

Tom Kleffmann
Einführung in die Systematische Theologie
Vorbe-griff



Universitätsdrucke Göttingen

Tom Kleffmann
Einführung in die Systematische Theologie
Vorbe-griff

erschieden in der Reihe der Universitätsdrucke
des Universitätsverlages Göttingen 2004

Tom Kleffmann

Einführung in die
Systematische Theologie
Vorbegriff



Universitätsdrucke Göttingen
2004

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Für die, die gute Fragen stellen: Karl und Friedrich.

Anschrift des Autors

Tom Kleffmann

Institut für Evangelische Theologie/Religionspädagogik

Diagonale 9

34127 Kassel

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

© Alle Rechte vorbehalten, Universitätsverlag Göttingen 2004

Umschlagabbildung: „Predigt des Jacobus“, Detail der Werktagsseite des Flügelaltars der Göttinger St. Jacobi-Kirche, 1402

Umschlagfotografie: Hans Starosta, Göttingen

ISBN 3-930457-41-5

Vorrede

Dieses Büchlein ist in erster Linie für Studierende zum Gebrauch meiner systematisch-theologischen Vorlesungen gedacht. Es enthält neben Überlegungen, wie der Anfang in der systematischen Theologie zu machen ist, einen Vorbegriff des systematischen Ganzen. Meiner Auffassung nach ist ein solcher Vorbegriff schon zu Beginn der sogenannten Prolegomena zu versuchen.

Der Anspruch der Veröffentlichung ist bescheiden. Sie ist nicht für die größere theologische Öffentlichkeit bestimmt. Vielmehr verfolgt sie, studentischem Wunsch entsprechend, den pragmatischen Sinn, zum einen einen komplexen Grundtext der Vorlesung besser diskutieren zu können, und ihn zum anderen auch für die folgenden Vorlesungen des gesamten Zyklus zugänglich zu halten. Zu diesem Zweck habe ich den Text leicht gekürzt und von Erläuterungen, die allzusehr in die Breite gehen, befreit. Der Gliederungsentwurf des gesamten Zyklus ist am Schluß des Büchleins abgedruckt.

Es besteht also nicht der Anspruch, hier endgültige Erkenntnisse vorzustellen. Der Text ist weiter im Werden. Ich hoffe durchaus, noch Entscheidendes dazuzulernen – nicht zuletzt durch die Diskussion, der das Büchlein dienen soll.

Göttingen, den 23. Januar 2004

<i>Vorwort</i>	9
<i>Einleitung</i>	15
I. Womit ist der Anfang in der systematischen Theologie zu machen?	15
II. Vorbegriff des Ganzen	19
1.: Philosophischer Satz vom Menschen	21
2.: Satz von der Offenbarung Gottes (Satz von Christus)	25
3.: Satz vom Sinn der Welt, von der Wahrnehmung der Welt als Äußerung Gottes (Satz von der Schöpfung)	27
4.: Satz von der Lüge des Menschen (Satz von der Erbsünde und Sünde)	30
5.: Satz von der Offenbarungsgeschichte	37
6.: Satz vom wahren Leben	42
7.: Zusammenfassender Satz vom dreieinigen Gott	47
<i>Entwurf der Gesamtgliederung</i>	51

Vorwort

Es geht im Folgenden um das Abenteuer, ein ursprüngliches Konzept systematischer Theologie zu suchen und zu versuchen. Das heißt, die systematische Theologie soll aus ihrem tiefsten und einfachsten Grund entwickelt werden. Das ist anstrengend: es geht hier nicht nur um eine Einführung in das historisch Geläufige der theologischen Begriffe. Vielmehr soll jeder Begriff der systematischen Theologie aus diesem tiefsten und einfachsten Grund heraus erarbeitet werden. Es ist ein Versuch, d.h. es ist auch für den Verfasser noch im Prozeß, im Umbruch.

Es soll darauf ankommen, den christlichen Wahrheitsanspruch gerade auch in seiner ursprünglichen Unselbstverständlichkeit ins Auge zu fassen. Es gilt, auch die letzte Fragwürdigkeit und Unselbstverständlichkeit der Theologie (und zumal systematischer Theologie) auszuhalten und auszutragen. Das ist hier geradezu eine Bedingung wahrer Verständlichkeit.

Eine weitläufige Erläuterung und Beurteilung der jeweiligen theologischen Tradition einer Fragestellung wird zunächst nicht geboten. Zwar ist das zum Studium der systematischen Theologie notwendig. Zudem macht erst die geschichtliche Herleitung der Probleme und ihrer Lösungsversuche die echte Ausführung der systematischen Theologie. Doch zunächst geht es, wie in einem Grundriß, um das systematische Konzept der enzyklopädischen Gesamtaufgabe, die es dann exegetisch, theologiege-

schichtlich sowie in Rücksicht auf die gegenwärtige systematische Diskussion ausführen und vielleicht korrigieren soll.¹

Natürlich schließt der eingeschlagene Gedankenweg andere Möglichkeiten faktisch aus. Und er erhebt natürlich den Anspruch, die Wahrheit der Theologie zur Geltung zu bringen – aber doch in dem Bewußtsein, daß dieser Anspruch nur im theologischen Gespräch Sinn hat und sich in ihm sich bewähren und korrigieren muß. Dieser Vorbehalt ist ebenso wie der der enzyklopädischen Ausführung im Folgenden von der Sache der Theologie selbst her zu begründen – denn diese Sache ist wesentlich eine Kommunikation und nicht eine einsame Erkenntnis von Gott und Welt an sich. Aus diesem Grund sagt Hamann: „Das System des heutigen Jahres [...] wird das Märchen des morgenden seyn“.² Das systematische Denken muß seine Wahrheit zugleich in der Geschichte finden, in der es steht: und das ist theologisch die Geschichte der Kommunikation von Gott und Mensch.

Wieso ist es überhaupt erforderlich, neu ein ursprüngliches Konzept systematischer Theologie zu suchen? Müssen wir denn die theologische Wahrheit neu erfinden? Wieso eine solche vielleicht philosophisch-grüblerisch erscheinende, oft sprachlich umständliche Theologie, scheinbar fern der Praxis? Wieso nicht einfach nur ein kritisch zusammenfassendes Referat der wichtigen biblischen und aus der Theologiegeschichte tradierten Posi-

¹ Beispiele für dieses Verhältnis zwischen Grundriß und Ausführung sind: A.Ritschl, „Unterricht in der christlichen Religion“ und „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, oder P.Althaus, „Grundriß der Dogmatik“ und „Die christliche Wahrheit“, sowie G.Ebeling, „Das Wesen des christlichen Glaubens“ und die dreibändige „Dogmatik des christlichen Glaubens“. Als neuere Grundrisse zu nennen sind der „Abriß der Dogmatik“ von Horst-Georg Pöhlmann (Ein Kompendium. 5.A.Güterloh 1990), und zuletzt Dietrich Korsch, „Dogmatik im Grundriß, Eine Einführung in die christliche Deutung des menschlichen Lebens mit Gott“, Tübingen 2000. - Korsch geht es um eine möglichst allgemeinverständliche Einführung in den Inhalt des christlichen Glaubens. Methodisch im Zentrum stehen der Lebensbegriff und die Struktur der Sprachlichkeit. Wenn er grundlegend Dogmatik als „Lebensdeutung“ versteht, die dem Leben „dient“ (S.V.VI), es begleitet, ist dies allerdings problematisch, sofern das Deuten dem Leben sekundär zu sein scheint, statt es in seiner ursprünglichen Wahrheit zu entscheiden. Ist es nicht vielmehr so, daß sich in dem *Gespräch*, das wir und in dem wir als Theologen denken, erst *entscheidet*, ob das Leben Leben ist?

² SW, hg. von J.Nadler, Bd.3, S.140,17-19.

tionen? Wieso Denken statt nur Information über das mehr oder weniger Selbstverständliche der Überlieferung? Was heißt hier überhaupt: Denken?

Dazu vorläufig so viel: Jeder, dem Glaubensgewißheit nicht selbstverständlich ist, der den Zweifel (die eigentliche *tentatio*) kennt und die Ungeheuerlichkeit des christlichen Wahrheitsanspruches nicht völlig vergessen hat (oder diesen ganz aufgegeben hat), wird merken: das Vorhaben ist garnicht fern der Praxis oder des Lebens. Es ist vielleicht fern von manchen kirchlichen, politischen Alltagsfragen. Aber es entspringt einer Not des christlichen Lebens selbst, einer zentralen Not. Denken tut not gerade um der Ursprünglichkeit der Wahrheit willen, mit der wir es als Theologen zu tun haben, und die nichts weniger als selbstverständlich ist. Der Glauben braucht seine theologische Reflexion, er braucht das theologische Nachdenken, weil er selber immer wieder an die Grenze seiner Selbstverständlichkeit geführt wird.

In der Theologie, wenn sie sich dem Wahrheitsanspruch des christlichen Gottesbegriffs stellt, geht es nicht um bloß menschliche Gedanken oder Erkenntnisse. Wir haben es dem Anspruch nach mit einem Anderen zu tun, mit dem Anderen, mit Gott als Schöpfer und Grund, als Ziel und Mitte, ja mit dem Anspruch seiner menschlichen Anrede. Wenn unsere Gedanken stets die Tendenz haben, ein ruhiges Gebäude zu bilden, in dem wir selbstverständlich wohnen, so brauchen wir um der Wahrheit des Anderen willen immer wieder das Stehen an der Grenze, die realisierte Unselbstverständlichkeit des christlichen Wahrheitsanspruches – und schließlich: das Ereignis der Kommunikation, auf die der Anspruch zielt.

Wem es Ernst ist mit dem, wovon theologisch zu reden ist, dem kann es dann auch nicht darum gehen, den Pluralismus, die faktische Vielfalt von Philosophien und Religionen und Theologien oder auch den Agnostizismus aufklärerischer Religionskritik zum Selbstzweck, zur Norm zu erheben und auf den Wahrheitsanspruch zu verzichten.³ Wir können uns nicht müde darauf

³ Vom Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie, ihrem Wahrheitsanspruch als Wissenschaft, ist hier zunächst abgesehen. Es ist klar, daß der Wahrheitsanspruch der Theologie ein Wahrheitsanspruch *sui generis* ist – gerade in seiner Universalität.

beschränken, den Traditionsbestand einer mehr oder weniger beliebigen Privatreligion wiederzukäuen. Die Wahrheit, die der theologische Beruf ist, geht jeden Menschen an: Es geht um Leben und Tod, Liebe und weltumfassende Einsamkeit, es geht um das Nichts, in dem die Welt steht, um Lüge und Entfremdung, und um die Fülle des Sinns, den Grund noch des kleinsten Sandkorns und des fernsten Sterns am Himmel. Zwar ist Nichts von dieser Wahrheit Besitz, nichts ist selbstverständlich – aber alles, die ganze Welt des menschlichen Denkens ist zu erobern. Systematische Theologie ist Angriff mit klingendem Spiel⁴, d.h. sie soll in dem mitreißenden Rhythmus eines Denkens geschehen, das sich an die Spitze der menschlichen Selbsterkenntnis und reflektierten Welterkenntnis stellt, und sich anschickt, die Begriffe der Welt zu erobern. Gerade so, nur so, bleibt sie ihrem Ursprung treu.

Freilich gilt auch hier, daß die systematische Eroberung der Begriffe der menschlichen Selbsterkenntnis und Welterkenntnis nur ein Moment in dem Gespräch sein kann, in dem sich ihre Wahrheit beweist. Zwar erobert die Theologie die Begriffe der Welt von einer gedanklichen Mitte her. Das heißt aber nicht einfach, daß sie nur die immanent zwingende Logik ihres Zusammenhangs herausstellen müßte. Ihr Angriff, indem sie die Begriffe der Welt (die Begriffe der menschlichen Selbsterkenntnis und Welterkenntnis) in dem verborgenen und doch notwendigen Sinn der Einsamkeit und Stummheit ihres menschlichen Subjekts aufgreift, gründet im Anspruch eines die Welt und Geschichte des Menschen umfassenden Gespräches, im Anspruch der Kommunikation Gottes mit dem Menschen. Und indem die Theologie im Anspruch dieses Gespräches wurzelt, zielt sie auch darauf.

Aber so wie das Denken in Wahrheit wesentlich im Gespräch ist, hat das Gespräch seine Mitte im Denken. Denken ist Besinnung im Gespräch. Es gilt, die theologische Wahrheit zu denken, im Denken soll sie uns bestimmen, denn gerade als die überlieferte, verkündigte Wahrheit wird sie ursprünglich und ganz wirk-

⁴ Vgl. das Nietzsche-Zitat am Anfang von P.Tillichs Marburger Dogmatik: Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hg. von W.Schüßler, Düsseldorf 1986, S.25.

lich zunächst im Denken. Nicht: wir als vorausgesetzte Subjekte denken sie als Gegenstand – sondern: als unser Denken verwirklicht sie sich und entscheidet zugleich erst, was das ist: das Denken; und was wir sind.

Das Denken der systematischen Theologie muß zugleich universal und unmittelbar sein. Es ist seine Aufgabe, die Einheit und weltumfassende Ganzheit des christlichen Wahrheitsanspruchs herauszuarbeiten, und auch die dieser Wahrheit eigene Notwendigkeit. Diese Wahrheit ist nicht überzeitlich, sondern eine sich in geschichtlichem Verstehen vermittelnde – gerade als sich so vermittelnde aber ist sie in ihrer Einheit, Totalität und Notwendigkeit eine Unmittelbarkeit, in der sich sozusagen Sein und Nichts, Chaos und Sinn, Leben und Tod entscheiden. Zu dieser Unmittelbarkeit muß es auch und gerade im theologischen Denken kommen. Das heißt, es ist seine Aufgabe, die gedanklichen Knoten im allgemeinen Vorverständnis zu lösen, die diese Unmittelbarkeit verhindern. Ist überhaupt die christliche Wahrheit als in diesem Sinn unmittelbare immer wieder (zu jeder Zeit, in jeder Sprache) neu anzueignen, so ist es die Aufgabe der systematischen Theologie, diese Unmittelbarkeit auch im Denken ihrer Einheit, Ganzheit und Notwendigkeit zu verwirklichen. Das bedeutet in Hinsicht auf die dogmatische Tradition, daß möglichst kein Moment ihrer Systematik formelhaft äußerlich bleibt.

Einleitung

I. Womit ist der Anfang in der systematischen Theologie zu machen?

Mit der Exegese des Alten und des Neuen Testaments? Mit der Vorstellung bestimmter überlieferter dogmatischer Systeme oder der Dogmengeschichte insgesamt? Oder mit einer wissenschaftlichen Beschreibung des Phänomens Religion im allgemeinen, um von daher das Spezifische des Christentums abheben zu können? Nichts von alledem kann es sein.

Es muß ein Verständnis der theologischen Mitte vorausgesetzt sein, also auch ein Verständnis der Mitte des Alten und Neuen Testaments, um von dieser Mitte her die systematische Theologie in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen. Im Verhältnis zu überlieferten dogmatischen Systemen stellt sich ja sofort die Frage der Aneignung, die Frage des ursprünglichen Kriteriums, um sie zu beurteilen und zu einem ursprünglichen Denken der Theologie zu kommen. Die Außenperspektive einer religionswissenschaftlichen Beschreibung aber verfehlt gerade die Unmittelbarkeit und Totalität des Wahrheitsanspruches, der theologisch expliziert werden soll.

Also: der Anfang in der systematischen Theologie ist mit einem Begriff des Ganzen zu machen, d.h. mit der Mitte der systematischen Theologie, die ihren Vorbegriff abgibt und so ihren weiteren Diskurs (ihre systematische Entfaltung) antizipiert.

Dieser Vorbegriff des Ganzen müßte ein solcher sein, der als Anfang der systematischen Theologie in sich selbst begründet ist. Die Sache der Theologie überhaupt muß sich in ihrer Totalität selbst begründen; und der Anfang der systematischen Theologie als Begriff dieses Ganzen kann weder durch Philosophie noch durch Religionswissenschaft begründet sein. Wenn sich aber die Sache der Theologie in ihrer Totalität selbst begründen muß, dann muß ihr Vorbegriff deren systematische Entfaltung begründen. Aus dem Vorbegriff des Ganzen muß sich also sowohl der Anfang als auch die weitere Gliederung der Ausführung begründen lassen, die Gliederung der diskursiven Abhandlung systematischer Theologie.

Woher kommt dieser Vorbegriff des Ganzen? Das Ganze der systematischen Theologie begegnet zunächst als das Ganze eines Wahrheitsanspruchs an unser Denken. Der Versuch, zu sagen, worin dieser Wahrheitsanspruch besteht, zeigt aber schon, daß er selbst nur diskursiv zu erheben ist, eben sprachlich, in Sätzen einer menschlichen Rede.

Man könnte formal sagen, es sei der Anspruch der systematischen Theologie, die Wahrheit der Welt in ihrer Geschichte sowie gleichursprünglich die Wahrheit unseres menschlichen Lebens darin auszusprechen – also sowohl die Wahrheit der Wirklichkeit, wie sie Gegenstand unseres Bewußtseins und Denkens ist, als auch gleichursprünglich unseres bewußten Lebens, unsres Denkens selbst. Genauer müßte man sagen: die Theologie erhebt nicht ursprünglich den Anspruch, diese Wahrheit auszusprechen, sondern sie reflektiert diesen Anspruch auf eine bestimmte, wissenschaftliche Weise. Gleichwohl reflektiert sie diesen Anspruch nicht von einem Standpunkt außerhalb, sondern in seinem eigenen Interesse.

Was der theologische Anspruch auf Wahrheit dabei besagt, ist nur im Vorgriff auf seinen Inhalt anzugeben. Dieser Anspruch besagt vorläufig zweierlei. Zum einen, daß ein Grund und Sinn der Welt auszusagen ist, der zugleich Grund und Sinn der Welt an sich sowie Sinn des bewußten, selbstbewußten, sich im Verhältnis zur Welt verstehenden menschlichen Lebens ist – aber eben ein Grund und Sinn, der dem menschlichen Denken nicht selbstverständlich oder im menschlichen Bewußtsein und

Denken unmittelbar gegeben ist. Wie auszuführen ist, setzt er geradezu die Verneinung aller selbstverständlichen, vorgängigen, fraglos sinnvollen Bedeutung der Welt voraus, und zwar ihre Verneinung im Fürsichsein des Menschen. Zum anderen impliziert der Anspruch auf Wahrheit dies, daß er sich im Widerspruch gegen eine allgemeine Unwahrheit im menschlichen Leben und Denken (im menschlichen Selbst- und Weltverständnis) formulieren und durchsetzen muß. Die These wird sein, daß diese Unwahrheit wesentlich in der Verleugnung jener im Fürsichsein des Menschen realisierten Negativität besteht.

Wenn sich aber der von der systematischen Theologie zu explizierende Wahrheitsanspruch nur im Durchgang durch die vielfältigen Begriffe des Wirklichen und des Denkens erheben läßt (und sei es auch in Negation ihres vorgängigen Sinns oder im Widerspruch dazu) – wie ist dann überhaupt ein einfacher Vorbegriff dieser Wahrheit (der seine Ausführung strukturieren soll) möglich? Er ist möglich, weil schon zu der ursprünglichen Wirklichkeit dieser Wahrheit auch ihr konzentrierter Begriff gehört, den die systematische Theologie ausführt. Das ist zu erläutern.

Das Ganze der systematischen Theologie, das Ganze des von ihr zu denkenden Wahrheitsanspruches ist der Begriff des Ganzen einer geschichtlichen Kommunikation – und zwar der schlechthin umfassenden, schon mit der Schöpfung der Welt beginnenden und auf ewige, alle Zeit umfassende Gemeinschaft zielenden Kommunikation Gottes mit dem Menschen. Diese Kommunikation aber, indem sie in der menschlichen Geschichte wirklich wird und schließlich in Christus in ihrer Ganzheit antizipiert ist, ist zugleich zwischenmenschliche Kommunikation, zwischenmenschliches Gespräch, zwischenmenschliche Liebe. In der Geschichte dieses Gespräches (einschließlich seiner Mißverständnisse) stehen auch wir als Theologen. Seinen Anspruch haben wir begrifflich auszuführen – den Anspruch dieses schlechthin umfassenden Gespräches, wie es im Glauben an den menschgewordenen Gott konzentriert ist.

Die systematische Theologie ist keine unmittelbar in sich gegründete Wissenschaft (und bestreitet auch, daß eine solche in Wahrheit überhaupt möglich ist). Vielmehr setzt die systemati-

sche Theologie in dem schlechthin umfassenden Wahrheitsanspruch, den sie denkt, doch die Kommunikation voraus, deren reflektierter Begriff (begriffliche Ausführung) sie ist, also eben das, was als Kondeszendenz Gottes, Verkündigung, Glauben, Geist, Wahrnehmung der Schöpfung, Gottesdienst usf. zur Sprache gekommen ist und zur Sprache kommt. Als Begriff dieser Kommunikation bleibt die systematische Theologie sinnvoll nur als Moment dieser Kommunikation. Umgekehrt aber gehört ein Begriff dieser Kommunikation zur Kommunikation selbst, ist ihr also notwendig.

Jede Verkündigung dieser Kommunikation selbst und jeder Glauben der Verkündigung impliziert bereits einen solchen Begriff, ein solches Gesamtverständnis. Die Gemeinschaft von Gott und Mensch als in Christus identische und antizipierte ist der Gegenstand des Glaubens, dessen Wesen es ist, sich als an der Kommunikation dieser Gemeinschaft teilhabend zu verstehen. Die systematische Theologie hat lediglich die Aufgabe, diesen Begriff des Ganzen, dieses implizite Gesamtverständnis kritisch zu explizieren. Als Begriff jener Kommunikation hat sie die Aufgabe, sie in ihrer Unselbstverständlichkeit zu reflektieren und in ihrer Totalität (umfassenden Ganzheit) auszuführen.

Nun könnte man vielleicht meinen, der Anfang der systematischen Theologie wäre statt gleich mit einem Vorbegriff des Ganzen besser mit einer propädeutischen Hinführung zum Sinn systematischer Theologie etwa im Verhältnis zum Glauben der Gemeinde oder auch zur philosophischen Vernunft, im Verhältnis zur Bibel oder den anderen vier Disziplinen der Theologie zu machen. Dem entspräche das übliche Verständnis von Prolegomena, als den vorab zu klärenden Fragen theologischer Erkenntnistheorie.

Doch auch die Klärung der Notwendigkeit, den universalen Anspruch jener Kommunikation theologisch begrifflich und kritisch auszuarbeiten, also eben die Klärung des Verhältnisses von systematischer Theologie und Glauben bzw. von systematischer und historischer Theologie gehört in den systematischen Zusammenhang des Ganzen selbst. Auch die Notwendigkeit, diese systematische Darstellung immer wieder im Gespräch mit zeitgenössisch prägender Philosophie zu versuchen, erhellt nur

aus dem Wahrheitsanspruch des Ganzen. Die genannten Fragen sind also nicht vorweg, als Prolegomena abzuhandeln, sondern als Moment des systematisch theologischen Ganzen selbst. Die theologische Erkenntnistheorie setzt einen Vorbegriff des Ganzen voraus.

II. Vorbegriff des Ganzen

Es ist nun in sieben Sätzen (Satzreihen) nebst ersten Erläuterungen ein Begriff des Ganzen systematischer Theologie zu formulieren. Den kürzesten Begriff habe ich schon gegeben: die in Christus erschienene Kommunikation und Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen als Wahrheit der Schöpfung und des Lebens.

Zur Erläuterung wiederum des Anfangs dieser Sätze vorab nur soviel: Mit Hegel, nämlich der Argumentation zum Anfang seiner Wissenschaft der Logik von 1812, könnte es geraten sein, mit dem schlechthin Unmittelbaren anzufangen, mit dem Voraussetzungslosen, d.h. mit dem reinen Sein (das freilich so viel ist wie das reine Nichts).⁵ Doch auch das Sein, die Schöpfung ist theologisch als Äußerung zu denken, die zu verstehen ist. Wenn es die Kommunikation Gottes mit dem Menschen ist, die als das Wahre und das Ganze zu denken ist, dann haben wir den Schein voraussetzungsloser, unsprachlicher Unmittelbarkeit schon hinter uns. Es ist also, um einen Begriff der Kommunikation von Gott und Mensch auszuführen, weder mit der Schöpfung als Sein noch auch mit einem vermeintlich unmittelbaren Glauben an Gott oder einer unmittelbaren Gewißheit Gottes anzufangen, sondern vielmehr mit uns, mit dem Menschen, der überhaupt sich und seine Welt bzw. Äußerungen zu verstehen vermag, und mit seinem Werden, in dem er dazu kommen kann, Äußerungen Gottes zu verstehen.

Deswegen ist der 1.Satz noch nicht eigentlich ein theologischer, sondern ein philosophischer, ein Satz philosophischer Selbsterkenntnis des Menschen. Erst der 2.Satz ist ein theologischer und handelt von der Offenbarung Gottes für den Men-

⁵ Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? In: Wissenschaft der Logik I, Theorie Werkausgabe Bd.5, Frankfurt a.M. 1979, S.65-79; vgl. 66.68f.73.

schen, die die menschliche Rede von Gott, das menschliche Gottesverhältnis begründet. Erst im Gefolge dieses Satzes von der Offenbarung Gottes kann dann der Gehalt des ersten, philosophischen Satzes seine Wahrheit als Voraussetzung der theologischen Aussage (bzw. als Voraussetzung der Offenbarung selbst) erfahren. Darin beginnt sich dann schon das Wesen der Theologie zu erfüllen, gleichursprünglich Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zu sein – *Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica*, sagt Luther, Gotteserkenntnis und Erkenntnis des Menschen ist die eigentliche theologische Weisheit.⁶

Der 3. Satz formuliert, wie die Offenbarung Gottes unsere Welt des Werdens und Getrenntseins interpretiert, also die Welt des von Gott und untereinander Getrennten. Er sagt zum einen, wie die Offenbarung das allgemeine (gattungsmäßige) Werden des menschlichen Bewußtseins und Fürsichseins interpretiert (als des Inbegriffs des Getrennt- oder Andersseins). Und zum anderen sagt er, was diese Welt des Werdens (und Vergehens) insgesamt für ihren Inbegriff, für das gewordene (und vergehende) Fürsichsein des Menschen im Licht der Offenbarung Gottes bedeutet. Zum einen ist also der Mensch als Ziel der Schöpfung Thema, zum anderen die Bedeutung der Schöpfung für den Menschen.

Erst dieser die Offenbarung auslegende Satz begründet das Wesen des Menschen im theologischen Sinn – aber nur, indem ihm sogleich der (4.) Satz von der Lüge oder Sünde des Menschen in seinem Fürsichsein korrespondiert, der Satz von seinem Unheil und Tod. Dieser Satz von der Lüge oder Sünde des Menschen in seinem Fürsichsein überformt den 1.Satz vom Menschen für sich und behauptet die allgemeine Verleugnung der Nichtigkeit des Fürsichseins als ursprüngliche Sünde gegen Gott.

Der 5.Satz von der Offenbarungsgeschichte steht hermeneutisch gleichursprünglich zum Satz von der Sünde. D.h. er konkretisiert den Satz von der Offenbarung geschichtlich, auch indem er die reale Sünde voraussetzt. Insbesondere beantwortet er

⁶ Er meint den Menschen als Sünder und den rechtfertigenden Gott. WA 40 II, S.327f.

die Frage, wie es zur Erkenntnis der Sünde kommt. Auch der 6.Satz vom Heil setzt den Satz von der Sünde voraus, schließt aber auch direkt an den Satz von der Offenbarung an. Er sagt, was die Offenbarung Gottes und des Sinns der Welt für das Leben des Menschen bedeutet. Der 7. und letzte Satz wird zusammenfassend formulieren, wie die Sätze von der Offenbarung, der Schöpfung und dem Heil dem Begriff des trinitarischen Lebens Gottes entsprechen.

Im Anschluß an diesen Vorbegriff des Ganzen ist darzustellen, was daraus für den Wahrheitsanspruch der Ausführung folgt. Weitgehend umfaßt das die Loci der traditionellen Prolegomena. Vor allem ist die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarungsglauben und Vernunft, die Frage nach den Quellen und Kriterien der systematischen Theologie, sowie nach ihrer Stellung im enzyklopädischen Zusammenhang der Theologie überhaupt zu bedenken. Dieser III. Abschnitt der Einleitung wird selbst schon eine erste Ausarbeitung des Ganzen darstellen, aber noch ganz in hermeneutischer Perspektive, in Reflexion auf seinen Erkenntnisweg.

1.: Philosophischer Satz vom Menschen

Leben ist Kommunizieren – vom Essen und Trinken, Bewußtsein, Verstehen, gegenständlichem Erkennen und Handeln, bis zum Gespräch.

Die Wahrheit des Menschen für sich, d.h. des bewußten und selbstbewußten Lebens wird darin erreicht, daß dieses sich aus dem gegebenen Kommunizieren, das es ist, als reines Fürsichsein in sich reflektiert. Das (menschliche) Leben muß sich aus seiner Selbstverständlichkeit und der Selbstverständlichkeit seiner Welt heraus als reines Fürsichsein in sich reflektieren.

Der selbstverständliche Sinn, den das gegebene Kommunizieren implizierte, ist so notwendig verneint. Das Fürsichsein findet sich von der Geschichte seines Werdens rein entfremdet; seine Geschichte ist eine Entfremdungsgeschichte. Vor allem aber findet es sich vom Leben als Unmittelbarkeit des Kommunizierens entzweit.

Die philosophische Wahrheit des Menschen ist die Wahrheit des Menschen für sich. Sie ist kritisch. Sie beruht auf der Notwendigkeit, daß das Ich in seinem Bewußtsein, Erkennen, Denken, in dem Gespräch, in dem es immer schon steht, zu sich kommt, daß es sich als Fürsichsein darin realisiert.

Das vorreflexive Leben erscheint unmittelbar sinnvoll. Der Sinn der vorreflexiven Subjektivität und zugleich der Sinn des ihr Begegnenden liegt in der Selbstverständlichkeit des Kommunizierens. Insbesondere im unbefangenen Gebrauch der Sprache ist die Annahme einer sinnvollen Bedeutung der Wirklichkeit für mich gegeben. Die Reflexion aber des Bewußtseins, des gegenständlichen Erkennens, des Denkens in das Fürsichsein bedeutet mit der Destruktion der vorgängigen, vorreflexiven Sinnhaftigkeit des Lebens schließlich die totale Einsamkeit des Ich in der Welt, die ihm nun sinnlos und fremd gegenübersteht – eine Einsamkeit, die dann auch der andere Mensch nur sprachlos spiegelt. Das Ich ist leeres Fürsichsein gegenüber der Wirklichkeit des Getrennt- oder Andersseins und darin vom weiterlaufenden Leben als Unmittelbarkeit des Kommunizierens entzweit.

Als Bewußtsein der Zeit ist diese Einsamkeit und Entzweiung die reine Selbstgewißheit in der Gewißheit und Angst des zukünftigen Todes, also in der Gewißheit, daß die fremde Wirklichkeit in der Allgemeinheit der Bewegung, die sie ist, und in der sie die Selbstbewegung des Lebendigen aus sich entläßt, diese Selbstbewegung des Lebendigen und so auch das einzelne Fürsichsein wieder einzieht. In dieser Selbstgewißheit ist der Mensch erwachsen geworden.

Inwiefern ist die Realisierung des menschlichen Fürsichseins eine Reflexion in sich? Was heißt hier Reflexion in sich? Die Realisierung des menschlichen Fürsichseins ist eine Reflexion in sich, weil der Mensch zunächst, in seinem lebendigen Kommunizieren, in seinem Bewußtsein, in seinem gegenständlichen (positiven) Verstehen und Erkennen und auch im Gespräch immer schon beim Anderen ist. Er ist sozusagen zunächst außer sich in der Welt. Er ist insofern nicht für sich, sondern bewegt sich in der Selbstverständlichkeit sinnvoller Verhältnisse zu den Gegenständen seines Bewußtseins, zu den anderen Menschen usf. Genauer: Er steht den Dingen, den anderen Menschen (etwa den

Eltern) noch garnicht als er selbst gegenüber, sondern ist noch selbst das Verhältnis, die Gemeinschaft. Um zu sich zu kommen, muß er sich aus dieser vorgegebenen Sinngemeinschaft mit dem Anderen heraus in sich reflektieren. Das heißt, er muß insbesondere in seinem Erkennen reflektieren oder realisieren, daß das verborgene Gesetz des Sinns seiner Welt das Gesetz seiner Identität war.

Zum einen bezieht sich das auf die gegenständliche Welt. Insofern kommt das Ich zu sich, indem es sich in der Selbstvermittlung seiner präreflexiven Identität reflektiert. Die sich selbst vermittelnde, präreflexive Identität des Menschen ist er zunächst als lebendiger Leib: als Identität (in seinem Bestehen) vermittelt er sich selbst in den Krisen, die die allgemeine Wirklichkeit für ihn bedeutet, also etwa in Hunger, Durst, Kälte, Krankheit usf., die er im Bewußtsein und Verstehen seiner Umwelt und dem entsprechenden Handeln bewältigt (Essen, Trinken, sich kleiden usf.). Das Ich kommt (auf dieser Ebene) zu sich, indem es sich in der Selbstvermittlung seiner präreflexiven Identität reflektiert – d.h. das Ich als Fürsichsein realisiert sich hier in der Reflexion, daß es sich als intelligenter Leib, im pragmatischen und technologischen (auf Beherrschung und umgestaltende Nutzung zielenden) Verstehen seiner Umwelt erhält – daß diese Erhaltung die Funktion seines Bewußtseins, seines Verstehens ist. Schon diese Reflexion realisiert das Fürsichsein in seiner weltumfassenden Negativität: die Wahrheit der Wirklichkeit, ein übergreifender Sinn der Verhältnisse zum Anderen, des Lebens ist unbekannt. Durch diese Negativität des Fürsichseins ist das Ich überhaupt erst als ein geistiges.

Man kann vielleicht sagen, eine erste allgemeine, d.h. sich im Denken des Menschen überhaupt realisierende Stufe der Reflexion in sich heraus aus der vorgängigen Sinn-Einheit mit der Welt bildet der kritische Verstand.⁷ Es war der Philosoph Kant, der in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ diese Reflexion des erkennenden Subjekts in sich als Wahrheit des Verstandes realisierte: Durch die Gesetzlichkeit des Verstandes, d.h. das ausdrücklich verstandesmäßige Erkennen der Welt setzt nämlich das

⁷ Zu prüfen ist, wie er das Phänomen menschlicher *Erinnerung* voraussetzt.

Ich (als kritisches Subjekt) seinem Verstehen seine allgemeine Identität, die allgemeine Einheit mit sich im Denken, als Gesetz voraus. Die Gesetze des Verstandes, seine formale Logik und die Logik seiner Urteilsformen bzw. Kategorien deduziert Kant als die Gesetze, durch die das Subjekt in seinem Welt-Erkennen mit sich identisch bleibt. Sie sind Funktionen der transzendentalen Einheit des erkennenden Selbstbewußtseins – das „Ding an sich“ ist mit ihnen aber nicht zu erkennen.

Indem nun das Ich reflektiert, daß es dem Verstehen seine allgemeine, logische Identität als Gesetz voraussetzt, kann es vernünftig heißen. Die Vernunft läßt sich insofern also zunächst auffassen als die Reflexion des Verstandes (seiner Urteilsformen und Gesetze), die sein Verstehen an die Grenze der Identität seiner Gegenstände und seines Subjekts führt. Die Vernunft realisiert das Fürsichsein als Gesetz des verstandesmäßigen Erkennens. Sie realisiert, daß sich in der Identität der Objekte des Verstandes nur die allgemeine Identität des Fürsichseins spiegelt – und fragt nach der Wirklichkeit dahinter.

Die Vernunft bedeutet also, daß der Verstand die allem gegenständlichem Verstehen vorausgesetzte (transzendente) Einheit seines Verstehens reflektiert. Indem dies zugleich bedeutet, daß der Verstand die in seinem Prinzip liegende Grenze seines Verständnisses (sich in seiner Grenze) reflektiert, so führt die Vernunft den Menschen vor Gott – vorausgesetzt, daß Gott sich in der absoluten, d.h. weltumfassenden Negativität des menschlichen Fürsichseins äußert, d.h. als Gott offenbart.

Damit ist freilich nur die supralapsarische Bedeutung von Verstand und Vernunft angedeutet, d.h. es ist von der allgemeinen Verleugnung der Grenze des Verstandes abgesehen, wie sie der Satz von der Sünde behaupten wird. Es gibt auch eine postlapsarische Bedeutung der konkreten menschlichen Vernunft, die Vernunft unter dem Gesetz der Sünde.

Die notwendige Reflexion des menschlichen Bewußtseins aus einer vorgängigen Sinn-Einheit mit dem Anderen heraus in sich, um als Selbst zu sich zu kommen, bezieht sich aber nicht nur auf die gegenständliche Welt als dem Anderen, sondern übergreifend zugleich auch auf die zwischenmenschliche Gemeinschaft und die entsprechende Sinn-Ebene des Lebens. Übergreifend ist

diese Ebene, weil ja im allgemeinen Gespräch der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und ihrer Geschichte alle Selbstverständlichkeit des Bewußtseins (d.h. auch alle vorgängige Sinn-Einheit mit der Welt) immer schon vermittelt ist. Der vorgängig selbstverständliche Sinn der Welt ist stets ein gemeinsamer. Schon das Sprechen einer gemeinsamen Sprache impliziert eine zwischenmenschliche Gemeinschaft als Singgemeinschaft. Die Reflexion in sich, die Realisierung des Fürsichseins bedeutet insofern ein notwendiges, unausweichliches Verstummen im Gespräch, die stumme Einsamkeit des in Wahrheit erwachsenen Menschen.

Die Frage, was die notwendige Reflexion in sich einer bestimmten menschlichen Generation für einen überlieferten religiösen Sinn der Welt und des Lebens bedeutet, also für eine Sinn-Einheit menschlichen Bewußtseins, die zwar mehr oder weniger selbstverständlich überliefert ist, sich aber schon auf die Negativität des menschlichen Fürsichseins bezieht – diese Frage ist erst später (im Anschluß an den Satz von der Sünde) zu beantworten.

2.: Satz von der Offenbarung Gottes (Satz von Christus)
Die ursprüngliche Offenbarung Gottes, das ursprüngliche Gottesverhältnis des Menschen besteht darin, daß Gott sich im geschichtlich allgemeinen Moment des in sich reflektierten Fürsichseins, im Moment der vollkommenen, die ganze Welt einschließenden Einsamkeit des Menschen, im Moment des reinen Selbstwiderspruchs seines Lebens, mit dem Menschen als seinem Anderen identifiziert.

Daß er dies tut, begegnet in der Geschichte zunächst nur als faktischer Anspruch. Indem sich dieser Anspruch verwirklicht, erschließt er aber einen neuen (d.h. nicht mehr auf das Zukommen des Fürsichseins beschränkten), ursprünglichen und auf neue Weise notwendigen Sinn oder Begriff der Geschichte insgesamt.

Als geschichtlicher Wahrheitsanspruch begegnet diese Identifikation Gottes konzentriert in der Verkündigung der Auferweckung des gestorbenen Jesus in das ewige Leben Gottes. Diese

Verkündigung schließt dem Sinn nach rückwirkend ein die der Menschwerdung des sich selbst unterscheidenden Gottes im geschichtlichen Jesus, d.h. insbesondere in seiner Predigt des nahen Reiches Gottes, dessen Gemeinschaft er sich in seinem Fürsichsein ganz hingab, und eben in seinem Tod als Inbegriff allen gottlosen Fürsichseins.

Christus heißt Gott selbst als die Identität seiner Kommunikation mit dem Menschen, als Identität seiner Liebesgemeinschaft mit dem Menschen. Das heißt, Gott kommuniziert nicht mit dem einzelnen Menschen nur als Gegenüber, sondern ist zugleich selbst die Gemeinschaft. Insofern ist sie ewig: Christus ist Gott als der, der sich in Ewigkeit mit dem Menschen identifizieren will, und dessen Leben selbst alle Kommunikation mit dem Menschen umfaßt: die war, die ist, und die noch sein wird.

Das heißt auch: Jesus Christus ist die Offenbarung des dreieinigen Gottes. Denn die ursprüngliche Offenbarung Gottes, in der er sich mit dem Menschen überhaupt in der weltumfassenden Nichtigkeit seines Fürsichseins identifiziert, offenbart Gott als den, der als Anderer der Welt, als Grund der Welt ihren Inbegriff, eben den Menschen als seinen Anderen liebt und darum, um der Gemeinschaft willen, um sich mit ihm zu identifizieren, sich selbst ein Anderer wird und vor aller Zeit der Welt (bzw. des Andersseins) immer schon geworden ist.

Er wird sich selbst ein Anderer, um in seiner Identifikation mit dem Menschen als dem Anderen, um im Leben ihrer Gemeinschaft er selbst zu sein. Denn daß er sich selbst ein Anderer wird und in Ewigkeit ist, heißt, daß er als sich so selbst unterscheidender zugleich seine lebendige Einheit vollzieht. Das ist Gott als heiliger Geist: der Vollzug seiner Einheit mit sich (oder in sich) als immanenter Vollzug, die Gemeinschaft von Gott und Mensch, wie sie in Jesu Verhältnis zum Vater, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen in das Leben Gottes erschienen ist, und schließlich die Entfaltung dieser Gemeinschaft, wie sie in Glauben und Gemeinschaft der Gemeinde stattfindet.

Als Sich-Anderer, in der Selbstentäußerung seiner Liebe zum Anderen wird Gott für alle Menschen ein Mensch überhaupt und ist sich selbst als Gott, als Grund oder Autor der Welt des Andersseins gegenüber. In der Zeit, d.h. für den Menschen voll-

zieht sich, was für Gott in Ewigkeit vollzogen ist, was sich in ihm in Ewigkeit vollzieht. Denn seine Liebe zum Anderen (zum Menschen), die in ihm seine Selbstunterscheidung bedeutet, ist als Grund für das Werden der Welt des Anderseins offenbart, als Grund für das Werden des Anderen (des fürsichseienden Menschen), und als der Sinn der Zeit.⁸ Das heißt, die Offenbarung Gottes in Christus vollzieht die Kommunikation von Gott und Mensch, die Gott selbst als sich Anderer ist, die Grund der Welt und in Ewigkeit vollendet ist, als Sinn-Mitte der Zeit.

Ursprüngliche Offenbarung kann die so verstandene Offenbarung heißen, nicht weil sie in der Zeit allen weiteren Offenbarungen vorangeht, sondern weil sie den Begriff von Offenbarung überhaupt erschließt und erfüllt. Sie stellt den ursprünglichen Sinn von Offenbarung überhaupt dar. D.h. die wirkliche Offenbarung, die diesen Begriff von Offenbarung erschließt, ist die vollkommene Offenbarung Gottes, deren Wahrheit alle vorgängigen Offenbarungen erst begründet und sie aufhebt (vgl. Satz 5).

Die Identität oder Gemeinschaft von Gott und Mensch (in Christus), die Gott selbst (als sich Anderer) ist – genauer: die Identität der Kommunikation von Gott und Mensch, die Gott selbst ist –, ist Offenbarung Gottes überhaupt. In ihr ist die Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen, daß der Mensch von Gott redet – nämlich nun auf dem Boden des ganz in sich reflektierten menschlichen Fürsichseins, dessen Bild das Kreuz Jesu ist. In ihrem Anspruch vermittelt sich die Identität der Kommunikation von Gott und Mensch, die Gott ist, selbst kommunikativ – sie vermittelt sich für das einzelne, je angesprochene Fürsichsein als Geist der Gemeinschaft (vgl. Satz 6).

3.: Satz vom Sinn der Welt, von der Wahrnehmung der Welt als Äußerung Gottes (Satz von der Schöpfung)
Die ursprüngliche Wahrheit der Welt kann erst dem reinen, in seiner Einsamkeit alle Welt umfassenden Fürsichsein, d.h. der

⁸ Die Zeit bedeutet ja nichts als die Allgemeinheit der Bewegung dieses Werdens.

schließlich leeren Identität aller verstandesmäßigen Welterkenntnis aufgehen.

Die ursprüngliche Wahrheit der Welt besteht ganz im Sinn der Offenbarung, gehört also notwendig zu ihrer Wahrheit, zur Wahrheit sozusagen von Kreuz und Auferstehung. Ihre Entfaltung ist Auslegung der Offenbarung. Denn die Offenbarung selber ist ihrem Sinn nach die authentische Interpretation der Welt des Anders- oder Unterschiedenseins – d.h. sie ist zu verstehen als völlige Neu-Interpretation der Welt für ihren Inbegriff, für den Inbegriff des Andersseins, eben den erkennenden Menschen in seinem Fürsichsein, der sich von dieser Welt (im vergangenen Schein ihrer selbstverständlichen Sinnhaftigkeit) rein entfremdet finden muß.

Gottes Offenbarung, indem er sich mit dem Menschen in dessen aus der Welt in sich reflektierten Fürsichsein als seinem Anderen identifiziert, enthält zugleich den Anspruch, daß er selbst die Welt, die der allgemeine Gegenstand unseres menschlichen Unterscheidens und Erkennens ist, äußert – eine Äußerung, die sich im Fürsichsein des Menschen vollendet, der so wesentlich der Andere Gottes, Gegenüber Gottes ist. Dabei ist sie sozusagen eine Äußerung, die im Werden des Subjekts besteht, das sie dann (als Gewordenes) noch einmal verstehen soll – also eine Äußerung, die das menschengesprochene Wort seiner Offenbarung authentisch oder ursprünglich interpretiert.

Erst für das menschliche, die erkannte Welt einschließende Fürsichsein, kann die Welt als Äußerung des transzendenten Gottes zu verstehen sein, und zwar durch ihre Interpretation in der Offenbarung Gottes.

Gott äußert sich in der Welt, nämlich seine ursprüngliche Liebe zum Anderen, indem er ihn zunächst werden läßt. Die Welt, im Verhältnis zu der das Fürsichsein als absolute Einsamkeit schließlich geworden ist, wird, indem die Christus-Offenbarung sie in Anspruch nimmt, selbst zur Offenbarung Gottes, in der er in der Äußerung seiner Liebe anwesend ist. Die Welt wird sozusagen zur allgemeinen Gegenständlichkeit der Kommunikation Gottes mit dem Menschen, wie sie in Christus offenbar ist.

Die Inanspruchnahme durch die Christus-Offenbarung kann zugleich eine neue Wahrnehmung jenseits der Gesetze des Vers-

tandes eröffnen. Die Welt wird in dieser Wahrnehmung zu einem Ausdruck des Christus praesens. D.h. ebenso wie zunächst das Wort Gottes (die Christus-Offenbarung) als menschliche Rede die Sinnlichkeit des Tons und Hörens in Anspruch nimmt, wird die Welt zum allgemeinen Element der Gegenständlichkeit und menschlichen Sinnlichkeit, welches vom Wort Gottes in seinem Sinn in Anspruch genommen wird. Indem das Wort der Offenbarung Gottes die Welt in Anspruch nimmt, authentisch interpretiert, wird sie nun als allgemeines Element des sinnlich leiblichen Daseins sinnliches Medium der Kommunikation Gottes mit dem Menschen, die in Christus identisch ist. Die so neu wahrgenommene Welt (und auch die Sinnlichkeit dieser Wahrnehmung) ist aber nicht an sich (also abgesehen vom interpretierenden Wort) sprachlos, sondern wird auch in einer neuen, grundlegenden Sprachlichkeit erschlossen (dazu gleich).

Die sinnliche Wahrnehmung der Welt wird so zu einem Medium des wahren und wirklichen Lebens, in welchem die Entzweiung des Lebens für das Fürsichsein überwunden wird. Zusammenfassend kann man also auch in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung der Welt als Äußerung Gottes sagen: Indem das Wort Gottes das sinnliche Element in Anspruch nimmt, wird dieses Sakrament.

Wenn nun aber die Offenbarung Gottes gegenüber dem Fürsichsein des Menschen (und in Aufhebung seines Fürsichseins) dies bedeutet, daß die Welt Äußerung seiner Liebe ist, daß er also in der Welt als seiner Äußerung präsent ist, dann ist letztlich überhaupt nur das Fürsichsein des Menschen an sich von Gott getrennt. Die Welt des von Gott Getrenntseins ist nur für das Fürsichsein als ihrem Inbegriff. Das heißt sozusagen im Rückblick des Fürsichseins auf sein Werden, daß die Welt abgesehen vom Fürsichsein des Menschen und seinem Verstand und seiner Zeit garnicht als Sein an sich von Gott getrennt ist. Vielmehr ist sie, als Möglichkeit und Werden des Fürsichseins, Gottes Sich-Äußern, seine Selbstentäußerung im konkreten Zulassen des Anderen.

Zugespitzt heißt das: Erst das aus seiner Welt in sich reflektierte Fürsichsein realisiert in seiner Nichtigkeit ursprünglich das Nichts, was der Begriff von der Schöpfung aus dem Nichts

meint, und was die Welt von Gott trennt. Erst für das Fürsichsein in seiner Nichtigkeit kann die Schöpfung als Schöpfung sein.

Als der Welt zugleich absolut vorgängiges aber ist dieses Nichts der Schöpfung aus dem Nichts das Nichts des menschlichen Für-sich- oder Andersseins, sofern Gott es bereits in seiner eigenen, schöpferischen Selbstunterscheidung (in der er sich selbst um der Gemeinschaft willen ein Anderer wird) antizipiert.

*Die Schöpfungswelt, wie sie – in der Tat nun ‚aus‘ dem weltumfassenden Nichts des Fürsichseins, aus dem Abgrund der Welt für das menschlichen Fürsichsein – als Schöpfung (Äußerung) erscheint, ist das unmittelbare Sprechen einer Sprache, die Gott und Mensch ursprünglich gemeinsam sprechen. Das heißt, die konkret im ansprechenden Sinn ihres schönen Bildes erscheinende Schöpfung ist nicht einfach Äußerung des jenseitigen Gottes, sondern zugleich (schon in ihrer Wahrnehmung) authentische **menschliche** Interpretation, kreative Interpretation im Geist der Menschwerdung Gottes.*

Die Schöpfungswelt erscheint dem in die Gemeinschaft gehobenen Fürsichsein in einer dichterischen, die Fülle der Wahrnehmung umfassenden und begeisternden Unmittelbarkeit, die dem Begriff ihres Sinns nach Gottes Liebe besagt – eine Wahrnehmung, die unmittelbar umschlägt in den hymnischen Lobpreis von Himmel und Erde, wie sie in ihrer Schönheit, als Raum unserer Freiheit Äußerung Gottes und so Metaphern ewiger Heimat sind (d.h. auch: ewige Metaphern!). Der Geist dieser Schöpfungs-Sprache, die als dichterische dem Verstand zu hoch ist, ist letztlich der des Mensch gewordenen Gottes als des Schöpfungsmittlers.

Freilich darf sich die dichterische *Unmittelbarkeit* dieser Sprache der Schöpfung nicht verselbständigen, sonst verliert sie ihren Sinn. Es ist nötig, daß der theologische Begriff des Sinns der schönen Unmittelbarkeit dieser Sprache ihre *Vermittlung* denkt – nämlich ihre Vermittlung in der Offenbarung für das bereits verstandes- und vernunftmäßig in sich reflektierte Fürsichsein. Zur Ebene dieses Denkens muß jene dichterische Wahrnehmung der Schöpfung rein durchgängig sein und umgekehrt – Denken und Unmittelbarkeit fordern einander. Gerät

dagegen die Vermittlung dieser Unmittelbarkeit für das Fürsichsein in seiner weltumfassenden Negativität in Vergessenheit, wird auch die Weltwahrnehmung als Wahrnehmung der schönen Schöpfung zugrunde gehen und muß einer scheinbaren Aufklärung des Verstandes zum Opfer fallen.

4.: Satz von der Lüge des Menschen (Satz von der Erbsünde und Sünde)

Der Satz vom Menschen für sich und entsprechend auch der Satz von der ursprünglichen Offenbarung Gottes sowie der sie auslegende Satz vom Sinn der Welt enthalten zwar einen theologischen Begriff vom Sinn der Geschichte, waren aber zunächst abgesehen von der wirklichen Geschichte des Menschen und der Offenbarung formuliert – das heißt zunächst: sie waren supralapsarisch formuliert, nämlich abgesehen von der fundamentalen *Verkehrung* des wirklichen menschlichen Fürsichseins. Von dieser muß nun die Rede sein. Dabei wird sich zeigen, daß die Verkehrung des Fürsichseins im theologischen Sinn auch einen Sinn von Verkehrtheit einschließt, der philosophisch (also abgesehen vom Gottesverhältnis) zu beschreiben ist.

Die fundamentale Verkehrtheit des menschlichen Fürsichseins im theologischen Sinn kann traditionell seine *Ursünde* heißen. Deren Allgemeinheit und allgemeine zwischenmenschliche, geschichtliche Vermittlung behauptet der Begriff der *Erbsünde*. Sofern aus ihr ein verkehrtes Handeln hervorgeht, ist dies Sünde als *Tatsünde*. Zu klären ist auch die Frage, wie die Verkehrung des Fürsichseins ursprünglich, als *Fall* in die Ursünde zu denken ist, und inwiefern in der Perspektive der Offenbarung zu denken ist, daß diesem Ursprung eine Gemeinschaft mit Gott als geschichtlicher *Urstand* vorausgeht.

Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus bedeutet nicht nur einfach seine Identifikation mit dem Menschen, dessen in sich reflektiertes absolut einsames Fürsichsein die Schöpfung vollendet. Sondern sie bedeutet seine Identifikation mit dem menschlichen Fürsichsein, das in einer grundlegenden, allgemeinen Verkehrtheit offenbar geworden ist. Diese Verkehrtheit bedeutet, daß sich das Leben des Menschen in Wahrheit wider-

spricht, also in Wahrheit Tod bedeutet. Zugespitzt könnte man sagen: die Bedeutung Jesu am *Kreuz* bezieht sich nicht nur auf das einsame Fürsichsein des Menschen, sofern es die Schöpfung vollendet, sondern zugleich auf die allgemeine Verkehrtheit dieses Fürsichseins, als deren Wahrheit das Kreuz den Tod offenbart.

Die Rede von der *Verkehrung* des Fürsichseins setzt eine ursprüngliche oder mindestens gleichursprüngliche *Wahrheit* des in sich reflektierten Fürsichseins voraus. Diese besteht in ihrem *philosophisch* beschreibbaren Aspekt einfach in der absoluten Nichtigkeit des Fürsichseins in seiner notwendigen Reflexion in sich aus dem Verhältnis zur Welt (Satz 1). *Theologisch* besteht die ursprüngliche, d.h. schöpfungsmäßige Wahrheit des Fürsichseins zunächst darin, daß es zum Gottesverhältnis bestimmt ist (was aber nur von der Offenbarung her auszusagen ist). Konkreter ist schöpfungsmäßige Wahrheit des Fürsichseins (als Urstand) also darin bestimmt, daß das Fürsichsein aus einem früheren Gottesverhältnis hervorgeht, aus dem es sich in sich reflektiert. Das setzt voraus, daß Gott sich auch vor der Verkehrung des Fürsichseins in der Nichtigkeit desselben offenbart hat.

Auch sofern eine solche Offenbarung geschichtlich eine der Verkehrung vorgängige Gemeinschaft von Gott und Mensch bedeutet (sozusagen einen Urstand), bleibt festzuhalten, daß sich der einzelne Mensch, um als er selbst zu leben, auch immer wieder aus ihr heraus als Fürsichsein reflektieren muß. Indem dieses Fürsichsein aber auch als Moment sogleich erneuter Gemeinschaft mit Gott zu denken ist, indem der Geist der Offenbarung es in Anspruch nimmt, ist es noch nicht als der *Fall* aus dem geschichtlich ursprünglichen Gottesverhältnis anzusehen - vielmehr gehört ein Moment des Fürsichseins des Menschen sozusagen zum paradiesischen Urstand dazu; es ist die Bedingung dafür, daß die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen überhaupt einen Gegenstand hat. Wohl aber kann die Reflexion in sich des Fürsichseins als die *Versuchung* zum Fall angesehen werden – sowohl die Reflexion in sich im Verhältnis zur Welt, also die Reflexion der geschöpflichen Selbstvermittlung präreflexiver Identität, als auch die Reflexion in sich aus einem vorgän-

gigen allgemeinen Gottesverhältnis.⁹ Inwiefern dies die Versuchung zum Fall genannt werden kann, ist aber besser im Anschluß an den Begriff des Falls selbst zu klären.

Der philosophisch beschreibbare Aspekt des Falls besteht darin, daß das Fürsichsein seine absolute Nichtigkeit verleugnet und sich aus ihr heraus selbst eine positive Identität schafft. Der theologische Begriff des Falls besagt, daß dies coram Deo geschieht; daß der Mensch so durch sein Selbstverhältnis das Gottesverhältnis ersetzt, daß er für sich Gott ersetzt.

Das Wesen der Ursünde bzw. Verkehrung ist also dies, daß sich das Fürsichsein in der totalen Nichtigkeit der Reflexion in sich, die es ist, verleugnet, und zwar dergestalt, daß es sich in seiner Nichtigkeit als Identität selbst vermittelt. Dadurch vergöttert es sich selbst bzw. setzt sekundäre Götter ein, d.h. Instanzen, die ihm eine positive Identität vermitteln. Im Verhältnis zu ihnen verleugnet er die Nichtigkeit seiner Identität; das Verhältnis zu ihnen ist nichts als ein Selbstverhältnis.

Das Fürsichsein realisiert sich ursprünglich in der Reflexion der Selbstvermittlung seiner präreflexiven Identität. Indem es die Nichtigkeit, die diese Reflexion bedeutet, verleugnet, kommt es zur Selbstvermittlung seiner Identität auf neuer Stufe. Es ist selbst Schöpfer seiner positiven Identität, und zwar nun auf der Ebene des Selbstbewußtseins. Das zunächst schöpfungsmäßige Prinzip der Selbstvermittlung der Identität, indem es auf das Gebiet des Selbstbewußtseins übertragen wird, wird zur Lüge.

Indem das Fürsichsein seine Nichtigkeit verleugnet, dehnt es sie erst aus, d.h. es macht sie zur verborgenen Wahrheit seines Lebens. In allem scheinbar positivem Verhältnis seines Lebens, in aller scheinbar positiven Identität vollzieht es ein leeres Selbstverhältnis, eine *incurvatio in seipsum*, ein leeres Kreisen um sich selbst.

⁹ Sofern die Reflexion in sich im Verhältnis zur Welt der Ursprung des Ich, das ursprüngliche Fürsichsein überhaupt ist, kann allerdings nicht entschieden werden, ob eine geschichtlich ursprüngliche Offenbarung einer geschichtlich ursprünglichen Verkehrung vorhergeht oder nicht. Im Moment dieses Ursprungs des Ich können dann eine im geschichtlichen Sinn ursprüngliche Offenbarung und die Verkehrung in gleicher Kontingenz erscheinen. Insofern müßte also die Frage, ob dem Fall der Urstand eines Gottesverhältnisses vorhergeht, zunächst offenbleiben.

*Als ursprüngliche **Motive** der Verkehrung (als Motive sozusagen der Versuchung zum Fall) sind im Zusammenspiel **Lust** und **Angst** zu verstehen. Zum einen (positiv) betrifft das die **Lust** der geschöpflichen Selbstvermittlung der präreflexiven Identität als Herrschaft über die Welt, zum anderen (negativ) die **Angst** vor jener Nichtigkeit. Die Lust, mit dem Verstand über die Welt zu herrschen, pervertiert dann zur Lust, selbst Gott der Welt zu sein, wenn die Angst die Grenze des Verstandes verleugnet – während umgekehrt eben die lustvolle Herrschaft über die Welt zum Medium jener Verleugnung wird.*

*Ist diese Verkehrung einmal gegeben, ist damit ein **Prinzip** positiver Identität des Fürsichseins überhaupt gesetzt. Ist sie gegeben, so ist sie das **Gesetz** des empirischen Ich und Tatsubjekts. D.h. für das empirische Ich und Tatsubjekt ist das Prinzip der Identität nicht mehr disponibel. Es ist kein Ich oder Subjekt denkbar, was sich gegen dieses Prinzip entscheiden könnte (dem entspricht der Satz von der Unfreiheit des Willens).*

*Die kontingente Verkehrung wird zum allgemeinen **Erbe**, indem ihr Prinzip einer positiven Identität des Fürsichseins (das Prinzip ihrer Vermittlung in der Nichtigkeit des Fürsichseins) das allgemeine Medium menschlicher Identität bestimmt, das Medium der Kommunikation, in der sich die menschliche Identität konstituiert. Dieses allgemeine Medium ist die Sprache.*

Alle reflexive Identität des Menschen ist als Verstehen und Denken sprachlich: das Selbst-, Welt- und Gottesverständnis. Und auch schon die Verhältnisse zu den Dingen, sofern sie identitätsrelevant sind, sind sprachlich. Sprache aber ist ursprünglich zugleich allgemeines Gespräch. Die Bedeutungen der Begriffe, und auch der Begriffe der menschlichen Identität (der Begriffe, in denen sich menschliche Identität reflektiert), sind im Gespräch allgemein anerkannt. D.h.: ein allgemeines Selbstverständnis (eine allgemeine reflexive Identität) ist im allgemeinen Gespräch vermittelt. In der Sprache des Gesprächs konstituiert sich eine allgemeine menschliche Identität. In der Sprache geschieht so etwas wie eine zwischenmenschliche Vermittlung einer allgemeinen menschlichen Identität.

Die incurvatio des Fürsichseins und die ihr konstitutive Verleugnung seiner Wahrheit wird also zum allgemeinen Erbe,

indem sie zum verborgenen Gesetz des identitätbildenden Verstehens der Einzelnen im allgemeinen Gespräch wird, zum verborgenen Gesetz des allgemein anerkannten, positiven Selbst-, Welt- und u.U. auch Gottesverständnisses. Das geschieht, indem die incurvatio des Fürsichseins und die Verleugnung seiner Wahrheit zur Funktion der allgemeinen Begriffe dieses allgemeinen Selbst-, Welt- und u.U. auch Gottesverständnisses wird.

Diese Begriffe sind sozusagen die Kristallisationspunkte des identitätbildenden Verstehens und Ausdruck seiner Allgemeingültigkeit. Kurz:

Die Ursünde ist in ihrer Allgemeinheit konstituiert in den allgemeinen, als allgemeingültig beanspruchten Begriffen der menschlichen Identität (also etwa darin, was selbstverständlich für Freiheit, Gerechtigkeit, Leben usw. gehalten wird).

Man kann auch sagen: In seiner konstitutiven Selbstverständlichkeit ist das Prinzip der Selbstvermittlung der Identität des Ich zwischenmenschlich vermittelt – in dem Gespräch, in dem die die entsprechenden Begriffe der menschlichen Identität gültig sowie die entsprechenden Lebensformen gegenseitig anerkannt sind. Doch ist so nicht nur überhaupt die Ursünde des Menschen, sich in der Nichtigkeit seines Fürsichseins selbst eine positive Identität zu vermitteln, immer auch zwischenmenschlich vermittelt (in der Allgemeingültigkeit der Begriffe der Identität). Sondern die Ursünde ist insbesondere auch zwischen den Generationen (im Verhältnis von Eltern und Kindern) primär in dem allgemeinen Gespräch vermittelt, in dem sich die Identität des Einzelnen bildet.

Insofern bedeutet die Erbsünde auch im Sozialverhältnis einen fundamentalen Selbstwiderspruch der menschlichen Existenz: nämlich den Selbstwiderspruch, daß gerade eine Identität, in der das Fürsichsein in Wahrheit isoliert ist (sich festhält), gemeinschaftlich vermittelt ist.

Die Erbsünde vermittelt sich zwischenmenschlich primär im allgemeinen, identitätbildenden Gespräch – und in nonverbalen Handlungen, in den sozusagen stummen Manifestationen der Lieblosigkeit nur, sofern sie seinen allgemeinen Begriffen der Identität entsprechen. Vermittelt sich aber die Erbsünde zwischenmenschlich primär im allgemeinen, identitätbildenden Ge-

spräch, dann bestimmt die Erbsünde die allgemeine Verstehenssituation. Damit hat die Sündenlehre für das Ganze der Theologie (für das Ganze des theologischen Wahrheitsanspruchs) eine entscheidende *hermeneutische* Bedeutung. Sie hat eine entscheidende Bedeutung für die Methode der Ausführung der systematischen Theologie und muß insofern vorab bedacht werden.¹⁰

Eine Grundfrage der Methode der systematischen Theologie wird es sein, was die Selbsterkenntnis in der Ur- oder Erbsünde hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Verstand bzw. Vernunft besagt. Es ist zunächst an die früher gegebene These zur *supralapsarischen* Bedeutung von Verstand und Vernunft zu erinnern.¹¹

Doch sind Verstand und Vernunft in einem bestimmten Sinn auch als Medium von Fall und Erbsünde aufzufassen, d.h.: eine mit ihrem Anspruch auftretende Denkweise ist faktisch dazu verkehrt. Vernunft bzw. Verstand sind Medium der Verkehrtheit des Fürsichseins, insofern sie Ausdruck jenes Gesetzes des identitätbildenden Verstehens sind, d.h. Mittel oder Form der Allgemeingültigkeit der Begriffe des menschlichen Selbst-, Welt- und u.U. auch Gottesverständnisses, in denen der Mensch die Negativität seines Fürsichseins verleugnet und sich selbst eine positive Identität im Selbstbewußtsein verschafft.

¹⁰ Das Verständnis auch alles schon bisher zur Offenbarung und Schöpfung Gottes Gesagten impliziert die Selbsterkenntnis in der Erbsünde (also die Realisierung des Fürsichseins als Wahrheit einer verkehrten positiven Identität). Und auch der 1. philosophische Satz vom Menschen (von der notwendigen Reflexion in sich, vom notwendigen Zu-sich-Kommen als reines Fürsichsein) ist letztlich nur möglich als Moment einer Selbsterkenntnis coram Deo. Selbst wenn eine konkrete Philosophie jede allgemeine positive Identität des Menschen als Lüge verurteilt (Nietzsche), so ist doch diese Selbsterkenntnis letztlich nur möglich als Moment einer Selbsterkenntnis coram Deo. Denn, so die These, nur indem Gott als der Andere das Fürsichsein reflektiert, hat die Selbsterkenntnis Bestand und geht nicht in seiner erneuten Verleugnung auf.

¹¹ Auch im positiven Erkennen des Verstandes vollzieht sich noch die (sozusagen schöpfungsmäßige) Selbstvermittlung der präreflexiven Identität des Menschen als intelligenter Leib. Auf der anderen Seite ist der gegenüber scheinbar unmittelbaren, selbstverständlichen Sinngehalten des Bewußtseins *kritische* Verstand schon eine erste Stufe der (an sich ebenfalls schöpfungsmäßigen) Reflexion des Subjekts in sich, deren Realisierung dann als Vernunft (als der Selbstkritik und Selbstreflexion des Verstandes) geschieht.

Daß Verstand und Vernunft Medium der Ur- oder Erbsünde sind, kann sich dann schon darin zeigen, daß Verstand und Vernunft nicht in besagtem Sinn unterschieden werden. Vernunft ist Denken des Fürsichseins an der Grenze des Verstandes, d.h. im Bewußtsein der Funktion des Verstandes, im Bewußtsein der Funktion seiner Gesetze. Insofern fragt die Vernunft nach der wahren Identität des zu sich gekommenen Menschen, nach dem Verhältnis des Fürsichseins sozusagen zum Ding an sich, das dem Verstand unbekannt ist. Wenn aber die Vernunft als Denken des Fürsichseins im Allgemeinen die *Grenze* des verstandesmäßigen Verstehens, die Wahrheit der Funktion seiner Gesetze, verleugnet, weil es die Negativität nicht aushält, so ist es in Gestalt der Vernunft in Wahrheit der Verstand, der nun über die Identität des Fürsichseins, den Sinn seines Lebens, u.U. sein Gottesverhältnis betreffend urteilt. Er urteilt also faktisch über den Menschen coram Deo – und wird dabei stets die Identität des Fürsichseins festhalten bzw. in ihrer Nichtigkeit verleugnen. Das ist, mit Luther zu reden, die Vernunft des alten Menschen, der sich selbst vergöttert. Dieser Vernunft des alten Menschen ist nach Luther durch die neue Sprache (*nova lingua*) des Evangeliums zu widersprechen. Durch diesen Widerspruch wird erstens der Verstand wieder in die ursprüngliche Funktion präreflexiver Identität eingesetzt (bzw. zurückgesetzt), also etwa in die Funktion der menschlichen Selbsterhaltung durch Welterkenntnis (die Funktion des *dominiums*) und in die Funktion sprachlicher Eindeutigkeit. Zweitens aber wird eine Vernunft des Glaubens möglich, die in der absoluten Negativität die Kommunikation Gottes mit dem Menschen erfährt und denkt (und die ursprüngliche – nicht festgehaltene – Identität der Dinge und des Ich und des Anderen als notwendige Voraussetzung dieser Kommunikation).

5.: Satz von der Offenbarungsgeschichte

Der Offenbarung Gottes in Christus gehen wiederholte Offenbarungen Gottes voraus, auf die sie sich bezieht. Die Frage ist, ob das notwendig oder bloß faktisch so ist. Festzuhalten ist zunächst der Anspruch der Offenbarung Gottes in Christus darauf,

vollkommene Offenbarung zu sein. D.h. obwohl solche Offenbarungen der Offenbarung in Christus *geschichtlich* vorausgehen und diese in der Gestalt ihrer Bezugnahme bedingen, enthält umgekehrt erst die Christus-Offenbarung die ursprüngliche Wahrheit dieser vorgängigen Offenbarungen.

Die Offenbarung in Christus ist von aller vorgängigen Offenbarung aber nicht nur dadurch unterschieden, daß sie wie gesagt den ursprünglichen Sinn, den Begriff der Offenbarung Gottes für das ganz in sich reflektierte menschliche Fürsichsein überhaupt abgibt und verwirklicht, sondern zugleich dadurch, daß sie die Gottlosigkeit oder Sünde des Menschen, die alle geschichtlich gegebene Offenbarung verneint, in ihrem Inbegriff reflektiert.

Beides zusammen läßt sich vereinfacht so darstellen, daß das Wort der Offenbarung Gottes unter der Bedingung der allgemeinen Verkehrtheit des menschlichen Fürsichseins ein doppeltes ist, nämlich als *Evangelium* die Offenbarung des *Gesetzes* bzw. seines Gerichtes voraussetzt, d.h. das Urteil über das faktische Fürsichsein coram Deo.

Man kann aber auch fragen, ob nicht auch abgesehen vom Gesetz Gottes, welches die Verkehrtheit des Fürsichseins reflektiert, bzw. wenn es sozusagen eine allgemeine Verkehrtheit des Fürsichseins nicht gegeben hätte, ob nicht auch dann die vollkommene Offenbarung Gottes in Christus eine anfängliche Offenbarung Gottes voraussetzte. Und so ist es in der Tat zu denken: Die Offenbarung Gottes in der völligen Gemeinschaft mit dem Menschen setzt die Trennung von in sich reflektiertem menschlichem Fürsichsein und entsprechend transzendenterm Gott voraus. Und daß diese Getrenntheit als Getrenntheit von Gott erscheint, setzt die Erinnerung oder Verheißung einer Gemeinschaft voraus.¹² Dabei mag der supralapsarische Grundsatz gelten: Einer bestimmten geschichtlichen Gestalt der allgemeinen Reflexion in sich des menschlichen Fürsichseins entspricht

¹² Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium setzt darüber hinaus die allgemeine Sünde voraus. Es enthält aber auch eine supralapsarische Bedeutung, die durch diese Voraussetzung überdeckt ist – die supralapsarische Notwendigkeit der Reflexion in sich coram Deo. Einfacher gesagt: im supralapsarischen Sinn spiegelt das Gesetz Gottes das Fürsichsein vor Gott.

ein Begriff der Transzendenz Gottes, der gegenüber einer nun mythisch unmittelbar erscheinenden Präsenz Gottes kritisch ist. Und der realisierten Transzendenz Gottes entspricht die Intensität seiner Kondeszendenz, in der er sich erneut offenbart.

Wenn nun unter der Bedingung der allgemeinen Verkehrtheit des menschlichen Fürsichseins das Evangelium Christi das Gesetz Gottes voraussetzt, das Urteil über das Fürsichsein, so ist das Gesetz Gottes als Kehrseite einer vorgängigen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen zu verstehen, die der Mensch in seinem Fürsichsein verfehlt hat. Die so verfehlete Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen reflektiert sich vor Gott als Gesetz Gottes.

Das alttestamentliche Gebot der Gottesliebe und Nächstenliebe, soweit es ursprünglich als erfüllbar erschien, lebte noch von dieser mit einer anfänglichen Offenbarung gegebenen Gemeinschaft – wie sie sich etwa in der Theologie des Exodus als Erwählung und in der Theologie des Sinaibundes ausdrückt. Das entsprechende Gebot definiert das Leben in dieser Gemeinschaft durch seine Grenze. Als dem gefallen Menschen bzw. dem in seinem Fürsichsein gefangenen Menschen geltendes Gesetz aber kann es ihm nur spiegeln, daß er von der Gemeinschaft der Gottesliebe und Nächstenliebe getrennt ist. Der Mensch, wie er für sich ist, kann das Gesetz nicht erfüllen. Es offenbart ihm mit dem Verlorensein der Gemeinschaft die Nichtigkeit seines Fürsichseins vor Gott – und seine positive Identität als Ausdehnung dieser Nichtigkeit, als Lüge. (Freilich ist es der positiven Identität als solchen gerade konstitutiv, daß sie sich dem Urteil des Gesetzes nicht stellt.)

Das faktische religiöse Selbstverständnis, daß der Mensch das Gesetz Gottes doch zu erfüllen vermag, bedeutet dann die weitere Potenzierung der Sünde. Die Auffassung, daß er in Betätigung seines Fürsichseins vor Gott gerecht sein kann, d.h. daß er Gott zur Gemeinschaft bestimmen kann, ist der Anspruch einer Selbstvermittlung der Identität des Ich vor Gott – und damit potenzierte Selbstvergötterung.

Der anfänglichen Offenbarung Gottes etwa in der Gemeinschaft des Bundes aber scheint die Verkehrtheit des Fürsichseins noch nicht als faktisch allgemeine Sünde vorausgesetzt zu sein

(Gen.3 ist später formuliert). Eine allgemeine und notwendige Sünde stellte sich konkret vor allem zunächst der späteren Prophetie dar. *Dann aber muß eine nun angesichts dieser allgemeinen Sünde erneuerte Offenbarung des Bundes zunächst eben diese Sünde zum Gegenstand haben, also eben die Nichtigkeit des allgemein verkehrten Fürsichseins in seiner eigenen gesetzlichen Struktur. Es ist also ursprünglich diese allgemeine Nichtigkeit des allgemein verkehrten Fürsichseins, welches die vorgängige Offenbarung Gottes in der Gemeinschaft des Bundes nun in Gesetz (bzw. Gerichtswort) und Verheißung trennt.*

Die Offenbarung der Sünde durch das Gesetz Gottes negiert deren eigenes Gesetz, das Gesetz der sich selbst vermittelnden positiven Identität. Es negiert das Gesetz der Sünde, indem es ihre Wahrheit ausspricht. Das Gesetz Gottes offenbart die Nichtigkeit der positiven Identität des Fürsichseins.

Auf der anderen Seite entspringt im Moment der offenbaren Nichtigkeit vor Gott der zugleich gegebenen Erinnerung des ursprünglichen Bundes Gottes mit Israel die Zusage eines universalen Advents, die Zusage des Heils endgültiger, eschatologischer Gemeinschaft, die Zusage des Kommens Gottes zum Menschen überhaupt.¹³

Für den Glauben der Christus-Offenbarung ist im Alten Testament Israels die Offenbarung Gottes zu erkennen, indem sich die Offenbarung in Christus darauf bezieht: das Kreuz Jesu als Erfüllung und Ende des Gesetzes, und zwar als sein Urteil nun über das menschliche Fürsichsein und seine positive Identität überhaupt; dann die Auferstehung Jesu in das ewige Leben Gottes als Erfüllung der Verheißung, als Anfang und Vorwegnahme der eschatologischen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Gott selbst identifiziert sich mit dem Menschen in der Nichtigkeit seines Fürsichseins. Diese Identität von Gott und Mensch ist das Ziel der Offenbarungsgeschichte, d.h. der Geschichte des menschlichen Gottesverhältnisses. Zugleich bezeichnet die die-

¹³ Weiter zu klären ist, wie es mit dem Anspruch der besonderen Erwählung Israels steht und mit einer Notwendigkeit des Übergangs derselben zur (schon im Alten Testament gegebenen) Universalität des Anspruchs der Christus-Offenbarung.

ser Identität entsprechende Kommunikation den Sinn aller Geschichte.

Doch obwohl das Kreuz als Erfüllung und Ende des Gesetzes zu verstehen ist, kann man sagen, daß das alttestamentliche Gesetz Gottes auch mit dem Evangelium als Wort Gottes in Kraft bleibt. Es bleibt in Kraft, insofern es den Menschen in der faktisch weiter vererbten *incurvatio* seines Fürsichseins spiegelt, das als solches Gott und den Nächsten nicht lieben kann, also als solches von der Gemeinschaft, die das wahre Leben ist, getrennt ist. Insofern das Gesetz das Fürsichsein in seiner Nichtigkeit *vor Gott* offenbart, ist es weiterhin die Voraussetzung, um das Evangelium überhaupt zu verstehen. Die Gemeinschaft von Gott und Mensch, die es als verfehlt voraussetzt, ist dann die in Christus gegebene, die die Gemeinschaft des Bundes aufhebt.

Im Zeitalter der sogenannten Aufklärung ist die Situation, was das Verhältnis von Selbsterkenntnis und Offenbarung betrifft, allerdings grundlegend verändert - im Zeitalter allgemeiner, methodisch auftretender Religionskritik, d.h. im Zeitalter einer gegenüber der überlieferten Religion grundlegend kritischen und dem Verstand folgenden Reflexion des Menschen in sich, und im Zeitalter schließlich eines expliziten Atheismus einer sich auf den Verstand reduzierenden Vernunft.

Zunächst ist diese Veränderung in der allgemeinen Situation menschlicher Selbsterkenntnis nur festzustellen. Später wird die Frage zu stellen sein, inwieweit die Religionskritik der Vernunft auch einen supralapsarischen Sinn haben kann, d.h. als Offenbarungsgeschichtlich zu betrachten ist, als Voraussetzung erneuter Offenbarung.

Von einer faktischen Allgemeingültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes Gottes kann nicht mehr die Rede sein. Schon daß die menschliche Selbsterkenntnis wesentlich vor Gott geschieht, ist nicht mehr selbstverständlich. Daß es Gott ist, von dem das in sich reflektierte Fürsichsein getrennt ist, ist nicht mehr selbstverständlich - denn diese Auffassung setzt die Erinnerung einer früheren Gemeinschaft voraus. Deshalb (weil diese Allgemeingültigkeit nicht mehr besteht) bemißt sich die Selbsterkenntnis des Menschen, die der Selbstoffenbarung Gottes im Evangelium

vorangehen muß, nicht mehr im Allgemeinen am alttestamentlichen Gesetz Gottes.

Die *philosophische* Selbsterkenntnis des in sich reflektierten menschlichen Fürsichseins in seiner absoluten, weltumfassenden Negativität (und auch die philosophische Selbsterkenntnis in der allgemeinen Verleugnung derselben bzw. in der Selbstvermittlung der menschlichen Identität) kann das Gesetz oder Urteil Gottes als Voraussetzung, die Offenbarung im Evangelium zu verstehen, zunächst ersetzen. Doch kann sie zwar die Struktur des Gesetzes der Sünde, die Struktur der Selbstvermittlung der menschlichen Identität erkennen. Damit ist sie aber nicht schon Erkenntnis der Sünde coram Deo. Es fehlt die mit dem Gesetz Gottes gegebene Erinnerung einer verlorenen Gemeinschaft. Darüber hinaus läßt sich wie gesagt die These vertreten, daß die philosophische Selbsterkenntnis selbst die Wahrheit ihrer autonomen Selbsterkenntnis nicht festhalten kann.

Gleichwohl geht auch, wenn die philosophische Selbsterkenntnis das Gesetz Gottes ersetzt, die Wahrheit des Gesetzesurteils dem Evangelium voraus: also eben die realisierte Nichtigkeit, der realisierte Tod des Fürsichseins – auch wenn Gott nun ursprünglich überhaupt erst im Evangelium zur Sprache kommt, gemäß dem er sich mit dem Menschen in der realisierten Nichtigkeit seines Fürsichseins identifiziert. Zunächst erscheint die objektive Seite der Nichtigkeit selbst, die Abwesenheit Gottes, als Gerichtsinstanz. Daß die Wahrheit jenes Urteils der Nichtigkeit das Vor-Gott-Stehen ist, ist dann erst vom Evangelium her zu verstehen, welches sagt, wer Gott für uns ist, und welches von der Gemeinschaft von Gott und Mensch in Jesus Christus her auch das ursprüngliche Gegenüber von Gott und Mensch neu zur Sprache bringt.

6.: Satz vom wahren Leben

Der Sinn der vollkommenen Offenbarung Gottes, indem er sich mit dem Menschen Jesus identifiziert und darin selbst als die ewige Identität seiner Kommunikation mit dem Menschen erscheint (als Christus), ist die Verwirklichung dieser Identität in

der Kommunikation mit allen Menschen. In dieser Kommunikation besteht das Heil, das wahre Leben.

Die Offenbarung Gottes in seiner Identifikation mit Jesus bedeutet unser Heil, das allgemeine Heil, indem die Identität der Kommunikation von Gott und Mensch erscheint, die der ewige Gott selber ist, die aber als in der Zeit von allem zeitlichen Leben zu vollziehende auch noch aussteht. Daß diese Identität der Kommunikation von Gott und Mensch erscheint, die Gott selber ist, ist der Sinn der Auferstehung Jesu. In ihr ist die endgültige Gemeinschaft Gottes mit den Menschen antizipiert. Dem aber, daß dieser Sinn der Auferstehungserfahrung sich als Gemeinschaft Gottes mit den Menschen auch in der Zeit, im Leben aller Menschen verwirklicht, entspricht, daß diese Identifikation Gottes mit dem Menschen als ursprüngliche Offenbarung wesentlich Wort ist. Insofern ist die Auferstehung Jesu ursprünglich als Gegenstand und Sinn ihrer zwischenmenschlichen Verkündigung.

Daß im auferstandenen Jesus die Identität der Kommunikation von Gott und Mensch erscheint, die Gott selber ist, setzt zweierlei voraus. Zum einen setzt es voraus, daß das *Leben* Jesu Fürsichsein des Menschen unmittelbar vor Gott war – vor Gott als dem Schöpfer, als dem Herrn des Gesetzes, und im Angesicht der Verheißung seiner Gemeinschaft. Das heißt: sein Fürsichsein war rein Moment seines Gottesverhältnisses, ohne sich ihm vorzusetzen. Und zwar war dieses Unmittelbar-vor-Gott-leben, indem es, indem die reine Offenheit für den zum Menschen kommenden Gott wiederum unmittelbar ein Leben mit den Menschen und für die Menschen bedeutet, ein schlechthin öffentliches Leben.

Daß im auferstandenen Jesus die Identität der Kommunikation von Gott und Mensch erscheint, die Gott selber ist, setzt zum anderen voraus, daß das Kreuz, der *Tod* Jesu ebenso die Gottlosigkeit, den Tod, die letzte weltumfassende Einsamkeit des Menschen überhaupt coram Deo bedeutet.

Indem er dies beides bedeutet, stellt er im Widerspruch zur allgemeinen Erbsünde den Menschen als Gegenüber Gottes, als imago dei wieder her – den Menschen, der zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist.

Christus als die Identität der Kommunikation Gottes mit dem Menschen ist die Wahrheit des Lebens aller Menschen. Doch ist Christus als diese allgemeine Wahrheit noch nicht auch allgemein wirklich. Wahrheit aller Menschen ist sie erst nur, indem sie der den Menschen offenbare Gott selbst ist, also sozusagen als Wahrheit an sich, noch nicht als für alle Menschen wirkliche Wahrheit. Das heißt, Christus als die Identität der Kommunikation Gottes mit dem Menschen ist für das wirkliche menschliche Leben in der Zeit zunächst erst Gegenstand der Verkündigung. Es ist ihr Wesen (das Wesen der Kommunikation Gottes mit dem Menschen in Christus), sich als die eine, gemeinsame Wahrheit des menschlichen Lebens im Gespräch der Menschen und entsprechender Liebe und Wahrnehmung der Schöpfung zu verwirklichen. *Das Wort Gottes ist ein Wort, das vollzieht, was es sagt.* Das heißt, die ausgesagte Kommunikation Gottes mit dem Menschen vollzieht sich zeitlich (primär) im zwischenmenschlichen Gespräch seiner Verkündigung. In der Verkündigung, indem sie geglaubt wird, ist Christus gegenwärtig.

Zugleich ist diese Kommunikation, indem sie zum Leben des ewigen Gottes gehört, aber auch schon vollendet – als so vollendete ist sie im auferstandenen Christus erschienen. Das heißt ihre ewige Vollendung in Gott, indem sie als in der Zeit zukünftige doch in der Zeit antizipiert ist, ist sozusagen die Voraussetzung ihrer zeitlichen Verwirklichung.¹⁴

Im Glauben der Verkündigung der Kommunikation von Gott und Mensch, die Gott selber ist (Christus), verwirklicht sie sich als Geist. Als sich in der zwischenmenschlichen Kommunikation verwirklichende ist die in Christus identische Kommunikation von Gott und Mensch (Gott als) Geist. Auch hier (wie schon in Bezug auf den irdischen Jesus) aber gilt: Gott identifiziert sich nur so mit dem Menschen, daß er ihm zugleich gegenüber ist. Nur so kann vom Leben einer Kommunikation die Rede sein. Dieses Zugleich von Gottes Einheit mit dem Menschen und Gottes Gegenübersein, als Leben einer Kommunikation, ist die Präsenz Christi.

¹⁴ „Sozusagen“ – denn die Frage ist, inwiefern es eine zeitliche Voraussetzung ist und inwiefern eine in Ewigkeit immer schon eingeholt (und gleichwohl notwendige) Voraussetzung.

Die Identifikation Gottes mit dem Menschen bedeutet nicht, daß einfach der Mensch Gott ist oder Gott dieser Mensch. Sondern für das Leben des Einzelnen bedeutet es das Umschlagen der absoluten Negativität des Fürsichseins, das sich gegenüber einer sinnlos gewordenen Welt vorfindet, in die schlechthinnige Anwesenheit dessen, der als Grund der Welt des Anderseins der Andere schlechthin ist. Schlechthinnig ist seine Anwesenheit, indem sie die Trennung von Innen und Außen überschreitet. Gleichwohl ist es eine Anwesenheit *für* das Ich des Fürsichseins, als Wirklichkeit der Liebe Gottes. Indem die Nichtigkeit des Fürsichseins die ganze Welt umfaßt, ist Gott absolut jenseits; zugespitzt gesagt: das Fürsichsein *ist* diese absolute Jenseitigkeit. *Das Heil aber ist die Anwesenheit Gottes, der als der schlechthin Andere rein Gegenüber ist, zugleich im Selbstverhältnis, seine Kondeszendenz darein.*

Die Anwesenheit des Anderen im Selbstverhältnis aber ist das Wesen der Liebe. Die Anwesenheit Gottes im Selbstverhältnis ist nicht statisch, sondern als Wirklichkeit einer *Kommunikation*, die das wahre Leben ist.

Die Anwesenheit Gottes im *Selbstverhältnis* besteht in dem gewissen *Selbstbewußtsein* (Glauben) dieser Anwesenheit – nämlich in dem Selbstbewußtsein, daß Gott, der sich in seiner Selbstunterscheidung mit dem Menschen identifiziert (Christus), in mir lebt. „Ich lebe, aber nicht ich (als Fürsichsein), sondern Christus lebt in mir“ (Gal.2,19f.). Das ist das Selbstverhältnis des Glaubens, der das wahre Leben realisiert. Das Selbstbewußtsein des Glaubens antizipiert Christus, die Kommunikation Gottes mit dem Menschen, die Gott in Ewigkeit ist, als Wahrheit seines zeitlichen Kommunizierens. Das Kommunizieren in diesem Selbstbewußtsein erfährt die Anwesenheit Gottes als Geist.

Damit wird die tödliche Selbstentzweiung, die der Mensch in seinem Fürsichsein ist, überwunden. Das absolut einsame, in sich reflektierte Fürsichsein des Menschen war als Selbstverhältnis eine Selbstentzweiung. Indem das Selbst in allem Bewußtsein und Erkennen der Welt schließlich nur noch sich selbst erkannte oder als Fürsichsein realisierte, war es als solches von der gegebenen Unmittelbarkeit seines Lebens, seines Kommunizierens entzweit (also von der unmittelbaren Einheit mit der Welt, die

sein Atmen, sein Bewußtsein, sein Gespräch zunächst ist). Als Subjekt seines Lebens war es zugleich von ihm getrennt. Das Leben war nur noch Gegenüber der Selbstentzweiung, und zugleich die Wirklichkeit dieser Selbstentzweiung. Das Leben war sein eigener Selbstwiderspruch; genauer: Das Fürsichsein des Lebens war der Selbstwiderspruch des Lebens, seine Selbstentzweiung.

Daß das Selbst diese Wahrheit des Fürsichseins nicht mehr in der Lüge seiner positiven Identität verleugnet, ist die Voraussetzung für ihre Überwindung, für die wirkliche Überwindung des Selbstwiderspruchs des Lebens. Denn die Verleugnung der Nichtigkeit des Fürsichseins und des entsprechenden Selbstwiderspruchs des Lebens ist seine Überwindung nur als Selbstbetrug.

Die Entzweiung, der Selbstwiderspruch wird in Wahrheit überwunden, indem das Ich wieder zum lebendigen Identitätsmoment seines zeitlichen Kommunizierens werden kann. Das geschieht, indem das zeitliche Kommunizieren seinen Sinn in der Kommunikation mit dem ewigen Gott erhält, der sich mit dem Menschen in seinem Fürsichsein identifiziert – also eben in dem gewissen Selbstbewußtsein, daß Christus in mir lebt bzw. daß ich jetzt schon an der in ihm ewig identischen Kommunikation Gottes mit dem Menschen teilhabe. Das Ich wird wieder zum Moment des Kommunizierens und geht darin auf die Zukunft seiner wahren Identität in der eschatologischen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott zu.

Erlösung meint dabei die Überwindung der tödlichen Entzweiung, die Befreiung aus dem Gefängnis des Fürsichseins. *Rechtfertigung* bedeutet, daß das Urteil des Gesetzes Gottes über das Fürsichsein bzw. die (in der Zeit verbleibende) Nichtigkeit des Fürsichseins in Christus nicht mehr gilt. Denn das Selbst hat im Glauben an Christus teil an Christus, an der ewig identischen Kommunikation Gottes mit dem Menschen – ohne jede Betätigung eines vorausgesetzten Fürsichseins lebt es in der geschenkten Gemeinschaft Gottes. *Heiligung* meint, daß das Leben (Kommunizieren) im Geist Christi auf die Zukunft seiner wahren Identität zugeht.

Die Überwindung der Entzweiung geschieht, indem der Sinn des Werdens des Fürsichseins, der Sinn seiner Reflexion in sich,

also der supralapsarische Sinn seiner die Welt umfassenden Wichtigkeit (sofern sie nicht durch ihre Verleugnung ausgedehnt ist) rückblickend offenbar wird und sich jetzt erfüllt: nämlich Gegenüber Gottes zu sein, Hörer seines Wortes, Gegenstand seiner Liebe. Das Selbst, das sich in dieser Liebe Gottes versteht, entspricht (antwortet) ihr zunächst im eigenen Reden, in der Anrede Gottes, im Dank, und in der Verkündigung oder Mitteilung dieser Liebe gegenüber dem anderen Menschen. Das Verhältnis zum nächsten Menschen überhaupt wird zum Medium dieser Liebe, in der der Einzelne das Fürsichsein für das Leben der Gemeinschaft einsetzt - im Namen der kommenden menschlichen Gemeinschaft in Christus.

Dabei wird das Kommunizieren auch in seiner Sinnlichkeit zum Medium dieser Liebe – so daß sich die Überwindung der Entzweiung auch auf das Verhältnis von denkendem Fürsichsein und sinnlicher Unmittelbarkeit erstreckt. Wenn die Gemeinschaft von Gott und Mensch der Sinn des Andersseins überhaupt ist, kann das Ich nun alles, worin es sein ursprüngliches Leben (als Kommunizieren) hat und wovon es entzweit war, als Äußerung der Liebe im Geist Christi wahrnehmen und verstehen: also auch sein (im engeren Sinn) vorsprachliches Wahrnehmen, auch das schöne Licht, den Atem, die Nahrung, das Dasein der Anderen usf. Und es entspricht dieser Liebe in eben derselben leiblichen Wirklichkeit des Lebens überhaupt.

Die Welt der Sünde und ihrer Lüge wird als solche freilich nicht zum Medium der Liebe. Überhaupt ist das wahre Leben nur im unwahren wirklich, da die allgemeine Verkehrtheit des Fürsichseins zeitlebens mächtig bleibt.¹⁵

Das ewige Leben aber, das der Glaubende in Gott findet, besteht eben darin, Moment der Kommunikation zu sein, die Gott in

¹⁵ Die Frage, wie sich die Wahrnehmung der Schöpfung als Äußerung der Liebe Gottes zum Problem der Übel (also etwa sog. Naturkatastrophen) verhält, ist nicht leicht zu beantworten. M.E. ist das kontingente Naturgeschehen als solches nicht ohne weiteres als Ausdruck des Willens Gottes zu verstehen. Zwar ist das Allgemeine nur im Kontingenten, doch ist auch die Regelmäßigkeit der Welt, die Leben ermöglicht, und die Regelmäßigkeit der Lebensordnungen selber zu unterscheiden sozusagen von einem Chaosrest, der ebenfalls zur Bedingung selbständigen Lebens gehört. Zum einen kann diese Überlegung die Theodizeefrage im Hinblick auf die Übel entschärfen, zum anderen wird sie dem Vorsehungsglauben zur Anfechtung.

Ewigkeit selbst ist. Das ewige Leben ist schon die Wahrheit des Lebens in der Zeit. Doch ist diese Wahrheit in der Zeit erst im Glauben antizipiert.

7. Zusammenfassender Satz vom dreieinigen Gott

Die Lehre von der Dreieinigkeit, Trinität Gottes ist nicht ein besonderer Inhalt im Ganzen der christlichen Theologie. Sie ist nicht auf einen besonderen Topos der Gotteslehre zu beschränken, sondern sie faßt das Ganze der christlichen Theologie zusammen. Sie muß sich also in allen Teilen der christlichen Theologie reflektieren. Wo sie fehlt oder bloß als Anhängsel der Glaubenslehre erscheint, ist dies ein Hinweis auf ein Mißverständnis der Christus-Offenbarung.

Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes legt die vollkommene Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus. Dagegen schließt das Festhalten einer an sich einfachen, jenseitigen Einheit Gottes nicht nur die vollkommene Offenbarung, also die Identifikation des Schöpfers mit seinem Geschöpf in der Nichtigkeit seines Fürsichseins aus, sondern vermag eine Selbstoffenbarung oder Kondeszendenz Gottes im Grunde überhaupt nicht zu denken. Denn jede Selbstoffenbarung Gottes impliziert eine Identifikation Gottes mit seinem Anderen. Die Identifikation Gottes mit dem Menschen als seinem Anderen aber setzt voraus, daß Gott selber von Ewigkeit her ein sich Anderer oder Gegenüber ist und darin die ewige Einheit seines Lebens vollzieht. Und sofern sich in der Identifikation Gottes mit dem Menschen als seinem Anderen der authentische Sinn der Schöpfung des Andersseins erfüllt, setzt auch schon die Schöpfung die Selbstunterscheidung Gottes voraus.

Die *immanente* Trinität, also Gottes ewiges Leben in seinem Sich-selbst-Unterscheiden, indem es zugleich Vollzug seiner Einheit ist, darf der *ökonomischen* (heils geschichtlichen) Trinität, also dem Offenbarsein Gottes als Schöpfer, Christus, heiliger Geist bzw. seinem Wirken in Schöpfung, erlösender Inkarnation und heiligendem Geist, nicht abstrakt vorausgesetzt werden – d.h. die ökonomische darf von der immanenten Trinität nicht getrennt werden. Die ewige, immanente Trinität der ökonomi-

schen Trinität als sozusagen in der Zeit vorausgehend und sie begründend zu denken, um gegenüber der Schöpfung, gegenüber der Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte, und gegenüber seiner entsprechenden Anwesenheit als heiliger Geist seine Freiheit oder Unabhängigkeit, also überhaupt Gott als *Gegenüber* des Menschen gedanklich zu sichern – das wäre eine Trennung von Zeit und Ewigkeit, die als bloß menschliche, im schlechten Sinne dogmatisch äußerliche Reflexion von der Offenbarung des dreieinigen Gottes absieht, statt sie zu denken. Eine solche Trennung widerspricht dem Wesen der vollkommenen Offenbarung des ewigen Gottes selbst in Jesus Christus.

Ebenso ist der Gedanke einer Appropriation (Zuordnung) der *opera trinitatis ad extra* zu den drei Personen in der abstrakten Äußerlichkeit, in der er die immanente Trinität der göttlichen Personen voraussetzt, abzulehnen. Ein ursprünglich richtiger Sinn dieser Voraussetzung liegt aber darin, gegenüber der geschichtlichen (offenbarungsgeschichtlichen) Diskursivität der Wirklichkeit Gottes für uns (in Christus-Offenbarung, Geistpräsenz und der Schöpfung als ihrer Voraussetzung) die ewige Dreieinigkeit Gottes festzuhalten, sozusagen das ewige Fürsichsein Gottes in seiner Selbstunterscheidung, in der er sich mit dem Menschen identifizieren will und identifiziert. Dieser richtige Sinn drückt sich auch in dem augustinischen Grundsatz *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* aus.

Doch ist mit der Äußerlichkeit, in der die immanente Trinität der ökonomischen vorausgesetzt wird, die Grundtatsache theologischer Hermeneutik verkehrt, daß wir (christlich) von Gott, von Gott in seiner Trinität überhaupt nicht anders wissen als 1. dadurch, daß in der Unterschiedenheit des als Mensch wirklichen Sohnes vom Vater die Einheit beider offenbar wird, und 2. dadurch, daß diese Offenbarung zugleich den Sinn der Welt (bzw. des Menschen selbst) als Schöpfung des Vaters erschließt, und zugleich 3. durch die Gegenwärtigkeit der Einheit von menschengewordenem Sohn und Vater als Geist Gottes in uns.

Die um Orthodoxie bemühte Sorge, die meint, hinter diesen Gesamtzusammenhang der Offenbarung zurückfragen zu müssen, fällt aus dem Denken der Offenbarung heraus. Der vermeintlich orthodoxe Begriff der Freiheit Gottes, der so theo-

gisch gesichert werden soll, wird der Offenbarung äußerlich vorausgesetzt.

Der richtige Sinn der Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität ist vielleicht besser darin zur Geltung zu bringen, im eschatologischen Zusammenhang von Schöpfung, Inkarnation und Geistpräsenz das ewige Leben Gottes zu denken. Als Leben des ewigen Gottes ist dieser Zusammenhang auch ewig immanent. Das nimmt dem dreieinigen Gott aber nichts von seinem Geheimnis.

Wenn Gott *selbst* als der, der sich mit dem Menschen in der Nichtigkeit seines Fürsichseins identifiziert, also als Mensch sich selbst gegenübersteht, darin die eschatologische Identität oder Gemeinschaft aller Kommunikation mit dem Menschen ist¹⁶, dann ist er dies *in Ewigkeit*, also in seinem immanenten, ewigen Leben. Wenn das wahre Leben aller Menschen in Christus schließlich im ewigen Leben Gottes aufgehoben ist, dann ist das eben in Ewigkeit so.

Ist der Sinn des Werdens der Welt und schließlich des menschlichen Fürsichseins dies, daß Gott als sein eigenes ewiges Gegenüber sich mit ihm identifiziert, um die Menschheit in das Leben seiner ewigen Gemeinschaft mit sich hineinzunehmen, dann heißt das eben, daß er sich in Ewigkeit schon mit ihm identifiziert *hat*, und als solcher, in seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Menschen in der Zeit erscheint (als inkarnierter Christus bzw. in der Erscheinung des Erhöhten), um durch diese Antizipation der eschatologischen Gemeinschaft mit dem Menschen dieselbe im geschichtlichen Leben der Menschen zu verwirklichen. Und diese in der Zeit nur antizipierte, in der Zeit zukünftige Gemeinschaft ist schon der ewige Grund der Schöpfung. Für den Menschen vollzieht sich in der Zeit, was für Gott in Ewigkeit ist.

¹⁶ Die Frage ist: Ist diese eschatologische Gemeinschaft ‚nur in Gott‘, oder stellt sie sich als solche auch geschichtlich her? Nur in ihr kann jedenfalls das wahre Ziel aller Kommunikation und Geschichte liegen.

Entwurf der Gesamtgliederung

Vorrede

Vorwort

Einleitung

I. Womit ist der Anfang in der systematischen Theologie zu machen?

II. Vorbegriff des Ganzen

III. Die Konsequenzen dieses Vorbegriffs des Ganzen für den Wahrheitsanspruch und die Methode der Ausführung

a) Die Offenbarung und das Wort Gottes

1. Offenbarung

1.1. Einführung

1.2. Offenbarung und der Begriff der Religion

1.3. Das Problem der Offenbarung für den Verstand

1.4. Das hermeneutische Problem biblischer Wundererzählungen

1.5. Offenbarung und Wort

2. Die vollkommene Offenbarung in Christus und die Frage einer vorbereitenden Offenbarungsgeschichte

2.1. Vollkommene Offenbarung

2.2. Das Problem des Begriffs der Offenbarungsgeschichte

2.3. Die vorbereitende Offenbarungsgeschichte im Alten Testament

2.4. Das Verhältnis der Offenbarung in Christus zu anderen Religionen

3. Die Geschichte der Offenbarung in der Geschichte des Christentums

b) Ist die Offenbarung Gottes im Moment der absoluten Negativität des menschlichen Fürsichseins kontingent oder notwendig?

c) Das postlapsarische Verhältnis von Sprache, Verstand, Vernunft, und Glauben an das Wort der Offenbarung

1. Zur theologisch-hermeneutischen Bedeutung der (Erb-)Sündenlehre für das Ganze der Theologie

2. Konsequenzen für den Denkweg der systematischen Theologie. Zum Verhältnis von systematischer Theologie, Glauben und Vernunft

2.1. Ist der systematischen Theologie der Glauben vorausgesetzt?

2.2. Was ist systematische Theologie gegenüber dem Glauben?

2.3. Wer ist das Subjekt des (systematisch) theologischen Denkens?

2.4. Systematische Theologie als begriffliche Explikation des Übergangs

2.5. Gibt es eine neue Vernunft im Glauben?

2.6. Systematische Theologie als Dialektik

3. Die Gewißheit der Offenbarungswahrheit und der Zweifel an ihr

4. Systematische Theologie als Wissenschaft – zwischen positiver Wissenschaft und Philosophie

d) viva vox evangelii, heilige Schrift, theologische Tradition – geschichtstheologische Hermeneutik und theologische Enzyklopädie

1. Systematisches und historisch-kritisches Verstehen

2. Theologische Hermeneutik

3. Zur Bedeutung der Theologie- und auch Philosophiegeschichte zwischen Exegese und systematischer Theologie
- e) Die Gliederung und ihre Probleme.

Durchführung

- I. Der Mensch für sich (erster Teil der theologischen Anthropologie)
 - a) Das Verhältnis von philosophischer und theologischer Perspektive der Anthropologie
 - b) Der Mensch für sich als Geschöpf und Gegenüber Gottes
 1. Das Leben des Menschen: Kommunizieren und Reflexion in sich
 - 1.1. Überblick
 - 1.2. Das Leben als Leib
 - 1.3. Erinnerung, Geschichte, Tod
 - 1.4. Verstand und Vernunft
 - 1.5. Zusammenfassung
 2. Konkretisierung: Das Fürsichsein und der andere Mensch – in philosophischer und in theologischer Perspektive
 3. Die ekstatische Struktur des menschlichen Lebens
 - 3.1. Einleitung
 - 3.2. Gottesbegegnung und Leidenschaft
 - 3.3. Leidenschaft als wahre Lebendigkeit
 - c) Sündenlehre
 1. Einleitung in die Begrifflichkeit
 2. Die Erkenntnis der Sünde
 3. Zum Wesen des menschlichen Fürsichseins und seiner Verkehrtheit (das *Wesen* der Sünde als Erbsünde)
 4. Die geschichtlich ursprüngliche Wahrheit des Lebens (der sog. Urstand)
 5. Der ursprüngliche Übergang – die Versuchung zum Fall und die Verkehrung als ursprünglicher Prozeß

6. Die Allgemeinheit der Verkehrtheit des Fürsichseins und ihr geschichtliches Erbe
7. Zur Frage nach dem Verhältnis von allgemeiner Erbsünde und der Verkehrtheit des Handelns im besonderen

II. Die Offenbarung Gottes in Christus

- a) Christologie: die Liebe Gottes als Mitte der Zeit und Sinn der Welt
 1. Einführung in die traditionellen Begriffe und Fragestellungen der Christologie
 2. Begriff der Christologie
 3. Der irdische Jesus und Christus als Offenbarung Gottes für uns (zur Einheit von Person und Werk)
 4. Zur Frage der sog. Historizität der Auferstehung
 5. Die Christus-Offenbarung und das Eschaton
 6. Der Christus praesens
- b) Die Offenbarung Gottes in Christus als Offenbarung des Wesens Gottes überhaupt (Gottes Eigenschaften)

III. Die ursprüngliche Welt als Äußerung Gottes (Schöpfungslehre, zugleich Lehre von Gott dem Schöpfer)

- a) Die ursprüngliche Welt als Äußerung Gottes
- b) Schöpfungslehre und Naturwissenschaft
- c) Gottes Vorsehung. Das Problem der Theodizee

IV. Theologische Lehre vom wahren Leben des Menschen (zweiter Teil der Anthropologie), zugleich Lehre vom Geist

- a) Ist eine göttliche Vorherbestimmung zum Heil anzunehmen (die Gnadenwahl Gottes)?
- b) Das wahre Leben im unwahren
 1. Wort, Geist und Glauben (Gott im Selbstverhältnis)

2. Rechtfertigung und Heiligung – bleibende
Notwendigkeit der Reflexion in sich und bleibende
Erbsünde
 3. Der sakramentale Charakter des Wortes im
allgemeinen und die Sakramente im besonderen.
 - 3.1. Die Taufe
 - 3.2. Das Abendmahl
 4. Die postlapsarische menschliche Gemeinschaft: Das
Verhältnis von Kirche, Volk, Staat und Wirtschaft
 - 4.1. Das Wesen der Kirche
 - 4.2. Volk und Staat
 - 4.3. Christliche Wirtschaftsethik
- c) Tod in der Zeit und ewiges Leben. Die Vollendung
der Kommunikation im Ganzen (Eschatologie)
- V. Zusammenfassung: Das Wesen des dreieinigen
Gottes
- a) Gottes Leben
 - b) Gottes Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit in
trinitarischer Konkretion

Dieses Büchlein ist in erster Linie für Studierende zum Gebrauch meiner systematisch-theologischen Vorlesungen gedacht. Es enthält neben Überlegungen, wie der Anfang einer systematischen Theologie zu machen ist, einen Vorbegriff des systematischen Ganzen. Ein solcher Vorbegriff sollte schon zu Beginn der Prolegomena gesucht werden. Der vorliegende Text hat nicht den Anspruch, endgültige Erkenntnisse niederzulegen, sondern ist Zeugnis eines Erkenntnisprozesses. Die Diskussion, die dieser Text anstoßen soll, wird nicht zuletzt seiner kritischen Ausführung im folgenden Vorlesungszyklus der Systematischen Theologie zu Gute kommen.



ISBN 3-930457-41-5

Universitätsdrucke Göttingen