

# Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen

Von Eugen BISER (Würzburg)  
(Fortsetzung und Schluß)

## III. DIE KONSEQUENZEN „JENSEITS VON GOTT“

Die Diskrepanz der Urteile über Nietzsches Gottesleugnung hat ihren Grund nicht nur im nie bewältigten Widerstreit seines Denkens und seiner Existenz; sie rührt nicht zuletzt auch davon her, daß diese Urteile kaum einmal dort ansetzen, wohin die Destruktion ihrer ganzen Absicht nach zielt. Denn darin unterscheidet sich Nietzsche fundamental vom Atheismus seiner Zeit, daß er nicht wie dieser bei der Bestreitung Gottes stehenbleibt, sondern sie in ihre Konsequenzen hinein verfolgt. Auch der Versuch, Gott – im Sinne des Feuerbachschen Ansatzes – zu einer Projektion des Menschen zu erklären, macht es sich, mit einer bisher unbekanntem Aufzeichnung gesprochen, „zu leicht“, wenn er zu der Meinung führt, man brauche sich „nicht mehr um ihn zu kümmern“<sup>60</sup>. Mit einer derartigen Reduktion fiele die Beweislast erst recht auf den Menschen zurück. Dieser Folgerung trägt Nietzsche in der Weise Rechnung, daß er im Durchbrechen der bloßen Verneinung den Raum einer höheren Position zu gewinnen sucht. Das Verständnis seiner Gottesleugnung ist darum entscheidend an eine zulängliche Bestimmung dieses Zielraumes gebunden.

Im Anschluß an Nietzsches eigene Bildsprache könnte man den erfragten Raum am zutreffendsten als das „Jenseits von Gott“ charakterisieren, so formal diese Bestimmung zunächst auch bleibt<sup>61</sup>. Denn dem damit angesprochenen Aphorismus „Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat“ liegt die Vorstellung zugrunde, daß sich mit der Gottesleugnung ein unabsehbares Meer von Werdemöglichkeiten auftue, das – wie der Abschnitt „Die große Gesundheit“ diesen

---

<sup>60</sup> Die vermutlich in den Umkreis der Skizzen zur Parabel vom tollen Menschen gehörende Aufzeichnung hat folgenden Wortlaut, wobei sich der Schluß freilich graphisch wie gedanklich ins nahezu Ungreifbare verliert:

Gott

Wir haben ihn mehr geliebt als uns  
und ihm nicht nur unsern „eingeborenen Sohn“ zum Opfer gebracht.

Ihr macht es euch zu leicht, ihr Gottlosen!

Gut, es mag so sein, wie ihr sagt,  
die Menschen haben Gott geschaffen – ist das ein Grund,  
sich nicht mehr um ihn zu kümmern?

Wir haben bisher umgekehrt geschlossen:

Gott *wird* werden.

<sup>61</sup> Die fröhliche Wissenschaft V, § 343.

Gedanken fortführt<sup>62</sup> – in wagemutiger Argonautenfahrt erkundet werden müsse. Es ist das Meer, das nach der Metaphorik der Parabel vom tollen Menschen der Gottesmörder in sich hineintrank und das zugleich als grenzenlose Aufgabe vor ihm liegt. Nietzsche war sich vollauf bewußt, daß in diesem „Jenseits“ nichts von dem mehr zu Gebote steht, was vordem das Dasein erhellt, verklärt und getragen hatte. Darum hat die mit der Gottesleugnung gewonnene Dimension für ihn zunächst die Signatur des Ungeheuren, das durch seine Unwegsamkeit schreckt und sich in seiner Unplanbarkeit jeder Einordnung in die überkommenen Sinnentwürfe entzieht. Für den aus der Geborgenheit des Gottesglaubens Kommenden ist es der Inbegriff des Unwirtlichen, das radikale Unzu Hause, der Ort der völligen Vereinsamung, der mit den alten Denkformen zusammen auch alle Formen menschlicher Vereinbarung wegzehrt. In seiner Ungeheuerlichkeit impliziert dieses Niemandland jenseits von Gott für Nietzsche – darin typischer Romantiker – jedoch die Verheißung des großen Neubeginns. Nicht umsonst geht die Vorstellung von der „Wüste“ und der „großen Ode“ fast bruchlos über in die des „Abgrunds“, der gleichzeitig reißende Tiefe und uranfängliches Werden besagt. Die kosmologische Metaphorik darf freilich nicht über die anthropologische Intention der Bilder hinwegtäuschen. Nietzsches Interesse gilt, so viel und so hinreißend er bisweilen von der Welt redet, nicht ihr, sondern dem Menschen. Er ist es, der in der Unwirtlichkeit der großen Ode zu sich selbst gebracht und in diesem Sinn neu geschaffen werden soll. Insofern ist das „Jenseits von Gott“ zugleich das Diesseits des ganz auf sich selbst verwiesenen Menschen.

Was hier zunächst nur ganz formal, als das Diesseits des Menschen zu sich selbst, beschrieben werden kann, gewinnt an anderer Stelle schärfere Kontur. Wie Karl Löwith wiederholt gezeigt hat<sup>63</sup>, gehört dazu in erster Linie das Zarathustra-Kapitel von den „drei Verwandlungen“, das den Übergang von der Hörigkeit des „Du-sollst“ über die Autonomie des „Ich-will“ zur Selbst- und Seinsgewißheit des „Ich-bin“ zum Inhalt hat. Vom Zarathustra-Schluß wäre dem der Abschnitt „Mittags“ hinzuzufügen, wo Nietzsche gleichfalls die Zielvorstellung einer von keiner Reflexion beeinträchtigten Seinsinnigkeit entwickelt. „Jenseits von Gott“ liegt auch hier das Ziel, weil das „Kind“, das die Gestilltheit des „Ich-bin“ symbolisiert, jeder, auch der göttlichen Heteronomie überhoben ist, und weil in der Beschreibung von Zarathustras Mittag die erstrebte Seinsinnigkeit im Augenblick des verdämmernden Bewußtseins, also im Verschwinden aller Vermittlungen, erreicht wird. Dennoch ist die Region, die das Glück dieses allen Zwängen entrückten Selbstseins ermöglicht, nicht ohne theologische Relevanz. Deutlichstes Indiz dessen ist die Figur des Kindes, die ihre Affinität zur Vorstellung von der Gotteskindschaft nicht verleugnen kann. Kaum weniger beredt sind aber auch die Kategorien und Verhaltensmuster, die er zur Bewältigung des neuen Jenseits entwirft: die Idee der ewigen Wieder-

<sup>62</sup> A. a. O. V, § 382.

<sup>63</sup> K. Löwith, Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Stuttgart 1956, 28 ff.; ders., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953, 204.

kehr und das Postulat des *Amor fati*, um nur die beiden wichtigsten zu nennen. Sosehr sie im Widerspruch zur theonomen Ordnung konzipiert sind, fehlt es doch auch hier nicht an christlichen Implikationen. Zu nah liegt im ersten Fall die patristische Vorstellung von der rettenden Wiedereinbringung alles Seins und Geschehens, wobei man ebenso gut an die irenäische Idee der Rekapitulation der Welt wie an deren origenistisches Gegenstück, die Lehre von der Wiederherstellung (*Apokatastasis*) aller Dinge denken kann; und im zweiten Fall genügt der Hinweis auf die von Jesus selbst geforderte Ergebung in den Willen Gottes, um den Zusammenhang mit der von Nietzsche gemeinten Identifikation mit dem Gang der Welt sichtbar zu machen.

Wenn es sich aber so verhält, tritt das „Jenseits von Gott“ nochmals in einen andern Aspekt. Dann verweist es in seiner „Diesseitigkeit“ aufs nachdrücklichste auf das, wovon es „jenseits“ ist. Nietzsches Widerspruch zum Gott des Evangeliums und zum Evangelium dieses Gottes ist dann eine einzige Herausforderung an die christliche Theologie, und dies um so mehr, je strenger er sich als Widerspruch zu artikulieren sucht. Herausgefordert ist die Theologie durch ihn auch durchaus in dem Sinn, daß sie dadurch zur stärkeren Konzentration auf sich und ihre Aufgabe gezwungen wird. Insofern sind Nietzsches Fragen an sie ganz dazu angetan, sie zu einem Prozeß kritischer Selbstbefragung zu veranlassen.

### *Antichrist oder Prophet?*

Die erste dieser Fragen, die Ermöglichung aller übrigen, betrifft die Alternative, in der sich die theologische Einschätzung Nietzsches je länger, desto mehr bewegt. Es ist die Frage, ob Nietzsche dem Wortlaut seiner Äußerungen entsprechend tatsächlich auf die von ihm beanspruchte Rolle eines „Antichrist“ festzulegen oder nicht vielmehr, dies freilich im Gegenzug zum Literalsinn seiner Schriften, in der Funktion eines konstruktiven Kritikers von Religion und Theologie, etwa nach Art der alttestamentlichen Propheten, zu sehen ist. Zwar hat die strenge Nietzsche-Forschung die Unangemessenheit dieser Alternative längst an den Tag gebracht und einer differenzierteren Einschätzung vorgearbeitet. Indessen bestätigt die rapide Aufwertung Nietzsches, vor allem im Raum der Radikalen Theologie, einen fortbestehenden Hang zum Extrem, der eine positive Entscheidung der Frage erfordert. Dem arbeitet die Entwicklung insofern vor, als sie die Antriebe zu erkennen gibt, die dazu führten, daß sich die anfängliche Aburteilung heute in nahezu spiegelbildlicher Umkehrung wiederholt. Die Motive beweisen die Fragwürdigkeit des Schemas. War es damals der Schock über die ungeahnte Vehemenz seines Angriffs, der Nietzsche – vor allem im Urteil seines russischen Zeitgenossen Wladimir Solowjew<sup>64</sup> – in den An-

<sup>64</sup> Die wichtigsten Dokumente von Solowjews Nietzsche-Kritik sind nach Ludolf Müller (Wladimir Solowjew, *Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte*, Freiburg 1953) der Aufsatz *Literatur oder Wahrheit?* (von 1897), das Vorwort zu seinem Werk

schein einer dämonischen Gegnerschaft zu Religion und Christentum treten ließ, so rückt er heute aufgrund einer nicht weniger emotionalen Reaktion zur theologischen Schlüsselfigur auf. Der Vorgang ist freilich zu komplexer Natur, als daß er auf eine einfache Formel zu bringen wäre. Soviel erscheint indessen sicher, daß es nicht so sehr die Einsicht in Nietzsches tatsächliche Intentionen als vielmehr die von ihm und seiner Formel vom Tod Gottes ausgehende Faszination war, was die Vertreter der danach benannten Richtung veranlaßte, sich auf ihn als ihren vermeintlichen Initiator zu berufen. Mit einem modernen Begriffspaar ausgedrückt, kommt hier mehr „Interesse“ ins Spiel, als es der „Erkenntnis“ zuträglich ist. Doch läßt sich das Problem damit keinesfalls abtun. In seinem Hintergrund scheint sich vielmehr eine noch weithin ungeklärte „Neuentdeckung“ Nietzsches anzubahnen, durch die der Sprecher einer ins Äußerste gespannten Aktivität nun umgekehrt zu einer Art Medium wird, das die Tendenzen der Gegenwart spiegelt. So sieht sich das Ressentiment gegen Autoritäts- und Systemgebundenheit gleicherweise durch ihn bestätigt wie die Lust zur theologischen Improvisation, die Verachtung der Tradition ebenso wie das Spiel mit einer kategorial noch nicht bewältigten Zukunft. Sowenig die eigentümliche Reflexwirkung zu bestreiten ist, die von Nietzsche zunehmend ausgeht und seine interpretatorische Befragung in einen Prozeß der Selbstbefragung umsetzt, sind die Gefahren zu verkennen, die hier auf Schritt und Tritt drohen. Ihnen ist nur durch strenge Orientierung an den Texten zu begegnen.

Im Spiegel der Texte gesehen ist Nietzsche aber weder das eine noch das andere: weder Antichrist noch Prophet. Nicht der Sprecher einer von der offiziellen Kirchenlehre vorenthaltenen – sei es bewußt ‚unterschlagenen‘ oder faktisch nicht wahrgenommenen – christlichen Möglichkeit, weil ihn nach Ausweis sämtlicher Zeugnisse keinerlei positives Interesse mit der christlichen Sache verbindet. Ebenso wenig jedoch Antichrist, weil die Stoßrichtung seines Angriffs, wie die Analyse der einschlägigen Aussagen verdeutlichte, weniger dem Inhalt des Christentums als vielmehr seiner Form gilt, wobei unter ‚Form‘ seine soziale und rationale Selbstdarstellung, also seine hierarchische und theologische Erscheinung zu verstehen ist. Beide Thesen entfernen sich indessen so weit vom Wunschbild einer ‚geschlossenen‘ Nietzsche-Interpretation, daß sie einer näheren Erläuterung bedürfen. Noch am einfachsten gelingt das im Fall der Bestreitung eines direkten und positiven Beitrags für die Theologie; denn einmal ergeben die wenigen Zugeständnisse, die Nietzsche dem Christentum macht, noch nicht einmal den Anfang einer Revision seiner grundsätzlichen Verneinung. Zum andern verlöre Nietzsche vollends jede Beweiskraft, wenn sich sogar sein dezidiertestes, im endgültigen Untertitel des ‚Antichrist‘ zum ‚Fluch‘ gesteigertes Nein in seinen Gegensinn umdeuten ließe. Aus eben diesem Grund gestaltet sich die Aufgabe im zweiten Fall ungleich schwieriger. In sei-

---

Rechtfertigung des Guten (von 1899), der gleichzeitig erschienene Beitrag über Lermontow und vor allem die vermutlich in seinem Todesjahr (1900) entstandene Kurze Erzählung vom Antichrist, das Schlußstück der Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte (von 1899/1900), wo er die Figur des endzeitlichen Widersachers Gottes bewußt nach dem Modell Nietzsches stilisiert.

ner Vehemenz scheint Nietzsches Nein keinerlei Einschränkung, noch nicht einmal eine Differenzierung zuzulassen. Eine Unterscheidung wird jedoch gerade angesichts dieser Heftigkeit unumgänglich. Sie betrifft die Differenz von Gedanke und Ausdruck, die beachtet werden muß, wenn die weit ausladende Sprachgebärde nicht Intentionen vortäuschen soll, die sich tatsächlich nicht deckt.

Noch am wenigsten fällt das beim Nachlaß ins Gewicht, soweit er aus noch unverarbeiteten Gedankenskizzen besteht; um so mehr jedoch bei stilistisch ‚überhöhten‘ Texten, die vielfach mehr sagen, als sie streng genommen zu sagen haben, weil das Interesse am Effekt und an der bewußtseins- und gesellschaftsverändernden Wirkung vielfach das tatsächlich Erkannte überlagert. Nicht umsonst nennt eine späte, nur skizzenhaft überlieferte Reflexion über das ‚Kriterium der Wahrheit‘ an erster Stelle den Willen zur Macht<sup>65</sup>. Mit einer derartigen Überlagerung ist insbesondere bei Nietzsches atheistischen Äußerungen zu rechnen. Die Rede von dem ‚Sieg‘, in welchen der Tod Gottes umzusetzen sei, erhebt diese Vermutung zur Gewißheit. Nur gilt das von Nietzsche verfolgte Interesse weniger dem abstrakt gedachten Menschen, den dieser recht allgemeine Hinweis anzuvisieren scheint, als vielmehr dem konkret existierenden. Steht doch sein Angriff unverkennbar im Zusammenhang mit der Aufforderung der Morgenröte an die ‚zehn oder zwanzig Millionen‘ Ungläubigen in Europa, sich gegenseitig ein Zeichen der Übereinkunft – und damit naturgemäß auch ihrer Stärke – zu geben<sup>66</sup>. Das aber berechtigt dazu, den auf diesen Effekt abzielenden ‚verbalen Überschuß‘ von der Aussage als solcher abzuheben und diese nach ihrer ‚reinen‘ Bedeutung zu befragen. Daß sich diese weit differenzierter darstellt, als der monolithische Anschein vermuten läßt, stellte die Analyse der Texte außer Zweifel.

### *Distanzierte Affinität*

Weit davon entfernt, die Diskussion abzuschneiden, gibt die Kritik der überdehnten Alternative die Frage nach Nietzsches theologischer Relevanz erst wirklich frei. Denn diese Kritik besagt nicht etwa, daß er durch die aufgewiesene Distanz zu Glaube und Theologie nun umgekehrt auch für diese bedeutungslos geworden sei, sondern lediglich, daß seine Bedeutung weder so negativ zu sehen ist, wie seine Dämonisierung will, noch so konstruktiv, wie seine Aufwertung glaubhaft zu machen sucht. Nietzsches effektive Bedeutung ist damit freilich auf das schmale Zwischenfeld festgelegt, das im Gegenüber der beiden Einschränkungen offenbleibt. Formal bezeichnet ist das eine Größe, die sich als die einer indirekten Kritik oder, was dasselbe besagt, einer distanzierten Affinität bestimmen läßt. Sachlich ist Nietzsche damit die von den einschlägigen Texten erhärtete Rolle eines ‚Systemkritikers‘ zuerkannt, dessen Polemik sich weniger auf die Sache des Christentums als vielmehr auf seine hierarchische und ideelle

<sup>65</sup> E. F. Podach, Ein Blick in Notizbücher Nietzsches, 152 f.

<sup>66</sup> Morgenröte II, § 99.

Selbstdarstellung richtet: auf Kirche und Priestertum zunächst, ebenso dann aber auch auf das, was er die christliche Moral und Metaphysik nennt und nach seinem Verständnis im christlichen Gottesbegriff kulminiert. Was das für eine kritische Selbstbefragung der Theologie einträgt, läßt sich freilich erst zeigen, nachdem der Hinweis auf Nietzsche in eine theologische Wegweisung umgesetzt wurde. Dazu bedarf es lediglich einer Umkehrung des Gesagten in dem Sinn, daß das, was für Nietzsches Kritik Zielpunkt war, ins Zentrum der gesuchten Direktive tritt. Das ist freilich leichter gesagt als getan. Sagen läßt es sich nämlich mit der einfachen Formel von einer ‚Theologie der Unmittelbarkeit‘. Doch beginnen die Schwierigkeiten schon in dem Augenblick, wo man sich über die Tragweite dieses Programms Rechenschaft zu geben beginnt, von dem Problem der Konkretisierung ganz zu schweigen.

Was die Aufgabe schon im Ansatz kompliziert, ist die Notwendigkeit einer weder zu sehr noch zu wenig radikalen Unterscheidung. Vergegenwärtigt man sich nämlich, wovon sich das Christentum lossagen müßte, um in den Augen Nietzsches noch bestehen zu können, so ersieht man leicht, daß damit seine Identität in Frage stünde. Denn das dogmenfreie, lediglich einer pazifistischen Mitmenschlichkeit verschriebene ‚Christentum‘, das ihm vorschwebt, wäre von einem puren Humanismus weder äußerlich zu unterscheiden noch imstande, sich von ihm aus eigener Unterscheidungskraft abzugrenzen. Noch am ehesten würden seiner Forderung einzelne Extremformen der heutigen Theologie gerecht, wozu außer der Gott-ist-tot-Theologie, die sich hier jenseits ihres fragwürdigen Titel-Bezugs tatsächlich mit Nietzsche berührt und dessen Einfluß auf das heutige Denken bestätigt, vor allem jene Tendenz zu rechnen ist, die Theologie auf bloße Mitmenschlichkeit zu reduzieren sucht. Doch wäre mit ihnen auch jeweils jener entscheidende Faktor aufgegeben, ohne den Theologie als mit sich identische Größe nicht bestehen kann. Im ersten Fall ist das jenes strukturelle Element, das mit dem gesellschaftskritischen Ansatz der radikalen Theologie gleicherweise ausgespielt und in Frage gestellt wird; im zweiten Fall die theoretische Reflexion, ohne welche die Praxis in puren Aktionismus ausarten müßte. Das eine kann freilich so wenig wie das andere so gegen Nietzsche aufrechterhalten werden, als ob es von dessen Kritik unberührt bliebe. Da Glaube und Theologie immer wieder von außen her auf ihre ureigenen Möglichkeiten gestoßen werden müssen, ist vielmehr zuzusehen, ob seine Kritik nicht ihrem selbstkritischen Interesse entgegenkommt. Dazu ist um so mehr Anlaß, als sich diese Kritik tatsächlich mit ausdrücklichen Motiven des biblischen Denkens, von den Propheten angefangen bis hin zu Paulus, deckt.

### *Die aufgehobene Vermittlung*

So weit die Ziele von Nietzsches Polemik, die sich von der Institution bis zur theologischen Begrifflichkeit erstrecken, auseinanderliegen, lassen sie sich doch auf die Formel eines Wortes bringen. Es ist das Leitwort der Beschreibung von Zarathustras großem Mittag und heißt demgemäß Unmittelbarkeit. Um sie

ist es ihm zu tun, wenn er dem hierarchischen Aufbau der Kirche vorwirft, die Stiftung Jesu in einen Machtapparat zu verfälschen, und wenn er das Priestertum als parasitäre Erscheinung befiehlt. Und nur durch sie erhalten diese unqualifizierten Investiven hinlängliches Gewicht. Ebenso wichtig ist für den Versuch, ihnen einen konstruktiven Sinn abzugewinnen, jedoch ihr Zusammenhang mit dem anthropologischen Interesse, dem Nietzsches Kampf gegen Christentum und Kirche insgesamt untersteht. Denn erst von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, die Unmittelbarkeit konkret zu denken und aus dieser Sicht die Institution so in Frage zu stellen, daß ihr grundsätzliches Recht gewahrt bleibt.

So verstanden, spitzt sich Nietzsches Institutionskritik in eine Prioritätenfrage zu. Unangetastet bleibt das Recht der Institution, da eine Kirche ohne organisierende Strukturelemente nicht denkbar ist. Unbestreitbar ist aber auch die Beeinträchtigung, die jede Institution, auch die heiligste, für das individuelle Selbstsein nach sich zieht. Sie besteht nicht so sehr in der – mit dem personalen Anspruch durchaus zu vereinbarenden – Einschränkung des Freiheitsraums, als vielmehr in dem Angewiesensein auf die Institution und ihre vermittelnden Funktionen. Sie läßt sich mit dem Verlangen nach unmittelbarem Zugang zu den Quellen der Wahrheit und Wirklichkeit nur unter der Voraussetzung einer eindeutigen Klärung der Rangfolge vereinbaren. Danach ist die Institution, sosehr es auf sie und zumal auf ihre Effizienz ankommt, doch immer nur für die Menschen da, nicht aber umgekehrt der Mensch für die Institution. Ihrer ganzen Funktion nach ist sie Mittel, nie Zweck oder gar Selbstzweck, und zwar Mittel, das im Mittlertum des Offenbarers und Heilbringers sein Maß und seine Mitte hat. Nur so entgeht sie der Gefahr – und gleicherweise dem von Nietzsche gegen sie erhobenen Vorwurf – sich fremdgesetzlich und darum entfremdend in die personalen Akte einzudrängen und das zu versehen, was sie im vermittelnden Dienst integrieren sollte. Am Mittlertum Christi bemessen, wird überdies die essentielle Vorläufigkeit aller Institution deutlich. Wenn sich der Mittlerdienst des Gottessohnes darin erfüllt, daß er sich am Ende seines mittlerischen Wirkens dem unterwirft, „der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor. 15, 28), gilt von ihr erst recht, daß sie sich je und je in der Erreichung ihrer Zwecke aufhebt. Nicht als werde sie am Ende nun doch auf ein bloßes Funktionssystem reduziert. Wohl aber geht es darum, im Hinblick auf ihre Urgestalt zu zeigen, daß sie einen Dienstwert darstellt, dem über die Erreichung seiner jeweiligen Ziele hinaus keine Eigenbedeutung zukommt. Insofern ist es ungeachtet der Beharrungskraft, die alles Institutionelle aufweist, angebracht, schon hier von einer sich selbst aufhebenden Vermittlung zu sprechen.

In ihrem Vollsinn gilt diese Formel jedoch erst von der ideellen Vermittlung, auf der das Schwergewicht von Nietzsches Angriff liegt. Wie sich Nietzsche in seiner Institutionskritik mit Loisy berührt, der deutlicher noch als er selbst der Priorität des Menschen das Wort redet<sup>67</sup>, so hier mit Martin Buber, der von

<sup>67</sup> Am deutlichsten mit der Bemerkung, die Gläubigen seien nicht dazu da, der Hierarchie zu dienen, da diese ihrerseits „zum Dienste der Gläubigen“ bestimmt sei: Evangelium und Kirche, München 1904, 118.

entgegengesetzten Ansatzpunkten her zu analogen Schlußfolgerungen gelangt. Betroffen von dem Konflikt, in dem er das religiöse Interesse mit der Reflexivität des modernen Bewußtseins stehen sieht, sucht auch er die Wurzel des Übels in dem durch die abendländische Tradition entwickelten Gottesbegriff. Näherhin rührt die durch ihn bedingte Gebrochenheit für den aus alttestamentlichen Antrieben denkenden Buber von dem subjektiv entworfenen Bild Gottes her, das sich vermittelnd in das unmittelbarste aller Verhältnisse drängt und im Maß, wie es auf dieser Vermittlungsfunktion besteht, den religiösen Akt verstört<sup>68</sup>. Zwar wird man dieser Kritik zwei Tatsachen entgegenhalten müssen: die Unumkehrbarkeit geschichtlicher und zumal geistesgeschichtlicher Entwicklung, die es verwehrt, hinter den einmal erreichten Stand zurückzugehen; und die Konstitution des endlichen Geistes, die es mit sich bringt, daß er immer nur an anderem und durch anderes zu sich und seinen Inhalten kommt. Indessen nötigt das lediglich zu einer Modifikation, keineswegs jedoch zu einer Negation der kritischen These. Nicht der von Nietzsche und Buber intendierte Verzicht auf ideelle Vermittlung ist dann das Problem, da dieser unweigerlich in das Nirwana völliger Inhaltslosigkeit führen müßte, sondern ihre Aufhebung. 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.

Wie im Fall der Institutionskritik gibt auch hier ein Wort der Paulusbriefe den entscheidenden Hinweis, und dies um so verlässlicher, als es in einem direkten Motivzusammenhang mit dem Zarathustra-Kapitel von den drei Verwandlungen steht. Wie dort das mit sich selber fraglos einige Kind das Ziel der Ziele versinnbildet, heißt es hier vom Gottesgeist, daß er uns „zugleich mit unserm Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind“, und daß sein Zuspruch dazu führt, daß wir in und mit ihm das Urwort der Gotteskindschaft sprechen: „Abba, Vater!“ (Röm. 8, 15 f) Hier ist der vermittelnde ‚Geist‘ – bei aller Eigenmacht und Eigenständigkeit – sowenig etwas ‚neben‘ dem von seinem Impuls geleiteten Christen, wie er als der ‚Geist des Herrn‘ etwas ‚neben‘ und ‚außer‘ Christus ist<sup>69</sup>, sondern die reine, wenngleich unerhoffbare und unverfügbare Ermächtigung zu dem, was wir ohne seinen Zuspruch nicht sein könnten und in dieser Unerreichbarkeit doch zugleich das Optimum unsres Selbstseins darstellt. Das aber zeigt, daß auch die pneumatische Vermittlung – genau wie das personale Mittlertum Christi – darauf angelegt ist, in der Erreichung des Ziels aufzugehen, so daß sie gleicherweise den Tatbestand der ‚aufgehobenen Vermittlung‘ erfüllt. Damit trägt sie ebensosehr der Kritik Nietzsches wie der Verfassung des endlichen Geistes Rechnung. Dieser, indem sie seinem konstitutionellen Angewiesensein entgegenkommt; jener, indem sie sich in ihrem Dienst verzehrt.

<sup>68</sup> M. Buber, Werke I: Schriften zur Philosophie, München und Heidelberg 1962, 596 f. Dazu meine kritische Würdigung unter dem Titel Martin Buber, ein Weiser dieser Zeit, in: Hochland 55 (1962/63) 217–234.

<sup>69</sup> Dazu die zentrale Stelle 2 Kor 3, 17 und ihre Interpretation im ersten Teil der Arbeit von I. Hermann, Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, München 1961, 15–58.



Für die Theologie stellt sich damit die Frage, ob sie diesem – für sie wie für jede christliche Verwirklichung maßgeblichen – Modell hinreichend entspricht. Zumindest im Blick auf ihre traditionelle Gestalt läßt sich diese Frage schwerlich bejahen. Treten in ihrem Bild doch Strukturelemente fremder Herkunft zutage, und dies nicht selten in einem Grad, daß sie die Sache zu verdecken drohen. Um das mit einigen Beispielen zu belegen, so zeigt sich diese Tendenz wohl am auffälligsten in dem schon bei Thomas von Aquin einsetzenden und noch von Hans Urs von Balthasar vorausgesetzten Verfahren, das Geheimnis Gottes – und Christi – nach dem Schema der ontologischen Transzendentalien zu explizieren, da dieses Vorgehen der dogmatischen Darstellung des Gottes- und Christusgeheimnisses bisweilen geradezu den Charakter einer theologischen Explikation der Transzendentalienlehre verleiht. Ebenso ist die klassische Fassung der Soteriologie stärker, als es dem biblischen Gedanken der sühnenden Stellvertretung zuträglich ist, von der Vorstellung rechtlicher Satisfaktion bestimmt. Und schließlich bringt die in pyramidalen Schichtung aufgebaute Tugendlehre der traditionellen Moralthologie zwar die von Bonaventura entwickelte Idee einer hierarchischen Hinordnung des Geistes auf Gott zur Geltung, nicht jedoch die ungleich wichtigere Gegenvorstellung des Epheserbriefs von dem durch die Liebe – dem Inbegriff des Tugendstrebens – bewirkten Heranwachsen zum ‚Vollmaß Christi‘ (4, 12–16). Dabei besteht die Beeinträchtigung noch nicht einmal so sehr in der Aufgliederung der einheitlichen Gehalte, als vielmehr in der Präsenz des metaphysischen und juridischen Instrumentariums, das sich den mit seiner Hilfe explizierten Daten als bleibende Markierung aufprägt.

Um so dringlicher erscheint angesichts dessen das Desiderat einer auf ihre eigenen Prinzipien gegründeten und durch sie zur Unmittelbarkeit der Aussage geführten Theologie, dringlich vor allem im Blick auf das Motiv, das Nietzsches Kritik zugrunde liegt. Denn das Interesse an der menschlichen Identität, das Nietzsche bei seiner antitheologischen Polemik verfolgt, ist im höchsten Maß auch das der Theologie. Als Kunde von der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen will sie diesen, ihrer innersten Bestimmung zufolge, zu sich selbst bringen. Nur so wird sie ihm von ihrem inhaltlichen Anspruch her glaubhaft; und nur so vermag sie sich ihm mit ihrer Aussage verständlich zu machen. Denn allein als der sich selbst Angehörnde ist er der ‚verständige‘, des Verstehens fähige und durch sein Verstehenkönnen qualifizierte Hörer des Offenbarungswortes. Und umgekehrt leuchtet ihm unter allen Kriterien der Glaubensbotschaft keines so unmittelbar ein wie die Verheißung, durch sie zu wesentlichem Selbstbesitz geführt zu werden. Diesem Interesse kann die Theologie nicht wirksamer entsprechen als durch den möglichst engen Anschluß an jene Prinzipien, die im Akt der Vermittlung auch schon deren Aufhebung intendieren. Und das heißt, auf die beiden wegweisenden Paulusstellen bezogen: Sie kann ihren Blick nicht streng genug auf jenes Eschaton richten, wo sich der Mittler Gott „unterwirft“ und dadurch die All-Einheit der Vollendung herbeiführt; und sie kann sich nicht konsequent genug als pneumatische Theologie verstehen, weil ihr im Pneuma das Modell jener Vermittlung gegeben ist, die in

das von ihr Bewirkte eingeht und sich nicht, wie Vermittlungen sonst, ihm gegenüber selbstherrlich behauptet.

### *Das Wort als Weg*

Aber wird nicht die selbst noch so konsequent erstrebte Einheit immer wieder an der Dialektik der reflexiven Vernunft zerbrechen, ohne die eine zeitgemäße Theologie nicht zu denken ist? Wird das Vorhaben nicht schließlich an jener Aporie scheitern, die nach Buber zwischen der Einsinnigkeit des religiösen Vollzugs und der Reflexivität des neuzeitlichen Bewußtseins besteht und mit den verfügbaren Mitteln, die als solche notwendig nur die des reflexiven Denkens sind, nicht aufzubrechen ist? Werden also, konkret gesprochen, die Kategorien der Reflexion, die Denkformen ihrer Gegenstandserfassung und Selbstvergewisserung, nicht unvermeidlich in die intendierte Einheit eindringen und dort, wo das Unmittelbare erreicht schien, den Eindruck unüberbrückter Gegensätze und unausgeglichener Diskrepanzen hinterlassen?

Sowenig eine Lösung dieses Problems mit den systemeigenen Mitteln des neuzeitlichen Denkens möglich ist, liegt sie doch im Bereich der geistigen Wende, zu der Buber, zusammen mit Franz Rosenzweig, selbst den entscheidenden Anstoß gab. Sie besteht, zentral gesehen, in der Hinkehr vom „reinen“ zum „konkreten“ Denken, von der Reflexion zum Wort. Nietzsche zählt insofern zu den bedeutsamsten Protagonisten dieser Entwicklung, als er ein volles Menschenalter zuvor einem Sprachverständnis das Wort redete, das radikal mit der bloß funktionalen Einschätzung der Sprache brach. Am deutlichsten spricht das aus seinem Versuch, sich des Göttlich-Größten auf dem Weg einer Toterklärung zu entledigen und das auf diesen Grenzbegriff gründende Argument mit Hilfe eines antithetischen Gleichnisses außer Kraft zu setzen. Das Wort ist, um es nochmals mit seiner eigenen Metapher zu sagen, das Messer, unter dem er das Heiligste der Welt verbluten sieht. Damit nimmt er sogar schon den Gedanken an jene Effizienz der Sprache vorweg, die John L. Austin und seine Schule als die performative bezeichnete. Wie für diese ist auch für ihn das Wort ein Gestaltungsfaktor des Seienden, nicht nur das als solches gegenstandslose Vehikel von Informationen<sup>70</sup>.

Wenn im Wort aber die Differenz von Theorie und Praxis aufgehoben ist, steht zu erwarten, daß sich in ihm noch weit eher der Gegensatz schließt, in welchem das nach Gewißheit strebende Denken zu sich selber tritt. Dann ist das Wort der – der Reflexion sogar noch vorgelagerte – Quellgrund der Evidenz. Tatsächlich sind wir auf keine andere Weise so unabweislich der eigenen und fremden Existenz sowie der zu ihr aufgenommenen Beziehung vergewissert wie in der Erfahrung des Gesprächs. Und das Wort ist nicht nur elementarer Seins- und Gewißheitsgrund. Es ist dies zudem im Sinn der „aufgehobenen Vermittlung“. Denn das Wort ist der demütigste aller Boten: es verklingt in sei-

<sup>70</sup> Dazu L. Beyerholm / G. Hornig, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gütersloh 1966.

nem Gesprochensein. Indem es seine Botschaft ausrichtet, verzehrt es sich. Insofern öffnet sich in ihm der Ausweg aus der von Buber bezeichneten Aporie. Und das heißt, auf die Ausgangsfrage zurückbezogen: Eine alle Implikationen des neuzeitlichen Bewußtseins einbehaltende Unmittelbarkeit des Denkens ist möglich, sofern sich dieses nur auf das Wort begründet, anstatt ihm als das unvermittelt Andere gegenüberzutreten. Denn die Sprache ist das zugleich Andere und Ureigene des Denkens<sup>71</sup>.

Wenn das auch nicht mehr im Bereich von Nietzsches eigenem, von seinen Affekten ebenso angetriebenen wie gehemmtten Denkens liegt, so liegt es doch so sehr in der von ihm eingeschlagenen Richtung, daß die damit der Theologie gestellten Fragen in seinem Namen vorgebracht werden können. Angesichts des von ihm bekundeten Sprachverständnisses wird sie sich zunächst im allgemeinen fragen müssen, ob sie sich wirklich schon so sehr als Wissenschaft vom Wort Gottes versteht, wie ihr dies im Rahmen einer auf das Wort gegründeten Offenbarungsreligion von ihrem Ursprung her auferlegt ist. Schon ein kleiner Schritt führt von hier zu der konkreten – und entscheidenden – Frage, die ihr zu bedenken gibt, ob sie im Bann des idealistischen Sprachverständnisses in dem sie begründenden Wort nicht allzusehr den bloßen Informationsträger erblickte und dabei übersah, daß ihr mit dem Inhalt zusammen auch immer schon die Sache, der Gegenstand ihrer Spekulation, und überdies das Gesetz ihrer Auslegung, das kategoriale Instrumentarium also, gegeben ist. So könnte sie der Dialog mit Nietzsche in der Einsicht bestärken, daß sie wie keine andere Wissenschaft vor dem Grenzfall steht, wo sich Mitteilung und Mitgeteiltes, Wort und Sache, bis zur vollen Identität durchdringen. Und das besagt, daß ihr der Gegenstand nicht anders als im Modus des Zugesprochenseins gegeben ist. Weil sein Gegebensein in seinem Zugesprochensein besteht, ist diesem – vor jeder andern Instanz – der Schlüssel der Interpretation zu entnehmen.

Von Nietzsche hätte die Theologie der Gegenwart aber auch – und vor allem – zu lernen, daß nichts von alledem Selbstzweck, sondern immer nur Mittel ist im Dienst des zentral anthropologischen Ziels. Auch die im Wort erreichte Aufhebung der vermittelnden Hilfen hat letztlich nur den einen Sinn, der Mediatierung des Menschen zu wehren. Mit einem Wortspiel könnte man geradezu sagen, alles sei nur Mittel zur Erzielung des Menschlich-Unmittelbaren. Daran ist um so mehr gelegen, als hier der Herd von Nietzsches antichristlicher Polemik liegt. Sein Vorhaben, die christliche Gottesidee bis in ihren Schattenwurf hinein zu bekämpfen, entspringt der Furcht, daß gerade sie den Menschen mit sich selbst entzweie und so an seinem höchsten Seinkönnen hindere. Wie die kaum erst wahrgenommene, geschweige denn aufgearbeitete Geschichte der neuzeitlichen Identitätskrise zeigt, steht er mit dieser Befürchtung keineswegs allein. Darum hat die Theologie die Herausforderung durch Nietzsche erst dann bestanden, wenn es ihr gelingt, in ihrer Aussage jene Stimme hörbar zu machen, die dem nach Gott Fragenden mit der Antwort zuvorkommt: Sei dich selbst, dann werde ich dein sein!

<sup>71</sup> Näheres im systematischen Teil meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 203–345.