziehen sind, da sie "viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Teiles auf den Zusammenhang des Ganzen"¹³⁵, d.h. den universalen Heilsratschluß i.S. der Apokatastasis-Theorie aussprechen. Das heißt aber: Einen eigenständigen Vorsehungsbegriff stellt Schleiermacher in seiner Dogmatik nur heraus, um ihn aus dieser auszuweisen; semantisch auf den Sinn von Vorherbestimmung reduziert, wird er dagegen überflüssig.

In Schleiermachers Lehre von der Erhaltung und Weltregierung Gottes finden wir, in spezifischer Ausformung, einige der Merkmale, die den Erhaltungs- bzw. Vorsehungsbegriff bei Descartes, vor allem aber bei Luther kennzeichneten, reformuliert:

(1) Die Erschließung des Schöpfungsbegriffs über den der Erhaltung, des letzteren aber über den Selbstbezug des Subjekts: Da eben "unser Selbstbewußtsein, sofern wir ... uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentieren"¹³⁶ kann, ist die Welt gleichfalls nur als

132 Ebd., 444. In analoger Weise wird der Begriff des Schicksals suspendiert, da dieser - im Gegenzug zur Vorsehung - nur auf das "Bestimmtsein des einzelnen durch das Zusammenwirken alles übrigen ohne Berücksichtigung dessen, was aus dem Fürsichgesetzsein des Gegenstandes hervorgegangen sein würde" (ebd.), reflektiert.

Beide Termini werden von Schleiermacher freilich nur aus der Glaubenslehre ausgewiesen, besitzen jedoch innerhalb der >Dialektik< eine wichtige Funktion (vgl. Schleiermacher 1976, 261ff u. 265ff), wo sie zwei (der insgesamt vier) Modi bezeichnen, eine im vorreflexiven Selbstbewußtsein unmittelbar gegebene Identität von Sein und Denken auf den transzendenten Seinsgrund hin im Denken zu überschreiten und auszusagen. Zwar sind Schicksal und Vorsehung (neben den Ideen der Gottheit im Gegensatz zur Materie und der natura naturans (vgl. dazu Saxer 1980, 65)) auf die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls, worin "der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert" (Schleiermacher 1976, 290 (Fußn.)) ist, bezogen, vermögen diesen jedoch nur in unvollkommen-abstrakter Weise auszudrücken.

133 Ebd., Bd. 2, 443.

134 Ebd., 444. Vermutlich spielt Schleiermacher damit auf Röm 8, 28 und 1.Petr 1, 2 an.

135 Ebd., Bd. 2, 444.

136 Ebd., Bd. 1, 185. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß sich für Schleiermacher die Notwendigkeit, Schöpfung auf Erhaltung zurückzuführen, aus dem Grundansatz ergibt, die dogmatischen Basisbestimmungen aus dem frommen Selbstbewußtsein zu deduzieren.

fortdauernde, nicht aber als anfängliche vorstellbar. Nicht anders hatten es Descartes und - wenngleich nicht in bewußtseinstheoretischer Reduktion - Luther gemeint.

(2) Die (aristotelisch-)thomasischen Teleologie-Konstrukte treten zurück in Richtung auf eine Subjektivierung des Vorsehungsproblems: Entschieden wird über dessen Inhalt, Funktion und Tragweite im methodischen Rückgriff auf das fromme (Selbst-)Bewußtsein des Individuums, und zwar (im engeren, christlichen Sinne) als eines solchen, das sich - bestimmt durch sein Verhältnis zu Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade - auf die durch Jesus Christus erwirkte Erlösung bezieht. Vorsehung und Versöhnung rücken damit eng zusammen, und an die Stelle eines kosmologischen und/oder geschichtstheologischen tritt so der christologische bzw. soteriologische Aspekt des Vorsehungsproblems. Dies gilt für Luther wie auf seine Weise für Schleiermacher.¹³⁷

(3) Der Ausdruck Vorsehung kann dabei ganz aus der Dogmatik ausgewiesen oder, als 'Vorherversehung' o.ä., mit der bedeutungsverwandten Vorherbestimmung identifiziert werden, seinen Platz mithin im Zusammenhang der Erwählungs- bzw. Prädestinationsthematik erhalten.

(4) Grundlegend (sowohl für Luther wie für Schleiermacher) bleibt die Einsicht, daß der Christ im Vorsehungsglauben den Zweideutigkeiten von Weltgeschehen und Schicksal gegenüber an der Liebe als einheitlichem, allen anderen zugrundeliegenden Wesensprädikat Gottes festhält.

Ich werfe abschließend einen Blick auf die Lage der (protestantischen) *dänischen (und deutschen) Schultheologie* Anfang bis Mitte des letzten Jahrhunderts in Kopenhagen. Es wird sich zeigen, daß die Ausgangssituation, die Kierkegaard vor und während seiner literarischen Wirksamkeit vorfindet, im wesentlichen von genau den Faktoren bestimmt wird, die bereits genannt (und wenigstens gestreift) wurden: Er selbst nennt zunächst Rationalismus und

137 Vgl. zum Verhältnis Schleiermacher/Luther das Fazit Dalferths (ders. 1988, 103): Schleiermacher "appropriates the Law-Gospel-Model of Reformation theology by constructing his dogmatics around the antithesis of sin and grace, i.e. the human need for redemption and its actual achievement in Jesus Christ."

Orthodoxie die Hauptquellen seiner theologischen Bildungsgeschichte.¹³⁸ Nimmt man ferner die in Schleiermacher kulminierende Konfrontation dieser beiden Traditionsstränge mit denen des Pietismus einerseits, der an Hegel orientierten spekulativen Theologie andererseits hinzu, dann sieht man "deutlich die geistige Lage der deutschen und damit der dänischen Theologie in der Krise der Dreißiger: der Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus beherrscht das Feld, aber eine das Christentum im Zusammenhang mit einem religiösen Gesamtverständnis von Welt und Menschheit begreifende spekulative Vernunft wird hinter den beiden Gegnern sichtbar."¹³⁹

Eine erschöpfende Dokumentierung der Beziehungen Kierkegaards zur zeitgenössischen Theologie, wie sie unter Einbeziehung von (soweit erreichbar) Kierkegaards Lektüre-Voraussetzungen, etwaigen (soweit erhalten) Vorlesungs--Mitschriften, den zu Prüfungsvorbereitungszwecken angefertigten Notizen und Exzerpten, entsprechenden Tagebuch-Einträgen und nicht zuletzt den veröffentlichten Werken selbst durchgeführt werden müßte, würde hier natürlich zu weit führen. Dies ist im Rahmen meiner eingeschränkten Fragestellung aber auch nicht nötig - und im übrigen bereits in der (vor allem älteren) Forschungsliteratur z.T. detailliert aufgearbeitet.¹⁴⁰

138 Vgl. 35, 5f.

139 Hirsch 1930-33, 458.

140 Zu nennen sind hier in erster Linie Hirsch 1930-33, Lindström 1943 und Bohlin 1927. Zum dogmatisch-theologischen Hintergrund Kierkegaards an dieser Stelle zwei Erläuterungen: (1) Vorläufig und summarisch mag zunächst der Hinweis genügen, daß Kierkegaard trotz schwerwiegender Kritik (vgl. Bohlin 1927, 24ff u. 40) der orthodox-dogmatischen Anschauung offensichtlich bis zuletzt nähergestanden hat als der rationalistischen (vgl. ebd., 24 u. 44; außerdem Hirsch 1933, 459) - erst recht näher als der spekulativen. Daß es ihm dabei primär um das Wie des Sich-ins-Verhältnis-Setzens zum Christentum, um das Christwerden (vgl. etwa 16/I, 14) bzw. (vor allem ab 1846) um eine spezifische Form von existentieller 'Verdopplung' (vgl. etwa IX, A 208 (III, 51)) des Geglaubten ging und nicht um die "100-jährige Parenthese" (16/I, 24) dogmatischer Streitigkeiten um das Was des christlichen Glaubens, bedarf kaum näherer Erörterung (vgl. das Einleitungskap. meiner Arbeit). In diesem Sinne heißt es etwa in IX, A 283 (III, 73f): "Der ganze Streit um Orthodoxie und Heterodoxie ist der unnütze von allen". Indessen folgt daraus keineswegs, daß Löwith Recht hat mit der Behauptung, Kierkegaards ganzes Unternehmen münde in den Versuch, "das eigentlich Christliche auf die existentielle Entscheidung für einen paradoxen Glauben zu reduzieren und von jedem dogmatischen Gehalt zu abstrahieren" (ebd., 100; Hervorh. H.S.). Selbst wenn man zugesteht, daß die Pseudonyme bisweilen redlich bemüht sind, eben diesen Eindruck zu erwecken, verhält es sich doch in Wahrheit so, daß gerade sie es sind, die - ob explizit und mit Absicht oder nicht, ob in Übereinstimmung mit bestimmten dogmatischen Positionen oder nicht - spezifische, dogmatisch-theologische Auffassungen (z.B. über das Wesen Gottes, der Sünde oder des Glaubens) voraussetzen, verwerten oder selbst entwickeln. Für den Christen ist primär freilich dies, "daß Jesus Christus erschienen sei", der "Inhalt seines Glaubens" (so Kierke-

gaard in seiner unveröffentlichten Antwort an Theophilus Nicolaus, den pseudonymen Kritiker seines Paradoxbegriffs: X, 6B 80 (V, 388) (Hervorh. H.S.), und daß für Kierkegaard (und seine Pseudonyme) dies christologische Was de facto immer sehr viel mehr umfaßt als jenes 'weltgeschichtliche Notabene', auf dessen Genügen Climacus in den >Brocken< insistiert (vgl. 10, 101), zeigen u.a. Böhlin 1927, 312ff und Malantschuk 1980, 83ff.

(2) Nun aber einige Hinweise im einzelnen: Hauptrepräsentant einer orthodox bestimmten Glaubensauffassung (zur Orthodoxie zur Zeit Kierkegaards allgemein vgl. Böhlin 1927, 18ff u. 23ff) blieb für Kierkegaard zeitlebens - zwischen Respekt und Kritik - J. H. Mynster, der "nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar einen nicht unwesentlichen Einfluß auf Kierkegaards Anschauung in religiös-dogmatischer Hinsicht ausgeübt hat" (ebd., 34). Eine gewisse Bedeutung mag die altluthersche Orthodoxie, wie sie etwa von A. Rudelbach repräsentiert wurde (vgl. dazu ebd., 43f; Hirsch 1930-33, 463), gehabt haben, denn eine "in diesem Sinne orthodoxe Anschauung bildete die allgemeine Form, in der Kierkegaard zu allererst das Christentum kennen gelernt und sich später persönlich angeeignet" (Böhlin 1927, 43) hat. Auf die Gestalt orthodoxer 'Normal-Dogmatik', wie sie eines der von Kierkegaard häufiger benutzten Dogmatik-Lehrbücher vertritt (hier: A. Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens von 1828) komme ich noch zurück. Nicht ganz eindeutig ist die Stellung Grundtvigs (vgl. dazu Böhlin 1927, 4ff; Hirsch 1930-33, 463), den Kierkegaard in der Konsequenz "auf die Orthodoxie zurückführen will" (Böhlin 1927, 4; vgl. auch I, A 58 (I, 45f) u. Hirsch 1930-33, 463). Eine nicht unwichtige Rolle bezüglich des rationalistischen Lagers spielt der Grundtvig-Gegner H. N. Clausen, einflußreicher Dogmatiker im damaligen Kopenhagen und Lehrer Kierkegaards an der Universität (vgl. I, C 19 (Bd. XII, 49-125) u. II, C 34 (Bd. XIII, 128-138); auch auf ihn wird ausführlicher zurückzukommen sein. Ursprünglich stark dem Rationalismus verbunden distanzierte sich Clausen später von dieser Richtung - vor allem unter Schleiermachers Einfluß, dessen Schüler er eine Zeitlang war (vgl. Böhlin 1927, 11) - und zwar mehr und mehr zu einer Art "Mittelweg" (ebd., 13) zwischen Orthodoxie und Rationalismus. Kierkegaard hat Clausen tendenziell "als Rationalisten empfunden" (Hirsch 1930-33, 465), gleichwohl gewisse Anregungen von ihm empfangen (vgl. Böhlin 1927, 13ff). Die zeitgenössische spekulative Theologie, ob rechts- oder linkshegelianisch, kannte Kierkegaard nicht nur aus Vorlesungen: etwa denen Martensens über >Spekulative Dogmatik< von 1838/39 (vgl. II, C 26-28 (Bd. XIII, 3-116)) (vgl. zu Martensen vor allem die Darstellung Kirmmises, ders. 1977, Bd. I, 330ff u. 344ff; zum Verhältnis Kierkegaard-/Martensen: Böhlin 1927, 63ff; Hirsch 1930-33, 488) bzw. Marheinekens über >Dogmatische Theologie< während Kierkegaards erstem Berlin-Aufenthalt 1841/42 (vgl. III, C 26 (Bd. XIII, 197-252)) (zu Marheineke: Böhlin 1927, 484ff und, zu den Vorlesungen insgesamt bzw. Kierkegaards Auffassung Marheinekens: Thulstrup 1972, 221f), sondern auch und zumeist aus eigener Lektüre: Als Beispiele seien hier nur Baader (vgl. I, C 27-33 (Bd. XII, 132-139)) (zum Verhältnis Kierkegaard/Baader vgl. Böhlin 1927, 60f bzw. Hirsch 1930-33, 470f), Daub (vgl. dazu Hirsch ebd., 539ff; Böhlin 1927, 188 u. 190ff), Strauß (dazu: Böhlin ebd., 486ff; zur Kritik Kierkegaards an Strauß vor allem: ebd., 492ff), Erdmann (vgl. II, C 38-43 (Bd. XIII, 141-158)) (dazu: Thulstrup 1972, 96ff) und Rosenkranz (vgl. II, C 61 (Bd. XIII, 184-195)) genannt. Zum Verhältnis Kierkegaards zu Schleiermacher (dessen Glaubenslehre er bereits 1834 zu lesen und exzerpieren begonnen hatte, vgl. I, C 20 (201f); außerdem Bd. XII, 126ff) vgl. Böhlin 1927, 93ff u. 210ff; Hirsch 1930-1933, 467ff sowie die instruktive systematische Untersuchung von Anz (vgl. ders. 1986). Endlich hat M. M. Thulstrup Kierkegaards dialektische Bewertung des Pietismus herausgearbeitet (vgl. dies. 1981; zur Bedeutung des Pietismus in Dänemark Anfang des 19. Jahrhunderts: Kirmmse 1977, Bd. I, 53ff). Kierkegaards pietistische Erziehung macht im übrigen nicht nur die Annahme wahrscheinlich, daß er mit dieser Frömmigkeitsform von Hause aus recht gut bekannt war; auf die Providenzmetaphor bezogen kann überdies vermutet werden, daß sie einen gewissen Einfluß auf seine Terminologie gehabt hat: So verwendet er u.a. gelegentlich die im Pietismus verbreitete ökonomische Metapher der Vorsehung als 'Haushalt' (vgl. z.B. II, A 756 (I, 106); III, C 5; X, 4A 596 (V, 94) etc.).

Ich wende mich damit dem Vorsehungsproblem zu und orientiere meine Darstellung an drei mehr oder minder einflußreichen, mindestens aber allgemein rezipierten zeitgenössische Theologen (Hahn, Martensen, Clausen), wobei für diese Auswahl zunächst nur die Gesichtspunkte leitend sind, daß

- (a) Kierkegaard sie gelesen und/oder selbst gehört hat;
- (b) deren Materialien - wenn möglich in ihren Veröffentlichungen wie in Kierkegaards Vorlesungs-Mitschriften - zugänglich sind;
- (c) die maßgeblichen (o.g.) theologischen Richtungen durch sie repräsentiert werden.¹⁴¹

Nicht maßgeblich ist dabei einstweilen die Frage, ob und inwieweit sich Kierkegaard mit diesen (werk- oder tagebuchintern) tatsächlich auseinandergesetzt hat. Es geht lediglich um eine historisch-dogmatische Bestandsaufnahme, nicht um die Entscheidung über mögliche (gegenseitige) Beeinflussung o.ä.

So wenig ergiebig eine detaillierte Auseinandersetzung mit den durch Hahn, Clausen und Martensen repräsentierten theologischen Anschauungen in systematischer Hinsicht auch scheinen mag, so aufschlußreich ist m.E. dennoch eine (knappe) Gegenüberstellung ihrer Thesen: nicht zuletzt wegen der daran ablesbaren Disparatheit, Beziehungs-, ja Ratlosigkeit einer theologischen Theoriebildung, die zwischen kritiklos-kompendienhafter Überlieferung des orthodoxen Lehrbestandes auf der einen, spekulativer Geschichtsmetaphysik auf der anderen Seite und einem unentschieden bleibenden "Übergangstyp"¹⁴² dazwischen, die rechte Orientierung verloren zu haben scheint, dabei freilich die "Wendung im

141 Hahns Lehrbuch (vgl. ders. 1828) diente Kierkegaard (vgl. Ktl. Nr. 535) wie Clausen offenbar als wichtigste dogmengeschichtliche Referenzquelle (vgl. Thulstrups einleitende Bemerkungen zu I, C 19 (Bd. XII, 50)); vermutlich basiert ein Teil der von Kierkegaard erst zu Prüfungsvorbereitungszwecken (1839) vorgenommenen Ergänzungen zu Clausens Vorlesungen über Dogmatik von 1834 (s.u.) auf Exzerpten aus Hahns Buch (vgl. zum Thema Vorsehung etwa: II, C 34 (Bd. XIII, 131ff)). Clausens Dogmatik-Vorlesungen hat Kierkegaard offenbar nur teilweise gehört (vgl. I, C 19 (Bd. XII, 49-125)), besaß aber die in unserem Zusammenhang wichtigeren Veröffentlichungen Clausens: >Udvikling af de christelige Hovedlærdomme<, Kopenhagen 1844 (vgl. Ktl. Nr. 253); >Christelig Troslære<, Kopenhagen 1853 (vgl. Ktl. Nr. 256). Martensens >Den christelige Dogmatik<, Kopenhagen 1849 hat Kierkegaard offensichtlich sehr genau gelesen (vgl. Ktl. Nr. 653). Eine Reihe polemischer Tagebuch-Einträge, die er gelegentlich der Lektüre des Buches notiert hat, belegen dies (vgl. die entsprechenden Hinweise in Cappelørns Papirer-Index: Bd. XV, 226f). Kierkegaard besaß Schleiermachers Glaubenslehre in der dritten Auflage von 1835 (vgl. Ktl. Nr. 258), referiert aber in den frühen Notizen (vgl. I, C 20 (201f); I, C 20-24 (Bd. XII, 126-131); I, C 23 (Bd. XIII, 362)) durchweg auf die zweite Auflage von 1830.

142 Bohlin 1927, 10.

dänischen theologischen Denken während der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts¹⁴³ selbst mit vorbereiten hilft.

Zunächst also August Hahn, der seine Ausführungen¹⁴⁴ - jeweils unter reichlichen biblischen, dogmen- und philosophiegeschichtlichen Belegen¹⁴⁵ - in der bewährten Doppelperspektive von Erhaltung und Regierung entfaltet¹⁴⁶, um das Ganze in die schematisierte Wiederholung der "<g>ewöhnliche<n> dogmatische<n> Theorie"¹⁴⁷ i.S. des orthodoxen Providenz-Systems einmünden zu lassen:¹⁴⁸

143 Ebd., 10f.

144 Vgl. Hahn 1828, 305ff.

145 Vgl. ebd., 307f, 310f, 313f, 318f.

146 Vgl. ebd., 306f, 315f.

147 Ebd., 316.

148 Ich gebe ein aus den von Hahn unter A (Forma Providentiae) und B (Ipsa Providentia) (vgl. ebd., 317f) zitierten orthodoxen Definitionen zusammengefaßtes Schema.

(1) Die entsprechenden Definitionen (vgl. ebd., 316-318) lauten:

- Providentia est ea Dei actio, qua mundum, universum perpetuo conservat et sapienter administrat.

- Conservatio est ea Dei actio, qua fit, ut mundus permaneat.

- Gubernatio est ea Dei actio, qua omnes rerum mutationes ita regit, ut, quicquid fiat, id eveniat ex ejus consilio.

- Concursus est cooperatio Dei in iis, quae fiunt a Creaturis (tanquam causis secundis).

(2) Conservatio und gubernatio werden traditionell auf die Abwehr des Deismus bzw. Fatalismus (und dessen Spielarten: etwa Spinozas Anti-Teleologie) bezogen. Ist Gott auf diese Weise erhaltend, lenkend und regierend wirksam, stellt sich die Frage nach der menschlichen Freiheit (vgl. ebd., 312f) und dem Ursprung des Bösen (vgl. ebd., 318). Beides motiviert die Integration des concursus-Gedankens (vgl. ebd., 315): Gott wirkt nicht nur unmittelbar oder direkt (was ratione modi die Wunderfrage aufwirft), sondern auch durch die 'Begleitung' der causae secundae. Mit Blick auf das menschliche Handeln ist er dabei nur ad materiale non ad formale wirksam (wenn anders der Mensch für das moralisch Böse verantwortlich sein können soll). Praescientia und propositum fügen die Aspekte von Erwählung und Prädestination hinzu. Als providentia specialissima wird das Problem der Sorge Gottes für das Einzelne thematisiert (gegen Ciceros: Magna dii curant, parva negligunt (vgl. ebd., 313)), wobei mit Blick auf das Individuum die Frage nach dem Sinn des Gebetes im Vordergrund steht.

(3) Mag sein: Diese Schematik "strotzt von Inkonssequenzen" (Trillhaas 1972, 156). Bemerkenswert scheint mir nichtsdestoweniger:

- Providenz wird als Einheit von Erwählung, Erhaltung und Regierung angesetzt, eine Auffassung, die recht gesehen größere Nähe zur thomasischen Systematik immanenter und transeunter Akte Gottes aufweist als zur Konzeption von Heils- und Welthandeln Gottes in der Einheit seiner Regierung bei Luther.

- Das Verhältnis von (obschon nur 'begleitender') Kausalität und Finalität, Fatalität und Zweckhaftigkeit bleibt ungeklärt - ebenso wie das von immanenten und transeunten Akten Gottes. Sløk hat gezeigt (vgl. ders. 1947, 52ff), wie das Problem bereits in der stoischen Doppelung von *εἰσαρχμῆ* und *πρόνοια* vorgebildet ist: und nicht gelöst wird.

- Conservatio soll als auf das Moment der Dauer des Bestehens von etwas bezogen gedacht werden (vgl. o.: permaneat), gubernatio auf das der Veränderung (vgl. o.: mutationes) bzw. Unveränderlichkeit von etwas in seiner Wesensidentität. Erhaltung und Lenkung werden damit zu Prinzipien der Identität und Kontinuität einer Sache (die Identität von

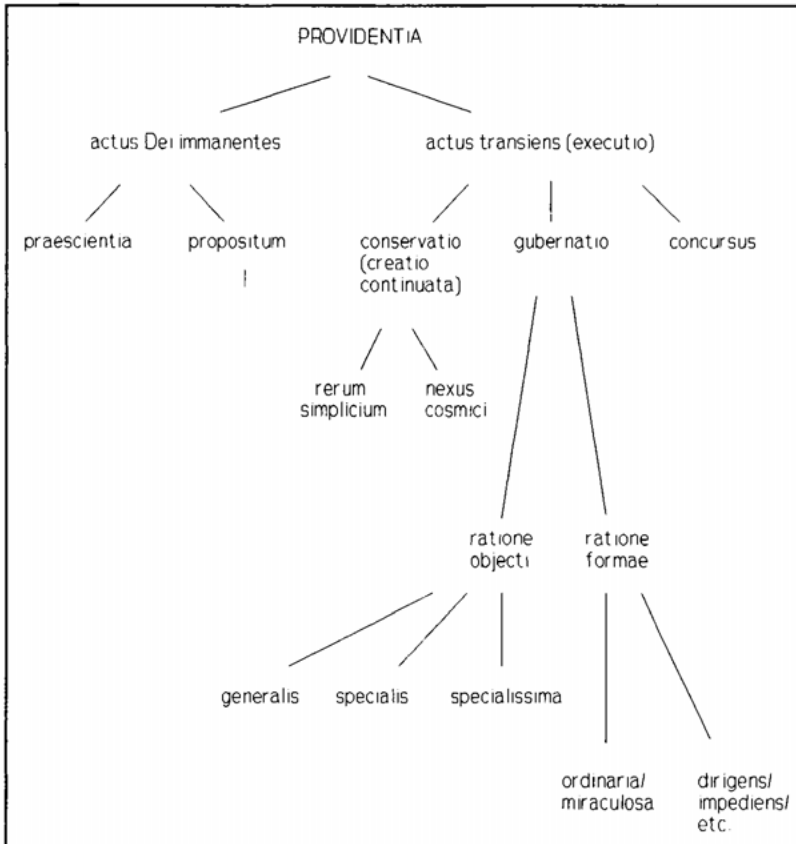


Abb. 1

Martensens Schleiermacher spekulativ überbietende Dogmatik, die man auch als "eclecticism"¹⁴⁹ bezeichnet hat, lokalisiert die Vorsehung dogmatisch gese-

etwas in seinem Andauern, die Kontinuität von etwas als mit sich identisch). Martensens etwa wird dies, in quasi thomasischer Fassung, noch stärker teleologisch akzentuieren: "Jedes geschaffene Ding ist nur, was es ist, mit Hinsicht auf das höchste Gut" (ders. 1849, 253), d.h.: Nur als auf sein Telos hingeeordnet bleibt eine Sache mit sich *identisch* und - *bleibt* sie.

¹⁴⁹ So Kirmmse 1977, Bd. 1, 345. Laut Widmann (ders. 1986, 167) bietet Martensens Dogmatik "letztlich theosophische Spekulation", in die er u.a. Elemente der nordischen Mythologie zu integrieren sucht (vgl. Martensens 1849, 265ff). Zwar bezeichnet dieser sein 1849 erschienenes Buch als 'christliche' Dogmatik - im Unterschied zu den 'spekulativen'