

# Der Mittler

## Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches

Von Jörg Splett

Als Friedrich Nietzsche vor 75 Jahren, am 25. August, in Weimar starb, war er schon seit 11 Jahren verstummt. Erst 1908, 20 Jahre nach der Niederschrift, erschien sein Vermächtnis: *Ecce Homo*. Wie man wird, was man ist. Das Vorwort skizziert das Ziel des Buchs: angesichts der Zumutung, die sein Denken bedeute, klarzustellen, wer hier spreche: „Verwechselt mich vor allem nicht.“ Das Schlußkapitel trägt die Überschrift „Warum ich ein Schicksal bin“, und dessen letzter Paragraph, Nr. 9, besteht nur aus einer Zeile, zugleich der Schlußzeile des ganzen Buchs: „– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . .“<sup>1</sup>

Stimmt es, daß Nietzsche heute – wiederum – aktuell ist<sup>2</sup>, dann ist er es wohl gerade mit diesem Programm: einer in Zerrissenheit und rauschhafter Identität gleichermaßen welthaften Religiosität gegen den absoluten Anspruch „von oben“ (Jo 1, 17; 3, 13) der christlichen Botschaft.

### I. Atheismus als Wille zur Identität

1. „Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater‘ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter‘, ‚der Belohner‘. Ingleichen sein ‚freier Wille‘: er hört nicht – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt“ (Jenseits von Gut und Böse).<sup>3</sup>

Gerd-Günther Grau hat 1958 mit Nachdruck vertreten, „daß in dieser Wiederaufnahme der (eigentlichen) Fragestellung Hiobs Nietz-

<sup>1</sup> Werke in drei Bänden (K. Schlechta) (München 1954) II 1065, 1159 (im weiteren einfach durch die röm. Bandziffer zitiert).

<sup>2</sup> G. Robrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation (Freiburg 1971) 7: „Nach dem definitiven Scheitern aller Versuche, durch marxistisch angeleitetes revolutionäres Handeln Entfremdung aufzuheben, hat Nietzsche eine Aktualität gewonnen, die nach der Erfahrung mit dem Faschismus nicht erwartet werden konnte.“

<sup>3</sup> Nr. 53: II 615.

sches Infragestellung des Christentums ihren eigentlichen (bislang kaum beachteten) Höhepunkt hat, ja daß mit diesem, dem Zentrum seiner *religiösen* Motivation – den Gipfel zugleich seiner Konzeption der Selbstauflösung darstellend – Nietzsches Angriff repräsentative Bedeutung für jede relevante Entscheidung gegen das Christentum [...], wo nicht gar stellvertretende Funktion für jedes ernste Ringen um die Redlichkeit des christlichen Glaubens gewinnt.“<sup>4</sup>

Gottes Redlichkeit also<sup>5</sup> steht zur Frage, wenn seine Verborgenheit zu diskutieren ist: „Über den ‚verborgenen Gott‘ und über die Gründe, sich so verborgen zu halten und immer nur halb mit der Sprache ans Licht zu kommen, ist niemand beredter gewesen als Pascal, zum Zeichen, daß er sich nie darüber hat beruhigen können: aber seine Stimme klingt so zuversichtlich, als ob er einmal mit hinter dem Vorhang gesessen hätte. Er hatte die Witterung einer Unmoralität in dem ‚*deus absconditus*‘ und die größte Scham und Scheu davor, sich dies einzugestehen: und so redete er, wie einer, der sich fürchtet, so laut als er konnte.“<sup>6</sup>

Daß Nietzsche Gott im Namen jener Redlichkeit bestreitet, die er dem Christentum verdankt, hat er selbst gewußt und ausgesprochen; sein Protest entspringt dem „Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt“.<sup>7</sup> Bernhard Welte formuliert in Anknüpfung an das Gespräch zwischen Zarathustra und dem alten Papst (II 500), „im Grunde von Nietzsches großem und exemplarischem Atheismus“ liege „der Streit des Gottes *im* Menschen mit dem Gott *über* dem Menschen“.<sup>8</sup> Nach der Ermöglichung dieses Streits fragend, stößt er wie Grau (und im selben Jahre wie dieser) auf das Faktum, daß das Göttliche bei seinem eindringlichen Anspruch „doch zugleich in einer wesentlichen Ungegenwärtigkeit und Entzogenheit dem Menschen anwesend und ihm beiwohnt. Es ist nichts weniger als von selbst deutlich und klar, weder in seiner Natur noch in seinem Bezug zum Menschen“ (ebd.).

Dabei bildet nicht der Entzug als solcher den Anstoß, sondern die Unbestimmtheit und Entzogenheit einer Wirklichkeit, die den Menschen gleichwohl – im doppelten Wortsinn – angeht, d. h., die ihn beansprucht und beansprucht, er sei auf sie angewiesen. Unter dieser Hinsicht hat in jüngerer Zeit Eugen Biser Nietzsches Protest wiederholt thematisiert. Das Grundwort lautet hier ‚Vermittlung‘.

<sup>4</sup> Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche (Frankfurt/M. 1958) 251.

<sup>5</sup> So die Überschrift von Nr. 91 im 1. Buch der *Morgenröte*: I 1071 f.

<sup>6</sup> Ebd. 1072.

<sup>7</sup> Nachlaß: III 881.

<sup>8</sup> Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958) in: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 228–261, 246.

Biser meint, „daß sich Nietzsches Angriff auf das Christentum weit mehr gegen das von diesem verkündigte und praktizierte Mittlertum als gegen es selber richtet. Hier liegt auch der Schlüssel zu seiner Kritik des christlichen Gottesglaubens. Widerspruchsfrei geht nämlich auch sie mit den gelegentlich geäußerten Gedanken einer Wiederkehr Gottes nur unter der Voraussetzung zusammen, daß es entgegen der landläufigen Ansicht gerade nicht die Wirklichkeit Gottes ist, was Nietzsche bekämpft, sondern der göttliche Anspruch, dem Menschen innerlicher zu sein als er sich selbst und ihn erst wahrhaft mit sich zu versöhnen.“<sup>9</sup>

Gott, und erst recht das Angebot seiner Nähe in Jesus Christus, erscheint „geradezu als der Inbegriff personaler Mediatisierung“.<sup>10</sup> Nietzsche sucht demgegenüber die reine Unmittelbarkeit. Welte, der die angesprochene Doppelung des Gottes in und über uns als „die letzte entscheidendste Dialektik in der Wesenskonstitution des Menschen“ bezeichnet, merkt zugleich an, daß sie „von Nietzsche als Dialektik nicht mehr durchdacht“ worden ist („wohl aber auf eine einzigartige Weise durchlebt“)<sup>11</sup>. Noch schärfer sagt es Günter Rohrmoser, bezüglich der Vereinbarkeit von Entzweiung und Einheit in der Welterfahrung bei Nietzsche: „Zu der Entscheidung dieser Frage hätte es der Dialektik bedurft, die Nietzsche durch Schopenhauer verstellt wurde. [...] Es wäre eine Vereinfachung, aber nicht völlig falsch, wenn man das Scheitern Nietzsches überhaupt darauf zurückführen würde, daß die unbegriffene Dialektik bei ihm sich bewußtlos gegen ihn durchsetzt.“<sup>12</sup>

2. Grau versagt sich eine Antwort an Nietzsche und hält angesichts der Zwiegesichtigkeit der Welt die Frage offen. Er schließt mit einem Briefwort Nietzsches, wonach sein Leben jetzt (1885) in dem Wunsche besteht, „daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife; und daß mir jemand meine ‚Wahrheiten‘ ungläubwürdig

---

<sup>9</sup> Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen: PhJb 78 (1971) 34–65 u. 295–305, 42. – Die Gegenüberstellung zum Cusaner, für den Gott das Leben statt der Tod des Ich ist, sollte sich freilich nicht (34) gerade auf das Wort „sis tu tuus, et ego ero tuus – Sei du dein [nicht: dich], und ich werde dein sein“ beziehen (De vis. Dei 7, Studienausgabe [L. Gabriel/D. u. W. Dupré], Wien 1964 ff., III 120), da hier Gottes Nähe gerade undialektisch als Ertrag, nicht als Bedingung der Identität bezeichnet wird.

<sup>10</sup> Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik (München 1972) 60. – Vgl. K. Marx, Zur Judenfrage: „Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen *Mittler* [...], dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze religiöse Befangenheit aufbüdet.“ (Studienausgabe [H.-J. Lieber/P. Furth] Darmstadt 1971 f., I 459.)

<sup>11</sup> A. a. O. (Anm. 8) 246.

<sup>12</sup> A. a. O. (Anm. 2) 24.

mache“<sup>13</sup>; dies unterstrichen durch das Zitat von Vers 25 f. aus Kap. 6 des Ijobbuchs. Welte will Nietzsches Traum vom Übermenschlichen als obzwar „wie in Trunkenheit und Wahnsinn“ verkehrte Rede als Botschaft der Sehnsucht nach der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem lesen, die freilich nicht gefordert und verfügt, sondern nur als Gnade erhofft werden kann<sup>14</sup>.

Biser verwahrt sich wohl rechtens dagegen<sup>15</sup>. Er fordert seinerseits: „Die utopische Suche nach der reinen Unmittelbarkeit muß daher dem Versuch weichen, jene vermittelnden Prinzipien ausfindig zu machen, die in ihrer Vermittlungsfunktion aufgehen, anstatt sie selbstherrlich zu überdauern.“<sup>16</sup> Er verweist hierfür, gegen das systematisierende Denken, auf das *Wort*. In seiner Analyse von Nietzsches Wort „Gott ist tot“ hat er für seinen Antwortvorschlag zweierlei gewonnen. Einmal stellt er Nietzsches Protest gegen Gott als größten Horizont des Denkens, den Umfassendsten und Größtdenkbaren, heraus und scheint dem weithin zuzustimmen<sup>17</sup>. Sodann bestimmt er als Intention des Aphorismus' vom tollen Menschen (II 126 ff.) statt eines Berichts über die aktive Bewirkung des Gottestodes durch das Wort, durch eben diesen Aphorismus selbst. „Das Wort ist, mit der Metaphorik des Textes gesprochen, die Mordwaffe, mit der das Attentat auf Gott verübt wird“<sup>18</sup>. Angesichts dieses Versuchs, die Differenz von Theorie und Praxis im Wort aufzuheben, verweist Biser auf die Entdeckung der Dialogiker, daß in der Erfahrung des Gesprächs das Wort den elementaren Seins- und Gewißheitsgrund biete. Und dies – das der entscheidende Punkt – im Sinne „aufgehobener Vermittlung“. „Denn das Wort ist der demütigste aller Boten: es verklingt in seinem Gesprochensein. Indem es seine Botschaft ausrichtet, verzehrt es sich“<sup>19</sup>.

3. In der Tat dürfte im Hinweis auf das Wort die einzig treffende und so befreiende Antwort auf die Angst und Abwehr Nietzsches liegen. Hier allein kann die Frage Antwort erhalten, die Grau

<sup>13</sup> Am 2. 7. 1885 an Overbeck. Nietzsche in seinen Briefen und Berichten seiner Zeitgenossen (A. Baeumler) (Stuttgart 1941) 368. – Auch K. Löwith stellt dieses Briefwort an den Schluß seines Nietzsche-Buchs: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Stuttgart 1956) 198.

<sup>14</sup> A. a. O. (Anm. 8) 258–261.

<sup>15</sup> PhJb (Anm. 9) 36. Welte schreibt selbst, sein Beitrag warte auf Antworten, die ihn zurechtrücken: 231.

<sup>16</sup> Ebd. 302.

<sup>17</sup> „Gott ist tot.“ Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962), etwa 295 ff.; PhJb, etwa 54 f.

<sup>18</sup> PhJb 60.

<sup>19</sup> Ebd. 304 f. So auch in *Theologie und Atheismus* (Anm. 10) 86: es lasse sich „die aporetische Engführung [spekulativer Theologie] unter der Voraussetzung vermeiden, daß sich der theologische Gedanke auf das Wort begründet, anstatt sich lediglich an ihm zu orientieren“.

solidarisch offen hält, und die wohl zu unvermittelte Versöhnung Weltes fände hier ihre zu fordernde Vermittlung. Aber Ausgangspunkt der hier vorgelegten Reflexion ist der Eindruck, Biser selbst werde seinem Hinweis nicht voll gerecht. Um es vorweg thesenhaft zu formulieren: Nicht das (verklingende) Wort vermittelt, sondern in ihm sein (bleibender) Sprecher – und von daher gilt, daß zwar der Laut verklingt, aber damit doch nicht das Zusage- und Treuwort selbst, eben weil es nicht in seiner Lautgestalt aufgeht.

Als Frage des Philosophen an den Theologen gestellt<sup>20</sup>: Darf man den verschwebenden Geist und seine Weise der Vermittlung derart mit dem Mittlertum Jesu Christi parallelisieren? – Wenn es heißt, „daß auch die pneumatische Vermittlung – genau wie das personale Mittlertum Christi – darauf angelegt ist, in der Erreichung des Ziels aufzugehen“, dann sei hier auf eine Erörterung jener subsistierenden Selbstlosigkeit verzichtet, als die immer wieder in der Tradition das Pneuma bedacht worden ist. Aber ich möchte bestreiten, daß das personale Mittlertum Jesu Christi sich jemals aufhebt. Anders gesagt, auch 1 Kor 15, 28 verlangt nach jenem dialektischen Verständnis, das sich in den Texten Bisers, auch in seiner groß angelegten Hermeneutik<sup>21</sup>, auf die er wiederholt verweist, wohl doch nicht genügend aufgenommen findet.

Doch statt Polemik geht es um die gemeinsame Antwort. So soll im folgenden positiv jene Struktur skizziert werden, in deren Klärung m. E. allein der Frage Nietzsches hilfreich geantwortet werden kann: die Struktur *dialogischer* Dialektik. Die Überlegungen sollen hierzu an jenen Versuch anknüpfen und ihn fortführen, der in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Deus datus“ vorgelegt worden ist<sup>22</sup>, um – ausgehend von der prinzipiell triadischen Struktur von Vermittlung – besonders die Frage „absoluter“ Vermittlung (*der* – einen – guten Gabe) einen Schritt weiter voranzutreiben. Dafür sei eingangs nochmals ausdrücklich gemacht, daß es jetzt nicht um Theologie als die Auslegung des als wirklich geglaubten Vermittlungsereignisses in Jesus Christus geht, sondern um *eine philosophische Reflexion des Vorverständnisses* der „Struktur“, der Möglichkeit eines solchen Ereignisses. Es geht also, anders gesagt, um das „Durchspielen von (Denk-) Möglichkeiten“, um die Formulierung von Hypothesen, die Statuierung von Alternativen. Deren Lösung und Entscheidung ist nicht mehr Sache der Philosophie. Daß solche Möglichkeit vielleicht erst *nach* dem Erscheinen ihrer unvordenklichen Wirklichkeit gedacht werden kann,

<sup>20</sup> Zu PhJb 302.

<sup>21</sup> Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970).

<sup>22</sup> TheolPhil 47 (1972) 321–340. Auch in *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg/München 1973) 137–165, 272–276.

bedeutet uns keinen Einwand. In der Tat scheint der Begriff etwa der Person nicht außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte faßlich geworden zu sein, ebenso wie der Schöpfungsbegriff. (Beides hängt ja zusammen, da Person als solche durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt werden kann, so daß sich innerweltlich Entstandenes entweder nicht als Person verstehen kann oder ihr unleugbares Entstehen als Schöpfung verstehen muß<sup>23</sup>.) Aber wenn Offenbarung nicht allererst die Vermittlung neuer Inhalte, sondern die Eröffnung eines neuen (auch Selbst-)Bewußtseins besagt, dann kann die Selbstreflexion eines solchen Bewußtseins trotz dessen geschichtlicher Bestimmtheit ebenso Philosophie genannt werden wie die Reflexion jedes anderen, nicht minder konkret geschichtlich bestimmten, Bewußtseins – solange es jedenfalls in seiner Reflexion jene Bestimmtheit zwar bejahend akzeptiert, aber nicht als behauptete absolute Wahrheit (als „letztes Wort“ – Hebr 1, 1 f.) zur Prämisse seiner Aussagen und Begründungen macht.

## II. Gott als Vermittlung dialogischer Unmittelbarkeit

1. Wählen wir zum Ausgangspunkt eine Notiz aus der „Fröhlichen Wissenschaft“, die freilich eher ironisch-bitter gemeint sein dürfte: „*Einmaleins*. – Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit. Einer kann sich nicht beweisen: aber zweie kann man bereits nicht widerlegen“<sup>24</sup>. Dabei geht es jetzt nicht um die „pragmatische Anthropologie“ des isolierten Menschen Friedrich Nietzsche, überhaupt nicht um Psychologie, sondern um die philosophische Erörterung der in seinem Aphorismus enthaltenen, obzwar geleugneten, Wahrheit: daß sie erst mit zweien beginnt. Und zwar gerade nicht mit der Gleichheit beider bzw. ihrer Sicht, was offenbar Nietzsche im Blick (und für sich ersehnt) hat, sondern gerade mit ihrer Differenz. Wahrheit sei dabei als stimmiges Wirklichkeitsverhältnis verstanden, unter dem Existenz- wie dem Erkenntnisaspekt.

Hinsichtlich des Seins mag die heutige *sententia communis* durch Max Scheler ausgesprochen werden (der auf J. G. Fichte zurückweist): daß „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört“, aufgrund der „wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit“ personalen Verhaltens; diese liegen „in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate

<sup>23</sup> Vgl. *Gotteserfahrung* ... 116–119.

<sup>24</sup> Nr. 260: II 158.

fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden“<sup>25</sup>.

Indem aber so die verwirklichende (Gegen-)Wirklichkeit des Ich das Du ist, wird auch allein von dessen Erkennen her die Erkenntnis des Ich zu einer solchen, d. h. als solche gewußt. Erst die Dazwischenkunft des Du unterscheidet das Ich von seinem Objekt; erst die differenzierende Ansicht macht die eigene Ansicht als solche bewußt und läßt damit im Unterschied zu ihr die *Wirklichkeit* erscheinen. D. h. 1., einzig so erscheint der Begriff ‚Wirklichkeit‘; 2. erscheint sodann hier – „wirklich“ – Wirklichkeit, doch sie erscheint nur: einerseits werden die Ansichten nicht bloß ihrer Subjektivität überführt, so daß nicht wirklich Wirklichkeit erschiene, sondern nur – aufgrund des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ – die faktische Unwirklichkeit (Unwahrheit) der Ansichten; andererseits wird, obzwar die differenzierenden Ansichten die Wirklichkeit selbst, nicht bloß eine Meinung über sie, zeigen, doch diese nicht selber greifbar und gehabt; sie geht in ihren Aspekten und auch im (niemals mehr als faktischen) Gesamt ihrer Aspekte nicht auf. Eben so aber geht sie als *Wirklichkeit* auf und gelangt das Verhältnis zu ihr in seine Wahrheit. Und dies gilt für alle drei klassischen Momente oder Dimensionen der Wirklichkeit: für das Ich selbst, die Welt und für Gott<sup>26</sup>. Mit anderen Worten, es gibt kein unvermitteltes Subjekt-Objekt-Verhältnis. Zu einem Objekt als realem verhält sich das Subjekt nur dann, wenn es sich zu ihm als dem Objekt auch anderer Subjekte (mindestens eines anderen Subjekts) verhält. Und ebenso gibt es ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis nur so als reales, daß das Gegenobjekt nicht bloß das meine, nicht ich allein seine Welt bin.

„Das ist kein Hinweis bloß auf eine empirische Tatsache, der nichts vermöchte gegen den Radikalismus des erkenntnistheoretischen Rückgangs auf die Einsamkeit des Ego cogito, und ebensowenig die einfache Berufung auf eine intuitive Evidenz, die sich verschließt gegen die Macht der erkenntnistheoretischen Argumentation. Weder wird die Vorgängigkeit des Du vor jedem Selbstverständnis des Ich als eines isolierten empirisch aufgewiesen oder unter Berufung auf eine unmittelbare intuitive Evidenz postuliert, noch auch wird die Existenz des Anderen als einer echten Transzendenz gegenüber der Immanenz des Solus ipse bewiesen, vielmehr wird gezeigt, daß jede Ansetzung ‚objektiver Realität‘, sei es von Dingen, sei es von anderen Subjekten, also von etwas, das ‚transzendent‘ ist gegenüber der Immanenz

<sup>25</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Ges. Werke 2 (Bern/München 1966) 524.

<sup>26</sup> Im Blick auf Gott hat das wohl am bildkräftigsten der Cusaner in der von Biser herangezogenen Schrift „De visione Dei“ verdeutlicht. Und zwar ist jetzt nicht die Gott-Ich-Dialogik gemeint, auf die Biser abhob, sondern die zwischenmenschliche Ich-Du-Dialogik als einziger Weg zur Erkenntnis Gottes als solchen: Indem angesichts des alles-sehenden Bildes A sich ungeteilt angeblickt *sieht* und zugleich B glaubt, von dem er (gleichzeitig) *hört*, dieser werde ebenso angeblickt, geht A das Zumal zweier „Ausschließlichkeiten“ auf, und eben dies – das anders nicht erkannt werden könnte – ist die Wirklichkeit Gottes (Praefatio, Studienausgabe III 96 f.).

des Ego cogito, als intentionale Vermeinung ihrem Sinne nach bereits voraussetzt die Horizontstruktur der Welt als gemeinsamer Welt“<sup>27</sup>.

2. Ist nun aber diese Gemeinsamkeit gerade insofern gegeben, als sie nicht auf solipsistische Evidenz reduziert werden kann, d. h., läßt sich die Ansicht des/der anderen gerade nicht aus meiner Perspektive adäquat überprüfen, so daß ich ihm *glauben*, seine (Er-)Kenntnis anerkennen, seine Perspektive respektieren muß, dann meldet sich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung solcher Anerkennung als vernünftig zu vertretender. Im Blick auf das Gleichnis des Cusaners (Anm. 26): Woher kann der eine dem anderen überhaupt glauben, auch er werde ungeteilt angeblickt? Allgemeiner, als hermeneutisches Grundproblem formuliert: Das Ziel des Verstehensbemühens ist offenbar die Auflösung jener Bekanntheit des zu Verstehenden, die das Erkennen der ihm eigenen Wahrheit verstellt; es geht darum, diese „gewöhnlichste Selbsttäuschung“ (Hegel) aufzuheben und „das Unbegriffene zu beseitigen, damit das Unbegreifliche sich zeige“<sup>28</sup>; und dies nicht nur bezüglich Gottes („si comprehendis, non est Deus“<sup>29</sup>), sondern auch des anderen Menschen, ja sogar bezüglich der Dinge, deren Eigensein und bewegende Fremdheit sichtbar zu machen das Amt der Kunst ist. Wie aber kann man das Nicht(mehr)begrreifen, in dem das Erkennen sich zum Anerkennen vollendet, von Miß- und Unverstehen unterscheiden? Wie unterscheidet man Geheimnis von Unsinn, Paradoxie von Absurdität, Über-Sinn von bloßer Leere? – Und dieser Kriterienfrage voraus: von woher läßt man sich überhaupt auf eine Situation ein, in der solche Fragen sich stellen?

Beginnen wir mit dieser zweiten, prinzipiellen Frage. Die Antwort lautet: Man läßt sich nicht ein, man ist stets schon in dieser Situation. Der Mensch ist immer schon beim anderen seiner, Bewußtsein ist intentionales Bewußtsein, Denken und Erkennen zielen auf Sein, Ich ist und lebt als Transzendenz. Darum läßt die erste Frage sich nicht als müßig und rein theoretisch abtun. Auch sie muß beantwortet werden, und zwar sowohl grundsätzlich wie jeweils konkret in jedem Einzelfall. Dies zweite ist Sache des Lebens, nicht philosophischer

<sup>27</sup> L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg 1949) 179. – Für den Subjekt-Subjekt-Bezug als solchen vgl. M. Scheler, der dies ausdrücklich am Gottesbezug thematisiert: „Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe ‚zu Gott‘ als dem Allgütigen, d. h. einer Sache, sondern der Mitvollzug seiner Liebe zur Welt (amare mundum in Deo) und zu Sich selbst (amare Deum in Deo).“ *Wesen und Formen der Sympathie*. Ges Werke 7 (Bern/München 1973) 166 (vgl. Ges. Werke 6, 90 [Liebe und Erkenntnis]).

<sup>28</sup> S. Weil, *Schwerkraft und Gnade* (München 1952) 231. *Hegel: Phänomenologie des Geistes* (Hamburg 1952 [J. Hoffmeister]) 28 f.: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt [...] Das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins.“

<sup>29</sup> Augustinus, *Serm.* 117, 3, 5. Vgl. Nikolaus v. Cues, *De vis. Dei* VI, IX.



Reflexion; sie aber hat den grundsätzlichen Aspekt der Frage zu klären. Die Lösungsworte der Tradition lauten hier: gemeinsamer Logos, Licht der Vernunft, in Übernahme religiöser Sprache: Zeugnis des Geistes<sup>30</sup>. Gesucht wird also ein Verbindendes, das die Unterschiede nicht egalisiert. Und ein solches kann nicht auf derselben Ebene bzw. in derselben Dimension zu finden sein wie jene, deren Übereinkunft es ermöglichen und verwirklichen können soll. Ja, es muß jegliche Dimension übersteigen, transzendental sein, wenn es nicht Einheit um den Preis der Entfremdung, Gleichheit um den Preis der Freiheit bringen soll. Es muß alle so zum selben bringen, daß es jeden zu sich selbst bringt, d. h., es muß absolut sein: trans-immanent<sup>31</sup>. Goethe nennt es in einem bekannten Distichon, auf das sich Hegel bezieht, das Heilige<sup>32</sup>. Thomas von Aquin schreibt im Kommentar zum Schluß des 2. Thessalonicherbriefs (3, 16: „Herr des Friedens“): „Homines non uniuntur inter se nisi in eo quod est commune inter eos; et hoc est maxime Deus.“<sup>33</sup> Weniger unvermittelt sagt es die Cusanische Meditation des *Non-aliud*.

Bedurfte es also des anderen, um vor die Wirklichkeit als solche zu gelangen, so zeigt sich nun die Wirklichkeit, zuhöchst Gottes, als Ermöglichung des Wegs zum anderen. Von dort her scheint eine Unterscheidung fraglich zu werden, die Biser einbringt: die zwischen einem Atheismus als Reaktion auf Gottes Sein, die man auf sich beruhen lassen könnte, und der auf die Betroffenheit durch Gott, der Negation eines bestimmten Gottesverhältnisses, die auch den Glauben betreffe<sup>34</sup>. Wie soll man zwischen Gottes Sein und seinem Anspruch unterscheiden? Wie wären Gott und Göttlichkeit anders zu denken als so, daß diese Wirklichkeit den Menschen innerlichst betrifft? Gott ist nicht Gott ohne den Anspruch – s. S. 162 f.; man ist versucht zu sagen, im Blick auf den Menschen ist er nichts anderes als das Woher dieses Anspruchs, „dem Menschen innerlicher zu sein als er sich selbst und ihn erst wahrhaft mit sich zu versöhnen“ (Biser ebd.).

3. Die Wahrheit beginnt mit zweien, aus Übereinkunft. Übereinkunft geschieht im Geist. Der Geist aber, dahin führt der bisherige Gedankengang, weist ins Wort; will sagen: Die Wahrheit des Transzendentalen zeigt sich in der Wirklichkeit des konkreten interpersonalen Geschehens. Übereinkunft ist niemals vag allgemein,

<sup>30</sup> Z. B. G. W. F. Hegel, System und Geschichte der Philosophie (J. Hoffmeister) (Leipzig 1944) 179; Phänomenologie 472 (s. S. 171).

<sup>31</sup> Dies jetzt nicht als Aufweis, sondern als thetische Erinnerung gemeint; vgl. Gotteserfahrung im Denken, Kap. 6 u. 7.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (J. Hoffmeister) (Hamburg [1955] 1967) 398, 414.

<sup>33</sup> Ep. II ad Thess. III 2: Expos. S. Pauli Epist... Omnia Opera XIII (Parmae 1862) 584.

<sup>34</sup> Theologie und Atheismus 63.

sondern jeweils bestimmte. Die Stunde, der Augenblick solchen In-eins-Falls meint der Name ‚Kairos‘; der Name eines Gottes, da es sich um eine menschliche Ursituation, einen Grundvollzug handelt. Dem Geschehen selbst möchte Max Müller den Namen ‚Symbolos‘ geben. „Der Mensch muß den Ineinsfall und den Augenblick sein-lassen. Vielleicht ist gerade diese Handlung diejenige, die den Menschen zum Menschen macht. Sollten wir daher diesem Ereignis nicht auch einen Gott zuordnen? Symbolos soll ein Gott sein – es hat ihn nie gegeben –, den es hätte geben sollen: vor dem Kairos, ihn begründend [,] und nach dem Kairos, ihm entspringend [,] und als er lebend, sein Vater, sein Sohn und er selbst.“<sup>35</sup>

Um die Erfahrung dieses Gottes ist es offenbar auch Nietzsche letztlich zu tun. Den Zusammenfall von Sein und Sollen, das Ereignis, in dem *quaestio facti* und *quaestio iuris* mit einem einzigen Ja beantwortet werden, diese Ewigkeit in der Zeit meint er wohl eigentlich mit seiner unglücklich formulierten Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“. Dies Geschehen stellt die letzte der „drei Verwandlungen“, vom Löwen zum Kind, dar<sup>36</sup>. Nietzsche beschreibt diese „Seligkeit wider Willen“<sup>37</sup> als „Glück vor Sonnenaufgang“ oder als Nachmittagsfrieden<sup>38</sup>, vor allem aber als den vollkommenen, den „großen Mittag“<sup>39</sup>. Entscheidende Kategorie ist hier die „Mitte“: „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall.“<sup>40</sup> Das Überall-Sein der Mitte ist dabei weniger im Sinn der klassischen mystischen Tradition zu verstehen, die mit diesem Bild eines Kreises oder einer Kugel, dessen (deren) Mittelpunkt überall sei, die geschichtslos ewige Unendlichkeit Gottes aussagen wollte, als vielmehr im Sinne stets erneuter Inkarnation.

Max Müller, der den Sinn der Geschichte statt im fernen Anfang oder Ende im *Symbolos* gegenwärtiger Mitte erblickt<sup>41</sup>, löst entsprechend „das Bild einer einheitlich fortschreitenden Menschheitsgeschichte in die Pluralität von um solche Mitten [im Plural] jeweils zentrierten Geschichten auf: ganz entsprechend der Struktur der *Identität von Sprache und Geschichte* [von woher er sein Geschichtsverständnis entwickelt]. Diese Identität kennt im geglückten Sprachwerke nur Vollendungen, nicht aber ‚die‘ Vollendung, nur Mitten für Geschichten, nicht aber eine einzige Mitte einer einzigen Geschichte; sie

<sup>35</sup> Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg/München 1971) 556.

<sup>36</sup> Zarathustra I: II 294. Vgl. *Ecce Homo*: II 1128: „der Ewige-Wiederkunft-Gedanke, die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“.

<sup>37</sup> Zarathustra III: II 411–414.

<sup>38</sup> Ebd.: II 144–416, 413.

<sup>39</sup> Zarathustra IV, Mittag: II 512–515; vgl. die Schlußsätze des Werks: II 561.

<sup>40</sup> Zarathustra III: II 463.

<sup>41</sup> A. a. O. (Anm. 35) 586 ff.

kennt nur die Enden und Preisgaben im Blick auf Neues und Kommendes, sie kennt aber nicht ‚das‘ Ende.“<sup>42</sup> Übereinkunft, Mitte, ereignet sich jeweils im glückenden Wort: „Nur in dieser Mitte wird eigentlich ‚gesagt‘: alles vorher ist Gestammel und alles nachher ist Geschwätz“<sup>43</sup>.

Wort aber ist nach dem zuvor Bedachten Wort zwischen (mindestens) Zweien über ein Drittes (oder einen Dritten). Nicht nur das Wort also an ihm selbst ist ein Drittes, vom Sprecher und vom Angesprochenen zu unterscheiden; auch wovon es spricht, ist ein solches. Noch in der Selbstaussage bekunde ich eine (Selbst-)Stellungnahme, von der ich mich unterscheide, und in der „selbstvergessenen“ Anrede bekunde ich dasselbe, das ich darum nun vor allem von dem Angesprochenen zu unterscheiden habe. Kurzum: Gespräch, Wort, „Zwiegesang“<sup>44</sup> sind – gerade als Ereignis von Unmittelbarkeit – Vermittlungsgeschehen. Vermittlungsgeschehen auch insofern, als nicht bloß die zu Vermittelnden, sondern die Vermittlung selbst auch ihrerseits im Wort vermittelt wird (sich vermittelt). Eben dies bedeutet es ja, wenn dieses Geschehen (s)einen Gott erhält, und dieser Gott einen Namen, bei dem man ihn rufen und ihm danken kann. Die Wahrheit, bei zweien beginnend, erscheint im Wir ihres gemeinsamen Danks. So mündet das „entzweite Wissen“ und das Wissen dieser Entzweigung „in die Einheit des Selbst [. . ., in das] versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen [. . .:] es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen [d. h., als die vollendete Identität] wissen [und vollziehen].“<sup>45</sup>

Blicken wir zurück: Identität gibt es nur als Übereinkunft. Übereinkunft ereignet sich nur aus dem „Geist“ und in ihm. So ist sie als Faktum der Einung über das Faktische hinaus Erscheinung, Epiphanie dieses Geistes: sie ist *Offenbarungsgeschehen*. Wie transitorisch und fragmentarisch auch immer dies sein mag, und wie wenig dies Identitätsereignis an den Nichtidentitäten ringsum zu ändern vermag: es selbst ist keineswegs unklar, ebensowenig die Wirklichkeit, die sich darin bezeugt, und deren Qualität. So viele Fragen offen bleiben: offen bleiben sie nicht zuletzt eben deshalb (statt daß sie eindeutig negativ: atheistisch, zu erledigen wären), weil sich im Kairos der Sinnerfahrung der Sinn(ab)grund derart unwidersprechlich als gut und heilig bezeugt<sup>46</sup>. Und insofern die nicht bloß erste, sondern einzig adäquate Antwort auf die „Mittags“erfahrung der Dank ist

<sup>42</sup> Ebd. 591 f.

<sup>43</sup> Ebd. 595.

<sup>44</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Heidelberg 31954) II 185 ff. B. Casper, *Das dialogische Denken* (Freiburg 1967) 129 f.

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie* (Amn. 28) 472 (s. o. Anm. 30).

<sup>46</sup> Vgl. *Gotteserfahrung im Denken* (Anm. 22) Kap. 3, bes. 54 ff. u. Kap. 9, bes. 239 ff.

(wie übrigens Nietzsches eigene Texte belegen), könnte sich von hier aus auch der Vorrang-Konflikt zwischen Gott-in-uns und Gott-über-uns in jenes Spiel wechselseitigen Zuvorkommens wandeln, von dem immer wieder in der Schrift die Rede ist<sup>47</sup> und dessen Regel der Selbstlosigkeit vielleicht auch Nietzsche und seinem Stilwillen gegenüber eine gemäßigere Antwort wäre als der Hinweis auf das tatsächlich (wenngleich nur aus Gnaden) erreichte Gottmenschentum.

Ist damit auch der dritte, entscheidende Vorbehalt, der Vorwurf der Mediatisierung, entkräftet? Reine Unmittelbarkeit hat sich als wirklichkeitswidriger Wunschtraum herausgestellt, und dies keineswegs bloß im Sinn eines resignierenden „Realismus“, sondern gerade im Blick auf die eigentlich gewünschte ideale Realität freier Identität. Im Sinne dieses Wunschtraums kann also die „einfache Formel von einer ‚Theologie der Unmittelbarkeit‘“<sup>48</sup> keine Antwort bedeuten. Nimmt man sie aber im Sinn der vermittelten Unmittelbarkeit von Kairos und Symbolos, dann spricht sie den zentralen Einwand gegen die christliche Botschaft aus, gegen den Anspruch nämlich, daß unter den vielen Worten ein Wort *das* Wort sein soll, unter den Stunden eine die Stunde, unter den Mitten eine die Mitte für alle. Sinn muß man selbst erfahren, *von* ihm zu erfahren genügt nicht. Wie aber soll dessen Erfahrung gedacht werden können, wenn er exklusiv an ein bestimmtes innerweltliches Ereignis geknüpft wird?

### III. Der Mittler

1. Die Existenz eines persönlichen Gottes wird hier vorausgesetzt; d. h., das ἀνυπόθητον mag hier als Hypothese stehenbleiben. Gefragt wird also nur nach der Denkmöglichkeit, einer möglichen Kohärenz des christlichen Anspruchs; denn wenn auch im Namen des Menschen gegen ihn polemisiert wird, ist doch der Mensch (gerade gemäß Nietzsche) nicht um seinetwillen gemeint, sondern um seines Umwillen, um seiner Bestimmung willen. D. h., um der Göttlichkeit Gottes (als des derart verbindenden Heiligen) willen protestiert man gegen ein Reden, das ihn als den Vater des einzigen Sohnes (und damit als trennenden<sup>49</sup>) verkündet. Unter dieser Voraussetzung ist Gottes

<sup>47</sup> Z. B. 1 Kor 15, 24–28; Jo 4, 34; 12, 27 f.; Phil 2, 5 ff.; – Mt 6, 19–33; Jo 3, 29 f. Vgl. Seneca, Ad Lucil. ep. IX 10: „In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim [...] cuius me morti et opponam et inpendam.“

<sup>48</sup> E. Biser, PhJb 300.

<sup>49</sup> Mt 10, 34 ff. Demgegenüber der wiederholt etwa von G. Mensching zitierte indische Spruch: „Ein und derselbe Mond spiegelt sich / In allen Wassern. / Alle Monde im Wasser / Sind Eins in dem einen einzigen Mond.“ (Als Schlußwort in: Toleranz und Wahrheit in der Religion [1955], München/Hamburg 1966; ebenso in: Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974.)

Erscheinung, wie oben gesehen, als *Offenbarung* zu bezeichnen; d. h., sein Sichtbarwerden ist ein *Sich-Zeigen*. Dies aber ist es erst dann, wenn es ein Sich-Zeigen *für* jemanden ist, und zwar nicht bloß ein Sichtbarwerden für ihn, sondern eben Sich-Zeigen für ihn; d. h., Offenbarung im Vollsinn geschieht nur dort, wo Offenbarung *als* Offenbarung sich ereignet. Offenbarung verwirklicht sich demnach als menschliches Bewußtsein von Gott, das sich als Offenbarung von Gott her weiß (s. S. 171, Anm. 45)<sup>50</sup>. Weiß aber das Gottesbewußtsein, daß seine Sicht Gottes nicht bloß seine (subjektive) Ansicht ist, auch nicht bloß eine (objektive) Ansicht des aspektreichen Unendlichen abbildet, sondern daß seine Sicht darüber hinaus von dieser unendlichen Freiheits- und Personalwirklichkeit her *erwirkt* wird, dann kann es seinerseits nicht dekretieren, alle „Ansichten“ seien grundsätzlich gleichrangig, nur graduell verschieden.

Solches Bewußtsein muß die Möglichkeit offenlassen, daß unter den vielen verschiedenen Selbstkundgaben Gottes eine als *die* Selbstkundgabe *gemeint* wird, die dann auch für die anderen, für alle gilt. Mögen verschiedene Menschen sich in der genannten Weise in den Dienst der Gottesoffenbarung stellen: „unter mehreren möglichen Selbsthingaben kann eine als *die* Selbsthingabe *von Gott* her *gemeint* sein (und dies folgerichtig dann nicht ‚hinter dem Rücken‘ des sich Hingebenden, sondern auch von ihm selber gewußt und bezeugt, auch von ihm her *gemeint*). Gott kann sich in unüberbietbarer Weise mit der Hingabe eines Geschöpfes (dialogisch) ‚identifizieren‘.“<sup>51</sup> Die Möglichkeit als solche scheint in der Tat unabweisbar. Und nehmen wir ihre Einzigkeit noch nicht im strengsten Sinn, dann beschreibt das Gesagte sogar eine Wirklichkeit: eben die der Mitten, religiös: der Propheten und Stifter. Aber muß nicht gerade das Amt von Propheten und Stiftern als *vorläufig* bestimmt werden, und spricht nicht von daher alles gegen die Absolutsetzung einer solchen Institution? Verkündet nicht gerade jede wahre Prophetie ihre Selbstaufhebung, und ist nicht eben dies ein entscheidendes Kriterium ihrer Echtheit?<sup>52</sup>

Dann wäre die Möglichkeit eines einzigen, letzten, *des* Wortes zwar unabweisbar; aber dieses Wort wäre dann die endgültige Unmündigkeitserklärung des Menschen und eher als ein Wort der Selbstkundgabe

<sup>50</sup> „In der Sprache der Bibel: ‚Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre‘ durch den Mund des *Psalmisten*. So ist dessen Lied die wahre Ehre Gottes, und vollends dann, wenn es selbst diesen Sachverhalt ausspricht, Gott also nicht bloß als Macher der Sterne, sondern als den väterlichen Herrn des Menschen preist (siehe Ps. 8).“ *J. Splett*, Anthro-po-theologie: TheolPhil 48 (1973) 351–370, 365 (jetzt auch in: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen [Frankfurt/M. 1974] 173).

<sup>51</sup> Deus datus (Anm. 22) 339; vgl. Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt/M. 1973) 48–67.

<sup>52</sup> Joel 3, 1 f.; Jo 4, 42; 16, 12 f.; Gal 4, 1–7.

(was es in jedem Fall ist) das „Wort“ sich verschließenden Schweigens? <sup>53</sup>

2. Um darauf zu antworten, ist zuerst an die prinzipielle Vermittlungsstruktur *jeden* Gottesbezugs zu erinnern. Wenn wahrhaftige Prophetie ihre eigene Aufhebung in die Ankunft Gottes selbst hinein verkündet, dann doch keineswegs in dem Sinn, als ob nun das Hören auf den Zeugen durch das Sehen Gottes mit eigenen Augen *abgelöst* würde. Gott als Gott ist, wie bedacht, grundsätzlich nur im Zugleich von Sehen seiner und glaubendem Von-ihm-Hören erfahrbar. Daß jeder einzelne den Geist empfängt, der Gottes Tiefen kennt <sup>54</sup>, besagt gerade nicht, daß jeder nun für sich allein zu Gott unmittelbar wird; es bedeutet vielmehr die Ermöglichung von Übereinkunft: gemeinsamer Unmittelbarkeit. *Bloßes* Hören hört auf, Vermittlung im Sinn von *Zwischeninstanzen* <sup>55</sup> ist überwunden: in die *dialogische* Identität je (wenigstens) Zweier im Dritten <sup>56</sup>.

Ist das Mißverständnis der Gottunmittelbarkeit als solipsistischer bzw. streng dualer Vollendung – *φύγη μόνου προς μόνον* <sup>57</sup> – behoben, steht die Erfüllung also nicht von vornherein *jenseits* der Worte, ist, anders gesagt, das Wort nicht grundsätzlich immer nur vorletztes, dann läßt sich vielleicht doch ein Zugang zu einem positiven Verständnis eines möglichen letzten Wortes auf tun. In einem solchen Verständnis würde *das* Wort dann nicht bloß positiv möglich, sondern erwartbar, wenn nicht gar als not-wendig zu erhoffen. Wir versuchen diesen Zugang in zwei Schritten: einmal allgemeiner von dem Problem ‚Konflikt der Interpretationen – authentische (autorisierte) Interpretation‘ her, sodann in der noch existenznäheren Frage ‚Schuld und Vergebung‘.

a) Greifen wir zuerst erneut auf das Bild des Cusaners zurück, wonach Gott im Zumal zweier „Ausschließlichkeiten“ erscheint. Nur indem die divergenten Sichten festgehalten werden, zeigt sich seine Göttlichkeit; es darf also nicht eine zugunsten der anderen abdanken wollen oder sollen. Andererseits bedeutet eben dieses Festhalten zugleich eine wechselseitige Korrektur. Sie zielt keineswegs auf eine Wahrheit, die nach dem Gemeinspruch in der Mitte zwischen ihnen läge; denn es stehen nicht Übertreibungen zur Debatte, und es wird ausdrücklich kein (kleinster) gemeinsamer Nenner gesucht. Die Korrektur soll darum nicht die Sicht des einen zum anderen hin verschieben, sondern jede klarer zu sich selber

<sup>53</sup> „Geist ist kein Anspruch darauf, daß Gott spricht. Aber wenn er nicht spricht, hört der Geist gerade das Schweigen Gottes [...] Als Geist steht der Mensch vor dem lebendigen Freien, vor dem Sicherschließenden oder dem Sichverschweigenden als einem solchen.“ K. Rabner, Hörer des Wortes (München <sup>3</sup> [J. B. Metz] 1963) 115.

<sup>54</sup> Joel 3, 1 f.; 1 Kor 2, 10–16. <sup>55</sup> Gal 3, 19 f.

<sup>56</sup> Vgl. J. u. I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit (München 1970) 30–45.

<sup>57</sup> Plotin En VI 9, 11.

bringen<sup>58</sup>. Doch dieses Selbst gerade ist mitbestimmt durch den Partner.

Im Dialog verändern sich beide: jeder verändert den anderen, jeder verändert sich; doch wohin? Wenn man allein durch Dialoge zur Wahrheit und zu sich findet<sup>59</sup>, so garantiert doch der Dialog (was man mitunter vergißt) die Selbst- und Wahrheitsfindung mitnichten. Im Gegenteil fehlt es der „monologischen“ Tradition der Innerlichkeit ja durchaus nicht an Gründen: „inhumanior, quia inter homines fui.“<sup>60</sup>

Obzwar also ich das Maß des anderen bin und zu sein habe – wie er das meine, bedürfen wir beide eines Maßes unserer Maßstäblichkeit, das nicht so fragwürdig ist wie jeder von uns. Dies jedenfalls dann, wenn man es nicht resignierend bei der Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ und beim Verzicht auf jenen Willen zur Wahrheit bewenden lassen will, der sich gleichwohl in jeder Diskussion und jedem ernstesten Einspruch (etwa auch gegen diese unsere Überlegung) ununterdrückbar bezeugt. Der „Konflikt unserer Interpretationen“ (Paul Ricoeur) läßt uns ausschauen – nicht nach einer wort- und weislosen Weisheit, die sich höchstens in lächelndem Schweigen zu zeigen vermöchte, sondern nach der authentischen Deutung, dem autorisierten Wort. Als Wort nimmt es weder den Sprecher noch den Hörer aus der Dialogsituation heraus; d. h., es löst den Konflikt nicht auf eine Einheitsformel hin auf: es selbst steht unterschiedlicher Auslegung offen (und erhält diese einfach schon dadurch, daß es von verschiedenen Hörern gehört wird). Aber es ist nicht mehr jede beliebige Auslegung möglich<sup>61</sup>. Mit anderen Worten: Wenn Offen-

<sup>58</sup> „Vor dem Ende sprach Rabbi Sussja: ‚In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose gewesen?‘ Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Sussja gewesen?‘“ *M. Buber*, Schriften zum Chassidismus. Werke III (München/Heidelberg 1963) 372.

<sup>59</sup> Vgl. *K. Rahner*, Kleines Fragment „über die kollektive Findung der Wahrheit“, in: Schriften... VI (Einsiedeln 1968) 104–110; Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft: ebd. 46–58.

<sup>60</sup> Seneca, a. a. O. ep. VII 3. – *M. Merleau-Ponty*, Eloge de la philosophie et autres essais (Paris [Gallimard, idées] 1967) 39 f.: „Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons. Mais le comble de la difficulté est que, si le vrai n'est pas une idole, les autres, à leur tour, ne sont pas des dieux. Il n'y a pas de vérité sans eux, mais il ne suffit pas, pour atteindre au vrai, d'être avec eux.“ Als bezeichnendes Motto gewählt von *B. Waldenfels*, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971).

<sup>61</sup> Vgl. *K. Rahner*: Während „die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht“ (Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften... V [Einsiedeln 1968] 115–135, 119), ist für den Glaubenden in Jesus Christus „Gott unwiderruflich der, der uns in Liebe angenommen, seine unendliche Fülle an Wahrheit, Leben und Ewigkeit zu unserem eigenen Besitz gemacht hat“ (Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: Schriften... VIII [Einsiedeln 1967] 153–164, 162).

barung *als* Offenbarung sich ereignen soll (im Unterschied zur Vielfalt der Ansichten im doppelten Sinne des Wortes), dann muß sie als Offenbarung *eines* Gottes in der Vielfalt ihrer Worte und Interpretationsmöglichkeiten *eine* Offenbarung sein. Und ist diese Einheit zunächst auf seiten der Hörer gegeben, durch die eine Vernunft in der gemeinsam einenen Welt des Menschen, so muß sie auch als von seiten ihres freien und einen Ursprungs her ausdrücklich werden, um sich von der Einheit der Ansichten zu unterscheiden. Und dies geschieht in der authentischen einen Deutung ihrer Fülle, im inklusiv absoluten „letzten“ Wort. In einem Wort, das nicht Kompromißresultat eines zwischenmenschlichen Dialogs, etwa von Weltreligionskonferenzen, sein kann, sondern – wie immer es faktisch zustande kommt<sup>62</sup> – sich als *das Wort* von Gott her behauptet.

b) Doch brechen wir unsere grundsätzlich-transzendente Reflexion ab und konkretisieren wir sie auf das Thema ‚Schuld und Vergebung‘ hin. Der Interpretationen-Konflikt ist ja in Wirklichkeit nicht bloß das reiche Mit- und Gegeneinander „symphonischer Wahrheit“<sup>63</sup>; er ist die Kakophonie von Eigensinn und Eigenwille, die Verzerrung der Wahrheit durch Schuld. So muß de facto authentische Interpretation *Gericht* der Interpretationen und Gericht über die Interpreten bedeuten. (Wozu erinnert sei, daß Interpretation erst sekundär ein theoretisches Unternehmen ist; zuerst und vor allem geschieht sie im gelebten Leben selbst.)

Damit stehen wir wieder ausdrücklich bei Nietzsche. Nietzsche kämpft gegen Gott als den Gott der Moral. Gegen die Moral aber kämpft er, weil sie das Leben, d. h. uns, verurteilt. „Denn von der Moral (insonderheit christlichen, das heißt unbedingten Moral) *muß* das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell Unmoralisches *ist*, – *muß* endlich das Leben, erdrückt unter dem Gewichte der Verachtung und des ewigen Neins, als begehrens-unwürdig, als unwert an sich empfunden werden.“<sup>64</sup> Daß es eine selbstgefällige unmenschliche Form der Moral gibt und daß gegen diese Jesus entschieden Stellung bezogen hat, bedarf heute wohl kaum noch eigener Betonung. Sollte es schon wieder eher

<sup>62</sup> Damit hält unsere religionsphilosophische Reflexion an dieser Stelle noch offen, ob es das Wort eines Einzelnen ist, das eines Paars, einer Familie (so etwa in einigen neueren japanischen Religionen – vgl. *G. Lanczkowski*, Die neuen Religionen [Frankfurt/M. 1974]), einer Gruppe oder eines Volkes, oder auch das Wort einer Kirchenkonferenz. Es geht nur darum, daß es sich statt einfach oder primär als dessen oder deren, zuhöchst als *Gottes Wort* versteht (vgl. Jo 12, 49 f.; Apg 15, 28).

<sup>63</sup> *E. Rosenstock-Huussy*, Soziologie in zwei Bänden. I Die Übermacht der Räume (Stuttgart 1956) 294: „Am Satz vom Widerspruch halten wir uns fest, wenn wir den Dingen der Natur gegenüberstehen [...]. Der Ursatz der soziologischen Logik lautet: Wir müssen einander im gegenseitigen Widerspruch treu bleiben [...]. Alle Wahrheit ist symphonisch.“

<sup>64</sup> Versuch einer Selbstkritik zur Geburt der Tragödie, Nr. 5: I 15.



(un)zeitgemäß sein, der Vermutung zu widersprechen, „daß Nietzsche sicherer weiß als wir, was ‚Gott‘ und ‚Gnade‘ heißen kann“, weil er Gott als den „größten Immoralisten der Tat“ bezeichnet hat?<sup>65</sup>

„Nicht ‚Buße‘, nicht ‚Gebet um Vergebung‘ sind Wege zu Gott: die *evangelische Praktik allein* führt zu Gott, sie eben ist ‚Gott! – Was mit dem Evangelium *abgetan* war, das war das Judentum der Begriffe ‚Sünde‘, ‚Vergebung der Sünde‘, ‚Glaube‘, ‚Erlösung durch den Glauben.‘“<sup>66</sup> – Wie das? – „Die ‚Sünde‘, jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft – *eben das ist die frohe Botschaft*“ (ebd.). In der Tat. Aber doch keineswegs in dem Sinn, daß es die Sünde nicht gäbe noch gegeben hätte, sondern gerade im Sinn gnadenhafter Befreiung von ihr.

Wenn der „Sohn mit ‚Zöllnern und Sündern Mahlzeit hält“, dann sagt er damit nicht, sie seien keine Sünder, die der Gnade nicht bedürften, und die Gnade, die dem Haus des Oberzöllners Zachäus widerfährt, besteht gerade in der Erkenntnis seiner Schuld und in der Erkräftigung zu tätiger Umkehr (Lk 19, 1–10). Ob man das nun „eine an Moral und Metaphysik verkaufte Gotteslehre“ schilt oder als „nach Bedarf besorgbare ‚dialektische Theologie‘“ abtun will<sup>67</sup>: hier sei darauf bestanden, daß erstens in der Welt, in der wir leben, jeder, der nicht seine Freiheit leugnen will, sich als schuldig bekennen muß, und daß zweitens Schuld weder durch ihre (biologistische) Umdeutung zur „sogenannten“ noch allein durch Bessermachen (eine „neue Praktik“) abgeschafft werden kann, sondern allein durch Vergebung<sup>68</sup>. Vergebung wird unter Menschen gewährt, und man könnte sagen, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, sei die größte, schon eine göttliche Möglichkeit des Menschen. Aber inwieweit ist sie – eben deshalb – die seine? – Einmal kann jemand, der selbst schuldig ist, nicht im vollen Sinn Gnade gewähren; er kann eher nur „es gut sein lassen“, auf sein partielles Recht verzichten im Blick auf das eigene Unrecht und im Blick auf dessen gnadenhafte Tilgung, so daß er die Gnade eigentlich nur weiterreicht. Sodann heißt Vergebung im Vollsinn Neuschöpfung; d. h., es geht (bei ernstlicher Schuld) um die „Erweckung von Totem zum Leben“. Diese Rede der Schrift trifft hier präzise, ohne jede Übertreibung. Der Schuldige verlangt danach, ein „neuer Mensch“, eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) zu werden, nicht eine andere Person (es geht ja um ihn), aber als er selbst „ein anderer“,

<sup>65</sup> J. Nolte, Wahrheit und Freiheit. Meditationen über Texte aus F. Nietzsche: Der Antichrist (Düsseldorf 1973) 30. Das Nietzsche-Wort: III 688 (Der Wille zur Macht, Nr. 304).

<sup>66</sup> Der Antichrist, Nr. 33: II 1195 (Nolte 27).

<sup>67</sup> Nolte 30.

<sup>68</sup> J. Splett, Schuld, in: H. Krings / H. M. Baumgartner / Chr. Wild (Hrsg.), Handbuch philos. Grundbegriffe (München 1973/74) (vgl.: Konturen der Freiheit, Kap. 4); ders., Gebet um Vergebung: Orientierung 37 (1937) 52–55.

anders<sup>69</sup>. Ist schon das Werden von Person als solcher nicht anders als von Gott her zu denken, gehören also die Begriffe ‚Person‘ und ‚Schöpfung‘ untrennbar zusammen<sup>70</sup>, so gilt dies „erst recht“ von einem solchen Neuwerden von Person: „Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?“ (Mk 2, 7) Solche Vergebung von Gott her geschieht nun auf vielfache, oft „anonyme“ Weise. Zuerst wäre wohl die bloße Fortexistenz des Schuldigen zu nennen, insofern ist alle Zeit „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6, 2); sodann der Fortbestand seiner moralischen Existenz, seines Gewissens, also seines Bezugs zu Gut und Böse als solchem. Die anonymen Gestalten von Vergebung reichen bis zum „Sakrament des Schlafs“ (den Goethe seinem Faust zwischen Teil I und II gewährt<sup>71</sup>). Das Vergebungswort unter Menschen ist schon eine sehr ausgeprägte Gestalt; noch schärfer tritt sie in den Versöhnungszusagen der Religionen heraus. Doch wiederum und besonders hierzu erhebt sich die Frage nach einer letzten, bindenden, vollauthentischen Gewähr des Heils. Sie kann nicht vag allgemein in dem gemeinsamen Gefühl, es werde schon gut sein und gehen, gegeben sein. Sie muß explizit, ein für allemal, in einem bestimmten Wort uns zugesagt werden<sup>72</sup>.

Und wiederum entmündigt solch ein Wort den Menschen nicht. Es erlaubt ihm keineswegs, sich „magisch“ in Sicherheit zu wiegen. Die

<sup>69</sup> Entsprechend der Tiefe der Reue, die vom „Ach, was habe ich getan“ fortgeht zu der Frage: „Wer bin ich, daß ich solches tun konnte?“ (*M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen. Werke 5 [Bern/München 1954] 24 [Reue und Wiedergeburt]).

<sup>70</sup> Siehe oben Anm. 23. „Da nämlich Geist und Sein, als alles Seiende vorwegenthaltend, durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt oder in der Weitergabe einer Bewegung verursacht sein können.“ *M. Müller* in der Einleitung zu: Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung. Texte (Freiburg 1963) 23.

<sup>71</sup> Vgl. etwa *W. Enrrich*, Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen (Berlin 1943) 81 ff.

<sup>72</sup> Siehe oben Anm. 61. Vielleicht läßt sich von hier aus auch die oben, Anm. 62, offengehaltene Frage weiter klären. Gruppe, Versammlung und Volk jedenfalls scheinen ihre Einheit nur durch Bezug auf ein Stiftungsereignis hin zu gewinnen, und das besagt: auf Stifter hin. Wir stehen damit wieder vor dem Gesetz der „unbedingten Konkretion“, dem „Apriori eines personalen Heilandes“, das *B. Welte* in seiner „philosophische[n] Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums“ herausgearbeitet hat: Heilsverständnis (Freiburg 1966) 216 ff., 228. – Zunächst scheint dafür das Paar noch denkbar zu bleiben, das prophetische Brüderpaar oder das liebende Paar, das „einstimmig“ das letzte Wort spricht wie ein gemeinsames Kind. Aber die Forderung restloser Selbstlosigkeit an den Boten, die hier für *das* Wort Gottes unabdingbare totale Hingabe in das Geschehen zwischen Gott und der Menschheit läßt keinen Raum für jenes Binnen-Zueinander, ohne welches die Rede vom Paar doch wohl hinfällig wird. Entweder hätten wir so eine leere Verdoppelung oder ein perspektivisches Zueinander, das wieder einer endgültigen Autorisierung bedürfte. So scheint auch von hier aus zu folgen: Das Heil gewinnt „Dasein nur als in *diesem Einzelnen*, und nur *ein* solcher Dieser [ist] eben die unendliche Einheit [...] Eben diese prosaische Festigkeit des Selbstbewußtseins in sich, in diesem Einzelnen [ist] so objektiv“ und offen für alle: „Einmal ist allemal – Subjekt muß an Subjekt sich wenden – *ohne Wahl*.“ (*Hegel*, Die absolute Religion [G. Lasson, 1929], Hamburg 1966, 133.)

dialogische Situation bleibt bestehen: Obzwar es keiner Vorleistungen, keiner Vorbedingungen seinerseits bedarf, muß dieses Wort doch von ihm angenommen werden. Vom Tod zum Leben erweckt, muß *er* erwachen und leben; und wenn er bekennt, es sei Christus, der in ihm lebe (Gal 2, 20), so sagt *er* es, nicht Christus, oder vielmehr: es wird hier in dialogischer Identität gesprochen. Hier wird der Widerstand Nietzsches gegen Vermittlung und sein verzweifelter Wille zur Unmittelbarkeit am schärfsten sichtbar. Nicht bloß Geist und Freiheit als solche kommen eben einzig durch das andere/den anderen zu sich – ja, kommen einzig so zu sich, daß sie (statt bloß, auf unvermeidlichem Umweg zu sich, durch diese Andersheit *hindurch*) auf den/die anderen *zugehen*. Schuldig gewordene, unfreie Freiheit kann ihre Identität nur von Gnaden eines Mittlers erhalten, so sehr diese Gnade sie gerade zu sich (= der Freiheit) selbst und in bestimmtem Sinne einzig durch sich (= die Freiheit) selbst befreit.

3. Wie aber könnte nun ein solches letztes Wort sich überhaupt verlautbaren? Wie bekundet es sich und wie weist es sich aus? Damit kehren wir zur Eingangsfrage zurück: „Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar?“ Die Antwort muß in aller Entschiedenheit lauten: Rein objektiv ablesbare Einzigkeit kann es nicht geben. Klarheit im Sinn deutungsunbedürftiger Univozität ist beim Erscheinen von Freiheit nicht möglich. Anders gesagt: Einzigkeit erscheint nicht anders als dadurch, daß sie *behauptet* wird, und die Behauptung fordert *Glauben*, da sie anderweitig – vielleicht – falsifiziert, aber keinesfalls „verifiziert“ werden könnte. Dies auch schon darum, weil es sich bei diesem Wort nicht um Sätze über handelt, sondern um *Selbstaussagen* als Selbstzusage (also um „illokutionäres“, „performatives“ Sprechen – J. L. Austin).

Ehe man sich nun der Furcht überläßt, daß eine solche These „zu jener verhängnisvollen katholischen Form dialektischer Theologie beiträgt, die heute allenthalben grassiert und sowohl die Rede vom Heiligen wie die Rede von Jesus der rationalen Diskussion auf fatale Weise entzieht“<sup>73</sup>, sollte man zu Wahrheit und Falschheit des Gesagten und zur Schlüssigkeit seiner Begründung Stellung nehmen.

Kein „physisches oder moralisches Wunder“, keinerlei „Bewahrheitung“ durch neue Praxis kann ein Wort als *das* Wort verifizieren, weil solche Zeichen sich im Vergleichbaren (ob quantitativ oder qualitativ) bewegen, Einzigkeit aber Unvergleichlichkeit besagt. Entweder bleibt ein solches Wort also prinzipiell unvernünftig – und worauf könnte sich dann Hoffnung gründen? Oder der Mensch läßt die Möglichkeit zu und läßt im gegebenen Fall sich darauf ein, dem Selbstzeugnis dieses

<sup>73</sup> H. R. Schlette, in: Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft. 57 (1973) 150 (Rez. von Splett, Die Rede vom Heiligen [Freiburg/München 1971]).

Wortes zu glauben. Damit wird nicht erklärt, der Glaube sei einfach beliebig. Der Sprecher eines solchen Wortes muß zumindest in dem Maß glaubwürdig sein, daß er die Hörer in die Entscheidungssituation für oder gegen sich bringt. Und dem Ernst des Sprechers muß die Glaubwürdigkeit seines Wortes entsprechen. ‚Glaubwürdig‘ meint hier freilich das Gegenteil von ‚naheliegend‘ oder ‚wahrscheinlich‘. Oder sollte es dem „häßlichsten Menschen“ auch nur im geringsten Maß wahrscheinlich sein, er werde und sei von Gottes täuschungsloser Liebe vorbehaltlos angenommen? Und dieses „sacrificio dell’ intelletto“<sup>74</sup> aber, nicht um die Hinnahme metaphysischer oder meta-metaphysischer Rätsel geht es bei dem εὐαγγέλιον; und das „absurdissimum“<sup>75</sup> des Glaubens bezieht sich wesentlich nicht auf unwahrscheinliche historische Einzelereignisse, sondern auf die bindende Zusage der göttlichen Annahme unser<sup>76</sup>.

Absurd, und doch das einzig Ersehnte, auch wenn diese Sehnsucht sich nochmals meint als Sehnsucht nach dem Tod von Gottes Hand maskieren zu müssen<sup>77</sup>. Daß es darum nicht bloß (in Übersprunghandlung) ein Wunschtraum sei, muß gesagt werden; deshalb bedarf es des *Worts*, eines Wortes und seines Sprechers mit Vollmacht. (Entscheidender Ausweis dieser Vollmacht ist den Jüngern Jesu seine Auferweckung.) Damit aber erhält das „sacrificium intellectus“ nun doch seinen faktisch-historischen Bezug auf bestimmte „Winkelereignisse“ (und vom Zentrum des heute fragenden Ich aus liegt *jedes* vergangene Datum „weit weg“). Mit einer puren existenzialen Interpretation ist wenig gewonnen. *Das Wort des Zeugen* kommt zu uns nur durch Vermittlung der Worte *der* Zeugen. So wie Gott nie der meine, sondern immer „unser Vater“ ist, so ist Jesus Christus dem Christen nicht einfach der seine, sondern „Haupt“ und „Herr“ der *Kirche*, die ihrer beider dialogisch-eine Gegenwart ist.

<sup>74</sup> II 694; vgl. II 889: „Ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht ‚Wahrheit‘, er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit – der *Täuschung*.“ Noch schärfer: „Der Glaube macht selig: *folglich* lügt er . . .“ (II 1216). Es zeigt sich hier dieselbe im Grunde verzweifelte Weltsicht, wie sie Feuerbachs Religionskritik zugrundeliegt: Die Religion, der Glaube beantworten Wesensfragen des Menschen – also handelt es sich um Illusion; denn Wunsch-erfüllung ist offensichtlich zu schön, als daß sie wahr sein könnte.

<sup>75</sup> II 610.

<sup>76</sup> Und was wäre diese Annahme, wenn sie nicht allumfassender Horizont, wenn sie ein Vorletztes wäre, das ein mögliches Jenseits ihrer, also möglichen Widerruf offen zu halten hätte? So gesehen, hätte man Nietzsches Gefängnismetapher für das Umgreifende (s. o. Anm. 17) weniger durch Verzicht auf die Kategorie des Umfassenden als durch Insistieren auf deren positiver Deutung zu begegnen (ähnlich wie die angemessene Antwort auf Sartres Konzeption des „bösen Blicks“ kaum im Verzicht auf die Rede von Gottes wissender Allgegenwart, sondern im Bekenntnis zur „auctoritas“, d. h. wörtlich, zu mehrenden, lebenspendenden Liebeskraft dieses Blicks, liegen dürfte).

<sup>77</sup> Dionysos–Dithyramben, bes. Klage der Ariadne: II 1556 ff.

Es wäre sinnlos, diese Last (man spricht auch von Skandal) wegdeuteln oder herabinterpretieren zu wollen. Immerhin sei aber zu bedenken gegeben, daß auch dem „Gott in uns“ jene Klarheit unmöglich ist, die Nietzsche ebenso zu fordern scheint wie seinerzeit die Zeitgenossen Jesu<sup>78</sup>. Auch und gerade dem eigenen Gewissen kann man nur in Hoffnung folgen<sup>79</sup>. Die Entschiedenheit der Großen wie Sokrates oder Thomas More ist *Entschiedenheit*, d. h., Frucht von Entscheidung, Freiheitstat, die keinerlei Ort hätte, wäre zuvor „alles klar“. Unklar aber sind hier weniger verworrene Verhältnisse und ihr Für und Wider als vielmehr der Angerufene. Insofern allerdings diese Isolierung nur abstrakt und vorläufig sein kann, ist, wie alle Freiheitsverhalte, auch diese Unklarheit ein *Interpersonalverhalt*. Anders gesagt: ist das Wort-Gottes immer darum „unklar“, weil es im Gehörtwerden Menschenwort ist, das erst im Gehorsam klar wird, so gilt darüber hinaus 1., daß niemand schlechthin allein hört: andere haben sein Hören gebildet, und 2., daß das Gehörte nicht bloß im Gehörtwerden, sondern auch im Gesprochenwerden Menschenwort ist: „Gottessohn“ (gottunmittelbar) ist jeder nur als Sohn von Menschen. Daß aber im Menschlichen Unklarheit herrscht, hängt nicht an der Vieldeutigkeit jeder Freiheitsäußerung<sup>80</sup>, wie auch die von Nietzsche attackierten Christen immer wieder annehmen wollen, sondern an der Verunklärung dieser Vieldeutigkeit durch menschliche *Schuld*.

In der Tat also hat der „deus absconditus“ mit „Unmoralität“ zu tun; aber anders, als Nietzsche es unterstellt: „Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5, 8). Nicht weil Gott sich ansonsten verbärge, sondern weil die Selbstsucht blind macht. Damit meldet sich eine Frage, die Gegner und Leugner wie Verteidiger Gottes nicht einander, sondern jeder sich zu stellen hätten – dies jetzt nicht unangemessen erbaulich, sondern durchaus hermeneutisch, „theorie(selbst)kritisch“ verstanden<sup>81</sup>. Und eine zweite Frage – wohl nur für den ersten, oberflächlichen Blick paradox – geht dahin, ob der humanistische Protest gegen Gott sich überhaupt gegen Gott richtet, sei es gegen ihn als den Größten, den Höchsten oder als Vermittler menschlicher Identität, und nicht eigentlich und in Wahrheit *gegen den Menschen*, also gegen Gott bloß insofern, als er den

<sup>78</sup> Vgl. die Spitze des Gleichnisses vom Prasser und vom armen Lazarus: „[...] werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten auferstünde“ (Lk 16, 31).

<sup>79</sup> 1 Kor 4, 4.

<sup>80</sup> Vgl. Konturen der Freiheit (Anm. 50) 37–67.

<sup>81</sup> Die Schuld der Freunde Ijobs bestünde dann im letzten darin, zu genau über Jahre Bescheid gewußt zu haben, im Vergessen ihrer eigenen Blindheit.

Menschen nur über Menschen mit sich vermittelt. Der religiöse Instinkt, von dem Nietzsche spricht, will dann weniger die Gottheit Gottes als gerade alles (Allzu-)Menschliche hinter sich lassen. Hierher gehören etwa die vielfachen Berg-, Meer- und Himmel-Einsamkeits-Texte Nietzsches und sein Pathos des Columbus-Aufbruchs. Hat aber die Psychologie recht mit ihrer These, daß man im anderen das Eigene, sich selbst bekämpfe und verachte, dann wäre Nietzsche ernster genommen, wenn man ihm die Szene mit dem häßlichsten Menschen glaubt, als indem man ihn zum modernen Ijob (oder auch Prometheus) hinaufstilisiert. Er wäre so auch eine ernstere Frage an jeden Christen, scheint mir doch die eigentliche Bedrohung christlicher Freiheit, und damit des Kerns der christlichen Botschaft, nicht im Zuviel, sondern im Zuwenig an *παρρησία* zu liegen: in „Kleingläubigkeit“ bezüglich des oben angesprochenen „absurdum“.

Die Antwort an Nietzsche, wie an die anderen Humanismen, läge dann weniger in einer Verteidigung Gottes, so sehr es auch dieser bedarf, als in einer Verteidigung des Menschen, end-gültig ermutigt durch das unzweideutige Ja Gottes zu ihm in Jesus Christus (2 Kor 19 f.). Er ist dem Glaubenden so auch Sammlung und Klärung („Fokus“) eines doppelten Ja des Menschen: zu Gott und sich.