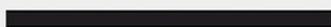


Das Letzte – der Erste

Gott denken

*Festschrift für Ingolf U. Dalferth
zum 70. Geburtstag*

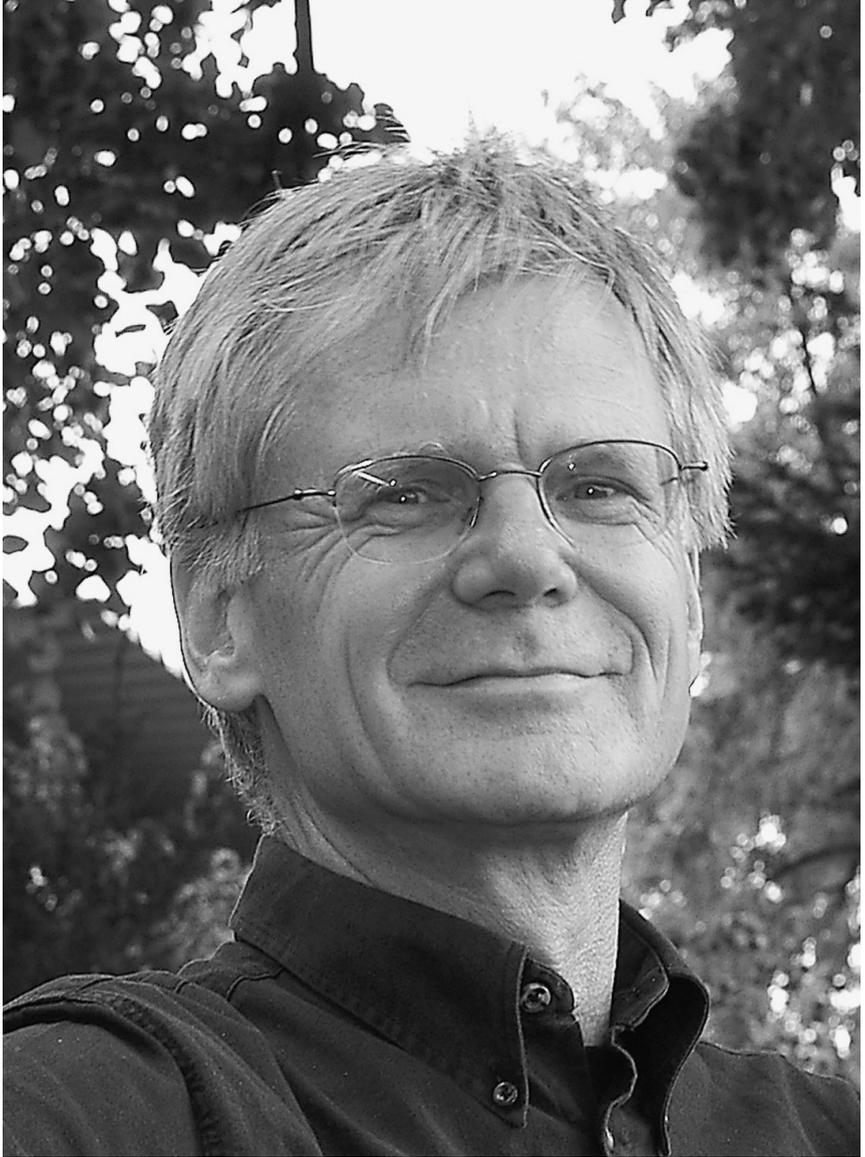
Herausgegeben von
HANS-PETER GROSSHANS
MICHAEL MOXTER
PHILIPP STOELLGER



Mohr Siebeck

Das Letzte – der Erste
Gott denken





Ju. Delft

Das Letzte – der Erste

Gott denken

*Festschrift für Ingolf U. Dalferth
zum 70. Geburtstag*

herausgegeben von

Hans-Peter Großhans, Michael Moxter
und Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

HANS-PETER GROSSHANS, geboren 1958 (Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

MICHAEL MOXTER, geboren 1956 (Professor für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg).

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967 (Professor für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg).

ISBN 978-3-16-156091-0 / eISBN 978-3-16-156366-9

DOI 10.1628/978-3-16-156366-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Von der Aufgabe, Gott zu denken, kann sich Theologie nicht entlasten. Das gilt auch dann, wenn ihr eine abschließende Erledigung dieser Aufgabe nicht verheißen, die Nachbarschaft zur philosophischen Gotteslehre problematisch oder ihre Umstellung auf theoretische Spekulation von Grund auf verdächtig ist. Selbst Christenmenschen mit diesen oder verwandten Kautelen entkommen den Fragen nicht, was mit dem Wort ‚Gott‘ eigentlich gemeint ist, worauf es sich bezieht oder wie sich Gott selbst von menschlichen Gottesgedanken unterscheidet. Wer ihr Recht nicht bestreitet, ist in die Aufgabe verstrickt.

Die Pluralität denkbarer Antworten, die Vielfalt religionsphilosophischer und dogmatischer Perspektiven sowie die Einsprüche unterschiedlicher Wissenschaften und subjektiver Überzeugungen tun ihrer Bearbeitung keinen Abbruch. Das zeigt sich auch im und am vorliegenden Band. Er setzt zwar voraus, es sei jedenfalls dann angemessen von Gott die Rede, wenn vom Ersten und Letzten, vom Schöpfer und vom Vollender, vom Alpha und vom Omega, mithin protologisch und eschatologisch zugleich gesprochen wird. Damit wird Vorstellungen eine Absage erteilt wie der, Gott stolpere in die Ereignisse herein, nachdem alles schon irgendwie angefangen hat, oder der eines Schöpfers, der alsbald auch nicht mehr weiß, wie es weitergehen soll, und dem darum aufs Ganze gesehen nicht zu trauen ist. Aber abgesehen von solchen, unter Umständen durchaus mythenproduktiven Ideen, gilt doch, dass der restriktiv erscheinende Begriffsternar Gott, Erstes, Letztes ganz unterschiedlich entfaltet werden kann. Strittig ist schon, was es überhaupt heißt, ein Erstes zu denken oder von einem Letzten auszugehen. Machen beide Begriffe Sinn und ließe sich dieser präzisier definieren als der Gottesbegriff, zu dessen Klärung sie aufgerufen und eingeführt werden? Muss man vom Ersten und Letzten sprechen, um den Gottesgedanken vom Weltbegriff abzuheben als dem Inbegriff alles Endlichen, das entsteht und vergeht, also weder ein Erstes noch ein Letztes kennt, während Gott als der Unendliche allem Anfang und Ende setzt? Oder kann erst dann gehaltvoll von Gott gesprochen werden, wenn es auf Selbstoffenbarung, auf Gesetz und Evangelium, auf Rechtfertigung und Versöhnung, kurz: auf Vater, Sohn und Geist ankommt? Was trägt die exegetische Besinnung auf die Grundlagen des Alten und des Neuen Testaments für die Bearbeitung dieser Fragen aus, welcher theologiehistorischen Aufklärung bedürfen sie und wie lässt sich in gegenwärtiger systematischer Verantwortung und praktischer Gestaltung diesem umfassenden Sinn des Gottesgedankens gerecht werden?

Die Beiträge dieses Bandes eröffnen Spielräume theologischer Reflexion, in denen die notwendige Aufgabe, Gott zu denken, auf neue Weise ermöglicht werden soll. Der Titel legt sich nicht darauf fest, im Gottesgedanken den ersten Anfang, sozusagen das *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnis zu verorten oder ‚Gott‘ als Platzhalter *letzter Gedanken* darzustellen. Er schließt dies freilich auch nicht aus. Aber er präsentiert Erstes und Letztes als Korrelations- und Differenzbegriffe, im Blick auf die Gott auch noch anders gedacht werden kann als es die Unterscheidung nahelegt. Nicht nur als Erster und Letzter im Sinne einer personalen Gottesvorstellung, sondern vor allem als ‚mehr denn nur als Prinzip‘ und als ‚mehr denn nur als telos‘. Gott zuerst, weil sein Anfangen noch kein Ende gefunden hat, und Gott zuletzt, weil er alles erneuert.

Es gehört zur Endlichkeit menschlicher Erkenntnis, auch der theologischen Erkenntnis, dass sie nicht unmittelbar auf einen ersten Anfang oder ein letztes Ende zurückgreifen kann. Zwar war Hegels Logik der Auffassung, „das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde“, aber um dieses Recht zu bewahren, musste doch auch Hegel mit anderen Überlegungen beginnen, und sei es auch nur, um deren Unzulänglichkeit darzutun. Auch endet das Denken nicht, wenn es auf den Gottesgedanken stößt, sondern geht immer wieder über das hinaus, was es sich gedacht hatte. Im Gottesgedanken liegt die pragmatische Einweisung in eine Denkbewegung, ein Index, der über Resultate hinausweist, weil Gott als dasjenige gilt, worüber hinaus größeres nicht gedacht werden kann und darum größer als alles ist, was gedacht wurde.

Diesen pragmatisch-indexikalischen Sinn als Schlüssel der theologischen und philosophischen Explikation des Gottesgedankens auszuzeichnen, ist eine der Spuren, die Ingolf U. Dalferth in seinen Arbeiten gelegt hat. Seit seinen akademischen Qualifikationsschriften bewegt sich sein theologisches Denken zwischen analytischer und hermeneutischer Religionsphilosophie, zwischen *British and Continental Philosophy*, darum auch zwischen Ontologie und Phänomenologie, mit Ausflügen in Luhmanns Systemtheorie, Blumenbergs Metaphertheorie, Kierkegaards Existenzdenken, unter Hinzuziehung von Orientierungsphilosophie und Semiotik. In der Diversität der Bezugnahmen auf aktuelle Paradigmen philosophischer Theoriebildungen bleibt jedoch die Erinnerung an die eine grundlegende Aufgabe der Theologie leitend – Gott zu denken. Oder wenn er gerade einmal nicht gedacht wird, mahndend oder werbend Kirche und Theologie zurück auf das Aufgabenfeld zu rufen, das Dalferth für ihr wesentlich hält. Hartnäckig und immun gegen Ablenkungen, aber doch nicht festgelegt auf einen bestimmten Diskurs oder auf die eine, alternativlose Theoriebildung wird dieser Denkweg verfolgt. Es geht immer auch anders, aber eines geht eben nie: dass Gott mit irgendeinem anderen Gegenstand des Denkens und Glaubens verwechselt werden dürfte. Der Brückenbauer zwischen Philosophie und Theologie, zwischen kirchlicher Praxis und wissenschaftlicher Theorie, ist darum von Haus aus auch ein Polemiker, der keinen öffentlichen Konflikt

scheut, so gerne er selbst jede Gasse abseits der orthodoxen Hauptstraßen mit-erkundet.

Ingolf U. Dalferth hat Theologie „eine ‚Wissenschaft‘ des Beteiligtseins an dem, wovon sie handelt“ genannt, und gemeint, sie verliere ihren Gegenstand, „wo versucht wird, durchgängig distanzierte Beobachtungen und Beschreibungen an die Stelle des eigenen Beteiligtseins zu setzen: *Jede theologische Aussage ist im Prinzip auch eine Aussage über die, die sie machen*“¹. Jedoch impliziert diese Auskunft nicht, dass die Person des Theologen und Gottesdenkers in den Mittelpunkt seiner Darlegungen rückte. Im Gegenteil! Nur wenig erfährt man in der Fülle der Beiträge und Bücher über den Menschen: wo er geforscht hat, in welchen akademischen Positionen er gelehrt und mit wem er seine Thesen diskutiert hat. Man erkennt vielleicht den Anhänger des ‚british way of life‘, der seine Württemberger Anfänge anglophon erweitert und mit Professuren in Frankfurt, Zürich und Claremont, mit akademischer Lehre an den Universitäten Uppsala, Manchester, Fribourg, Utrecht, Kopenhagen und Aarhus, sowie als Fellow in Cambridge, Kopenhagen, Oxford sowie am Wissenschaftskolleg zu Berlin einen weltläufigen Charakter gewonnen und zugleich doch in Tübingen/Weilheim beheimatet blieb. Aber durchsichtig auf das Leben und die Existenz des Autors wollen die Aufsätze, Monographien und Sammelbände nicht sein.

Diese Sparsamkeit (soll man sie eine schwäbische Variante des Ockhamschen Razor nennen?) ist auch hier nicht biographisch zu überbieten, allenfalls bibliographisch zu illustrieren und nur in einer Hinsicht zu bereichern: durch die Mitteilung, dass im Juli diesen Jahres der siebzigste Geburtstag gefeiert – und dass hernach weitergeforscht und weitergeschrieben wird.

Aus diesem Anlass grüßen die Autorinnen und Autoren den Kollegen und Freund mit ihren Beiträgen und Studien zum Gottesgedanken.

Die Herausgeber danken dem Verlag Mohr Siebeck, insbesondere Dr. Henning Ziebritzki, der sich ohne jedes Zögern bereit erklärt hat, die Idee einer solchen Festschrift für einen seiner fleißigsten Autoren und Reihenherausgeber zu unterstützen, und der das Projekt, kurz vor dem Beginn der Drucklegung, an seine Nachfolgerin im theologischen Lektorat, Katharina Gutekunst, übergeben hat. Beide hatten auf ihre je eigene Weise entscheidenden Anteil am Gelingen des Unternehmens. Dr. Annette Weidhas half uns bei der Beschaffung der bibliographischen Daten. Für redaktionelle Mitarbeit danken wir Petra Christophersen in Münster, Johannes Schröer und Timo Schlüschen in Hamburg sowie Caroline Gödde, Patrick Ebert, Rasmus Nagel und Hendrik Stoppel in Heidelberg.

Dass es Kolleginnen und Kollegen, Studierende, Mitarbeiterinnen und Assistenten, Wegbegleiter auf nicht nur einem Kontinent gibt, die gerne mitgeschrie-

¹ I. U. DALFERTH, Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?, in: Natur, Religion, Wissenschaft, hg. von M. Kleinert u. H. Schulz (= RPT 91), Tübingen 2017, 439–469; 469.

ben hätten, ist den Herausgebern in den zurückliegenden Monaten in so manchem Gespräch deutlich geworden. Aber was anderes hätte man diesem Autor zu diesem Anlass präsentieren können als eine alles andere als perfekte, eine nicht ausgefeilte, eine kontingent kombinierte Sammlung, kurz: eine Cafeteria-Theologie?

Hans-Peter Großhans
Michael Moxter
Philipp Stoellger

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
HANS-CHRISTOPH ASKANI	
Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?	1
STEFAN BERG	
Ärgernis und Torheit. Jesus Christus als Ereignis der Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch	19
BRIGITTE BOOTHE	
Warten, Wünschen, Hoffen. Ein psychoanalytischer Rundgang	41
PIERRE BÜHLER	
Gott denken – immer nur gebrochen. Fragmentarische Überlegungen zu Blaise Pascals Pensées	67
JÖRG DIERKEN	
Selbstkonstruktion des Absoluten und Spannungen im System. Hegels Systemkonzept im Werden	79
THOMAS ERNE	
„Theodizee goes Hollywood“. <i>Bruce Allmächtig</i> und die Popularisierung der Theodizee im Block-Buster Format	95
ELISABETH GRÄB-SCHMIDT	
In Tempus Praesens: Die Zeit als Horizont von Sein	105
HANS-PETER GROSSHANS	
Das Apriori in der evangelischen Theologie	127
ERIC E. HALL	
Eternal Contingency	141
EBERHARD HERRMANN	
Begriffliche Voraussetzungen verantwortlicher Rede über Gott in einer pluralistischen Gesellschaft – ein philosophischer Essay	165

REBEKKA ALEXANDRA KLEIN Gottes Verheißung – Abgrund des Glaubens. Ein Versuch über Theologie als Subversion Gottes	179
SIMO KNUUTTILA Realism in Coakley, Dalferth and Early Christian Mysticism	193
DIETRICH KORSCH An Gott denken. Eine theologische Meditation	207
CHRISTOF LANDMESSER Mit Paulus Gott denken	221
JEAN-LUC MARION Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie	243
ANSELM K. MIN How <i>Not</i> to Think God: Aquinian Reflections on the Coherence of Panentheism	257
MICHAEL MOXTER Gott in Differenzgedanken gefasst	281
HARTMUT VON SASS Hoffnung, mit Optimismus!	297
STEPHAN SCHAEDE Lebt Gott?	315
KONRAD SCHMID Gott denken, ohne ihn zu nennen. Einige nichtexplizite Denkformen alttestamentlicher Theologie	339
PHILIPP STOELLGER Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit	351
ELEONORE STUMP Atonement and Sacrifice	395
HANS WEDER Konturen der Kreativität. Gott denken – im Anschluss an Paulus	415

CLAUDIA WELZ Das Gebet als Schlüssel zur Gotteserkenntnis? Anselm von Canterburys Proslogion	443
Bibliographie Ingolf U. Dalferths	467
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	497
Namensregister	501

Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?¹

HANS-CHRISTOPH ASKANI

Einleitung

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ So beginnt das „Apostolische Glaubensbekenntnis“.² Das nicänische Glaubensbekenntnis lautet in seiner lateinischen Fassung, abgesehen von der Betonung der Einzigkeit Gottes, gleich.³ In diesen Worten bekennen also Christen auf der ganzen Welt bis heute ihren Glauben. Auffallend ist, dass nicht nur beide Bekenntnisse die „Allmacht“ zur Sprache bringen, sondern dass sie die einzige Eigenschaft ist, die Gott zugesprochen wird.⁴ Sie bringt also nicht nur *eine* Eigenschaft unter anderen zum Ausdruck, sondern stellt heraus, was Gott in Wahrheit ist, wer er *als Gott* ist.⁵

Wenn man einen Blick auf die Geschichte des Christentums wirft, so wird man feststellen, dass über lange Zeit hin, die Behauptung der Allmacht Gottes – trotz aller Erfahrungen, die gegen sie sprechen – nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil mit Selbstverständlichkeit vorausgesetzt war. Da, wo man es mit Gott zu tun hat, wo man von ihm spricht oder an ihn denkt, dort ist er – geradezu ‚natürlich‘ – „der Allmächtige“. Wie sonst wäre er denn auch Gott? Auf der anderen Seite haben zu allen Zeiten Menschen die Erfahrung gemacht, dass der Gott, in den sie ihr Vertrauen setzten, immer wieder nicht einschritt, wo sie es erhofften oder wo sie es nötig hatten; oder dass er zumindest ganz anders agierte als sie es erwarteten, vielleicht unbemerkt, unbemerkbar. Wie ist es möglich, dass „der Gerechte“ leidet, während der „Gottes“- und „Menschen-Verächter“ prosperiert? Wie kann ausgerechnet Gott das zulassen? Es ist

¹ Der hier vorgelegte Beitrag hat zum Ausgangspunkt meinen Aufsatz „L’impuissance de Dieu – une solution théologique?“ (veröffentlicht in: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2010/3, 339–356), den ich hier ins Deutsche übersetzt und überarbeitet habe.

² „Credo in Deum, patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae.“ (Zitiert nach BSLK, 71976, 21. Die deutsche Übersetzung lautet dort: „Ich gläube an Gott Vater Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.“)

³ „Credo in unum Deum, patrem omnipotentem [...]“ (BSLK, 26.)

⁴ Was übrigens auch für das Athanasische Glaubensbekenntnis gilt. (Vgl. BSLK, 28)

⁵ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 587: „Die ältesten Glaubensbekenntnisse haben sich bekanntlich damit begnügt, Gott diese *eine* Eigenschaft beizulegen: *credum in Deum patrem omnipotentem, παντοκράτορα*. Sie haben offenbar gerade in dieser Eigenschaft den Inbegriff aller anderen, gewissermaßen ihr Kompendium gesehen.“

überaus erstaunlich, dass über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hin, solche Erfahrungen den Glauben an die Allmacht Gottes nicht aus den Angeln zu heben vermochten. Wenn auch diese Beobachtung nicht ohne weiteres einleuchtend ist, so ist sie doch dazu angetan, einen allzu spontanen Zugang zum Problem der „Allmacht Gottes“ zu verwehren. In dem Sinn etwa, dass, wo Leid ist, Gottes Allmacht bereits liquidiert wäre.

Dennoch kann es nicht anders sein, als dass die Erfahrungen von Leiden, Grausamkeit und Unmenschlichkeit, wie sie das 20. Jahrhundert gekannt hat, zu einer fundamentalen Erschütterung des Glaubens an die Macht (gar Allmacht) Gottes führten und immer noch führen. Diese Erschütterung kommt einerseits von außen an den Glauben und die Theologie heran; als von außen kommend betrifft sie Glauben und Theologie aber auch von innen, von ihnen selber her. Bevor wir uns in die damit eröffnete Fragestellung hineinziehen lassen (womöglich so weit, dass wir uns in ihr verlieren), wollen wir versuchen, den Sinn, den das Bekenntnis zur Allmacht Gottes hat, in Erinnerung zu rufen.

I. Der Glaube an die Allmacht Gottes, sein Sinn bzw. sein Recht

„[W]o überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei [...]“, schreibt Bultmann in seinem berühmten Aufsatz von 1925.⁶ Die Formulierung lässt an die von Hilarius denken, der im 4. Jahrhundert in rhetorischem Sinne fragt: „Rogo hoc quid aliud est quam omnipotentem esse, quod Deus est?“⁷ („Worin anders besteht denn das Gott-Sein Gottes, wenn nicht darin, allmächtig zu sein?“)

Hätten sich aber die Christen aller Zeiten die ‚Aufgabe‘ nicht leichter machen können, wenn sie auf diesen Extrem-Begriff der Allmacht Gottes verzichtet hätten? Warum haben sie es also nicht getan? Einer der Gründe liegt sicher darin, dass der Gehalt des christlichen Glaubens eine starke und darum verführerische Ausdrucksmöglichkeit in den ontologischen Begriffen fand, die die Existenz und Kraft des lebendigen Gottes an Vorstellungen band, die in der Philosophie ihre Verwurzelung haben und im Hinblick auf das Gesamte des Seins eine Aufgipfelung formulieren, wie der Begriff des „*summum ens*“ oder des „*summum bonum*“. Ein Sein, das jedes einzelne Seiende übersteigt, und das – und darin liegt seine Göttlichkeit – in dieser Übersteigerung zum Äußersten geht, das Äußerste repräsentiert: das *Summum*, das *Maximum* – des Seins, der Güte, des Wissens, der Macht. Gemeint ist damit gerade nicht nur ein *Mehr* innerhalb einer gegebenen Vergleichbarkeit, sondern das Sprengen jeder Vergleichbarkeit zwischen allen zeitlichen Wesen und dem der Zeitlichkeit nicht unterworfenen

⁶ R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (in DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 26–37), 26.

⁷ HILARIUS VON POITIERS, De trinitate, V, 18 (Sources chrétiennes 448), Paris 2000, 128.

Gott. Dementsprechend wird Gott gefasst nicht nur als *mehr* wissend, sondern als *alles* wissend, nicht nur als stärker, mächtiger, sondern als zu *allem* fähig („allmächtig“). Denn nur in diesem Maximum, in diesem Optimum, in diesem Summum, unterscheidet er sich wirklich von der Welt und allem weltlich Seienden. Wenn auch diese Reflexionen unzweifelhaft einen gewissen Grad an Abstraktion in sich tragen, so kann man doch die Dynamik, die sie bewegt hat (und die ihrerseits nicht abstrakt ist), in ihnen ausmachen. Worin besteht diese ‚ursprünglichere‘ Schicht, dies lebendige Zentrum, welches mehr dem Glauben und der ihm eigenen ‚Vitalität‘ als der Glaubens-*Reflexion* angehört? Drei Aspekte seien genannt:

1) Der Glaube geht davon aus und geht darauf hinaus, dass die Welt, die Wirklichkeit nicht nur das ist, „was der Fall ist“⁸; mit anderen Worten: der Glaube an Gott glaubt, dass die Opazität der Wirklichkeit, ihr Sich-mit-sich-Zusammenschließen, ihr Auf- und In-sich-Beruhnen nicht alles ist. Er glaubt, dass, was man gemeinhin „die Wirklichkeit“ nennt, berührt ist von einer Dimension, die eine Öffnung in sie einführt, ein Aufbrechen, einen Aufbruch. So gibt es, wie der Glaube glaubt, in Hinsicht auf unsere Wirklichkeit, die immer schon bestimmt ist durch ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart, die Dimension des nicht nur Noch-nicht-Realisierten, sondern des als realisierbar gar nicht Vorgesehenen, des Noch-nicht-(und vielleicht nie) Beherrschten und Einzuordnenden, die Dimension der „Möglichkeit“, die sich nicht reduzieren, sich nicht zurückführen lässt auf die Koordinaten des schon Gegebenen.

Die Verbindung dieser Dimension des Möglichen mit dem Glauben an einen „all-mächtigen“ Gott hat K. Rahner thematisiert:

„Der Mensch steht in der Erfahrung seines eigenen Wesens und seiner Umwelt (Geschichte und Natur) vor Gott, der als Schöpfer die Wirklichkeit des Menschen in ein weiteres, uneingrenzbare und unausforschliches Möglichkeitsfeld hineinstellt, das nur einem untertan ist: Gott.“⁹

In seiner 1946 gehaltenen Vorlesung „Dogmatik im Grundriss“, formuliert K. Barth einen verwandten Gedanken:

„Wo Wirklichkeit geschaffen, bestimmt und erhalten wird, da besteht eine Möglichkeit, die ihr zugrunde liegt. Und nun wird von Gott ausgesagt: er hat selber Möglichkeit, er hat dieses Können, welches Wirklichkeit begründet, bestimmt und erhält, und zwar Allmacht, das heißt er hat *Alles*, er ist das grundlegende Maß alles Wirklichen und alles Möglichen. Es gibt keine Wirklichkeit, welche nicht auf ihm als seiner Möglichkeit beruht, keine Möglichkeit, keinen Wirklichkeitsgrund, welcher ihn begrenzen und ein Hindernis für ihn bedeuten würde.“¹⁰

⁸ Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main ⁸1971, Satz 1: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Dazu 1.1. 2: „Denn die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.“

⁹ K. RAHNER, *Art. Allmacht*, LThK² 1, 354.

¹⁰ K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss*, Stuttgart 1947, 58.

Im Hinblick auf die Herausforderung, das Mögliche so zu denken, dass es die In-sich-Geschlossenheit der Wirklichkeit (die in ihrem Bereich auch die Möglichkeiten determiniert, die in ihr vorkommen oder auf sie zukommen können) radikal transzendiert bzw. aufsprengt, gehen sowohl Barth als auch Rahner davon aus (oder darauf hinaus), dass Gott *selbst* als die Dimension der „Offenheit“ verstanden wird, die alles Sich-mit-sich-Zusammenschließen der Realität aufsprengt. Eine Offenheit also, die nicht von den bestehenden Gegebenheiten (Wirklichkeit und Möglichkeit umfassend) determiniert wird, sondern die ihrerseits zum Maßstab von beiden (Möglichkeit *und* Wirklichkeit) wird, indem sie deren noch ungekanntes, ihr von ihnen her nie zu erkennendes Maß darstellt. Damit kommen wir zum zweiten Punkt.

2) Gott transzendiert die Welt. Diese Transzendenz, diese Inkommensurabilität Gottes mit der Welt weist auf das Zentrum der Idee von Gottes Allmächtigkeit. Von der Welt aus ist Gott weder zu denken noch auch zu glauben: weder von deren Selbstverständlichkeiten noch von deren Überraschungen her. Von den Mächten der Welt her, wie eindrucksvoll sie auch immer sein wollen, ist Gott nicht zu erfassen. Wir sind heute skeptisch geworden hinsichtlich der Annahme einer Allmacht Gottes. Sie erscheint uns wie die höchste Erfüllung, ja Übersteigerung dessen, was Macht überhaupt ist. Diese Auffassung sollte aber das subversive Moment, das im Konzept der „Allmacht“ Gottes liegt, nicht vergessen machen. („[...] weder Leben noch Tod, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch eine andere Kreatur [...]“¹¹)

Die Transzendenz Gottes, von der das Attribut der „Allmacht“ ein Ausdruck, eine Ausformulierung ist, weist aber nicht nur ‚kritisch‘ zurück auf alle die anderen weltlichen Mächte, die radikal überholt sind durch sie: auf alle Formen von Abhängigkeit (politischer, sozialer, ökonomischer, psychologischer ... Art), die sie relativiert; sie weist darüber hinaus hin auf ein Transzendieren dessen, was Macht überhaupt, was Macht als solche ist. Das Phänomen „Macht“ selbst ist durch Gott überholt, sodass die Unfraglichkeit ihrer Ausstrahlung und Faszination unterhöhlt wird. Pointiert gesagt: Gott ist nicht Gott, weil er allmächtig ist; er ist allmächtig, weil er Gott ist. Nicht von dem her, was Macht ist, auch nicht in ihrer äußersten Aufgipfelung, lässt sich Gott erschließen, erahnen. Wiederum hat Barth dies in aller Klarheit herausgestellt:

„Gott ist *nicht* die ‚Macht an sich‘. Der Inbegriff aller Macht: Können, Möglichkeit, Freiheit als neutrales Sein, absolute Freiheit, abstraktes Können, Macht an sich, das ist ein berauscherender Gedanke. [...] Aber nicht ‚der Allmächtige‘ ist Gott, nicht von einem höchsten Inbegriff von Macht aus ist zu verstehen, wer Gott ist. Und wer den ‚Allmächtigen‘ Gott nennt, der redet in der furchtbarsten Weise an Gott vorbei. Denn der ‚Allmächtige‘ ist böse, wie ‚Macht an sich‘ böse ist. Der ‚Allmächtige‘, das ist das Chaos, das Übel, das ist der Teufel. Man könnte gerade den Teufel nicht besser bezeichnen und de-

¹¹ Röm 8,38f.

finieren, als indem man diese Vorstellung eines in sich begründeten, freien, souveränen Könnens zu denken versucht.“¹²

3) Wir versuchen, der theologischen und metaphysischen Idee der Allmacht Gottes ‚auf den Grund zu gehen‘, um ihren vitalen Ursprung zu erfassen. Wir haben zwei Momente betrachtet, die hier so etwas wie eine ursprüngliche Glaubenserfahrung ausmachen könnten: a) die Allmacht Gottes, die den von der bestehenden Wirklichkeit her festgelegten Rahmen dessen, was wirklich und möglich ist, sprengt; b) die Transzendenz Gottes, die sich nicht nur, aber auch in seiner Allmacht ausdrückt, und die jede andere Macht, ja selbst den Begriff der Macht relativiert. Es gibt aber ein drittes Element, das den Begriff der Allmacht Gottes mit einer lebendigen Glaubenserfahrung verbindet. Der entscheidende Grund, aus dem der christliche Glaube sich so lange dagegen gesträubt hat, Gott eine Macht *abzuerkennen*, die alle andere Macht und Mächtigkeit übersteigt, liegt, wie mir scheint, auf einer ganz anderen Ebene als der der theologischen Spekulation, nämlich in der Situation des Gebets. Das Gebet wendet sich an Gott als an den, zu dem der Mensch kommen kann, bei dem er Hilfe finden und von dem er eine Antwort erwarten kann. Dieser Gott ist nicht ein Gott, den die von ihr selber her bestimmten Koordinaten der Welt begrenzen würden, jener Welt, die mit dem identisch ist, was in ihr passiert, die sich beeindrucken und einschüchtern lässt durch die Mächte, die in ihr regieren (vgl. Rom 8). Er ist frei im Verhältnis zu diesen Mächten, anders wäre er nicht Gott, und anders wäre er nicht der, an den das Gebet sich richten würde. Denn der Sinn des Gebets besteht darin, sich an eine ‚Instanz‘ zu wenden (und Gehör von ihr zu erbitten), die frei ist von den im vorhinein festgelegten Zwängen der Welt. Sich also an ein Gegenüber zu wenden, das sich von der Welt *unterscheidet*. Und genau diese Differenz ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebets, sie ist der Raum (der ‚Zwischen-Raum‘), aus dem es sich erhebt, der Horizont des Wortes, der seine Leichtigkeit ermöglicht – inmitten der Schwergewichtigkeit, der Dichte der Realität.

Hat aber wirklich das Gebet an der „Allmacht“, jener abstrakten Idee, ein Interesse? Es ist wahr, es wendet sich an den „allmächtigen“ Gott, den „allmächtigen Vater“, und lebt vom Abstand dieses Gottes zur in sich geschlossenen Wirklichkeit; aber denkt das Gebet, beansprucht das Gebet, dass Gott alles, einfach alles vermöge? Geht es darauf hinaus?

Mit dieser Frage soll nicht gesagt nahegelegt werden, dass das eben angesprochene allumfassende Vermögen Gottes das Gebet nicht betreffen könnte. Aber das Gebet *denkt* daran nicht, oder besser gesagt, es ‚denkt‘ nicht so. Was den Beter wirklich ‚interessiert‘, was für ihn ‚zählt‘, das ist, dass der Gott, an den er sich wendet, ‚mächtiger‘ ist als er selbst (der Beter), mächtiger als seine Not, mächtiger auch als die Welt, die ihn in ihren Fängen hält. Unter dieser Voraus-

¹² BARTH, Grundriß (s. Anm. 10), 59f.

setzung und nur unter ihr ist das Gebet das Wort wert, das es spricht, und das sich von der Welt, aus der es kommt, unterscheidet. Aber genau das ist die Frage des Gebets, die Frage, die jedes Gebet immer auch mit-stellt: Ist denn ein solches Wort möglich: ein Wort, das zwar aus der Welt kommt, aber aus ihr und über sie hinausgeht? So wie Gott über das hinausgeht, was der Begriff seiner „Macht“ benennt. Auf diese Weise also hängen das Gebet, als exzentrisches Wort, und die Allmacht Gottes als exzentrische Macht miteinander zusammen. Der Begriff der Allmacht, im Sinne einer Fähigkeit *alles* tun zu können, hingegen, ist im Verhältnis zur Situation des Gebets und zur Besonderheit seines lebendigen ‚Interesses‘, eine Abstraktion, eine Verarmung. So wie es ja auch nicht von ungefähr kommt, dass das biblische Verständnis der Macht Gottes gerade nicht das einer generell gefassten, sondern das einer konkret erfahrenen und konkret erhofften ‚Gottes-Mächtigkeit‘ ist.

Wir sind dabei, nach der inneren oder hintergründigen Dynamik (mit anderen Worten nach dem Glaubens-Sinn) der theologischen Idee der Allmacht Gottes zu fragen.

Zweierlei fällt auf:

1) Es ist – entsprechend den ‚Kategorien‘ des Glaubens – nicht unsinnig, nicht abwegig, die Allmacht Gottes zu bekennen.

2) Diese Allmacht Gottes ist allerdings eine weniger abstrakte, weniger rein konzeptuell entworfene Vorstellung, als es der logische Begriff der Allmacht insinuiert. Sie ist an spezifische Situationen gebunden:

- die Situation des Menschen, wie er angespannt ist innerhalb der Mächte und Selbstverständlichkeiten der Welt;
- die Situation der Konkurrenz zwischen verschiedenen Mächten;
- die Situation des Menschen, der sich an Gott wendet in der Erwartung eines Hörens, das seinem Anruf entspricht, jenseits bereits festgelegter, bereits zu erwartender Antworten.

II. Die Infragestellung der Allmacht Gottes

Die Ungerechtigkeit, das Leiden, das Böse in der Welt sind von der Art, dass die Annahme der Allmacht eines Gottes, der zugleich ein *guter* (ein „allgütiger“) Gott wäre, ins Zweifeln, Verzweifeln kommen muss. Die Infragestellung kommt allerdings nicht nur von der Seite derer, die die Existenz Gottes generell leugnen, sondern auch jener, die an ihn glauben und dafür kämpfen, nicht auf ihren Glauben, nicht auf ihr Gottvertrauen verzichten zu müssen. Denken wir nur an den Aufschrei des Anfangs des 22. Psalms!

Wenn man sich Zeugnisse des Zweifels und der Verzweiflung vor Augen führt hinsichtlich der Präsenz und der Macht Gottes, dann konstatiert man, dass der Einspruch gegen Gott und den Glauben an ihn, der vom Inneren des

Glaubens selber kommt, und in einem geistlichen Kampf versucht, den unverständlichen Gott zu verstehen, ihn nicht zu verlieren, an ihm ‚allem zum Trotz‘ festzuhalten, nicht nur nicht weniger offen, sondern auch nicht weniger radikal ist, als jener, der von außen kommt, von einer Position, die mit Gott schon abgeschlossen hat oder abgeschlossen zu haben meint.

Die Infragestellung der Allmacht Gottes rührt vor allem von zwei Gründen her, von denen der zweite uns länger und intensiver beschäftigt wird.

1) Die Behauptung (bzw. das Postulat oder auch die Erfahrung) der *menschlichen Freiheit*. Wie soll es möglich sein, dass der Mensch wirklich frei ist, wenn er mit einem Gott zu tun hat, der seinerseits allmächtig ist? Oder umgekehrt: Wenn der Mensch wirklich frei ist, das heißt wenn seine Freiheit nicht nur eine Illusion ist, wie soll dann Gott zugleich den Lauf der Welt mit seiner Allmacht bestimmen können und bestimmen (denn wenn er seine Allmacht gar nicht *gebraucht*, worin besteht sie dann eigentlich)? „Wo der große Weltherr [sic], da hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit – der Kinder Gottes.“¹³

2) Der zweite Grund ist die Erfahrung des Bösen, des Leidens, der Ungerechtigkeit, des „Todes des Unschuldigen“... Es ist nicht nötig, dafür Beweise, davon Beispiele zu geben. Die Erfahrungen sind zu präsent, als dass wir sie suchen bräuchten, sie suchen könnten. Unsere Situation ist hier nicht die einer Entdeckung, sondern die einer erschütternden, uns überrollenden Präsenz. Sie wird allerdings immer wieder, sie wird geradezu unablässig verdrängt. Wohl nicht einmal nur gezielt. Das alltägliche Leben reißt in seinem Strom oder seinem auch nur banalen Lauf mit sich: tausenderlei Beschäftigungen, die kleinen (oder auch großen) Freuden und Sorgen, die unzähligen Ablenkungen, die sich jagenden Ereignisse ... Vielleicht liegt es daran, dass es oft weniger die direkte Erfahrung des Bösen bzw. des Übels ist, die uns erschüttert, als die literarische, die uns unausweichlich daran *erinnert*, erinnert an ein Leiden, das nicht zur Ruhe kommt, weder bei dem, der es erfährt, noch bei dem, der davon Kenntnis hat.

„[I]ch werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“¹⁴ In diesem Aufschrei des Doktor Rieux in Camus' „La Peste“ ballt sich zusammen, was sich in unzähligen, unzählbaren Zeugnissen, Tränen, Klagen einen Weg bahnt: die Verzweiflung am Unerträglichen, Unverständlichen. Eine Verzweiflung ohne Halt, ohne Einhalt. „Bis in meinen Tod hinein weigere ich mich, die Schöpfung zu lieben...“ *Die Schöpfung lieben* – das ist hier der Ausdruck des Vertrauens in einen Gott, der als *guter* der Ursprung von allem, was es in der Welt gibt, *wäre*. Aber das Leiden – das erlittene und das zugefügte – lässt es nicht zu, dass die Güte und die Allmacht Gottes zusammen bestehen. Es erschüttert, es unterhöhlt diesen Zusammenhang – bis dahin, dass das Gott-Sein Gottes selber sich verliert in jenem Zusammen-

¹³ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1959, 1413.

¹⁴ A. CAMUS, *Die Pest*, Hamburg 1992, 143 ; vgl. den Dialog des Doktor Rieux mit Monsieur Tarrou im zweiten Teil des Romans.

prall, aus dem es keinen Ausweg und keine Aussicht gibt. Das ist das große Problem der Allmacht Gottes! Die Dynamik, die hier einsetzt, erfasst nicht nur eine (und sei es die entscheidende) Qualität Gottes, die erschüttert ist, sondern überhaupt den Glauben an Gott, der in eine Ausweglosigkeit ohne Ende, ohne Halt gezogen wird. – Ohne Ende, ohne Halt?

Leiden ist *als Leiden* extrem; Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit ist *extrem*. Das in sich selber Extreme hat einen Zug zum Extremen *schlechthin*. Exzess des Leidens, der statt in den Rahmen, in die Schranken, in die Koordinaten des Alltäglichen, des Lebens, des Menschlichen ... zurückzukehren, sich für immer verselbständigt, isoliert, radikalisiert. Bis der Mensch, der davon Kenntnis hat, und der als Mensch nicht nicht davon Kenntnis haben kann, ver-zweifelt. Woran verzweifelt? Am Zu-viel? Am Ohne-Rückkehr? Schließlich an sich selber, seiner Mensch-heit. Aber, indem er an seiner eigenen Menschlichkeit verzweifelt, erdrückt von der Abwesenheit jeder Lösung, zieht er Gott mit sich. Gott, falls Gott ist, ist nicht woanders, im Abstand ... Er gerät mit in den Strudel dessen, was hier untergeht.

Im Verlust der Menschlichkeit des Menschen, des Vertrauens in sie, verliert sich auch die Göttlichkeit. Ent-Menschlichung des Menschen (Verzweiflung an nichts weniger als an diesem Mensch-sein) – durch nichts anderes als das Wissen, die Kenntnis... Nie mehr nicht davon Kenntnis gehabt haben. Das muss auch gelten für Gott.

In den letzten Jahrzehnten hat die Zahl theologischer Texte sichtlich zugenommen, die angesichts des unerträglichen Leidens, zurückkommen auf die tradierte Idee der Allmacht Gottes, um mit ihr zu brechen, um mit Gott zu brechen, um seine Allmacht zu *zerbrechen* ... zu zerschlagen. Ist das die angemessene Reaktion, die Antwort, die Lösung? Dass der Mensch seinerseits die Idee der Allmacht Gottes aufgibt oder zerschlägt? Diese Allmacht, hat sie sich nicht – viel geräuschloser – in Gott selber aufgegeben, zerschlagen? Jedes Urteil *über* Gott hinterlässt einen faden Nachgeschmack. In diesem Sinn ist es nicht nötig – und dementsprechend nicht möglich –, mit der Allmacht Gottes zu brechen. Das, was sich hier zuträgt, trägt sich *vorher* schon zu. Wie ein Tropfen Harz aus einem verwundeten Baum austritt, so tritt ein Tropfen Allmacht aus Gott, wo der Mensch seine Ent-Menschlichung erlebt. Seine Ent-Menschlichung erlebt, weil er *weiß*. Weil er etwas ‚davon‘ weiß, weil er *alles* davon weiß. Alles von dem weiß, was kein Mensch ganz wissen und kein Mensch aushalten kann.

Gott und Mensch ‚stecken hier zusammen‘, sind im selben Boot ... Keinerlei Notwendigkeit also, Gott die Allmacht abzusprechen. Keinerlei Möglichkeit auch. Wir sind schon zu spät ... Sie hat sich von selber, sie hat sich *anders* zurückgezogen, zurückgenommen, aufgelöst. Wie sollte der Mensch in dieser Frage über Gott stehen? Es beginnt ja in ihm, mit ihm (dem Menschen). *Er* weiß ja, und nie mehr kann er sich dem Wissen des Bösen, des Übels entziehen. Darum

ist da überhaupt kein Ort eines Urteils über Gott, weder in einem moralischen noch in einem logischen Sinn. (Weder in dem, dass Gott der Allmacht nicht würdig wäre, und sie ihm deshalb zu entziehen wäre, noch in dem, dass sie sich selber widerspräche.) Es läuft, es verläuft anders: die *Wörter* stehen nicht mehr zur Verfügung. Das ist alles. Die Sprache selber, die hier reden sollte oder wollte, wird *in-disponibel*.

Im ersten Abschnitt haben wir von Gottes „Allmacht“ als Bedingung, als Ermöglichung, als Raum des Gebets gesprochen. Hier – im Zusammenhang der Ent-Menschlichung durch das unermessliche Leiden und durch das unfassbare Böse, hier zieht sich die Allmacht in sich zusammen wie die Wörter, die von ihr sprechen wollten oder sollten. Und vielleicht ist diese *Erschöpfung* der Worte, ihre Leere, ihr Rückzug ... im Grunde das Verschwinden, das Entschwinden der Allmacht.

Wie Adorno schrieb, ist „nach Auschwitz“ Poesie nicht mehr möglich. Vielleicht ist aber das Gegenteil zugleich auch wahr: nach der Erschöpfung der Worte, ihrem Versiegen, ihrem hohlen Klang, ihrer ‚Indisponibilität‘, kann vielleicht allenfalls ein ‚poetisches‘ Wort – mitten in der Ohnmacht der Sprache – noch reden. Ein Wort, das diese Ohnmacht benennt, aus ihr ersteht, ohne sie hinter sich, unter sich zu lassen. Ein Wort, das seine Ohnmacht *nicht* überwindet. *Von Gott reden, um von dem zu sprechen, was er nicht mehr ist. In einer Sprache reden, die ihrerseits nicht mehr trifft.* (Eine) Allmacht, die sich in sich zusammenzieht.

„Wär da ein Gott
und im Fleisch,
und könnte mich rufen, ich würd
umhergehn, ich würd
warten ein wenig.“¹⁵

Gott, versetzt in den Konjunktiv, verloren – und ‚wiedergefunden‘ in dieser grammatikalischen Form, die nie die seine war, und in der Gott – gerade Gott – kein Zuhause hat. „Wäre da ein Gott / und im Fleisch ...“ Ein Gott, der war – letztlich um jetzt nicht mehr zu sein. „Gott“, der erinnert, erwähnt, angerufen wird – in Richtung auf sein Verschwinden.

Wie aber in Worten ‚Gerechtigkeit‘ widerfahren lassen dieser ‚Verlegenheit‘ Gottes? Die Kategorie der Gerechtigkeit selbst löst sich auf zwischen unseren Händen, zwischen unseren Worten. Kein ‚Urteil‘ über ihn – weder bejahend noch verneinend – spricht von *ihm*, *Ihm*. So wird die Rolle der Theologie eine neue: ihre Worte entstehen (erstehen), wo sie versagen. In diesem Sinn *poetische* Worte: Ohne „Gott“ kann *das* nicht gesagt werden.

¹⁵ J. BOBROWSKI, Immerzu benennen, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 1, Die Gedichte, Berlin 1987, 143; zitiert von J. BAUKE RUEGG, Die Allmacht Gottes, Berlin / New York 1998, 141.

So ist die „Allmacht“ Gottes anders anwesend als in dem, was die Menschen von Gott aussagen, ihm *zusprechen* oder *absprechen*. (Und die Differenz zwischen Behauptung und Infragestellung der Allmacht Gottes wird eine geringfügige.) Die Allmacht Gottes, so alt, so widerständig (sowohl in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Bestreitung), präsentiert sich auf neue Weise. Sie ist zugleich unumgänglich – und nicht mehr da. Ein Atheismus, der Gott schlicht liquidieren wollte, wirkt demgegenüber einfältig, allzu selbstgewiss. Die Wörter, die Worte funktionieren nicht mehr nach diesem alten Modell. Und auch Gott funktioniert nicht mehr nach dem alten Modell. Die Worte, die sich zurücknehmen, wo sie auftreten (wo sie aufgehen), und die aufgehen überhaupt nur da, wo sie sich entziehen, haben Gott nötig, an den sie erinnern. Das ist jetzt seine Gegenwart.

III. Allmacht und Ohnmacht in der christlichen Theologie

Wir haben uns ‚verlaufen‘, verloren. Kehren wir zurück zur Rolle, die uns zukommt: von der Allmacht, von der Ohnmacht Gottes zu sprechen im Rahmen christlicher Theologie.

Von der Allmacht Gottes kann man auf ganz verschiedene Arten reden. Man kann sie behaupten, als unverzichtbares Bekenntnis des christlichen Glaubens; man kann aus ihr eine scheinbar objektive Feststellung machen, im Hinblick auf die es leicht ist, Gott in Schwierigkeiten zu bringen („Kann er einen Felsen erschaffen, der so schwer ist, dass er ihn nicht heben kann?“...) Man kann von der Allmacht auch sprechen – oder sie in Betracht nehmen – in den konkreten Situationen des christlichen Lebens: Der Christ wendet sich an den „allmächtigen Gott“, insofern er sein Geschöpf ist, er ruft den „allmächtigen Vater“ an in Situationen der Not... Oder man kann zu dem Schluss kommen, dass angesichts des Bösen und des Leides in der Welt das Attribut der Allmacht untragbar (unerträglich) geworden ist, und es Gott entziehen...

In der vorausgehenden Reflexion haben wir sich etwas anderes vollziehen sehen. Die Allmacht Gottes hat sich selber – auf Nimmer-wieder-Sehen – verloren. Sie ist geräuschlos verschwunden. Warum geräuschlos? Weil die Worte, die sich an sie richten wollten, ohnmächtig in sich zusammenfielen. Die „Allmacht“ verschwand zugleich mit ihrem Namen, mit dem Wort, das sie wagte und sich an sie richtete.

Hat die Theologie in dieser Situation, in dieser ‚Konfiguration‘ (noch) eine Aufgabe? Hat sie noch etwas zu sagen? Sofern die Theologie dem Glauben zum Ausdruck verhilft, indem sie ihm als Interpret dient, kann sie sich diese Herausforderung nicht ersparen. Und in der Tat versucht sie mit aller Anstrengung, sich durch den unerträglichen Druck, der sich auch gegen sie wendet, nicht erstickt zu lassen. Eine Option, die innerhalb der Theologie darum immer wie-

der vertreten wurde, ist, damit die Sprache ihr nicht ausgehe, die Allmacht Gottes durch seine Ohnmacht zu ersetzen. Wenn Gott nach dem unfasslichen Leid der Ereignisse des 20. Jahrhunderts (und das 20. Jahrhundert ist nur ein Exponent solcher Erfahrung) noch Gott bleiben will, dann soll er wenigstens diese Eigenschaft ablegen, zurückgeben! Dann soll er wenigstens als allmächtiger nicht mehr angesehen, angeredet, geglaubt werden. Hinterlässt diese Operation aber nicht ein schales Gefühl? Es lässt sich sogar sagen, woher dies Gefühl kommt; aus verschiedenen Gründen: Die gewählte Option stellt sich dar (1) als wäre sie (als wäre *das*) die Lösung; (2) als wäre es überhaupt angemessen, über Gott ein Urteil zu fällen; (3) als könne man die Allmacht Gottes durch etwas anderes, etwa ihr Gegenteil *ersetzen*; (4) als wäre es die Aufgabe, Gott um jeden Preis zu ‚retten‘.

Das Unbehagen diesem Ansatz gegenüber drückt sich aus in einem Satz von J. B. Metz:

„Ich frage mich aber, ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht im Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrscherliche Macht ausübt.“¹⁶

Es ist nicht der Gedanke, dass Gott mit den Menschen leidet, der Schwierigkeiten bereitet, sondern der Akt, die ‚Geste‘ des *Ersetzens*. Eine Sache wird an die Stelle einer anderen ‚gesetzt‘ (in diesem Fall die Ohnmacht, das Mitleiden an die Stelle der Allmacht, der Herrschaft). Besteht die Aufgabe der Theologie in dieser Art zu setzen, zu ordnen, umzuordnen...? Unsere ganze Welt besteht in den unterschiedlichsten, handfestesten und sublimsten Formen der Verwaltung. Man kann, wie neuerdings unübersehbar, deren Überhandnehmen, deren Machtübernahme selbst am Betrieb, am Funktionieren der Universität ablesen. Gehört die Theologie auch zu diesem Typ des Funktionierens? Hat sie ihn selber auszuüben? Fordert ihre Aufgabe sie nicht anders heraus? Statt in der Verwaltung, statt in der Anordnung der Elemente ihres Denkens, besteht sie nicht in einer Erinnerung und einer Suche? Im Fall unseres Themas zunächst einmal in der Erinnerung, dass die „Allmacht Gottes“ dem Glauben und der Theologie einst lieb und wert war? In der Erinnerung auch, dass sie das Thema dieser Allmacht, dort, wo sie ihre Aufgabe ernst nahm, nie naiv angegangen ist und nie nur abstrakt reflektiert hat. Natürlich ist diese Erinnerung nicht alles, aber sie kann zu der echten Problematik hinführen, zu der dringenden Frage, die die Theologie sich selber stellen oder sich stellen *lassen* muss: Kann man die *Ohnmacht* Gottes behaupten und bekennen, indem man die Allmacht Gottes einfach fahren lässt? Kann man die eine glauben ohne auch die andere zu glau-

¹⁶ J. B. METZ, „Welches Christentum hat Zukunft?“ Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel, Stuttgart 1990, 34.

ben? Wird im bloßen Ersetzen der einen durch die andere nicht sowohl die eine als auch die andere zu einem bloßen Abstraktum?

Unter dieser Fragestellung wenden wir uns nun zwei Denkern zu (einem Philosophen und einem Theologen), die die prekäre Frage eines Begriffs von Gott – angesichts der Erfahrungen des unermesslichen Leids und des unermesslich Bösen – angegangen sind und je auf ihre Weise versucht haben, der Versuchung abstrakter Oppositionen nicht zu erliegen. Unermessliches Leid, unvorstellbare Un-menschlichkeit gab es zu allen Zeiten. Man kann das Leid nicht aufrechnen; wenn man es unternimmt, hat man sich schon von ihm entfernt. Wir aber sind die Erben der Geschichte des 20. Jahrhunderts; in dieser Geschichte stehen wir, es ist unsere, wir sind sie... In dieser Geschichte stellen wir also unsere Fragen, in ihr versuchen wir ‚zurechtzukommen‘, zurechtzukommen mit dem, womit sich nicht zurecht kommen lässt. Bevor wir uns den beiden erwähnten ‚Protagonisten‘ zuwenden, rufen wir uns nochmals einen zentralen Aspekt der ‚Thematik‘ ins Gedächtnis!

Wenn die Begegnung, die Ko-Existenz zwischen Gott und der Welt, oder genauer, der Versuch beide zusammen-zudenken, das Attribut der Allmacht problematisch macht, dann liegt das daran, dass ab dem Moment, in dem die Welt existiert, und insbesondere ab dem Moment, wo der Mensch in und mit der Welt existiert, eine nicht mehr eingrenzbar Komplikation eintritt. Wenn es die Welt und den Menschen in ihr gibt, dann gibt es Endlichkeit, Zeit, Tod ..., das Hin-und-Her, das Auf-und-Ab der Beziehungen; den freien Willen des Menschen, seine Vernunft, seine Handlungen, seine Unterlassungen, seine Aufmerksamkeit, seine Unaufmerksamkeit, seine Schuld, ihre Motive, ihre Entschuldigungen ... – Wie sollte da ein Gott noch – im traditionellen Sinn des Wortes – „allmächtig“ sein wollen: alles regeln, alles in Ordnung bringen, alles klären können?

Es kommt nicht von ungefähr, dass die christliche Theologie, der die Allmacht Gottes so wichtig ist, den Gott, an den sie glaubt, an die konkreten Umstände der Welt gebunden hat, welche er schuf. Es kommt auch nicht von ungefähr, dass sie die Allmacht Gottes hineingezogen hat in die Angelegenheiten, in das Funktionieren, in die Komplexität und Komplikationen der Welt mit ihrer Endlichkeit und mit des Menschen Sterblichkeit. „Gott ist Mensch geworden“ („Das Wort ward Fleisch.“) bedeutet auch, bedeutet vor allem dies. Gott lässt sich in die Welt hineinziehen, er lässt sich durch sie kompromittieren. Auch wenn er hätte „alles in allem“ sein können, so ist er es nicht mehr. Er kann nicht einmal mehr wollen, es zu sein.

Indes es gibt ‚Ereignisse‘, die sich nicht mehr, überhaupt nicht mehr zurückführen lassen auf allgemeine Begriffe, wie Endlichkeit, Sterblichkeit, die „condition humaine“ ... Ereignisse die sich darin nicht mehr unterbringen lassen. Ereignisse, denen kein Name je entsprechen wird: unerträgliches, unermessliches, unsagbares Leiden, Leid. In ihnen ist die Menschlichkeit des Menschen

getroffen von der Dimension der Un-Menschlichkeit. Gott aber, der an der Situation des Menschen teilnimmt, ist dann da hineingezogen. So wird das Bild von Gott, der Glaube an Gott erschüttert. – Und je stärker Gott ist (oder vorgestellt wird zu sein), je mächtiger, allmächtiger er sei, umso grundsätzlicher ist die Erschütterung.

Der Vortrag, den Hans Jonas 1984 in Tübingen gehalten hat mit dem Thema „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“¹⁷ ist seine Reaktion auf diese Situation. Jonas setzt in ihm Gott einer radikalen Infragestellung aus. Diese Infragestellung wird nicht durch den Philosophen inszeniert, sie besteht schon; sie ist schon da. Und sie führt zu einer theologischen Revolution.

„[...] ‚Auschwitz‘ [stellt] selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage. Es fügt in der Tat [...] der jüdischen Geschichtserfahrung ein Niedergewesenes hinzu, das mit den alten theologischen Kategorien nicht zu meistern ist. Wer aber vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will – und dazu hat selbst der Philosoph ein Recht –, der muss, um ihn nicht aufgeben zu müssen, ihn neu überdenken und auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort suchen. Den ‚Herrn der Geschichte‘ wird er dabei wohl fahrenlassen müssen.“¹⁸

Der Begriff der Allmacht Gottes steht auf dem Spiel. Ausgehend von der Erfahrung der Unmenschlichkeit, welche das jüdische Volk erlitt, sieht Jonas sich *gezwungen*, diesen Begriff aufzugeben. Einzig ein Gott, der nicht anders *konnte* (als solches Leid geschehen lassen), kann noch Gott sein. Und er „ließ es geschehen“.¹⁹ Wie ist dies denkbar? Nur unter einer Voraussetzung: dass er ein ohnmächtiger Gott ist. „Und das sage ich nun: Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.“²⁰

Aber wie soll man dann diesen Gott noch *als Gott* nehmen? Ist seine Göttlichkeit nicht mit seiner Allmacht verschwunden? Jonas antwortet auf diese Frage mit einem Mythos, den er schon zwanzig Jahre zuvor selber formuliert hatte.²¹ Entsprechend diesem „Mythos“ verzichtet Gott im Akt der Schöpfung auf seine Allgegenwart und auf seine Allmacht, um der Welt Platz zu lassen. Der Mythos lässt sich in folgenden Worten zusammenfassen:

„[D]amit die Welt sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie.“²²

¹⁷ Abgedruckt in: H. JONAS, Gedanken über Gott, Frankfurt am Main 1992, 27–49.

¹⁸ AaO 32.

¹⁹ AaO 32.

²⁰ AaO 45. Vgl. 44: „Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, dass eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre.“

²¹ H. JONAS, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: DERS., Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963, 44–62; besonders 55–58.

²² AaO, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 33.

Was ist der Gewinn dieser Konzeption? Im Dilemma oder genauer ‚Trilemma‘ zwischen den drei Qualitäten, die der Glaube, nach Jonas, Gott zuspricht (seiner „absoluten Güte“, seiner „absoluten Macht“ und seiner „Verstehbarkeit“²³) werden *die* beiden, auf die der Glaube ohne sich selber aufzugeben, nicht verzichten kann: die Verstehbarkeit und die All-Güte, unter Verzicht auf die Allmacht, festgehalten, wenn man so will unter Preisgabe der letzteren *gerettet*.

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren.“²⁴

Gott zieht sich zurück, um seiner Schöpfung Platz und Freiheit zu lassen. So wird er selber hineingezogen in das, was diese aus sich macht.²⁵ Wir können den Gedanken von Jonas hier nicht weiter nachgehen. Die Richtung, in die sie gehen, hat sich abgezeichnet. Zahlreiche Denker (und unter ihnen nicht wenige Theologen) beziehen sich auf ihn. Einer dieser Theologen ist der Systematiker E. Jüngel²⁶, der, nachdem er eine weitgehende Verwandtschaft zwischen dem Denken von Jonas und einem christlichen Verständnis hervorgehoben hat, eine nicht weniger wesentliche Differenz herausarbeitet. Wie wir es gesehen haben, ist Gott (nach Jonas) „affiziert“, „alteriert“²⁷ durch die Welt, der er Existenz und Freiheit gibt, und der er ihren Platz lässt. Diese ‚Alteration‘ findet sich auch im Zentrum der christlichen Offenbarung. Sie nimmt aber hier eine andere Färbung an, sie erhält eine andere Orientierung: Gott hat sich entschlossen, sich verfremden zu lassen, die Entfremdung auf sich zu nehmen, in sie *einzu*gehen. Diese Verfremdung tritt also nicht nur ein, weil, ohne sie in Kauf zu nehmen, die autonome Existenz der Welt unmöglich wäre, sondern weil Gott eben auf diese Weise an der Welt – und gerade an dem, was kontingent ist in ihr, *teilnimmt*, teilnehmen *will*. Mit anderen Worten, weil diese Verfremdung, diese

²³ AaO 43.

²⁴ AaO 33.

²⁵ „Auch wenn wir davon absehen, dass schon die Schöpfung als solche [...] eine entscheidende Änderung im Zustand Gottes darstellt, insofern er nun nicht mehr alles ist, so bedeutet sein fortlaufendes *Verhältnis* zum Geschaffenen, wenn dies erst einmal existiert und sich im Flusse des Werdens dahinbewegt, eben dies, dass er etwas mit der Welt erfährt, dass also sein eigenes Sein von dem, was in ihr vorgeht, beeinflusst wird. [...] Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht [...], dann hat hierdurch allein der Ewige sich ‚verzeitlicht‘ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichung des Weltprozesses“ (aaO 39).

²⁶ E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“ (1986) (in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 151–162).

²⁷ JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, aaO 39, vgl. 48: „entäußert“.

Entäußerung zu Gottes Sein selbst gehört. *Gott wird Mensch*.²⁸ So lässt Gott sich nicht nur entäußern durch eine Welt, der er – obwohl oder gerade weil sie seine Schöpfung ist – freien Lauf lässt; nein, dieser Gott leidet mit der Welt, weil er sich dazu bestimmt hat. Die Entäußerung stößt ihm nicht nur zu, er erleidet sie nicht nur (als logische und theologische Konsequenz der Existenz der Welt); nein, die Entäußerung macht Gottes Sein aus. Mit anderen Worten: Er leidet nicht nur *an* der Welt, sondern *für* die Welt.

„Es ist ja gerade die der christlichen Theologie gestellte Aufgabe, Gott und den Gekreuzigten zusammenzudenken [...]. Soll theologisch von Allmacht Gottes die Rede sein, dann kann sie nur als die Allmacht des für sein Geschöpf leidenden Gottes begriffen werden.“²⁹

Diese Herkunft und diese Ausrichtung der christlichen Theologie führt also zu einer spezifischen Konzeption der Allmacht Gottes. Einer Konzeption, in der die Allmacht Gottes nicht verneint ist, sondern eine neue Interpretation erfährt. Eine neue Interpretation, die Gott selber ihr gibt. Sie ist nicht ‚pervertiert‘ zur Ohnmacht, sondern *als Allmacht* zur Ohnmacht geworden.

„Hier am Kreuz Christi wird jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert. Denn deshalb und nur deshalb ist die Liebe allmächtig, weil sie – wie Paulus formuliert – alles zu erleiden, alles zu ertragen vermag (1. Kor 13,7). Deshalb ist die Schwäche der Liebe ihre unvergleichliche Stärke.“³⁰

Die beiden Entwürfe, auf die wir uns beziehen, haben ein doppeltes Verdienst: (1) Sie nehmen die unfasslichen Erfahrungen des Leidens ernst und konfrontieren das theologische Denken mit ihnen, bis dahin, dass dieses angesichts ihrer eine grundsätzliche Transformation erfährt; (2) zugleich ist das theologische Denken, dank der Kühnheit und Offenheit, sich so transformieren zu lassen, nicht gezwungen sich selber aufzugeben. Dies ist das ausdrückliche Anliegen sowohl von Jonas als auch von Jüngel. So spricht Jonas nicht nur von einem „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“³¹, das er „bieten“ will, sondern unterstreicht als absolut unverzichtbares Moment des jüdischen Glaubens und der jüdischen Theologie die „Verstehbarkeit“ Gottes³², von der denn auch sein ganzer Entwurf konzipiert ist. Jüngel seinerseits teilt von Anfang an dies Postulat, und nicht umsonst mündet sein Gedankengang in die resümierende Aussage:

²⁸ Diese ‚Behauptung‘, besser gesagt, dies Bekenntnis betrifft innerhalb der Theologie nicht nur die Christologie, sondern auch die Trinitätslehre. Gott ist Gott nicht in solitärer Selbstheit, sondern in einer Beziehung, die sein eigenes Sein konstituiert: als Vater, Sohn und Heiliger Geist.

²⁹ AaO 158.

³⁰ AaO 160; vgl. 159: „Gottes Allmacht ist [...] als die Macht seiner Liebe zu verstehen. Nur die Liebe ist allmächtig.“

³¹ JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, aaO 29.

³² AaO 43 f.

„Von *diesem* Gottesgedanken her ist es möglich, auch angesichts der potenzierten Greuel von Auschwitz und der beklemmenden Tatsache, dass in dieser Welt *noch immer* an der Potenzierung der Greuel, die Menschen einander zufügen können, gearbeitet wird, Gott einen *guten* Gott zu nennen und als solchen zu loben.“³³

In der Konsequenz der Thematik, die uns beschäftigt, wurden wir dazu geführt, zwei theologische Konzeptionen des 20. Jahrhunderts zu bedenken – eine jüdische, eine christliche –, die je auf ihre Weise die Erfahrung des Leids und des Bösen mit der Güte und der Allmacht Gottes konfrontierten. Wir haben nun nicht vor, diese beiden Versuche zu diskutieren, gar beide – oder auch nur einen von ihnen – zu bestreiten. (Vielleicht ist es übrigens gar nicht möglich, dies zu tun.)

Es scheint sich aber doch vor dem Hintergrund dieser Entwürfe eine Frage aufzudrängen, die die hier entwickelten Gedanken insgesamt betrifft: Was ist eigentlich passiert in der Reflexion, die wir hier durchgeführt haben, bzw. was ist eigentlich passiert in der Reflexion, die ab einem bestimmten Punkt uns mit sich geführt hat? Denn genau dies war ja doch das Entscheidende, dass irgendwann dieser Umschlag stattfand: irgendwann hat sich unser Nachdenken unserer Beherrschung, unserer ‚Verwaltung‘ entzogen, es hat sich verselbständigt. Ab einem bestimmten Moment unseres Nachdenkens mussten wir das Heft unserer Gedanken, ihrer Anordnung und Ausführung aus der Hand geben; es hat sich uns selber genommen. Nicht dass die Worte etwas ganz Anderes sagten, als wir wollten, aber sie ließen sich nicht mehr beherrschen, leiten, zusammenfügen, ausführen; sie zogen sich zurück. Wohin? In sich selber.

Wie wir es schon sagten, kann man in der Frage der Allmacht Gottes verschiedene Positionen unterscheiden. Man kann sie etwa verteidigen im Wissen darum, wie wichtig sie über Jahrtausende dem christlichen Glauben war. Man kann umgekehrt – nicht aus Willkür, sondern aus Betroffenheit – sie bestreiten, und stattdessen ihr Gegenteil postulieren, wie es etwa J. Moltmann und D. Sölle oder auf seine Weise der Philosoph H. Jonas getan haben. Mein Eindruck ist, dass zwischen diesen beiden ‚Optionen‘ der Unterschied so groß nicht ist. Eine *grundsätzlichere* Frage als die der Wahl dieser oder jener Option, dieser oder jener Konzeption, ist sie nicht die, in der Hand wessen die ‚Bearbeitung‘ dieses Problems eigentlich liegt? *Hier* spielt sich etwas Entscheidendes, *das* Entscheidende ab. Nicht in der Bestreitung oder Behauptung der Allmacht Gottes, sondern *hinter* allen Bestreitungen und Behauptungen, in ihrem Rücken, in *unserem* Rücken. Liegt die Durchführung, die Beherrschung unserer Gedanken noch bei uns, noch in unseren Händen? Oder liegt diese ‚Durchführung‘, so-

³³ JÜNGEL, aaO 160. Dass Jüngel sich der extremen Implikationen dieser Aussage bewusst ist, wird deutlich in einem entscheidenden Satz gegen Ende des Aufsatzes: „Nicht nur Gott zu loben, sondern auch Gott zu klagen – was uns an seinem Wirken grauenhaft dunkel bleibt, Gott zu klagen – ist unser Amt“ (aaO 161).

fern man überhaupt von einer solchen noch reden kann, woanders? In den Worten, Wörtern selber, die sich uns geben oder uns verweigern – oder womöglich sich uns geben und verweigern zugleich. (Sich uns geben im Modus der Verweigerung ...)

Um es im Hinblick auf Jonas und Jünger zu formulieren: Können wir immer noch von der *Voraussetzung* der Theologie, ihrer Gegebenheit, ihrer Zuständigkeit, ihrer selbstverständlichen Verantwortung *ausgehen*? Mit Jonas: von der „Verstehbarkeit“ Gottes? Können wir diese zu unserer Grundlage machen? Wenn Jonas davon und darauf hin ausgeht, dass unter den drei Attributen Gottes (seiner „absoluten Güte“, seiner „absoluten Macht“ und seiner „Verstehbarkeit“) *die beiden* zu retten sind, ohne die der Glaube nicht Glaube sein kann: die Güte und die Verstehbarkeit, so haben wir ‚gesehen‘, wie sie *alle drei* in einen Wirbel gezogen wurden, in dem ihre eindeutige Unterscheidung nicht mehr funktioniert. Wie sollen wir denn an Gottes Güte noch glauben, wenn wir an seine Allmacht nicht mehr glauben? Werden wir uns nicht gerade an sie (die Allmacht) richten – eben um der Güte willen? Wäre also eine Option für die Güte ohne die Allmacht für den Glauben überhaupt möglich? Ist sie nicht eine abstrakte *Konstruktion*? Oder anders gesagt: Müssen wir nicht zugestehen, dass in der ‚Frage‘, die uns hier interessiert – in der Begegnung des unnennbaren Leides mit Gott – diejenige der drei ‚Qualitäten‘ Gottes, die in den Vordergrund tritt, und die die anderen mit in sich *hineinnehmen* muss – gerade die Allmacht ist, jene Macht, die alle weltlichen Mächte transzendiert und relativiert, damit Gott ein Gegenüber sein kann, das wir anrufen können? Ist es nicht auf einmal *diese* Qualität, auf die wir auf keinen Fall verzichten können? Diejenige also, die die beiden anderen mitbenennt – und zwar gerade in der Verzweigung, in der wir uns in Gott eben an seine *Macht* wenden? Von solcher Macht aber, und von solchem Uns-an-sie-Wenden schien es uns, habe sich etwas *erschöpft*. Liegt es an Gott? Ich weiß es nicht. Es liegt jedenfalls an unseren Worten. Als würden wir und unsere Worte es nicht mehr vermögen. – Und die Theologie? Sie wäre dann der Ort, dies auszuhalten, oder jedenfalls dies zuzugestehen.

Wir haben es eben bemerkt: mit der Frage der Allmacht Gottes und mit ihrer Infragestellung steht auch das Schicksal der Theologie auf dem Spiel. Nicht nur: *Was* können oder müssen wir hier sagen, sondern können wir hier überhaupt noch etwas sagen – in dem Sinn, wie wir es gewohnt sind: dass wir unseren Ausdruck in unseren Worten *finden*?

„Wär da ein Gott
und im Fleisch,
und könnte mich rufen, ich würd
[...]
warten ein wenig.“

In diesem Gedicht ist das Aufleben, das ‚Aufflackern‘ der Worte der Hinweis auf ihren Entzug. Unter unseren Augen, in unseren Worten, ‚auf unserer Zunge‘ hat sich die Allmacht Gottes – diesseits aller Behauptung oder Bestreitung – transformiert, oder genauer transformiert sie sich. Gerade jetzt. In diesem Moment. In diesem Moment des Sagens. In was hat sie sich transformiert? Einfach in ein Nicht, in ein Nichts des Sagens?

Nicht wir haben die Allmacht Gottes zerschlagen oder ihm entzogen, sie hat sich zusammengezogen. Sie? Die „Allmacht“ war, nach unseren anfänglichen Überlegungen, in der Theologie nicht eine abstrakte Überhöhung von Macht im Sinne einer absoluten Aufgipfelung, sie war etwas Anderes: der ‚Raum‘ eines ‚Mehr-als-die-Welt‘, der Raum, der Platz einräumte, den Worten Platz einräumte, die in Richtung Gott gehen wollen. Wir sind nun angekommen in unseren ‚Überlegungen‘ an einem Punkt, wo sich die Frage stellt: verfügen wir überhaupt noch über diesen Platz und mit ihm über unsere Worte? Dort, wo die „Allmacht“ uns unerträglich wird, unhaltbar, mit anderen Worten, wo sie sich verweigert, zurückzieht, ist es da zuerst sie selber, die verschwindet oder ist es die Offenheit der Worte, das Aufgehen der Worte, ihr Raum, ihr Sprach-Raum, der immer kleiner wird bis er verschwindet? Der Raum des Wortes, der Worte, der Wörter, jenes Mehr-als-die-Welt, welches die Weite, die Offenheit ist, in der die Sprache ihr Wort erheben kann, jener Raum zieht sich zusammen.

Er zieht sich unendlich zusammen – in einen einzigen Punkt. In den Punkt eines Schreis.

Die Allmacht Gottes: der Schrei „Gott!“.

Der Schrei-Gott. (Ps 22,2; Mk 15,34)

Ein Schrei, der von Gott nicht trennbar ist, und Gott nicht von diesem Schrei.

Ärgernis und Torheit

Jesus Christus als Ereignis der Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch¹

STEFAN BERG

I.

Ist in der Theologie von ‚Grammatik‘ die Rede, so denkt man für gewöhnlich an eine innere Regelmäßigkeit, welche dem christlichen Glauben seine charakteristische Gestalt verleiht. Entsprechend stellen diejenigen Äußerungen, welche das Geschäft der Dogmatik durch Rekurs auf die Grammatikmetapher zu beschreiben versuchen,² Aspekte der Lehre, der Doktrin oder der Rationalität

¹ Die folgenden Darlegungen stehen im Zusammenhang mit meiner in Rohfassung fertiggestellten Habilitationsschrift, die sich mit der Unterscheidung von Gott und Mensch beschäftigt.

² Wittgensteins bekannte Stichwortformulierung „Theologie als Grammatik“ (L. WITTEGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Werke I, Frankfurt a. M. 1984, 225–580, Aphorismus 373) ist weder der einzige noch der früheste Beleg. Schon Luther schrieb in einer Disputation „[s]piritus sanctus habet suam grammaticam“ (M. LUTHER, *Disputatio de humanitate et divinitate Christi* [1540] (WA 39/II, 92–121), hier 104. Melancthon wiederum formulierte in seiner Vorrede zur Vorlesung über das Nizänum: „Die Kirche schafft keine neue Lehre, sondern diese ist gleichsam die Grammatik des göttlichen Wortes: Sie lehrt die Jugend, was die Wörter bedeuten, sie unterteilt und führt die Glieder der Lehre nebeneinander an, sie fügt klare Zeugnisse hinzu aus den prophetischen und apostolischen Schriften [...], und schließlich weist sie mit diesem Licht der Wahrheit die ihr widersprechenden Meinungen zurück.“ PH. MELANCHTHON, *Vorrede zur Vorlesung über das Nizänische Glaubensbekenntnis*, übers. v. H.-P. HASSE (in: M. BEYER et al. [Hg.], *Melancthon deutsch II*, Leipzig 1997, 35–42), hier 36f. George Lindbeck wiederum schreibt: „Given the linguistic analogy, one can distinguish between vocabulary and grammar. The vocabulary of symbols, concepts, rites, injunctions and stories is in highly part variable, even though there is a relatively fixed core of lexical elements that correspond roughly, one might say, to basic English. [...] In any case, it is not the lexicon but rather the grammar of the religion which church doctrines chiefly reflect. Some doctrines [...] help determine the vocabulary; while others (or sometimes the same ones) instantiate syntactical rules that guide the use of this material in construing the world, community, and self, and still others provide semantic reference.“ (G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, KY 2009, 66f). Oswald Bayer wiederum äußert in *Autorität und Kritik*: „Als Formenlehre ist sie [sc. die Systematische Theologie, d. V.] eine Art Grammatik zur Sprache der ausgelegten Bibel, zur lebendigen und Leben schaffenden Stimme des Evangeliums. [...] Sie hebt [...] auf die Form ab.“ (O. BAYER, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991, 187). Und Ingolf U. Dalferth spricht in seinem Vorwort zu *Der auferweckte Gekreuzig-*

ins Zentrum – und dies gilt auch, wenn zum Beispiel Oswald Bayer mit Verweis auf Overbeck die „unauflöbliche Verschränkung von literarischer Form und Lebensform, von Sprachgestalt und Sachverhalt“³ betont. So wird die Dogmatik durch Rekurs auf die Grammatikmetapher in ein gewisses Licht getaucht und wirkt auf den Betrachter mitunter so spröde und kalt wie ein Lehrbuch der Grammatik, das zwar zum Erlernen einer Sprache Verwendung findet, dann aber so schnell als möglich aus der Hand gelegt wird. Von der Dogmatik als ‚Grammatik‘ zu sprechen, birgt also die Tendenz, sie stark von der eigentlichen Lebenspraxis abzurücken und ihr Geschäft von anderen Aspekten des Glaubens abzugrenzen.

Um dies etwas zu korrigieren, nutze ich die Grammatikmetapher anders. Der Ansatz dazu ist weniger von einem linguistisch-sprachphilosophischen als von einem systemtheoretisch-differenziologischen Zugang geprägt und legt den Akzent darauf, dass eine Grammatik im Wesentlichen ein Geflecht aus Unterscheidungen ist.⁴

Um dies in Grundzügen zu skizzieren, möchte ich zunächst den Gesamtzusammenhang, in dem alles Weitere steht, als ‚System christlicher Existenz‘ bestimmen – ein System, das sich selbst in den von ihm vollzogenen Operationen autopoietisch hervorbringt, sich in diesem Operieren selbst erhält und sich auf diese Weise stetig von seiner Umwelt abgrenzt. Der Terminus ‚christliche Existenz‘ ist dabei bewusst gewählt, um – ganz im Sinn der Systemtheorie – nicht vom einzelnen Individuum auszugehen, sondern das Augenmerk auf eine transsubjektive Größe zu lenken, von der her alles Operieren, auch das der einzelnen involvierten Individuen, sein Gepräge erhält.

‚Operieren‘ meint in diesem Zusammenhang jene Wirksamkeit des Systems, die bedingt, dass innerhalb seiner Sphäre Unterschiede Ereignis werden. Ein System existiert demnach dergestalt, dass es Unterschiedliches unterschiedlich behandelt – und das heißt wiederum, dass ein System als eine Sphäre von Ereignissen von Unterschiedenheit existiert.

te unter anderem davon, dass die Dogmatik „als christologische Grammatik christlichen Glaubenslebens die Bedingungen der Identität des Glaubens und der Rationalität christlichen Glaubenslebens [klärt], indem sie die Regeln erhebt, die dessen Vollzug und inhaltliche Orientierung bestimmen“ (I. U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, III).

³ BAYER (s. Anm. 2), 187.

⁴ Diese Methode bezieht sich auf Arbeiten George Spencer Browns, Niklas Luhmanns und Dirk Baeckers. Vgl. insbesondere: G. SPENCER BROWN, *Laws of Form*, Leipzig ⁵2011 (deutsch: *Gesetze der Form*, übers. v. T. WOLF, Leipzig 1997); N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1987; DERS., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992; DERS., *Einführung in die Systemtheorie*, hg. v. D. BAECKER, Heidelberg ⁶2011; D. BAECKER (Hg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt a.M. 1993; DERS. (Hg.), *Probleme der Form*, Frankfurt a.M. 1993; DERS., *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt a.M. ⁷2013; DERS., *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*, Berlin 2013; DERS., *Organisation und Störung. Aufsätze*, Berlin ⁸2014.

In der Systemtheorie wird an dieser Stelle der Begriff der Beobachtung eingeführt. ‚Beobachtung‘ meint dabei eine Operation, die Unterschiedenheit generiert. Dies ist bei allen Operationen der Fall, so dass jede Operation eine Gestalt von Beobachtung ist. Dabei liegt systemtheoretisch allerdings nichts an der Frage, ob eine Unterscheidung passiv registriert oder aktiv hervorgebracht wird. Beobachten heißt: Unterschiedenheit operativ generieren.

Ein Beobachter ist entsprechend jene Instanz, die Unterschiedenheit in einem System generiert: eine Größe, an der sich Unterschiedenheit auskristallisiert oder manifestiert. Entsprechend denkt die Systemtheorie hier nicht an menschliche Subjekte, sondern an operative Größen, die eine bestimmte Funktion innerhalb des Systems übernehmen.

Im Fall des Systems christlicher Existenz treten diese Unterscheidungen in allen denkbaren Medien auf: (a.) in der Sprache, indem innerhalb seiner Sphäre bestimmte Worte, Sätze und Formulierungen für bestimmte Situationen und Sachverhalte bereit gehalten werden, (b.) im Sozialen, indem es bestimmte Weisen des menschlichen Miteinanders für bestimmte Momente kennt, (c.) im Mentalen, indem es bestimmte Gedanken in einer bestimmten Lage bevorzugt, und im Emotionalen, indem es ein Emotionsmanagement pflegt, das unter bestimmten Umständen bestimmte Gefühle bedingt, (d.) im Raum, indem es für bestimmte Bereiche bestimmte räumlich-architektonische, sowie in der Zeit, indem es für bestimmte Gegebenheiten bestimmte temporäre Dispositionen zur Verfügung stellt, (e.) im Sinnlichen, indem es in bestimmten Konstellationen einen bestimmten Klang und Geruch oder eine bestimmte Haptik und Visualität kreiert. Kurz: Das System christlicher Existenz hat eine ganzheitliche Dimension, welche nicht bloß die Sprache, sondern alle medialen Bereiche umfaßt, in denen sich individuelle und kollektive Existenz vollzieht.

Die charakteristische Prägung all dessen wird über Unterscheidung generiert und liegt darin, dass etwas im einen Zusammenhang so, im anderen anders ist: der Vater ist nicht der Sohn, Schöpfung ist nicht Rechtfertigung, Sünde ist nicht Buße, der Sonntagsgottesdienst ist keine Bibelgruppe, die Familie ist nicht die Gemeinde, eine Predigt ist kein Abendmahl, die Kirchenvorstandssitzung ist keine Vesper, ein Argument ist kein Bekenntnis, Lob ist nicht Dank, Zweifel ist nicht Hoffnung, ein Kirchgebäude ist kein Landeskirchenamt, der Hochchor ist nicht die Sakristei, die Orgelempore ist nicht der Altar, die Karwoche ist nicht Erntedank, Pfingsten ist nicht der Reformationstag, das Orgelvorspiel ist nicht das Sanctus, *O du fröhliche* ist nicht *O Haupt voll Blut und Wunden*, der Weihnachtsabend riecht und schmeckt nicht wie der Ostermorgen. Diese an sich triviale Aufzählung von Beispielen zeigt nicht nur, dass das Operieren des Systems christlicher Existenz tatsächlich in allen Bereichen individueller und kollektiver Existenz Unterschiede prägt, sondern deutet überdies auch an, dass jede einzelne Unterscheidung mit diversen anderen in Beziehung steht, teils indem sie sich mit anderen situativ koppelt, teils indem sie andere situativ ausschließt.

Die Grammatik des Systems christlicher Existenz ist demnach das Geflecht aus Unterscheidungen, welches das System in umfassender Weise prägt. Gewiss: Sie ist nirgends als Ganzes verbindlich kodifiziert, entbehrt vollständiger Konsistenz, hat unscharfe Ränder und lässt eine gewisse Variabilität zu. Gleichwohl ist sie ein Redundanzphänomen – oder anders gesagt: Die Grammatik des Systems christlicher Existenz *ist* die Redundanz, mit der gewisse Unterscheidungen innerhalb der operativen Sphäre des Systems immer wieder auftreten und durch die das charakteristische Gepräge des System nach Innen bedingt wird.

Das System christlicher Existenz existiert, indem es operativ tätig ist und Unterscheidungen Ereignis werden lässt, die seiner Grammatik entsprechen. Entsprechend verleiht die Grammatik dem System nicht nur seine Prägung nach Innen, sondern sorgt auch für die Grenzziehung gegenüber der Umwelt. Die Umwelt ist systemtheoretisch betrachtet nichts anderes, als jener außerhalb des Systems liegende Bereich, auf den das System operativ nicht einwirkt, also jenseits seiner eigenen operativen Möglichkeiten liegt, d. h. jenseits seines operativen Repertoires, Unterscheidungen zu generieren. Entsprechend prägt die Grammatik mit ihren Unterscheidungsmöglichkeiten das System nicht bloß nach Innen, sondern grenzt es auch gegen Außen ab. Die Kirche ist keine Krankenkasse, ein Sonntagsgottesdienst ist kein Sportanlass; Ostermontag ist nicht der erste Mai, ein Dom ist kein Firmengebäude.

Systeme können zwar nicht über die Grenze zur Umwelt hinweg operieren, aber sie haben – zumindest als höher entwickelte – operative Möglichkeiten, sich zu dieser Grenze zu verhalten. Dies ist deshalb nötig, weil ein komplexes System dazu in der Lage sein muss, nicht nur auf Störungen zu reagieren, die in seinem Inneren entstehen, sondern auch auf solche, die von der Umwelt her an es herangetragen werden – etwa wenn sich Bedingungen in der Umwelt so verändern, dass die eigenen operativen Möglichkeiten gehemmt oder ausgeschaltet werden. Das heißt zunächst einmal, dass ein System seine Grenze, also die Unterscheidung zwischen sich und seiner Umwelt, beobachten und mit ihr umgehen können muss; und es heißt auch, dass ein System dazu in der Lage sein muss, auf Störungen zu reagieren, sei es, indem es die Unterscheidung von seiner Umwelt stärkt und sich in höherem Maße gegen äußere Einflüsse sichert, sei es, indem es neue operative Möglichkeiten entwickelt, um die äußeren Einflüsse zu integrieren oder einen produktiven Umgang mit ihnen zu finden.⁵

An diesem Punkt kommt die Theologie ins Spiel. Um auf interne oder externe Störungen reagieren und ggf. die eigenen operativen Möglichkeiten erweitern oder anpassen zu können, brauchen Systeme funktionale Einheiten, die es

⁵ Das beste Beispiel für den skizzierten Zusammenhang in der Neuzeit ist gewiss das Zeitalter der Aufklärung. Die Umwelt des Systems christlicher Existenz wandelte sich in etlichen Bereichen und in so hohem Maße, dass ernsthaft in Frage stand, ob das System sein eigenes Operieren weiterhin erhalten und seine Grenzziehung von der Umwelt weiterhin aufrecht erhalten konnte.

ihnen erlauben, sich selbst beim Operieren zu beobachten. Ohne solche Instanzen der Selbstbeobachtung ist ein System für sein eigenes Operieren blind und verfügt über keine Möglichkeiten, sein Operieren selbst aktiv zu gestalten.

Theologie ist derjenige Modus des Operierens des Systems christlicher Existenz, in dem es sich selbst in seinem Operieren beobachtet, also derjenige, in dem es sein Beobachten selbst beobachtet. Solche Selbstbeobachtung nimmt keine abgehobene Metaperspektive in Anspruch, sondern ist tief in das Operieren des Systems christlicher Existenz hinein verstrickt. Sie lässt sich in Bibeltexen ebenso finden wie in Gebeten und Gesangbuchliedern, wird in der Seelsorge ebenso gepflegt wie in den verschiedenen Arten von Gesprächs- und Arbeitskreisen, kann in kirchlichen Gremien ebenso auftreten wie im universitären Lehr-, Forschungs- und Publikationswesen. Wenn der Psalmist fragt „[w]ann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue“ (Ps 42,3) oder Paul Gerhardt im bekannten Adventslied „[w]ie soll ich dich empfangen und wie begegn ich dir?“, dann betreibt darin das System christlicher Existenz Selbstbeobachtung, weil es sich darin zu seinem eigenen Operieren operativ verhält – und das heißt: Es betreibt Theologie.

Innerhalb der Theologie fällt der Dogmatik die Aufgabe zu, die verschiedenen grammatischen Aspekte des Systems christlicher Existenz in ihrem systematischen Zusammenhang zu explizieren. Geht es also in der exegetischen Theologie um die Beobachtung der Unterscheidungen des Systems christlicher Existenz, wie sie in den biblischen Schriften auftreten, in der historischen um deren Beobachtung hinsichtlich ihres Wandels in der Geschichte und in der praktischen um deren Beobachtung auf den konkreten Handlungsfeldern der Kirche, so geht es in der Dogmatik darum, das grammatische Geflecht von Unterscheidungen als Ganzes in den Blick zu nehmen. Die Dogmatik fragt deskriptiv, wo sie die operativen Vollzüge beschreibt und ihren Zusammenhang darlegt, und sie fragt normativ, wo sie sich darum bemüht, zu erheben, wie überhaupt unterschieden werden kann und hier und jetzt unterschieden werden sollte.

Es ist wichtig, zu betonen, dass der Vollzug von Selbstbeobachtung, den die Dogmatik betreibt, zwar das Beobachten des Systems christlicher Existenz beobachtet, darin aber keine eigentliche reflexive Distanz gegenüber den operativen Vollzügen des Systems christlicher Existenz gewinnt. Dogmatik ist selbst, wie Theologie allgemein, ein operativer Vollzug des Systems christlicher Existenz. Auch wenn sie versucht, die Umwelt dieses Systems in den Blick zu nehmen, so tritt sie dabei nicht aus dem System heraus, sondern beobachtet im Inneren des Systems etwas, was sie dem Einfluss der Umwelt zurechnet – und betreibt auf diese Weise eine Reflexion über die Grenze zwischen dem System christlicher Existenz und dessen Umwelt.

Indem die Dogmatik den systematischen Zusammenhang der grammatischen Unterscheidungen zu explizieren sucht und sich der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solchen Unterscheidens stellt, geht es ihr im Wesentlichen

darum, für Konsistenz und Stabilität der operativen Vollzüge zu sorgen. Sie versucht, zu verhindern, dass die einzelnen Unterscheidungsoperationen einander in die Quere kommen und Widersprüche produzieren; sie trägt dafür Sorge, dass die operativen Vollzüge am Laufen bleiben und einigermaßen reibungslos vonstatten gehen können.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit der Dogmatik liegen demnach Störungen. Sie fragt: Wo in den operativen Vollzügen des Systems christlicher Existenz treten tatsächliche Störungen auf? Wo liegen potentielle Störungen? Wie kann man ihnen begegnen? Wie also soll unterschieden werden, damit das System nach Innen keine selbstwidersprüchlichen Beobachtungen produziert und ihr Operieren nicht allzu sehr durch Störungen, die von der Umwelt her an es herantreten, behindert wird?

Weil es kein System ohne tatsächliche und potentielle Störung gibt, entwickeln komplexe Systeme eine hohe Kompetenz im Umgang mit Störungen. Im System christlicher Existenz schlägt sich dies darin nieder, dass es in ihrer Grammatik diverse Unterscheidungen vorkommen, mit deren Hilfe sich Störungen registrieren und auf diese Weise operativ integrieren lassen. Das System christlicher Existenz ist beispielsweise in der Lage, etwas als Anfechtung oder Zweifel zu beobachten, und so gewisse Phänomene, die eigentlich geeignet wären, das eigene Operieren zu behindern, in das System zu integrieren und Strategien zum Umgang mit ihnen anzubieten.

Schließlich – und als Übergang zum Folgenden – noch ein paar vertiefende Bemerkungen zum Thema ‚Unterscheidung‘. Formal betrachtet ist eine solche eine Operation, bei der zwei Seiten voneinander separiert werden. Das dafür übliche Zeichen ist folgendes:



Dies ist so zu lesen, dass zwei Seiten separiert werden, und zwar rechts und links des vertikalen Striches.

Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen: Es geht auf der bisher traktierten Ebene noch nicht um komplexe Unterscheidungen, wie etwas derjenigen zwischen Äpfeln und Birnen. Zunächst geht es bloß darum, etwas von allem andern zu unterscheiden. Nimmt man zum Beispiel eine simple Unterscheidung wie

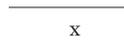


so wird in diesem Fall die Größe ‚Apfel‘ von der ganzen Mannigfaltigkeit all dessen abgegrenzt, was nicht ‚Apfel‘ ist, also nicht allein Birnen, sondern auch Häuser, Autos, Personen, Steuererklärungen und Freudentränen.

Die Unterscheidung von Äpfeln und Birnen setzt demnach zwei zuvor getroffene Unterscheidungen voraus und muss daher so notiert werden:



Eine Unterscheidung ist eine in gewisser Hinsicht paradoxe Operation, weil sie sowohl einen Aspekt von Identität als auch einen von Differenz besitzt. Der Differenzaspekt liegt darin, dass zwei Seiten separiert werden. Dies geschieht durch eine Fokussierung der Aufmerksamkeit auf einer der beiden Seiten. Die Systemtheorie spricht hier von Markierung und hebt damit hervor, dass in einer Unterscheidung nicht nur zwei Seiten unterschiedlich behandelt werden, sondern dass immer auch eine Wertung vorliegt. Dabei ist die markierte Seite in einer Notation immer diejenige, welche links der vertikalen Linie, also gewissermaßen im Inneren des Hakens liegt – in der folgenden Notation markiert mit einem ‚x‘:



Ein Identitätsaspekt eignet einer Unterscheidung wiederum insofern als es *ein* Raum ist, der durch die Unterscheidung geteilt wird. Das heißt, im Unterscheiden werden nicht bloß zwei Seiten separiert, sondern auch auf einander bezogen. So lange man sich im Raum dieser Unterscheidung bewegt, kann keine der beiden Seiten operativ behandelt werden, ohne die jeweils andere mitlaufen zu lassen. So gesehen ist eine Unterscheidung die Identität einer Differenz – und diese Struktur ist das, was im Rückgriff auf Spencer Brown als ‚Form‘ bezeichnet wird.

Zuletzt muss noch die Instanz des Beobachters eingeführt werden. Wird eine Unterscheidung als Fokussierung der Aufmerksamkeit auf einer Seite verstanden, so ist damit gesetzt, dass an eine Instanz gedacht werden muss, welche in bestimmter Weise aufmerksam ist, also ein bestimmtes Interesse besitzt. Diese unterscheidungsgenerierende Instanz nennt die Systemtheorie den ‚Beobachter‘ – eine Größe, die zwar in jedem Unterscheiden vorkommt, aber nie in der Unterscheidung auftaucht, weshalb hier systemtheoretisch ein ‚blinder Fleck‘ geortet wird.

Diese Skizze muss als methodologische Vorbemerkung genügen. Ich gehe nun über zur eigentlichen dogmatischen Arbeit: der Arbeit mit und an der meines Erachtens wichtigsten Unterscheidung, welche in der Grammatik des Systems christlicher Existenz auftritt.

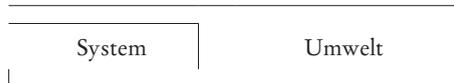
II.

Die Unterscheidung, der ich mich nun zuwende, ist diejenige von Gott und Mensch. Sie bildet das Rückgrat der Grammatik des Systems christlicher Exis-

tenz.⁶ Das heißt: Alle anderen Unterscheidungen der Grammatik können auf sie bezogen werden und stehen – direkt oder indirekt – in Abhängigkeit von ihr. Gleichgültig ob man über die Sünde, das Weihnachtsfest, den Gottesdienst oder ein Kirchengebäude nachdenkt – in irgendeiner Weise besteht in allen Bereichen der Grammatik eine Beziehung zu dieser Unterscheidung.

Dieser besondere Rang lässt sich genauer fassen, indem man diese Unterscheidung als grammatische Basis des Systems christlicher Existenz bestimmt. Das dabei einschlägige Verständnis von Basalität bezieht sich auf die *Laws of Form* des englischen Logikers George Spencer Brown.⁷ Auf der Grundlage der dort entfalteten Theorie lässt sich die Unterscheidung von Gott und Mensch als invers-zirkuläre Unterscheidung begreifen. Solche Unterscheidungen haben die Eigenschaft, dass sich der Sinn der je einen Seite nur durch Bezugnahme auf die je andere bestimmten lässt. So lässt sich nur sagen, was ein System ist, wenn man es vom Gegenbegriff ‚Umwelt‘ her erläutert, und was ‚Umwelt‘ ist entsprechend nur von der Größe ‚System‘ her. Zirkulär ist dies insofern, als in der Suche nach dem Sinn des Unterschiedenen immer nur von einer auf die andere Seite verwiesen werden kann und kein Abschluss dieser Bewegung in Sicht ist. Invers ist sie wiederum darin, dass die Unterscheidung in diesem Zuge immer wieder in sich selbst eintritt, es also zu dem kommt, was man in der Systemtheorie als Reentry bezeichnet. Bei zirkulär-inversen Unterscheidungen besteht die Möglichkeit zum Reentry auf beiden Seiten: Die Unterscheidung von System und Umwelt kann entweder auf das System oder auf die Umwelt zurückgeführt werden, und weil die Unterscheidung darin stets bereits vorausgesetzt ist, tritt sie bloß in sich selbst ein, kommt also nicht gewissermaßen hinter sich selbst, sondern immer nur auf sich selbst zurück.

Die Notation, die für derartiges Verwendung findet, ist diese:



Entscheidend ist hier der so genannte Reentryhaken, der die beiden Unterscheidungen unten mit einander verklammert und anzeigt, dass sie nicht voneinander gelöst werden können, dass also die Unterscheidung kollabiert, wenn versucht wird, sich auf eines der beiden Elemente zu beziehen, ohne das andere mitzuführen.

⁶ Als Alternative wird in manchen Entwürfen auch mit der Unterscheidung von Gott und Welt bzw. Immanenz und Transzendenz operiert. Vgl. dazu: S. BERG, Eine in sich verkrümmte Denkfigur. Unterscheidungstheoretische Überlegungen zum Gedanken einer immanenten Transzendenz (in: I. U. DALFERTH / P. BÜHLER / A. HUNZIKER [Hg.], *Hermeneutik der Transzendenz* [RPT 81], Tübingen 2015, 112–128 [= Kapitel in einem gemeinsamen Beitrag mit J. CORRODI / A. HUNZIKER / S. PENG-KELLER, 83–130]).

⁷ Vgl. S. BERG, Regress und Reentry. Basalität bei Hans Albert und George Spencer Brown (in: S. BERG / H. VON SASS [Hg.], *Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschließbarkeit: Architektur – Dynamik – Problematik*, Hamburg 2016, 211–249).

Das Besondere an diesem Konzept von Basalität ist, dass eine Basis nicht als monolithisches Fundament, sondern als Spannung zwischen zwei Größen gedacht wird. Weder das System noch die Umwelt fungiert als Basis der Unterscheidung von System und Umwelt, sondern die Basis liegt in der Spannung zwischen beiden Größen. Der Basalität, um die es hier geht, eignet keine ontologische Qualität, sondern sie ist ein grammatisches Phänomen: ein schwebender Schlussstein, der nicht mehr auf tieferem Grund abgestützt ist, auf dem aber dennoch konstruktiv aufgebaut und auf dessen Basis weitere Differenzierungen eingeführt werden können.

Ich gehe davon aus, dass die Unterscheidung von Gott und Mensch theologisch als invers-zirkuläre Unterscheidung gedeutet werden sollte. Sie kann demnach so notiert werden:



Damit ist gesagt: Was unter ‚Gott‘ und was unter ‚Mensch‘ zu verstehen ist, das erschließt sich theologisch nur aus der Spannung zwischen beiden. Für die Seite Gottes lässt sich hier an die dialektische Theologie erinnern, die betonte, dass Gott nur dort richtig verstanden wird, wo man ihn als das Andere zum Menschen begreift. Denkt man theologisch (und nicht soziologisch, anthropologisch etc.), dann muss dies umgekehrt aber auch vom Menschen gelten. Was der Mensch ist, kann man theologisch nur adäquat fassen, wenn man ihn in seiner Stellung gegenüber Gott, also in seiner Spannung gegenüber Gott versteht.

Diese Deutung hat zur Folge, dass man auch hinsichtlich der Unterscheidung von Gott und Mensch eine doppelte Möglichkeit zum Reentry besitzt. Man kann also entweder die Unterscheidung zwischen Gott und Menschen theologisch auf Gott oder man kann sie theologisch auf den Menschen zurückführen. Ist es Gott der zwischen Gott und Mensch unterscheidet? Oder ist es der Mensch, der dies tut?

Die theologische Rückführung der Unterscheidung von Gott und Mensch auf Gott wird traditionell in der Offenbarungstheologie stark gemacht. Sie betont, dass das Operieren des Systems christlicher Existenz darauf baut, dass alle Initiative ursprünglich von Gott ausgeht und seine Schöpfung und Offenbarung der tiefere Grund dafür sind, dass wir als Menschen unsere Unterschiedenheit von ihm überhaupt wahrnehmen können. Wenn wirklich von Gott die Rede sein und nicht eine verkappte Form von Anthropologie betrieben werden soll, dann kann die Unterscheidung von Gott und Mensch theologisch verantwortbar nur aus Gott hergeleitet werden. Dem gegenüber setzt die Religions- theologie auf der Seite des Menschen an und geht davon aus, dass es stets die menschliche Seite ist, wo die Unterschiedenheit des Menschen von Gott aufbricht. Alle Beobachtungen, welche das System christlicher Existenz machen

kann, sind Beobachtungen, die von menschlichen Individuen oder menschengemachten Institutionen gemacht werden. Es wäre unredlich, so ihre Position, dies zu verdecken, und sieht sich vor metaphysischen bzw. supranaturalistischen Waghalsigkeiten gefeit, wenn man sich theologisch konsequent auf die Seite des Menschen stützt und nur das positiv würdigt, was sich in ihm orten und aus ihm und seiner Existenz ableiten lässt.

Auch wenn es faktisch diverse theologische Mittelpositionen gibt und selbst die markantesten Positionen, wie wir sie bei Karl Barth für die Offenbarungstheologie und bei Schleiermacher für die Religionstheologie finden, nie ganz rein sind, sind dies doch die beiden formalen Optionen für die Theologie, ihr Reentry zu setzen und auf diese Weise zu versuchen, besser zu verstehen, was es mit der Unterscheidung von Gott und Mensch auf sich hat.

Betrachtet man die Kontroverse zwischen beiden Positionen formal, lässt also alle inhaltliche Füllung bei Seite, so wird offenkundig, dass beide Positionen keine anderen als zirkuläre Gründe für sich ins Feld führen können, also keine anderen als solche, welche die eigene Position bereits voraussetzen.

Der Gedanke, die Unterscheidung von Gott und Mensch als zirkulär-inverse zu begreifen und in ihr die grammatische Basis des Systems christlicher Existenz zu lokalisieren, lässt eine neue Wahrnehmung dieser Kontroverse zu. Offenbarungs- und Religionstheologie lassen sich so deuten, dass sie nicht die eigentliche Basis des Systems auf einer der beiden Seiten, bei Gott oder dem Menschen, finden, sondern zwei mögliche Anschlussoperationen sind, welche ein primäres Ereignis, nämlich das Ereignis der spannungsvollen Unterschiedenheit von Gott und Mensch, nach der einen oder der anderen Seite hin auslegen. So gesehen deckt keine von beiden eine primäre, stabile Basis auf, sondern sie beide sind – formal gleichwertige – sekundäre Anschlussoperationen, welche mit der primären Unterscheidung nach einer der beiden Seiten hin produktiv weiterarbeiten.

Weil keine der beiden Anschlussoperationen in meinen Augen eine höhere Legitimität für sich in Anspruch nehmen kann, tut die evangelische Theologie gut daran, dieses Äquilibrium ernst zu nehmen und zu versuchen, die Waage zwischen beiden Optionen zu halten. Die Theologie kann nicht beim puren Ereignis verweilen, sondern sie wird – sobald sie beginnt, sich operativ auf das primäre Ereignis zu beziehen und weitere Beobachtungen an es zu knüpfen, in der einen (offenbarungstheologischen) oder anderen (religionstheologischen) Weise an es anzuschließen – den einen oder anderen der beiden Wege beschreiten. Entsprechend sollte sie sich meines Erachtens darum bemühen, keinen der beiden zu verabsolutieren, sondern darauf bedacht sein, – je nach situativer Gegebenheiten – beide Optionen zur Geltung zu bringen.

Die eigentliche Basis der Grammatik des Systems christlicher Existenz liegt demnach in der Spannung der Unterschiedenheit von Gott und Mensch – oder genauer: in Ereignissen, in denen jene Unterschiedenheit spannungsvoll auf-

tritt.⁸ Menschen nehmen dies in ihrem Leben entsprechend in der Weise wahr, dass sich – in welcher Weise auch immer – eine Spannung auftut: eine Spannung, in der sie sich und ihre Existenz in einer Unterschiedenheit wahrnehmen zu Gott als einem schlechthin Anderen zu ihnen. Dieses Ereignis des Aufbrechens einer Differenz möchte ich in Aufnahme der klassischen Terminologie als ‚Epiphanie‘ bezeichnen. Als Epiphanie wird demnach schon das Auftreten des Ereignisses einer solchen Spannung bezeichnet. Dies ist primär – und die theologische Frage, ob dies offenbarungstheologisch auf Gott oder religionstheologisch auf den Menschen zurückgeführt wird, wird in das zweite Glied gerückt und fungiert als doppelte Anschlussmöglichkeit, die operativ mit dem primären Ereignis weiterarbeitet.

III.

Die Grammatik des Systems christlicher Existenz wäre nicht die Grammatik des Systems *christlicher* Existenz, wenn darin nicht Jesus Christus eine entscheidende Rolle spielte – eine Rolle, die das Gepräge des Operierens des Systems insgesamt bestimmt. Ich fokussiere die Überlegungen daher nun im Folgenden auf die Christologie.

Epiphanien treten im Operieren des Systems christlicher Existenz auf, wo Ereignisse der spannungsvollen Unterschiedenheit von Gott und Mensch beobachtet werden. Von ‚Jesus Christus‘ spricht das System christlicher Existenz wiederum angesichts von bestimmten Ereignissen, die es im Zusammenhang der Unterscheidung von Gott und Mensch beobachtet – und zwar solchen, in denen die Unterscheidung von Gott und Mensch getroffen und nicht getroffen wird. Denn: Jesus Christus ist das Ereignis der Menschwerdung Gottes, also das Ereignis, dass Gott in Jesus Christus Mensch wird.

Genauer gesagt: Wo Jesus Christus beobachtet wird, da ist die Unterscheidung von Gott und Mensch getroffen, denn man kann nicht Jesus Christus als den menschengewordenen Gott beobachten, ohne auf die Unterscheidung von Gott und Mensch zu rekurrieren. Zugleich kann Jesus Christus mit der Unterscheidung von Gott und Mensch aber auch nicht adäquat erfasst werden, denn

⁸ Die klassische biblische Referenz ist Ex 3, also die Selbstvorstellung JHWHs im brennenden Dornbusch. Im menschlichen Leben sind verschiedene Situationen denkbar, in denen sich entsprechendes ereignet. Um einige Beispiele zu nennen: (1.) das Gefühl des Zugespielt-Werdens oder der Öffnung im Umgang mit der Heiligen Schrift; (2.) die Erfahrung der Präsenz eines Gegenübers im Gebet; (3.) die Erfahrung einer Entzogenheit in der Begegnung mit anderen Menschen, wie es bei Levinas zu finden ist; (4.) der Eindruck der Weitung des Horizonts in menschlicher Gemeinschaft, etwa in Gottesdienst und Eucharistie; (5.) in einem Erstaunen, das aus der Wahrnehmung der Welt eine Wahrnehmung der Schöpfung macht; (6.) im Eindruck einer Fügung angesichts individueller oder kollektiver Geschichte; (7.) die Empfindung einer Überschreitung des Menschlichen in der Rezeption von ästhetischen Werken.

wenn das System christlicher Existenz Jesus Christus beobachtet, dann beobachtet sie zwar ein Ereignis, das sich in der Spannung der Unterscheidung von Gott und Mensch vollzieht, kann dieses Ereignis aber nicht auf der einen (göttlichen) oder der anderen (menschlichen) Seite der Unterscheidung lozieren, so dass es nicht hinreichend ist, sich bloß auf die Unterscheidung von Gott und Mensch zu beziehen. Aus diesem Grund kann man von Jesus Christus auch nicht als einer Epiphanie sprechen. Zwar gibt es in der Menschwerdung Gottes ein epiphanes Moment, weil auch in Jesus Christus die Spannung von Gott und Mensch ereignishaft aufbricht, aber zugleich ist diese Spannung auch gebrochen, weil in der Bewegung der Menschwerdung Gottes beide Seiten mit einander verbunden werden und das Distanzmoment, das die Epiphanie auszeichnet, sich nicht einstellen kann.

Christologie ist ein Aspekt von Theologie. Betreibt das System im Modus der Theologie die Selbstbeobachtung seiner selbst, so versucht sich die Christologie innerhalb der Theologie daran, die Beobachtung des Christusereignisses, also die Beobachtung des Ereignisses, dass Gott Mensch wird, so zu beobachten, dass sich dieses Ereignis sinnvoll auf die anderen Beobachtungsoperationen und deren Unterscheidungen beziehen lässt. Angesichts eines Ereignisses, das zwei einander entgegengesetzte Kommandos fordert, nämlich zwischen Gott und Mensch einerseits zu unterscheiden, andererseits aber zwischen Gott und Mensch *nicht* zu unterscheiden, ist das eine immense Herausforderung.⁹

Dies lässt sich anhand der biblischen Schriften nachvollziehen, in denen versucht wird, erste Worte für das Geschehen der Menschwerdung Gottes zu finden. Dies ist insofern der Beginn theologisch-christologischer Arbeit an und mit der Grammatik, als sich in den frühen christologischen Äußerungen ein Ringen um die passende Terminologie niederschlägt, mit deren Hilfe das Ereignis der Menschwerdung benannt werden soll. Das theologische Moment liegt also genau genommen nicht bloß in den Worten selbst, sondern im Ringen um die Worte. Wo um Worte gerungen wird, da wird nicht einfach beobachtet, sondern die Beobachtung beobachtet und selbstreflexiv gefragt, ob das gefundene Wort denn tatsächlich geeignet ist, um das Beobachtete zu benennen. Die Formulierungen sind so gesehen Versuche im Horizont des Ringens darum, Worte für das Ereignis der Menschwerdung Gottes, zu finden.

Exemplarisch greife ich den Philipperhymnus (Phil 2,6–11) heraus. In ihm wird auf zwei Weisen versucht, die Menschwerdung Gottes terminologisch zu fassen und darin den beiden christologischen Kommandos Rechnung zu tragen: dass einerseits zwischen Gott und Mensch unterschieden werden soll und dies

⁹ An dieser Stelle sei auf DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte* (s. Anm.2), 64–67, verwiesen. Darin arbeitet Dalferth eine ähnliche paradoxe Struktur heraus: „die fundamentale Spannung zweier Sachverhalte, die für die Erscheinungszeugen je für sich unbestreitbar waren [...]: daß Jesus am Kreuz gestorben war und daß er ihnen als lebender Herr wirkkräftig erschienen war“ (67).

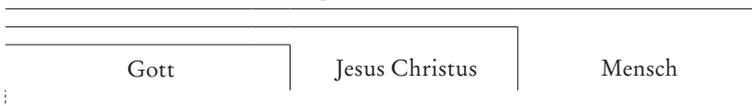
andererseits nicht geschehen soll. Das erste der beiden terminologischen Angebote operiert in Vers 6f mit dem Begriff μορφή, also ‚Gestalt‘ oder ‚Erscheinungsform‘. Der eine Christus begegnet in zwei Erscheinungsformen: ἐν μορφῇ θεοῦ (in göttlicher Gestalt), hinsichtlich derer er mit ‚Gott gleich‘ ist (εἶναι ἴσα θεῷ), sowie in ‚Knechtsgestalt‘ (μορφή δούλου), hinsichtlich derer er ‚dem Menschen gleich‘ ist (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων). Beide Seiten werden über das Verb ἐκένωσεν verbunden, also über eine Bewegung der ‚Entäußerung‘. Das zweite terminologische Angebot nutzt Metaphern des sozialen Status bzw. des gesellschaftlichen Ranges. Der eine Christus changiert zwischen zwei Status: Er ist der κύριος (‚Herr‘), der in erhöhter Position thront und vor dem sich die Knie aller beugen sollen; und er ist der δούλος (‚Knecht‘), der erniedrigt und gehorsam ist. Diese beiden Status sind wiederum über eine Narration verbunden, die eine komplexe Bewegung aus Erniedrigung und Erhöhung, Gehorsam und Verherrlichung nachzeichnet. Entscheidend ist: Es ist *ein* Christus, aber er taucht auf beiden Seiten der Unterscheidung von Gott und Mensch auf.

Damit zeichnet sich das Kardinalproblem der Christologie ab: Wie kann den beiden Kommandos, zu unterscheiden *und* nicht zu unterscheiden, Rechnung getragen werden? Und wie verhält sich in alldem die Größe ‚Jesus Christus‘ zur Unterscheidung von Gott und Mensch? Oder genauer: Wie verhält er sich zu ‚Gott‘, wie zu ‚Mensch‘, und wie zur Unterscheidung insgesamt?

Zunächst lassen sich vier christologische Aporien ausschließen – Aporien insofern, als sich keiner dieser Wege als befriedigend gangbar erwiesen hat, um Jesus Christus auf die Unterscheidung von Gott und Mensch zu beziehen.

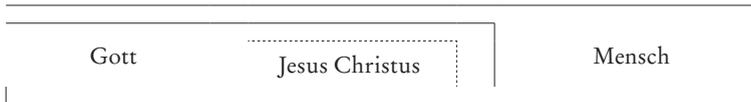
(1.) Die erste Aporie wird nur der formalen Vollständigkeit halber genannt, denn sie zu beschreiten, wurde erst gar nicht versucht. So wäre es eine denkbare Option gewesen, aus der Menschwerdung Gottes zu folgern, dass die Unterscheidung von Gott und Mensch aufgegeben werden müsste. Der Schluss wäre, dass, wenn Gott Mensch wurde, nicht mehr sinnvoll zwischen Gott und Mensch unterschieden werden könnte. Dass auf diesen Gedanken niemand verfallen ist, hat wohl damit zu tun, dass es zwar auf der einen Seite ein Problem ist, Jesus Christus auf die Unterscheidung von Gott und Mensch zu beziehen, dass aber auf der anderen Seite auch nicht möglich ist, Jesus Christus ohne diese Bezugnahme zu denken. Würde die Unterscheidung von Gott und Mensch nicht getroffen, so wäre das Ereignis ‚Jesus Christus‘ gewissermaßen ortlos. In diesem Ereignis vollzieht sich also etwas, das sich auf die Unterscheidung von Gott und Mensch bezieht und nicht losgelöst von ihr beobachtet werden kann.

(2.) Auch der Weg der zweiten Aporie wurde nicht ernsthaft zu beschreiten versucht. Es ist derjenige, Jesus Christus als eigene Größe zu begreifen, die zwischen Gott und Mensch einzutragen wäre. Dies müsste so notiert werden:



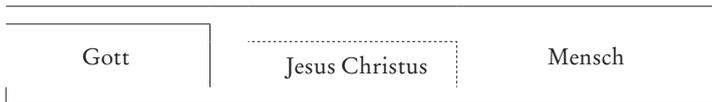
In dieser Option wäre Jesus Christus als eine Art Zwischenwesen gefasst, das zwischen Gott und Mensch steht und darin weder mit Gott noch mit dem Menschen identisch ist. Man erkennt leicht, dass dieser Lösungsweg wenig weiterhilft.¹⁰ Unterscheide angesichts von Jesus Christus zwischen Gott und Mensch und unterscheide angesichts von Jesus Christus nicht zwischen Gott und Mensch! – keinem dieser beiden Kommandos wird im eigentlichen Sinn Folge geleistet, denn es wird zum einen nicht mehr zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen Gott, Jesus Christus und Mensch unterschieden, und es wird zum anderen auch nicht nicht zwischen Gott und Mensch unterschieden, weil Jesus Christus sowohl von Gott als auch vom Menschen unterschieden wird, wodurch die Unterscheidung von Gott und Mensch sogar noch verstärkt, weil weiter auseinander gerückt wird. Überdies bleibt das eigentliche Problem, wie sich Jesus Christus einerseits zu Gott und andererseits zum Menschen verhält bestehen, auch wenn es hier stärker in zwei einzelne Fragen zerfällt.

(3.) Dem dritten Weg entspricht der Versuch, Jesus Christus in der Unterscheidung von Gott und Mensch allein auf der Seite Gottes zu verorten. Die einschlägige Notation ist diese:



In diesem Fall wird eher das Kommando, nicht zu unterscheiden, befolgt. Dies ist etwa im Modalismus der Fall, der Jesus Christus als eine Erscheinungsweise Gottes beobachtet, wodurch sich Jesus Christus nicht substantiell von Gott unterscheidet. Dies wiederum zieht auf der menschlichen Seite, genauer gesagt: hinsichtlich des Kreuzesgeschehens, entweder patrippasianistische oder doketische Konsequenzen nach sich. Das Problem ist in diesem Fall, dass die Menschlichkeit Jesu Christi nicht mehr abgebildet werden kann, so dass die *Mensch*-werdung Gottes verloren geht.

(4.) Der vierte Weg setzt schließlich so an, dass Jesus Christus in der Unterscheidung von Gott und Mensch auf der Seite des Menschen zu verorten. Dies ist entsprechend so zu notieren:

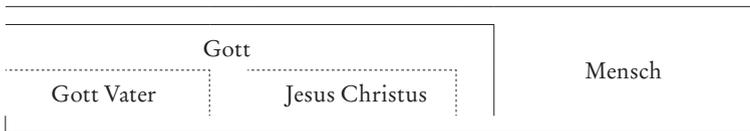


Auch hier ist es das Kommando, nicht zu unterscheiden, das eher befolgt, wobei das Nicht-Unterscheiden nun aber nicht auf der Seite Gottes (wie in 3.),

¹⁰ Die Reentryklammer ist in diesem Fall gestrichelt notiert, weil fraglich ist, ob die Unterscheidung von Gott und Mensch in diesem Fall noch als zirkulär-inverse gelten kann. Dagegen spricht, dass die Möglichkeit zum Reentry auf zwei Seiten in dieser komplexen Struktur nicht mehr besteht.

sondern auf der des Menschen eingetragen ist. Zu dieser Option tendieren dynamistische Ansätze, welche Jesus Christus von Gott absetzen und die Sohnschaft Jesu als Resultat etwa der geistlichen Adoption eines Menschen verstehen. Das Problem liegt – strukturanalog zu (3.) – darin, dass es nun die Göttlichkeit Jesu Christi ist, die nicht plausibel abgebildet werden kann.

Die christologischen Streitigkeiten der Alten Kirche bewegen sich im skizzierten Spannungsfeld. Nimmt man den arianischen Streit, so muss man zunächst festhalten, dass sich die Kontroverse ganz auf das Verhältnis zwischen Jesus Christus und Gott bezieht. Dabei betont Arius grundsätzlich eher die Unterschiedenheit Jesu Christi von Gott, wobei Jesus Christus in einem subordinierten Rang platziert wird. Dem gegenüber unterstreicht Alexander die Ununterschiedenheit Jesu Christi von Gott, fasst beide als wesensgleich und versucht das Differenzmoment zumindest über die Verwendung des Urbild-Abbild-Schemas zu berücksichtigen. Das Konzil von Nicäa bestätigt 325 die Position Alexanders, indem es insbesondere mit dem $\text{\textit{\u03c1}\u03bc}\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9}$ das Einheitsmoment hervorhebt und das Differenzmoment in die bekannten $\text{x-}\acute{\epsilon}\text{k-x}$ -Formulierungen ($\text{\textit{\u03c6}\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9}$ $\acute{\epsilon}\text{k}$ $\text{\textit{\u03c6}\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9\u03c9}$ usw.) verlegt. Insgesamt aber liegt der Fokus auf dem Verhältnis zwischen Gott und Jesus Christus, so dass zwar die gesuchte Einheit einer Differenz hinsichtlich Gottes formuliert wird, deren Verhältnis zum Menschen aber noch ungeklärt bleibt. Entsprechend lässt sich das Bekenntnis von Nicäa so formalisieren:



Für das Problem, christologisch zugleich zu unterscheiden und nicht zu unterscheiden, ist damit für die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus eine Lösung gefunden. Die Frage, wie sich dieses Konstrukt in die Unterscheidung von Gott und Mensch fügt, ist aber noch offen.

Dies leistet der christologische Streit. Hinsichtlich der Menschwerdung Jesu Christi darf einerseits nicht unterschieden werden: nicht unterschieden werden von Gott, nämlich um sagen zu können, dass in Jesus Christus *Gott* Mensch wird. Zugleich muss hinsichtlich ihrer auch unterschieden werden: unterschieden werden zwischen Gott und Mensch, nämlich abzubilden, dass in Jesus Christus *Gott Mensch* wurde. In diesem Zusammenhang kommt es der Alexandrinischen Christologie auf eine Unterschiedenheit innerhalb Jesu Christi an: seine Unterschiedenheit *vom Menschen*. Der Antiochenische Ansatz vertritt hingegen die Ansicht, dass in Jesus Christus hinsichtlich des Menschen *keine* Unterschiedenheit vorliegt, also Jesus Christus voll und ganz *Mensch* ist. In der Alexandrinischen Christologie mit ihrer Betonung der monophysischen Einheit Jesu Christi geht es mithin um dessen Differenz *vom Menschen*, während

die Antiochenische mit ihrer dyophysitischen Betonung der Differenz der Naturen die Einheit Jesu Christi mit dem Menschen denken möchte.

In Chalcedon stand man nun vor der Schwierigkeit, in dieser Sache eine Lösung zu finden – und zugleich die Formulierung des Bekenntnisses von Nicäa nicht zu konterkarieren. Dies führte zum bekannten Bekenntnistext:

„In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib, derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich, außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unserer Willen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau [und] Gottesgebärerin, geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Natur aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, der Logos, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.“

Herauszuheben ist *erstens* die Formulierung ‚vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch‘ (τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸς ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπος ἀληθῶς). Das heißt: Blickt man auf Jesus Christus, so besteht hinsichtlich der Unterschiedenheit von Gott und Mensch weder gegenüber Gott noch gegenüber dem Menschen eine Differenz. Es ist also an Jesus Christus weder hinsichtlich seiner Gottheit eine Unterscheidung von Gott zu treffen, noch hinsichtlich seiner Menschheit vom Menschen. Dies wird ergänzt durch den Gedanken einer doppelten Abkömmlingkeit, wonach Jesus Christus in seiner Gottheit von Gott her stammt aus Zeugung (ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα) und in seiner Menschheit aus der Jungfrau und Gottesgebärerin Maria (ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Mit diesen Formulierungen wird Jesus Christus demnach hinsichtlich der Unterscheidung von Gott und Mensch mit beiden Seiten der Unterscheidung streng symmetrisch verklammert: wahrer Gott und wahrer Mensch.

Betont dieser erste Komplex die Einheit hinsichtlich der Unterscheidung von Gott und Mensch sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber dem Menschen, so erfüllt ein *zweiter* die Aufgabe, diese beiden Einheitsmomente nicht wiederum auseinanderfallen zu lassen und sie in Jesus Christus zu einer weiteren Einheit zu verschmelzen, so dass Jesus Christus hinsichtlich der Unterscheidung von Gott und Mensch sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber dem Menschen unterschieden werden kann. Dabei wird das Einheitsmoment Jesu Christi in

den Begriffen ‚Person‘ (πρόσωπον) und ‚Hypostase‘ (ὕποστασις) gefasst und das Differenzmoment in die Unterschiedenheit ‚zweier Naturen‘ (ἐν δύο φύσεσιν) gelegt. Die Verständnisschwierigkeiten um ‚Person‘/‚Hypostase‘ und ‚Natur‘ rühren daher, dass der Bekenntnistext die sachliche Herausforderung nicht streng formal behandelt, sondern sie mit begrifflich gefüllten Inhalten zu meistern sucht, also das Einheitsmoment und das Differenzmoment anhand konkreter Termini zu füllen sucht. Diese sind so abstrakt und in ihrer Bedeutung so schwer von einander abgrenzbar, dass dies einigermaßen gelingt. Die das Bekenntnis formal leitende Paradoxalität aber wird auf diese Weise eher verschleiert als herausgearbeitet: dass Jesus Christus als eine Einheit konzipiert werden muss, die zugleich in den Horizont einer Unterschiedenheit gehört und wiederum mit beiden Seiten des Unterschiedenen eine Einheit bilden muss. Dies ist ein formales und kein inhaltliches Problem, so dass jede inhaltlich-begriffliche Füllung Problem und Lösung eher verunklart als präzisiert. Am prägnantesten tritt der formale Kern hervor in den bekannten Aussagen συγχύτως, ἀτρέπτως, διαιρέτως und χωρίστως, also ‚unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt‘. Dogmengeschichtlich gelesen sind die Formulierungen nötig als Abgrenzungen gegen je eine der damaligen Positionen: συγχύτως gegen eine euty-chische Spielart des Monophysitismus, ἀτρέπτως gegen eine arianische; διαιρέτως und χωρίστως wiederum gegen den Dyophysitismus bzw. Nestorianismus. Formal gesehen lässt sich dies alles auf eine einfache Formel herunterkürzen: ein paradoxes Konstrukt aus Differenz und Einheit zugleich.

Entsprechend muss eine formale Notation des Chalcedonense in etwa so aussehen:



Bei allen Problemen, die sich dem Verstehen in Betrachtung der inhaltlich-gefüllten Begriffe zeigen: Hinsichtlich der formalen Struktur ist eine Lösung gefunden, in welcher alle Einheits- und Differenzmomente Berücksichtigung finden. Dass sich in Jesus Christus die *Menschwerdung Gottes* vollzieht, ist auf diese Weise formal abgestützt, denn es gelingt, in Jesus Christus als eigener Größe sowohl die Gottheit als auch die Menschheit präsent zu halten.

IV.

Die zurückliegenden Seiten skizzierten die christologisch-grammatische Arbeit, in der sich das System christlicher Existenz im Modus theologischer Selbstbeobachtung zwischen Philipperhymnus und Chalcedonense darum bemühte, Jesus Christus auf die Unterscheidung von Gott und Mensch zu beziehen. Den roten Faden bildete ein paradoxes Moment: dass in mehrfacher Hinsicht *sowohl* das Kommando, zu unterscheiden, *als auch* dasjenige, nicht zu unterscheiden, befolgt werden muss, um Jesus Christus als den menschengewordenen Gott auf die Unterscheidung von Gott und Mensch beziehen zu können.

Im letzten Kapitel der vorliegenden Überlegungen möchte ich auf dieser Grundlage eine theologische Deutung vornehmen, die Jesus Christus als Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch versteht. Jesus Christus kann nicht beobachtet werden, ohne auf diese Unterscheidung zu rekurrieren, fällt also nicht aus ihr heraus; und zugleich kann er nicht im Horizont dieser Unterscheidung situiert werden, oder genauer gesagt: Er kann nur um den Preis in sie eingezeichnet werden, dass widersprüchlich-paradoxe Beobachtungen die Folge sind. Jesus Christus ist als menschengewordener Gott Gott und Mensch zugleich, das heißt, es wird hinsichtlich seiner diese Unterscheidung getroffen und zugleich unterlaufen, und zwar insofern, als er – in paradoxer Weise – auf beiden Seiten der Unterscheidung zugleich anzutreffen ist.

Dies lässt sich als Störungsgeschehen begreifen, weil sich in allen Operationen, die sich beobachtend auf Jesus Christus beziehen, etwas einstellen wird, das die Beobachtung unsicher und fragwürdig macht. Das heißt, es wird immer eine Reibung geben: Wo das System christlicher Existenz Jesus Christus beobachtet, dort operiert es im Spannungsfeld einer untilgbaren Paradoxalität und registriert ausgerechnet im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Gott und Mensch, also ausgerechnet an seinem grammatischen Rückgrat eine notorische Unwägbarkeit. Diese Störung ist demnach keine, die möglicherweise auftritt, sondern eine, die sich notwendigerweise einstellt. Ohne die Unterscheidung von Gott und Mensch zu treffen, kann man das Ereignis ‚Jesus Christus‘ nicht beobachten, aber wenn man dieses Ereignis beobachtet, dann kann die Unterscheidung von Gott und Mensch nicht sinnvoll getroffen werden, weil das, was beobachtet wird, diese Unterscheidung ereignishaft überwindet bzw. jenseits ihrer liegt. Oder kurz und verdichtet gesagt: Jesus Christus ist die Unterscheidung von Gott und Mensch *als gestörte*.

Einer der biblischen Texte, an denen dieser Störungscharakter am prägnantesten hervortritt, ist 1 Kor 1,18–31 mit seinen Begriffen σκάνδαλον („Ärgernis“) und μωρία („Torheit“). Sie beziehen sich auf das ‚Wort vom Kreuz‘ (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), also auf jene Formel, mit der Paulus die „paradoxe Gottesoffenbarung

am Kreuz¹¹ zusammenfasst. Dabei kündigt das ‚Wort vom Kreuz‘ davon, dass Gott das Niedrige und Schwache erwählt und nicht das Hohe und Starke, dass Gott sich in der Torheit offenbart und nicht in der Weisheit, dass Gott sich verherrlicht im schmachvollen Tod eines Hingerichteten und nicht im Glanz eines Herrschers und dass der Tod nicht besiegt wird, indem ein irdischer Leib triumphiert, sondern indem ein irdischer leidvoll vergeht und sich in einen geistlichen verwandelt. Das ‚Wort vom Kreuz‘ ist damit geradezu der Inbegriff der Störung all dessen, was im Horizont menschlicher Möglichkeit als sinnvoll und erwartbar gelten kann.

Diese umfassende Störung, auf welche sich das ‚Wort vom Kreuz‘ bezieht, geht von Gott aus und ereignet sich in Jesus Christus. Er *ist* diese Störung, denn in keiner anderen Weise als in ihm selbst vollzieht sich das Ereignis dieser Störung. Es ist damit Gott selbst, der Mensch wird und das Kreuzesgeschehen über sich ergehen lässt und in seinem Sohn Jesus Christus die Kreise all dessen stört, was Menschen im Horizont ihrer Möglichkeiten für sinnvoll und erwartbar halten. In seinem Sohn Jesus Christus offenbart sich Gott demnach als ein Störer: ein notorischer Störer all dessen, was Menschen für möglich halten.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Begriffe σκάνδαλον (‚Ärgernis‘) und μωρία (‚Torheit‘) als zwei Aspekte solcher Störung interpretieren. Sie beziehen sich bei Paulus auf die beiden dominierenden gesellschaftlich-religiösen Sphären: die jüdische und die pagane. Während man in der jüdischen Sphäre, so Paulus in Vers 22, auf die Erwartung eines ‚Zeichens‘ bzw. eines ‚Wunders‘ (σημείον) fixiert ist, so fragt man in der paganen nach der ‚Weisheit‘ (σοφία). Entsprechend fungiert die Störung, die Jesus Christus ist, als σκάνδαλον, insofern sie sich auf die menschliche Erwartung eines wunderhaften Zeichens bezieht, sowie als μωρία, insofern sie die menschliche Suche nach Weisheit betrifft. Dieses Suchen und Erwarten beziehen sich dabei auf die Unterscheidung von Gott und Mensch: Die eine erwartet das ereignishaft-epiphane Aufbrechen der Unterschiedenheit von Gott und Mensch als zeichenhaftes Wunder im Bereich der Sinnlichkeit; die andere sucht dieses ereignishaft Aufbrechen im Bereich menschlicher Vernunft. Jesus Christus und das von ihm kündende ‚Wort vom Kreuz‘ stören mithin die Unterscheidung von Gott und Mensch auch insofern, als es die Erwartungshaltungen und Suchbewegungen, die im Horizont menschlicher Möglichkeit anzutreffen sind, konterkariert und von Gott und seinen Möglichkeiten her durchbrochen werden.

Zur Signatur der Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch durch Gott in seinem Sohn Jesus Christus gehört allerdings auch, dass sie zwar Verwirrung stiftet und alles menschliche Erwarten und Suchen unterläuft, dass dies aber einen sozusagen positiven Ertrag für den Menschen mit sich bringt. Paulus qualifiziert Jesus Christus in Vers 30 mit dem Nebensatz: ‚der uns von

¹¹ U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin / New York 2003, 210.

Gott gemacht ist zur Weisheit [σοφία] und zur Gerechtigkeit [δικαιοσύνη] und zur Heiligung [ἁγιασμός] und zur Erlösung [ἀπολύτρωσις]. Mit den vier Substantiven dieses Nebensatzes wird umrissen, dass die Unterscheidung von Gott und Mensch in Jesus Christus nicht bloß gestört, sondern in gewissen Hinsichten auch verwandelt wird: Weisheit,¹² Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung halten Einzug, wo vorher nichts dergleichen anzutreffen war. Dies lässt sich so verstehen, dass diese vier Substantive wiederum die Unterscheidung von Gott und Mensch betreffen und dabei die aufgrund der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gewandelte Beziehung zwischen beiden Seiten neu qualifizieren. Diese neue Qualifikation zeichnet sich dadurch aus, dass die Sünde aus der Beziehung getilgt wurde – und dies heißt nichts anderes, als dass mit der Sünde eine Störung aus der Beziehung entfernt wurde. Genauer gesagt: Solange die Beziehung von Gott und Mensch durch die Sünde bestimmt wurde, war diese Beziehung gestört, weil sie von Menschen bloß in der Perspektive menschlicher Weisheit betrachtet werden konnte und weder Gerechtigkeit, noch Heiligung oder Erlösung für den Menschen vor Gott gegeben waren. In Jesus Christus ist die Macht der Sünde gebrochen, also die Störung beseitigt, so dass Paulus die Beziehung durch die vier genannten Substantive neu qualifiziert.

Das heißt: Lässt sich Jesus Christus als Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch interpretieren, so muss dieser Deutung aber hinzugefügt werden, dass diese Störung im Dienst einer Entstörung der Beziehung von Gott und Mensch geschieht: das Rechtfertigungsgeschehen, welches die Sünde aus der Beziehung von Gott und Mensch tilgt und den Menschen vor Gott in den Status des Gerechten rückt. Dies ist der Punkt, an dem man eine neue Reflexionsetappe beginnen und die grammatische Arbeit am Glauben weiterführen könnte. Obliegt es der Christologie, die in Jesus Christus verwandelte Beziehung von Gott und Mensch von Gott her zu entfalten, so ist es die Aufgabe der Rechtfertigungslehre (und darin insbesondere der Lehre vom Glauben), dieses Geschehen vom Menschen her in den Blick zu nehmen. Allerdings muss dabei die Christologie der Rechtfertigungslehre vorgeordnet sein, weil es der Glaube *an Jesus Christus* ist, in welchem der Mensch an der von Gott initiierten Neuqualifikation der Beziehung von Gott und Mensch in Jesus Christus partizipiert.

Ich führe diese Reflexion hier nicht weiter und ende mit dem Fazit, dass auf den zurückliegenden Seiten deutlich wurde, wie sehr sich ein systemtheoretisch-differenziologischer Ansatz dazu eignet, wesentliche grammatische Strukturen des Systems christlicher Existenz herauszuarbeiten. Bildet die Unterscheidung von Gott und Mensch das Rückgrat dieser Grammatik, so fungiert Jesus Christus darin als Ereignis wiederkehrender Störung. Das System christlicher Existenz trägt demnach – aller damit einhergehenden entstörenden

¹² Paulus denkt hier in 1 Kor 1,30 an eine andere σοφία als sie in Vers 22 als Ziel menschlichen Suchens genannt wurde. Es geht um die σοφία τοῦ θεοῦ, also die ‚Weisheit Gottes‘, welche für uns ‚im Geheimnis verborgen ist‘ (1 Kor 2,7).

Aspekte zum Trotz – gewissermaßen die Störung tief im eigenen Herz: eine untilgbare Unruhe und eine unauflösliche Spannung der Paradoxalität.

In der Gegenwart wird über den christlichen Glauben immer wieder gesagt, dass er den Menschen niederschwelliger zugänglich gemacht werden müsste und zugleich Halt und Orientierung geben solle – gerade unter den Bedingungen wachsender gesellschaftlicher Komplexität und erhöhter geopolitischer Instabilität. Wenn sich das System christlicher Existenz seinen Charakter als System *christlicher* Existenz erhalten will, so muss es aber auch angesichts solcher Erwartungen jener Störung in seinem Herzen treu bleiben und sich getrauen, in der Welt als Ärgernis und Torheit dazustehen. Und möglicherweise liegt gerade in diesem Störungspotential das, was das System christlicher Existenz lebendig erhält.