TRAUGOTT KOCH

Freiheit in Gemeinsamkeit

Dogmatik in der Moderne

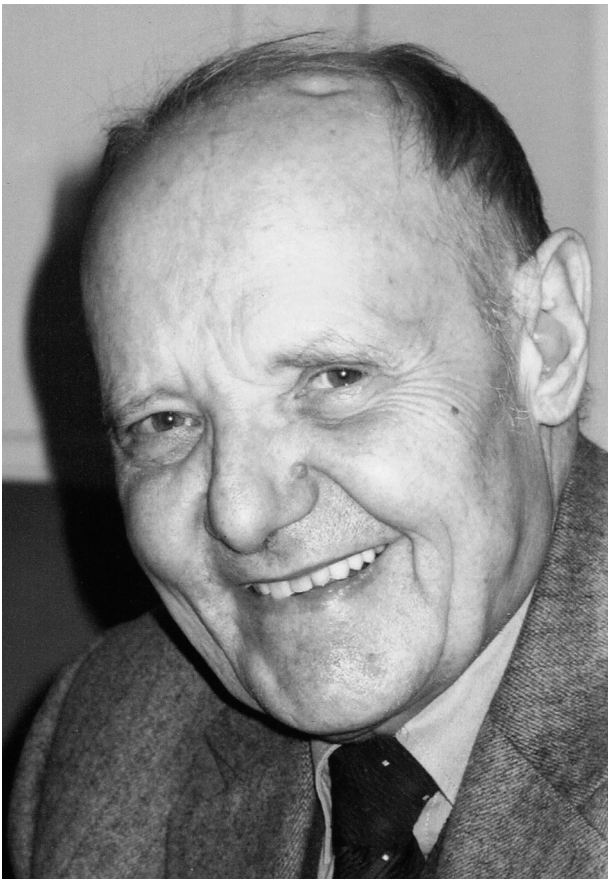
Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

35



Traugott Koch

Freiheit in Gemeinsamkeit

Beiträge zu einer gegenwärtigen Theologie

Herausgegeben von
Karl Tetzlaff

Mohr Siebeck

Traugott Koch (1937–2015), Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Heidelberg, Zürich und Wuppertal; 1961–69 wiss. Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie in Mainz und München; 1964 Promotion; 1970 Habilitation; 1971–75 Professor für Grundfragen der Ev. Theologie an der Universität Regensburg; 1975–2002 Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Sozialethik an der Universität Hamburg; 1982 Ordination zum Pastor der Nordelbischen Kirche.

Karl Tetzlaff, geboren 1987; 2008–16 Studium der Ev. Theologie in Berlin, Prag und Halle; 2016–18 Projektkoordinator beim Verein Reformationsjubiläum 2017 e.V. in Wittenberg und Berlin; seit 2018 Doktorand am Institut für Systematische Theologie und Praktische Theologie und Religionswissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; Promotionsstipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes.
orcid.org/0000-0001-6667-1040

ISBN 978-3-16-159624-7 / eISBN 978-3-16-159625-4
DOI 10.1628/978-3-16-159625-4

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

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

© 2021 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 und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die vorliegende Auswahl an Texten des 2015 verstorbenen Theologen Traugott Koch schließt eine Lücke. So mangelte es bislang überhaupt an einem Band mit gesammelten Aufsätzen dieses höchst produktiven Autors. Koch hat zwar keine so nachhaltige Bekanntheit erlangt wie manch anderer Vertreter seiner systematisch-theologischen Generation. Doch angesichts des originellen Charakters seiner jenseits von Schleiermacher und Barth angesiedelten Position und ob der beeindruckenden Themenvielfalt, in der sie entfaltet wird, wäre es nur ein Gewinn, wenn sich dies änderte. Dazu einen Beitrag zu leisten, ist das Anliegen des vorliegenden Bandes, der Texte Kochs aus unterschiedlichen Phasen seines Wirkens zusammenführt.

Ohne die Hilfe verschiedener Personen und Institutionen wäre die Realisierung dieser Publikation nicht möglich gewesen. Mein Dank gilt zuvörderst Inge Koch (Hamburg), die mein Vorhaben von vornherein mit beflügelnder Dankbarkeit unterstützt und mir Zugänge zur Lebensgeschichte, sowie zum Nachlass ihres Mannes eröffnet hat. Hilfreiche Ratschläge im Blick auf die Textauswahl und die thematische Pointierung des Bandes, nicht zuletzt aber auch motivierende Unterstützung habe ich durch Prof. Dr. Jörg Dierken (Halle) und Frau Prof.in Dr. Anne Steinmeier (Halle) erhalten. Neben Prof.in Steinmeier haben mir dankenswerterweise Pastorin Susanne v. d. Lippe (Hamburg), Prof. Dr. Klaus-Michael Kodalle (Jena), Prof. Dr. Peter Cornehl (Hamburg), Prof. Dr. Wulf-Volker Lindner (Hamburg) und Prof. i.K. Harald Ihmig (Hamburg) schriftlich oder im Gespräch persönliche Erinnerungen an Traugott Koch mitgeteilt. Für motivierende Impulse im Blick darauf, dieses Publikationsprojekt überhaupt anzugehen, danke ich Prof. Dr. Notger Slenczka (Berlin) und Dr. Johann Hinrich Claussen (Berlin). Dr. Miriam Wojakowska (Berlin) danke ich für ihre Unterstützung bei den Korrekturarbeiten.

Dr. Henning Ziebritzki, Dr. Katharina Gutekunst, Elena Müller, Rebekka Zech, Kendra Mäschke und Tobias Stäbler vom Verlag Mohr Siebeck (Tübingen) danke ich für die Aufnahme des Bandes ins Verlagsprogramm und die gute verlegerische Betreuung. Dank gilt auch den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe *Dogmatik in der Moderne* dafür, dass dieser Band dort erscheinen kann.

Für die Gewährung von Druckkostenzuschüssen danke ich der Gustav Prietsch-Stiftung, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Union Evangelischer Kirchen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.

Berlin, im Advent 2020 Karl Tetzlaff

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Traugott Koch: Zur Einführung (Karl Tetzlaff) 1

Erster Teil: Gott und die Freiheit – Theologische Grundlegungen

Gott – der Grund der Freiheit.
Überlegungen zum christlichen Gottesgedanken 37

Das Böse als theologisches Problem 51

Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis.
Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards Der Begriff Angst 87

Die Gottesbestimmtheit des Menschen.
Der Beitrag der evangelischen Theologie
zum Verständnis des Menschen 105

Aus der Rechtfertigung leben 115

Dogmatik ohne Frömmigkeit?
Zum Konstitutionsproblem protestantischer Theologie 125

Zweiter Teil: (Christliche) Freiheit in der Moderne – Gegenwärtige Erkundungen

Selbstbehauptung – Kein Ende des Banns?
„Kritische Theorie" und die Möglichkeit
einer gegenwärtigen Theologie 157

Revolutionsprogramm und Religionskritik bei Karl Marx 169

Religion und die Erfahrung von Sinn 195

Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus 215

Freuds Entdeckung und ihre Bedeutung für eine gegenwärtige Theologie 245

Protestantisches Christentum und der neuzeitliche Rechtsstaat 263

Der Beitrag des Protestantismus zum geeinten Europa 275

Zweckrationalität und Religion der Moderne. Zur Lage des Christentums in der Gegenwart 285

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens 303

Dritter Teil: Das freie Tun des Guten – Ethische Konkretionen

Kommunikative Ethik? Das Problem der Norm in der Politik 327

Ehe und „Nicht-eheliche Lebensgemeinschaft" als Thema der Ethik 341

Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik 365

„Sterbehilfe" oder „Euthanasie" als Thema der Ethik 387

Menschenwürde als Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts 419

Strafe und Schuld im Horizont von Reue und Vergebung 441

Ethische Grundlinien der Altersversorgung 457

Anerkennung – das Absolute? Oder: Religion und Recht 469

Vierter Teil: Glaubensfreiheit in der Kirche – Ekklesiologische Perspektiven

Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis 487

Der Sinn der Taufe 505

Gedankenfreiheit und das leitende Amt in der Kirche 525

Thesen zu Aufgabe und Zweck der Predigt 535

Der Notfall, provoziert durch den Tod, als Ernstfall. Theologische Überlegungen zur Notfallseelsorge 543

Nachweis der Erstveröffentlichungen 551

Namensregister 553

Traugott Koch: Zur Einführung

Karl Tetzlaff

I. Freiheit in Gemeinsamkeit

„Wie aber, wenn einsichtig gezeigt werden könnte, daß Gott eben die Wahrheit ist, in der die Freiheit des Menschen zu sich selbst findet und das Subjekt wahrhaft autonom wird?“[1] Mit dieser Frage lässt Traugott Koch seine Ausführungen zum Stichwort „Autonomie“ im *Wörterbuch des Christentums* enden. In ihrer Offenheit weist sie über den Kontext des Lexikonartikels, den sie beschließt, hinaus. Sie bringt Traugott Kochs theologisches Denken insgesamt in den Blick, das sich vom Bemühen um ihre überzeugende Beantwortung zutiefst bestimmt zeigt. Schon seine allererste Aufsatzpublikation aus dem Jahre 1968, mit der auch der vorliegende Band anhebt, thematisiert *Gott* als *Grund der Freiheit*.[2] Noch im Titel seines letzten, „der Krankheit zum Tode abgerungen[en]“[3] und 2016 postum erschienenen Buches werden *Gott und die Freiheit*[4] aufeinander bezogen. Was dieser freiheitstheoretische Fokus von Kochs Theologie – viele andere Titel mehr wären anzuführen – zum Ausdruck bringt, ist eine dezidierte Selbstverortung im Problemhorizont der Moderne. Das bedeutet insbesondere, sich den fürs gegenwärtige Bewusstsein äußerst prägenden Ansichten neuzeitlicher Religionskritik offensiv zu stellen, „die unter Berufung auf die Freiheit und die Selbstbestimmung des Menschen gegen alle heteronomen, fremd äußerlichen Auflagen protestiert“[5]. Aus Kochs Sicht liegt deren theologisch sehr ernst zu nehmende Herausforderung

> nicht nur in ihrer Annahme, der Mensch lasse sich auch ohne Gott verstehen, sondern zugespitzter noch in der These, der Mensch werde gerade um sein Wesen gebracht, […] wenn er

[1] T. KOCH, „Art. Autonomie“, in: *Wörterbuch des Christentums*, hg. v. V. Drehsen u.a., Gütersloh / Zürich 1988, 113–115, hier 115.

[2] T. KOCH, „Gott – der Grund der Freiheit. Überlegungen zum christlichen Gottesgedanken“, in diesem Band: 37–50.

[3] J. RINGLEBEN, „Nachwort“, in: T. KOCH, *Das Leben und der Geist. Gott und die Freiheit: eine Besinnung auf ein gegenwärtiges Christsein*, hg. v. J. RINGLEBEN, Stuttgart 2016, 151–153, hier 151.

[4] T. KOCH, *Das Leben und der Geist. Gott und die Freiheit. Eine Besinnung auf ein gegenwärtiges Christsein*, Stuttgart 2016.

[5] T. KOCH, „Art. Mensch VIII. 19. Und 20. Jahrhundert“, *TRE 22*, Berlin / New York 1992, 530–548, hier 547.

als von Gott bestimmt verstanden wird; denn so werde er einer äußeren Autorität unterstellt, also erniedrigt und entmündigt.[6]

Einsichtig zu machen, dass ganz im Gegenteil in Gott die menschliche Freiheit gerade zu sich selbst kommt und das Subjekt wahrhaft autonom wird – daran war Koch zeit seines theologischen Schaffens stark gelegen.

Dieses Anliegen enthält zugleich auch eine kritische Absetzung von Traditionen, die den „Glauben an Gott […] als ein Abhängigkeitsverhältnis" kennzeichnen, „das man um der menschlichen Ohnmacht willen nötig habe"[7]. Dem gegenüber lautet Kochs Losung: „wenn Glaube, dann freier Glaube" oder auch, „wissentlicher, willentlicher Glaube"[8]. Gemeint ist ein „*bewusste[r]* Vollzug"[9], in dem einer weiß, was er tut, weil er darin um sich selbst weiß. Unweigerlich wohnt dieser Selbstbezug, wie Koch betont, jeglicher Bezogenheit des Subjekts auf Andere und Anderes inne. Dadurch vermag es zu allem und jedem auf Distanz zu gehen und sich noch einmal ins Verhältnis zu setzen, ohne durch irgendetwas oder irgendwen absolut beansprucht werden zu können. „Selbstbewußtsein ist", so hält Koch pointiert fest, „die Fähigkeit zu wissen, daß man in allem, was man gesellschaftlich und privat ist und tut, *selbst* etwas und also etwas unaustauschbar Eigenes ist"[10]. In diesem auf keinen „Ursprung seiner jenseits seiner selbst" zurückzuführenden und insofern „unableitbar[en]" oder „an sich absolute[n] Selbstbewußtsein"[11] entdeckt er den unbedingten Grund menschlicher Freiheit. Wo dieses freie Selbstsein dem Menschen nicht zugestanden wird, sieht Koch auch dessen Würde missachtet. Das betrifft soziale Verhältnisse, in denen – anders als im für Koch nie hoch genug zu schätzenden freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat – die Sphäre des Gewissens inhaltlich zu reglementieren versucht wird. Auch ist dabei aber eine „Theologie" im Blick, die „den Gedanken der Autonomie als Schlagwort benutzt, um zu unterstellen, in allem Denken, das die Absolutheit des Subjekts […] denkt, treibe nur die alte Ursünde des Menschen, die Hybris als Selbstverabsolutierung und Selbstvergöttlichung, ihr Unwesen"[12].

Zwischen der besagten Absolutheit des Subjekts und dessen drohender Selbstverabsolutierung ist so gesehen deutlich zu unterscheiden. Es tritt damit aber zugleich eine Differenz vor Augen, die für Koch angesichts der unentrinnbaren Sozialität menschlichen Lebens äußerst virulent wird. „Denn kein einzelner ist je nur er selbst, isoliert und beziehungslos für sich allein. Er ist, was er

---

[6] Ebd.

[7] T. KOCH, *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben*, Tübingen [2]1993, 27.

[8] A.a.O., 26–27.

[9] A.a.O., 26.

[10] T. KOCH, „Art. Mensch IX. Systematisch-theologisch", *TRE* 22, Berlin / New York 1992, 548–567, hier 552.

[11] Ebd.

[12] KOCH, Art. Mensch VIII (s. Anm. 5), 547–548.

ist, immer auch mit den anderen und in Auseinandersetzung mit anderen oder mit dem von ihnen Überlieferten."[13] Wer die ihm eignende Absolutheit nun so auslebt, dass er sich von jedwedem sozialen Bestimmtwerden frei zu halten versucht, macht die Freiheit seiner selbst geradewegs vom Erfolg dieses Ansinnens abhängig. Doch liegt darin, wie Koch einschärft, ein aussichtloses Unterfangen, weil „jedes Leben eines Menschen […] ein Leben in Bestimmtheiten"[14] ist. Man kann diese Tatsache ignorieren und so unbewusst durch eingespielte Konventionen geleitet werden, oder sie bewusst negieren, was ein zwanghaftes Anrennen gegen alles Äußerlich-Fremde bedeutete. In jedem Fall stellt sie infrage, dass einer allein aus sich selbst, ohne die Anderen, er selbst sein kann – ist er es doch immer auch mit ihnen. So aber steht der Einzelne zugleich vor der Frage, wie er dennoch bzw. gerade derart das zu sein vermag, als was er sich in unbedingter Freiheit bewusst ist: etwas unaustauschbar Eigenes. Sie enthält die Zumutung an ihn und seine Freiheit, nicht auf Distanz zu bleiben gegenüber den ihn bestimmenden Sozialverhältnissen, sondern *darin* zu sich zu kommen. Bei der Bewältigung eben dieser spannungsvollen Lebensaufgabe hilft nach Kochs Dafürhalten der Glaube, der in ihr sein existenzielles Bezugsproblem findet. „Nicht um eine ‚Pflege der Innerlichkeit'" geht es in der christlichen Religion nämlich in seinen Augen, „sondern um ein Leben in den sozialen Bezügen aus dem Innersten des Einzelnen, seinem Gottesglauben, heraus"[15].

Freiheit in Gemeinsamkeit. Der Titel dieses Bandes bringt den soeben skizzierten Gedankengang Kochs auf den Begriff. Er kündet von „eine[r] Freiheit, die den Einzelnen nicht mit sich selbst allein läßt", sondern ins „gemeinsame Leben mit Anderen"[16] führt. Zu diesem Schritt über die Einsamkeit bloßen Distanznehmens hinaus, der nicht ohne Risiko ist, ermutigt aus Kochs Sicht der christliche Gottesglaube. „An Gott glauben", so ist es bei ihm zu lesen, „heißt […] darauf vertrauen, was im Miteinander von Menschen möglich werden kann"[17]. Er denkt hier vorrangig an die Liebe, die Wahrheit und das Gute, ans Verstehen und Verstandenwerden.[18] All diese Phänomene konfrontieren den Menschen, so Koch, nämlich unweigerlich damit, dass er nicht ohne die Anderen zu sein vermag, was er aus sich selbst heraus sein will. Ob es um den Liebeswunsch geht, die Wahrheitsüberzeugung, das handelnd intendierte Gute oder überhaupt nur um das Verlangen, verstanden zu werden – stets ist darin ein Ausgriff auf die unverfügbare Perspektive Anderer enthalten. Sie sollen meine Liebe

[13] KOCH, Art. Mensch IX (s. Anm. 10), 552.

[14] Ebd.

[15] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 24.

[16] T. KOCH, *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*, Tübingen 1995, 5.

[17] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 81.

[18] Vgl. exemplarisch zu den besagten Phänomenen und ihrer internen Spannung: a.a.O., 60–62. 154. 165–166; KOCH, Zehn Gebote für die Freiheit (s. Anm. 16), 9–32. 116–118. 157–173; DERS., Das Leben und der Geist (s. Anm. 4), 16–30. 34–35. 54–57 (inkl. 55, Anm. 16).

erwidern, meine Überzeugung teilen, mein Gutes aufnehmen, den Sinn meiner Worte begreifen und tun es doch nur, wenn sie es *selbst* wollen. „Die Chance zur Gemeinsamkeit und so zum Weiterkommen ist die Würde, die Freiheit des Anderen. Aber diese ist immer auch meine Ohnmacht“[19], schreibt Koch. Allzu menschlich erscheint ihm deshalb der Versuch, sich gegen das mit dieser Machtlosigkeit einhergehende Enttäuschungsrisiko abzusichern: durch die Flucht in die tendenziell gewaltsame Durchsetzung des Eigenen oder in dessen opportunistische Aufgabe, durch den Rückzug in allzu starre – z.B. moralistische – Vorstellungen von sich selbst und der Welt. „Angst liegt dem zugrunde“, notiert Koch im Blick auf die besagten Absicherungsstrategien, „Angst, verloren zu sein, wenn man sich selbst losläßt ins unausgemacht Offene hinein, wenn man sich also aussetzt dem Anderssein des Anderen.“[20] Doch kann eben „Gemeinsamkeit […] nicht zustande kommen, ohne daß einer dies Risiko von sich aus, willentlich eingeht und sich hinauswagt über das Eigene“[21].

Wo solche Risikobereitschaft an den Tag gelegt wird, ist für Koch längst der Glaube im Spiel. Denn dieser setzt auf Gott als „Geist der Gemeinsamkeit“[22], was jeder schon tut, der z.B. im Gespräch mit seinen Worten verstanden zu werden hofft. „Immer und notwendig und mit jedem Satz, den wir aussprechen“, schreibt Koch, „setzen wir dies Gemeinsame, uns gegenseitig verstehen zu können, voraus, ohne daß wir dessen habhaft wären.“[23] Im Glauben geschieht letztlich nichts anderes, als dass diese alltäglich beanspruchte Dimension des Verbundenseins in ihrem unkontrollierbar-gnadenhaften Charakter zu Bewusstsein kommt und in ihr Gott als das unbedingt vertrauenswürdige Gute entdeckt wird. Dass eine derartige Verbundenheit sich immer wieder einstellt, wird dann gegen alle Widerstände erwartet und erhofft. Zu solch einer Haltung führen Erfahrungen des geglückten Zusammenfindens mit Anderen, an denen sich ein Vertrauen darauf entzündet, dass zwischenmenschliche Gemeinsamkeit prinzipiell gelingen kann. Sie gelten Koch als Erschließungssituationen des Glaubens. Es sind Erfahrungen, die den Einzelnen zu einem neuen, erfüllteren Verständnis seiner selbst führen und denen er sich eben deshalb ohne Verlust seiner Freiheit hingibt. „Gelegenheiten dazu“, schreibt Koch, „stellen sich ein“ und zwar ganz nebenbei:

> Vielleicht trifft es sich, daß ein Anderer mich als diesen Menschen bemerkt, mich also achtet und mir ganz absichtslos die Freude bereitet, erkannt und verstanden zu sein. Oder es öffnet sich einer dem Anderen, bringt ihm unbefangen Vertrauen entgegen, und der Andere beginnt tatsächlich, sich für ihn zu interessieren. […] Auch eine kleine Freundlichkeit kann Großes in

[19] A.a.O., 141.
[20] A.a.O., 180.
[21] A.a.O., 141.
[22] A.a.O., 62.
[23] A.a.O., 61.

mir auslösen, wenn ich sie in mich einlasse: wenn sie meinen Zirkel aufbricht, indem ich erfasse, der Liebe würdig und selbst zum Lieben fähig zu sein.[24]

Es sind vorrangig solche im Bereich des Sozialen angesiedelten Erfahrungen, in denen laut Koch die Möglichkeit liegt, „daß einer der Wahrheit seiner selbst begegnet".[25] Was er hier an Beispielen anführt, sind Situationen gelingender Anerkennung: Sich als unverwechselbares Individuum geachtet zu sehen, das ehrliche Interesse des Anderen am eigenen Ergehen zu verspüren, durch dessen Zuwendung der eigenen Liebenswürdigkeit und Liebesfähigkeit inne zu werden. Doch ist, was darin sich erschließt, auf keinen der Beteiligten zurückzuführen. „Solche lebensentscheidende Erfahrung wird mir von außen, vom Anderen her, zuteil"[26] – sie liegt also nicht im Verfügen des Anerkannten. Zugleich aber geht sie „weit über das Vermögen auch des Anderen hinaus"[27] und folgt nicht einfach den Intentionen seines anerkennenden Handelns. „Unter Menschen und bei mir geht mir auf, daß entschieden mehr *ist* als nur Menschliches, nämlich Unbedingtes, Göttliches – was aber gewiß nicht aufhebt, daß es unter Menschen ist"[28], fasst Koch die an solchen Erfahrungen sich zeigende Differenz zusammen. Sie bleiben im Intersubjektiven verortet, weisen aber über sich hinaus auf die Dimension des Absoluten. Dieses Transzendenzmoment eignet ihnen eben deshalb, weil keiner der Beteiligten das freie Selbstsein des jeweiligen Gegenübers einfach für sich in Anspruch zu nehmen vermag. Vielmehr kann ein jeder „im Anerkanntwerden durch den anderen, in seiner Anerkennung des anderen und in der Gewißheit seiner selbst"[29] auch fehlgehen, sich täuschen oder enttäuscht werden. „[G]egenseitige Anerkennung", so schreibt Koch deshalb, „gelingt wohl nur als *zutrauendes* Freilassen des jeweils Anderen", wobei „jeder, der das tut, auf eine hoffentlich wieder sich einstellende Gemeinsamkeit [setzt], die den Anderen und ihn vereint".[30] Auf ebendieses Entstehen von Gemeinsamkeit zu vertrauen, darauf also, dass eine Verbindung zum Gegenüber sich ergeben kann, genau darin zeigt sich nun die Haltung des Glaubens. Sich durch soziale Beziehungen bestimmen zu lassen, bedeutet so gesehen der in ihnen liegenden Chance zu folgen, zu einem inhaltlich vertiefteren Selbstverständnis gelangen. Dies aber setzt voraus, dass es zwischen den Beteiligten eine Verbindung gibt, die es ihnen als unterschiedene Subjekte ermöglicht, sich zusammenzufinden. Hierzu bemerkt Koch: „Gott ist es, der im zufälligen (nicht planbaren, nicht kon-

[24] A.a.O., 183–184.
[25] A.a.O., 185.
[26] A.a.O., 183.
[27] A.a.O., 184.
[28] A.a.O., 45.
[29] T. KOCH, „Das Gute – Freiheit und Anerkennung. Überlegungen zur Grundlegung der Ethik", in: *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, hg. v. H. NAGL-DOCEKAL, Wien 1982, 133–144, hier 141.
[30] T. KOCH, „Anerkennung – das Absolute? Oder: Recht und Religion", in diesem Band: 469–483, hier 479.

struierbaren) Gelingen von Gemeinsamkeit erscheint. Gott erscheint zufällig, die Gemeinsamkeit ergibt sich kontingent – und doch ist sie notwendig vorauszusetzen“[31]. Wo solche Gemeinsamkeit gelingt, vermag der Mensch ein über die konkrete Situation hinausreichendes Zutrauen zu sich selbst und zu Anderen zu gewinnen, an dem er angesichts widersinniger Erfahrungen auch kontrafaktisch festzuhalten befähigt ist. Insbesondere der Einbruch des Negativen, etwa in Gestalt von Leiden und Schuld, stellt diesbezüglich eine besondere Herausforderung dar. Erfahrungen von Trost bzw. Vergebung *können* aber auch hier Momente göttlicher Gemeinsamkeit im Zwischenmenschlichen aufkommen lassen, die den Einzelnen zu neuer Freiheitsgewissheit führen.[32] „Wer sich nun einer solchen Erfahrung nicht verschloss“, so resümiert Koch,

> der hat für sich selbst einen Gehalt – einen Sinn – erworben, den *er* zwar verlieren, der ihm von außen aber nicht mehr genommen werden kann. Er kann nicht mehr anders sein, als er so wurde, weil er selbst nicht mehr anders sein *will*. Freiheit ist das, die über die bloße Wahlfreiheit hinaus ist und dank derer der Mensch *selbst* etwas ist.[33]

Es ist eben eine Freiheit, die den Einzelnen aus göttlich gestärktem Selbstvertrauen die Chance eines gemeinsamen Lebens mit Anderen immer wieder suchen lässt.

II. Leben und Denken[34]

„Die äußere, in den realen Verhältnissen gegebene Unfreiheit kann so mächtig sein, daß der Einzelne jenen freien Akt der Befreiung […] gar nicht wagen zu können meint“, der darin bestünde, „die Wahrheit [zu] sagen“[35]. Kaum treffender als mit diesen Worten Traugott Kochs lassen sich die gesellschaftlichen

---

[31] T. KOCH, „Gott“ (verschriftlicher Kommentar in der Vorlesung zur Gotteslehre am 13. 9. 1986, unveröffentlichtes Manuskript).

[32] Vgl. exemplarisch zu Schuld und Vergebung: KOCH, Das Leben und der Geist (s. Anm. 4), 100–114; zu Leiden und Trost: DERS., Mit Gott leben (s. Anm. 7), 264–313.

[33] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 44.

[34] Für den im Folgenden ausgeführten Werdegang Kochs konnte ich auf verschiedene Quellen zurückgreifen: erstens auf Gespräche mit Inge Koch, Wulf-Volker Lindner, Peter Cornehl, Klaus-Michael Kodalle und Harald Ihmig; zweitens auf einen ausführlichen (bis 1969) und zwei tabellarische, von Traugott Koch selbst verfasste Lebensläufe; drittens auf einen autobiographischen Bericht seines Bruders, des langjährigen Hamburger Alttestamentlers Klaus Koch („Selbstdarstellung“, in: *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen*, hg. v. S. GRÄTZ / B. U. SCHIPPER, Göttingen 2007, 33–49, hier 33–36); viertens auf die Reden zur Akademischen Gedenkfeier, die 2016 zu Ehren Traugott Kochs in Hamburg stattfand, von Anne Steinmeier, Klaus-Michael Kodalle und Susanne von der Lippe. Vgl. zum Folgenden außerdem: J. DIERKEN, „Zum Werk Traugott Kochs“, in: *Zeit-Verschwendung. Ein Symposion*, hg. v. K.-M. KODALLE, Würzburg 1999, 87–91.

[35] KOCH, Zehn Gebote für die Freiheit (s. Anm. 16), 11.

Zustände beschreiben, in die er hineingeboren wurde. Als er am 20. Januar 1937 im thüringischen Sulzbach, einem Dorf von 350 Einwohnern nahe Apolda, zur Welt kam, tobte dort der Kirchenkampf. Sein Vater Wilhelm Koch, der das örtliche Pfarramt bekleidete, hatte sich seit der sog. Machtergreifung der Nationalsozialisten immer mehr zum lokalen Antipoden von deren kirchenpolitischen Bestrebungen entwickelt. Wenige Monate nach der Geburt des Sohnes wurde er, mittlerweile Mitglied der Lutherischen Bekenntnisgemeinschaft, inhaftiert. Anlass dafür war, neben seinen jahrelangen Versuchen, dem deutschchristlichen Einfluss auf seine Gemeinde zu wehren, eine Kanzelabkündigung, die gegen die jüngst erfolgte Verhaftung Martin Niemöllers protestierte. Der freie Akt des Einstehens für die eigene Wahrheitsüberzeugung brachte dem Vater zudem die Suspendierung vom Pfarramt und die unverzügliche Ausweisung aus dem Land Thüringen ein. Mit seiner Frau Hildegard und den gemeinsamen fünf Kindern fand er 1938 schließlich neue Heimat auf dem Gebiet der Badischen Landeskirche. „Diese Kindheitserlebnisse haben mich schon als Kind gegenüber den Organisationen von Politik und Staat mit bleibendem Mißtrauen erfüllt“[36], schreibt Traugott Kochs elf Jahre älterer Bruder Klaus in einem Lebensrückblick. Dass, wie Traugott Koch immer wieder fast bekenntnisartig betont, „[g]erade um des Glaubens willen […], gerade um der Freiheit und der Wahrheit willen […] die Rechtsordnung *formales* und nicht ethische Inhalte vorschreibendes Recht“[37] verfügen soll, mag eine auch durchs Familiengedächtnis geprägte Überzeugung sein. Eine gewisse Unbeirrtheit im Vertreten des *eigenen* Standpunktes – „Jeder sage, was *er* zu sagen hat“[38] – konnte sich womöglich am väterlichen Vorbild stärken.

Die pfarramtliche Tätigkeit des Vaters brachte die Familie zunächst in die badische Provinz, wo „der Einfluss der Partei gering und eine strikte pietistische Frömmigkeit selbstverständlich“[39] war. Koch späteres Denken sollte zu deren geistig-moralischer Enge in deutliche Distanz treten. Dennoch ist ihm der urpietistische Ruf nach einer ins gelebte Leben eingehenden Theologie keineswegs fremd geblieben, was schon der – im besten Sinne des Wortes – erbauliche Stil vieler seiner Werke zeigt. Zu jung, um, wie etwa sein älterer Bruder Klaus, noch zum Dienst als Flakhelfer eingezogen zu werden, lief Kochs weiteres Aufwachsen in relativ unbeschwerten Verhältnissen ab. Ein Engagement in der kirchlichen Jugendarbeit und die schulische Ausbildung am Humanistischen Gymnasium Heidelberg, wo er 1956 das Abitur ablegte, weckten in ihm schließlich den Wunsch, Theologie zu studieren. An der traditionsreichen Lehrstätte, die er, veranlasst durch einen Stellenwechsel des Vaters, ab 1950 besuchte, kam in ihm

[36] K. KOCH, Selbstdarstellung (s. Anm. 34), 33.

[37] KOCH, Zehn Gebote für die Freiheit (s. Anm. 16), 43.

[38] T. KOCH, „Menschenwürde als Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts“, in diesem Band: 419–439, hier 419.

[39] K. KOCH, Selbstdarstellung (s. Anm. 34), 33.

insbesondere ein Interesse an philosophischen Themen auf. Den Drang zur Theologie, naheliegend ja schon durch die pfarrhäusliche Herkunft, verstärkte aber auch das Gespräch mit dem bereits erwähnten Bruder Klaus. Dieser verschaffte dem Jüngeren eine frühe Begegnung mit den Debatten um Rudolf Bultmanns existenzhermeneutisches Denken, das ihm selbst in Gestalt von theologischen Lehrern wie Ernst Käsemann und Gerhard Ebeling begegnet war.

Im Sommersemester 1956 begann Koch, zunächst an der Universität Tübingen, Evangelische Theologie zu studieren. Bereits zum Wintersemester 1956/57 aber wechselte er nach Heidelberg über, wo er seinen späteren Doktorvater Wolfhart Pannenberg kennenlernte. Pannenberg war zu dieser Zeit ebendort Privatdozent für Systematische Theologie. Um ihn versammelte sich seit Anfang der 1950er Jahre ein regelmäßig tagender, interdisziplinärer Arbeitskreis, zu dem neben Rolf Rendtorff, Dietrich Rössler und Ulrich Wilckens auch Klaus Koch gehörte.[40] Wiederum über den älteren Bruder lernte Koch Pannenberg kennen, dessen Denken ihn vor allem aus zwei Gründen damals schon tief beeindruckte: Einerseits weil es sich bemüht zeigte, das auf allgemeine Einsichtsfähigkeit zielende Reflexionsniveau und den dezidierten Gegenwartsbezug wiederzugewinnen, die der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh. abhanden gekommen waren. Andererseits aber imponierte ihm Pannenbergs kritische Auseinandersetzung mit der Position Bultmanns und seiner Schüler, die er bis dahin als überzeugendsten Versuch empfunden hatte, die christliche Wahrheit auf der Höhe der Zeit zu begreifen. Dennoch führte ihn sein Weg zunächst weiter in diese theologische Richtung. Veranlasst durch die Lektüre von Gerhard Ebelings 1956 veröffentlicher Züricher Antrittsvorlesung *Theologie und Wirklichkeit*, entschloss er sich, sein Studium in Zürich fortzusetzen. Im besagten Text heißt es programmatisch:

> Die Theologie hat es mit der Wirklichkeit im Ganzen zu tun […]. So sehr die Theologie gründet auf dem christlichen Glaubenszeugnis, hat sie doch dessen Anspruch darin zu bewähren, daß in ihr das zur Sprache kommt, was jeden Menschen als ganzen unbedingt angeht. Das erfordert Offenheit für Wirklichkeitserfahrung jeder Art.[41]

Doch die damit in Aussicht gestellte Vermittlung von christlicher Tradition und gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung, die Koch immer mehr zum alles entscheidenden theologischen Problem wurde, fand er bei Ebeling schließlich nicht überzeugend durchgeführt.

Nach zwei Semestern verließ er Zürich wieder und ging 1959 auf Pannenbergs ausdrückliche Einladung nach Wuppertal, wo dieser unterdessen seine erste Professur angetreten hatte. Zeitgleich wechselten mit Peter Cornehl und Odil Hannes Steck zwei Studienfreunde aus der Heidelberger Zeit dorthin. So

---

[40] Vgl. G. WENZ, „Pannenbergs Kreis. Genese und erste Kritik eines theologischen Programms“, in: *Offenbarung als Geschichte Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*, hg. v. DEMS., 17–58, hier 18–21.

[41] G. EBELING, „Theologie und Wirklichkeit“, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 192–202, hier 201.

entstand eine Atmosphäre intensiven Austausches, angeleitet durch den selbst erst knapp 30-jährigen Lehrer. Dazu gehört nicht zuletzt die Teilnahme an jener Tagung des bereits erwähnten „Pannenberg-Kreises", die – mit verändertem Personal – im Oktober 1960 im niedersächsischen Dassel stattfand. Unter dem wirkmächtigen Titel *Offenbarung als Geschichte* referierten dort Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff und Ulrich Wilckens.[42] „Ein Verständnis der Offenbarung, das sie in Gegensatz zu natürlichem Erkennen sieht, gerät in Gefahr, die geschichtliche Offenbarung mit einem gnostischen Geheimwissen zu verwechseln"[43], heißt es in Pannenbergs Dasseler Vortrag. Seine Worte richten sich ebenso gegen den autoritären Gestus eines Karl Barth, wie sie das existenzialistische Pathos eines Rudolf Bultmann geißeln. Stattdessen müsse es darum gehen, den Wahrheitsanspruch des Christentums auf vernünftig einsehbarem – in diesem Zusammenhang heißt das: universalgeschichtlichem – Wege ausweisen. Für die Studenten Pannenbergs bedeutete dies eine Neuerschließung von Theologie jenseits der damals in beiderlei Gestalt tonangebenden Dialektischen Theologie. Ohne Tabus konnte nun die ganze Weite der gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Theorielandschaft begangen werden: Anthropologie, Soziologie, Religionsphilosophie, Marxismus, Kritische Theorie und viele andere Themenbereiche mehr kamen beim Versuch einer zustimmungsfähigen Verifikation des Christlichen in den Blick. Auch die großen Denksysteme der Vergangenheit traten dabei neu vor Augen: die Theologen des Mittelalters etwa, insbesondere aber die Klassische Deutsche Philosophie und hier vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ihm kam die besondere, aber nicht unkritische, Hochschätzung Pannenbergs zu, was sich auch an den Themenstellungen der von ihm angeregten und betreuten Dissertationen – neben Kochs etwa denen von Peter Cornehl und Falk Wagner – zeigt.[44] Koch begann, nachdem er im Frühjahr 1961 sein Erstes Theologisches Examen abgelegt hatte, ebenfalls mit den Vorarbeiten zu einer Dissertation, die sich schließlich Hegels *Wissenschaft der Logik* widmete. Darüber hinaus bot ihm Pannenberg, der mittlerweile an die Universität Mainz berufen worden war, ebendort eine Assistentenstelle an. Wie produktiv sich diese über acht Jahre hinziehende Assistententätigkeit für Kochs Entwicklung ausnahm, zeigen u.a. auch die in vielen Texten begegnenden Verweise auf

[42] Vgl. insgesamt: Wenz, Pannenbergs Kreis (s. Anm. 40).

[43] W. PANNENBERG, „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: *Offenbarung als Geschichte*, hg. v. DEMS., Göttingen 1961, 91–114, hier 99. Vgl. zu einer luziden Darstellung und kritischen Würdigung des hier nur knapp skizzierten Pannenberg'schen Programms: H. FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 163–168.

[44] Vgl. zu Pannenbergs Hegelrezeption und dazu, wie sie sich in den bei ihm angefertigten Dissertationen niederschlägt: G. WENZ, Der Begriff als Vorgriff. Zur Hegelrezeption Wolfhart Pannenbergs (unveröffentlicht), 2018. Vgl. zu den besagten Arbeiten: P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen 1971; F. WAGNER, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971.

Gespräche mit den Lehrstuhlkollegen: etwa mit Peter Cornehl, Harald Ihmig oder Ekkehard Mühlenberg.

Nach der Übersiedlung gen Mainz heiratete Koch seine Studienfreundin Inge Schattenmann. Aus der Ehe gingen zwei Kinder hervor, die 1967 und 1973 geboren wurden.

In Mainz galt Kochs Interesse zunächst der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. Die dafür in Angriff genommene Beschäftigung mit Hegels Religionsphilosophie ließen aber den großen Systemdenker selbst ins Zentrum rücken. Was Koch an diesem und vor allem seiner *Wissenschaft der Logik* faszinierte, war einmal mehr die Aussicht, Theologie und Wirklichkeit überzeugend vermitteln zu können. Schon der Titel seiner im Dezember 1964 verteidigten und 1967 veröffentlichten Dissertationsschrift zeigt die dabei zu lösende Spannung an: *Differenz und Versöhnung*.[45] „Der christliche Gottesgedanke", so lautet ihr erster Satz, „schließt beides in sich, die Transzendenz Gottes und die Freigabe seiner Erkenntnis durch den Menschen."[46] Wird beiden Aspekten nicht gleichermaßen Rechnung getragen, führt dies in Kochs Augen zu schlussendlich fatalen Konsequenzen. Entweder drängt man Gott so in ein weltabgewandtes Jenseits ab und entledigt ihn aller Bedeutung für irdische Zusammenhänge oder er droht unter Verlust seiner selbst einer gänzlichen Verdiesseitigung zu verfallen. Im Anliegen, dieser Unversöhnlichkeit nicht das letzte Wort zu lassen, entdeckt Koch nun geradewegs den Kern der – wie es im Untertitel der Arbeit heißt – *Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik"*. Doch hat Hegel damit zwar „die rechte Aufgabe ergriffen", sie aber, wie Koch einräumt, „zugleich total verfehlt"[47]. Kritischen Anstoß nimmt er an der These, die göttliche Identität, das Absolute, könne als letztgültige Aufhebung der stets durch Differenzen bestimmten Endlichkeit gedacht werden. Zwar vermag das Denken auch in seinen Augen nicht bei den endlichen Gegensätzen stehen zu bleiben und ist es genötigt, zur ihnen zugrundeliegenden Einheit fortzustreben. Doch führt das Erfassen der besagten Einheit zugleich zu deren kategorialer Näherbestimmung. Gehört nun „konstitutiv die Beziehung auf

[45] T. KOCH, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik"*, Gütersloh 1967.

[46] A.a.O., 9.

[47] A.a.O., 24. Vgl. zur im Folgenden dargelegten Kritik Kochs an Hegel u.a.: a.a.O., 24–25. 63–72. 171–174. Kochs Hegel-Kritik hat den erklärten Widerspruch philosophischer Hegel-Forscher nach sich gezogen: Vgl. etwa H. KIMMERLE, „Zu Hegels Religionsphilosophie. Dimensionen und Möglichkeiten ihrer Auslegung, Kritik und Aneignung", *PhR 15,1/2* (1968), 111–135, der Koch mit seiner Kritik am Versuch, das Absolute denkend zu erfassen, am Ende „wieder bei Kant" angekommen sieht, „für den die Idee zu denken aufgegeben, aber in den Formen des endlichen Denkens doch undenkbar ist" (134). Vgl. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, 39–42, bei dem Koch zum Adepten adornitischer Vorurteile gegen Hegel als differenzvergessenem Denker erklärt wird.

anderes zu diesen Näherbestimmungen, so ist mit ihnen das Denken in die Endlichkeit zurückgefallen."[48] Koch bezeichnet diese im Begreifen des Absoluten – also Gottes – „sich einstellende Differenz als notwendiges Geschick *unseres* endlichen Redens und Denkens", das „schon beim ersten Wort, das wir sagen, […] unausweichlich" sich aufdrängt.[49] Die einheitsstiftende Mitte zwischen den Gegensätzen ist, wenn sie gedanklich erfasst wird, schon wieder in neue Polaritäten zerfallen. In ihrer unabwendbaren Verkehrung ins Endliche „zeigt [sie] sich als ‚gebrochen'".[50]

Mit dieser Kritik an Hegel, die er an verschieden Abschnitten der *Wissenschaft der Logik* durchspielt, will Koch nun aber keineswegs eine gänzliche Unbegreiflichkeit Gottes behaupten. Vielmehr geht es ihm darum, zu verdeutlichen, wie sich „*in* diesem Verlust [der absoluten Einheit] gerade die göttliche Absolutheit der unendlichen Einheit erweist"[51]. Damit sollen die oben benannten Kriterien des christlichen Gottesgedankens erfüllt sein. Deren erste, die Wahrung einer menschliches Erkennen übersteigenden Transzendenz, findet bei Koch deutliche Berücksichtigung. Inwiefern ist seine Position aber davor gefeit, „in ein atheistisches […] Vergleichgültigen Gottes umzuschlagen"[52] und ein für weltliche Zusammenhänge letztlich irrelevantes Jenseits zu konstruieren? Zwei miteinander korrespondierende Perspektiven die irdische Bedeutsamkeit jener „letzte[n] Differenz"[53] zwischen der Erkenntnis Gottes und Gott selbst betreffend lassen sich aus Kochs Dissertationsschrift gewinnen. Zum einen bedeutet so gesehen „‚Versöhnung'" nicht das Ende aller Gegensätze zugunsten einer allumfassenden Einheit, sondern diejenige „Wirklichkeit des Absoluten […], die das Differente *sein* läßt".[54] Dies beinhaltet für Koch eine Auszeichnung des Besonderen und Einzelnen, das nicht, wie er Hegel vorwirft, im Sinne einer Priorität des Allgemeinen gewalttätig übergangen wird.[55] Gott als die „eine und einigende Wahrheit" ist eben nur „in Differenz zu erkennen und aus ihr zu erheben"[56] – eine Perspektive, die prinzipiell nicht überschritten werden kann. Es geht vielmehr darum, die im Denken des Absoluten aufscheinende Endlichkeit für sich anzunehmen und gerade dadurch zur „uns unerreichbaren Wahrheit Gottes, die nicht wir selbst […] sind", zu gelangen.[57] Voraussetzung dafür aber ist andererseits, dass die zu dieser Selbstsicht leitende Selbsttranszendierung überhaupt vollzogen wird. Die aus endlicher Sicht unüberwindlichen Gegensätze will Koch

[48] A.a.O., 82.
[49] A.a.O., 66.
[50] A.a.O., 69.
[51] A.a.O., 67.
[52] A.a.O., 9.
[53] A.a.O., 174.
[54] A.a.O., 173.
[55] A.a.O., 172.
[56] A.a.O., 174.
[57] Ebd.

nicht zementieren. Nur wenn der in ihnen liegenden Forderung gefolgt wird, über sie hinauszugehen, treten sie ja überhaupt erst als solche vor Augen. „In dieser Nötigung macht sich nichts anderes als die absolute Einheit selbst geltend", die auf beiden Seiten der Differenz ein „unbefriedigtes, ungesättigtes Verlangen nach Wahrheit: nach der Aufhebung ihrer Einseitigkeit" in eine sie umgreifende „Gemeinsamkeit" erzeugt.[58] Diese aber wird mit jeder Konkretion aufs Neue ihrer nur scheinbaren Absolutheit überführt und verendlicht, was wiederum zur Transzendierung des beschränkten Eigenen führen muss. So verdankt sich die durch das Verhältnis zu Gott ermöglichte Annahme der eigenen Endlichkeit einer immer neuen Selbstüberschreitung auf Gott, aufs wahrhaft Unendliche, Absolute, hin.

An seiner kritisch-affirmativen Lesart Hegels hat Koch weit über seine Dissertationsschrift hinaus festgehalten. „Es kann sich unseren Begriffen nur ereignen, daß sie eins werden mit der Wahrheit", schreibt er etwa in einer 1992 erschienen Hegel-Studie und fügt hinzu: „Doch in irgendeinem ausgemachten Sinne ist das nie ‚erreicht'. – Das ist das ‚Kreuz' des Denkens und unsere Auszeichnung als individuell besondere Subjekte zugleich."[59] Denn nur an der Stelle des Einzelnen, unter den Bedingungen der Differenz, lässt sich das Göttlich-Absolute überhaupt intendieren. Was aber über dessen jeweils bestimmte Sicht hinausgeht, bleibt eine Einheitsprätention, die sich aller Erfüllungsmomente zum Trotz nie auf Dauer stellen lässt. Die Idee einer *Freiheit in Gemeinsamkeit*, in der die Individualität des Einzelnen gewahrt bleibt, ohne je auf sich selbst reduziert werden zu können, kommt so gesehen bereits in der Dissertation zum Vorschein.

So sehr sich Kochs Dissertationsschrift auch von der Hegel-Kritik Pannenbergs geprägt zeigt, der zufolge „jeder Begriff des Absoluten stets nur Vorgriff, proleptische Antizipation"[60] der eschatologisch ausstehenden göttlichen Versöhnung sein kann – er vermochte seine eigenen kritischen Einsichten letztlich auch gegen seinen Lehrer selbst zu wenden. Dokumentiert ist dies im 1978 veröffentlichen Aufsatz *Das Böse als theologisches Problem*[61], wo Koch einleitend die Pannenberg'sche Heilsgeschichtstheologie eines idealisierenden Abschleifens von negativitäts- bzw. endlichkeitsbedingten Differenzen zeiht. Schließlich resümiert er mit deutlicher Stoßrichtung gegen den Doktorvater: „An der Willensfreiheit – genauer: am Selbstsein – des Menschen hat die theologische These, daß Gott alles in allem ist oder sein wird, daß er die ‚alles bestimmende Wirklichkeit' ist, ihre Grenze."[62] Das Verhältnis zu Pannenberg, der mit Kritik aus

[58] A.a.O., 67.

[59] T. KOCH, „Hegels Lehre von den ‚Arten des Beweisens'. Eine Einführung in sein Denken", *WJP 24* (1992), 93–107, hier 107.

[60] WENZ, Der Begriff als Vorgriff (s. Anm. 44), 5. Spuren Pannenbergs in Kochs Doktorarbeit weist Wenz nach in: a.a.O., 6–10.

[61] Vgl. T. KOCH, *Das Böse als theologisches Problem*, in diesem Band: 51–86.

[62] A.a.O., 77.

den Reihen seiner Schülerinnen und Schüler keinen produktiven Umgang finden konnte, war angesichts solcher Äußerungen stark beschädigt. Zu einer Versöhnung kam es nicht mehr.

Nach abgeschlossener Dissertation begann Koch, neben den Assistententätigkeiten, die ihn 1967 mit Pannenberg gen München weiterziehen ließen, an seiner Habilitationsschrift zu arbeiten. Der Titel der 1969 eingereichten – und unveröffentlicht gebliebenen – Studie lautet: *Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Wilhelm Herrmann, Die „Religionsgeschichtliche Schule" und die Genese der Theologie Rudolf Bultmanns*[63]. Darin kam also manches zusammen, was Koch schon seit dem Beginn seines Studiums interessiert hatte. Nun aber lag der Akzent insbesondere auf der Frage, wie eine Theologie unter den Bedingungen der durch die transzendentale Wende Kants begründeten, neuzeitlich-modernen Subjektivität formuliert werden könnte. Die unabweisliche Herausforderung der „Kantische[n] Determination", wonach dem „in seiner Transzendenz unerkennbaren Gott […] die Autonomie des Menschen in seiner, des Menschen eigenen Welt" gegenübersteht,[64] wird schon in der Einleitung von Kochs Doktorarbeit unterstrichen. Mit Wilhelm Herrmann und dessen Schüler Rudolf Bultmann nahm er sich nun zwei Denker vor, die diese Kluft durch eine dezidiert subjektivitätstheoretisch ausgerichtete Theologie zu überbrücken suchten. Die theologiegeschichtlich angelegte Arbeit mündet aber im Aufweis eines beiderseitigen Scheiterns. Herrmann wird nach Kochs Dafürhalten bei seinem sympathischen Versuch, die Individualität des menschlichen Selbst gegenüber dessen neukantianischer Abstraktion zu betonen, zum Apologeten einer ins rein Innerliche verlegten Sittlichkeit, die, ohne allgemein ausweisbar zu sein, als humaner Ort des Religiösen gelten soll.[65] Seine Position wird als *eine* Voraussetzung des Bultmann'schen Ansatzes dargestellt. Neben ihr kommt die Religionsgeschichtliche Schule[66] zu stehen, deren konsequente Historisierung insbesondere der mythendurchformten neutestamentlichen Christologie Koch einer stillschweigenden normativen Setzung bezichtigt: Nur was für das gegenwärtige Selbstverständnis akzeptabel sein kann – eine auf die „sittliche Predigt Jesu"[67] und die „innerliche Beziehung des einzelnen auf den rein geistig erfaßten Gott"[68] fokussierte Frömmigkeit –, sei auch wesentlich christlich. Dass damit die traditionellen Überlieferungen nicht in ihrem Eigensinn als das Andere gegenwärtigen Sich-Selbst-Verstehens ernst genommen, sondern diesem von vornherein mit

[63] T. KOCH, *Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Wilhelm Herrmann, Die „Religionsgeschichtliche Schule" und die Genese der Theologie Rudolf Bultmanns*, 2 Bde., Maschinenschriftl. Habilitationsschrift 1969.

[64] KOCH, Differenz und Versöhnung (s. Anm. 45), 9.

[65] Vgl. KOCH, Theologie unter den Bedingungen der Moderne (s. Anm. 63), 1–82.

[66] Vgl. a.a.O., 83–146. Koch stellt die Positionen W. Wredes, H. Gunkels und W. Boussetts dar.

[67] A.a.O., 94.

[68] A.a.O., 86.

reduktionistischen Folgen unterworfen werden, ist denn auch Kochs Vorwurf gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm.[69] Zugleich sieht er bei letzterem aber einen unbegründeten Überbietungsanspruch der christlichen Wahrheit gegenüber der modernen – ganz im Rahmen Heidegger'scher Existenzphilosophie verstandenen – Subjektivität laut werden. Bultmann macht demnach einerseits die subjektive Perzipierbarkeit zum zentralen Kriterium der Legitimität theologischer Aussagen. Andererseits aber beharrt er darauf, ausschließlich im unverfügbaren, allein gläubigen Gehorsam erheischenden Bestimmtwerden durch das neutestamentlich verkündigte Christusereignis käme die menschliche Existenz zu ihrer eigentlichen Wahrheit. Nur so nämlich könne sie von ihrem sündigen Selbstverfügungsdrang, in dem sie aus der Welt lebt, zu einem Leben aus Gott befreit werden. Dies aber bleibt aus Kochs Sicht eine subjektivitätstheoretisch unvermittelte Behauptung, die den Glauben auf eine ebenso aktualistische wie inhaltsleere Bestimmung humanen Selbstseins reduziert. Welche welthaften Vollzüge dem zunächst von der Welt abscheidenden Leben aus Gott entsprechen sollen, bleibt ja diesseits des rein „situationsbezogene[n] Vollzugs von Subjektivität"[70] in der Glaubensentscheidung schlicht unsagbar. *Theologie unter den Bedingungen der Moderne* – das musste im Sinne von Kochs Habilitationsschrift mehr beinhalten als die bloße Einpassung des Christlichen in den Rahmen eines innerlichkeitsbetonten menschlichen Selbstverständnisses. Aber sie durfte ebenso wenig in der Weise subjektivistisch sein, dass sich ihr Wahrheitsanspruch theoretisch nicht mehr ausweisen ließ und es ihr an lebenspraktischer Konkretion mangelte. Diese Problemperspektiven nahm Koch mit an seine erste Professur nach Regensburg, auf die er 1969 durch Vermittlung Pannenbergs berufen wurde. Nach zweijähriger Vertretungstätigkeit – das Münchner Habilitationsverfahren war erst 1970 abgeschlossen – konnte er sich ab 1971 ordentlicher Professor für Grundfragen der Evangelischen Theologie nennen.

In Regensburg begann für Koch eine Zeit neuer, bislang ungekannter Selbständigkeit und Unabhängigkeit – nicht nur, weil die Assistentenexistenz ihr Ende gefunden hatte. Vielmehr war er an der 1962 gegründeten und 1967 in Lehrbetrieb gegangenen Universität als evangelischer Theologe ein Solitär. Aufgrund der reformationsgeschichtlichen Bedeutung Regensburgs, das einst eine stolze protestantische Reichsstadt gewesen war, längst aber wieder eine überwiegend katholische Bevölkerung hatte, entschied sich die bayrische Staatsregierung für die Einrichtung wenigstens *einer* entsprechenden Professur. *Grundfragen der evangelischen Theologie* wurden aber nicht an der großen katholisch-theologischen Fakultät, zu deren Lehrkörper ein gewisser Joseph Ratzinger gehörte, gelehrt. Kochs Professur, die keinen konkreten Ausbildungszwecken diente, war der Philosophischen Fakultät, genauer: dem Fachbereich Philosophie, Psychologie und Pädagogik, zugeordnet. Die damit einhergehende Unabhängig-

[69] Vgl. a.a.O., 147 ff.
[70] A.a.O., 362.

keit nahm er ebenso gern an wie die sich bietenden interdisziplinären Gesprächsmöglichkeiten. Theologie in Verbindung mit anderen Wissenschaften zu erforschen und zu lehren, wurde ihm zum ausdrücklichen Anliegen. Dies spricht sich bereits im Titel seiner ersten Regensburger Vorlesung aus: „Theologische Anthropologie in Auseinandersetzung mit Theorien der Psychologie“[71]. Angesichts der Studierenden, die an seinen Lehrveranstaltungen teilnahmen und die unterschiedlichsten fachlichen Hintergründe haben konnten, galt es ohnehin, einen weiten Horizont einzunehmen. Kochs Vorlesungsmanuskripte sind das Resultat einer äußerst mühevollen Vor- und ständigen Nachbereitung, worin sich nicht zuletzt sein großes Interesse an der Lehre zeigt. Mit den Studierenden, ihren Fragen und eigenen Gedanken in Dialog zu treten, war ihm zeit seines Professorendaseins ein starkes Bedürfnis. Neben der Vorlesung gab er, gemeinsam mit seinem Assistenten Klaus Kodalle, ein Seminar zur „Theologische[n] Kritik an Theodor W. Adornos ‚Negativer Dialektik‘[72]. Diesem Werk des kurz zuvor verstorbenen Kritischen Theoretikers widmeten sich Koch und Kodalle zudem in einer 1971 veröffentlichten Studie, die auch ihrer intensiven Zusammenarbeit zu dieser Zeit Ausdruck verleiht. *Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Theodor W. Adornos und das Dilemma einer Theologie der Gegenwart*, ist der besagte Text überschrieben. Auf die darin vorgetragene Adorno-Kritik Kochs/Kodalles reagierte dessen Schüler Hermann Schweppenhäuser mit unwilligen Repliken, die ein gemeinsam herausgegebener Band dokumentiert.[73] Mit der Formel *Theologie der Gegenwart* verbindet sich zugleich ein über diese Publikation hinausgehendes Programm, an dem Kochs Forschung und Lehre nunmehr orientiert war. Dies zeigt sich in einem 1971 unter dem Titel *Grundfragen einer Theologie der Gegenwart* veröffentlichten Text, der das Profil seines Regensburger Lehrstuhls herausstreichen sollte.

Es ist, wie Koch dort schreibt, „ein theologisches Denken gefordert, das seine Inhalte gerade im Begreifen des gegenwärtigen Bewußtseins gewinnt“.[74] Nicht sollen demnach christliche Tradition und moderne Erfahrungssituation als primär getrennte Größe betrachtet werden, die sekundär miteinander in Beziehung zu setzen wären. Vielmehr „hat Theologie genau das zu problematisieren, was Grund ihrer Bestreitung ist: die selbstgenügsame Profanität gegenwärtigen Wirklichkeitsbewußtseins.“[75] Diese immanent vorzunehmende Problematisierung dient dem Aufweis der impliziten, jedoch vielfach verschleierten Gerichtetheit

---

[71] *Universität Regensburg. Personen- und Vorlesungsverzeichnis. Sommersemester 1970*, 104.

[72] Ebd.

[73] T. KOCH / K.-M. KODALLE / H. SCHWEPPENHÄUSER, *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*, Stuttgart 1973.

[74] T. KOCH, „Grundfragen einer Theologie der Gegenwart. Die Chance des ‚Lehrstuhls für Grundfragen evangelischer Theologie‘ an der Universität Regensburg“, in: *Deutsches Pfarrerblatt 18* (1971), 565–567, hier 565. Vgl. für das folgende: a.a.O., 565–567.

[75] A.a.O., 565.

dieses Bewusstseins auf die göttliche Wahrheit hin. „[S]o von Gott zu reden", wie es Koch erklärtermaßen vorschwebt, nämlich „daß er als integrative Sinnorientierung aller Erfahrung begreiflich, und somit die freie Verwirklichung menschlicher Subjektivität ermöglicht wird"[76], gelingt seines Erachtens nur, wenn es eben im Ausgang von der aktuellen Selbst- und Welterfahrung geschieht. Dazu soll *erstens* eine differenzierte theologische Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften – Koch führt etwa Soziologie und Psychologie an – dienen. Deren positivistisch-determinierender Zugriff aufs Humane wird so, weil er sonst unter Gefahr steht, den Einzelnen ideologisch zu vereinnahmen, seiner notwendig begrenzten Erklärungsgewalt überführt. „Theologie […] hat darzulegen, was das Bewußtsein konstituiert, das sich frei zu seiner eigenen natürlichen Vorgegebenheit zu verhalten vermag"[77], auf die vor Gott niemand festgelegt ist. Sie vermag so auch „eine Praxis humaneren Umgangs mit sich und mit den anderen aufzudecken"[78], was *zweitens* in eine Beschäftigung mit Fragen des Politischen hineinführt. Hier sieht Koch in den Versuchen, die Spannung zwischen Partikularinteressen und Allgemeinwohlorientierung zu lösen, die theologische Grundfrage nach einer frei gewollten „politischen Gemeinsamkeit"[79] aufbrechen. *Drittens* nennt Koch die sich „dem erfahrenden Bewußtsein" unausweichlich aufdrängenden „Momente des bedeutungsleer bloß Ablaufenden, der gegen Sinn sich sperrenden Negativität, der Zerrissenheit in der Vereinzelung"[80]. Insbesondere ihren dezidiert religionskritischen Artikulationsgestalten ist theologisch so zu begegnen, dass sie „als Ausdruck leidenschaftlichen Verlangens nach objektivem Sinn und erlösendem Gelingen"[81] begreifbar werden. Dann vermag die Rede von Gott auf jene Dimension unbedingten Sinnes zu verweisen, in Bezogenheit auf die der Einzelne angesichts des Negativen nicht resignieren muss.

Den exemplarischen Arbeitsfeldern, die Koch seiner „Theologie der Gegenwart" oder „gegenwärtigen Theologie"[82] zuweist, widmete er sich in Forschung und Lehre während seiner Regensburger Zeit und auch darüber hinaus. Publikationen zur Ethik des Politischen, zur Sinnthematik und zu Phänomenen des Bösen, Auseinandersetzungen mit Denkern wie Horkheimer und Adorno, Marx, Freud und Habermas manifestieren dieses Interesse. Nicht wenige davon erschienen in der Zeitschrift *Radius*, die von der Evangelischen Akademikerschaft herausgegeben wurde und in deren Redaktion Koch von 1968–1980 mitwirkte. In der doppelten Ausrichtung auf Gott als geistiger Dimension absoluter Wahrheit bzw. unbedingten Sinnes und auf die darin zu sich selbst findende freie

[76] A.a.O., 566.
[77] Ebd.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] A.a.O., 567.
[81] Ebd.
[82] Ebd.

Subjektivität des Menschen kommen die Anliegen seiner Qualifikationsschriften zusammen. Die dezidiert interdisziplinäre Orientierung seines Programms folgt den dort erhobenen Forderungen nach inhaltlicher Konkretheit und allgemeiner Evidenz der Theologie ebenso wie ihre kritische Pointe einer anpasserischen Beliebigkeit entgegensteht. So sehr Koch die universitäre Situation in Regensburg für die Realisierung dieses seines Programms aber auch entgegenkam – als sich im Jahre 1975 die Möglichkeit eines Wechsels an den Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg eröffnete, griff er gern zu.

In Hamburg übernahm Koch die Professur für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Sozialethik, auf der vor ihm knapp zwanzig Jahre lang Helmut Thielicke tätig gewesen war. Einerseits kam er in eine vertraute Situation hinein: Sein Bruder Klaus, sowie die Studienfreunde Odil Hannes Steck und Peter Cornehl hatten dort ebenfalls Lehrstühle inne; 1983 wurde zudem sein ehemaliger Assistent Klaus Kodalle an den Fachbereich berufen. Sich einzufügen in die institutionellen Strukturen und Zwänge eines großen Fachbereichs – mit Hermann Fischer und Otto Hermann Pesch gab es allein schon zwei andere Systematiker neben ihm –, das aber war andererseits für Koch nach den Regensburger Erfahrungen kein leichtes Unterfangen. Ungleich schwerer aber wog eine andere Zäsur, die seinen Lebensgang wenige Jahre nach dem Antritt der Hamburger Stelle plötzlich unterbrach. 1980 wurde bei Koch ein Hirntumor diagnostiziert. Es folgte eine komplizierte, aber gut verlaufende Operation, ein psychischer Zusammenbruch und eine dreivierteljährige Rekonvaleszenzphase. Äußerlich sichtbar blieb ihm davon ein lahmer Fuß zurück. Auch innere Spuren aber hat die Erfahrung der Krankheit hinterlassen. Für den Theologen Koch bedeutete sie eine tiefe Infragestellung, war doch eine zeitlang vollkommen offen, ob er künftig überhaupt noch einmal zu begrifflichem Denken fähig sein würde. Die Erfahrung, durch das Eingeständnis dieses drohenden Selbstverlustes aber nicht ins Bodenlose gefallen, sondern dessen gewiss geworden zu sein, „daß noch das Elende und Verkehrte […] eine Chance zum Guten hat“[83], prägte ihn fortan. Noch im Krankheitsjahr 1980 erschien ein von Koch zwei Jahre zuvor gehaltener Vortrag, aus dem die soeben zitierten Worte stammen. Er setzt sich unter dem Titel *Von Gott reden. Eine subjektive Überlegung* mit einem autobiographischen Text des Schriftstellers Ernst Herhaus auseinander. *Kapitulation. Aufgang einer Krankheit*, ist dieser vom Ausweg aus einer Alkoholsucht zeugende Lebensbericht passenderweise überschrieben. Beeindruckt und verwundert zeigt sich Koch in seinem Vortrag davon, dass, „was Ernst Herhaus die ‚Kapitulation‘ nennt“, also „das Eingeständnis der eigenen Katastrophe“, bei ihm als „Vorbe-

[83] T. KOCH, „Von Gott reden. Eine ‚subjektive‘ Überlegung“, *WPKG 69* (1980), 232–239, 237. Dieser Text setzt sich auseinander mit E. HERHAUS, *Kapitulation. Aufgang einer Krankheit*, München 1977.

dingung dafür" erscheint, „die helle und beständige Macht Gottes für sich selber zu erfassen"[84]. Resümierend stellt Koch schließlich fest:

> Immer evidenter drängt sich mir die Einsicht auf, es gäbe lediglich zwei Weisen, das Leben zu führen und zu bestehen. […] *Entweder* lebt einer bewußt in der Bejahung des Lebens, das um ihn ist und in welchem er steht – begreifend, daß solche Bejahung nur ist, wenn sie der Härte des Negativen, Katastrophalen sich stellt und darin sich als überlegen erweist. Ich meine, wer so lebt, der glaubt Gott, in vollem christlichen Sinne. *Oder* es lebt einer in der offenen oder stumm überdeckten Verzweiflung und in der müden Resignation – so glaubt er nicht.[85]

Koch wurde aufgrund seiner Krankheit genau dies im Bezug auf sein eigenes Dasein einsichtig: „daß solche Bejahung nur ist, wenn sie der Härte des Negativen, Katastrophalen sich stellt und darin sich als überlegen erweist." Die Überlegenheit des Guten, des bedingungslos bejahenswerten Lebens, des Sinns, gerade da an sich selbst erfahren zu haben, wo nur noch mit dem gänzlichen Verlust der eigenen geistigen Kräfte zu rechnen war – von dieser Freiheitserfahrung des Glaubens und dem in ihr einsichtig gewordenen Gottesbezug konnte er seither auch im Denken nicht mehr lassen. Es hatte die Möglichkeit des totalen intellektuellen und existenziellen Zusammenbruchs und dessen göttliche Überwindung nun gewissermaßen stets im Rücken.

Damit war aber keineswegs eine gänzliche Abwendung Kochs von seinen früheren Positionen verbunden. Schon die soeben zitierten Worte entstammen ja einem zwei Jahre vor der Krankheit entstandenen Text. Der Problematik des Sinnwidrigen hatte er sich bereits in der Regensburger Zeit verstärkt zugewandt. Hinzu kommt sein zunächst gegen Hegel und später gegen Pannenberg gerichtetes Pochen auf die Differenz, der nur zuungunsten der freien Subjektivität des Einzelnen und unter Ignoranz von Negativitätserfahrungen mit abstrakten Versöhnungsbegriffen zu begegnen ist. Diese zuvor auf der Theorieebene sich bewegenden Auseinandersetzungen hatten Koch nun jedoch lebenspraktisch eingeholt. Die religiöse Selbsterfahrung und der eigene Gottesbezug wurden damit zum vorrangigen Ausgangspunkt theologischen Arbeitens – freilich nicht im Stil distanzloser Nabelschau und frömmelnder Lebensbeichte. In den nach wie vor von begrifflicher Strenge geprägten Texten schlug sich nun vielmehr verstärkt ein erbaulich-seelsorgerliches, auf den existenziellen Nachvollzug der Lesenden ausgerichtetes Interesse nieder. Zu dieser Neuausrichtung gehörte es auch, dass Koch sich 1982 ordinieren ließ und fortan bis ins hohe Alter hinein regelmäßig predigte.[86] Am deutlichsten lässt sich der besagte Wandel seinem 1989 erschienenen Buch *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben* ablesen, in dem er auf viele Gedanken zurückgreift, die er in vorhergehenden Publikationen und Lehrveranstaltungen erarbeitet hat.

---

[84] A.a.O., 235.
[85] A.a.O., 237–238.
[86] Vgl. dazu: T. KOCH, *Licht vom unerschöpften Lichte. Predigten*, Kamen 2010.

„Die eine Frage, wie der Glaube an Gott gelebt werden *kann*, beschäftigt dieses Buch“[87], stellt Koch zu Anfang heraus. „Also will ich“, heißt es weiter, „ausführen, was ein Einzelner, wie ich es bin, glaubt – oder besser noch: woran ich glaube, wem ich glaube – und ineins damit, wie ich zu leben suche, was ich glaube, weil es für mich wahr ist.“[88] Kochs erklärtes Ziel aber besteht darin, dass der Leser „selbst verstehe, was es mit dem Gottesglauben auf sich hat“[89]. Deutlich wird der lebenspraktische Bezug seiner hier präsentierten Theologie, die Anderen aufgrund der eigens eingesehenen Glaubenswahrheit dazu verhelfen will, sich über ihr selbst gelebtes Gottesverhältnis klarer zu werden. Darüber hinaus macht Koch einleitend deutlich, dass sich seine „Ausführungen […] einer Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition“ verdanken, vor allem aber der Beschäftigung mit „Luther, Hegel und Kierkegaard“[90]. Auf Martin Luther rekurriert Koch ausdrücklich in den Passagen des Buches, wo es um den Glaubensbegriff geht. Glaube ist demnach „[d]as vertrauende Sichgründen auf Gott“[91] als den unbedingten Grund alles Guten, sei es in Situationen der Freude oder des Leidens. Beiden Phänomenen widmet Koch eigene Kapitel. Nicht nur in diesen lässt er immer wieder Søren Kierkegaard zu Wort kommen. „Im Aufbruch aus der Verlorenheit heraus leuchtet ein, was die Hilfe Gottes im Leiden ist: Sie ist anders gekommen als erwartet“, schreibt er etwa und zitiert Kierkegaards *Einübung im Christentum*: „aber die Überraschung über das Können drückt sich dadurch aus, daß der Mensch Gott dafür dankt“.[92] Der dänische Existenzdenker wurde Koch – vermittelt u.a. durch die Schriften Emanuel Hirschs, den er nun ebenfalls immer wieder anführte – nach der eigenen Krisenerfahrung zum wichtigen Gesprächspartner. Das zeigt sich ebenfalls in seinen TRE-Artikeln zum Stichwort „Mensch“, in dessen theologiegeschichtlichem Abschnitt Kierkegaard – neben dem Hegelianer Philipp Marheineke übrigens – als einer der wenigen positiv beurteilt wird.[93] Auch der systematisch-theologische Part steigt mit der an Kierkegaard gemahnenden These ein, die theologische Anthropologie habe nur „ein Thema: daß der Mensch sich, wahrhaft vor sich selbst, nicht ohne Gott verstehen kann – und daß der Mensch das dennoch, sich selbst gründlich mißverstehend, tun kann.“[94] Dort stellt er in nuce seinen oben dargelegten Begriff der in der Unbedingtheit des Selbstbewusstseins gründenden menschlichen Freiheit vor, die den Menschen ebenso auszeichnet wie sie in ihren Tendenzen zur Selbstverabsolutierung problematisch ist. Vor diesem Selbstmissverständnis aber ist gefeit, „[w]er die Verzweiflung durchlit-

[87] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 1.
[88] Ebd.
[89] A.a.O., 5.
[90] A.a.O., 23.
[91] A.a.O., 83.
[92] A.a.O., 288.
[93] Vgl. KOCH, Art. Mensch VIII (s. Anm. 5), 541–546.
[94] A.a.O., 548.

ten hat und folglich *kennt* und also nicht an ihr zerbrochen ist", denn er „ist sich selbst – samt seiner eigenen Problematik – ‚durchsichtig' in Gott"[95]. Das konnte Koch von Kierkegaard und aus eigener Erfahrung lernen.

Damit verbindet sich aber die allgemeine These, dass das menschliche Subjekt in seinem Selbstseinwollen und Nichtselbstseinkönnen immer schon vom Selbstverlust, von destruktivem Zweifel und Resignation, bedroht ist. Nicht etwa nur dann, wenn es von einer schweren Krankheit betroffen wird. „[N]ur wer die Infragestellung seiner selbst *annimmt*", die aus Kochs Sicht in allen möglichen Lebensereignissen stecken kann, „gewinnt die Stärke, selbständig zu sein"[96]. Diese Stärke zur „Freiheit im Selbstsein"[97] gewinnt der Mensch aus Gott als dem „immer noch möglichen Sinn[], durch alles Widersinnige hindurch und darüber hinaus"[98]. Insbesondere aber hinsichtlich der Gottesthematik bleibt Hegel – der noch fehlende Dritte im Bunde – für Koch eine wichtige Referenzgröße. Gegen den Individualismus Kierkegaards betont er die Sozialität gleichsam als Vermittlungssphäre des Göttlichen. „Der Aufbruch aus dem Leiden heraus geschieht", schreibt er etwa, „wenn der eben noch sich verloren Gebende bei sich selbst erfährt, daß ein Anderer ihn versteht und achtet […], daß *doch* Liebe ist – auch für ihn"[99]. Solche unverfügbaren Erfahrungen einer verbindenden Gemeinsamkeit sind es, in denen sich für Koch Gott als das Absolute im Zwischenmenschlichen, als „Geist der Gemeinsamkeit", bewahrheitet. So ereignet sich jene Versöhnung über die angesichts des Widersinnigen schier unüberwindliche Differenz des Nicht-Verstehens hinweg, von der Koch schon in seiner Dissertationsschrift schreiben konnte: Sie „gewährt die gewisse Einsicht, daß alle Differenz umgriffen und gehalten ist von der einen identischen, uns unerreichbaren Wahrheit Gottes"[100]. Ausgerichtet auf sie gelangt der Mensch zur unbedingten Bejahung seiner selbst unter den Bedingungen differenzbestimmter Endlichkeit.

Dass zu diesen Bedingungen unweigerlich das Eingebundensein in die äußere Natur gehört, in der „Tod, Verenden und Vergehen, *ein* notwendiges Moment"[101] darstellen, ja „rücksichtslose Selbstbehauptung unter dem Diktat des Überlebens ist"[102] – diesem Problem geht Koch in der darauffolgenden größeren Veröffentlichung seiner Hamburger Zeit nach. *Das göttliche Gesetz der Natur*, erschienen 1991, soll aber „eine grundsätzliche ‚positive Einstellung' zum Leben und also

[95] A.a.O., 535.
[96] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 83.
[97] A.a.O., 49.
[98] A.a.O., 81.
[99] A.a.O., 246.
[100] KOCH, Differenz und Versöhnung (s. Anm. 45), 174.
[101] T. KOCH, *Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1991, 77.
[102] A.a.O., 79.

zur Welt der Natur um uns“[103] anstoßen. Wie auch in seinen anderen naturtheologischen Studien verweist Koch dafür auf die Selbstlebendigkeit natürlichen Lebens, nur um dessen Aufrechterhaltung und Fortentwicklung willen Tod, Verenden und Vergehen notwendig sind. Im „Gesetz der Lebendigkeit des Lebens“, wie Koch dies nennt, „mit der darin formulierten Übermacht des Lebens ist ausgedrückt, wie Gott als Geist und Sinn von allem in der Natur […] *wirkt* und darin sich *zeigt*. Es ist das göttliche Gesetz der Natur“[104]. So jedenfalls kann der Mensch, der sich als selbstbewusstes Wesen von seiner eigenen Natürlichkeit zu unterscheiden vermag, die Natur ansehen und sich dadurch jener göttlichen Übermacht des Lebens – angesichts der eigenen Gefährdetheit – vergewissern. Zugleich folgt daraus die ethische Verpflichtung beim „Handeln an der Natur […] mit Gottes schöpferischem, lebensfreundlichen Geist“[105] zusammenzustimmen.

Zu solchem Handeln im göttlichen Geist, der Inbegriff des Lebensförderlichen, Guten unter Menschen ist, wollen auch Kochs genuin (sozial-)ethische Beiträge motivieren. Aufgrund des Profils seines Hamburger Lehrstuhls lag darin ein Schwerpunkt seiner dort unternommenen Forschung und – wie schon in Regensburg mit Leidenschaft betriebenen – Lehre. Seine Zusammenarbeit mit Kollegen aus der Medizin, dem Recht oder der Versicherungswissenschaft sorgte auch hier für die ihm wichtige interdisziplinäre Ausrichtung. Ein weiteres Betätigungsfeld bildete seine Mitarbeit an vielen Publikationen der Evangelischen Kirche in Deutschland zu ethischen Fragen.[106] Dieser fachliche Schwerpunkt aber hielt Koch nicht davon ab, sich immer auch anderen Themenbereichen der systematischen und auch der praktischen Theologie zu widmen. Hierzu gehört ebenfalls seine Auseinandersetzung mit Literatur, Musik, Kunst und Architektur.[107] Ohnehin wird in vielen seiner Texte – exemplarisch vergleiche man *Mit Gott leben* – auf die Gedanken zeitgenössischer Autorinnen und Autoren, wie Ingeborg Bachmann, Marie-Luise Kaschnitz, Franz Fühmann oder Václav Havel, als einer theologischen Erkenntnisquelle sui generis rekurriert. Gleiches

[103] A.a.O., 91.

[104] A.a.O., 66.

[105] A.a.O., 92–93.

[106] Koch arbeitete an folgenden EKD Publikationen mit: *Zur Achtung vor dem Leben – Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin Kundgebung der Synode der EKD* (1987); *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens* (1989); *Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik* (1997); *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie* (1998).

[107] Vgl. etwa: T. KOCH, „Der hl. Franz, die Toten – und wir? Zu einem Gedicht Paul Celans“, *PTh 82* (1993), 446–448; „Der lutherische Kirchenbau in der Zeit des Barocks und seine theologischen Voraussetzungen“, *KuD 27* (1981), 111–130; „Vom Geist der Musik. Mit einem Anhang über: Die Orgelmusik im Gottesdienst“, in: *Die Arp Schnitger-Orgel der Hauptkirche St. Jacobi in Hamburg*, hg. v. H. REINITZER, Hamburg 1995, 9–13; „Die Problematik des Christus-Bildes in der Gegenwart“, *Kirche und Kunst 78*,*1* (2000), 16–19.

gilt für die klassischen Lieddichter aus protestantischer Orthodoxie und Pietismus.

Eine geraffte Summe seiner ethischen Arbeit, die sich insbesondere auf die Felder der Medizin, des Rechts, der Politik, der Ehe und Familie bezog, legte Koch 1995 unter dem Titel *Zehn Gebote für die Freiheit* vor. Auch darin versucht er sich in einem dezidiert nicht-akademischen Stil und „will verstehbar sein“[108].

Seine, wie sie im Untertitel heißt, „kleine Ethik“, nimmt am Leitfaden der Zehn Gebote verschiedene soziale Lebensbereiche bzw. Phänomene auf das, „was sein und getan werden soll und was nicht“[109], hin in den Blick. „Rechtes Handeln“, so resümiert er abschließend, „ist ein Handeln im Guten“, bestimmt vom Glauben als der „Überzeugung […], daß das Gute *wirklich* ist und daß es der Geist ist, der Menschen verbindet“.[110] Dieser verbindende Geist des Guten, d.h. für Koch: Gott, soll also praktisch als längst schon real vorausgesetzt werden. Nur wo das Vertrauen darauf „den Willen stärkt, ist er Belastungen gewachsen“, die sich etwa „in den Situationen“ einstellen, „in denen das Gute in meinem Leben und in dem der Anderen nicht zu sehen ist“.[111] Einmal mehr ist es also Kochs Frage, wie der eigenen Begrenztheit zum Trotz an der Aussicht aufs Gelingen festgehalten werden kann. Als äußerer Ermöglichungsgrund dieses Vertrauens, das in seinen Augen allererst ein nicht durch Ängste blockiertes freies Handeln in Gang setzt, gilt Koch das Recht. Es sorgt, zumindest im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, mit zwangsbewehrten Mitteln dafür, dass die – mit Hegel formuliert – „äußere Freiheit in Gemeinsamkeit“[112] praktiziert wird. Doch die innere Überzeugung des Einzelnen darf es nicht kontrollieren wollen, wäre doch damit die Würde des Menschen, „*selbst* etwas zu sein“[113], angetastet. Genau daran erweist sich auch das Gute – ebenso wie die Wahrheit und Liebe –: dass es frei gewollt und nicht erzwungen ist. Keine Verfügungsgewalt über das freie Selbstsein des Anderen anzustreben, sondern es anzuerkennen, ist für Koch gewissermaßen die allgemeinste Form, in der sich der Wille zum Guten zeigt. Dies gilt gerade auch für die Ethik selbst, die eine „Ethik der Verständigung“[114], eine „freisetzen[de]“[115] Ethik sein soll. Kochs ethisches Prinzip des Freilassens eines jeden Anderen, das im ungesicherten Vertrauen auf dessen wohlwollendes Einstimmen in die gewollte Gemeinsamkeit erfolgt, gewinnt nun innerhalb der sozialen Sphären an Gehalt. „Sorge, so gut du kannst, dafür, daß dein Kind das Verständnis findet und für sein Leben mitbekommt, das

[108] KOCH, Zehn Gebote für die Freiheit (s. Anm. 16), 6.
[109] A.a.O., 1.
[110] A.a.O., 190.
[111] Ebd.
[112] A.a.O., 54.
[113] A.a.O., 35.
[114] A.a.O., 5.
[115] A.a.O., 4.

es für ein freies Leben braucht“[116], lautet etwa einer der Imperative, die er für den Bereich der Familie formuliert. Der formale Akt anerkennender Freiheitsermöglichung wird so inhaltlich gefüllt, was aber in concreto der jeweils handelnden Person überlassen bleibt. Ein anderes, letztes Beispiel, das für Koch von großer Wichtigkeit ist, betrifft den Bereich des Rechts. Hier nämlich kann das Freilassen des Anderen auch den bewussten Rechtsverzicht bedeuten. „Die höchste Weise der freien Zuwendung zum Anderen“, schreibt Koch, „ist jedoch die Vergebung“, in der Täter und Beschädigter „freie Gemeinsamkeit zwischen“ sich, „gegenseitige Zuwendung, wirklich werden“[117] lassen. Auch darin zeigt sich ein Moment göttlicher Versöhnung inmitten der differenzbestimmten Endlichkeit.

Als Koch im Jahre 2002, etwas widerwillig, in den Ruhestand eintreten musste, bedeutete dies noch lange nicht das Ende seiner Lehr- und Publikationstätigkeit. Dem Hamburger Fachbereich blieb er noch einige Zeit durch regelmäßige Lektüreübungen erhalten, in denen Semester um Semester die *Erbaulichen Reden* Kierkegaards durchgenommen wurden. Am heimischen Schreibtisch wiederum entstand eine Reihe von Veröffentlichungen zur altprotestantisch-orthodoxen Theologie und Frömmigkeit.[118] Schon 2001 hatte er sich *Johann Habermanns ‚Betbüchlein‘ im Zusammenhang seiner Theologie* gewidmet. Es folgten 2004 *Die Entstehung der lutherischen Frömmigkeit*, 2007 *Philipp Kegels Gebet- und Erbauungsbücher*, 2010 *„Du meine Seele singe“. Lieder Paul Gerhardts* und 2013 *Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg*. An diesen Texten der altprotestantischen Orthodoxie interessierte Koch vor allem eines: Wie darin jeweils ein Einzelner „seiner alle betreffenden christlich-lutherischen Überzeugung – seinem ‚Glauben‘ – als im Leben eines Menschen gelebt einsichtigen Ausdruck verleiht“[119]. Um nichts anderes war es ja Koch etwa in *Mit Gott leben* gegangen. Hier konnte er seinem gegenwartsbezogenen Anliegen noch einmal in einer historischen Perspektive nachgehen und Ausdruck verleihen.

Neben den frömmigkeitsgeschichtlichen Werken erschien 2004 Kochs Studie *Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes*, in der er sich an den Versuch wagte, „die Scheidung zwischen dem Jesus vergangener Geschichte und unserer Ge-

---

[116] A.a.O., 76.

[117] A.a.O., 50.

[118] *Johann Habermanns ‚Betbüchlein‘ im Zusammenhang seiner Theologie. Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2001; *Die Entstehung der lutherischen Frömmigkeit. die Rezeption pseud-augustinischer Gebetstexte in der Revision früher lutherischer Autoren (Andreas Musculus, Martin Moller, Philipp Kegel, Philipp Nicolai)*, Waltrop 2004; *Philipp Kegels Gebet- und Erbauungsbücher: vorreformatorische Frömmigkeit im frühen Luthertum*, Waltrop 2007; *„Du meine Seele singe“. Lieder Paul Gerhardts*, Stuttgart 2010; *Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg – im Rahmen ihres Lebenslaufes und ihrer Frömmigkeit*, Göttingen 2013.

[119] KOCH, Lieder Paul Gerhardts (s. Anm. 118), 10.

genwart zu überwinden“[120]. Dazu unternahm er es einerseits, eine historisch verifizierbare Erzählung des Lebens Jesu darzulegen und andererseits, „den Sinn des Berichteten nach unserem Verstehen“[121] herauszuarbeiten. Viele Motive kommen darin zum Vorschein, von denen bereits die Rede war. Da ist, was Koch als die Pointe der Reich-Gottes-Predigt Jesu entdeckt: „die Forderung an jeden Einzelnen, unbedingt […] dem verpflichtet zu sein, was *in sich* unbedingt, eindeutig und immer geltend ist: dem Geist der Versöhnung, der Gemeinsamkeit aller Menschen, der Wahrheit und der nicht nachlassenden Liebe“.[122] Da ist das Gebot der Feindesliebe, in dem Koch angelegt sieht, „was die Neuzeit […] als wechselseitige Anerkennung gegen die Feindschaft aufbietet: ein Gelten- und Lebenlassen des Anderen, das selbst in den Fällen noch statthat, in denen der Andere mir gleichgültig wird und man sich aus dem Wege geht“.[123] Da beschreibt Koch den „Schmerz des Nichtgelingens und zuweilen des Verschuldens“ gegenüber der unbedingten Reich-Gottes-Forderung, der „[e]ine Eindeutigkeit des Lebens“ unerschwinglich erscheinen lässt.[124] Aus der Erfahrung „der Unbedingtheit Gottes“ aber soll, wie er sogleich betont, die Möglichkeit erwachsen, „uns auch aufrichtig unserer Zweideutigkeit und Unzulänglichkeit zu stellen“[125], d.h. sie nicht resignierend, sondern für weitere Momente des Gelingens offen anzunehmen. Was sich für Koch am Bekenntnis zu Jesus als des Christus gegenwärtig entscheidet, ist nichts weniger als die Frage, „ob Gutes, Menschen Erhebendes und Erfüllendes als gültig Bleibendes wirklich ist […], ob Gott und Göttliches ewig und gegenwärtig wirklich *ist*“[126].

Was in seinen Augen ewig und doch auch unter Menschen wirklich ist, hat Koch in seiner 2009 erschienen Studie *Das ewige Leben und der Tod* einmal mehr aufgezeigt: „Ja, davon sei ausgegangen, dass wir alle etwas Bleibendes in der vergehenden Zeit kennen, das nicht vergeht: nämlich die Wahrheit, die Liebe und das Gute.“[127] In der unbedingten intersubjektiven Verbundenheit, die mit diesen Phänomenen einhergeht und auf Gott verweist, liegt in seinen Augen der Grund einer „Hoffnung, die vor dem Tode nicht resigniert“[128], sondern ein darüber hinausgehendes, vom Tode befreites Dasein verheißt.

Sechs Jahre nach Erscheinen seiner Gedanken zum ewigen Leben, am 3. Oktober 2015, starb Traugott Koch im Alter von 78 Jahren in Hamburg. Kurz vor seinem Tod hatte er noch ein letztes Buch fertiggestellt: *Das Leben und der*

[120] T. KOCH, *Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes. Eine gegenwärtige Besinnung*, Tübingen 2004, III.
[121] Ebd.
[122] A.a.O., 197.
[123] A.a.O., 207.
[124] A.a.O., 179.
[125] Ebd.
[126] A.a.O., 329.
[127] T. KOCH, *Das ewige Leben und der Tod*, Stuttgart 2009, 14.
[128] A.a.O., 141.

Geist. Gott und die Freiheit: eine Besinnung auf ein gegenwärtiges Christsein. Joachim Ringleben, unter dessen Herausgeberschaft es 2016 erscheinen konnte, bezeichnet Kochs finales opus „als Summe seiner theologischen Lebensarbeit“[129]. Noch ein letztes Mal wollte Koch darin darlegen,

> was in der Gegenwart eine Person, mit dem Fachausdruck gesagt, ein ‚Subjekt‘, wie ich es bin, wahrhaft glaubt: glaubt, weil überzeugt, daß es eben nicht nur für sich und sein Leben wirklich ist; sondern im Leben eines jeden Menschen, einer jeden Person, wahr und wirklich und glaubhaft sein könnte.[130]

So ging es noch einmal um den Menschen als freies Subjekt, um sein Aussein auf die Wahrheit, die Liebe und das Gute, um Gott als Geist der Gemeinsamkeit, um das Verhältnis zur Natur, das Böse, das Recht und die Vergebung. Am Schluss des Buches heißt es: „An dem Bestehen und Überstehen des Todes zeigt sich, was Gott der bedingungslose Geist vermag: auf daß wir die Bestehbarkeit des Todes erkennen und an sie glauben.“[131]

III. Beiträge zu einer gegenwärtigen Theologie

Eine Auswahl aus dem reichhaltigen Werk Traugott Kochs zu treffen, ist keine einfache Angelegenheit. Nicht nur zählt sein Schriftenverzeichnis fast 250 Titel, auch macht die Vielfalt der von ihm abgedeckten Themen Auslassungen unvermeidbar. Die Entscheidung, mit dem gewählten Buchtitel die Kochs Texte durchziehende Freiheitsthematik zu fokussieren, hat die Zahl der für diesen Band in Frage kommenden Beiträge nicht wesentlich verringert. Klar war aber, dass so Publikationen zur altprotestantischen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte – hier lässt sich ohnehin auf Kochs einschlägige Monographien verweisen –, sowie zur Literatur, Musik, Kunst und Architektur gar keine Aufnahme in den Band finden werden, was keinem Werturteil gleichkommt. Ansonsten lag der Auswahl das Anliegen zugrunde, Texte aus verschiedenen Schaffensperioden Kochs zusammenzubringen, die ebenso sein eigentümliches Profil vor Augen führen wie eine gewisse Aktualität aufweisen.

Beiträge zu einer gegenwärtigen Theologie lautet der Untertitel dieses Bandes. Damit wird die Programmformel aus Kochs Regensburger Zeit aufgegriffen, die auch im Titel mancher der abgedruckten Aufsätze zur Sprache kommt. Das gegenwärtige Bewusstsein – das sich auch in Theorien artikuliert – zum Ausgangspunkt der Entwicklung theologischer Gedanken zu machen, um ihm gleichsam vor Augen zu führen, dass es immer schon aufs Absolute, auf Gott, ausgerichtet ist – diese Herangehensweise prägt mehr oder weniger explizit alle

[129] RINGLEBEN, Nachwort (s. Anm. 3), 151.
[130] KOCH, Das Leben und der Geist (s. Anm. 4), 8.
[131] A.a.O., 149.

in diesem Band enthaltenen Texte. Die einzelnen Kapitel versammeln jeweils chronologisch angeordnete Beiträge, die Kochs Thema einer *Freiheit in Gemeinsamkeit* in einer bestimmten für sein theologisches Wirken zentralen Hinsicht zur Geltung bringen. Um diesen Aufbau zu erläutern und einen ersten Einblick zu ermöglichen, seien nun kurz die einzelnen Texte vorgestellt.

Am Anfang des Bandes stehen Beiträge, die sich unter der Überschrift *Gott und die Freiheit* zusammenfassen lassen, weil sich Koch in ihnen der theologischen Grundlagenarbeit widmet. Im Zentrum steht dabei die für ihn von jeher virulente Frage nach der Vermittelbarkeit des Gottesgedankens mit dem neuzeitlich-modernen Begriff von freier Subjektivität und umgekehrt. Den Auftakt bildet der erste Aufsatz, den Koch überhaupt veröffentlicht hat. In *Gott – der Grund der Freiheit* (1) trägt der zur Zeit der Abfassung 30-jährige Münchner Assistent *Überlegungen zum christlichen Gottesgedanken* vor, die schon viel von seinem künftigen Programm enthalten. Koch arbeitet zunächst die zwiespältige Selbsterfahrung des modernen Menschen heraus, sowohl freies Subjekt als auch den endlichen Bedingungen seines natürlichen Daseins unterworfen zu sein. Darin entdeckt er ein Aussein auf versöhnende Einheit und Ganzheit, in der der humane Autonomieanspruch zur Erfüllung kommen könnte. Während die von Koch angeführten atheistischen Positionen dies entweder für illusionär halten oder selbst nur Utopien zu bieten haben, vermag der christliche Gottesgedanke dem besagten Streben reale Erfüllungsaussichten zu geben. Sie liegen, womit Koch seinen Grundgedanken formuliert, in der zwischenmenschlichen Erfahrung einer Liebe, die den an ihr Beteiligten ihr Recht lässt, sodass ein jeder im unerzwingbaren Zusammensein mit dem Anderen sich hinsichtlich der eigenen Freiheit anerkannt erfährt. Der Bezug auf Gott stiftete dabei die Fähigkeit, an der immer noch möglichen Liebe festzuhalten, die an der Begrenztheit der menschlichen Subjekte immer wieder zerbricht. Dem damit aufgeworfenen Problem des Negativen widmet sich Koch in seiner 1978 veröffentlichten Studie *Das Böse als theologisches Problem* (2). Sie fand bereits Erwähnung als es um Kochs Verhältnis zu seinem Lehrer Pannenberg ging. Mit dessen Geschichtstheologie setzt er sich hier einleitend kritisch auseinander. Zwar teilt er Pannenbergs Anliegen, dass mit der Rede von Gott die Wirklichkeit im Ganzen thematisch werden müsse, wie umgekehrt in aller Wirklichkeitserfassung und -erfahrung der Bezug auf Gott einsichtig zu machen sei. Doch stellt das so eben auch theologisch zu begreifende Böse hier ein herausforderndes Problem dar. Dieses sucht Koch, nach einer kritischen Revision der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung mit dem *malum* von Augustin bis Schelling, derart zu lösen, dass er es in die menschliche Freiheit hinein verlagert. Deren unableitbar-unbedingte Eigenart bleibt demnach nur gewahrt, wenn sie immer auch anders kann, als sie soll. Macht nun das Subjekt das Nicht-sein-Sollende, das Böse, zur Bestimmung seines Willens, widerspricht es aber sich selbst, weil es sich darin entgegen der Allgemeingültigkeit, die allein seinem unbedingten Wollen entspricht, allein selbst will, also partikularisiert. Nur im für

alle geltenden Guten, das Gott ist, kommt es – vorausgesetzt es will das auch in Freiheit selbst – wahrhaft zu sich selbst. Dass jedoch ein Festhalten an der bloßen Möglichkeit, immer auch anders zu können, den Menschen in die verzweifelnde Angst vor dem ständig drohenden Selbstverlust stürzen muss, ist das Thema von Kochs Kierkegaard-Studie *Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis* (3). Sein Beitrag zur 1988 erschienen Pannenberg-Festschrift, die deutlich Wandel und Kontinuität in seinem Denken anzeigt, ist aber keine reine Rekonstruktion. Sie enthält ein über Kierkegaard kritisch hinausgehendes Bedenken der sozialen Bezüglichkeit individueller Freiheit. Gott wird dabei als Geist der Gemeinsamkeit zum Ermöglichungsgrund eines angstfreien Zu-sich-selbst-Kommens in der erfüllenden Begegnung mit Anderen erhoben. Im unabgesicherten Vertrauen auf deren Sicheinstellen entscheidet sich der Mensch für die Freiheit. Darin, also in einem freien Selbstvollzug, erweist sich jene *Gottesbestimmtheit des Menschen*, die, wie Kochs 1991 erschienene anthropologische Studie es ausdrückt, den *Beitrag der evangelischen Theologie zum Verständnis des Menschen* ausmacht (4). Dafür aber muss, einem Anliegen der Aufklärung folgend, die widersinnige Entgegensetzung von Sünder und Gerechtem überwunden werden, die die Theologie von Augustin bis Luther beherrscht hat. Vielmehr sind beide Bestimmungen auf ein und dasselbe Subjekt zu beziehen, was der ambivalenten Selbsterfahrung des Menschen entspricht, im Wollen des Guten stets begrenzt und fehlsam zu sein. Trotz dieses Zwiespalts am eigenen Gutsein und an dem der Anderen festhalten zu können, dazu befähigt für Koch die Gewissheit, dass Gott als das allen Menschen je individuell gemeinsame Gute längst wirklich geworden ist und immer wieder werden kann. Dass damit auch in den Blick kommt, was das heißt: *Aus der Rechtfertigung leben*, davon ist Koch in seiner so überschriebenen Lutherdeutung aus dem Jahre 1998 überzeugt (5). Der wohl auf einen Vortrag im kirchgemeindlichen Kontext zurückgehende Beitrag wiederholt zwar die Kritik am Totalitätsanspruch des Sündenbegriffs. Dennoch entdeckt Koch in Luthers Rede vom bedingungslos rechtfertigenden oder, wie er es ausdrückt, menschenfreundlichen Gott ein hoch aktuelles Freiheitspotenzial, weil ihr eine an der Güte, am Sinn menschlichen Daseins ebenso unbeirrt wie unverblendet festhaltende Vergebungsgewissheit entspricht. Dass es zu solcher Entsprechung zwischen Lehre und Leben kommen möge, war Koch ein Anliegen, dem er mit dem folgenden Text – der den ersten Teil dieses Bandes abschließt – eine theologie- und frömmigkeitstheoretische Untersuchung gewidmet hat (6). *Dogmatik ohne Frömmigkeit?*, lautet die Titelfrage des 2001 erschienen Beitrags, der mit einem problemgeschichtlichen Aufriss zum Verhältnis von Theologie und Religion seit Luther einsetzt. Kochs darauf folgende systematische Antwort besagt, dass der schillernde Ausdruck „Frömmigkeit" eine unaustilgbare Differenz festhält: Der gelebte Vollzug dessen, was theologisch-dogmatisch unter dem Rubrum „Frömmigkeit" reflektiert wird, bleibt von seinem so getätigten Sprachlichwerden stets unterschieden. Auf anderem Wege ist er aber auch nicht zugänglich, weshalb es unweigerlich Dogmatik braucht,

um überhaupt beschreiben und wissen zu können, was Frömmigkeit ist. Die Aufgabe der Dogmatik besteht aus Kochs Sicht so gewissermaßen darin, die Freiheit des nur individuell zu vollziehenden Glaubens zu lebensdienlicher Bestimmtheit zu bringen: Indem sie so von Gott handelt, dass ihre Aussagen existenzielle Erschließungskraft besitzen und damit zugleich eine die Einzelnen in ihrem je frei vollzogen Glauben miteinander verbindende Wahrheitsgewissheit wecken.

Der *zweite Teil* des vorliegenden Bandes bringt Texte aus Kochs Feder zusammen, die sich vorrangig an einer kritisch-konstruktiven Erkundung von in Theorie und Praxis gegenwärtig umlaufenden Freiheitsverständnissen versuchen. Zwei Texte aus dem Jahre 1971, die sich mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und dem Denken von Karl Marx befassen, bilden den Ausgangspunkt. Sie sind ein deutlicher Niederschlag des Programms einer Theologie der Gegenwart, das Koch in seiner Regensburger Zeit in Angriff genommen hat. Dabei widmen sie sich zwei Ansätzen, denen in der noch immer stark politisierten Studierendenschaft jener Jahre eine zentrale Bedeutung zukam. *Befreiung aus dem Banne der Selbstbehauptung?*, fragt Koch im Titel des hier erstmals publizierten Textes zu theologischen Potenzialen der Kritischen Theorie (7). Es ist damit, wie er schreibt, die zentrale theologische Frage der Gegenwart gestellt. Aufgeworfen wird sie durch Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Diagnose einer *Dialektik der Aufklärung*, die den Menschen einem Zwang zur Anpassung an die gesellschaftlich wirkmächtige Zweck-Mittel-Rationalität unterworfen sieht. Koch entdeckt bei beiden zaghafte Versuche, Perspektiven der Transzendenz aufzuzeigen, die den Menschen über diesen naturhaften Bann, seine Freiheit als Selbstbehauptung zu praktizieren, hinausführen könnten. So ist von Phänomenen wie Mitleid und Solidarität die Rede, in denen er eine fragmentarische Realisierung der vom objektiven Zwang sich befreienden Freiheit angezeigt findet. An sie wäre theologisch anzuknüpfen, indem Gott als darin anvisierter Sinn namhaft gemacht wird, auf den glaubend bezogen das Subjekt sich der spannungsvollen Uneindeutigkeit der eigenen Lage und so ihrer Veränderbarkeit bewusst wird. Für Karl Marx aber hatte die angesichts schreiender Ungerechtigkeiten unumgängliche Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaft gerade mit der *Kritik* der Religion zu beginnen, was Koch im folgenden Text eingehend untersucht (8). Wollte Marx mit der Destruktion des Gottesglaubens den menschlichen Egoismus beseitigen, fragt Koch an, inwiefern dieser dem revolutionären Subjekt der Arbeiterklasse eigentlich zurecht einen Willen zuschreibt, in dem Partikular- und Allgemeininteresse identisch sind. Vielmehr scheint sich die selbstbezogene Rücksichtslosigkeit des ökonomischen Kampfes im Klassenkampf nur zu reproduzieren. Um die von Marx intendierte Freiheitspraxis jenseits des „Jeder gegen Jeden“ zu initiieren, müsste nach Kochs Dafürhalten die Dimension des Allgemeinen ins Jenseits der Gesellschaft verlegt werden, sodass Gott als wahrhaft Allgemeines in den Blick kommt.

Ein Besuch bei Jürgen Habermas am Starnberger See, den Koch 1975 als zeitweises Mitglied des Arbeitskreises „Theologie und Politik" unternommen hat, bildete den Anlass für seine 1975 veröffentlichten Reflexionen zum Thema *Religion und die Erfahrung von Sinn* (9). Habermas kommt darin neben anderen soziologischen Autoren zu Wort, die allesamt Religion als eine heteronome und so modernitätsunfähige Angelegenheit darstellen. Koch hingegen entwickelt einen Begriff von Religion, der die Differenz von Sich-Bestimmen und Bestimmtwerden in ein Sich-Bestimmen-Lassen aufhebt. Diese im Religionsbegriff implizierte Freiheitsauffassung bringt er kritisch gegen ein gegenwärtig wirkmächtiges Autonomieverständnis zur Geltung, das nur gelten lassen will, was eigens hervorgebracht wurde. In der Religion hingegen geht es gerade darum, sich bestimmen zu lassen durch den unkontrollierbaren Sinngehalt von Erfahrungen und darin zu sich selbst zu finden.

Dem Anderen sein Anderssein lassen, sodass die Begegnung mit ihm zu einer eigenen, zustimmenden oder widersprechenden Positionierung herausfordert – das ist für Koch mithin die Haltung, in der man sich auf Jesus von Nazareth als historische Person beziehen sollte. *Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus* heißt der 1976 erschienene Text, in dem sie eingefordert wird (10). Im kritisch-affirmativen Anschluss an Schweitzer macht er dort klar – was ähnlich bereits in seiner Habilitationsschrift zu lesen ist –, dass eine reine Unterwerfung des Vergangenen unter den Drang, Gegenwartsrelevanz aufdecken zu müssen, wie ihn Koch als eine typisch moderne Haltung vorfindet, dessen Eigensinn negiert. Eine Freiheit der Beziehung und der Annahme jener Provokation, die vom historisch Abständigen ausgeht, ist vielmehr erforderlich. Gegenüber Jesus kann es aber so, um des freien Gewissens willen, auch zur Ablehnung kommen, weil seine Wirkung nicht identisch ist mit seiner historischen Person. Das lässt sich für Koch gerade aus den traditionellen Christologien lernen, die stets gegenwärtige Stellungnahmen gegenüber Vergangenem darstellen.

Mit *Freuds Entdeckung und ihre[r] Bedeutung für eine gegenwärtige Theologie* setzt sich Koch in einem 1989 erschienen Aufsatz auseinander (11). Angesichts der Freud'schen Entdeckung des Unbewussten im Menschen und seiner verborgenen Triebgesteuertheit, der auch die Religion zugerechnet wird, fordert Koch eine Theologie, die das Selbstbewusstwerden des Menschen im Glauben fördert. Gott und die Freiheit soll ihr Thema sein, Gott und die Gemeinsamkeit aller Menschen, die angesichts von Freuds Thesen umso mehr des Vertrauens zum Anderen bedürfen. Dass der Andere darin aber nur als Objekt fremder Einwirkung oder Agent kultureller Verbote in den Blick kommt, mithin über Gebühr pathologisiert wird, sind für Koch aus christlicher Sicht zu überwindende Fehlstellungen der Freud'schen Theorie.

Kochs folgende Beiträge betreffen das Verhältnis des Protestantismus zum Rechtsstaat (12) bzw. zum geeinten Europa (13). Die am Ende der 1990er Jahre

entstandenen Texte widmen sich weniger einer grundsätzlichen ethischen Reflexion als vielmehr der Frage, warum evangelische Theologien und Kirchen wollen und sich dafür einsetzen sollen, dass die beiden besagten Institutionen existieren. Grund dafür ist aus Kochs Sicht die darin realisierte öffentliche-rechtliche Anerkennung von Freiheitsrechten, was um des freien Sich-Einstellens des Glaubens willen protestantischerseits bedingungslose Bejahung erfahren sollte. Dies bedeutet auch, die theologisch-religiöse Kommunikation auf die Bildung von individueller Selbstbestimmung und Gewissenhaftigkeit im sozialen Miteinander auszurichten. Zudem sind die selbst durch protestantischen Geist geprägten gesellschaftlicher Errungenschaften, nicht im Sinne einer Besitzanspruchsmentalität, in ihrem weiteren Realwerden zu stützen: Eine bloße nationale Selbstbehauptung überschreitende nationale Identität und ein auf Versöhnung ausgerichtetes Verhältnis zur Vergangenheit.

Die beiden den zweiten Buchteil abschließenden Texte hinterfragen kritisch das unter modernen Bedingungen stark auf Zweckrationalität und Kausalitätsdenken ausgerichtete Selbst- und Weltverhältnis des freien Subjekts. Den Anfang macht eine Auseinandersetzung mit der dieses Selbst- und Weltverhältnis aus Kochs Sicht zur Geltung bringenden Religionstheorie Ulrich Barths (14). Sie ist in einer zu Ehren des langjährigen Hallenser Systematikers 2005 herausgegeben Festschrift erschienen. Koch macht sich für ein Religionsverständnis stark, das mit Hegel am Verhältnis zum an sich selbst gedachten Absoluten orientiert ist. Aus dessen wahrhafter, nicht-projektiver Unbedingtheit heraus ist der Einzelne überhaupt erst fähig, die unverzweckbar-unbedingte Freiheit seiner selbst in Gemeinsamkeit zu realisieren. *Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens*, wie der Titel des anderen, 2011 erschienen, Textes lautet, bringt Koch einmal mehr seine Einsichten das göttliche Gesetz der Natur betreffend zum Tragen (15). Theologisch soll so ein die naturwissenschaftliche Rationalität keineswegs beerbendes, aber eben begrenzendes Verständnis des Eigenrechts des Lebens, das stets aus sich selbst etwas, also frei ist, gewonnen werden. Nur dadurch kann in seinen Augen trotz der unverrechenbaren Kontingenz des Bösen an einer Bejahung des Lebens festgehalten werden.

Der dritte Teil des Buches versammelt verschiedene fundamental- und materialethische Beiträge Kochs, die allesamt nachzeichnen, wie das allen gemeinsame, göttliche, Gute im menschlichen Freiheitsgebrauch zur Welt kommen kann. Der Eröffnungstext zum *Problem der Norm in der Politik*, 1976 erschienen, widmet sich in Auseinandersetzung mit den Gesellschaftstheorien Luhmanns und Habermas' dem Verhältnis von Partikularinteressen und Allgemeinwohl (16). Was allen zugutekommen kann, muss demnach das verbindliche Ziel politischen Handelns sein. Dies verlangt eine Transzendierung eigener Interessen zugunsten der berechtigten Anliegen der Anderen, wozu aber nur motiviert ist, wer auf eine mögliche Gemeinsamkeit mit diesem zu vertrauen vermag. Einmal mehr bringt Koch an dieser Stelle Gott als das solches Vertrauen stiftende, zwischenmenschlich verbindende Gute ins Spiel. Dieser Gottesbezug ist

seines Erachtens auch im Blick auf die Institution der Ehe zur Geltung zu bringen, die der nächste Beitrag aus dem Jahre 1978 thematisiert (17). Wird die Ehe durch die freie Einwilligung zweier Personen begründet, sich auf die Gemeinsamkeit mit der jeweils anderen einzulassen, ist sie nämlich aufgrund der bleibenden Unterschiedenheit der Beteiligten hochgradig krisenanfällig. Daran kann und darf auch ihre Rechtsform nichts ändern, die Koch strikt auf ihre Außendimension begrenzen will. Theologisch-ethische Äußerungen haben sich mithin darauf zu beschränken, die in der ehelichen Verbundenheit selbst liegende Verbindlichkeit, ihre göttliche Dimension, deskriptiv je individuell zu Bewusstsein zu bringen. Damit folgt Koch seiner im folgenden Beitrag ausgeführten Überzeugung, dass einzig die *Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik* gelten kann (18). Der Text geht auf ein 1984 gemeinsam mit dem Zürcher Lehrer Ebeling durchgeführtes Kolloquium zurück und widmet sich abschließend dem damals aktuellen Thema der Kriegsdienstverweigerung. Zunächst aber arbeitet Koch in fundamentalethischer Perspektive seinen Begriff des Gewissens heraus, den er als Sitz unbedingter Überzeugungen begreift – unbedingt im Blick auf den Betroffenen und unbedingt in sich selbst. Die damit anvisierte Allgemeingültigkeit bringt die soziale Bezüglichkeit individueller Freiheit und deren Gottesbezug vor Augen. Zugleich sieht Koch im unvertretbar-autonomen Selbstbezug, für den das Gewissen steht, die Würde des Menschen verankert. Sie zu achten, geht für ihn mit einer prinzipiellen Absage gegen jedwede Form aktiver *„Sterbehilfe" oder „Euthanasie"* einher, was er im nachstehenden Text aus dem Jahre 1987 ethisch reflektiert vorträgt (19). Es folgt seine 1991 erschienene Studie zum Begriff der *Menschenwürde als Menschenrecht*, in der die Anerkennung jenes unableitbar freien Selbstseins des Subjekts insbesondere auch gegenüber theologischen Begründungsfiguren eingefordert wird. An sich selbst ist der Mensch demnach etwas Göttliches, Unbedingtes und nicht erst dadurch, dass soziale oder göttliche Instanzen ihm dies zuteilwerden lassen. Dies gilt nach Koch auch und gerade für den Straftäter, wie er im folgenden, 1998 publizierten, rechtsethischen Traktat zu verstehen gibt. *Strafe und Schuld im Horizont von Reue und Vergebung* ist er überschrieben (21). Die damit angezeigte Differenzierung macht deutlich, dass die rechtliche Zuschreibung von Schuld und das entsprechende Zuteilwerden von Strafe noch lange nicht die Reue des Beschuldigten nach sich ziehen müssen. Schuldeinsicht ist ein unerzwingbar freier Akt, der, wo er auf Vergebung trifft, neue Gemeinsamkeit im Guten stiften kann. Dass die ethisch gefordete Anerkennung der jedem Menschen eignenden Würde für Koch auch einen materialen Ermöglichungscharakter annehmen kann, zeigen seine Reflexionen zu den *Ethische[n] Grundlinien der Altersversorgung*, die er 1998 – für einen Theologen ungewöhnlich – auf der Jahrestagung des Deutschen Vereins für Versicherungswirtschaft vorgetragen hat (22).

Doch für jeden Akt der Anerkennung gilt, dass er nicht über den Anerkennenden verfügen kann, wenn denn dessen Selbstsein eine solch unbedingte Eigenart besitzt. *Anerkennung – das Absolute? Oder: Religion und Recht,* der die-

sen dritten Buchteil abschließende Text aus dem Jahre 2000 verneint – etwa gegenüber Falk Wagner –, dass schon die wechselseitige Akzeptanz von Freiheitsansprüchen das Göttliche unter den Menschen ausmacht (23). Vielmehr ist eine solche Praxis getragen von einem religiösen Vertrauen auf eine unerzwingbar sich einstellende Gemeinsamkeit, die das Recht nur äußerlich-formal ermöglicht.

Der vierte und letzte Teil des Buches versammelt Aufsätze Kochs, die sich ekklesiologischen bzw. kirchenbezogenen Themen widmen und dabei Chancen und Risiken menschlicher Freiheit namhaft machen. Am Anfang steht ein 1980 erschienener Text zum *Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis* (24). Dieses Problem verortet Koch darin, dass die besondere Eigenart protestantischer Ekklesiologie mit der These einer primären Nicht-Institutionalität der Kirche einhergeht. Es ist das unvertretbare Gottesverhältnis des Einzelnen im Glauben, frei und unabhängig von äußeren Vorgaben, das die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen stiftet. Letztlich unklar bleibt aber aus Kochs Sicht, welche Bedeutung dann der sichtbaren Institution Kirche zukommt. Deren Unabdingbarkeit macht er, über die lutherische Ekklesiologie hinausgehend, am individuell uneinholbaren Allgemeinheitsanspruch der Wahrheit des Glaubens deutlich, dem so ein Bedürfnis nach wirklicher, sichtbarer Gemeinschaft innewohnt. Auch die sichtbare Zeichenhandlung der Taufe dient der Stärkung jener individuellen Glaubensgewissheit, wie Koch in seinen 1989 erschienenen Reflexionen zum *Sinn der Taufe* darlegt (24). Dabei wächst dem Titel eine Doppeldeutigkeit zu: Der Sinn der Taufe besteht für Koch in der Dokumentation eines unbedingten Sinns des je eigenen Lebens und ob dieser Unbedingtheit letztlich des Lebens aller. Als ein äußerliches Zeichen führt sie also die vorbehaltlose Anerkennungswürdigkeit menschlichen Daseins vor Augen, ohne dafür aber irgendwie konstitutiv zu sein. Sie hat diesen Sinn nur, wenn er sich dem Getauften im Blick auf sich selbst und die eigenen Erfahrungen erschließt. Gegen Barth und mit Luther plädiert Koch deshalb für die Kindertaufe. Sie dokumentiert nämlich diese Unverfügbarkeit des Menschen gerade dadurch, dass die Eltern ihr Kind darin der „Hilfe Gottes" überlassen, weil sie das, was es für sich selbst will, nicht festlegen können. Diese *Gedankenfreiheit* ist durch *das leitende Amt in der Kirche*, wie Kochs 1999 in der Festschrift zu Ehren seines Doktorbruders Falk Wagner erschienener Text argumentiert, ausdrücklich zu befördern (26). Konsensökumenischen Träumen von einer neuen Eindeutigkeit erteilt er eine klare Absage. Vielmehr weist Koch dem leitenden, theologisch gebildeten Amt in der Kirche die Aufgabe zu, kommunikative Bedingungen zu schaffen, die ein freies Äußern und Einsehen religiöser Wahrheit ermöglichen. Nichts anderes ist, wie sein im Jahre 2000 erschienenes homiletisches Vademecum aufzeigt, auch *Aufgabe und Zweck der Predigt*: nachdenklich zu machen über die alltäglich bisweilen verdeckte Wahrheit des Glaubens im je eigenen Leben (27). Kochs 2003 veröffentlichte *Theologische Überlegungen zur Notfallseelsorge* schließen diesen Band ab (28). Sie gehen auf einen Vortrag

beim Bundeskongress für Notfallseelsorge und Krisenintervention zurück und wollen eine Reflexionshilfe für die Praxis an die Hand geben. Praktizierte Geistesgegenwart ist das, was in Kochs Augen allein eine Hilfestellung angesichts eines akuten Notfalls sein kann. Gemeint ist die Suche nach Worten oder Gesten, die eine Verbundenheit signalisieren, in der sich der Betroffene wiederfinden kann. Dabei ist Respekt vor dessen Würde, gerade im Leiden, zu wahren, was insbesondere bedeutet, ihn nicht mit vorschnellen Sinndeutungen normativ zu überfrachten. Koch schließt mit Gedanken darüber, welche positive Aussicht einem Trauernden helfen könnte. Er verweist auf das der Trauer innewohnende Festhalten an der Liebe zum Betrauerten, das von einer unbedingten, göttlichen Verbundenheit mit diesem zeugt. In ihr ist der Verstorbene, dies könnte sich jedenfalls laut Koch als eine befreiende Gewissheit einstellen, ebenso wenig verloren wie die Liebe zu ihm.

Durch alle hier versammelten Aufsätze zieht sich also wie ein roter Faden der Gedanke einer Freiheit, die in erlebter Gemeinsamkeit mit Anderen zur Erfüllung kommt. Sie manifestiert sich nicht zuletzt auch in der spezifischen „Erfahrung von Freiheit", die aus Traugott Kochs Sicht „eine Lektüre geben kann": „daß Verstehen gelingt" und „ich den Gedanken eines anderen Menschen wirklich eingesehen" habe.[132] Dadurch nämlich, „daß so das andere, Fremde, Ungekannte sich *mir* erschließt", wird es „zu meiner eigenen Sache", in der „ich mich besser, anders, neu verstehe – ja, […] mehr ich selbst […] geworden bin, als ich zuvor war".[133] Zugleich ist dann die verstandene „Sache, die Thematik, dem Autor und mir, dem Verstehenden, gemeinsam; in ihr sind wir miteinander verbunden".[134] Es liegt auf der Hand, dass auch solche Verbundenheit nicht machbar, nicht erzwingbar ist. Aber wenigstens eines ist es doch, was der Autor Koch bisweilen ausdrücklich von seinem „Leser erhofft: nämlich daß er mit seinem Verstehen frei auf meine Überlegungen antworte und so sich auf sie einläßt"[135]. Wo eine derart empfängliche, sich gefragt sein lassende Haltung an den Tag gelegt wird, kann die Lektüre auch des vorliegenden Bandes jedenfalls nicht spurlos an einem vorübergehen. Nur unter dieser Voraussetzung aber vermögen Kochs Texte schließlich auch weiterhin immer noch zu dem zu werden, was sie sein wollen: *Beiträge zu einer gegenwärtigen Theologie*.

[132] KOCH, Mit Gott leben (s. Anm. 7), 7.
[133] A.a.O., 6.
[134] A.a.O., 11.
[135] A.a.O., 5.

Erster Teil

Gott und die Freiheit – Theologische Grundlegungen

Gott – der Grund der Freiheit

Überlegungen zum christlichen Gottesgedanken[1]

„Totenblaß", so berichtet die Zeitung[2], weigerte sich vor einigen Monaten im Bremer Judenmord-Prozeß Josef Hirsch – einer der wenigen, die dem Morden entronnen sind – seine Zeugenaussage „bei Gott" zu beschwören. „Er sah den Angeklagten an und sagte: ‚Gäbe es Gott, dann gäbe es den nicht.' Er leistete den weltlichen Eid ‚im Gedenken an meine ermordete Familie'." – Was sollen wir, die wir die Verbindung mit dem Christentum nicht gelöst haben, dazu sagen? Ich meine, uns ziemt zunächst einmal Bestürzung und Schweigen. Denn die Welt, in der das Morden geschieht, ist unsere Welt: die Welt, in der wir leben und handeln, die wir gestalten, die Welt, in der wir Menschen um Gott ringen. „Gäbe es Gott, dann gäbe es den nicht." Könnte es nicht auch heißen: Gäbe es Christen, dann gäbe es den Angeklagten nicht? Unser Schweigen kann jedoch nicht das Letzte sein. Denn die menschliche Anstrengung zu begreifen, was wahr ist, darf nicht aufgegeben werden. Aber als Hintergrund hat jenes Schweigen in unserem Reden gegenwärtig zu sein. In diesem Sinne möchten die folgenden Überlegungen verstanden sein.

---

[1] Vorgetragen am 28. 5. 1967 bei der Tagung der Hauskreise Frankfurt-Unterliederbach. Als Tagungsthema war gestellt: „Glaube an Gott – Wirklichkeit oder Illusion?"

H.-G. Geyer hat in seinem Forschungsbericht über die gegenwärtige Diskussion des Gottesproblems (H.-G. GEYER, „Gottes Sein als Thema der Theologie", *VF 11,2* [1966], 3–37) herausgestellt, daß der Atheismus der Neuzeit Gottes Sein und Handeln negiere, um die Welt für das Wirken des schöpferischen Menschen zu beanspruchen (17), daß in der Alternative von Gottesbeziehung oder eigenständigem Selbstsein des Menschen „das ganze Problem des modernen Atheismus als eines aktivistischen Humanismus steck[e]" (26). Hat Theologie von der gegenwärtigen Wirklichkeit Gottes zu reden, so kann sie diese Alternative nicht übergehen, sie kann sich ihr aber erst recht nicht einfach beugen; sie muß sie vielmehr m.E. überwinden. Das würde bedeuten, daß die Theologie Gott nicht in einen Gegensatz zur neuzeitlichen Subjektivität mit deren Humanismus setzt. Die folgenden Überlegungen versuchen, zur Überwindung jener Alternative beizutragen; sie sind damit als ein Votum in der gegenwärtigen Diskussion um das christliche Gottesverständnis gemeint. Wichtige Anregungen, besonders zu den Ausführungen unten 45–49, vermittelten mir die Werke von A. METZGER: *Freiheit und Tod*, Tübingen 1955; *Dämonie und Transzendenz*, Pfullingen 1964; *Automation und Autonomie*, Pfullingen 1964. Vor allem verdanke ich vieles dem ständigen Gespräch mit H. Ihmig und Doz. Dr. E. Kamlah.

[2] L. WEIN, „‚Ich kann in diesem Land nicht atmen'. Als Zeugen vor Gericht: Juden aus aller Welt", *Die Zeit 11* (17.3.1967), 11.

I.

Wenden wir das Erschrecken angesichts der Zustände unserer Welt auf den christlichen Glauben und die christliche Frömmigkeit, so bedeutet dies negativ die Einsicht, daß eine bestimmte Gestalt christlicher Frömmigkeit, die das evangelische Glaubensbewußtsein weithin prägte, zu Ende ist. Ich meine die Frömmigkeit, die sich im Inneren, in der Tiefe der Existenz, Gottes gewiß ist und für deren Gottesverhältnis selbst die weltlichen Beziehungen zwischen den Menschen nicht konstitutiv sind. Die Frömmigkeit, die sich vor der neuzeitlichen Aufgabe zurückzieht, die gesellschaftlichen Beziehungen zu gestalten, die Naturgesetze zu entdecken, um die Natur zu beherrschen, ihre blinde Macht zu brechen. Die Frömmigkeit, die in das Innerste des Inneren emigriert – dorthin, wo alle weltlichen Geschäfte ruhen, und die hier sich ihrer Verbundenheit mit Gott erfreut. Diese Weise, an Gott zu glauben, ist nicht zuletzt darum zu Ende, weil sie sich im Hitlerreich als effektiv wirkungslos erwiesen hat.[3] Sie ist christlich nicht mehr möglich, denn wie sollte es mir erlaubt sein, mich aus Herzensgrunde Gottes zu erfreuen, wenn ich untätig bleibe, wo Menschen neben mir leiden und umkommen? Sie ist auch in sich aporetisch unmöglich geworden, denn der Bezirk des selbsteigenen Innern, auf den sie sich zurückzog, schmolz zusammen, und die Verhältnisse, in denen der Mensch lebt, erscheinen ihr zunehmend nur noch als von anderen, fremden Menschen gemacht, wie verhängtes Schicksal.

Diese, auch von der christlichen Sache her vergangene Gestalt innerlicher Frömmigkeit gehört – wenn auch weithin antithetisch – selbst zur neuzeitlichen Geschichte des menschlichen Selbsterkennens und -begreifens. Das wird deutlich, wenn wir fragen, was denn das meint, wenn wir vom ‚Innersten des Inneren', von der ‚Tiefe der Existenz' sprechen. Dabei kann ja nicht ein dinglicher Teilbereich des Menschen vorzustellen sein, der irgendwo im Menschen lokalisiert wäre. Zu denken ist vielmehr die Mitte des Menschen – für den Menschen –, wo es ihm zentral um sich selbst zu tun ist; wo er auszumachen hat, wer er im Gesamt seines Denkens und Handelns, seines Wollens und Fühlens ist. Es ist der Ort gemeint, wo er nach sich selbst sucht, nach seiner Identität mit sich selbst – also seine *Subjektivität.*

Dieses Prinzip der Subjektivität geht dem Menschen in der Neuzeit auf. Er entdeckt sich als Subjekt, das sein Leben selbst zu bestimmen trachtet, das sich für die Verhältnisse um ihn selbst verantwortlich weiß. Der Mensch findet sich der objektiven Welt des Gegebenen gegenüber und trachtet, sie mit seinem Verstand denkend zu durchdringen, sie praktisch zu beherrschen und anzueignen. Er will seine autonome Freiheit.

Sucht der Mensch so nach der Wahrheit und Verwirklichung seiner Subjektivität, dann hat sich die Sicht von Mensch, Welt und Gott total geändert. Nicht

[3] Vgl. H.-D. BASTIAN, „Wie lernt man heute glauben?", *Radius* (März 1967), 9.

länger wird die Welt hingenommen, wie sie ist: mit konstanten Ordnungen, die in Gott sanktioniert sind. Dem neuzeitlichen Menschen gilt die Welt nicht mehr als ein ihm vorgegebener Kosmos, der im großen ganzen wohl verfaßt ist und in den er sich an einer genau umgrenzten Stelle so gut wie unveränderbar gesetzt findet, – ein Kosmos, an dem unser Tun und Treiben im Grunde nichts ändert, der vielmehr lediglich den Schauplatz abgibt. Seit mindestens zwei Jahrhunderten ist der Mensch ausgezogen aus jenen statischen, fest bestimmten und überlieferten Objektivitäten, in denen alles – Gott und der Mensch, der Bauer, die Zünfte und der Priester – seine fest vorbestimmte Stelle hatte. Mit der neuzeitlichen Emanzipation ist diese Welt der Ordnungen ein für allemal zur Vergangenheit geworden, zu der es kein Zurück gibt und der kein romantisches Beschwören aufhilft.

Der Mensch zog aus. Wohin? Wir sahen: um die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Subjektivität und Freiheit zu gewinnen. Der neuzeitliche Mensch *sucht* sie. Denn der Exodus aus der Welt der festen, im Ewigen gegründeten Objektivitäten gewährt der Freiheit noch keinen Gehalt. Und zwar darum nicht, weil der Mensch, dem seine Subjektivität aufgeht, sich zweifach, gebrochen, erfährt. Er erkennt sich als Subjekt, der Welt des Gegebenen gegenüber: Er weiß – reflexiv oder nicht –, daß er *anders,* nicht wie die materielle Welt, daß diese vielmehr Material seiner Verwirklichung ist. Und er findet sich zugleich als *Stück dieser Welt,* als ein vereinzeltes, von der Endlichkeit und dem Vergehen heimgesuchtes Dasein in ihr. Er erfährt sich ausgesetzt der Unruhe des Verlustes und Sichverlierens, dem Zufall und dem Zerbrechen dessen, was er erschafft und liebt, dem Vergessen und dem Tode. Und also sucht er, frei zu werden: nicht nur von den objektiven Dingen draußen um ihn, um in Freiheit selbst zu bestimmen, sondern ebenso frei zu werden von seiner eigenen Endlichkeit, um zu sich selbst zu kommen, ganz er selbst zu sein. Beide Bezüge gehören zusammen. Was er so sucht, wenn er seine Freiheit sucht, wird noch zu bedenken sein.

Dem emanzipierten Menschen ist seine *Freiheit,* das Prinzip der Selbstbestimmung, aufgegeben. Er geht aus, sie zu verwirklichen und in seinen Aktionen zu finden. Denn wo sollte sie ihm als selbstverständlicher Tatbestand gegeben sein? – Doch was findet der Mensch, und was verwirklicht er, wenn er sich verwirklicht? Findet er sein vereinzeltes, natürliches Dasein – oder seine Subjektivität, sein Anderssein als die materiellen Dinge? Doch wie kann er diese verwirklichen, wenn sie ihm aufgegeben und nur negativ – nicht wie die materiellen Dinge – bestimmt ist? Dieser Zwiespalt des Menschen zwischen der Bestimmung zum freien Subjekt und seinem endlichen, vereinzelten Dasein kommt in der modernen Geschichte, das heißt seit der französischen Revolution an den Tag. Der moderne *Atheismus* ist nur zu verstehen, wird er im Zusammenhang dieser Problematik der Selbstverwirklichung gesehen. Denn dieser Atheismus ist ja nicht nur der weithin berechtigte Kampf gegen Relikte aus der Vorzeit, aus der Welt ewig-statischer Objektivitäten, und gegen eine falsche Weltflucht –

also gegen Hemmungen der Emanzipation–, sondern dieser Atheismus gehört zu dem problematischen Ringen um die Gewinnung der Freiheit.

Ich möchte jenen Zwiespalt und diese Schwierigkeit des Freiheitsgedankens und damit den modernen Atheismus an einigen Beispielen erheben. Das fundamentale Beispiel war und ist die *französische Revolution* selbst. Sie unternahm den ungeheuren Versuch, Freiheit und Gleichheit aller Menschen zu realisieren, die politische Ordnung nach diesen Prinzipien zu gestalten. Alle Formen der Unfreiheit, Leibeigenschaft und feudale Privilegien erkennt sie als abzuschaffendes Unrecht. Der Mensch als Subjekt mit seinen unveräußerlichen Menschenrechten sollte Fundament des Rechts wie des Staates sein. Was aber gilt, wenn der subjektive Wille jedes und aller gelten soll? Was meint Gleichheit aller: daß jeder tun und lassen kann, was er will? Die Zeitgenossen erschraken vor dem Terror, den die Revolution entließ.

Walter Rehm und Robert Minder[4] haben gezeigt, wie dieses Entsetzen über „den Zusammenbruch der Hoffnung auf eine bessere und gerechtere Welt“[5] zum Ausdruck, zum Ausbruch kommt in Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herunter, daß kein Gott sei“[6]. Diese Vision formuliert die Erfahrungen, die im 19. Jahrhundert immer wieder aufbrechen: Das Gefühl abgründiger Verlassenheit in einer sinnlosen, von Zufall und kalter Notwendigkeit beherrschten, immer nur und immer weiter zerbrechenden Welt. Das Ich, das menschliche Subjekt aber, dem doch Recht und Freiheit zukommen sollte, findet sich allein und verlassen. „Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All! Ich bin nur neben mir“; der Mensch: „zersprengt und zerschlagen in zahllose quecksilberne Punkte von Ichs […] ohne Einheit und Bestand“[7]. Und weiter: „Ach wenn jedes Ich sein eigener Vater und Schöpfer ist, warum kann es nicht auch sein eigener Würgengel sein?“[8] Das selbstschöpferische Ich erkennt: es hat nicht die Macht, sich noch einmal selbst zu setzen oder abzusetzen. Der Mensch ist zur Freiheit verdammt (Jean-Paul Sartre).

Den Ab- und Grabgesang auf die französische Revolution mit ihrer Hoffnung einer neuen Welt der Freiheit schrieb Georg Büchner. Ihm wird die „Geschichte der Revolution“ zum „gräßlichen Fatalismus“: „Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, allen und keinem verliehen.“[9] Was bleibt, ist tiefe Resignation –

---

[4] Vgl. W. REHM, *Jean Paul – Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens*, Göttingen 1962; R. MINDER, *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt/M. 1966, 61. 88.

[5] MINDER, Dichter in der Gesellschaft (s. Anm. 4), 88.

[6] Vgl. J. P. F. RICHTER, „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herunter, daß kein Gott sei“, in: DERS., *Siebenkäs*, SW I/2, hg. v. N. MILLER, München 1959, 266–271.

[7] A.a.O., 270.

[8] Ebd.

[9] G. BÜCHNER, „Brief an eine Braut, Frühjahr 1834“, in: DERS., *Sämtliche Werke. Nebst Briefen und anderen Dokumenten*, hg. v. H. J. MEINERTS, Gütersloh ^{3}1965, 390–391.

und statt der Freiheit aller: der Einbruch der Natur. „Der einzige Unterschied", den man „zwischen den Menschen herausbringen kann", heißt es in *Dantons Tod*: „Jeder handelt seiner Natur gemäß, das heißt, er tut, was ihm wohltut."[10] Die einzige Begründung: „Mein Naturell ist einmal so."[11] Sinnlos, gottlos ist alles, denn keiner erreicht, was ihm wohltut: die Menschen leiden.[12]

Friedrich Nietzsche[13] ruft den ‚Tod Gottes' aus, den Verfall der abendländischen Welt; auf „daß der Übermensch lebe – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille"[14], so schließt der erste Teil des Zarathustra. Der Mensch, das verlassene Subjekt in einer leeren Welt, ohne bestimmende Werte und Ordnungen, wird zum Herrschaftswillen aufgerufen. Gegen die sinn- und ziellose Wiederkehr des Gleichen, gegen die Übermacht der Natur und des gnadenlosen Schicksals beschwört Nietzsche den übermenschlichen Willen, den, der die Qual seines Untergangs in ekstatische Hinnahme verwandeln soll, seine Selbstverneinung zu bejahen fähig ist. Solch „letzte[n] Wille[n]" preist er als großes, starkes Leben. Was in Nietzsches Philosophie sein Wesen treibt, ist tragische Depression und das Aufbäumen aus tödlicher Verzweiflung.

Dem Übermenschen Nietzsches mit dem „letzte[n] Wille[n]" der Selbstbehauptung noch in der Ohnmacht angesichts des Scheiterns redet in unserer Zeit Jean-Paul Sartre das Wort. Sein Mensch erfährt sich verdammt, frei zu sein; er *hat* zu wählen. In der freien Wahl begehrt der Mensch, *ganz* zu sein, ganz er *selbst* zu sein[15], begehrt er, „*Gott* zu sein"[16]; und er erreicht doch nie und nimmer, was er verlangt. Der Mensch ist – wie es am Schluß von Sartres früherem Hauptwerk heißt – eine „nutzlose Leidenschaft".

Was diese knappen Andeutungen zeigen sollten, war der Zwiespalt, der dem modernen Menschen bewußt wurde: zwischen sich als endlichem, natürlichem Dasein und sich in seiner Subjektivität mit dem Anspruch auf Freiheit und die in jenen Theorien gedachte Erfahrung der Ausweglosigkeit. Nach diesen Theorien liegt die sinnlose Vergeblichkeit allen menschlichen Bemühens darin, daß keine Möglichkeit gesehen wird, wie der Mensch zu sich selbst gelangen, wie er seine Einheit und Ganzheit erreichen und also frei werden sollte.

---

[10] G. BÜCHNER, „Dantons Tod", in: DERS., *Sämtliche Werke. Nebst Briefen und anderen Dokumenten*, hg. v. H. J. MEINERTS, Gütersloh [3]1965, 37–109, hier 59 f.

[11] A.a.O., 44.

[12] A.a.O., 81.

[13] Vgl. E. HELLER, *Nietzsche. Drei Essays*, Frankfurt/M. 1964 und DERS., „Über die Bedeutung Friedrich Nietzsches", in: *Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays*, Frankfurt/M. 1966, 201–292.

[14] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885)*, KSA 4, hg. v. G. COLLI / M. MONTINARI, Berlin / Boston 1968, 102.

[15] J.-P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, 144.

[16] A.a.O., 712.

Ist somit die Subjektivität, die Selbständigkeit des Individuums vom Übel? Ludwig Feuerbach[17] zog diesen Schluß. Seine ganze atheistische Philosophie steht und fällt mit dieser Folgerung. Feuerbach braucht keinen Gott, er kann ihn denunzieren und entlarven als ein irrtümliches Gebilde des Menschen; denn: kehrt der Mensch zurück in den Kreislauf der Natur, gibt das Individuum sich auf in die unendlichen Kräfte der Gattung, nimmt er ‚nur' die Emanzipation seiner Subjektivität zurück, so ist er gerettet. Die Liquidierung des einzelnen und die ästhetische Verklärung der Natur, der Gattung, gehen hier Hand in Hand. Hat der einzelne seine Nachkommen erzeugt, so sterbe er glücklich und zufrieden: er kehre ja heim in die All-Natur.

Karl Marx[18], der von Feuerbach ausging, wendet seine Kritik an dieser Ideologie primär gegen deren Kerngedanken, die Menschheit sei naturgegebene Gattung[19]. Sie muß vielmehr allererst in gesellschaftlicher, revolutionärer Praxis als „gesellschaftliche Menschheit" erschaffen werden. Für Marx ist der Mensch nicht naturalistisch durch die Gattung gesetzt, sondern definiert durch den gesellschaftlich-historischen Prozeß menschlicher Arbeit. Der einzelne ist Klassenwesen, jeweiliges Produkt, „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[20]. Werden die Klassenunterschiede revolutionär beseitigt, so ist die Gattungseinheit und zugleich die Freiheit des Subjekts hergestellt, weil die Totalität gesellschaftlicher Kräfte und Fähigkeiten frei und somit die Freiheit aller und jedes ins Werk gesetzt ist. Beides, Gattungseinheit und Freiheit des einzelnen, fallen zusammen, denn der Mensch ist, was er ist, in gesellschaftlicher Arbeit. Feuerbachs naturgegebene Gattungsidentität hat Marx vergeschichtlicht und als Produkt der Arbeit verstanden. Doch auch seine Theorie setzt voraus, wir alle seien im Grunde – das heißt für Feuerbach und Marx: in der Natur, oder in der jeweils gegebenen ökonomischen Klasse und Lage – alle eins. Der Inhalt des subjektiven menschlichen Handelns ist nach der marxistischen Theorie nur und ausschließlich von den ökonomischen Gegebenheiten bestimmt. Die Schwierigkeiten dieser These werden evident, wenn man fragt, wie es eigentlich zur Solidarität von Menschen kommt, zum Beispiel der proletarischen Klasse eines Landes mit der eines anderen, die sich nicht in der gleichen wirtschaftlichen Lage befindet, oder einer Gruppe der Intelligenz mit dem Proletariat; oder wenn man fragt, welche Rolle in der Leitung einer Klasse einem einzelnen oder einer Gruppe von

[17] Vgl. die (zur Veröffentlichung bei Vandenhoeck & Ruprecht vorgesehene) Mainzer Dissertation P. Cornehls zur Geschichte der Eschatologie in der deutschen Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. [Anm. d. Hg.: Gemeint ist die drei Jahre später erschienene Arbeit P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen 1971].

[18] Das folgende entnehme ich weithin einem unveröffentlichten Referat H. Ihmigs über die Theorie der proletarischen Revolution – K. Marx, F. Engels.

[19] KARL MARX, „Thesen über Feuerbach", in: DERS., *Die Frühschriften,* hg. v. S. LANDSHUT / A. KRÖNER, Stuttgart 1964, 339–341, hier 340 [„Sechste These über Feuerbach"].

[20] Ebd.

einzelnen zukommt. Marx antwortet mit dem Zwang, mit der Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse. Daß dem nicht so ist, beweist nicht nur die Geschichte, sondern der Gewaltstreich, mit dem Lenin die Diktatur der Partei inthronisierte.

II.

Wer den Menschen nicht der totalen Tyrannei auszuliefern gedenkt, muß die Subjektivität akzeptieren, und zwar die Subjektivität mit dem Zwiespalt, der ihr zugehört. Der wird auch anerkennen: Die hier skizzierten Theorien, die mit der Subjektivität nicht zurecht kommen und die darum Atheismus dekretieren, weil sie der Gegenwart selbst jeden tragenden Sinn absprechen, begreifen nicht die ganze Wirklichkeit der Neuzeit in ihrer Wahrheit. Denn die Neuzeit ist nicht nur Verfallsgeschichte. Das emanzipierte Subjekt hat genug zustande gebracht, was sich sehen lassen kann: die Befreiung von Hunger und Krankheit, von Aberglauben und Unwissenheit durch die Leistungen der Wissenschaft, das große Experiment eines demokratischen Gemeinwesens, die teilweise Beendigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, und in aller Bescheidenheit einen geänderten Begriff von Kirche und Christsein. In der Neuzeit haben Liebe und Recht *auch* ihre Stätte. Fragen wir deshalb noch einmal, was es mit der *Subjektivität* auf sich hat, wonach das Subjekt Mensch sucht, wenn es seine Freiheit sucht. Subjektivität hat die Selbständigkeit des Menschen gegenüber der objektiven Welt der Dinge zum Inhalt, den Willen, nicht von Fremdem, Äußerlichem bestimmt zu werden; sie begreift vielmehr die Forderung nach eigener Einsicht für das Denken und Tun, nach Selbstbestimmung in sich ein. Subjektivität meint die Mitte des Menschen, wo es ihm darum zu tun ist, was er insgesamt als er selbst ist. In seinem Denken und Tun beschäftigt sich nun das Subjekt Mensch immer mit der Welt um ihn, mit den Dingen und den anderen Menschen. Geht es dem Menschen in der Subjektivität um seine Identität mit sich, seine Ganzheit, so ist er damit aus auf die Einheit seiner und der Welt, insofern er in seinem Handeln und Denken Welt immer mit einbezieht. Wir sahen, daß der Mensch nach dieser Einheit verlangt angesichts des Zwiespalts, den er in sich erfährt, wenn ihm seine Subjektivität bewußt wird: Er weiß, daß er anders, nicht wie die materiellen Dinge ist und daß ihm die Bestimmung zum freien Subjekt zugehört, und er weiß zugleich, daß er ein vereinzeltes, endliches Stück dieser Welt ist. Die Einheit, nach der der Mensch sucht, wenn er seine Identität sucht, ist die seiner selbst und der einbezogenen Welt. Wahrhaftig ist sie die Einheit, in der gelöst ist, wie der endliche Mensch seiner Endlichkeit mächtig und also wahrhaft frei wird. Der Mensch, der nach seiner Freiheit sucht, verlangt nach der *unendlichen Einheit,* die zugleich das *vollendete Humanum* – da Gewährung vollkommener Freiheit – ist: Der Mensch verlangt nach Gott. So weit sind *Sart-*

res Atheismus und christlicher Glaube fast einig.[21] In der Tat ist damit noch nicht allzu viel gewonnen.

Bevor wir weiter fragen, machen wir uns noch eines klar: Jene unendliche Einheit, die wir *Gott* nennen, ist gemeint und gesucht *in der Endlichkeit* – nicht in einem fernen, von dem Menschen und der Welt getrennten Jenseits. Sie kann nicht eine Einheit sein, die von der Endlichkeit und dem menschlichen Verlangen nach Freiheit absieht. Sie wird ja gedacht als die unendliche Einheit, in der die Not der Endlichkeit gelöst ist: als die Wahrheit des Menschen in seiner Welt. Und gerade, weil sie dies ist, kann sie nicht ein Stück der endlichen Welt sein. Der Mensch sucht sie *bei* sich und doch nicht als ein endliches Stück.

Gott – Illusion oder Wirklichkeit? Auf diese Frage habe ich immer noch nicht zu antworten versucht. Ist jene Einheit, die wir Gott nennen, nur ein utopisches, unmögliches Ideal, wie zum Beispiel Sartre behauptet? Zumindest jedenfalls kein Ideal, das ohne Folgen bleibt! Als Ideal liegt es dem Bemühen der modernen, *exakten Wissenschaften und der Naturbeherrschung* zugrunde. Deren Absicht und Arbeit richtet sich darauf, immer weiter alle Dinge der objektiven Welt denkend zu durchdringen, um so die Unberechenbarkeit des Naturgeschehens durch ihre Methode exakter mathematischer Gesetze zu brechen.

Sie intendiert – nach einer Formulierung Werner Heisenbergs[22] –, „die Natur im Ganzen zu verstehen", „jeweils das Einzelne" auszusondern und zu „durchleuchte[n] und so von Zusammenhang zu Zusammenhang" fortzuschreiten; sie erstrebt die letzte Einheit in der Mannigfaltigkeit der Dinge. Ihr Ziel und humanitäres Pathos lautet: durch rationale Kontrolle die totale Beherrschung der Natur und so vollständige Freiheit zu erreichen. Diese Arbeit stellt sich ihr selbst als ein endloser Progreß ohne Abschluß dar. Ihr Ziel, die Einheit selbst und damit die absolute Freiheit, zeigt sich ihrem Vorgehen als unerreichbar, bleibt in ihr ausgeschlossen. Denn sie beschäftigt sich *e definitione* nur mit endlichen, berechenbaren Dingen. Sie zielt also auf die absolute Einheit, die Gott ist, und gibt sich doch notwendig als methodischen Atheismus.

Es ist wichtig zu sehen, daß die Wissenschaft die Einheit, die Gott ist, als total formalen, jenseitigen Zielpunkt fixiert. So aber kann jene göttliche Einheit nicht gemeint sein, nach der der Mensch verlangt, wenn er nach seiner Freiheit verlangt: Er intendiert *in* der Endlichkeit die Einheit seiner selbst und der Welt, die Wahrheit der Endlichkeit, in der vollkommene Freiheit, weil Versöhnung des Zwiespalts ist. Wir schließen daraus: Gott selbst ist kein Objekt dieser Wissenschaft, obschon diese im Grunde auf nichts anderes zielt.

Was die Wissenschaft erreicht, demonstriert ihre Geschichte. Sie erreicht die zunehmende Formalisierung der Objekte, mit denen sie umgeht. Ich brauche diesen Prozeß progressiver Abstraktion hier nicht zu beschreiben. Was darin

---

[21] „Fast", da nach Sartres abstraktem Verständnis der Freiheit jene Einheit das Ende der Freiheit wäre.

[22] W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 14.

geschieht, dürfte dies sein: den Objekten wird ihre Unberechenbarkeit – dies, daß sie befremdlich anders sind als der denkende Mensch – dadurch genommen, daß sie reduziert werden auf variable Punkte in einem invariablen System. Die exakte Wissenschaft schafft die Widerständigkeit der materiellen Objekte weg. Wenn Werner Heisenberg sagt[23], der forschende Mensch begegne in der Naturwissenschaft nur sich selbst, so dürfte dies so zu verstehen sein: Er begegnet darin nur seinen formalen, mathematischen Gesetzen plus der materiellen Teilchen, die aber ausschließlich nur als Stellenpunkte in einem mathematisch formulierten System in Betracht kommen und zählen.

Die Größe der modernen Wissenschaft besteht darin, daß sie der Materie die Widerständigkeit nimmt. Mehr aber leistet sie – im Blick auf unsere Frage nach der Einheit – nicht. In diesem Sinne sind ihr Tun und ihr Ergebnis eminent bedeutungsvoll, aber für die Frage des Menschen nach der Wahrheit zugleich negativ. In ihr räumt der Mensch gleichsam nur Hindernisse weg. Sie gewährt ihm aber nichts, was in sich selbst positiv wäre; sondern sie gibt ihm lediglich Stoff für seine Selbstbestimmung, Stoff zur Verwirklichung des Selbst. Direkt und aus ihr selbst gewinnt der Mensch als Subjekt für sein Selbst nichts hinzu, erreicht er die Versöhnung nicht. Denn die formalen Gesetze, denen der Forscher in der Naturwissenschaft begegnet, sind doch nicht der Mensch selbst. In diesem Sinne begegnet der Mensch in den Naturwissenschaften nicht sich selbst.

III.

Wir sahen: der sich zwiespältig erfahrende Mensch in seiner Subjektivität mit dem Anspruch auf Freiheit ist inmitten der Endlichkeit sehnsüchtig aus nach dem Einen, das die Versöhnung in sich schließt. Die letztlich einzig kontroverse Frage liegt darin: Bleibt diese Einheit utopisches Ideal, oder besteht für den Menschen die reale Chance, an ihr teilzuhaben, kann sie ihm als Realität zur Erfahrung kommen? Die christliche Antwort lautet: Ja, in der *Liebe* und im *Recht*. – Was soll das heißen?[24]

Liebe hat es mit der Einheit zu tun, mit dem Einssein unter den Menschen, primär unter Partnern. Liebe besteht nicht eigentlich in Gefühl und momentaner Glücksstimmung – was sie natürlich auch ist –; vielmehr meint sie die Haltung und Ausrichtung eines Menschenlebens, in der einer geistesgegenwärtig und

[23] A.a.O., 18.

[24] Im folgenden frage ich danach, inwiefern die Wirklichkeit Gottes als Bestimmungsgrund für sinnvolles Handeln und Sichverstehen des Menschen gedacht werden kann. In einem zweiten, hier unterlassenen Gedankengang wäre zu bedenken, *wie* jene Einsicht mit der Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt zu vermitteln ist. Denn selbstverständlich soll nicht behauptet werden, die Realität Gottes sei mit den Zuständen dieser unserer Welt identisch, unsere Welt sei in toto die der Liebe.

dynamisch ganz da und auf den anderen bezogen ist. Liebe charakterisiert einen Vollzug menschlicher Existenz, daß einer in allem, was er denkt und tut, den anderen mit-bedenkt, tendenziell beim anderen ist. „In jeder Liebe, in jeder Form der Liebe, sei sie der Sexus oder der Eros des Denkens, liegt die Sehnsucht des Vereinzelten, die Vereinzelung, das Aus-Einander, aufzuheben“[25]; Liebe drängt nach Einheit.

Doch Sehnsucht nach der Einheit der Liebe – das heißt allemal konkret, daß ich zu lieben beginne. Schon die Hinwendung zum anderen ist wesenhaft Liebe; wer mit ihr beginnt, begibt sich in sie, läßt sich auf sie ein. Solches Sich-Einlassen wird schon von der Liebe selbst bewegt. Wer zu lieben anfängt, rechnet allemal bereits damit, daß die Liebe die Wahrheit ist. Daraus nimmt sein Lieben die Leidenschaft der Kraft und Ausdauer. Mein Lieben erfährt sich als eingesetzt.

So tut der Liebende, was schier unerschwinglich, ja einigen fast unverantwortlich[26] zu sein scheint: er vertraut auf die Kraft und die bestimmende Wirklichkeit der Liebe selbst, der versöhnenden Einheit. Das bedeutet: der zu sich selbst kommende Liebende, der wachen Sinnes, glaubt an Gott. Es bedeutet zugleich – und das ist die ebenso wesentliche Kehrseite –: nur der Liebende glaubt und erfährt Gott.

Der Liebende vertraut auf die eine Liebe. Im Lieben läßt der einzelne sich los. So gewinnt er Freiheit von seiner endlichen Vereinzelung. Er wird frei von dem ängstigenden Zwang, sich selbst isolierend – selbst behaupten zu müssen. Der Liebende vermag sich, so wie er ist, loszulassen und an den anderen zu denken, den anderen in seinem Denken und Handeln mitzuumfassen. Aller Liebe eignet darum ein *stellvertretendes Einstehen* für den anderen. Und sie beinhaltet immer auch dies, daß einer sein Eigenes in die Gemeinschaft mit dem anderen einbringt. Sie ereignet sich in intensivster Verdichtung dort, wo zwei Menschen ein Paar werden, wo der eine ganz für den anderen ist – und dort, wo einer für andere sein Leben preisgibt. Die beiden Momente, Opfer und Stellvertretung, gehören eng zusammen, nämlich so, daß Opfer nur Sinn hat, wenn es stellvertretend, im Einstehen für den anderen geschieht, daß also die Zumutung des Selbstopfers im Sinne der Bergpredigt ausschließlich die Extremlage des Liebens ist. Das Moment der Stellvertretung, auch in diesem umfassenden Sinne, verdeutlicht noch einmal, inwiefern menschliches Lieben davon lebt, daß in ihm Menschen auf die umfassende Einheit, die Liebe selbst, vertrauen.

Wonach menschliches Lieben verlangt, ist dies: daß die Einheit unter den Menschen konkret wird. Eins werden Menschen, jeder mit seiner unverwechsel-

---

[25] METZGER, Dämonie und Transzendenz (s. Anm. 1), 220.

[26] Vgl. dazu B. Brechts Lehrstück „Die Maßnahme“ und R. Grimms Interpretation, in: R. GRIMM, *Interpretationen II. Deutsche Dramen*, hg. v. J. SCHILLEMEIT, Frankfurt/M. 1965, 309 ff.; ferner auch zum Beispiel die gegensätzliche Einschätzung der russischen Politik in der Kuba-Krise durch Präsident Kennedy und die Militärs.