

DIETRICH KORSCH

DER FREMDE GOTT

DIE VERBORGENHEIT GOTTES ALS WEG ZUR ERSCHLIESSUNG DER FREMDHEIT DES SELBST

1. Der fremde Gott und das Andere im Selbst

1.1. Nichts ist fremder als ein fremder Gott. Schon dies, daß ich nicht an ihn glaube, entrückt ihn aller Relevanz für mein Leben. Mag sich zu ihm bekennen, wer will: Mich geht eine solche Haltung eines anderen Menschen nichts an. Sie gehört ganz seiner inneren, mir verschlossenen Lebenswirklichkeit an. Aber nicht nur diese subjektive Seite des Glaubens macht mir den fremden Gott so unerreichbar wie uninteressant; die objektive noch viel mehr. Denn wenn der fremde Gott zu Recht Gott sein soll, dann müßte er doch von der Art sein, alles zu bestimmen. Nun ist es aber so, daß ich nicht an ihn glaube - also bestimmt er jedenfalls meine Wirklichkeit nicht oder nicht hinreichend -, und also ist er nicht im universalen Sinne Gott. Anders gesagt: Der fremde Gott bestimmt eine andere Welt; und es ist eine andere Welt, in welcher der lebt, der an ihn glaubt. Insofern ist der fremde Gott im Rahmen der fremden Religion der Inbegriff des Fremden überhaupt.

Nun kann ich vielleicht, je nach den Umständen, den fremden Gott und die mir verborgene Innenseite des an ihn glaubenden Menschen in ihrer anderen Welt lassen. Was geschieht aber, wenn die Gottesfremdheit in der eigenen Religion aufbricht? Damit ist natürlich nicht diejenige Entferntheit und Unterschiedenheit Gottes von der Welt gemeint, ohne die keine Religion auskommt; die Fremdheit, die durch den Kultus, das Opfer, das Gebet um ihre Bedrohlichkeit gebracht wird. Denn das ist ja gerade eine der Leistungen aller Religion, daß sie die Differenz von Unendlichem und Endlichem bearbeitbar macht: Daß das Unendliche nicht bloß das einfach Jenseitige ist, sondern - durch welche Vorsichtsmaßnahmen auch immer - an den Ort des Diesseits vermittelt werden kann. Gottesfremde im emphatischen Sinne tritt erst da auf, wo diese übliche Entzogenheit Gottes unbeherrschbar wird, wo also die ängstigende Ferne aus dem religiösen Grundbestand gerade nicht durch zuverlässige Praktiken ausgeschaltet werden kann. Wo das geschieht, da wird die begründende, die Erschlossenheit des eigenen

Lebens und der Welt verbürgende Funktion des Gottesgedankens in Frage gestellt. Die Fremdheit läßt sich nicht mehr draußen halten, sie ist ins Eigenste eingezogen.

1.2. Nichts ist fremder als das eigene Selbst. Normalerweise sind unsere Lebensvollzüge von einer Vertrautheit mit uns selbst begleitet und getragen. Und wo das einmal, dem eigenen Empfinden zugänglich, nicht der Fall ist, stehen uns Deutungskategorien zur Verfügung, die uns über den Ausfall der Selbstvertrautheit hinweghelfen; wir können lernen wollen, was wir noch nicht beherrschen; wir können als Unglück interpretieren, was uns trotzdem mißraten ist; wir können als Krankheit beschreiben, wo unser Körper versagt. Was sich jedoch in diesen Erfahrungen nur blitzartig meldet, ist eine tiefreichende Struktur unseres Lebens, nämlich zu sich selbst in Differenz zu stehen. Daß es bei diesen kleinen Verfehlungserlebnissen im Grunde um die Verfaßtheit unseres Lebens überhaupt geht, dafür spricht schon der empirische Befund, daß die Kapazität des Lernens irgendwann erschöpft ist, das Unglück unvermeidlich, die Krankheit tödlich. Die neuzeitliche Philosophie hat sich nahezu durchgängig darum bemüht, diese Differenzerfahrung zu beschreiben und zu bearbeiten. Das sachliche Problem, um das es dabei geht, ist schlicht dies, daß allem Begreifen unserer selbst (oder allem Inanspruchnehmen unserer selbst als Subjekt) das zu Begreifende oder Beanspruchte voraus liegt; und die philosophischen Antworten differieren grundsätzlich hinsichtlich der Alternative, ob und wie diese dem Selbstsein vorausgesetzte Andersheit erschließbar ist. Die Pointe dieses Gedankens ist, daß das Andere, Fremde schon in dem Moment immer wieder mit auftaucht, wo es mir um das Eigene zu tun ist. Darum also ist nichts fremder als das eigene Selbst.

1.3. Es ist leicht zu sehen: Der fremde Gott (in der eigenen Religion) und das fremde Selbst (im eigenen Leben) - sie entsprechen einander. Sie entsprechen sich von ihrer logischen Struktur her, sofern man die Fremdheit, ist sie einmal aufgetreten und erkannt, nicht mehr loswird. Es handelt sich bei dieser Korrespondenz um eine neuzeitliche Erfahrung. Ihr kommt eine Schlüsselrolle für den Begriff des Fremden zu. Dies ist die Hauptthese meines Beitrages. Ich erläutere sie vorab durch folgende Hinweise:

1.3.1. Zwischen geschichtlicher, religiöser und Selbst-Erfahrung in der Entdeckung des Fremden als eines Unbeherrschbaren gibt es einen strukturgenetischen Zusammenhang.¹ Die Genese dieser Struktur befestigt sich in dem Maße, in dem das Selbst (also der einem Ich von der Struktur Subjektivität zugängliche Selbstausslegungshorizont) sich aus seiner Vermitteltheit in die Welt überhaupt besondert.

1 'Strukturgenetisch' meint dabei das historische Werden von längerfristig als gültig beanspruchten oder als evident erlebten Grundannahmen. Dieser Strukturbegriff steht in gewisser Nähe zu Max Webers Begriff des 'Idealtypus'. Ich kann diese These hier nicht in extenso diskutieren, sondern will sie nur in groben Zügen andeuten. Eine detaillierte Erörterung wäre ein eigenes Thema - und übrigens methodisch nicht einfach zu bewerkstelligen. Interessant dazu, aber noch unbefriedigend in der Durchführung Fink-Eitel (1994).

Diese Behauptung kann man plausibel machen, wenn man sich die Strategien des religiös-politischen Umgangs mit dem Anderen² von der Antike bis zum Mittelalter in Unterschied zur Neuzeit vergegenwärtigt. Traditionell zeigt sich, daß das Modell der Ausschließung, der (mehr oder weniger gewaltsamen) Hierarchisierung und der Ausrottung miteinander abwechseln. Belege dafür lassen sich von der Religionspolitik der Babylonier und Perser über die Ausbreitung des Islam bis zu den Kreuzzügen finden.

In der frühen Neuzeit dagegen bündeln sich verschiedene Erfahrungen, die Fremdes im Eigenen entdecken und daraufhin das Andere als Fremdes unbeherrschbar sein lassen. Da ist einmal die Beobachtung der nicht wieder aufzuhebenden Spaltung im abendländischen Christentum. Da werden sodann die mit der Entdeckung der 'anderen Welt' Amerikas zunächst reaktivierten alten religiös-politischen Strategien innerhalb der römisch-katholischen Kirche umstritten.³ Da taucht schließlich, als Kränkung des Menschen, der Verlust der Zentralität der Erde im Weltall auf. Diesen Erfahrungen der äußeren Fremdheit geht parallel die vom Humanismus propagierte und das historische Denken vorbereitende Einsicht in die unaufhebbare Differenz zwischen gegenwärtiger Aktualität und geschichtlicher Herkunft menschlichen Seins. Dieses Erleben führt zu dem Eindruck, daß der einheitliche, in Gott gegründete Weltzusammenhang, der auch das Ich trägt, zerbrochen ist. Ihm entspricht die These vom verborgenen Gott in der eigenen Religion.⁴ Müßig scheint mir, eindimensionale Ableitungsansprüche zu erheben; auf die sich verstärkende Konsonanz der unterschiedlichen Erfahrungen kommt es an.⁵

Interessant ist nun, was geschieht, wenn die traditionellen Muster des Umgangs mit dem Anderen nach dieser Erfahrung der Differenz im Eigenen abermals anzuwenden versucht werden: Die ehemals vielleicht gelingende Ausschließung des Anderen wird selbstzerstörerisch. Selbst-Beherrschung als Selbst-Zerstörung heißt die Gefahr der Neuzeit.

1.3.2. Religion stellt Differenzverarbeitungskapazität zur Verfügung; das kann als religionstheoretischer Grundsatz gelten. Stimmt nun die angedeutete frühneuzeitliche Konzentration in dem Erleben des Fremden, dann wachsen auch die Ansprüche an die Religion, soll sie ihre Funktion weiterhin erfüllen können. Dabei zeigt sich jedoch, daß nicht alle religiösen Gehalte diesem erhöhten Anforderungsniveau standhalten können. Denn sie müssen Selbstgewißheit vermitteln können, die sich nicht mehr über Weltgewißheit aufbaut. Der christliche Grundgedanke vom menschengewordenen Gott besitzt jedoch eine

2 Überall da, wo es um die Unaufhebbarkeit des Anderen zu tun ist, wähle ich die orthographische Eigentümlichkeit der Großschreibung.

3 In der Kirchengeschichte ist dieser Zusammenhang erst anfangsweise thematisch geworden (vgl. Koschorke 1994).

4 Das ist noch etwas anderes als der in der mystischen Tradition gemeinte verborgene Gott, von dem etwa Cusanus redet; obwohl Strukturen naheliegen.

5 Womit noch nichts über die funktionale Differenz der verschiedenen Unterschiedserlebnisse gesagt ist.

diesbezügliche Entwicklungsfähigkeit, sieht man ihn unter diesem Gesichtspunkt an. Damit ist zugleich gesagt, daß der christliche Gottesgedanke selbst einer historischen Veränderung und einer situationsadäquaten Vertiefung fähig und bedürftig ist.

1.3.3. Es liegt auf der Hand, daß sich solche Veränderungen im religiösen Vorstellungskosmos (aufgrund dessen in der individuellen und sozialen Bindewirkung gründenden konservativen Grundcharakters) nicht kurzfristig und ad hoc vollziehen. Es ist daher, wenn überhaupt, mit einer stufenweisen Modifikation zu rechnen, die um so mehr die Züge des experimentell Neuen trägt, je stärker die bisher gültigen Basisannahmen betroffen sind. Läßt sich aber eine Problemgeschichte in diesem Sinne rekonstruieren, so ist das zugleich auch ein Nachweis für Veränderungsfähigkeit wie Veränderungsbedürftigkeit der christlichen Religion. Eine solche Problemgeschichte werde ich in diesem Beitrag skizzieren.

1.3.4. Deren Ziel ist es, deutlich zu machen, in welcher Weise das Christentum dazu beitragen kann und beiträgt, zugleich die Kategorie des Fremden auszubilden und zu befestigen wie zum Umgang mit dem Fremden anzuleiten. Meine Schlußfolgerung lautet zugespitzt, daß es sich bei der neuzeitlichen Kategorie des Fremden, das nicht mehr eliminierbar ist, um eine (implizit) religiöse Kategorie handelt und daß (allein?) die (explizit christliche) Religion einen humanen Umgang mit dem je eigenen Fremden ermöglicht, soll dieser nicht nur zufällig gelingen.

2. Der verborgene Gott als Anfechtung des getrösteten Selbst: Martin Luther

2.1. Die Debatte um den freien Willen zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther ist der frühneuzeitliche Streit um das Geschick der neuzeitlichen Subjektivität, für das der Umgang mit dem Fremden ausschlaggebend wird. In seiner gegen Luther gerichteten Abhandlung *De libero arbitrio* von 1524 hatte Erasmus die uns Heutige ganz zurückhaltend anmutende These vertreten, der freie Wille sei "eine Kraft des menschlichen Wollens, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte"⁶. Harmlos erscheint uns diese These, weil sie den Menschen doch noch ganz und gar abhängig sein läßt von Umständen, Imperativen oder Angeboten, die ihm zum ewigen Heil verhelfen müssen; in dieser Hinsicht ist er überaus bedürftig und unselbständig. Insofern aber ist die Definition des Erasmus insofern, als sie, trotz aller äußeren Abhängigkeit, eine innere Selbstständigkeit und Selbsterschlossenheit des Willens annimmt, die in der Lage ist, sich von dem, was als Weg zum ewigen Heil (und also auch: zum Sinn endlichen Lebens) führt, zu unterscheiden. Der freie Wille des Erasmus ist in der Lage, sich vor allem Bezug auf Gott (und die Heilmittel der Kirche) auf sich selbst zu beziehen - was darin

6 "Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iis avertere." (Erasmus von Rotterdam 1969: 36-37)

seinen Ausdruck findet, daß dieser Wille sogar als dazu fähig erachtet wird, sich vom Weg des Heils abzuwenden. Wohlgermerkt: nicht als Defizit rechten Wollens, sondern als gleichwesentlicher Vollzug des Willens selbst.⁷ Es muß also, wie unausgesprochen auch immer, eine Möglichkeit für den Willen geben, sich in Unabhängigkeit von Gott seiner selbst zu versichern. Es ist diese bei Erasmus sich erst abzeichnende Möglichkeit, von der in einem wichtigen Strom neuzeitlicher Selbstauffassung Gebrauch gemacht wurde; der methodische Zweifel des Descartes ist das eindrucklichste Beispiel für diesen Weg zu sich selbst. Damit ist zugleich die Möglichkeit eröffnet, das Andere, das Fremde, aus dem eigenen Leben herauszuhalten. Bei Descartes ist der Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* die genaue Entsprechung zur unmittelbaren Selbstvergewisserung.

2.2. Martin Luther hat der Konsequenz, die Erasmus aus dem kirchlichen Willensbegriff zog, in *De servo arbitrio* (1525), seiner Antwort an den großen Basler Humanisten, massiv widersprochen; aus theologischen, nicht aus subjektivitätstheoretischen Motiven. Und nicht zu Unrecht. Denn natürlich war der freie Wille im kirchlichen Normalverstand als ein solcher vorgestellt, der sich ganz Gott verdankt - ungeachtet seiner behaupteten, irgendwie damit koexistierenden Freiheit. Luther hat gegen Erasmus gewissermaßen diese theologische Bestimmtheit radikalisiert. Damit hat er sich nicht nur eine Reihe von theologisch-logischen Schwierigkeiten eingehandelt, sondern auch den Weg zu einer vertieften Auffassung des Selbst vorbereitet. Seine Argumentation ist, stark schematisiert, folgende.⁸

Gegen die von ihm scharf analysierte Selbstbeziehung des menschlichen Willens bei Erasmus, die sich zu Gott in Differenz setzt (und sei es nur potentiell), behauptet Luther die Präsenz Gottes auch am Ort des Subjektes. Gott macht sich, so kann man das zuspitzen, im Subjekt selbst gegenwärtig; er kommt nicht erst als Ausgleich menschlichen Unvermögens ins Spiel.⁹ Diese Auffassung vom Subjekt enthält zwei widersprüchliche

7 Erasmus hat sich selbst mit seiner Definition ganz auf den Bahnen der traditionellen Theologie gewährt. In der Tat hat er nur prinzipiell ausgesprochen, was als Möglichkeit in der Normalform der kirchlich-katholischen Theologie angelegt war. Allerdings war dort eben von dieser bei Erasmus vorgenommenen Prinzipialisierung Abstand genommen worden. Statt dessen ging man davon aus, daß es zwar eine gewisse Mitwirkung des eigenen Willens am Wollen des von Gott verordneten Guten geben müsse (weil sonst Moralität unbegründbar wäre), daß aber der sich nicht auf Gott einstellende Wille eine Fehlgestalt menschlichen Wollens darstelle. Das Revolutionäre (und erst frühneuzeitlich-humanistisch Mögliche) besteht in der furchtlosen Konsequenz, mit der hier beide Seiten des Willens betont werden. Darin kommt zugleich zum Vorschein, daß zwischen der kirchlichen Regelung des Lebens und dessen Selbstvollzug ein erster, noch nadelfeiner Bruch eingetreten ist.

8 Ich nehme zur Entwicklung der Auffassung Luthers seine Schrift *De libertate christiana / Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) als Korollarium hinzu. Der lateinische und der deutsche Text finden sich nebeneinander in Luther (1992: 260-309).

9 *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Zum Dreißigsten (in heutigem Deutsch): "Durch den Glauben fährt er [sc. der Christenmensch] über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe."

Seiten. Einmal stellt es die höchste Ermächtigung des Menschen dar, wenn er selbst in Gott lebt, Gott selbst in ihm präsent ist. Insofern partizipiert er an der Allmacht Gottes. Sodann aber ist genau diese Verfaßtheit des Menschen seine tiefste Entmächtigung. Denn wenn alles allein von Gott kommt, dann bleibt dem Menschen nichts für sich selbst. Der Ausgleich dieses Widerspruchs heißt "Glaube" und besteht in der Annahme dieser Lage im Verhältnis zu Gott. Es liegt auf der Hand, daß von 'Annahme' nur dann geredet werden kann, wenn es so etwas wie eine Selbständigkeit des Menschen gibt. Die reformatorische Theologie Luthers verortet diese für den Glauben erforderliche Selbständigkeit freilich im Sinne einer negativen Voraussetzung als Anmaßung eines Seins (und Selbstseinwollens) ohne Gott. Theologisch geredet: Die Selbständigkeitsanmaßung der Sünde ist die negative Bedingung für das Akzeptieren der Gnade. Oder: Nur wer sich als rettungslos in sich selbst gefangen erfährt, kann seine von außen ihm begegnende Befreiung geschehen lassen, ohne auf eigene Mitwirkung Wert zu legen. Gottes bestimmende Gegenwart im Menschen ist also nur unter Verzicht auf eigenes Wollen zu haben (welcher Verzicht die hier einzig mögliche Form von Anerkennung darstellt); das heißt in reformatorischem Sinne 'glauben' als - im Wortsinne - sich verlassen.

2.3. Diese Sicht des Glaubens zieht zwei Folgeprobleme nach sich. Das erste heißt: Wenn es so ist, daß Gott alles wirkt, dann ist es kontingent (also von mir selbst nicht mit Notwendigkeit herzuleiten oder zu fordern, geschweige denn zu machen), daß ich glaube. Mein eigentümliches Selbstsein in der Form der Entmächtigung und der Ermächtigung zugleich verdanke ich niemand anders als Gott selbst. Indem ich aber glaube, anerkenne ich freudig diesen Sachverhalt (und kann ihn dann und daraufhin auch zum Gegenstand des Nachdenkens, der Theologie, machen). Wenn ich theologisch darüber spreche, dann muß ich sagen: Es hat Gott offenbar gefallen, mich als einen solchen zu bestimmen, der glaubt.¹⁰ Dieser Gedanke führt auf die Vorstellung einer gestuften 'Verborgenheit', deren Stufen sich entsprechen: Warum das so ist, daß ich glaube, hat objektiv mit der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus zu tun, in welcher er sich der Menschen annimmt, indem er seine abstrakte Gottheit hinter sich läßt; insofern 'verbirgt' er sich in Jesus. Warum das subjektiv so ist, also der Glaube gerade mich betrifft, ist unerklärbar, mir selbst 'verborgen'. Gerade die Entsprechung dieser doppelten 'Verborgenheit' aber ist

10 Diese Bestimmung heißt in der theologischen Terminologie 'Prädestination'. Es ist aber deutlich zu sehen, daß hier kein abstrakter Standpunkt über dem Menschen eingenommen wird. Der Prädestinationsgedanke ist notwendig, um das tatsächliche Dransein des Glaubens selbst zu erklären. Was die Theologie sich damit auflädt, ist der Anschein eines Willkürhandelns Gottes. Dieser Anschein ist nicht zu vermeiden, denn er entsteht notwendig mit, sofern über die Entstehung des Glaubens ohne Vorliegen des Glaubens nachgedacht wird. Dieser Anschein ist nur dadurch gegen den Eindruck theologischer Wissensanmaßung und den Vorwurf der Selbstimmunisierung zu verteidigen, daß man deutlich unterstreicht, daß eben auch die Glaubenden selbst ihren Glauben nicht verdient haben. Statt dessen ist die Prädestinationslehre als ein Vollzug der Verkündigung selbst zu verstehen, sofern sie darauf hinweist, daß alles von Gott zu empfangen ist (vgl. Luther 1962: 147).

im Glauben offenbar, ist selbst der Glaube. Insofern ist diese 'Verborgtheit' die (einzig) Art und Weise, wie das Subjekt sich erschlossen ist.

Die zweite Schwierigkeit, die der reformatorische Glaubensbegriff in sich trägt, ist ein Korrelat der ersten. Wenn es sich so verhält, daß Gott - überraschenderweise - mich, der ich es nicht verdient hätte, zum Glauben bestimmt, dann muß ich annehmen, daß er überhaupt alles in der Welt bestimmt. Wenn er aber alles in der Welt bestimmt, dann offenbar auch das Böse und das Leid, das wir Menschen erleben. Es gibt jedoch keine Möglichkeit, die Art und Weise dieses Bestimmens irgendwie einzusehen; denn Gottes positive Wirksamkeit ist nur da zu erkennen, wo er errettet, also Glauben wirkt. Überall außerhalb dieses Wirkens ist er absolut und prinzipiell unerkennbar; verborgen, ohne jemals offenbar werden zu können. Im Unterschied zu jener 'präzisen' Verborgtheit, die die Gestalt der Selbsterschlossenheit des Subjekts darstellt, handelt es sich hier um eine absolut 'dunkle' Verborgtheit.

Beide Konsequenzen bestehen freilich miteinander. Das heißt: So sehr sich ein Mensch im Glauben der Gegenwart Gottes getröstet mag, so sehr ist er doch durch die Erfahrungen des Bösen und des Leides in der Welt angefochten - und zwar gerade dadurch, daß er diese Erfahrungen selbst nicht unabhängig von Gott zu verstehen in der Lage ist (vgl. Ebeling 1969: 257-286, bes. 279-286). Der Glaube kann daher gar nicht sein ohne diese Art von Anfechtung; ihr Sinn besteht freilich in nichts anderem, als den Menschen stets von der vergeblichen Suche nach Auflösung des Welträtsels zu befreien und ihn an den - kontingenten - Ort zu verweisen, an dem die Verborgtheit Gottes sich ihm heilsam aufklärt, ohne sich aufzulösen.

2.4. Wir kommen also bei Luther - in der Konsequenz der Annahme einer Präsenz des Menschen in Gott und Gottes im Menschen - auf die Beobachtung einer zwiefachen Verborgtheit Gottes als Ausdruck der Kontingenz göttlichen Wirkens (vgl. Jüngel 1980). Der eine Typ der Verborgtheit besagt, daß Gott - unvorhersehbar - am Menschen rettend handelt, insofern er den Glauben wirkt. Der andere Typ meint, daß Gott - undurchdringlich - alles Weltgeschehen bestimmt. Es ist wichtig zu sehen, daß diese These von der göttlichen Allwirksamkeit in der Welt die strenge Konsequenz jener Ursächlichkeit Gottes für den Glauben darstellt.¹¹

Worauf es in unserem Zusammenhang aber insbesondere ankommt, ist die subjektivitätstheoretische Folgerung. Die heißt nämlich, daß das Subjekt sich selbst entzogen ist - und sich nur auf dem Umweg über Gottes kontingentes Wirken selbst zu besitzen vermag. 'Anfechtung' ist der Name für das Bedrohtsein durch das Fremde in mir, das im Fremden außer mir stets seine Entsprechung besitzt, ja von ihm seinen Anstoß empfängt. Darin steckt, noch im theologischen Gewande, eine Einsicht, die in der anderen

11 Sie ist also gerade das Gegenteil der Behauptung eines metaphysischen Determinismus. Denn Gottes bestimmendes Wirken in der Welt ist so undurchdringlich, daß die Welt ohne Gottes Wirken im Glauben (also ohne die kontingente, nicht selbst erzeugte Selbsterschlossenheit) schlechterdings gottlos aussieht.

Linie des neuzeitlichen Verständnisses vom Selbst bedeutend geworden ist: daß das Subjekt von einer ihm selbst unzugänglichen Voraussetzung lebt; der späte Fichte mag als Beispiel dafür in Erinnerung gerufen werden.

Die theologische Position Luthers verankert die Fremdheit des Selbst in dessen Mitte. Durch den Glauben, der die Verborgenheit Gottes gewissermaßen durchstößt, wird diese Fremdheit in den Vollzug des Lebens integriert; eines Lebens, das sich dann freilich auch in allen seinen äußeren Handlungen und Erlebnissen als von Gott bestimmt weiß, der die ganze Welt regiert, ohne daß man ergründen kann, wie er das tut.¹²

3. Der verborgene Gott als Bezugspunkt für das Wagnis endlichen Lebens in der metaphysischen Weltfremdheit des Selbst: Blaise Pascal

3.1. Ich habe die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus interpretiert als frühneuzeitliches Vorspiel der späteren expliziten Debatte über das Auftauchen der Fremdheit des eigenen Selbst (Descartes - Fichte). Diese Deutung kann man deshalb vertreten, weil sich eine identische Konsequenz aus beiden Positionen ergibt, nämlich daß die Welt entgöttert, gottfern geworden ist. Diese Folgerung liegt von der einen Seite her deshalb nahe, weil die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu bestimmen, eines weltlich vermittelten Gottes nicht mehr bedarf (das ist die tendenziell atheistische Version des Gedankens); von der anderen Seite aus, weil die Bestimmung der Welt durch Gott ganz in die Sichtweise des religiösen Bewußtseins zurückgenommen wird (das ist die religiöse Variante der Gottferne der Welt).¹³ Das heißt freilich, daß die Beobachtung der entgöttlichten Welt selbst noch keine Auskunft darüber gibt, wie ihr zu begegnen ist. Wohl aber steht fest, daß die solcherart entgöttlichte Welt der Ort ist, an dem unabweislich die Fremdheit des Selbst auftaucht. Die eindrückliche Beobachtung der metaphysisch gewordenen Weltfremdheit des Menschen findet man bei Pascal mit dem Versuch eines entschlossen-verzweifelten religiösen Ausweges aus ihr verbunden, der, wie sich zeigen wird, eine eigentümliche Zweideutigkeit besitzt.¹⁴

12 "Man muß also Gott in seiner Majestät und in seinem Wesen lassen; denn so haben wir nichts mit ihm zu schaffen, auch hat er nicht gewollt, daß wir so mit ihm zu schaffen haben sollen. Aber, soweit er sich durch das Wort, durch das er sich uns anbietet, umkleidet und bekannt macht, haben wir mit ihm zu schaffen." (Luther 1962: 108) "Es genügt nur zu wissen, daß ein gewisser unerforschlicher Wille in Gott sei; was aber, warum und inwiefern jener will, das darf man durchaus nicht erforschen [...] (*ibid.*: 109).

13 Dabei dürfte die Identität der widersprüchlichen Ausgangspunkte der Evidenz dieser Anschauung gedient haben. Es ist also die Besonderung des Bewußtseins gegenüber der Welt überhaupt, die - unabhängig davon, ob man sie religiös oder areligiös interpretiert - für die Neuzeitdynamik verantwortlich ist.

14 Ich zitiere die *Pensées* in der Übersetzung von Ewald Wasmuth (vgl. Pascal 1987), der die Bezifferung der Fragmente nach Brunschvicg enthält; im Text gebe ich diese Ordnungsnummern.

3.2. Sehr gut kann man bei Pascal sehen, wie verstörend sich die kosmologische Ortlosigkeit des Menschen auswirkt. Denn betrachtet man den Menschen als Naturwesen, was er ja immer auch ist, dann zeigt sich, daß er sozusagen nichts ist gegenüber der Unendlichkeit des Raumes, gewissermaßen alles im Vergleich mit dessen immer weiter reduzierbarer Winzigkeit (72). Der Mensch wird so in einer schwebenden Mitte gesehen, von der gilt, daß sie begrenztes Wissen über die Sachverhalte der Welt ermöglicht, aber von tiefster Ungewißheit über sich selbst begleitet ist: "Auf einer unermesslichen Mitte treiben wir dahin, immer im Ungewissen." (72) Genau um diesen Sachverhalt wissen wir aber (348). Allerdings: Im Unterschied zu Descartes hält Pascal daran fest, daß auch und gerade das Denken den Menschen nicht aus der Gefangenschaft des unendlichen Raumes befreien kann (72). Und eben dies ist seine metaphysische Kränkung: daß er den Raum, die Leiblichkeit, das Indiz des unauslöschlich Anderen in ihm selbst, nicht loswird. Der Mensch wird sich also seiner Fremdheit in der Welt überhaupt bewußt; und zwar gerade infolge seiner erfolgreichen Vernunfttätigkeit, die alles Mögliche rational bestimmt.

Nimmt man diese Lage des Menschen ernst, dann ist sie als zugleich von Größe und Elend zu beschreiben. Wobei man so gewichten muß: "Die Größe des Menschen ist groß, weil er sich als elend erkennt." (396; vgl. 416) Angesichts dieser Verfassung ist das Leben als faktische Koexistenz von Leib und Seele, das "das zerbrechlichste auf Erden ist" (213). Ja, man muß sagen, daß die Einheit dieses Lebens, das "Ich", "weder im Körper noch in der Seele liegt" (323). In der internen Existenzweise des Menschen wiederholt sich also die Position seiner kosmologischen Ungewißheit; sie wird durch die Selbstreflexion nicht behoben, sondern noch einmal, und nun unüberwindlich, verstärkt. Dabei ist die Beschreibung dieser existentiellen Ungewißheit interessant, sofern der Mensch als faktisch existierendes, aber grundlos über einem unendlichen Abgrund in der Mitte schwebendes Wesen aufgefaßt wird.¹⁵

Die Position der weltlich-natürlichen Ungesicherheit des Menschen kann nicht überwunden werden. Die Fortdauer des Zweifels über die eigene Herkunft und das eigene Wesen ist nicht der Weg zur Gewißheit, sondern versetzt in die Dauerbewegung des Suchens. Diese Suche verläuft in zwei Hinsichten: Gesucht werden erstens die Bedingungen, unter denen die beschriebene Existenzverfassung des Menschen, sein Schweben über den Extremen des Unendlichen, verständlich wird.¹⁶ Gesucht wird zweitens nach dem Ort, an dem sich diese Bedingungen einstellen, die Halt vermitteln. Das kann nur im Kontingenten, Faktischen geschehen; alle Notwendigkeitsüberlegungen sind mit dem Makel behaftet, die Ungewißheit der Ausgangssituation nicht hinter

15 Es liegt auf der Hand, daß diese Ungewißheit dann auch nicht etwa über eine Reflexion der Notwendigkeit der Existenz Gottes abgesichert werden kann, wie es die Funktion des ontologischen Gottesbeweises für die Zweifelsreflexion des Cartesius war; jede derartige Bezugnahme auf Gott wäre selbst wieder mit der unausweichlich raumaffizierten Natürllichkeit verknüpft. Vielmehr gilt, daß Gott in der Welt gründlich verborgen ist (242).

16 "Die Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen." (378, vgl. auch 430)

sich lassen zu können. Die Suche nach dem Halt in der schwebenden Mitte ist also, um nun beide Suchbewegungen zusammenzufassen, die Suche nach der Offenbarung des verborgenen Gottes.¹⁷

3.3. Damit sieht sich der von seiner Fremdheit in der Welt betroffene, haltsuchende Mensch an die Religionen verwiesen. Und er trifft in diesem Bereich auf die faktischen Ansprüche des Christentums. Denn das Christentum deutet die Gottlosigkeit der Welt als Ausdruck der Verborgenheit Gottes, die nur er selbst durchbricht. Insofern ist die christliche Vorstellungswelt ein Angebot, die Frage des metaphysisch erschütterten Menschen zu beantworten.¹⁸

Versucht man, dieses Angebot inhaltlich zu umreißen, dann sind drei Gesichtspunkte zu nennen. Den Ausgang bildet die biblische Einsicht über Gottes weltliches Verborgensein. Insofern diese Einsicht gehabt und ausgesprochen wird, ist Gott aber nicht mehr völlig verborgen; vielmehr wird dem, der nach ihm sucht, Begegnung mit ihm verheißen - und zwar in der Welt der Erscheinungen.¹⁹ Als Zeichen dafür gilt die nach menschlichem Ermessen unwahrscheinliche Kohärenz der religiösen Vorstellungswelt, wie sie sich zum Beispiel in den biblischen Prophezeiungen und ihren Erfüllungen zur Geltung bringt (693). Der jenseitige, weltlich verborgene Gott macht sich so in der Welt - anscheinend gegen sein Wesen - fühlbar.

Dies geschieht jedoch nur dann - und das ist das zweite Merkmal der christlichen Religion -, wenn der Mensch sich zu seinem Elend, seiner Ungewißheit aus sich selbst, bekennt. Es gilt also die metaphysische Unsicherheit als von Gott selbst so gewollte Lage anzuerkennen, die keinem anderen Ziel dient als dem völligen Sichaufgeben vor Gott. Dies ist die wahre "Bekehrung"²⁰, "daß man sich auslöscht vor diesem umfassenden Wesen, das man so oft erzürnt hat" (470). Damit wird die unendliche Distanz zu Gott anerkannt - die genau in dem Sachverhalt besteht, daß Gott von uns aus unzugänglich ist und sich selbst uns erkenntlich machen muß. Unser "Schweben in der Mitte" benötigt einen Mittler, der im Raum des von Glanz und Elend gezeichneten Menschenlebens Gott vergegenwärtigt. Ist diese Mitte gefunden, dann ist alles geschehen, was zur Begründung der Grundlosigkeit menschlichen Lebens geschehen kann (vgl. 537, 538).

17 Die dann also die weltliche Verborgenheit mindestens einzuschränken vermag. - Dieser Suche kann man sich übrigens nur durch Zerstreung entziehen, welche nichts anderes ist als das Vergessen seiner selbst, das Nichtwahrnehmen des eigenen Elends, das Sichaufgeben an die und in der Welt (vgl. 168).

18 Aus dieser Konstellation erklärt sich der zum Teil massive religiöse Positivismus Pascals. Die Logik der religiösen Vorstellungen kann dieser Haltung zufolge nicht mehr extern kritisiert werden; alles kommt auf interne Stimmigkeit an.

19 Gott hat "Zeichen seiner selbst gegeben [...], die sichtbar für die sind, die ihn suchen, und es nicht sind für die, die ihn nicht suchen" (430).

20 Die Pascal bekanntlich selbst durchlebt hat, wovon das berühmte *Mémorial* vom 23. November 1654 zeugt (vgl. Béguin 1985: 111-112).

Es ist der dritte Grundgedanke des Christentums, daß der Mittler, Jesus Christus, genau Gott in der Situation des Menschen präsent sein läßt (vgl. 765, 785). Gottes Weg aus der weltlichen Verborgenheit und des Menschen Suche nach Halt in der Haltlosigkeit begegnen sich in der Person Jesu: "Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott als unser Elend finden." (527) Dabei ist die Gottheit Jesu gerade nicht zweifelsfrei und eindeutig erkennbar; man muß sich vielmehr auf die Verweise der religiösen Vorstellungen aufeinander einlassen, um in Jesus die Gegenwart Gottes zu entdecken.²¹

In der Entsprechung zwischen dem Gottesgedanken, dem menschlichen Selbstbild und dem Bild Jesu baut sich das Eigentümliche des Christentums auf, das auf die Situation der metaphysischen Kränkung des Menschen zu reagieren fähig ist. Es ist umgekehrt deutlich: Dieses Verständnis christlicher Religion setzt jene Erschließung der humanen Existenzbeschaffenheit voraus. Nur wer die Unabschließbarkeit der Selbstreflexion einzusehen imstande und bereit ist, kann mit der religiösen Positivität überhaupt etwas anfangen. Werden diese beiden Seiten nicht beieinandergehalten, zerfällt die zugleich rationalistische wie biblizistische Auffassung Pascals in zwei von vornherein unverbundene Teile.

3.4. Allerdings führt diese Aufstellung seines religionsphilosophischen Grundgedankens vor das abschließende Problem, wie er selbst plausibel gemacht werden soll, wenn Pascals Christentum nicht einfach eine aporetisch-thetische Setzung, eine pure beliebige Ausflucht sein soll. Was kann einen Menschen dazu bringen, die an sich noch ambivalente Beobachtung vom nicht zu überwindenden Widerspruch von Glanz und Elend des Menschen als Eingangstor zur Religion zu akzeptieren? An dieser Stelle kommt Pascals Argument von der Wette zum Zuge (233) - und dieser Gedankengang gibt entscheidenden Aufschluß über die grundsätzliche Anlage seines Versuches, die Weltfremdheit als Fremde im eigenen Selbst religiös zu überwinden.²²

Den Ausgangspunkt bildet die Einsicht in die Analogie der Unwahrscheinlichkeit des eigenen Selbst (als Einheit von Seele und Körper) und der Existenz Gottes (die gerade nicht aus der Welt - auch nicht aus dem Denken allein! - bewiesen werden kann) (230). Nun besteht die Möglichkeit, sich aufgrund des Inneseins der eigenen Existenzverfassung entweder für das Sein Gottes zu entscheiden oder dagegen. Eine von beiden Annahmen muß gemacht werden, weil das Bewußtsein vom eigenen Dasein eine Stellungnahme zu sich selbst ernötigt.²³ Es ist aber nicht mehr mit rational

21 Diese Unscheinbarkeit Jesu setzt sich fort in der Unscheinbarkeit (und äußeren Uneindeutigkeit) der kirchlichen Handlungen und Symbole (etwa dem Abendmahl, 789). Eben aus diesem Grund kann dann Pascal auch kirchlich massiv positivistisch werden; die bloße, auch gewohnheitsmäßige Teilnahme am kirchlichen Leben ist sozusagen das Exerzitium, sich auf die Unscheinbarkeit der Gegenwart Gottes in Jesus einzustellen.

22 Entscheidende Argumente verdanke ich der hervorragenden Arbeit von Goldmann (1973: 423-452).

23 Das geht unausweichlich bereits daraus hervor, daß wir um unser Elend wissen.

zwingenden Gründen auszumachen, wofür man sich denn in dieser Lage entscheiden sollte. Wägt man nun die reine Wahrscheinlichkeit der beiden Annahmen ab ('Ich existiere schwebend in der Mitte zwischen zwei Unendlichen - aus mir selbst' oder 'Ich existiere schwebend in der Mitte zwischen zwei Unendlichen - aus Gott'), so muß man sagen: Es gibt kein quantifizierbares Übergewicht. Wohl aber macht es einen qualitativen Unterschied, wie man wählt. Denn verzichtet man auf die Annahme Gottes, dann ist das eigene Vergehen, das Nichtbestehenkönnen in der metaphysischen Ungewißheit, gewiß. Nimmt man statt dessen die Existenz Gottes an, dann ist damit Aussicht auf Bestand, sozusagen auf unendlichen Gewinn, gegeben, so unwahrscheinlich auch diese Möglichkeit sein mag. Also gilt für die Wette auf Gott: "Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles, wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts." (233) Es ist der Mehrwert für das endliche Leben, der zur unwahrscheinlichen Annahme der Existenz Gottes motiviert - und damit den Weg freimacht zur Annahme derjenigen positiven Religion, die eben jene strenge Verborgenheit Gottes zum Thema macht und bearbeitet (vgl. 233 Ende).

Reflektiert man auf die Tragweite dieses Arguments, dann zeigt sich seine Ambivalenz. Auf der einen Seite muß man für die Wette voraussetzen, daß man die - wie immer unwahrscheinliche - Möglichkeit einer Selbst-Transformation der undurchdringlich-absoluten Fremdheit Gottes in eine durchdringlich-endliche Fremdheit überhaupt annehmen kann. Diese Annahme macht aber Gebrauch von der im Christentum als vorliegend behaupteten Wirklichkeit. Man muß sogar sagen: Wenn es möglich wäre, auch nur die Hypothese dieser Selbst-Transformation ohne die religiöse Wirklichkeit des Christentums zu entwickeln, würde diese Annahme gerade nicht leisten, was erforderlich ist, nämlich die reine Faktizität und Kontingenz dieser Selbstverwandlung festzuhalten. Auf der anderen Seite muß sich das Wett-Angebot strikt rational und neutral geben, es darf lediglich mit der Zuordnung von Einsatz und möglichem Gewinn arbeiten.

Damit partizipiert Pascals Gedanke an der Zweideutigkeit aller Apologetik, einem rein vernünftigen Zugang zum Glauben insgeheim die Wahrheit und Wirklichkeit des Behaupteten vorauszusetzen - auch wenn die Korrespondenz des 'Schwebens' zwischen dem Menschen und Gott in seiner Menschwerdung eine schöne Vorstellung ist. Es ist daher die Frage, ob Pascal mit der Wette erreichen kann, was er erreichen möchte. In ihrer funktionalen Zuspitzung auf die Absicherung des metaphysisch angefochtenen, der Welt fremd gewordenen Selbst haftet ihr eine unausrottbare Selbstbezüglichkeit an; sie braucht die eindeutig negative Auszeichnung des Weltverhältnisses als Voraussetzung. Die rationale Selbsterschlossenheit - in der Doppelbestimmtheit von Glanz und Elend des Menschen - wird als Weg angeboten, die Fremdheit des eigenen Selbst auf dem Umweg über die Religion zu bewältigen. Das führt unausweichlich zu zwei Konsequenzen: Einmal, daß die Verborgenheit Gottes außerhalb der Religion behauptet, in der Religion aber ermäßigt werden muß. Sodann, daß dieser Unterscheidung entsprechend rationales Verhalten und religiöser Glaube getrennt und nur noch im Modus des existentiellen Übergangs (oder der Bekehrung - die nur individuelle Bedeutung besitzt) verbunden werden. Es sind diese beiden Konsequenzen, die Pascals Überlegungen in

den *Pensées* entgegen ihrer Intention am Ende doch janusgesichtig erscheinen lassen, schwankend zwischen subtiler rationaler Kritik und massiver religiöser Positivität und Institutionalität. Pascal steht damit für den Versuch ein, das Aufgebrochensein der Fremdheit im eigenen Selbst und in der eigenen Religion durch das Zugleich eines rational-abwägenden Zuganges zur Religion und eines irrational-dezisionistischen Sprunges in die Religion wieder aufzuheben. Auf gewisse Weise wiederholt Pascal mit seinem auf hohem Niveau angelegten und in der Tradition des Augustinismus wurzelnden Programm unter veränderten Bedingungen das erasmianische Konzept, sofern das kalkulierende Wollen in der Wette mit dem vorgegebenen Heilsweg verknüpft werden soll. Was bei Pascal aber im Unterschied zu Erasmus deutlich wird, ist die Tatsache, daß sich aufgrund der vertieften Selbstbeschreibung humanen Seins diese beiden Seiten nie mehr in ein Ganzes integrieren lassen. Die von Pascal im Modus eines existentiellen Überganges und eines komplementären Nebeneinanders gesuchte Synthese der frühneuzeitlichen Dissoziation erweist sich als undurchführbar. Was bedeutet es für die religiöse Kodierung von Selbst-Fremdheit, wenn man diese Schlußfolgerung zieht? Das sei an der Dialektischen Theologie Karl Barths gezeigt.

4. Der verborgene Gott als Inbegriff des Sich-Entzogenensein des Selbst: Karl Barth

4.1. In Barths Theologie der frühen zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts²⁴ ist die apologetische Grundannahme, die Positivität der Religion könne wenigstens nachträglich die Irritationen der Fremdheit des eigenen Selbst aufheben, verabschiedet worden. Die Pascalsche Aufteilung und Zuordnung: Gott ist weltlich fremd, aber religiös erschlossen, hat für die fortgeschrittene theologische Reflexion ihre Plausibilität verloren²⁵. Statt dessen gilt generell: "Gott ist der unbekannt Gott" (R²: 11) - und dies ist die einzige Weise seines Bekanntseins. Und für uns Menschen gilt: "Wir sind Gott ferner, [...] als wir uns träumen lassen. Der Mensch ist sein eigener Herr. Seine Einheit mit Gott ist in einer Weise zerrissen, die uns die Wiederherstellung nicht einmal mehr vorstellbar werden läßt." (R²: 12)²⁶ Verborgene Gottes und Sich-Entzogenheit des Selbst werden streng und konsequent miteinander verknüpft: Beides gehört untrennbar zusammen - und anders als so gibt es beides, Gott und das Selbst, gar nicht; so aber gibt es beides

24 Für die der *Römerbrief* steht, eine am Text des Paulus entworfene eigene Positionsbestimmung (in zwei Anläufen: eine erste Fassung von 1919, eine zweite von 1922), zitiert als R¹ bzw. R².

25 Der Fortschritt dieser Überlegung zeigt sich noch bei Barth selbst im Übergang von R¹ zu R²; in R¹ ist vom fremden Gott noch so die Rede, daß dessen durch die menschliche Sünde verursachte Fremdheit im Glauben aufgehoben sein soll; vgl. R¹: 25,78,137 u.ö.

26 Also auch nicht im Modus einer unwahrscheinlichen Hypothese!

durchaus und miteinander. Diese Verknüpfung "ist die Sache, um die es im Römerbrief geht" (R²: 17).²⁷ Inwiefern ist das so?

4.2. Was heißt hier 'Verborgenheit Gottes'? Natürlich ist mit diesem Ausdruck die Erschließbarkeit Gottes als Garant des Weltzusammenhanges überhaupt negiert (R²: 56). Interessant aber ist, daß Barth die Begründung für diesen auf der Hand liegenden kritischen Gedanken christologisch formuliert, und vor allem, wie er das tut. Gottes weltliche Verborgenheit ist die Konsequenz seines Verborgenseins, seines Sich-Verbergens in dem Menschen Jesus.²⁸ Diese Verborgenheit besitzt aber ihre Konkretion erst darin, daß Jesus nicht nur Mensch unter Menschen ist (also an der Situation des an seiner raumzeitlichen Seinsweise verzweifelnden Menschen teilhat, wie bei Pascal), sondern "sich als Sünder zu den Sündern" stellt (R²: 72).²⁹ Diese religiöse Redeweise bedeutet logisch gesehen, daß sich Jesus den nicht aus seiner eigenen Verantwortung erzeugten, ihm fremden, aber über ihn mächtigen Lebenszusammenhängen stellt - also im Fremden existiert. Seinen Tod kann man so deuten, daß er an dieser Offenheit für das ihm Fremde stirbt. Wenn Barth die These vertritt: "Als der unbekannte Gott wird Gott in Jesus erkannt" (R²: 88) dann heißt das, daß Gott gerade nirgends anders zu erkennen ist als in diesem Sicheinlassen auf das ihm Fremde (Feindliche). Gott selbst ist radikales Selbstsein beim Anderen.

Menschliches Sein ist Selbstseinwollen mit Ausschluß des Anderen. Und damit eben auch mit Ausschluß des Gottes, der beim Anderen ist. In der Gestalt Jesu aber ist die Figur eines anderen Lebens aufgetreten, das sich zum uns bekannten 'alten' Leben kontradiktorisch verhält. Darum ist es eine gewissermaßen unmögliche Möglichkeit, sich auf diese Lebensform einzulassen³⁰, ein "Sprung ins Leere" (R²: 81). Denn dies bedeutete, sich zur radikalen Selbst-Entzogenheit seines Lebens zu bekennen³¹. Es muß also mit einer unüberwindbaren Nicht-Identität im Selbst gerechnet werden (R²: 125). "Nur am Ende des alten Menschen kann uns der Anfang des neuen anschaulich werden." (R²: 126)

4.3. Damit ist die strukturelle Entsprechung zwischen Gottes Verborgenheit und der Selbst-Entzogenheit des Menschen prinzipiell behauptet. Wie kann sich diese Behauptung aber realisieren? Als Antwort auf diese Frage verweist Barth auf die 'Auferstehung'. Dieser Ausdruck meint, daß Jesu Tod sein göttliches Leben ist, Jesus also sein

27 "Die Treue Gottes ist es, daß er uns als der ganz andere, als der Heilige in seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen läßt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation." (R²: 17)

28 "Die Treue Gottes ist sein Hineingehen und Verharren in der tiefsten menschlichen Fragwürdigkeit und Finsternis." (R²: 71).

29 In seinem späteren Hauptwerk, der *Kirchlichen Dogmatik*, hat Barth diesen Vorgang als "Weg des Sohnes Gottes in die Fremde" beschrieben (vgl. KD IV,1, § 59,1).

30 "Glaube an Jesus ist das Wagnis aller Wagnisse." (R²: 73)

31 "[...] 'euer Leben ist verborgen mit dem Christus in Gott' (Col. 3,3). Ist es nicht verborgen, so ist es nicht Leben!" (R²: 77).

Selbstsein definitiv nirgendwo anders besitzt als in seinem Sein beim Anderen - und daß er genau darin Gott selbst entspricht und ihn bei uns vertritt. Analog heißt es für uns Menschen: "Gerade in der Hinfälligkeit, in der Relativität, in der durchdringenden Krisis, in der wir uns selbst vorfinden, im Gleichnis des Kreuzestodes Christi erkennen wir unsere Verwandtschaft mit ihm." (R²: 177) Und damit die definitive Bestimmung unseres Selbstseins als Sein im Fremden. Das kann man nicht haben, weil alles Haben von der Struktur der Selbstbezüglichkeit geprägt ist; insofern ist uns ein 'Auferstehungsleben' entzogen. Auf der anderen Seite meint Auferstehung aber nichts weniger als dies, daß ein neues eigenes Lebens, ein Leben vor und mit Gott, nur als Anfang des Seins im Fremden zu leben ist.

Damit entsteht ein eigentümliches Bild, blickt man durch die religiöse Sprache auf die darin enthaltenen Vorstellungen vom Selbstsein. Selbstsein ist danach anfängliches Sein beim Anderen. Anfänglich freilich in dem Sinne, daß über den Anfang nie hinauszukommen ist; das Eigene und das Fremde bilden niemals eine neue Synthese. Anfänglich auch in dem Sinne, daß hinter diese Lage nie mehr zurückzugehen ist, weil sie von Gott selbst so bestimmt ist (der ja auch seinerseits nicht anders existiert). Das heißt: Die religiöse Kodierung durch den im Sein beim Anderen verborgenen Gott ist zugleich die prinzipielle Entlastung vom Zwang zum selbstgesetzten (und negationsvermittelten) Selbstsein wie die aktuelle Herausforderung, ein freies Leben im Sein mit dem unverrechenbar Anderen zu beginnen. Durch die Verankerung im Gottesbegriff ist das fremde Andere unnegierbar geworden - und damit als Element zur Gestaltung im endlichen Leben aufgegeben.

4.4. Diese Interpretation bestätigt sich in den ethischen Partien des *Römerbriefes*. Zunächst gilt in kritischer Hinsicht, daß die Ausgangslage der zum Zusammenleben in Differenz bestimmten Menschen nur in negativer Hinsicht identisch ist: "Reale Gemeinschaft zwischen Menschen findet statt im Negativen, in dem, was ihnen fehlt." (R²: 75) Daraus folgt: "nicht: 'Jedem das Seine!' kann die ethische Aufgabe sein, sondern: Jedem das Eine!" (R²: 430) - also das Innewerden des gemeinsam von Gott zum Sein mit Anderen bestimmten Lebens. Und die Praxissituation endlichen Lebens ist selbst der Ort, an dem die religiöse Vergewisserung der Nichtnegierbarkeit des fremden Anderen erfolgt: "Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage." (R²: 437) Diese Vergewisserung aber ist der Ausgangspunkt ethisch verantworteten Handelns, das sich vor allem durch die Maxime auszeichnet, seine eigene Voraussetzung, die Nichtnegierbarkeit des Anderen, nicht zu widerrufen.

Die Probe aufs Exempel bieten schließlich Barths Ausführungen über den 'Feind' (R²: 455-459). Denn: "Der 'Feind' ist [...] der Andere in seiner größten Unkenntlichkeit." (R²: 455) Er ist derjenige Andere, der bei mir die Ausübung der "höheren", "reinen" Gerechtigkeit ihm gegenüber provoziert. Genau das wäre aber ein Verhalten, welches Anderssein, als feindlich bestimmt, ausschaltet. Statt dessen soll ich seiner unverrechenbaren, unüberwindbaren Andersheit eingedenk werden, indem mir im Feind die von Gott selbst gesetzte Differenz des Fremden aufgeht.

Was kann ich dem 'Feind' gegenüber, sofern ich von kritischer Besinnung geleitet bin, Anderes tun, als von allem Tun zurückzukehren zu einem ursprünglichen Nicht-Tun, von allen Antworten zur Frage, von allem Handeln zur Voraussetzung? Welche Geste soll ich, sofern mir die Geste des Dreinschlagens verwehrt ist, machen, als die ganz und gar unmögliche, unpraktische, in keiner Weise zu rationalisierende Geste: Hungert deinen Feind, so speise ihn! dürstet ihn, so tränke ihn!, die nur bedeuten, höchst seltsam bedeuten kann, daß ich gerade durch diesen 'Feind', diesen höchst verummten Einen im Andern die stärkste Aufforderung gehört habe, Gott die Ehre zu geben? (R²: 458)

In der Dialektischen Theologie Barths finden wir also eine radikale Kategorie entwickelt, im Blick auf den als verborgen anwesenden Gott die unsynthetisierbare Fremdheit des Fremden anzuerkennen. Damit ist zugleich eine Konsequenz des christlichen Gottesbegriffes gezogen, sofern Gott als wesentlich im Sein beim Anderen, beim Menschen als dem ihm gegenüber Feindlich-Fremden erkannt wird.

5. Das Fremde im Eigenen: zur Präzisierung einer Kategorie und zum Umgang mit dem Anderen

Wie kann man Fremdes als Fremdes sein und gelten lassen - und damit als unaufhebbar Anderes anerkennen? Die Antwort lautet: Nur so, daß man das Fremde im eigenen erkennt, das Selbstsein als eigenes Fremdsein.

Ich fasse den Gedankengang noch einmal systematisch zusammen: In der europäischen Neuzeit hat sich ein Prozeß abgespielt, in dem der alte, christlich-antike Kosmos einer durchgehenden Verbundenheit von Gott und Welt und den Menschen in ihr sich aufgelöst hat. Dieser Vorgang ist durch die räumliche Expansion Europas auf die neue Welt, durch die Depotenzierung der Erde zu einem peripheren Stern im Weltall, durch die Historisierung des menschlichen Lebens provoziert und durch den christlichen Gedanken der Menschwerdung Gottes (also der Besonderung des Allgemeinen) religiös befördert worden. Indem Menschen sich als individuelle Subjekte begreifen lernen müssen, sind sie vor die Aufgabe gestellt, ihr Selbst zu bestimmen, also den Horizont ihrer Vermitteltheit mit der Welt in einer Weise selbst auszumessen, die ihnen zugleich erlaubt, bei sich selbst zu bleiben. Solange dieser Vorgang über das Muster der ausschließenden Negation von Anderem als Fremdem verläuft, ist das Fremde nur Mittel zum eigenen Zweck; Fremdes kommt nur so weit in den Blick, wie es dem Eigenen, dem Aufbau und der Erhaltung des Selbst dient - und wird auch praktisch so behandelt.

Dabei liegt am Tage, daß die Logik der Negation die Logik der Herrschaft ist - und daß Herrschaft immer den Kampf um Vorherrschaft bedeutet. Insofern ist Carl Schmitts Steigerung des Begriffs des Fremden zum soziopolitischen Grundbegriff des Feindes eine schlüssige Konsequenz. Aus der nachrechenbaren Bedrohlichkeit dieses Musters von Negation und Herrschaft speisen sich die philosophischen Bemühungen um das Geltenlassen des Anderen, wie bei Michel Foucault, ebenso wie die neue soziophilosophische Debatte um den Begriff der Anerkennung (vgl. Honneth 1992).

Religion interpretiert Differenzen und macht sie bearbeitbar. In der christlichen Theologie hat sich mit der Reformation die Einsicht aufgebaut, daß Menschen auch dann, wenn sie sich nicht mehr in der Weltbeziehung begründet sehen, die individuelle Gestalt ihres Lebens aus Gott empfangen. Der Bezug auf Gott im Glauben ist somit die Anerkennung der prinzipiellen, nicht negierbaren Fremdheit im eigenen Selbst und im Angesicht der äußeren Fremdheit in der Welt. Die reformatorische Theologie zieht damit die letzte Konsequenz aus dem Gedanken der Selbstverendlichung Gottes. Die Frage ist, wie sich dann Gottesbezug und Weltvermitteltheit des Selbst zueinander verhalten. Anhand von Pascal und Barth habe ich zwei unterschiedliche Auflösungen dieser Frage vorgeführt. Bei Pascal war die Negation der weltlichen Gewißheit die Voraussetzung für die Akzeptanz der positiven Religion als göttliche Gründung des Selbst in der Welt. Bei Barth war zu sehen, daß die Prinzipialität der Fremdheit im Eigenen so weit gesteigert wurde, daß es nur noch ein Leben im Fremden und mit den Fremden gibt; daß allein dies die Weise des Sich-Gegebenseins des Selbst ist, welches die Religion als letzten Gewißheitsgrund verheißt.

Die theologische Interpretation des Fremden weist somit auf die unüberwindliche Fremdheit im sich selbst dank Gott erschlossenen Selbst hin. Wird diese religiöse Verfaßtheit der eigenen Existenz akzeptiert, so bildet sie die entscheidende Voraussetzung dafür, mit dem Anderen in der Welt nicht-hierarchisch umgehen zu können. Insofern trägt die Theologie zur Präzisierung der Kategorie des Fremden bei. Und insofern spielt die Religion eine maßgebliche Rolle für eine von der Anerkennungsbedürftigkeit des Anderen gekennzeichnete Kultur, auf die diese nur um den Preis größten Schadens verzichten kann.

Bibliographie

Barth, Karl (1922), *Der Römerbrief* (2. Auflage in neuer Bearbeitung, 1. Auflage Bern 1919), München: Kaiser.

Béguin, Albert (1985), *Pascal* (rowohlts monographien 26), Reinbek: Rowohlt.

Ebeling, Gerhard (1969), "Existenz zwischen Gott und Gott", in G.E., *Wort und Glaube*, II: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen: Mohr, 257-286.

Erasmus von Rotterdam (1969), *De libero arbitrio diatribe. Ausgewählte Schriften*, IV (lat. und dt.), hrsg. v. Werner Welzig, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fink-Eitel, Hinrich (1994), *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius.

- Foucault, Michel (1974), *Die Ordnung der Dinge* (stw 98), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goldmann, Lucien (1973), *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines* (ST 87), Neuwied - Darmstadt: Luchterhand.
- Honneth, Axel (1992), *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jüngel, Eberhard (1980), "Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert", in E.J., *Entsprechungen. Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München: Kaiser, 202-251.
- Koschorke, Klaus (1994), "Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 91, 10-24.
- Luther, Martin (1962), *Daß der freie Wille nichts sei* (= *De servo arbitrio*, deutsch) in M.L., *Ausgewählte Werke* (Münchner Ausgabe), Ergänzungsband 1, München: Kaiser.
- (1992), *Studienausgabe*, II, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Pascal, Blaise (1987), *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übers. und hrsg. von Ewald Wasmuth, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wenz, Gunther (1992), "Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität", in Friedrich Wilhelm Graf & Klaus Tanner, Hrsg., *Protestantische Identität heute*, Gütersloh: Mohn, 135-160.