

Inhalt

Vorrede:	
Zum christlichen Offenbarungsbegriff	7
I. Uneinholbarkeit	21
II. Unwiderrufbarkeit	43
III. Vollendung	63
1. Rettung und Gericht	63
2. Krisis und Vollendung	100
Nachwort	115

Vorrede: Zum christlichen Offenbarungsbegriff

In einem Aufsatz zum Verhältnis von Vernunft und Religion hat der Philosoph Jürgen Habermas die Ansicht vertreten, daß der Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen in der Moderne nicht wieder zu kitten sei.¹ Der Riß ist nicht neu. Er datiert aus der Reduktion menschlicher Erkenntnis auf ihre Immanenz nach dem Modell des Weltbildes der mechanistischen Physik im 18. Jahrhundert; auf die apriorischen Strukturen von Raum und Zeit samt der komplementären Zuordnung von Begriff und Anschauung, wie sie in der Transzendentalen Ästhetik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ihre philosophische Ratifikation erfahren hat.² Nach den Erkenntnissen der heutigen Physik entspricht weder die Konstitution noch die Expansion des Weltraums den apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit in Kants transzendentaler Ästhetik: Der sog. Urknall, dessen Konzeption übrigens auf den belgischen Priester und Astrophysiker Jean Lemaître zurückgeht, erfolgte nicht in einem leeren Raum; der Raum bildet vielmehr sein Produkt. Zudem ist unserer Anschauung infolge der beschleunigten Expansion des Universums durch einen kosmischen »Ereignishorizont« eine klare Grenze gezogen, hinter der Dinge geschehen, die wir niemals sehen werden. Desgleichen stellt sich in der modernen Malerei der Raum als eine sekundäre Größe dar. So vermerkt der Maler Paul Klee in einem Beitrag für den Sammelband *Schöpferische*

Konfession (1920): »In Lessings Laokoon, an dem wir einmal jugendliche Denkversuche verzettelten, wird viel Wesens aus dem Unterschied von zeitlicher und räumlicher Kunst gemacht. Und bei genauerem Zusehen ist's doch nur gelehrter Wahn. Denn auch der Raum ist ein zeitlicher Begriff.«³ Mag Kant auch in seiner transzendentalen Ästhetik nicht von einem Begriff, sondern von einer Anschauungsform sprechen – letzthin basiert darauf, was bei Hegel im emphatischen Sinne *Begriff* heißen wird, nämlich der Begriff der Zeit, der Geschichte, die *unseren* Anschauungsformen verhaftet bleibt.

Denn auch die Zeitauffassung des Deutschen Idealismus, die letzthin noch Heideggers *Sein und Zeit* bestimmte, korrespondiert jener perspektivischen Raumvorstellung, wie sie vom Zeitalter der Renaissance bis ins 20. Jahrhundert hinein für den europäischen Geist nicht weniger für den Raum der Geschichte ausschlaggebend war; es sei nur an Carl Schmitts »*Gespräch über den neuen Raum*« erinnert. Seit dem Spätwerk Cézannes hat die moderne Malerei hingegen zugleich mit der perspektivischen Ordnung des Raumes mit dem kantischen Desiderat der »sinnlichen Anschauung« gebrochen. So hat Adorno in seiner aus dem Nachlaß herausgegebenen *Ästhetischen Theorie* die Anschaulichkeit der Kunst als »aporetisch« charakterisiert und auf ihr theologisches Erbe verwiesen: »Das theologische Erbe der Kunst ist die Säkularisation von Offenbarung, dem Ideal und der Schranke eines jeglichen Werkes. Kunst mit Offenbarung zu kontaminieren hieße, ihren unausweichlichen Fetischcharakter in der Theorie unreflektiert wieder-

holen. Die Spur von Offenbarung in ihr ausrotten, erniedrigte sie zur differenzlosen Wiederholung dessen, was ist.«⁴ Dem entsprechen nicht wenige Werke der zeitgenössischen Kunst – gleichsam Werke ohne Geheimnis. Sie interessieren hier nicht, mögen sie auch als Elaborate des Zeitgeistes auf Auktionen zweistellige Millionensummen erzielen.⁵ Gleichwohl besteht zwischen der ästhetischen Moderne und dem Gegenstand der Theologie ein mehr als bloß formaler Zusammenhang, gemäß Klees Formel: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.«⁶ Als Offenbarung des Unsichtbaren ist sie wohl von der Selbstoffenbarung Gottes zu unterscheiden, dem Gegenstand der Theologie. Doch mit der theologischen Symbolik verbindet ihren Bildkosmos, einschließlich dem ihrer Klangbilder, die Dimension der Zeit: sie erscheinen als *Vorausbilder* des Kommenden, wie sich – über die ontologische Ordnung des Daseins hinaus – der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff vom Kommen Gottes her bestimmt.

Mehr noch als in der Literatur oder Malerei des 20. Jahrhunderts hat er im eschatologischen Bewußtsein der neuen Musik Spuren hinterlassen, worauf wir hier nicht näher eingehen können.⁷ Dagegen ist der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff für die Philosophie der Neuzeit und Gegenwart hingegen weithin eine *terra incognita* geblieben, sieht man einmal von Ansätzen in der Philosophie Walter Benjamins ab, auf die wir im Verlauf dieser Abhandlung eingehen. Zwei Mißverständnisse zeichnen vor allem verantwortlich für die Divergenz von Welt- und Offenbarungswissen, an der Kirche und Theologie soweit ihren Anteil

haben, als sie sich, zu Beginn der Neuzeit, anmaßten, etwa in astronomischen Fragen, also in Bereichen von »Weltwissen«, ohne Sachkenntnis zu urteilen, ja, wie im Falle Galileis, zu verurteilen. An erster Stelle dürfte der Versuch stehen, von der Wissenschaft her, letztlich von der Naturwissenschaft aus ein Urteil über das Wesen der Offenbarung zu treffen: Kein Mensch käme auf die Idee, eine Beethoven-Komposition von den physikalischen Grundlagen der Musik her einer Kritik zu unterziehen. Wäre dem so, dann wäre der ideale Interpret der Toningenieur, dessen Urteil gewiß in Fragen der Akustik, der Phonographie etc. zählt, jedoch hinsichtlich musikalischen Aufbaus und Gehalts einer Komposition hinter den Einsichten des Dirigenten bzw. der Musiker zurückzutreten hat. – Gravierender das zweite Mißverständnis, das dem ersten im Grunde vorausgeht und in Kants Philosophie seine Grundlegung erfahren hat. Es zeugt von einem völlig abstrusen Gottesverständnis, nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu fragen bzw. in den Postulaten der praktischen Vernunft der Frage nach Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes nachzugehen und zugleich die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes in Abrede zu stellen. Man mag dagegen einwenden, dieser nachzugehen sei ja nun schließlich nicht Aufgabe der Philosophie, zumal es Kant ausdrücklich darum geht, den Anspruch der »reinen Vernunft«, also der Metaphysik, in die Schranken zu weisen: »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen,«⁸ heißt es in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B XXX). Bei einem Glauben indessen, der sein Fun-

dament nicht in der Christusoffenbarung besitzt, mag es sich gewissermaßen um einen Fideismus in Reinkultur, nach rein menschlichem Zuschnitt handeln: um einen Glauben ohne Mysterium. Er hat in der Tat nichts, aber auch gar nichts mit der Offenbarung Jesu Christi gemein; es handelt sich um ein rein menschliches Desiderat und Konstrukt. Nur allzu folgerichtig, wenn später der Moralist Schopenhauer den Gottesgedanken, schließlich der Pastorensohn Nietzsche mit dem Gottesgedanken zugleich die Moral als Ballast über Bord geworfen hat. Denn wenn die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht im Dogma von der Offenbarung des Logos gründet, dann gründet sie – was Kant ja der von ihm kritisierten Metaphysik vorwirft – in nichts anderem als in der *Selbstevidenz* des menschlichen Geistes: genau diese Konsequenz hat nach Kant dann auch Hegel gezogen, indem er die grundlegende Differenz von göttlichem und menschlichem Geist, von Pneuma und Vernunft nivellierte. Und mit diesem Schritt hat er die Säkularisierung der Theologie eingeleitet – gleichgültig, ob ihr dann mit Feuerbach und Marx aus einer humanistischen Position der Garaus bereitet wurde oder sie selbst im Geiste der historistischen Bibelexege des 19. Jahrhunderts ihre Selbstaflösung betrieb, bei der der Hegel-Schüler David Friedrich Strauß (1808– 1874) mit seiner Schrift über *Das Leben Jesu* Pate stand.

Damit soll nicht behauptet werden, Kant habe wesentlich, gar willentlich die Destruktion christlicher Theologie betrieben. Vielmehr zeugt sein Bemühen, dem Glauben einen Vorrang vor dem Wissen, genauer: vor dem »Glaubenswissen« einzuräumen, vom

protestantischen Erbe seiner Philosophie. Demnach erscheint der Glaube als das Ursprüngliche des christlichen Bekenntnisses, das Dogma hingegen als ein später Hinzutretendes, als kirchliche Lehre, die auf die biblische Botschaft folgt. – Wäre das Dogma nichts anderes als eine lehrhafte Bekundung des christlichen Glaubens, gewissermaßen eine lehrhafte Umschreibung des überlieferten Glaubensbekenntnisses, so bedürfte es des Dogmas nicht. Das Dogma geht vielmehr dem Glaubensbekenntnis voraus; in das Symbolum, in das christliche Glaubensbekenntnis, geht ein, spricht sich darin aus, was Dogma der Kirche ist. Deutlich hat diesen Sachverhalt der damals evangelische Theologe und Religionshistoriker Erik Peterson (1890–1960) in seinem Bonner Vortrag *Was ist Theologie?* von 1925 zum Ausdruck gebracht, indem er den Akzent auf den inkarnatorischen Aspekt von Dogma und Kirche legt: »Das Dogma gehört zum Reden des fleischgewordenen Logos *hinzu*, wie der Leib Christi wesenhaft zum Haupt gehört. Der Leib Christi ist kein nebensächliches Akzidens, das ebensogut auch fehlen könnte, und ebenso ist auch das Dogma nicht etwas, das man nach Belieben ausklammern und unberücksichtigt lassen kann. Der Leib Christi ist auch nicht – so wenig wie das Dogma – etwas, was sich erst im Akt des Glaubens konstituiert. Wenn Kirche und Dogma sich im Glaubensakt erst konstituierten, dann gehörten sie wesentlich zum Menschen, der da glaubt. *Die Kirche ist aber nicht der Leib des Glaubenden, sondern der Leib Christi.* Und das Dogma ist nicht eine Konkretion des Glaubensaktes – und Theologie ist keine Glaubenslehre –, son-

dern eine Konkretion des Logos.«⁹ Warum dem so ist, hat der Verf. bereits in einem anderen Zusammenhang auf die Formel gebracht: Der Glaube ist nie das *Wort*, er ist – auch im neutestamentlichen Kontext – immer nur mehr *Ant-wort*, also gegenüber dem Logos eine sekundäre, buchstäblich korrespondierende Größe. Wie aber nicht zuletzt die Diskussionen um die einschlägigen vatikanischen Verlautbarungen zum Kirchenbegriff zeigen, geht auch die neuere protestantische Theologie von einem Vorrang des Glaubens aus, weil sie das Dogma als ein Resultat des Glaubensaktes begreift und die Kirche als eine ideale Glaubensgemeinschaft betrachtet, die Angehörige der unterschiedlichsten Konfessionen umfaßt, obwohl weder *de facto* noch von der Rechtsstruktur her eine derartige Kirche besteht, diese vielmehr in ein Sammelsurium von Landeskirchen oder Gesinnungsgemeinschaften zerfällt, das dann als »Leib Christi« gilt. Der Grund dafür liegt im Nominalismus der protestantischen Theologie, dem wiederum ein hermeneutisches Mißverständnis zugrunde liegt, auf das Peterson in dem besagten Vortrag verweist: »Das Mißverständnis, als ob das Evangelium eine Botschaft sei, die sich »an alle« richtet, ist aus der empirischen Situation entstanden, daß uns *zuerst* die Botschaft [in Bibel und Predigt] entgegentritt und daß wir von da aus auf die Christusoffenbarung verwiesen werden. Die Reihenfolge dieser Vermittlung läßt den Eindruck aufkommen, als ob das gepredigte und geschriebene Wort die eigentliche Hauptsache sei, das Offenbarungsgeschehen selber aber nur eine Art Illustration zu dem Wort. Eine solche Auffassung verkennt völlig das Verhältnis

der Christusoffenbarung zum prophetischen Wort. Daß Christus geredet hat [als der inkarnierte Logos], ist etwas ganz anderes, als daß der Prophet geredet hat. Für das prophetische Sagen ist die Bibel ein völlig adäquates Medium. Für das Wort Christi ist aber wesentlich, daß es *nicht* in die Bibel adäquat eingeht, insofern Christus nicht nur Gottes Wort *gesagt* hat, sondern es auch *gewesen* ist. Darin kommt die Überlegenheit Christi gegenüber den Propheten zum Ausdruck.«¹⁰ Darin unterscheidet sich das Christentum grundlegend von [prophetischen] Buchreligionen wie Gnosis, Islam, ja selbst dem Judentum, das ja bekanntlich an der Sohnschaft Jesu Christi bzw. an der Menschwerdung des Wortes Gottes Anstoß genommen hat. Und hier liegen auch die Grenzen der europäischen Aufklärung, insofern sie keine Wahrheit einer göttlichen Offenbarung anerkennen kann, ohne den Absolutheitsanspruch der menschlichen Vernunft, letzthin ihrer eigenen Selbstevidenz aus dem Geiste menschlicher Autonomie preiszugeben. Ebenso liegen hier die Grenzen der modernen Bibelexegese, insofern sie nach dem »historischen Jesus« fragt, obschon es sich eben nicht um eine historische oder prophetische Gestalt im Sinne einer Buchreligion handelt, sondern um den inkarnierten Logos, der nicht nur Mensch, sondern Menschensohn: der mensch-, ja fleischgewordene Gott gewesen ist. Entfällt dieses Dogma, ist der Glaube nicht mehr als eine leere Hülle irgendwelcher menschlicher Desiderate, durch keinerlei philosophische oder moralische Grundlegung zu retten, sondern verfällt früher oder später dem Verdikt eines atheistischen Humanismus.

[Allein der Gedanke seiner »Rettung« erscheint widersinnig, da doch der Messias als der Retter gekommen ist.]

Welch schwierigen Prozeß die Formulierung des Christudogmas auf der begrifflichen Basis der griechischen Metaphysik vom Konzil zu Nicäa (325) bis zur Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre auf dem Konzil von Chalcedon (451) durchlaufen hat, um mythisierende Auffassungen des Christusbildes abzuwehren, ist jedem Dogmenhistoriker bekannt. Gleichwohl gibt es Grenzen einer metaphysischen Bestimmung des Christus- und Gottesverständnisses, weil der Zeitbegriff wie die Kosmosvorstellung der griechischen Metaphysik dem Zeitbegriff und dem Gottesgedanken der christlichen Eschatologie völlig inkompatibel bleiben. Ist doch entscheidend für ein christliches Offenbarungsverständnis, daß in ihm die ontologische Ordnung durchbrochen wird »von Ihm, der ist und der war und der *kommt*« (Offb 1,4); daß Gott sich folgendermaßen zu erkennen gibt: »Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der *kommt*, der Herrscher über die ganze Schöpfung.« (Offb 1,8) Ja, es ist entscheidend, daß die *eschatologische* Fassung des christlichen Gottesbegriffs einhergeht mit einer entsprechenden eschatologischen Wendung des Offenbarungsbegriffs, der nun Christus einbezieht: »Er ist der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten, der Herrscher über die Könige der Erde. Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut; er hat uns zu Königen gemacht und zu Priestern vor Gott, seinem Vater. Ihm sei die Herrlichkeit und die Macht in alle

Ewigkeit. Amen.« (Offb 1,5.6) Daß nun auch Christus die Benediktion zuteil wird, die sonst nur Gott, dem Vater, zusteht – aus jüdischer Sicht ein Skandalon ohnegleichen –, zeigt, wie sich mit dem christlichen Offenbarungsbegriff zugleich das Gottesverständnis gewandelt hat. Man braucht nur einmal in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* nachlesen, inwiefern sich das jüdische Gottes- und Messiasverständnis vom christlichen trotz der gemeinsamen alttestamentlichen Wurzeln unterscheidet: »Der Stern der Erlösung, in dem die Wahrheit Gestalt gewinnt, kreist nicht. Was oben steht, steht oben und bleibt oben stehn.«¹¹

Nach christlichem Verständnis hingegen ist der Stern der Erlösung im Zuge der Menschwerdung des Logos in die Bewegung des Kosmos einbezogen;¹² um so mehr erweist sich Gott mit Blick auf die Vollendung der Zeit als ein *kommender* Gott. Und aus diesem Blickwinkel des kommenden Gottes, aus der eschatologischen Wendung des Offenbarungsgeschehens, modifiziert sich auch der Zeitbegriff der Geschichte: in der *Uneinholbarkeit* und in der *Unwiderrufbarkeit* der Zeit. Es handelt sich gleichsam um die Nahtstellen von altem und neuem Äon, der in der Wiederkunft Christi seine *Vollendung* findet. Deren Bestimmung entzieht sich nicht allein einem ontologischen Zeitbegriff, sondern auch dem Systemdenken des Deutschen Idealismus, das nicht über den Horizont der Geschichte hinausführt und daher das theologische Erbe der historischen Immanenz einzuverleiben suchte.

Es entbehrt darum nicht der Ironie, daß ansatzweise

bereits bei Nietzsche infolge der Erschütterung des historischen Bewußtseins, erst recht aber unter Eindruck der apokalyptischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts in bedeutenden Werken ihrer Literatur und Kunst die Immanenz des historischen Raumes und Geschehens gesprengt wird. Wir werden daher hier keineswegs nur aus propädeutischen Gründen von einer Parabel Kafkas und einer Erzählung Zygmunt Haptops ausgehen, um den Wandel des Zeitbegriffs zu erläutern, dessen moderne Fassung sich mit der eschatologischen Zeitauffassung des Christentums berührt, ja, weitaus mehr zu ihrer Erschließung beiträgt als die Zeitauffassung von Antike, Mittelalter oder Neuzeit. Nicht das Immergleiche bzw. die Wiederkehr des Immergleichen zählt; nicht der Dualismus von Vergänglichkeit und Ewigkeit, von Werden und Sein, der dem Gewordenen kaum gerecht wird; ebensowenig eine exaltierte Geschichtlichkeit des Daseins oder ein linearer Fortschritt, mag er nun in einem globalen Schlaraffenland oder in einer universalen Katastrophe terminieren. Absehbar wird vielmehr angesichts der rasanten politischen wie gesellschaftlichen und technologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts die Uneinholbarkeit der Zeit wie die Unwiderrufbarkeit des Geschehenen – vor jeder historischen »Feststellung«, die letzthin auf einer Philologie, auf der jeweiligen Lesart der überkommenen Dokumente beruht, in denen sich die »Geschichte« – oder das, was wir dafür halten – kristallisiert.

Dagegen verlangt die Deutung der eschatologischen Zeit wie der Zeit einer apokalyptischen Moderne eine ganz andere Methode als die Geschichtsdeutung des

19. Jahrhunderts mit ihrer Fixierung auf Vergangenheit und imperiale Hoheitspolitik, auf historische »Größe«. Walter Benjamin hat sie in seiner Materialsammlung zum *Passagen-Werk* auf den Punkt gebracht: »Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (...) eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft.«¹³ Ihr geht es um eine philologische Bestandsaufnahme der überkommenen Texte, um sich ein historisches Bild zu machen. Der theologische Kommentar läßt die Bilder sprechen, wie eine literarische Montage. Es sind Bilder einer unversöhnlichen, blutigen Wirklichkeit, welcher die Texte eingewoben sind gleich dem I.N.R.I. auf der Tafel, die Pilatus über dem Haupt des Gekreuzigten anbringen ließ: kein Dokument, sondern die Initialen eines Namens und seiner Schuld – so wie wir aus Kafkas »Romanen« die Namen der Protagonisten einzig an ihren Initialen erkennen. Mehr brauchen wir auch nicht von ihnen zu wissen. Denn was wir durch sie wissen, ist nicht etwa ihre Biographie, um die sich dem postmodernen Zeitgenossen mit seinem unersättlichen Durst nach Selbstvergewisserung alles dreht. Nein, es geht um unendlich viel mehr: um unsere Selbstvergewisserung, daß wir noch *da sind* samt der Welt derjenigen, von deren Dasein wir erfahren. Ganz so, wie Kafkas Protagonist sich gegen Ende des *Schloss*-Fragments verwundert die Augen zu reiben scheint, wenn er konstatiert: »In der Erzählung Olgas eröffnete sich ihm eine so große fast ungläubwürdige Welt, daß er es sich nicht versagen konnte mit seinen kleinen Erleb-

nissen an sie zu rühren, um sich ebenso von ihrem Dasein als auch von dem eigenen deutlicher zu überzeugen.«¹⁴ – So blickt jemand auf Auschwitz *voraus*, anstatt zurück. Und in solchen *Vorausbildern* – man spricht irrigerweise von »Allegorien« – liegt die visionäre Kraft der Theologie, die heutzutage unter einem Berg philologischer Literatur erstickt wird. Ja, strenggenommen handelt es sich nicht um Visionen, die der prophetischen Rede vorbehalten sind. Vielmehr ist es ein *angestrenktes Lauschen*, das dem theologischen Kommentar eigen ist – ganz wie Kafkas Protagonist der Erzählung Olgas lauscht, als ginge es nicht mehr um eine fiktive Familientragödie, sondern um den nahenden Untergang seiner Familie wie seines Volkes. Darin unterscheidet sich der theologische Kommentar grundlegend von einem philologischen, dessen Verfasser – gemäß der Vorurteilsstruktur der Texterkennung – im Voraus alles zu wissen scheint, während die Theologie dem Umstand Rechnung zu tragen hat, daß die Wirklichkeit gleich der Vorsehung Gottes mit unseren »Vorurteilen« aufräumt, indem sie uns *von vorn* entgegentritt.