



Oswald Bayer

# Denkraum Katechismus

*Festgabe für Oswald Bayer  
zum 70. Geburtstag*

herausgegeben von  
Johannes von Lüpke und  
Edgar Thaidigsmann



Mohr Siebeck

## Fides creatrix divinitatis

Zu einer These Luthers  
und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube

NOTGER SLENCZKA

### 1. Erinnerung an Feuerbach

»Fides creatrix divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis – der Glaube ist Schöpfer der Gottheit, nicht in der Substanz Gottes, wohl aber in uns.«<sup>1</sup>

Wer diesen Satz hört, denkt unwillkürlich an Ludwig Feuerbach, und in der Tat ist Luther für Feuerbach der Kronzeuge für seine These, dass die Theologie eigentlich Anthropologie ist, dass die Rede von Gott in Wahrheit Rede des Menschen von sich selbst ist – Oswald Bayer hat sich mit dieser Lutherrezeption ausdrücklich auseinandergesetzt.<sup>2</sup> 1844 erscheint Feuerbachs Schrift »Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers«. In ihr versuchte er zu zeigen, dass bereits in der Theologie Luthers diese These vorgebildet ist, die er in seinem bekanntesten Werk, »Das Wesen des Christentums«<sup>3</sup>, vertreten hatte. Bei Luther, so Feuerbach, kommt es heraus, was der christliche Glaube und was die Religion insgesamt ist. Denn Luthers Christentumsverständnis kreist darum, dass Gott Mensch ist; das ist bei Luther eine christologische These, die nach Feuerbach einen verdeckten Sinn hat: In der Religion hat der Mensch mit sich selbst zu tun. Alle Prädikate, in denen nach traditionellem Verständnis Gott sein Wesen hat, sind nichts anderes als die im Wesen des Menschen angelegten, der Menschheit zur Verwirklichung aufgegebenen Möglichkeiten, die der

<sup>1</sup> Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius [1531 Hs; 1535 Dr] zu Gal 3,6, hier WA 40/I, 360,17–30. Ich unterscheide wie üblich die handschriftliche Version als »Große Galatervorlesung« von 1531 vom »Großen Galaterkommentar«, dem Druck von 1535.

<sup>2</sup> Vgl. bes. OSWALD BAYER, Leibliches Wort, Tübingen 1992, 205–241 (Gegen Gott für den Menschen). LUDWIG FEUERBACH, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers [1844] (Werke 4), Frankfurt a. M. 1975, 7–68. Dazu: MATTHIAS PETZOLDT, Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs, Berlin 1989; DERS., Zwischenzeitliches Interesse an Luthers Theologie. Zum Wandel in Ludwig Feuerbachs Denken, in: CHRISTIAN DANZ/ROCHUS LEONHARDT (Hg.), Erinnerter Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, Berlin/New York 2008, 123–168.

<sup>3</sup> LUDWIG FEUERBACH, Das Wesen des Christentums [1841] (Werke 5), Frankfurt a. M. 1975.

Mensch von sich unterscheidet und als anderes seiner selbst verehrt.<sup>4</sup> In der zentralen Botschaft des Christentums, dass Gott Mensch wird, tritt dieser anthropologische Kern der Religion ausdrücklich in das Zentrum, und bei Luther wird die wesentliche Unselbständigkeit des Gottesbegriffs ausdrücklich reflektiert: Alle Gottesprädikate haben ihren Sitz nicht in einem Jenseitswesen, sondern im Menschen, sind ihm zugeordnet, werden ihm zugeeignet, sind von ihm her und auf ihn hin entworfen.

»Luther erst hat das Geheimnis des christlichen Glaubens ausgeplaudert. ... In *uns* liegt der Schlüssel zu den Glaubensmysterien, in *uns* ist das Rätsel des christlichen Glaubens aufgelöst. Nicht nur uns ist Gott Mensch geworden, nicht nur uns hat er gelitten, wie es im Nicenischen Symbolum heißt, sondern uns ist er Gott, uns allmächtiger Schöpfer, uns Heiliger Geist, kurz, uns ist er, *was er ist* – das ›Uns‹ zieht sich durch alle Artikel hindurch; das ›Uns‹ umfasst und begreift alle Artikel in sich. [...] Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers besteht daher in dem Glauben an Gott als ein sich *wesentlich* auf den Menschen beziehendes Wesen [...].«<sup>5</sup>

Meines Wissens hat Feuerbach die oben zitierte Passage aus der Galaterbriefvorlesung nicht berücksichtigt, wohl aber zitiert er gleich im Anschluß an die eben gebotene Passage die vergleichbar radikalen, bekannten Sätze aus der Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus, in der Luther die Frage stellt, was es denn heiße, einen Gott zu haben, und was ein Gott sei, und diese Frage so beantwortet:

»Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott.«<sup>6</sup>

Der Glaube macht Gott: der Glaube, der Schöpfer der Gottheit ist.

<sup>4</sup> FEUERBACH, *Wesen des Christentums*, aaO. (s. Anm. 3), 35.

<sup>5</sup> FEUERBACH, *Das Wesen des Glaubens*, aaO. (s. Anm. 2), 20.

<sup>6</sup> Luther, *Der Große Katechismus*, Auslegung des 1. Gebotes, BSLK 560,10–17. Ich weise aus der unüberschaubaren Literatur nur auf zwei denkbar unterschiedliche Auslegungen hin, die so etwas wie die beiden Extreme der Deutung in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. darstellen: ALBRECHT PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen Bd. 1: Die Zehn Gebote*, Göttingen 1990, 109–116. Peters kommt es darauf an, dass die mögliche 'existenziale' Interpretation von der Aktivität Gottes selbst umfaßt sei und es Luther nicht etwa darum gehe, »Gottes Existenz ab[zu]leiten aus dem vertrauenden Glauben des Menschen« (111); vgl. die ähnlich ausgerichtete Interpretation bei PAUL ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh<sup>6</sup> 1983, 48–51. Auf der anderen Seite steht die Deutung durch GERHARD EBELING, *Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus*, in: DERS., *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, 287–304, der die Passage in der Fluchtlinie der Grundeinsicht Luthers, der wechselseitigen Verwiesenheit von Gott und Glaube liest und tatsächlich die Grundlosigkeit und Rückhaltlosigkeit des fiduzialen Glaubens (ohne ›Haben‹) als Identifikationskriterium für Gott einführt (ebd. 296f). Die folgenden Bemerkungen werden eher in diese Richtung und noch darüber hinaus gehen.

## 2. Der Befund bei Luther

»Wie ich oft gesagt habe ...«, schreibt Luther. Ich folge zunächst diesem Hinweis und gehe der Geschichte dieses Gedankens bei Luther über einige wenige Stationen nach, denn es ist mitnichten so, dass diese Wendungen eine marginale Randerscheinung der Theologie Luthers darstellen. Das Katechismusprojekt von 1528 läßt sich über die Katechismuspredigten von 1528, das Betbüchlein von 1522 und die Gebots-, Glaubens- und Vaterunserauslegung von 1520 zurückverfolgen auf die ›Kurze Erklärung der 10 Gebote‹ von 1518, die ihrerseits vermutlich eine Zusammenfassung einer Fastenzeitpredigt aus dem Jahr 1517 ist<sup>7</sup>; die ›Kurze Erklärung der 10 Gebote‹, ein Tafeldruck mit einer knappen Auslegung der 10 Gebote und einer exemplarischen Darstellung ihrer Übertretung und ihrer Erfüllung, war wie diese Predigten von 1517 ursprünglich bestimmt als Hinführung zur Beichte. Überall in diesen Vorformen des Katechismus, insbesondere in jener allerersten Gestalt der ›Kurzen Form der 10 Gebote‹ findet sich bereits die Wendung, mit der Luther im *Großen Katechismus* das Erste Gebot auslegt<sup>8</sup>; Luther fragt in der Gebotsauslegung von 1517 nach der rechten Haltung beim Eucharistieempfang und stellt fest, dass der Empfänger sich nicht darauf verlassen dürfe, dass er sich dem Bußsakrament unterzogen hat und nun rein sei, sondern man soll

»[...] sich tzu got bereithen und gnade suchen, das geschicht mit bethen, mesz und evangelij tzuhören [...] und also geistlich tzum Sacrament gehen, dann dis gebot furdert ein geist[lich] arme sehle, die do yres [ihr] nicht sein [Nichtsein] vor got opffert, das er got sey und yn yr seines wercks und namen bekomme [daß er Gott sei und in ihr [in der Seele] sein Werk und seinen Namen bekomme], nach den zweien ersten gebot.«<sup>9</sup>

Auch hier dasselbe Motiv: der Glaube gesteht ein, daß er nichts ist und alles von Gott erwartet – und genau so gibt er Gott sein Gottsein und seinen Namen (als Gott) und ist *fides creatrix divinitatis*.

Damit ist man noch nicht beim Ursprung und an der Wurzel des Gedankens bei Luther angelangt. Sie reicht weiter zurück; in der *Römerbriefvorlesung* von 1515/16 entfaltet Luther ähnliche Gedanken im Zuge der Auslegung von Rö 3,4, einem Psalmzitat des Paulus (Ps 51,6: dass du gerecht erfunden wirst in deinen Worten und obsiegst, wenn man mit dir rechtet). Hier stellt Luther fest, dass in diesem Vers Gott und Mensch auf das engste und in einem Akt des Glaubens zusammengehören, und zwar so:

<sup>7</sup> Dazu mit Belegen NOTGER SLENCZKA, *Zur Theologie des Kleinen Katechismus Martin Luthers*, in: NORBERT DENNERLEIN/KLAUS GRÜNVALDT/MARTIN ROTHGANGEL (Hg.), *Die Gegenwartsbedeutung der Katechismen Martin Luthers*, Gütersloh 2005, 9–35, hier 13.

<sup>8</sup> Vgl. dazu SLENCZKA, *Theologie*, aaO. (s. Anm. 7), 12–17.

<sup>9</sup> Luther, *Eine kurze Erklärung der zehn Gebote* [1518], WA 1, [247] 250–256, Zitat: 254,24–28.

»Denn wie Gott allein wahrhaftig und gerecht und mächtig in sich selbst ist, so will er auch außerhalb seiner selbst, d. h. in uns sein, damit er so verherrlicht wird (es besteht nämlich die Herrlichkeit eines Guten, das in jemandem ist, darin, daß es sich nach außen und auf andere hin verbreitet und mitteilt); und ebenso will er, dass – wie jeder Mensch allein ein Lügner, ungerecht und schwach ist außerhalb seiner selbst (d. h. vor Gott) – dass er ein solcher auch in sich selbst wird, d. h. dass er sich bekennt und anerkennt als den, der er ist. Und so bringt uns Gott durch sein Aus-sich-Herausgehen dazu, dass wir in uns hineingehen, und durch die Erkenntnis seiner gibt er uns auch die Erkenntnis unserer selbst.«<sup>10</sup>

Und diese Ausführungen fasst Luther dann zusammen in ein berühmtes und vielzitiertes Corollarium, in dem er wieder die konstitutive Funktion des Glaubens für Gott herauszustellen scheint:

»Gott ist höchstem Maße wandelbar. Das ergibt sich daraus, dass er gerechtfertigt wird und gerichtet wird, nach Ps 17: »Mit dem Erwählten gehst du in ausgewählter Weise um, und mit dem Verkehrten in verkehrter«. Wie nämlich jeder in sich selbst ist, so ist Gott ihm gegenüber. Wenn [er] gerecht ist, [ist Gott] gerecht; wenn er rein ist, rein, wenn ungerecht, ungerecht. Daher erscheint er auch den in Ewigkeit Verdammten ungerecht, den Gerechten aber gerecht, wie er auch in sich selbst ist. Diese Wandlung [Gottes] ist ihm äußerlich.«<sup>11</sup>

Diese Passage erinnert wiederum an weitere Texte, in denen Luther den Glauben als konstitutiv zumindest für die Art und Weise, wie Gott dem Menschen erscheint, betrachtet – die bekannten Wendungen »Wie du glaubst, so hast du«, die sich bereits in der ersten Psalmenvorlesung finden<sup>12</sup>; und damit steht man in der Frage nach den Ursprüngen der Wendung ganz in den Anfängen der Theologie Luthers. Diese Motive finden sich dabei eben auch im sachlichen Zentrum seines Werkes in den reformatorischen Hauptschriften – etwa in der *Freiheitsschrift* und in *De captivitate*.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Luther, Römerbriefvorlesung [1515/16], Corollarium zu Rö 3,4f, WA 56, 229,15–22 [Übers. N. Sl.].

<sup>11</sup> Luther, Römerbriefvorlesung, aaO. (s. Anm. 10), 234,2–9; diese Passage wurde bekanntlich von den beiden Seebergs als Indiz für Luthers »Transzendentalismus« im Sinne der Vornahme der Grundfigur des Kant'schen »transzendentalen Idealismus« gelesen, vgl. hier nur REINHOLD SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1, Nachdruck Darmstadt 1959, 152–157 – hier verstanden als eine Art voluntaristischer Transzendentalismus; ERICH SEEBERG, Luthers Theologie, 2 Bde., Göttingen 1929/1937, hier 100–102.

<sup>12</sup> Etwa WA 1, 543,8–10. 26f; 595,5 u. ö.

<sup>13</sup> Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], BoA II, [1] 11–27, hier »zum often«: 15,10–20; ders., Von den guten Werken [1520] BoA I, 227–298, hier bes. 234,39; ders., *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* [1520], BoA I, 426–512, hier besonders die Passagen über den Zusammenhang von *promissio* und *fides*, in denen der Glaube als konstitutiv für die *promissio* bezeichnet wird: 448,26–30, unbeschadet der Vorordnung der *promissio* vor die *fides* in 445,30f; bei Luther findet sich immer beides: neben der Begründung des Glaubens in der *promissio* oder in Gott die konstitutive Funktion des Glaubens für die *promissio* bzw. für Gott oder die Gottheit Christi. Zu dieser Struktur vgl. ULRICH BARTH, Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 27–51.

### 3. Die Passage aus dem Galaterbrief

#### 3.1. Die Freude am Paradox

Das ist kein auch nur annähernd vollständiger Überblick über das Material. Es wird aber erkennbar, dass das Motiv weit zurückreicht in die Frühzeit Luthers und seinen Ort hat im Zentrum seiner Theologie; und wie bei vielen Gelegenheiten in dieser Zeit formuliert Luther mit großer Freude an der pointierten Zuspitzung. Es handelt sich um Formulierungen, in denen Luther bewusst dogmatische Tabubrüche in Kauf nimmt: Dass Gott, wie Luther in dem zitierten Corollarium aus der Römerbriefvorlesung behauptet, wandelbar ist, und gar noch »quam maxime – in höchstem Maße«, ist eine Aussage, die dem Grundprinzip einer scholastischen Gotteslehre diametral zuwiderläuft: dass Gott im höchsten Maße wandlungsunfähig ist, dass Leiden, Veränderung, Leidenschaften, Werden etc. von ihm nicht gelten und von ihm nicht ausgesagt werden können, steht diesen Positionen fest. Diese Lust am Paradox bestimmt nun selbstverständlich auch die Passage, aus der die Bezeichnung des Glaubens als »Schöpfer der Gottheit« stammt:

»Und Paulus macht hier aus dem Glauben an Gott den höchsten Gottesdienst, die höchste Gefolgschaft, den höchsten Gehorsam und Opfer aus dem Glauben an Christus. Wer ein Redner ist, der soll diese Stelle herausstreichen, und er wird sehen, dass der Glaube ein allmächtiges Ding ist und daß seine Kraft unermesslich und unendlich ist. Er spricht Gott nämlich den Ruhm zu, über den hinaus ihm nichts Höheres zugesprochen werden kann. Gott den Ruhm zusprechen heißt nämlich: ihm glauben, ihn als wahrhaftig anerkennen, als Weisen, als gerecht, als barmherzig, als allmächtig, zusammengefasst: ihn als den Ursprung und den Geber alles Guten anerkennen. Das tut die Vernunft nicht, wohl aber der Glaube. Dieser bringt die Gottheit zur Vollendung (*consummat divinitatem*), und, sozusagen, ist Schöpfer der Gottheit, nicht in der Substanz Gottes, sondern in uns. Denn ohne den Glauben verliert Gott in uns seinen Ruhm, Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit etc. Zusammengefasst: Gott hat keinerlei Hoheit und Gottheit, wo der Glaube nicht ist. Und Gott fordert vom Menschen nichts anderes als dass er ihm seinen Ruhm und seine Gottheit gibt, d. h. dass er ihn nicht als ein Götzenbild behandelt [das wackelt und nicht helfen kann nach Jes], sondern als Gott, der aufmerkt, erhört, sich erbarmt, hilft etc.«<sup>14</sup>

Aber selbst wenn man die Freude an der anstößigen Formulierung und am Paradox voraussetzt, ist der Text doch erstaunlich, denn in ihm werden Got-

<sup>14</sup> Luther, Galaterkommentar, aaO. (s. Anm. 1) 360,17–30; Übers. N. Sl. Ich nenne aus der Vielzahl von Interpretationen nur eine relativ frühe: ROBERT WINKLER, Der Transzendentalismus bei Luther, in: DERS. u. A. (Hg.), Luther – Kant – Schleiermacher, FS Georg Wobbermin, Berlin 1939, 20–47; und HANS-MARTIN BARTH, Fides Creatrix Divinitatis, in: NZStH 14 (1972), 89–106.

tesprädikate auf den Glauben übertragen und Gott zukommende Prädikate als Produkte des Glaubens ausgelegt. Ich notiere von vornherein, dass Luther hier wie an anderen Stellen sichernde Richtigstellungen einbaut – dazu unten<sup>15</sup>; aber gerade angesichts dessen sind die Formulierungen erstaunlich. Dass der Glaube ein reines Empfangen, reine Passivität, der Eintritt in das ursprüngliche Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf ist, steht für Luther fest; welches Interesse hat er aber dann daran, auch nur in einer überspitzten Formulierung dem Glauben ein Prädikat zuzuschreiben, das nach scholastischem Verständnis einen nur Gott zukommenden Akt bezeichnet? ›*Creare*‹ ist etwas, was nur Gott tut; ein Mensch kann etwas machen – *facere* –, aber dies Machen ist immer ein Umgang mit vorgegebenem Material, niemals bringt der Mensch *ex nihilo* etwas hervor – und das Hervorbringen *ex nihilo* bezeichnet der Begriff ›*creare*‹.<sup>16</sup> Übersetzt man den Begriff ›Glauben‹, wie für Luther angemessen, mit ›Passivität‹, so sagt Luther da: ›Die reine Passivität bringt die Gottheit aus dem Nichts hervor‹. Auf der anderen Seite verbindet Luther Gott mit Prädikaten, die zum Begriff von Gott nicht passen, von ihm vielmehr ausgeschlossen sind. Nach scholastischem Verständnis ist Gott unverursachte Ursache – Endpunkt der Frage nach dem Grund; daher *actus purus*.<sup>17</sup> Diese Wendung sagt aus, dass in Gott nichts aussteht, er ist bereits alles und hat nichts, was noch nicht verwirklicht wäre, vor sich, und nichts, was nicht mehr wirklich wäre, hinter sich. Er begreift alles, was möglich ist, in höchster Verwirklichung in sich. Wenn die Gottheit nun Gegenstand eines *creari* wird, dann ist er eben all' dies nicht, ist verursacht, tritt durch etwas anderes ins Sein, hat eine Vergangenheit, in der er nicht war. Ist eben nicht Gott. Übersetzt man ›Gottheit‹ mit ›unverursachte Ursache‹ und mit ›höchster Verwirklichung‹, dann sagt Luther da: ›Die reine Passivität bringt die unverursachte Ursache und die höchste Verwirklichung aus dem Nichts hervor‹. Und in ähnlicher Weise überträgt Luther auf den Glauben Prädikate, die nach allgemeiner scholastischer Überzeugung Gottesprädikate sind, die Prädikate eines Menschen nie sein können – die Allmacht, die Unermesslichkeit und die Unendlichkeit.

Dass der Glaube aktiv ist und Gott nicht nur etwas, sondern gleich seine Gottheit gibt, und dass Gott nicht nur empfängt, sondern durch den Glauben etwas wird, gar geschaffen wird – das ist das Anstößige dieser Aussagen auf den ersten Blick.

<sup>15</sup> Vgl. unten 3.2. und 5.1, S. 177 f. und 184 ff.

<sup>16</sup> Dazu nur: Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q 45 a 1 resp und ad 3; q 65 a 3 resp.; BONAVENTURA, *Liber II sententiarum* dist I p I q 1 resp und q 2 resp. Dazu auch OSWALD BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003, 158 f.; ausführlich zu *creatio* bei Luther: JOHANNES SCHWANKE, *Creatio ex nihilo*, Berlin/New York 2004.

<sup>17</sup> Dazu nur: Thomas, *Summa theologiae* I q 3 a 4 resp.

### 3.2. ›Sicherungen‹ Luthers

Nun ist allerdings auch bei diesem ersten Blick schon deutlich, dass diese paradoxen Formulierungen nach dem Willen Luthers nicht ganz wörtlich genommen werden dürfen; Luther hat in allen derartigen Formulierungen so etwas wie Sicherungen eingebaut, die den Charakter der Uneigentlichkeit hervorheben, der den paradoxen Formulierungen eignet: Er (oder wenn der Herausgeber, dann jedenfalls nicht ohne Zustimmung Luthers) leitet in der Druckfassung die Feststellung, dass der Glaube Schöpfer der Gottheit sei, durch ein ›*ut ita dicam* – sozusagen: ein, und entschärft sie, ebenfalls in der Druckfassung, anschließend durch die Richtigstellung: ›*non in substantia Dei, sed in nobis* – nicht in der Substanz Gottes selbst, sondern in uns‹ ist der Glaube Schöpfer der Gottheit. Einen ähnlichen Vorbehalt bringt er in dem zitierten Corollarium aus der Römerbriefvorlesung an, wo er ausdrücklich festhält, dass Gott bereits in sich selbst und nicht erst durch den Glauben gerecht ist. Und er hält ausdrücklich fest, dass Gott nur ›von außen‹ durch den Glauben gerecht wird, in sich selbst sei er gerecht, und wird es nun *auch* im Urteil des Glaubens. Die Aseität Gottes – die Unabhängigkeit Gottes vom Glauben, seine Vorgängigkeit und Souveränität wäre dann die selbstverständliche Voraussetzung der Aussagen Luthers; es wäre Karl Barth zu folgen, der in seiner Schrift über Feuerbach von 1927 genau diese Aussagen zitiert und sie gleichsam unter Kuratel stellt:

»[...] er [der Glaube] kann gelegentlich [bei Luther] ein 'Schöpfer der Gottheit' heißen, wenn auch nur 'in uns'. Interpretations- und sicherungsbedürftig ist diese überschwängliche Anschauung auf alle Fälle. Ungebrochen dürfte man Luther nach Feuerbach diese Dinge nicht mehr nachreden. ... Daß das Gottesverhältnis auf der ganzen Linie ein prinzipiell unumkehrbares Verhältnis ist, dessen hätte man zu wirksamer Abwehr Feuerbachs sicher sein müssen und dessen war gerade die deutsche Theologie, nachdem sie sich gegen das calvinische Korrektiv jahrhundertlang so stramm gewehrt hatte, *nicht sicher*.«<sup>18</sup>

Barth empfiehlt dann, notfalls Luther gegen Luther zu lesen und die zitierten Wendungen unter die Voraussetzung eines Verhältnisses von Gott und Mensch zu stellen, in dem Gott souveränes Subjekt und der Mensch passiver Empfänger ist und sonst gar nichts.

Niemandem dürfte diese von Barth angemahnte theologische Einsicht näher liegen als Luther – aber warum greift gerade er dann zu solch übertriebenen Wendungen? Wäre es nicht sinnvoll, in die Richtung, in die diese Wendungen weisen, ein paar Schritte weit zu gehen, um zu sehen, wohin es eigentlich führt, wenn man so denkt? Genau das will ich im folgenden versuchen. Die folgenden Überlegungen zielen dabei auf Umgang Barths mit dem Text genau entgegengesetzten Vorschlag, nicht das ›*fides creatrix divinitatis*‹ unter

<sup>18</sup> KARL BARTH, Ludwig Feuerbach, in: ZZ 5 (1927), 11–40, hier 25 f.

die Kuratel des ›*non in substantia Dei, sed in nobis*‹ zu stellen, sondern vielmehr umgekehrt diese scheinbare Einschränkung unter dem Vorbehalt des ›*fides creatrix divinitatis*‹ zu lesen.

#### 4. Fides creatrix divinitatis – der Glaube vor Gott<sup>19</sup>

##### 4.1. Hoc ratio non facit – Glaube und Lehre

Zunächst einmal setze ich mit einer bei vielen Interpreten der Passage zu wenig beachteten Wendung Luthers an, nämlich mit der Wendung ›*Hoc ratio non facit, sed fides* – dies [nämlich Gott anzuerkennen als den Ursprung und den Geber alles Guten] tut die Vernunft nicht, sondern der Glaube.« Diese Abgrenzung ist nur notwendig, wenn Luther voraussetzen kann, dass die Vernunft wenigstens versucht oder den Anspruch erhebt, genau das zu tun – Gott anzuerkennen als den Geber alles Guten. Und das tut die Vernunft in der Tat, nämlich in der traditionellen Gotteslehre im Gefolge der griechischen Metaphysik; dort wird ja in der Tat gelehrt, daß Gott nicht nur *bonus* ist, sondern die *bonitas ipse*, der Inbegriff des *bonum* oder das *summum et perfectum bonum*. Er ist das Gutsein, von dem alles, was gut ist, seine *bonitas*, sein Gutsein empfängt, und auf das alle partielle, unvollkommene *bonitas* verweist und hinstrebt.<sup>20</sup> Dieser Gottesbegriff ist Luther schon von Augustin her geläufig – da spricht die Vernunft Gott das Gutsein und damit die Gottheit zu.<sup>21</sup> Um so wunderlicher, daß Luther nun darauf insistiert, dass nicht die Vernunft, sondern der Glaube und nur er diese Anerkennung Gottes als Ursprung und Geber alles Guten vollzieht.

Vorausgesetzt ist hier m. E. eine Unterscheidung, die Luther bereits in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses von 1520 vollzieht, die ebenfalls zu den Vorformen des Katechismus gehört. Hier hebt Luther einleitend auf den doppelten Sinn ab, den der Begriff ›Glaube‹ habe: er bezeichne einerseits ein Überzeugtsein von der Wahrheit dessen, was über Gott gesagt wird – aber: ›dißer glaube ist mehr ein wissenschaft oder merckung dan ein glaub‹; andererseits aber sei der Glaube ein Glaube ›in‹ Gott bzw. ein Glaube ›an‹ Gott, und zwar in folgendem Sinne:

<sup>19</sup> Vgl. KARL BARTH, KD II/1, Überschriften zu §25.1 und 25.2. Dem damit angedeuteten Programm Barths wird mit dem folgenden widersprochen.

<sup>20</sup> Vgl. nur Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q 6, bes. a 1resp, a 2resp und a 4resp. Vgl. zu den neuplatonischen Hintergründen die immer noch sehr lesenswerte Arbeit von KLAUS KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.

<sup>21</sup> Vgl. natürlich nur die 19. These der Heidelberger Disputation und die Auslegung: WA 1,361,32ff. Dazu THEODOR DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin u. a. 2001.

›wen ich nit alleyn glaub, das war sey, was von gott gesagt wirt, sondern setze meyn traw yn yhn, begeb und erwege mich mit yhm zu handeln, und glaub on allen t zweyffell, er wird mir alßo seyn und thun, wie man von yhm sagt [...] Solcher glaub, der es wagt auff gott wie von yhm gesagt wirt, es sey ym leben oder sterben, der macht alleyn eynen Christen menschen und erlanget von gott alles was er will [...] dan das ist ein lebendiger glaub, und der wirt gepotten ynn dem ersten gepott, das do sagt ›ich byn deyn gott, du solt keyn ander gotter haben‹. [...] darumb wird die gottheit Ihesu Christi und des heyligen geystes damit bekannt, das wir yhn gleych wie ynn den vatter glauben.«<sup>22</sup>

Es ist deutlich, dass auch hier die Auslegung des Ersten Gebotes als Gebot, zu glauben, vorausgesetzt ist, die Auslegung, die Luther im Großen Katechismus in die Wendung fasst: Der Glaube macht Gott und Abgott – so hier: Nur derjenige, der auf Christus vertraut, bekennt seine Gottheit, macht ihn *mit diesem Vertrauen* zu Gott.

Luther stellt mit dieser Unterscheidung des ›Glaubens an‹ und des ›Vertrauens auf‹ also fest, dass es zwei Arten des Bekenntnisses zur Gottheit Christi und des Heiligen Geistes gibt: einmal die verbale Gotteslehre oder Christologie, die beispielsweise das *Chalcedonense* kennt und zu erklären weiß; und zweitens das vortheoretische Vertrauen, das das ganze Leben an Christus hängt. Dieser, wie Luther sagt, ›lebendige‹ Glaube findet nicht auf der Ebene des Fürwahrhaltens, des verbalisierten Bekenntnisses oder der theologischen Theorie statt, sondern auf der vorsprachlichen Ebene eines Lebensaktes<sup>23</sup>: *indem* der Mensch auf Christus vertraut und so alles von ihm erwartet, behandelt er ihn vor jedem verbalen Bekenntnis als Gott.

Nach Luther kann sich somit eine Differenz auf tun zwischen einem bloßen Begriff und einem Lebensvollzug; es ist offensichtlich möglich, einen (zutreffenden) Begriff von Gott zu haben, aber diesem Begriff im Lebensvollzug zu widersprechen – etwa dann, wenn man bekennt, daß Gott der Ursprung und Geber alles Guten ist, im Lebensvollzug von diesem Ursprung *alles* Guten aber nicht alles erwartet. Und umgekehrt scheint ein begriffloses Bekenntnis zu Gottes Gottheit und zur Gottheit Jesu und des Heiligen Geistes möglich zu sein, das die Gottheit Jesu Christi und des Heiligen Geistes nicht in Worten ausspricht, wohl aber implizit dadurch bekennt, dass ein Mensch von Jesus von Nazareth alles erwartet; im eben gebotenen Zitat: ›darumb wird die gott-

<sup>22</sup> Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers [1520] WA 7, [194] 204–229, hier Glaubensbekenntnis, WA 7, 215,5–21.

<sup>23</sup> Es ist deutlich, daß ich damit der von OSWALD BAYER, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, 463–494 kritisierten Auffassung der Theologie bei Schleiermacher folge; allerdings habe ich für die unten beschriebene Zuordnung des von der Lehraussage unterschiedenen Lebensvollzuges des Glaubens zur Verkündigung von Gesetz und Evangelium (5.3.) von der Zuordnung von performativer Sprachhandlung und konstatierendem Satz (ebd. 438ff und 487–492) gelernt.

heyth Ihesu Christi ... damit bekannt, das wir yhn gleych wie ynn den vatter glauben.«

Luther geht damit offenbar davon aus, daß das Bekenntnis oder die theologische oder philosophische Rede von Gott leer ist, wenn ihr kein Lebensvollzug des Glaubens entspricht. Das Bekenntnis oder die Theorie ist nur dann nicht ein bloß verbales Geschehen, wenn ihm der Lebensvollzug des Vertrauens zugrunde liegt und das Bekenntnis in diesen Lebensakt zurückgebunden ist.

#### 4.2. Der Glaube als Entwurf eines Begriffs von Gott: Das summum bonum als ›Vonwoher‹ des Guten

Wie beschreibt man diesen Gedanken und seine Implikationen angemessen? Zunächst und in einem ersten Schritt so, dass damit dasjenige, was von Gott oder von Christus *gesagt* wird, in einen *Lebensvollzug* übersetzt wird, d. h.: die theologische *Aussage*, dass Gott die *bonitas ipse*, das *summum et perfectum bonum* ist, oder das Bekenntnis, dass Christus der Sohn Gottes ist, wird übersetzt in eine *Lebenshaltung*, die diesen Aussagen entspricht, nämlich in das Bewusstsein der Angewiesenheit in der Erwartung, alles zu erhalten; bzw. auf Christus als den Grund des eigenen Lebens zu vertrauen.

Damit ist aber zugleich gesagt, daß der Gegenstand des Bekenntnisses oder der theologischen Theorie vom Vollzug des Glaubens abhängig ist: Der Begriff ›Gott‹ verweist auf etwas, zu dem konstitutiv die ›Haltung‹ des Glaubens gehört; und umgekehrt: Der Vollzug des Glaubens als Haltung der Erwartung schließt wortlos eine Bezugnahme auf ein Vonwoher des Erwartens ein, auf das der semantische Gehalt des Begriffes Gott (*summum bonum/fons omnis bonitatis*) passt und das dieser Begriff zur Sprache bringt. Man kann das eigentlich nur so beschreiben, dass der Begriff Gott definiert wird durch den Lebensvollzug des Glaubens. Dies natürlich nicht in dem Sinne, daß Gott ›der Glaube‹ ist, sondern so, dass der semantische Gehalt von ›Gott‹ dasjenige bezeichnet, worauf der Glaube sich als sein Korrelat bezieht. Das bedeutet umgekehrt, dass der vorprädikative Vollzug, der Lebensakt des Glaubens intentional ist: Er schließt eine Bezugnahme auf dasjenige ein, was der semantische Gehalt des Begriffes ›Gott‹ darstellt.

Gott und Glaube, so sagt Luther, gehören zuhaufe<sup>24</sup>; oder mit Bultmann gesprochen: Wer von Gott reden will, muß vom Menschen reden und umgekehrt.<sup>25</sup> Beides gilt, weil in die Definition des jeweils einen das andere konstitutiv hineingehört.

<sup>24</sup> Luther, Der Große Katechismus, BSLK 560, 21 f.

<sup>25</sup> RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: DERS., *Glauben und Verstehen* 1, Tübingen 1933, 26–37. Dazu: GERHARD EBELING, Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: ›Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?‹, in: DERS., *Wort und Glaube* II, aaO. (s. Anm. 6), 343–371.

#### 4.3. Die Produktivität der Angewiesenheit

Damit ist zu fragen, inwiefern genau eigentlich der Glaube einen Begriff von Gott vorzeichnet. Zunächst wird deutlich, was Luther meint, wenn er in der bekannten und oben zitierten Wendung im Großen Katechismus sagt, dass das »Trauen und Glauben des Herzens« Gott und Abgott »macht«: Der Glaube ist Angewiesenheit, Passivität, genauer: ist *Bewusstsein* der Angewiesenheit eben im Unterschied zum Selbstverständnis des Sünders, der nach Luther der eigenen Bedürftigkeit nicht ansichtig wird bzw. sie verdrängt. Wer glaubt, *ist* nicht nur, sondern er *weiß* sich bedürftig. Der Glaube als vom Bewusstsein der Bedürftigkeit begleitete Erwartung greift aus auf ein anderes des Glaubenden, auf eine Quelle des Guten. Und umgekehrt zeichnet der Begriff ›Gott‹ als Ursprung und Quelle alles Guten die Haltung der Erwartung des Empfangens vor. Gerade die Passivität des Glaubens, die reine Erwartung zu empfangen, zeichnet ohne Worte einen Ursprung vor, von dem alles empfangen wird, ein ›Vonwoher‹, und worauf sich dieser erwartungsvolle Glaube richtet, das betrachtet er als das ›Vonwoher‹ der Hilfe und macht es in diesem Sinne zu Gott.

In diesem Sinne bildet der Glaube als im Bewusstsein der Bedürftigkeit vollzogene Erwartung einen Begriff von Gott: Indem er in der Frage nach der Herkunft ›alles Guten‹ nicht auf sich selbst, sondern auf ein anderes ausgreift, ist im Glaubensvollzug als dessen intentionales Korrelat ein anderes mitgesetzt, das ›Vonwoher‹ alles Guten, das *summum bonum*, von dem alles kommt. Der Begriff Gott weist in eine Lebenspraxis ein, der er entspringt und in die er zurückführt. Nur derjenige bezieht sich auf Gott, der rückhaltlos erwartet: nur in diesem Vertrauen ›hat‹ er Gott. Und jeder explizite Begriff von Gott verweist in diese Situation einer der eigenen Angewiesenheit bewussten Erwartung.

Zunächst in diesem Sinne ist der Glaube in der Tat ›Schöpfer der Gottheit‹. Es ist oft beobachtet worden, daß Luther hier nicht davon spricht, daß der Glaube ›Schöpfer Gottes‹ ist, sondern er sagt: ›Schöpfer der Gottheit‹, des Abstraktums, dessen, was einen Gott zu Gott macht. Der Glaube und er allein hat einen Begriff von Gott, hat begriffen, was dasjenige ist, was einen Gott zu Gott macht: dass er Ursprung alles Guten ist. Der Glaube entwirft ohne Worte und ohne Sätze, in seinem Erwartungsverhalten eine Vorstellung von Gott. Im Vollzug des Glaubens, so könnte man mit einer Wendung Schleiermachers sagen, ist Gott mitgesetzt.

#### 4.4. Vergleich mit Schleiermacher

Denn was Luther da tut, kann man in der Tat nur als einen Vorgriff auf Schleiermacher bezeichnen, als Vorwegnahme der bei Schleiermacher vollzogenen Definition des Begriffes Gott durch das Gefühl der schlechthinigen

Abhängigkeit. Schleiermacher fasst ›Gefühl‹ als ein Wissen um sich selbst, aber nicht im Sinne einer Theorie von sich selbst, keine ausdrückliche Selbstwahrnehmung, sondern ein unmittelbares, nicht mit einer Objektivation einhergehendes und durch sie vermitteltes, in diesem Sinne vorprädikatives Wissen um sich selbst<sup>26</sup>. In genau dieser Weise ist Frömmigkeit ein unmittelbares, vorprädikatives Wissen um sich selbst: das unmittelbare Bewusstsein, vollständig abhängig zu sein. Abhängigkeit gibt es aber nicht ohne ein ›woher‹. Dieses Wissen um sich selbst ist intentional in dem Sinne, dass in ihm ein Bezug auf ein Woher der Abhängigkeit und damit dieses Woher der Abhängigkeit mitgesetzt ist. Der Begriff Gott bringt nichts anderes zur Sprache als dieses im Bewusstsein der Abhängigkeit mitgesetzte ›Woher‹; der semantische Gehalt des traditionellen religiösen Begriffes Gott hat diesen Ursprung und verweist auf diese Erschließungssituation zurück<sup>27</sup>; der Begriff ›Gott‹ als ›Schöpfer‹, als souveräner Grund aller Wirklichkeit ist ein Korrelat des Bewusstseins *schlechthinniger* Abhängigkeit, die also die Möglichkeit einer Gegenwirkung des Abhängigen ausschließt. Nur in diesem vorprädikativen und präobjektiven Wissen um seine Abhängigkeit, sagt Schleiermacher weiß der Mensch um Gott. Nicht etwa, wenn er einen Begriff Gottes bilden kann.

Das besagt, dass der traditionelle Begriff von Gott – etwa das Verständnis als einer unverursachten Ursache aller Wirklichkeit oder der Quelle alles Guten – sich nur von dieser Erschließungssituation des frommen Selbstbewusstseins her erschließt. Der Begriff von Gott schließt das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit ein, wie das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit einen Begriff von Gott, einem ›Wovon‹ der Abhängigkeit, einschließt. Nicht eine Theorie erschließt einen Begriff von Gott, sondern ein Wissen um sich selbst. Dieses Wissen von sich selbst auslegend spricht man von Gott; und wer umgekehrt von Gott sprechen will, kann das nur, indem er das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ausspricht. Also auch hier: Der Begriff ›Gott‹ und ein menschlicher Bewusstseinszustand weisen wechselseitig aufeinander zurück, so Schleiermacher; der Glaube schafft die Gottheit, so Luther: nur wo der Glaube – die Erwartung alles Guten – ist, ist begriffen, was das Wort ›Gott‹ heißt; und der Begriff Gott ist definiert durch eine Haltung des ›alles Erwartens‹, die das subjektive Korrelat ist, das dem Begriff des *summum bonum* entspricht.

<sup>26</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* [1830], hg. v. MARTIN REDEKER, Berlin 1960, 23–30 (§4). Schleiermacher beschreibt hier genau den Sachverhalt, den MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 11–15 (§4), als das vorthematische und in der expliziten Selbstwahrnehmung verdeckte Seinsverständnis des Daseins beschreibt; vgl. ebd., 130–134 (§28).

<sup>27</sup> SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, aaO. (s. Anm. 26), §4.4, hier bes. die handschriftliche Anmerkung Schleiermachers zu 4.4 zur Semantik des Begriffes Gott (28f.).

#### 4.5. Zusammenfassung: Glaube und theologische Lehre

Damit ist ein erster wichtiger Aspekt der Wendung *fides creatrix divinitatis* deutlich geworden, den man in drei Thesen (a-c) und eine Folgerung (d) zusammenfassen kann:

a) Der Begriff ›Glaube‹ als ›Erwartung‹ bezeichnet eine Lebenshaltung oder einen Lebensakt<sup>28</sup>, der schweigend ein Woher vorzeichnet, das – wenn man es entfaltet und dann sprachlich zusammenfassen wollte – nur durch den traditionellen Begriff ›Gott‹ und seine semantischen Gehalte angemessen darstellbar wäre.

b) Umgekehrt schließt der Begriff ›Gott‹ eine ›Haltung‹ oder ein Selbstverständnis des Menschen ein; er ist definierbar nur durch die Bezugnahme auf diese ›Haltung‹.

c) ›Gott‹ und ›Glaube‹ verweisen aufeinander – allerdings nicht in der theologischen oder philosophischen Theorie, sondern auf der Ebene des religiösen Vollzuges. Die Theorie ist sekundär. Zunächst in religiösen Vollzügen ist man auf so etwas wie Gott bezogen, in Vollzügen, die ein Selbstverständnis implizieren und zur Darstellung bringen: Im Bittgebet etwa, in dem jemand sich als bedürftig und angewiesen erfasst. Wo dies authentisch geschieht, projiziert (entwirft) der Betroffene schweigend den semantischen Gehalt, den der Begriff Gott in sich schließt: das Vonwoher der Hilfe. Die theologische oder philosophische Gotteslehre ist nicht das Original; eine solche Gotteslehre formuliert nur, was im religiösen Vollzug unmittelbar vorgezeichnet ist – daher entwirft etwa Gerhard Ebeling seine Gotteslehre im Ausgang vom Gebet.<sup>29</sup> Die Nachordnung der expliziten theologischen Theorie impliziert beispielsweise auch, dass das Bekenntnis mit dem Mund – ich glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes – lediglich ausdrückt, was seine Wahrheit nur im lebendigen ›Gläuben des Herzens‹ hat: Indem der Glaube alles von ihm erwartet, macht er ihn zu Gott und bekennt ihn als Gott. *Fides creatrix divinitatis*. Der Glaube als Erwartung setzt im Vollzug Gott.

d) Die hier interpretierte Passage setzt somit ein Verhältnis von Theologie und Glaubensvollzug voraus. Dass der Glaube – und ausdrücklich nicht die Vernunft – Gott im beschriebenen Sinne seine Gottheit gibt und so *creatrix divinitatis* ist, weist darauf hin, dass für Luther die thematische Rede von Gott

<sup>28</sup> Der Begriff ›Leben‹ ist hier schlampig (eine landläufige Semantik aufnehmend und ungeklärt forttreibend) verwendet, wie insgesamt die hier aufgerufene Unterscheidung von Theorie und Praxis oder Begriff und Vollzug aufklärungsbedürftig ist; ich verweise summarisch auf den Hintergrund, in dem ich diese Überlegungen verankern würde, nämlich auf die phänomenologische Differenz von kognitiver und Lebenswelt bei Heidegger oder Merleau-Ponty: SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 287–502.

<sup>29</sup> GERHARD EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1987, 193 ff. (§9). Vgl. dazu: OSWALD BAYER, *Leibliches Wort*, aaO. (s. Anm. 2), 334–348, bes. 334; zur Sache: EVA HARASTA, *Lob und Bitte*, Neukirchen-Vluyn 2005.

zurückweist auf ein stummes Original, in dem alle Sätze der Theologie ihren Gegenstand haben; dieses Original ist aber nicht etwa ein ›An-sich-Sein‹ Gottes, sondern der Glaube, der, indem er erwartet, sich Gott gegenüber setzt, einen stummen Begriff von Gott entwirft. Die *Lehre* von Gott kann nur sekundäre Auslegung dieses stummen Begriffes sein: »Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.«<sup>30</sup>

### 5. Deus creator fidei – Gott vor dem Glauben<sup>31</sup>

Ich habe mit dem Vorangehenden den Passus ganz vom Verhältnis des Lebensaktes des Glaubens zur begrifflichen Rede von Gott her gedeutet. Diese Interpretation ist an (mindestens) einem Punkt unklar geblieben, nämlich in der Frage, ob und wie sich nun der vom Bewusstsein der Bedürftigkeit vorgezeichnete ›schweigende Begriff‹ sich zu einem ihm möglicherweise entsprechenden ›gegenständlichen Gehalt‹ verhält. Wie ist die Intentionalität des Glaubens, der negatives Selbstverhältnis (erwartungsvolles Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit oder ›Nichtigkeit‹) so ist, dass er darin ein anderes seiner selbst vorzeichnet, zu verstehen – als eine Bezugnahme auf das unabhängig von ihm ›existierende‹ gegenständliche Korrelat des Begriffes ›Gott? Ich kehre mit dieser Frage zurück zu der Passage des *Galaterkommentars*; hier stellt sie sich als Frage danach, was es heißt, dass der Glaube Schöpfer der Gottheit *non in substantia Dei, sed in nobis* ist. Es sind nun also die Relativierungen der steilen These über die produktive Kraft des Glaubens in den Blick zu nehmen; ich lege hier, wie gesagt, den Vorschlag vor, die Wendung *fides creatrix divinitatis* als Limitation und Relativierung des *non in substantia Dei* (und nicht umgekehrt) zu lesen.

#### 5.1. Der Glaube als Vergegenwärtigung Gottes

Luther stellt, wie zitiert, die Bezeichnung des Glaubens als ›*creatrix*‹ unter den relativierenden Vorbehalt des ›*ut ita dicam* – sozusagen‹, und er stellt weiter fest, dass der Glaube Schöpfer der Gottheit sei, »non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam, sapientiam, iustitiam, veritatem, misericordiam etc. In summa: nihil maiestatis et divinitatis habet Deus, ubi fides non est.«<sup>32</sup>

<sup>30</sup> SCHLEIERMACHER, Glaubenslehre, aaO. (s. Anm. 26), 105 (§15 Leitsatz).

<sup>31</sup> Vgl. KARL BARTH, KD II/1, 1 und 33 (Überschriften zu §25.1 und 25.2).

<sup>32</sup> Luther, Galaterkommentar, aaO. (s. Anm. 1) 360,17–30.

Man könnte das zunächst harmlos lesen: Luther scheint festhalten zu wollen, dass Gott selbstverständlich auch ohne den Glauben und an sich alle aufgezählten Prädikate zukommen und er des Menschen nicht bedarf, um der Inbegriff aller positiven Prädikate zu sein. Damit wäre die Aseitigkeit Gottes gewahrt und festgehalten, dass Gott unabhängig wie von allem anderen seiner selbst so auch vom Glauben ist und die Eigenschaften, die ihm der Glaubende zuspricht, unabhängig von diesem Glauben innehat. Luther würde, wenn diese harmlose Deutung richtig wäre, nur sagen wollen, dass ein Mensch nur im Glauben mit diesem Gott zu tun hat und ihn erkennt.

Möglicherweise meint Luther genau dies; dann ist die Passage keines weiteren Gedankens wert. Aber man kann eben auch wieder fragen: Warum formuliert Luther dann so? Warum spricht er dann auch nur davon, dass Gott ›in uns‹ *seine Gottheit verliert*, wo wir nicht glauben? Warum sagt er nicht viel einfacher: Ohne den Glauben *erkennt* der Mensch die Gott zukommenden Eigenschaften nicht? Ich würde auch hier vorschlagen, den paradoxen Aussagen Luthers zu folgen, um zu sehen, wohin sie führen.

Ich setze mit eben dieser Unterscheidung von *Deus* und *divinitas* und damit mit der Unterscheidung von ›in substantia Dei‹ und ›in nobis‹ an, die Luther vollzieht. Luther hebt darauf ab, dass ohne den Glauben Gott die *divinitas*, die ihm *an sich*, ›in substantia Dei‹, zukommt, in *nobis* verliert. In demjenigen, der nicht glaubt, hat Gott die *divinitas* nicht, verliert er gleichsam sein Wesen, das – nach allem Vorangehenden – darin besteht, die *bonitas* zu sein, Ursprung alles Guten und Vonwoher der Hilfe.

Es bietet sich nun an, dies ›in nobis‹ in dem Sinne zu verstehen, wie Luther insgesamt von einem Sein Gottes oder einem Sein Christi ›im‹ Menschen sprechen kann, also im Sinne einer Art Realpräsenz Gottes im Menschen.<sup>33</sup> Die These Luthers wäre dann die, dass nur durch den Glauben tatsächlich Gott im Menschen gegenwärtig wird, und dass der Glaube in dem Sinne Schöpfer der Gottheit ist, dass er Gott im Menschen vergegenwärtigt.

Luther beschreibt diesen Vorgang in der bereits zitierten Passage aus der *Kurzen Form der 10 Gebot* von 1518:

»dis gebot furdert ein geist[lich] arme sehle, die do yres [ihr] nicht sein [Nichtsein] vor got opffert, das er got sey und yn yr seines wercks und namen bekomme

<sup>33</sup> Es ist das Verdienst der Finnischen Lutherforschung im Gefolge Tuomo Mannermaas, auf dies Element der Theologie Luthers aufmerksam gemacht zu haben (TUOMO MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus* (AGTL.NF 8), Hannover 1989; SIMO PEURA, *Mehr als ein Mensch?*, Helsinki 1990; vgl. allerdings die kritische Modifikation bei OSWALD BAYER, *Luthers Verständnis des Seins Jesu Christi im Glauben*, in: ANJA GHISELLI u. A. (Hg.), *Luther und Ontologie* (VLAR 21), Helsinki/Erlangen 1993, 94–113; NOTGER SLENCZKA, *Entzweiung und Versöhnung*, in: *KuD* 50 (2004), 289–319, hier bes. Anm. 60. Ich nehme diese These zunächst in der vergegenständlichten Version auf, wie sie von einigen Vertretern der Finnischen Lutherdeutung dargestellt wird (als ›realontische‹ Gegenwart), verweise aber gleichzeitig auf die weiter unten vorgenommene Modifikation.

[daß er Gott sei und in ihr sein Werk und seinen Namen bekomme], nach den zwei ersten gebot.«<sup>34</sup>

Gemeint ist hier: Indem der Glaubende seines Nichtseins (seiner Angewiesenheit) sich bewusst wird, sich ganz negiert und alles von Gott erwartet, unterscheidet er alle positiven Prädikate von sich und hat in dieser Negation seiner selbst ›in sich‹ den Inbegriff aller positiven Prädikate oder das *summum bonum* – Gott – gegenwärtig. Er setzt – nun ›in sich‹ – Gott. Das wurde bereits beschrieben. Luther scheint nun aber eben der Meinung zu sein, dass der Glaube damit nicht nur eine Art stummen Begriff von Gott vorzeichnet, indem er alles Gute erwartet. Da ist nicht nur ein Begriff, dem vielleicht irgendwo ein Sachverhalt entspräche, sondern dieser im stummen Vollzug des Glaubens konstituierte Entwurf ist die Gegenwart Gottes bzw. der Gottheit selbst. Die Wendung ›fides creatrix divinitatis in nobis‹ wäre von daher so zu verstehen, daß in diesem vorprädikativen Vorzeichnen nicht nur ein vorprädikativer Begriff von Gott präfiguriert ist (der auf eine möglicherweise anderwärts subsistierende Wirklichkeit Gottes verwies), sondern so, dass die *divinitas* und damit Gott selbst gegenwärtig ist. Daß ›in nobis‹ die *divinitas* geschaffen wird heißt dann: Durch den Glauben wird Gott dort, wo er zuvor nicht war; an dem Ort, wo die *bonitas* und *divinitas* nicht war, ist sie nun. Wo der wahre Glaube als Bewusstsein der Nichtigkeit und Angewiesenheit ist, da ist Gott in seiner Wahrheit; denn der Glaube vollzieht in dem negativen Selbstverhältnis, das der Vollzug des Glaubens einschließt, eine Unterscheidung aller positiven Prädikate von sich selbst und hat darin nicht nur einen stummen Begriff, sondern Gott gegenwärtig. Der Glaube und Gott gehören zuhaufe, wie Luther im *Großen Katechismus* schreibt: Durch den Glauben kommt Gott da zustande, wo er zuvor nicht war.

Das bedeutet dann – bezogen auf die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Begriff und Bezeichnetem: Wo der Glaube als Lebensakt ist, ist zugleich das im Begriff Gott (etwa: *summum bonum*) Gemeinte. Luther geht mit dieser Wendung nicht nur in der oben beschriebenen Weise vom Erkennen (Vernunft) auf den Lebensakt des Glaubens, sondern im intentionalen Korrelat auch vom Begriff auf die im Begriff vermeinte Wirklichkeit zurück. Es ginge Luther dann nicht nur darum, den Glauben in die Definitionsbedingungen des Begriffes Gott aufzunehmen, sondern um den Hinweis, dass das wechselseitige Verweisungsverhältnis von Gottesbegriff und Glaubensbegriff seinen Grund darin hat, dass im dem Begriff des Glaubens entsprechenden Vollzug des Glaubens zugleich das im Begriff Gott Gemeinte realisiert ist. Der Vollzug des Glaubens zeichnet nicht nur einen stummen Begriff vor, sondern er ist die Gegenwart des im expliziten Begriff ›Gott‹ Vermeinten.

<sup>34</sup> S. o. Anm. 9.

Freilich: Als eine Art metaphysische Theorie des gegenständlichen (im Sinne der finnischen Theologie ›realontischen‹) Gegenwärtigseins oder -werdens Gottes ist dies nur von geringem theologischem Nährwert; ich binde diese Einsicht nun zurück an die oben gebotene Beschreibung des Selbstverständnisses des Glaubens, indem ich danach frage, warum Luther eigentlich davon spricht, daß der Glaube Gott nicht ›in substantia Dei‹ schafft.

### 5.2. non in substantia Dei – der Glaube als Bewusstsein des Gesetzseins durch Gott

Zu diesem Zweck ist ein weiteres Moment zu thematisieren: Der Glaube kommt in dieser und in ähnlichen Passagen unter sehr widersprüchlichen Bestimmungen in den Blick. Auf der einen Seite als ›creatrix – Schöpfer‹, also als Höchstmaß von Aktivität; auf der anderen Seite als reine Passivität, Erwartung, Empfangen, Selbstnegation. Der Glaube kann nun nicht ernsthaft zugleich *Bewusstsein* des Erschaffens und *Bewusstsein* der Angewiesenheit sein – eines würde das andere aufreiben. Daß der Glaube ›creatrix‹ ist, ist vielmehr eine Feststellung, die der Glaube selbst im Vollzug nicht trifft und eine Bestimmung, die nicht das unmittelbare Selbstverständnis des Glaubens ist. Denn der weiß nichts von einem Schaffen, sondern nur um seine Angewiesenheit.

Damit meldet sich wieder die Differenz zwischen Glaubensvollzug und theologischer Reflexion. Dass der Glaube ›creatrix divinitatis‹ und ›allmächtig‹ ist, weiß nur ein Betrachter von außen bzw. der Glaubende, der aus dem Vollzug heraustretend diesen reflektiert, statt in ihm aufzugehen. Umgekehrt ist der Glaubende nur *insofern* schöpferisch, als er sich als gänzlich passiv weiß und sich damit gerade nicht als Schöpfer wahrnimmt. Der Glaube ist nicht Bewusstsein des Erschaffens, sondern – im Sinne des oben<sup>35</sup> gebotenen Zitats – Bewusstsein des Nichtseins und der vollständigen Angewiesenheit. Als vorthematisches Bewusstsein weiß er zwar um sich, aber eben um sich als angewiesenen. Dass er in diesem Wissen um sich Schöpfer dessen ist, worauf er sich bezieht, weiß er in diesem Wissen um sich selbst nicht. Der Glaube schafft also gleichsam hinterrücks und im Widerspruch gegen sich selbst; nur indem er sich als reine Passivität und reines Leersein weiß, ist er höchste Kreativität und setzt in dieser Passivität den Inbegriff aller Wirklichkeit mit. Diese Aussage – der Glaube ist Schöpfer der Gottheit – ist somit eine Aussage, die der Glaube selbst eigentlich nicht vollziehen kann, die gerade nicht zum Ausdruck bringt, wie er sich selbst versteht. Die Aussage, dass der Glaube *creatrix divinitatis* ist, entspringt der theologischen Reflexion auf den Zusammenhang von Gott und Glaube; die relativierende Aussage, dass er dies nicht *in substantia*

<sup>35</sup> Vgl. Abschnitt 5.1.

*Dei* sei, entspricht dem mit dem Glauben gesetzten ›sich bestimmt Wissen‹ oder dem Glauben als ›Bewusstsein der Passivität‹.

### 5.3. Die Selbstnegation und das Erwarten des Glaubens als Wirkung der Verkündigung

Das heißt nun: Indem der Glaube sein 'Nichtsein' anerkennt und so sich negiert, greift er aus auf Gott und setzt ihn so; dies kann aber der Glaube nur als etwas verstehen, was sich an ihm vollzieht oder was er von dem mitgesetzten Korrelat her erleidet: als eine Selbstvergegenwärtigung Gottes im Menschen. Das heißt: Der Glaube ist nur insofern schöpferisch, als er im Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit (s. o.) zugleich das jedem ›Schöpferischsein‹ widersprechende Bewusstsein unterhält, dass er in der Ausbildung dieses Bewusstseins selbst einer fremden Macht ausgesetzt ist. Dieses Bewusstsein der Vorgängigkeit Gottes, in dem der Glaubende Gott sich gegenüber setzt, ist aufbewahrt in der Feststellung Luthers, dass der Glaube Schöpfer der Gottheit ›in nobis, non in substantia Dei‹ sei.

Wenn somit der Glaube das Verhältnis beschreibt, kann er es nicht anders beschreiben als so, dass der Inbegriff des Guten sich gegenüber den ihm entsprechenden Glauben setzt und schafft: *Divinitas creatrix fidei*. Oder: Der Glaube weiß sich so, daß er seine Bedingung der Möglichkeit in Gott als seinem ›Gegenstand‹ hat. Und, wie gesagt: Genau dieses präreflexive Selbstverständnis des Glaubens im Vollzug spricht sich im ›non in substantia Dei‹ aus.

### 5.4. Gott, der Glaube und die Theologie

Dieses vorthematische Selbstverständnis des Glaubens verschafft sich ferner Ausdruck in der Behauptung, dass Gott ›unabhängig‹ und ›vor dem Glauben‹ oder ›an sich‹ sei; das Gottesprädikat der Aseität oder Barths Rede von der Souveränität Gottes ist Ausfluss dieses Selbstverständnisses des Glaubens. Die klassische Denkbewegung der theologischen Lehrbildung und der als üblich betrachtete Aufbau von Dogmatiken, nach dem erst eine Lehre von Gott, seinem Wesen und seinem Wirken, von Christus, vom Heiligen Geist zu skizzieren ist, um dann sagen zu können, dass dieser dreieinige Gott durch Wort und Sakrament beim Menschen gegenwärtig wird und ihn zum Empfänger macht, hat ihre Wurzel in diesem Wissen um die eigene Angewiesenheit, die sich auf einen Ursprung alles Guten angewiesen weiß und ihn ›hinterrücks‹ setzt.<sup>36</sup> Es

<sup>36</sup> Zu diesem Ergebnis kommt Karl Barth in der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis im ersten Abschnitt des § 25 in KD II/1, wo er die faktisch in der Kirche erfolgende Gotteserkenntnis auf deren ›Gegenstand‹ als ihre Bedingung der Möglichkeit zurückführt (und eben nicht auf das erkennende Subjekt): ebd., 21–33. Es ist hinzuzufügen, dass es Dogmatiken, die tatsächlich bei der Gotteslehre einsetzen und sich von da aus

ist entscheidend zu sehen, dass genau dieser so beschriebene Vorgang nicht eine gleichsam objektive Ordnung darstellt, in der als zweites der Glaube begründet wird, sondern dass diese Beschreibung selbst der Perspektive des Glaubens entspringt: Weil der Glaube sich als passiv bestimmt weiß, muss er von dem von ihm unterschiedenen Grund seiner selbst sprechen, in dem er sich und seine Passivität begründet weiß.

Sobald freilich dieser Glaube sich zurückwendet auf sich selbst und dieses schweigende ›Wissen um sich selbst‹ ausdrücklich thematisiert, wird er des abgeleiteten Charakters dieser Darstellung und seiner selbst als des in der Passivität produktiven Grundes ansichtig – und darauf weist die Rede von der *fides* als *creatrix divinitatis* bzw. vorsichtiger: die hier vorgelegte Interpretation derselben hin. Sie erfasst, dass dieser Glaube zum Begriff von Gott, in die Definition von ›Gott‹ hineingehört, dass Gott und Glaube unentrinnbar korrelativ sind so, dass die Feststellung, dass der Glaube nicht ohne Gott ist, ihren Grund findet in der reflexiven Feststellung, dass Gott nicht ohne den Glauben ist.

### 5.5. Gesetz und Evangelium

Die Beschreibung ist im Sinne Luthers unvollständig, wenn man sie nicht vertort an dem Punkt, an dem der Glaube und damit die Präsenz Gottes im oder beim Menschen entsteht. Denn die These, dass nicht die Vernunft, sondern der Glaube ›Gott schafft‹, weist zurück in eine spezifische Situation oder Erfahrung: in die Erfahrung von Gesetz und Evangelium. Und dann sieht der Sachverhalt so aus: Dem Menschen erschließt sich, wenn es gut geht, in der Verkündigung oder auch im Lesen der Schrift die zunächst gegenständliche Rede über Gott und die Rede über Christus, die er hört oder liest, als Gesetz und Evangelium. Das bedeutet: In einer unverfügbaren Erfahrung ›übersetzt‹ sie sich ›in ihn hinein‹ – ›übersetzt‹ in dem Sinne, dass sie ein vorthematisches Selbstverständnis auslöst – nach Luther und nach der lutherischen Tradition: dass der Mensch seiner Nichtigkeit, seiner Angewiesenheit ansichtig wird und beginnt, sich als Empfänger zu verstehen. Dies vollzieht sich nicht in einem Akt expliziten, thematischen Verstehens, sondern in der Einnahme der von den Texten, in deren Reden von Gott und von der Person Jesu, vorgezeichneten und nahe gelegten Lebenshaltung des angewiesenen Empfängens im Bewusstsein der völligen Nichtigkeit (Glaube). Diese Lebenshaltung ist kein reines Selbstverhältnis, sondern sie ist intentional verfasst: Sie hat im oben beschriebenen Sinne den Charakter eines Ausgriffs, in dem ein ›Vonwoher‹ mitgesetzt ist. Da dieses ›Vonwoher‹ zunächst das Wort der Verkündigung ist,

erst auf den Menschen zubewegen, bei näherem Hinsehen nicht gibt, sondern dass alle, auch die Barthsche Dogmatik ihre Bedingung der Möglichkeit in einem ausdrücklichen oder impliziten anthropologischen Vorlauf haben, deren explizite Formulierung ein Religionsbegriff ist. Das werde ich an anderer Stelle deutlich zu machen versuchen.

heißt das: In und mit diesem Sich-Verstehen des Glaubens wird dem Glaubenden das Wort, das er hört und das ihn ins Empfangen nötigt, und die Person Christi, von der er hört, zum Wort Gottes und zu Gott selbst – und zwar genau dadurch, dass er sich von diesem Wort her und von dieser Person her ins Empfangen versetzt weiß und im Bewusstsein der Bedürftigkeit alles erwartet. Ohne dieses Erwarten im Modus der Angewiesenheit hat man es in dieser Situation – im oben (4.1.) beschriebenen Sinne – mit dem Wort ›Gott‹ zu tun, das in der Verkündigung vorkommt, aber nicht mit Gott selbst; nur *indem* der Mensch auf dieses Wort hin sich als angewiesen und beschenkt erfährt, gewinnt das Wort der Verkündigung und die Person Jesu eine neue Bedeutung. Der Glaube erwartet von ihm her sein Heil und hat damit in ihm Gott. Es ist der Glaube, der aus dem Wort das Wort Gottes und aus der Person Jesu die Person Gottes macht, und es ist der Glaube – als sich seiner selbst als bedürftig bewusstes Empfangen – der genau darin Gott zum intentionalen Korrelat hat, das er aber nicht *irgendwo* setzt, sondern in dem ihn zum bedürftigen Empfänger machenden Wort. Und es gilt wieder dasselbe Verhältnis: Der Glaube erfährt sich als von dem Wort Gottes und damit von Gott Bestimmter – *Deus creator fidei*; und die Reflexion dieser Situation erschließt den Glauben als Bedingung der Möglichkeit und als Grund dieser Gegenwart Gottes im Wort bzw. der Einheit von Gott und Jesus von Nazareth: *fides creatrix divinitatis*.

### 5.6. Werturteil?

Nun könnte man die Frage stellen, ob da denn nun Gott wirklich ›ist‹ oder ob das Ganze ›nur‹ eine Deutungsleistung des Glaubenden ist, ein Werturteil im Sinne Ritschls.<sup>37</sup> Es ist entscheidend zu verstehen, dass die unter 5.2. angestellten Überlegungen darauf hinweisen, dass diese Frage nicht gleichsam neutral entschieden werden kann. Der Glaube, der diese Situation bzw. sich in dieser Situation erfahren hat, wird sein Getroffensein und sein Selbstverständnis des Angewiesen- und Beschenktseins nur so zum Ausdruck bringen können, dass er über ein Vonwoher und damit über Gott spricht, den er in dieser Situation erfahren hat und der sich seiner bemächtigt hat. Das gehört zum Gedanken des ›*fides creatrix divinitatis*‹ hinzu und wird in der von Luther hinzugesetzten Relativierung (*non in substantia Dei*) aufbewahrt: Der Glaube bezieht sich, indem er sich als ›nichtig‹ weiß, auf ein anderes und beginnt, wenn er denn spricht, nicht über sich, sondern *zu* diesem anderen als Ursprung alles Guten zu sprechen, ihm alle positiven Prädikate zuzuweisen; und er tut das, *indem* er um seine eigene Angewiesenheit weiß. Er wird in der Folge – dies explizit zum Ausdruck bringend – selbstverständlich sagen, dass ihm voraus im Wort der

<sup>37</sup> Mit Bezug auf das hier zugrunde gelegte Bekenntnis zu Christus als Gott: ALBRECHT RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1888, §28 sowie §44, bes. 370. Vgl. NOTGER SLENCZKA, *Der Glaube und sein Grund*, Göttingen 1997, 128–187, bes. 165–174.

Geist, in Christus Gott selbst gegenwärtig ist und dass Gott unabhängig von und vor dem Glauben seine Gottheit hat und in dieser Situation der Verkündigung in ihm vergegenwärtigt hat; und genau das tut Luther, wenn er das ›*fides creatrix divinitatis*‹ unter den Vorbehalt des ›*non in substantia Dei, sed in nobis*‹ stellt – der Glaube schafft die Gottheit ›nicht in der Substanz Gottes, sondern in uns‹. Aber dieser Begriff von Gott beschreibt etwas, zu dessen Definition der Glaube gehört und das es daher nur als Korrelat des Glaubens gibt; auch die Feststellung, dass Gott unabhängig und vor dem Glauben ist, spricht von etwas, was nur im Glauben erschlossen ist; denn, wie oben festgestellt: In den semantischen Gehalt des Begriffes Gott gehört der Glaube hinein.

Das heißt: Das Reden über Gottes Sein vor und unabhängig vom Glauben oder auch die Feststellung, dass Gott in welchem Sinn auch immer ›realontisch‹ im Glaubenden gegenwärtig ist, macht Aussagen, die dieser Situation der Entstehung des Glaubens unter Gesetz und Evangelium selbst entspringen, die immer auf diese Situation zurückverweisen und sich nur in ihr verifizieren.<sup>38</sup> Der Begriff ›Gott‹ bezeichnet abgesehen von dieser Situation nichts und verweist immer in diese Situation; in dieser Situation aber hat er genau den Sinn, dass er im Munde desjenigen, der sich dem Gesetz und dem Evangelium ausgesetzt weiß, etwas bezeichnet, was dieser Mensch als seinen Grund sich voraus weiß. Es ist Hegel, der dieses Verhältnis in ganz anderem Zusammenhang, nämlich in der Verhältnisbestimmung von Seins- und Wesenslogik oder von Sein und Reflexion in den glücklichen Begriff des ›Sich Voraus-setzens‹<sup>39</sup> gefasst hat: Die Reflexionsbestimmungen der Wesenslogik ergeben sich als Folge der vorausgehenden Seinslogik; allerdings eben so, dass diese vorausgehenden Bestimmungen in den Reflexionsbestimmungen ihren Grund finden und als Ergebnis durchsichtig werden: Sie sind gesetzt. Zugleich wird eben dadurch nicht ein Fehler des Durchgangs durch die Entfaltung des Seins aufgedeckt und richtig gestellt, sondern das Sein ist eben *als Vorausgehendes* gesetzt: Die Reflexionsbestimmung setzt nicht einfach das Sein, sondern *setzt es sich voraus*.<sup>40</sup>

In vergleichbarer Weise ist im Vollzug des Glaubens und in seinem Gottesverhältnis eine unmittelbare Selbstwahrnehmung und deren Reflexion zu un-

<sup>38</sup> Dies ist nicht nur gegen diesen transzendental naiven Begriff der ›realontischen‹ Gegenwart in der finnischen Lutherschule (s. o. Anm. 33) geltend zu machen, sondern auch gegen den in §25 vollzogenen Versuch Barths, den neuzeitlichen Transzendentalismus ›umzukehren‹, und gegen meine eigenen programmatischen (aber bewusst und mit Grund unausgewiesenen) Behauptungen in dieser Absicht: SLENCZKA, *Realpräsenz*, aaO. (s. Anm. 28), 578–582.

<sup>39</sup> Zum folgenden vgl. den Übergang von der Seins- zur Wesenslogik: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 Bde. (stw 605/606), Frankfurt a. M. 1986, 25–28 (Teil I, Buch 2, 1. Abschnitt, Kap 1, C: Die Reflexion, hier 1.).

<sup>40</sup> Der Sachverhalt ist noch etwas komplexer – das zeigt die großartige Formulierung: ›... die Reflexion-in-sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.‹ (HEGEL, *Logik*, aaO. (s. wie Anm. 38), 27) – aber das hier Aufgenommene reicht für diesen Zweck.

terscheiden: Der vorthematische Vollzug des Glaubens ist ein Selbstverständnis, das als Selbstnegation im eben beschriebenen Sinne schweigend und erst sekundär sprechend einen Grund bzw. ein Woher seiner selbst vorzeichnet, sich selbst aber – gerade weil der Glaube als Erwartung vom Bewusstsein der Bedürftigkeit begleitet und somit Selbstnegation ist – als begründet in diesem Vorgezeichneten und dieses ›sich voraus‹ weiß. Erst die Reflexion wird des Setzungscharakters dieses Vorzeichnens ansichtig.

## 6. Vollzug und Reflexion des Glaubens

### 6.1. ›Transzendente Kehre‹

Der Produktivität des Glaubens wird erst die theologische Reflexion ansichtig. Dieses Ansichtigwerden ist begründet in einer Art transzendentaler Kehre, vergleichbar dem von Husserl<sup>41</sup> beschriebenen Aufgeben der ›natürlichen‹ Einstellung in der Rückwendung des Interesses auf das Subjekt der Erkenntnis, das als fungierendes immer bewusst war, nun aber erst ausdrücklich thematisiert wird und sich als ›Bedingung der Möglichkeit‹ seiner intentionalen Gehalte erfasst. Dieser ›Einstellung‹, in der der Mensch seiner selbst als Bedingung der Möglichkeit dessen, was er erfährt, gewahr wird, entspringt die Aussage, daß der Glaube ›*creatrix divinitatis*‹ ist. Wie kommt es dazu, dass der Glaubende in dieser Weise den Vollzug des Bewusstseins der Nichtigkeit und des Empfangens unterbricht und seiner selbst explizit und als Bedingung der Möglichkeit dessen, worauf er sich bezieht, als ›*fabrica Deorum*‹<sup>42</sup> ansichtig wird?

### 6.2. Die Kehre begründet in einer Situation der Strittigkeit

Nach meinem Eindruck entspringt diese Reflexionsfigur – wie die Theologie insgesamt – einer Situation der Strittigkeit, die freilich bei Luther und in den neuzeitlichen Positionen – Schleiermacher, Ritschl, Bultmann – mit denen ich ihn verglichen habe, sehr unterschiedlich aussieht. Für Luther dienen die Reflexionsfiguren dazu, das Recht der zwischen ihm und den Altgläubigen strittigen Zentralstellung des Glaubens auszuweisen. In Frage stand hier nicht die Lehre von Gott oder von Christus, sondern die Frage, wie genau der Mensch in ein heilsames Verhältnis zu diesem Gott tritt; und hier zeigt Luther mit der hier interpretierten Wendung, dass ohne den Glauben der Begriff Gott nicht

<sup>41</sup> Vgl. SLENCZKA, Realpräsenz, aaO. (s. Anm. 28), 344–387, hier bes. 359–365, dort weitere Literatur.

<sup>42</sup> Vgl. Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis (1559), I,11,8.

definiert werden kann und dass der Begriff Gott wesentlich auf den Glauben bezogen ist.

Die mit den genannten Positionen andeutungsweise bezeichnete neuzeitliche Tradition gibt dieser wechselseitigen Verwiesenheit von Gott und Subjektivität einen anderen Sinn; ihr dient sie nicht dazu, im Ausgang vom Gottesbegriff den Glauben als angemessenes Gottesverhältnis zu plausibilisieren, sondern genau umgekehrt dazu, die Grundlage der strittig gewordenen Rede von Gott bzw. des christologischen, über das allgemein Verifizierbare hinausgehenden Aussagesets als Korrelat des Glaubens (oder der Religion) auszuweisen. Die These ist dann die, dass sich der Sachgehalt der Begriffe ›Gott‹ oder die christologischen Aussagen nicht dem desinteressierten Erkennen (der theoretischen Vernunft), sondern nur im Vollzug eines bestimmten Selbstverhältnisses (der im Bewusstsein der Bedürftigkeit sich haltenden Erwartung oder eben im Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit: der Religion) als mitgesetztes Korrelat erschließt. Der Begriff Gott und der Sachgehalt der religiösen Aussagen des christlichen Glaubens werden dann durch den Ausweis der Gültigkeit dieser Bestimmung der Subjektivität selbst als darin Mitgesetztes plausibilisiert. Im ›Sich Hängen‹ an das Wort bzw. an Christus, in der Haltung der rückhaltlosen Erwartung ist das mitgesetzt und wird das Wirklichkeit, was diese Worte – Gottes Sein und Wesen, Christi Gottheit, Gottes Wort – beschreiben; und in diesem Sinne ist der Glaube – im oben genannten Sinne hinterrücks – Schöpfer der Gottheit: Wo er ist, unterscheidet der Glaube von sich ein Vonwoher des Guten, auf das der semantische Gehalt des Begriffes ›Gott‹ passt; und wo er (der Glaube) nicht ist, geschieht dies nicht.

Diese Situation beschreibt der Glaubende selbst als begründet in einer Selbstvergegenwärtigung Gottes; in der Situation des Streites um die Frage, ob dieser Rede von Gott etwas entspricht, wird die theologische Reflexion dieses Glaubens und seines ›Voraus-Setzens‹ ansichtig und damit dessen ansichtig, dass dieser Glaube bzw. Religion die produktive, schöpferische Bedingung der Möglichkeit des nur in ihr Mitgesetzten ist. Die den Glauben reflektierende Theologie erfasst die Rede von Gott als Deutungsleistung des Glaubens, dem ein Wort zum Anlass wird sich neu oder überhaupt erst zu verstehen, und der dieses sein Selbstverständnis nur so ausdrücken kann, dass er über ein ›Vonwoher‹ spricht und die Medien, durch die ihm dieses Selbstverständnis geworden ist, als Medien der Erfahrung dieses ›Vonwoher‹ fasst. Die Frage danach, ob dem Begriff ›Gott‹ eine Wirklichkeit entspricht, wird beantwortet durch den Verweis auf das Mitgesetzte Gottes im Glauben. Die Frage wandelt sich damit zur Frage, ob mit dem Glauben der Mensch zu sich selbst kommt oder sich entfremdet wird, so dass die Plausibilität der Existenzform des Glaubens zum Kriterium der Wahrheit des Begriffes ›Gott‹ wird.

## 6.3. ›Nur‹ eine Projektion?

Ob dieses als Gott verstandene ›Vonwoher‹-›nur‹ eine Setzung oder, um noch einmal einen vulgarisierten Feuerbach aufzurufen, ›nur‹ eine Projektion des Glaubens sei, mag man füglich fragen, mag auch vermuten, dass damit die Theologie (als Rede von Gott) in die Anthropologie ›aufgelöst‹ oder auf sie ›reduziert‹ wird. Das *ψευδος* dieser Frage liegt im ›nur‹, oder in der Vermutung, es könne angesichts der erfassten Produktivität des Glaubens *anstelle* von Gott und unter Verzicht auf die Rede von Gott nun nur noch vom Menschen gesprochen werden. Ob dies aber der Fall, und ob dies auch nur eine Implikation des Dargestellten ist, ist doch sehr fraglich. Denn das würde bedeuten, dass es möglich sein müsste, dass der Glaubende sich und seine Selbsterschlossenheit als bedürftiger Empfänger ohne den Ausgriff auf ein anderes, ein Woher des Guten, zur Darstellung und zur Selbstdurchsichtigkeit bringen kann. Das ›*fides creatrix divinitatis*‹ impliziert genau dies: Dass eine bestimmte Selbsterschlossenheit nur unter Inanspruchnahme wo nicht des Begriffes, so doch der semantischen Gehalte von ›Gott‹ zur Sprache gebracht werden kann, und dass der Glaubende nicht frei ist, ob er dieses ›Woher‹ von sich unterscheidet. Wenn auch der Glaube Schöpfer der Gottheit ist, so ist er nicht frei, dieses ›Vonwoher‹ zu setzen.

Die These des Christentums ist strenggenommen nicht die, dass ein Gott existiert oder dass Christus der Sohn Gottes oder die Schrift Wort Gottes ist. Sondern die These ist die, dass in dieser Selbsterschlossenheit – im Bewusstsein der Bedürftigkeit – der Mensch so zu sich kommt, dass er sich im neuen Verständnis seiner selbst wiedererkennt als der, der er zu sein bestimmt war: Dass ein Mensch in der Verkündigung von Jesus von Nazareth ins der Bedürftigkeit bewusste Empfangen gestellt wird, dass wiederum dieses Empfangen die angesichts der Bedürftigkeit plausible Gestalt gelingenden Menschseins ist, und dass der Mensch sich nicht angemessen darstellen kann, wenn er nicht zum Begriff Gott bzw. zu den in ihm versammelten semantischen Gehalten greift – darum geht es im christlichen Glauben, und dies ist Gegenstand der Verantwortung dieses Glaubens in der Situation der Strittigkeit seiner Aussagen. Insofern erfolgt die Verifikation der christlichen Rede über Gott nicht dadurch, dass man nachweist, dass dem Begriff etwas entspricht, sondern dadurch, dass in einer unverfügbaren Erfahrung unter der Verkündigung der Mensch zu sich selbst kommt einerseits, und diese Selbsterschlossenheit nur aussprechen kann, indem er nach den Begriffen greift, die ihm die Tradition vorgibt und deren semantischen Gehalt ihm die intentionale Struktur seiner Erfahrung so erschließt, dass er in dieser Erfahrung das Vermeinte der Begriffe wiedererkennt.

Kurz: Was der Glaube projiziert, ist nicht ›bloß‹ projiziert, sondern ist so real wie sein eigenes Selbstverständnis. In der Tat: Man kann nur dann, wenn

man vom Glauben spricht, von Gott sprechen, weil Gott im Glauben ›gesetzt‹ ist; und in jeder Rede von Gott ist der Glaube mitgesetzt, der ihn ›sich voraussetzt‹. Aber wer das erfasst und richtig versteht, der wird zugleich dessen ansichtig, dass, wer von sich selbst sprechen will, nicht frei ist, nicht von Gott zu sprechen.