

Tom Kleffmann

Kleine
Summe
der Theologie

2. Auflage



Mohr Siebeck

Tom Kleffmann

Kleine Summe der Theologie
2. Auflage



Tom Kleffmann

Kleine Summe der Theologie

2., überarbeitete und erweiterte Auflage

Mohr Siebeck

Tom Kleffmann, geboren 1960; Studium der Philosophie, Geschichte und Theologie in Göttingen und Tübingen; 1993 Promotion; 1998 Ordination; 2001 Habilitation; 2005-06 Gastprofessor an der Humboldt-Universität Berlin; seit 2006 Professor für Systematische Theologie an der Universität Kassel; seit 2024 Korrespondierendes Mitglied der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

ISBN 978-3-16-200007-1 / eISBN 978-3-16-200008-8
DOI 10.1628/978-3-16-200008-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Satz: Laupp & Göbel, Gomaringen.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland

www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Vorwort zur 2. Auflage

Die evangelische Theologie befindet sich in einer Krise, die die Krise der Kirche in Europa widerspiegelt. Auf der einen Seite scheint der systematischen Theologie nicht selten die Kraft zu fehlen, den Versuch zu wagen und Gott selbst zu denken: sein Sichkommunizieren. Statt dessen zieht sie sich auf die Außenperspektive einer Philosophie der religiösen Subjektivität zurück. Sie beschränkt sich darauf, die subjektive Funktion von Religion zu reflektieren und verurteilt den Glauben dazu, auf das Denken des Geglubten zu verzichten. Auf der anderen Seite, da eine theologische Mitte fehlt, verselbständigen und verzetteln sich die exegetischen und historischen Disziplinen und verzichten auf einen Beitrag zur Theologie. Eine Systematische Theologie, die diesen Namen verdient, muss dann beides versuchen: Gottes Sichkommunizieren als Wahrheit des Ganzen denken und die hermeneutische Aufgabe formulieren, die die exegetischen Disziplinen, die Kirchengeschichte, die Systematische Theologie und die praktische Theologie im Zusammenspiel zur Theologie machen.

Es hat mich gefreut, dass die „Kleine Summe“ gelesen und auch gewürdigt wurde.¹ Von den Kommentaren

¹ Vgl. nur die interessante Verortung des Formates und des Aufbaus bei H. von Sass, Außer sich sein, Hoffnung auf ein neues Format der Theologie, Tübingen 2023, 43–46, oder die schön pointierte Zusammenfassung bei G. Kalinna in Streit-KULTUR, Journal für Theologie 01/2023, 76–78.

möchte ich nur auf eine Anfrage von Eilert Herms in seiner Rezension von 2021 näher eingehen, da sie die grundlegende Frage der Relevanz und Bedeutung der Rede von Gott betrifft und überdies den Kern der Sündenlehre berührt.² Wer die „Kleine Summe“ noch nicht kennt, möge dies überblättern und womöglich im Zuge der betreffenden Paragraphen darauf zurückkommen.

Es geht um den Gedanken, dass das Zerbrechen der Selbstverständlichkeit des Lebens und Verstehens im erwachsenen menschlichen Fürsichsein die Bedingung dafür ist, die Rede von Gott überhaupt zu verstehen (§ 1 und 2). Dagegen führt Herms an, die entsprechende „Gewissheit von Tod“, die absolute Fraglichkeit von Sinn würde nur dann jene Bedingung „präsentieren, wenn sie zugleich die schon ältere Gewissheit von unabweisbar Realem, [...] vom Jetzt-hier des konkreten [...] Ich-in-Wir-und-Welt [...] zunichte machen würde“. Aber genau so ist es zu denken.³ Das Fürsichsein, in dem der Mensch nach dem Ganzen des Lebens, nach einem Sinnganzen der Welt fragt, ist nur als Selbstentzweiung von der weiterlaufenden Unmittelbarkeit des Kommunizierens und von seinen bis dahin selbstverständlichen Sinnstrukturen der allgemeinen Selbstsorge. Und die entscheidende Sünde besteht gerade in der diese Selbstentzweiung verleugnenden, die Angst des Fürsichseins verdrängenden Rückkehr in das Prinzip der selbstverständlichen Selbstsorge, die dadurch zu einer verkehrten wird (§7 und 9). Insofern hat Herms recht, dass jene „älteren Gewissheit“ „überlebt“ und darin Möglichkeitsbedingung der Verdrängung des „Fürsichseins-als-Nichts“ ist. Die Frage ist, wie es dann dazu kommt, dass diese Verdrängung „nicht mehr möglich ist“ – denn eben dies sei „genauer“ gesagt die „Möglichkeitsbedingung des [...] Relevanterwerdens der christlichen Rede von Gott“.⁴ Diese Frage wird in § 6 (Die Erkenntnis des unwahren Lebens) verhandelt. Es

² ThLZ 146, 2021, 1147–1150.

³ Vgl. Grundriß der Systematischen Theologie, 19.169f.219.

⁴ A. a. O., 1249.

wird festgehalten, dass es das Angesprochenwerden vom wahren Leben im Gottesverhältnis ist, das die Selbsterkenntnis im Fürsichsein, in seiner Angst und Frage freilegt. Hier liegt der kreuzestheologische Kern: Die Verkündigung des Kreuzes ver gegenwärtigt die Nichtigkeit (die Angst) des Menschen in seinem festgehaltenen Fürsichsein, aber nun als die, die Gott als Mensch teilt und dadurch aufhebt. Es gibt aber auch autonome Realisierungen des Fürsichseins, an die die Verkündigung anknüpfen kann. Etwas ausführlicher werde ich mich dazu in der größeren Systematischen Theologie äußern, die ich hoffe in absehbarer Zeit vorlegen zu können.⁵

⁵ Herms will zu Recht auch die menschliche Bedingung des Sichkommunizierens Gottes von diesem selbst her verstehen. Er fragt, ob denn die als Bedingung der Offenbarung zugestandene „Unverdrängbarkeit des reflektierten Fürsichseins-als Nichts die *natürliche* Voraussetzung für das nachfolgende *übernatürliche* Geschehen der Offenbarung“ sei – und hält dem entgegen, dass Gottes „*universale Selbstkommunikation*“ als „Gehalt der Christusoffenbarung“ schon mit der Schöpfung „einsetzt“. Insofern seien auch schon die „Bedingungen des Durchsichtigwerdens der Referenz der christlichen Rede von Gott [...] Effekt von Offenbarung“ bzw. der „universalen *Selbstkommunikation des Schöpfers*“ (ebd). Aber was heißt „Effekt“? Herms differenziert hier m.E. nicht klar zwischen Gott und seinem Sichkommunizieren. Damit wird der Begriff der Offenbarung und ihrer entscheidenden menschlichen Bedingung unklar. Zwar ist Gott wesentlich der, der sich kommuniziert. Und in der Tat ist das Sichkommunizieren Gottes mit Herms als Wahrheit des Ganzen zu denken, aber mit einer entscheidenden Differenz. Das Fürsichsein, das Selbstverhältnis als „Ich“, bedeutet als solches gerade nicht das Sichkommunizieren Gottes, sondern seine Bedingung – der Mensch in der Negativität des Fürsichseins als Vollendung des Schöpfungswerdens, als Gegenüber Gottes. Erst von der sich kommunizierenden, in Christus verkörperten Gottesgemeinschaft her ist sein Werden und das Werden des Kosmos insgesamt als Schöpfung Gottes zu verstehen. Deshalb habe ich vorgeschlagen, das Verständnis der Welt als Äußerung (der Liebe) Gottes, wodurch auch das geschöpfliche Leben zum Moment der sich kommunizierenden Gottesgemeinschaft wird, von dem Sich-Äußern Gottes (Selbstent-

Überarbeitet habe ich nur § 13 zur Theologie der Religionen. Außerdem habe ich nach § 21 einen neuen Paragraphen mit der Überschrift „Das wahre Glück“ eingefügt.

Kassel, 21.6.2025

äußerung) als Grund der Welt zu unterscheiden (vgl. §15 „Die Begründung der Äußerung der Welt in der Lebendigkeit Gottes“ im Verhältnis zu §14). Erst das wirkliche Sichkommunizieren der Gemeinschaft Gottes, das die Negativität des Fürsichseins überwindet, erschließt auch das allgemeine Werden desselben als Äußerung der Liebe des Einen.

Vorwort zur 1. Auflage

Dieses Buch geht auf einen Text zurück, den ich meinen Studentinnen und Studenten in Kassel im denkwürdigen Corona-Sommersemester 2020 an Stelle der geplanten Vorlesung zur Verfügung stellte und mit ihnen lebhaft diskutierte – leider nur am Bildschirm. Das Ziel war und ist der Versuch, knapp, aber im Wesentlichen vollständig den Zusammenhang des christlichen Glaubens darzustellen – das, was sich christlich von Gott, Welt und Mensch glauben, verstehen und denken lässt.

Die Aufgabe, das Ganze in Kürze zu sagen, hat ihre eigenen Schwierigkeiten. Im Blick auf die traditionellen Fragestellungen und ihre aktuellen dogmatischen Diskussionen ist eine radikale Reduktion und Konzentration erforderlich. Wenn das Buch fast ohne Literaturverweise auskommt, soll das also durchaus nicht heißen, dass ich die zeitgenössische theologische Diskussion für überflüssig halte. Andererseits ist die Notwendigkeit der Reduktion auch eine Chance: In einer Zeit, in der die Selbstverständlichkeit von Religion und Christentum zugrunde gegangen ist, kann sich der Autor von vornherein auf die entscheidenden Verständnisfragen konzentrieren und dabei versuchen, es möglichst einfach zu sagen (was nicht heißt, dass es auch einfach erscheint). Das Verstehen dessen, worauf wir uns verlassen, heißt allerdings nie, dass es verfügbar oder selbstverständlich wird. Verstehen heißt hier auch, das *Geheimnis* des Ganzen zu verstehen.

Der Glaube an Gott, das Sichverstehen in der Kommunikation Gottes, erstreckt sich auf alle Wirklichkeit – auf die Welt, auf das Leben und Sterben, auf die Geschichte, auf Gut und Böse. Der Glaube an Gott den Schöpfer, an den Mensch gewordenen Gott und an Gott als Geist des wahren Lebens versteht *alle* Wirklichkeit in der Kommunikation Gottes. Mindestens implizit enthält jeder christliche Glaube also auch ein Konzept des inneren Zusammenhangs der Gedanken von Gott, Welt, Mensch, Leben, Tod, usf. Aber nur in dem Maße, in dem es gelingt, diesen Zusammenhang aus seiner lebendigen Mitte heraus auch zur Sprache zu bringen, ist der Glaube auch selbst kommunikationsfähig. Zuerst in dieser Kommunikations- oder Sprachfähigkeit muss die Kraft seiner Wahrheit bestehen. Diese Sprachfähigkeit ist auch eine Bedingung für die entsprechende kirchliche und religionspädagogische Praxis – eine klare, sprachfähige Orientierung in der universalen Bedeutung des Sichverlassens auf Gott, auf seine Gemeinschaft.

Das Buch besteht aus sechs Teilen: Ein erster Teil behandelt die Relevanz der Rede von Gott sowie den Weg vom Anspruch einer Kommunikation Gottes zur Theologie, also das Verhältnis von Offenbarung, Glaube und Theologie – die Notwendigkeit von Theologie und das Zusammenspiel ihrer Disziplinen. Ein zweiter Teil handelt von der eigentlichen Sünde des Menschen, die darin besteht, dass er seine Bestimmung zur Kommunikation Gottes, zur Liebe Gottes und der Menschen verfehlt.

Ein Aufbauproblem liegt hier darin, dass der Begriff der Sünde zwar zum einen an den ersten Teil anschließt, nämlich an die Frage, inwiefern der Mensch zum Gottesverhältnis (zur Kommunikation Gottes) bestimmt ist – das spricht dafür, ihn an zweiter Stelle zu erörtern. Auch der Umstand, dass die Rede von

Christus als Erlöser, von der entsprechenden Gemeinschaft als Erlösung oder Heil, ein Verständnis der Sünde voraussetzt, spricht dafür. Zum anderen aber setzt der Begriff der Sünde oder des unwahren Lebens eine Erkenntnis des wahren Lebens in der Kommunikation Gottes voraus, wie sie der 3. Teil vorstellt. Das spräche dafür, den Begriff der Sünde erst nach dem 3. Teil zu besprechen.

Der dritte Teil handelt also von der Offenbarung Gottes als Mensch, die den Menschen aus seiner tödlichen Trenntheit, seinem tödlichen Fürsichsein zur Gemeinschaft Gottes befreit (die Lehre von Christus). Er handelt von der Offenbarung Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu – aber auch von ihrer alttestamentlichen Vorgeschichte und von der Frage, wie sie sich geschichtlich zu den anderen Religionen der Menschheit verhält. Der vierte Teil handelt von der Welt als Äußerung Gottes (die Schöpfungslehre). In diesem Zusammenhang muss auch das Verhältnis zur Naturwissenschaft erörtert werden. Auch das Bedenken der Theodizeefrage gehört hierher und führt zu der weiteren Frage, wie Gott wirkt.

Warum steht die Schöpfungslehre nicht vor dem Gedanken der Offenbarung Gottes als Mensch? Meine These ist: Weil die Welt als Äußerung Gottes ein Aspekt der Offenbarung Gottes ist, den erst seine Offenbarung als Mensch ursprünglich erschließt.

Der fünfte und längste Teil hat das wahre Leben in der geschenkten Gottesgemeinschaft zum Gegenstand (die sog. Soteriologie). Hier muss einmal vom Geist dieser Gemeinschaft die Rede sein. Dann ist zu erörtern, was sie für den Einzelnen bedeutet (Selbsterkenntnis, Vertrauen, Freiheit, Rechtfertigung usf.) und inwiefern sie auch zwischenmenschlich zur Gemeinschaft führt. Zum letztgenannten Aspekt gehören insbesondere auch die Fragen, was christliche Ethik ist und was das Wesen der Kirche

ist. Die Fragen von Tod, Vollendung und ewigem Leben schließen diesen Teil ab (die sog. Eschatologie). Der sechste und letzte Teil fasst dann das Ganze im Gedanken des dreieinigen Gottes zusammen.

Dass dieses Buch erscheinen kann, ist nicht zuletzt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck zu danken, die einen großzügigen Druckkostenzuschuss gewährte.

Kassel, 31.10.2020

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 2. Auflage	V
Vorwort zur 1. Auflage	IX
Teil I: Was ist Theologie?	1
§1 Die Relevanz der Rede von Gott	1
§2 Was heißt: Gott offenbart sich?	5
§3 Was heißt Glauben?	9
§4 Ursprüngliche Theologie: die Vernunft der Glaubenslehre	13
§5 Hermeneutische Theologie in praktischer Absicht: das Verhältnis zwischen biblischer Exegese, Kirchen- und Theologiegeschichte, systematischer Theologie und praktischer Theologie bzw. Religionspädagogik	18
Teil II: Das unwahre Leben (Sündenlehre)	29
§6 Die Erkenntnis des unwahren Lebens (Erkenntnis der Sünde)	29
§7 Das Wesen der Sünde. Grundsünde und Tatsünde	34
§8 Ist die Grundsünde kollektiv? Vermittelt sie sich zwischen den Generationen? (Zur Frage der Erbsünde)	39
§9 Der Ursprung der Sünde	43

Teil III: Die Offenbarung Gottes als Mensch (Lehre von Christus)	49
§ 10 Die Vorgeschichte der Offenbarung Gottes als Mensch (Bund, Gesetz, Verheißung, Sühne durch Opfer)	49
§ 11 Das Evangelium: vom irdischen Jesus zum gekreuzigten und auferstandenen Christus des Glaubens und zurück	56
§ 12 Vollkommene Offenbarung Gottes in Christus?	68
§ 13 Gehören alle Religionen zur Geschichte der Offenbarung? (Theologie der Religionen) .	73
Teil IV: Die Welt als Äußerung Gottes (Schöpfungslehre)	89
§ 14 Die Welt als Äußerung oder Rede Gottes .	89
§ 15 Die Begründung der Äußerung der Welt in der Lebendigkeit Gottes	93
§ 16 Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft .	99
§ 17 Die Theodizeefrage als Frage nach dem Wirken Gottes	107
Teil V: Das wahre Leben (Soteriologie) . .	115
§ 18 Der heilige Geist	115
§ 19 Das wahre Leben für den Einzelnen (die Rechtfertigung des Sünders und die Heiligung)	120
§ 20 Die Feier des Gottesdienstes als Konzentration des wahren Lebens	131

§21 Das wahre Leben im Verhältnis zu den anderen Menschen und im Verhältnis zur Schöpfung	141
§22 Das wahre Glück	149
§23 Die Frage nach einer theologischen Ethik . .	156
§24 Die Kirche als Gemeinschaft wahren Lebens	159
§25 Das ewige Leben (Eschatologie)	171
 Teil VI: Gott	183
§26 Wer ist Gott?	183
§27 Gott lebt in der ewigen, schöpferischen Selbstunterscheidung, in der er Mensch geworden ist und in der er als Geist der Liebe ewig mit sich eins ist	191
 Literaturverzeichnis	199
Register	202

Teil I

Was ist Theologie?

§ 1 Die Relevanz der Rede von Gott

Wenn man die Rede von Gott ernst nimmt, kann ihre Relevanz letztlich nur in Gott selber liegen – also darin, dass Gott, von dem die Rede ist, sich uns als Gott erweist. Gleichwohl ist zu fragen, was die Bedingung dafür ist, dass ein Mensch die Rede von Gott überhaupt versteht. Anders gesagt: Es ist zu fragen, was die Bedingung dafür ist, dass sich einem Menschen Gott als Gott erweist.

Gott ist kein Gegenstand in der Welt, wie ihn Sinne und Verstand erfassen können. Aber die Rede von ihm beansprucht schlechthin universale Bedeutung – sie sagt etwas über die Welt im Ganzen (über ihren Grund und Sinn); sie sagt etwas über die Bestimmung des menschlichen Lebens. Inwiefern ist das relevant?

Ein Mensch kann die Rede von Gott erst dann verstehen, wenn die Selbstverständlichkeit seines Lebens und Verstehens zerbrochen ist. Um das zu erläutern, ist zu bedenken, was Leben ist. Leben ist Kommunikation und Reflexion; menschliches Leben ist sprachliche Kommunikation und sprachliche Reflexion. Wir leben als Ich im Verhältnis zum Du, auch als Wir im Verhältnis zum Ihr, und zugleich im sprachlichen Verstehen und Gestalten der Welt der Dinge, in der wir leben. Das heißt, unser Leben vollzieht sich im sinnlichen und wesentlich sprachlichen Kommunizieren, aber immer so, dass sich darin

durch Reflexion das Subjekt des Lebens bildet. Reflexion heißt hier nicht primär, dass ich über mein Leben nachdenke. Sondern die dem Leben wesentliche Reflexion meint hier, dass ich mich in meiner konkreten Identität als Person realisiere – indem ich immer wieder aus meinem Kommunizieren auf mich zurückkomme und mir meiner selbst im Verhältnis zu den Menschen und Dingen bewusst bin, um mich dann wieder in diese Verhältnisse, das Kommunizieren einzulassen. Die Selbstverständlichkeit des Lebens und Verstehens, mit der wir alle anfangen und aufwachsen, liegt nun darin, dass wir zunächst den Gesamtsinn des Lebens und der Welt, der uns mit den anderen Menschen und den Dingen verbindet, gar nicht in Frage stellen. Wir reflektieren uns zunächst und zu meist nur in den nächsten, konkreten Lebensverhältnissen und suchen darin unsere Identität – in der Geborgenheit der Familie, in der Abgrenzung von Konkurrenten, in Liebe und Beziehungen, in den Möglichkeiten des Wissens, durch das wir der Dinge und Verhältnisse mächtig werden, und in den Gegenständen, die wir zum Leben begehrten oder besitzen.

Die These ist nun, dass die Rede von Gott erst dann relevant ist, wenn diese Selbstverständlichkeit zugrunde gegangen ist, weil die Reflexion schließlich das Leben und die Welt *im Ganzen* umfasst. Eben das ist aber eine Notwendigkeit des menschlichen Lebens: Erst wenn meine Reflexion Leben und Welt im Ganzen umfasst, wenn ich ganz für mich dem Leben und der gegenständlichen Welt und der Gesellschaft, in der ich lebe, gegenüber stehe, habe ich mich als Subjekt des Lebens realisiert. Das heißt aber auch: Leben, Kommunizieren und Welt haben ihren selbstverständlichen Sinn verloren, der nur darin bestand, mich hervorzubringen. Im Moment meines Fürsichseins

stehe ich allem gegenüber. Erst dann kann ich die Rede von Gott verstehen.

Ich benenne drei Modi, in denen diese Reflexion geschieht, in denen der Mensch das Fürsichsein realisiert, das ihn von aller Selbstverständlichkeit des Kommunizierens und Verstehens trennt – auch von der Selbstverständlichkeit einer bloß ererbten, aber nicht angeeigneten Religion.

Der grundlegende Modus ist das Todesbewusstsein. Wenn Leben Kommunikation und Reflexion ist, dann ist eine elementare Form der Reflexion Erinnerung der Vergangenheit und Erwartung einer Zukunft. Ein Mensch hat sich grundlegend als Ich, als Fürsichsein, als Subjekt seines Lebens realisiert, wenn die Erinnerung und Erwartung sein Leben als Ganzes umfasst, das mit dem Tod endet. Das erwachsene Ich-Bewusstsein und das Wissen um den Tod gehören zusammen. Die absolute Angst und Einsamkeit des Todesbewusstseins ist die reine Wahrheit des Ich. Damit ist alle Selbstverständlichkeit des Lebens und auch der Welt vernichtet, der Sinn alles Kommunizierens in Frage gestellt.

Dem Todesbewusstsein entspricht auch die Erfahrung eines unendlichen Unterschieds zwischen der Welt und dem eigenen Leben, zwischen der allgemeinen Zeit (der Bewegung der Welt, dem Weltwerden) und der Lebenszeit. Denn das allgemeine Weltwerden bringt unser Leben mit seiner Geschichte zwar wie aus dem Nichts hervor, aber es vernichtet sie auch. Der physikalisch und biologisch beschreibbaren Logik des allgemeinen Werdens und Vergehens sind wir Menschen gleichgültig.

Darin liegt schon der Übergang zum zweiten Modus der Reflexion, durch die ich Leben und Welt im Ganzen gegenüberstehe. Er liegt in der Fremdheit der Welt. Die

verstandesmäßige, naturwissenschaftliche Welterkenntnis steht immer noch mehr oder weniger in einem lebenspraktischen Sinn – sie ist die Grundlage für die technische Gestaltung unserer Welt. Aber gerade wenn ich diesen Zusammenhang reflektiere, nämlich die Funktionalität und daher auch Konstruktivität aller Welterkenntnis (und im Grunde schon der Sprache), wenn ich also die Tatsache realisiere, dass unsere Welterkenntnis Funktion unserer Identität ist (praktisch technologische Funktion, oder auch Funktion der logischen Identität des Erkenntnissubjekts), dann realisiere ich auch, dass mir die Wirklichkeit an sich unbekannt ist, dass sie unendlich fremd und stumm ist, dass ich auf dem Weg der verstandesmäßigen Erkenntnis ihrem Geheimnis und dem Geheimnis unserer Existenz in ihr nicht näher komme – bestenfalls der Einsicht, *dass sie ein Geheimnis ist*.

Der dritte Modus betrifft die zwischenmenschliche Kommunikation. Zwar geht aus der Gemeinschaft zwischenmenschlicher Kommunikation jedes Ich hervor (etwa aus der Familie). Aber wenn ich angesichts des Todes und der Fremdheit der Welt zu mir selbst gekommen bin, dann hat diese Gemeinschaft, aus der ich hervorgegangen bin, keinen Sinn mehr (jedenfalls wenn nicht ihr Sinn sein kann, durch sie die Wahrheit des Fürsichseins zu verleugnen). Keine menschliche Beziehung, keine menschliche Liebe, kein menschliches Gespräch kann die Angst und Einsamkeit des Fürsichseins angesichts des Todes und einer sinnlosen Welt überwinden.

Das Gesagte ließe sich auch so zusammenfassen: Die Rede von Gott kann nur der verstehen, der vor dem Nichts steht – der weiß, was es heißt, vor dem Nichts zu stehen. Denn, so Luther, Gott ist wesentlich der, der das Nichts überwindet. „Gottis natur ist, das er auß nicht etwas

macht, darumb wer noch nit nichts ist, auß dem kan gott auch nichts machen.“¹ Den genannten drei Modi entsprechen dann drei Weisen des Nichts: 1. dem Tod, aus dem Gott Leben in seiner Gemeinschaft schafft, 2. dem Nichts, aus dem Gott eine sinnvolle Welt und uns in ihr schafft, und zwar als Wesen, die eine Bestimmung haben. Und 3. dem Nichts unserer Beziehungslosigkeit, aus dem Gott befreit, indem er uns seine Gemeinschaft schenkt, auf die wir uns verlassen können.

Die Rede von Gott ist relevant, weil Gott sich darin erweist, das Nichts zu überwinden – was nach Luther zugleich geschieht in der Schöpfung, in der Auferweckung von den Toten und in der Rechtfertigung des Sünders im Glauben an seine Gemeinschaft, die er in Christus schenkt.²

§ 2 Was heißt: Gott offenbart sich?

Die Rede von Gott kann nur in einer Offenbarung Gottes begründet sein, also darin, dass Gott sich als Gott offenbart oder erweist. Und die Rede von Gott, die seine Offenbarung (oder überhaupt: seine Wirklichkeit) verkündigt, muss den Anspruch haben, diese Offenbarung zu vermitteln – genauer gesagt: den Anspruch, dass *sich* die Offenbarung Gottes in ihrer Verkündigung vermittelt oder wiederholt. Die verkündigte Offenbarung Gottes glauben, muss heißen, sie an sich zu erfahren. Als in der Bibel gegebene übernatürlich wunderbare Information Gottes wäre Offenbarung ganz missverstanden – ebenso wie der Glauben, der dann missverstanden wäre als gefor-

¹ M. LUTHER, Die sieben Bußpsalmen 1517, WA 1, 183 f.

² Die Sünde potenziert das Nichts. Vgl. dazu § 7 und 9.

derte Zustimmung zu etwas, dessen Wahrheit man weder erfährt noch versteht.

Dass Gott sich offenbart, heißt, dass er sich mitteilt, kommuniziert. Doch das ist missverständlich. Dass sich Gott mitteilt, ist nicht vergleichbar mit einer Kommunikation zwischen Menschen in der Welt. Obwohl Gott sich nur in Menschen und durch Menschen mitteilt, liegt der absolute Unterschied darin, dass Gottes Kommunikation das Nichts überwindet, dass es Leben aus dem Tod schafft, dass es Sinnlosigkeit in Sinn verwandelt. Indem er dies tut, teilt Gott sich mit als der, der dies tut.

Inbegriff dessen, dass er sich in der Gemeinschaft mit dem Menschen offenbart, ist das Kreuz, der Tod Jesu Christi – denn hier teilt er selbst als Mensch die Angst und Verlorenheit unseres Fürsichseins. In dieser Gemeinschaft offenbart Gott sein Wesen, sein Leben, seine Liebe, die alles umfasst: unsere Welt, unser Leben und Sterben. Gott offenbart sich darin, dass er die Getrenntheit des Fürsichseins in seiner Todesangst und in einer sinnlosen, fremden Welt durch seine Gemeinschaft überwindet. Er offenbart sich zugleich als der absolut Andere, der die Welt und uns in ihr werden lässt, und er offenbart seine Gemeinschaft oder Kommunikation als Grund dafür, dass er uns werden lässt – seine Gemeinschaft als Sinn der Welt und unseres Lebens, und als ewiges Ziel (Heimat) menschlicher Liebe.

Wie in menschlicher Kommunikation erreicht mich Gottes Offenbarung von außen. Aber der Unterschied ist: Gerade wenn alle menschliche Kommunikation, alles menschliche Verstehen an sein Ende gekommen ist, und der Tod, das Fürsichsein, die Sinnlosigkeit Welt und Leben insgesamt umfasst – dann erreicht mich die Kommunikation oder Offenbarung Gottes *schlechthin* von außen.

Sie erreicht mich als die, die mich und meine Welt und mein Leben neu in seiner Gemeinschaft begründet.

Der Grundsatz, dass die Rede von Gott nur in einer Offenbarung Gottes begründet sein kann, entspricht dann auch der Absolutheit Gottes. Gott ist nicht einfach ein (verfügbarer) *Gegenstand* unseres Redens oder Denkens oder Bewusstseins. Sondern auch unser Reden, Glauben, Denken von ihm ist als Ausdruck seines Lebens, seiner Wirklichkeit zu verstehen. Nur dann ist er als lebendig Absoluter gedacht, wenn auch dies Ausdruck seines Lebens, seiner Wirklichkeit ist, dass wir ihn erkennen. Gottes Absolutheit heißt: dass alle Wirklichkeit Ausdruck seiner Wirklichkeit, seines Lebens ist. Das bedeutet konkret für uns, dass er darin lebt, eine Gemeinschaft mit uns zu vollziehen und die Welt, aus der wir hervorgehen, mit dem Sinn dieser Gemeinschaft zu äußern. Wie gesagt: Indem Gott sich offenbart, offenbart er zugleich den Sinn der Welt und unsere Bestimmung in ihr.

Ich habe eingangs gesagt, die Verkündigung der Offenbarung Gottes muss den Anspruch haben, dass sich in ihr die Offenbarung Gottes vermittelt (also seine Gemeinschaft, die ihn zugleich als Anderen voraussetzt). Das impliziert aber auch die Unterscheidung der sozusagen ursprünglichen Offenbarung Gottes (etwa: das Offenbarsein des Vaters und seines Reiches für Jesus als Sohn, oder der Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung, wie er den Jüngern und Zeugen erscheint) von ihrer Verkündigung. Gleichwohl möchte ich die These vertreten, dass die Offenbarung überhaupt, auch als ursprüngliche Offenbarung, nur im Medium der Sprache geschieht. Das soll nicht verneinen, dass Gott sich darin offenbart, dass er *wirklich* Mensch geworden ist, dass er *wirklich* die Welt um der Gemeinschaft willen geäußert hat, dass er *wirklich*

den Gekreuzigten von den Toten ins ewige Leben erweckt hat, oder dass er *wirklich* den in seinem Fürsichsein gefangenen Menschen in seine Gemeinschaft aufnimmt. Aber es handelt sich um ein göttliches Kommunizieren, das allein darin für uns eine Offenbarung Gottes ist, dass es zum Gegenstand seiner menschensprachlichen Verkündigung und des entsprechenden Glaubens wird. Die Offenbarung ereignet sich darin, dass ihr Gegenstand, die Gemeinschaft Gottes, so die Sprache in Anspruch nimmt, dass sie als neuer Sinn des Ganzen (als Sinn von Welt, Leben, und überhaupt aller Bedeutungen) verkündigt wird. Dieser neue Sinn – eben die Gemeinschaft Gottes – kann sich nur verwirklichen, indem er ausgesprochen und geglaubt wird.

Nach Luther ist im Glauben eine neue Sprache zu sprechen³ – zentral die Verkündigung und der Glaube der Gemeinschaft Gottes in Christus bedeutet, dass alles (Leben, Gott, Welt, Mensch) eine neue Bedeutung erhält.

Was heißt das für die ursprüngliche Offenbarung Gottes (also die Offenbarung, die der ursprüngliche Gegenstand der Verkündigung ist)? Dass sie sich durch äußere Kommunikation, ein äußeres, sinnliches Sichzeigen Gottes ereignet, ist nicht denkbar. Vielmehr ereignet sie sich in dem Menschen, der sie empfängt. Die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, in der der Mensch Gott erkennt, ereignet sich ursprünglich so, dass sie sich im Moment des menschlichen Fürsichseins zum Gegenstand des Glaubens und der Verkündigung macht. Das ist auch das ursprüngliche Ereignis des Geistes Gottes.

³ Vgl. Disputation über Joh. 1,14, WA 39 II, 3–5; hier These 40 (5,35 f.). Vgl. dazu T. KLEFFMANN, Grundriß, 27–30.

Konkret im Blick auf das Neue Testament (vgl. unten § 11) gilt das für die Berufung Jesu, die kommende Gottesgemeinschaft zu verkündigen (und zwar so, dass sie durch ihre Verkündigung kommt). Und es gilt für die eigentliche Offenbarung Christi, also des Menschen in der Gemeinschaft Gottes, wie sie mit den Begegnungen des auferstandenen Gekreuzigten für die angesichts des Kreuzes ganz auf sich zurückgeworfenen Zeugen wirklich wurde. Diese Begegnungen sind nicht nur subjektive Visionen, aber auch nicht biologische Mirakel. Sondern es ist Gottes Geist seiner Gemeinschaft, der sie diese Gemeinschaft als Gemeinschaft mit dem Menschen am Kreuz erkennen ließ.

Das bisweilen mit der Offenbarung Gottes verkündigte *Wunder* bezeichnet dann die *Situation* der Offenbarung als eine, die der Offenbarung selber (also dem Sichaussprechen der Gemeinschaft Gottes) mythisch bildhaft entspricht⁴: das Zerbrechen aller Selbstverständlichkeit, die Drohung des Nichts als Angewiesensein auf Gott, und die Überwindung des Nichts in der Gemeinschaft Gottes. Das heißt, das Wunder an sich offenbart nichts; als Behauptung der göttlichen Wahrheit eines widernatürlichen Ereignisses wäre es missverstanden.

§ 3 Was heißt Glauben?

Im allgemeinen Sprachgebrauch heißt Glauben erstens Meinen oder Vermuten, also eine mangelhafte Form des Wissens. Glauben kann aber zweitens auch ein Begriff der Kommunikation sein. Dann heißt Glauben: die Äußerung eines Anderen annehmen, nicht in Zweifel ziehen. Und drittens schließlich kann an etwas oder an jemanden glauben heißen, auf etwas oder jemanden vertrauen, sich darauf verlassen. Dies ist der stärkste Sinn von Glaube, und allein dieser kommt in Betracht, wenn vom Glauben an

⁴ Diese bildhafte Entsprechung impliziert eine ekstatische Wahrnehmung – vgl. P. TILLICH, Systematische Theologie I, 141.

Gott oder seine Gemeinschaft in Christus die Rede ist. Ich glaube an das, was mir Identität gibt, was mir Sinn gibt, was mir Orientierung gibt, was mich begeistert, wofür ich mich einsetze. Den zweiten Sinn von Glauben, dass ich mich auf eine Sinn und Orientierung versprechende Äußerung des Anderen verlasse, schließt das ein.

Das, woran ich in diesem Sinn glaube, kann mein Gott heißen. Nach Luther muss „des menschen hertz [...] einen Gott haben, das ist: etwas, darauff er seinen trost setzet, darauf es sich verlest, damit es seine freude und spiel hat. Nuhn mus es entweder den rechten Gott oder einen falschen gott haben.“⁵ Das Wahrheitskriterium für den Glauben an meinen Gott (also an das, was meinem Leben Sinn gibt, worauf ich mich verlasse), also für die Frage, ob es der wahre Gott oder ein falscher Gott ist, liegt *zum einen* in dem Nichts, vor dem das erwachsene Fürsichsein steht. Den falschen Gott habe ich selbst eingesetzt, um mir selbst einen Sinn zu geben. Mein Glauben ist eigentlich Verleugnung jenes Nichts. Die Wahrheit dessen, dass ich mich auf den wahren Gott verlasse, aber liegt darin, dass ich mein Nichts erkenne, nicht verleugne, und dass Gottes Gemeinschaft es überwindet, indem ich mich auf sie verlasse. Denn ich verlasse mich darauf, dass er selbst (am Kreuz) mein Nichts, die Angst des Fürsichseins in einer sinnlosen Welt, teilt (dazu § 12). *Zum anderen* liegt das Wahrheitskriterium in der Absolutheit dessen, der mein Nichts und Fürsichsein teilt – dass er der Grund der Welt und des Lebens und unseres Werdens ist, und dass sich darin, dass er (am Kreuz) meine Angst, mein Fürsich-

⁵ M. LUTHER, WA 47, 357f., vgl. WA 30 I, 133: „alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. [...] Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlesest, das ist eygentlich dein Gott“.