

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 60 (2013)

**Heft:** 1

**Artikel:** Gott ist kein Gott der Unordnung : zum theologischen Problem von Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen

**Autor:** Theissen, Henning

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760990>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HENNING THEIßEN

# Gott ist kein Gott der Unordnung. Zum theologischen Problem von Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen\*

Die Überschrift dieses Aufsatzes ist ein Zitat aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus (1 Kor 14,33), der an der fraglichen Briefstelle der Gemeinde Anordnung für das Verhalten im Gottesdienst, konkret für einen nicht-elitären Umgang mit den charismatischen Begabungen der Prophetie und der Zungenrede erteilt. Paulus macht so deutlich, dass der Gottesdienst auch ein Problem des menschlichen Zusammenlebens ist und seine Ordnung auch eine ethische Komponente besitzt. Im Umkehrschluss erkennt man an der gemeinschaftlichen Dimension des Gottesdienstes, dass auch die menschliche Gemeinschaft, also das klassische Themenfeld der christlichen Gesellschaftslehre oder Sozialethik, ein Thema für die Theologie im Sinne der Glaubenslehre oder Dogmatik darstellt. Es sollte daher niemanden verwundern, dass auch bei der Frage menschlicher Gemeinschaftsformen bekenntnismäßige Spezifika zur Auswirkung kommen. Ich möchte im ersten Teil der folgenden Überlegungen einen für diese Gemengelage von Bekenntnis und Soziallehre beispielhaften Diskurs näher differenzieren, um von dieser hermeneutischen Grundlegung aus im zweiten Teil einen theologischen Begriff menschlicher Gemeinschaft zu skizzieren, der seine dogmatischen Hintergründe nicht verleugnet, eine ausschließlich bekenntnismäßige Zuordnung jedoch nicht erfordert.

## 1. ZUR KONSTITUTION MENSCHLICHER GEMEINSCHAFTSFORMEN

Das bekannteste und vielleicht wirksamste Beispiel für eine konfessionelle Einteilung in der theologischen Behandlung von Fragen menschlicher Gemeinschaft dürfte die Unterscheidung zwischen (lutherischer) Zwei-Reiche-Lehre und (reformierter) Königsherrschaft Christi sein, die seit der deutschsprachigen Nachkriegstheologie ab 1945 als etabliert gelten kann.<sup>1</sup>

\* Am 09.10.2010 in Lund der gemeinsamen Postgraduiertensozietät der systematisch-theologischen Lehrstühle der Universitäten Greifswald und Lund vorgelegt.

<sup>1</sup> Einschlägig ist z.B. das Schrifttum von Ernst Wolf (WOLF, Ernst: *Peregrinatio II*. München: Chr. Kaiser 1965, 207–229 u.a.). Die besondere ostdeutsche Situation spiegelt sich in einer bemerkenswerten Publikation wider, auf die mich Gerhard Sauter aufmerksam machte: ROGGE, Joachim/ZEDDIES, Helmut (Hgg.): *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis*

Es handelt sich um divergente Verhältnisbestimmungen von geistlicher und weltlicher Gemeinschaft, an denen die Christen teilhaben, so dass in dem einen Fall fundamental differente Konstitutionsweisen dieser beiden Gemeinschaftsdimensionen geltend gemacht werden (Zwei-Reiche-Lehre), während auf der anderen Seite ein Geltungsanspruch der geistlichen auch auf die mit ihr intrinsisch verbundene weltliche Gemeinschaft behauptet wird (Königsherrschaft Christi). Die Einschlägigkeit dieses Beispiels wird meiner Einschätzung nach nicht dadurch in Frage gestellt, dass seine begriffliche Gegenüberstellung wohl im Zusammenhang mit der Durchsetzung der Theologie Karl Barths im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche (BK) aufgekommen ist, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi also keineswegs eine gewachsene Diskurslage zwischen lutherischer und reformierter Denomination abbilden. Denn für die Frage, welche dogmatischen Präsuppositionen das sozialetische Problem menschlicher Gemeinschaftsformen und welche ethischen Implikationen das Gemeinschaftsphänomen Gottesdienst zeitgenössisch hat, ist hier allein relevant, dass lutherische und reformierte Theologie im Deutschland des beschriebenen Zeitraums nach 1945 gleichermaßen vor dem Problem einer theologischen Orientierung der kirchlichen Neuorganisation standen. Dieses Problem bestand bei fortdauernder Geltung der geistlichen Leitungsorgane der BK, jedoch erloschener Gültigkeit der Rechtsgestalt der 1933 nach NS-Recht gegründeten Deutschen Evangelischen Kirche (DEK)<sup>2</sup> darin, eine theologische Begründung des Kirchenrechts zu liefern und damit einen theologischen Begriff des Rechts zu entwickeln. Diese Aufgabe einer theologischen Rechtsethik war für lutherische und reformierte Theologen gleich, und folgt man dem forschungsgeschichtlichen Überblick, den Hans-Richard Reuter 1997 im Standardwerk der in der Bearbeitung dieser Aufgabe engagierten Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) gegeben hat,<sup>3</sup> dann greifen die beiden nach 1945 vielleicht bedeutendsten evangelischen Forscher bald auf lutherische und bald auf reformierte Traditionen zurück, wenn J. Heckels Konzept einer *Lex charitatis* sich vor allem mit Luthers Rechtsverständnis auseinandersetzt, während H. Dombois als Schöpfer des Entwurfs eines Rechtes der Gnade hugenottisch geprägt ist. Mit Reuter kann man die Grundfrage des theologischen Rechtsdiskurses im Verhältnis von geistlicher und weltlicher Rechtsauffassung erblicken. Dabei ergibt sich ein differenziertes Spektrum denkbarer An-

eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1980.

<sup>2</sup> So das Rechtsgutachten, das Erik Wolf der für die Richtung der EKD-Gründung maßgeblichen Konferenz von Treysa erstattete (*Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer*, hg.v. SÖHLMANN, Fritz. Lüneburg: Heliand 1945, 181–195).

<sup>3</sup> REUTER, Hans-Richard: *Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht*, in: RAU, Gerhard/REUTER, Hans-Richard/SCHLAICH, Karl (Hgg.): *Das Recht der Kirche*, Bd. I (= FBESG 49). Gütersloh: Chr. Kaiser 1997, 236–286.

sätze, das von R. Sohms (1841–1917) durch Paulskirche und Kulturkampf beeinflusster Behauptung eines förmlichen Gegensatzes des Rechtes gegen das Geistliche bis zur Annahme einer Verwurzelung des Rechtes in den Strukturen eines geistlichen Personenverbandes der einzelnen Rechtssubjekte reicht (H. Dombois) und dazwischen verschiedene kooperative Modelle einschließt, unter denen die Annahme einer materialiter christlichen Liebesethik (J. Heckel) einerseits und andererseits die verschiedenen Konzeptionen einer Koexistenz von geistlichem und weltlichem Recht auf einem und demselben rechtlichen Terrain, z.B. als Recht des Nächsten (Erik Wolf), herausragen.

Akzeptiert man die Verhältnisbestimmung von geistlichem und weltlichem Recht als Grundaufgabe der theologischen Rechtsethik, dann legt schon das hier angedeutete Spektrum möglicher Lösungen dieser Aufgabe die Vermutung nahe, dass der theologische Begriff des Rechts im Unterschied zum juristischen, der auf genau abgegrenzte Geltungsbereiche angewiesen ist, um anwendbar zu sein, eine gewisse Unschärfe besitzen wird. Ich möchte in diesem ersten Teil meiner Überlegungen die These vertreten, dass diese präzise Unschärfe tatsächlich ein Moment der theologischen Rechtsethik darstellt, das über die Grenzen des lutherischen oder reformierten Bekenntnisses hinweg gegeben ist und darum als wichtige Fragestellung für die Aufgabe eines theologischen Verständnisses menschlicher Gemeinschaft und ihrer Ordnung angesehen werden muss. Um diese These zu erläutern, greife ich auf einen zeitgeschichtlichen Zusammenhang zurück, der, trotz klaren Bezugs auf die Situation in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, seine größte Resonanz in einigen umliegenden Ländern Europas gefunden zu haben scheint.<sup>4</sup>

### 1.1. *Formaler und analoger Rechtsbegriff*

Eines der engagiertesten Plädoyers für eine theologische Begründung des Kirchenrechts nach 1945 stammt von Karl Barth, der 1955 einen umfangreichen Abschnitt im zweiten Teil der Versöhnungslehre in seiner *Kirchlichen Dogmatik* (KD) dem Thema der kirchlichen Ordnung widmete.<sup>5</sup> In diesen Ausführungen kommen Einsichten in die versöhnungstheologische Konstituiertheit menschlicher Gemeinschaft zum Tragen, die Barth etwa seit seiner gemeinhin als letzte große werkgeschichtliche Weichenstellung

<sup>4</sup> Für diesen zeitgeschichtlichen Aspekt ist auf die exzellente Dokumentation des 2. Internationalen Emder Barth-Symposiums 2008 hinzuweisen: BEINTKER, Michael/LINK, Christian/TROWITZSCH, Michael (Hgg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2010 (hier besonders die Beiträge von Eberhard Busch, Michael Beintker, Martin Greschat, Sándor Fazakas, Peter Zocher). Meine eigene Darstellung geht vorrangig von Barths und Brunners Quellentexten aus, bezieht die Ergebnisse des 2. Emder Symposiums aber ein.

<sup>5</sup> BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2. Zürich: Evangelischer Verlag Zürich 1955, 765–824 (§ 67,4: Die Ordnung der Gemeinde).



angesehenen Erwählungslehre (KD II/2) von 1942 entwickelt hat. Während Barth in Deutschland, wo er schon 1934 aus Protest gegen die Etablierung einer vorläufigen Kirchenleitung den Reichsbruderrat der DEK verlassen hatte, bei der Neukonstituierung der kirchlichen Gemeinschaft nach 1945 nur wenig Gehör fand, haben seine Überlegungen starke Wirkung in den Niederlanden gezeigt, wo 1951 eine neue Kirchenordnung im Geiste Barths erlassen wurde.<sup>6</sup> Der einprägsame Leitbegriff der „wirklichen Kirche“, den Barth hierfür bildet (§ 67,1 KD), weist aber vor allem zurück auf eine Ungarnreise Barths im Frühjahr 1948, wo er die Haltung der ungarischen reformierten Kirche gegenüber dem Kommunismus als beispielhaft erlebte und diesem günstigen Eindruck mit einem an mehreren Orten wiederholten Vortrag über „Die wirkliche Kirche“ Ausdruck verlieh.<sup>7</sup> Diese Vorgänge riefen in der reformierten Schweiz im Sommer desselben Jahres Barths alten Weggefährten und Kontrahenten Emil Brunner auf den Plan, der bei ihm eine ebenso eindeutige Ablehnung des Kommunismus vermisste, wie er sie 1934 gegenüber dem Nationalsozialismus formuliert hatte.<sup>8</sup> Brunner argumentierte seinerseits vor dem Hintergrund der sich seit der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz desselben Jahres etablierenden ökumenischen Bewegung, die in den ersten Jahren nach der in Amsterdam erfolgten Gründung des Weltkirchenrates (World Council of Churches, WCC) ihren eigenen Status unterhalb der Schwelle formeller Kirchlichkeit im Rechtsinne als „Gemeinschaft von Kirchen“ bestimmte, wie es seit der 2. Vollversammlung des WCC in Evanston 1954 als geklärt gelten kann.<sup>9</sup> Neben seinem Herkommen aus der Schweizer Reformation Zwingli'scher Prägung dürfte vor allem dieser ökumenische Kontext Brunners ekklesiologische Streitschrift über *Das Missverständnis der Kirche* als institutioneller Ordnung von 1951 mitbestimmt haben, die in Barths theologischer Grundlegung des Kirchenrechts den Hauptdiskussionspartner bildet. Es ist diese, nach 1934 zweite große Auseinandersetzung zwischen Barth und Brunner, die mir für das Problem eines theologischen Verständnisses menschlicher Gemeinschaftsformationen besonders aufschlussreich erscheint.

<sup>6</sup> Zum niederländischen Kontext allgemein vgl. den Beitrag von Henri W. de Krijff zum Emden Barth-Symposium (s.o. Anm. 4), sowie neuerdings die Bonner Habilitationsschrift von Susanne Hennecke.

<sup>7</sup> BARTH, Karl: *Die wirkliche Kirche*, in: BARTH, Karl: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948*, Zürich: Evangelischer Verlag Zürich 1948, 15–29, hier 23f. zur Spezifik der ungarischen reformierten Kirche und 30–46 zur politischen Situation.

<sup>8</sup> BRUNNER, Emil: *Wie soll man das verstehen? Offener Brief an Karl Barth*, in: BARTH: *Gemeinde im Wechsel*, 59–66. Zu Brunners Totalitarismuskritik s. auch Anm. 16

<sup>9</sup> Zum Verständnis der sog. Basisformel vgl. die vom WCC selbst im Internet veröffentlichte Erläuterung: Theologischer und historischer Hintergrund der ÖRK-Basis: <http://www.oikoumene.org/de/wer-sind-wir/selbstverstaendnis-vision/basis/hintergrund.html> (16.05.2011). Dort auch der Quellennachweis.

Ich möchte die Analyse der ekklesiologischen Barth-Brunner-Kontroverse nicht nur aus Platzgründen sogleich auf die zwischen beiden eigentlich strittige Frage hinführen und lasse daher hier manches beiseite wie die divergente Beurteilung der ungarischen reformierten Kirche,<sup>10</sup> überhaupt der kirchlichen Institutionalität,<sup>11</sup> und vollends die persönliche Ebene.<sup>12</sup> Versucht man durch all dies zur Tiefenschicht der jeweiligen argumentativen Axiomatiken vorzustoßen, so dürfte der maßgebliche Streitpunkt mit der Frage gegeben sein, ob die Ordnung der Kirche notwendig rechtsförmig zu sein habe oder nicht. Barth nimmt zu dieser Frage kaum explizit Stellung, bejaht sie aber implizit, wie schon seine gehäuft auftretende Rede von „Recht und Ordnung“ der Kirche zeigt,<sup>13</sup> die bei ihm den Charakter eines Hendiadyoin hat. Brunner macht sich demgegenüber auch ausdrücklich für eine nicht rechtsförmige Ordnung stark,<sup>14</sup> die er als pneumatisch bezeichnet, aber der neutestamentlichen Ekklesia vorbehält,<sup>15</sup> die in seiner ganzen Streitschrift terminologisch peinlich von der Rechtsinstitution Kirche geschieden wird. Der Gegensatz beider Autoren wäre damit abschließend, wenn man nicht berücksichtigen müsste, dass Barths Identifizierung von Recht und Ordnung eher impliziter Natur ist, während Brunner die Gegenposition zwar explizit vertritt, sich damit aber der Natur der Sache nach, da er vier Jahre vor Barth schreibt, nur implizit gegen diesen richten kann. Man steht also, wie schon bei der Entgegensetzung von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, vor dem Problem, dass Autorabsicht und Wirkungsgeschichte, Produktions- und Rezeptionshermeneutik nicht immer klar zu trennen sind. In dieser Lage hilft jedoch ein sozusagen zwischen Explizitem und Implizitem stehendes Moment weiter, nämlich die Berücksichtigung besonders der Anmerkungen Brunners, die er am Ende seiner Streitschrift mitteilt.

Die Anregungen, die Brunner hier, offenkundig aus dem Fundus seiner Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung schöpfend, zur nicht rechtlichen Gestalt der christlichen Gemeinde gibt,<sup>16</sup> lassen den Schluss zu, dass

<sup>10</sup> Hierzu wäre der Beitrag von Sándor Fazakas in der Dokumentation des Emders Symposiums von 2008 zu vergleichen, aber auch die Einschätzungen von Eberhard Busch im selben Band (s.o. Anm. 4).

<sup>11</sup> Hierzu äußert sich kritisch Martin Greschat im Emders Symposiumsband (s.o. Anm. 4).

<sup>12</sup> Zu diesem Aspekt vgl. Paul Zochers Beitrag im Emders Symposiumsband (s.o. Anm. 4).

<sup>13</sup> Insbesondere: BARTH: *KD* IV/2, 769–772 (d.i. in der direkten Auseinandersetzung mit Brunner).

<sup>14</sup> BRUNNER, Emil: *Das Missverständnis der Kirche* [1951]. Stuttgart: Kohlhammer 1951, 51.

<sup>15</sup> BRUNNER: *Missverständnis*, 50.

<sup>16</sup> BRUNNER: *Missverständnis*, 131 Anm. 3, 132 Anm. 1 sowie im Haupttext 110 beruft sich auf die Gründungsströmungen des WCC. Die vor allem aus unpubliziertem Material schöpfende Biographie von JEHLE, Frank: *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006, 499–515, weist insbesondere auf die sachliche Nähe des Ekklesiologiebüchleins zu Brunners Engagement für den YMCA seit Juni 1946 hin, während Brunners Wirken als „consultant“ des WCC selbst schon durch die Amsterdamer Weltkir-

seine ebenso einprägsame wie plakative Entgegensetzung von Ekklesia und Kirche eben doch keinen axiomatischen, sondern nur heuristischen Rang hat, Brunner also mit anderen Worten weitaus optimistischer, als es zunächst den Anschein hat, über die Möglichkeit einer Annäherung der Institution Kirche an ihren neutestamentlichen Ursprung denkt. Konkret nimmt er an, dass die Rechtsinstitution Kirche der pneumatischen Gemeinschaft (Ekklesia) als Mittel zum Zweck dienstbar ist und eine Form darstellt, derer jene materialiter pneumatische Ordnung sich zu ihrer Konstituierung als menschliche Gemeinschaft bedient.<sup>17</sup> Von dieser Auffassung Brunners scheint Barths rechtsethische These, mit der er 1938 in *Rechtfertigung und Recht* aufwartete, dass die staatliche Rechtsordnung ihrem „Dienst“ für die Gemeinde der Rechtfertigung „nicht entlaufen“ könne,<sup>18</sup> auf den ersten Blick gar nicht so weit entfernt. Es will freilich beachtet sein, dass Barth diese Einschätzung im Blick auf den totalen oder „dämonisierten“ Staat, wie er sagt, formuliert, der sich zum theologischen Gemeinschaftsbegriff, den Barth vor Augen hat, sicherlich ungleich problematischer verhält als der römische Kirchenbegriff zu Brunners pneumatischem Gemeinschaftskonzept. Die Differenz beider Autoren muss also tiefer liegen als bei der Frage des Verhältnisses von Ordnung und Recht. Wo ist diese Differenz zu suchen?

Wieder helfen Brunners Anmerkungen weiter. Während dieser hier nämlich, wie beiläufig, seine Voraussetzung explizit macht, dass „nun einmal Recht und formales Recht dasselbe“ seien,<sup>19</sup> gebraucht Barths theologische Grundlegung des Kirchenrechts den Rechtsbegriff nicht formal, sondern analog, was erst die Einschätzung ermöglicht, dass der theologische Rechtsbegriff „vorbildlich“ für den weltlichen sei und diesem den Weg zu „etwas besserem“ Recht weisen könne.<sup>20</sup> Brunner muss also nur deshalb einen materialiter rechtlichen Charakter der christlichen Gemeinde verneinen, weil er Recht ausschließlich in der begrifflichen Strenge formal eindeutiger juristischer Anwendbarkeit versteht. Umgekehrt ist Barths implizites Axiom der notwendigen Rechtsförmigkeit kirchlicher Ordnung gerade nicht formaljuristisch zu verstehen, als sei die Kirche wesentlich Rechtsinstitut, sondern besagt, wiederum nach *Rechtfertigung und Recht*,

chenkonferenz 1948 „ein abruptes Ende“ nahm (vgl. 456), da dort Brunners doppelte, gegen das NS- und die neuen kommunistischen Regime gerichtete Totalitarismusthese keinen Anklang fand.

<sup>17</sup> BRUNNER: *Missverständnis*, 108f. akzeptiert sogar die römisch-katholische Messe als „Mittel“ für die Ekklesia.

<sup>18</sup> BARTH, Karl: *Rechtfertigung und Recht* [1938], NA in: BARTH, Karl: *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1998, 5-45, hier 13.

<sup>19</sup> BRUNNER: *Missverständnis*, 124 Anm. 4.

<sup>20</sup> BARTH: *KD IV/2*, 815 bzw. 820.

dass die Kirche dem rechtlichen Staatsgebilde die Idee des „Hoffnungsgutes“ einer himmlischen Bürgerschaft (*politeuma*; Phil 3,20) verdankt.<sup>21</sup>

Damit aber öffnet die Auseinandersetzung der beiden Schweizer Reformaten den Blick für ein analoges oder metaphorisches Rechtsverständnis, das über den formalen Gebrauch der Rechtsbegriffe hinaus, der für die juristische Anwendbarkeit unverzichtbar ist, ein weiteres, nunmehr materialiter theologisches Verständnis dieser Begriffe kennt, wodurch diese als rechtliche Anschauungen, freilich unter Aufgabe ihrer eindeutigen Anwendbarkeit, theologisch anverwandelt und so auch theologisch angewendet werden können. Die Funktionsweise solch metaphorischer Rechtsbegriffe lässt sich vermutlich klarer als durch theoretische Erörterungen anhand einer rechtsethischen Denkfigur aus dem lutherischen Diskurs verdeutlichen, nämlich dem doppelten Gebrauch des Gesetzes.

Der *duplex usus legis* ist, wie der Begriff anzeigt, keinesfalls als Unterscheidung zweier verschiedener Gesetze oder Gesetzescorpora, sondern buchstäblich als Differenzierung zweier Weisen aufzufassen, wie von ein und demselben Gesetz Gebrauch gemacht werden kann. Am Beispiel der Anwendung des Strafgesetzes,<sup>22</sup> die hier am anschaulichsten ist, kann man darauf verweisen, dass das Urteil, mit dem ein Täter für eine bestimmte Tat nach dem Gesetz (im ersten, politischen Gebrauch) bestraft wird, damit so das Böse in der Welt eingedämmt wird, zugleich dafür offen sein muss, dass der betreffende Täter davon einen geistlichen Gebrauch (*secundus usus legis*) machen kann in dem Sinne, dass ihm über diesem Gesetzesurteil die Einsicht seiner Schuldhaftigkeit aufgeht – ein Effekt, der sich, anders als die Abwehr des Bösen durch Verhängung einer Strafe, nicht erzwingen lässt, der aber gleichwohl als (geistliche) Wirkung desselben (profanen) Gesetzes angesehen werden muss, das sich in seinem ersten Gebrauch noch ganz anders auswirkte. Man beachte hierbei, dass der doppelte Gebrauch eine vertiefte Bedeutung des Gesetzes ausmacht, das gleichwohl dasselbe, zur Hervorbringung dieser Bedeutung selbst unfähige Gesetz, bleibt. In vergleichbarer Weise bezeichnet die Metapher und mit ihr jedes metaphorische Rechtsverständnis eine neue Bedeutung der fraglichen Rechtsbegriffe, die als solche aber dieselben sind und bleiben. Da dieses vertiefte Rechtsverständnis kein positives Recht setzt, ist auch die von Barth reklamierte Vorbildlichkeit des kirchlichen für das staatliche Rechtsverständnis nicht auf zwei verschiedene Rechtskorpora zu beziehen, sondern auf einen theologischen Umgang mit (kirchlichem oder staatlichem) Recht; zielt also auf Ermessensspielräume.

<sup>21</sup> Vgl. BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, 25.

<sup>22</sup> Ausführlicher hierzu: THEIBEN, Henning: „Nur der Richter kann Heiland sein“. Zur Lehre vom Weltgericht aus Anlass der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes, in: NZStH 45 (2003) 170–207, hier 203–206.



Als Ergebnis unseres ersten Gedankenganges können wir also festhalten, dass die theologische Rechtsethik sowohl auf reformierter als auch lutherischer Seite in charakteristischer Unterscheidung vom formaljuristischen Rechtsbegriff analoge oder metaphorische Rechtsbegriffe kennt, die der juristischen Anwendbarkeit von Recht einen theologischen Sinn desselben Rechtes hinzufügen. Aber worin besteht dieser theologische Sinn? Das soll im nächsten Gedankengang bedacht werden, der wiederum auf enge Berührungspunkte zwischen lutherischer und reformierter Theoriebildung hinzuweisen hat.

### 1.2. Konstituierung rechtlicher Ordnungen durch Rechtsverzicht

Barth hat in seiner Schrift über *Rechtfertigung und Recht*, die den Staat als Ideenlieferanten des maßgeblichen kirchlichen Hoffnungsgutes anerkennt, die Leistung der Kirche für den Staat in die These gefasst, dass nur sie um die eigentliche Existenzberechtigung des Staates wisse,<sup>23</sup> die darin bestehe, dass er sowohl als Rechts- wie als Unrechtsstaat einem göttlichen Auftrag dienstbar zu sein habe.<sup>24</sup> Deswegen bemesse sich der weltliche Begriff des Rechtes an dem „Freiheitsrecht“, das die Kirche vom Staat für ihre bloße Verkündigung dieses ihres Wissens zu fordern habe.<sup>25</sup> Zur Explikation dieser Thesen greift Barth grundlegend auf die neutestamentlichen Pilatusperikopen zurück, in denen sich unter Voraussetzung dieser These erstaunliche Umkehrungen vollziehen: Der totale oder „dämonisierte“ Staat, wie Barth ihn nennt, erweist sich nicht als Überspitzung, sondern gerade als Unterbietung der Norm der Staatlichkeit.<sup>26</sup> Ganz entsprechend erscheint, mindestens in der johanneischen Schilderung, die das Urteil des Pilatus von vornherein unter göttlichen Auftrag stellt (Joh 19,11), der von der Staatsmacht gerichtete Jesus eigentlich als Richter des Pilatus. Diese biblische Szenerie verdeutlicht vielleicht am besten, worin der theologisch erweiterte Sinn des Rechtsbegriffs inhaltlich besteht. Die quasi-richterliche Funktion, die die Kirche Barth zufolge gegenüber dem Staat wahrnimmt, wenn sie mit ihrer Verkündigung über seine Existenzberechtigung urteilt, füllt sie unter Berufung auf Jesus Christus als den „gerichteten Richter“<sup>27</sup> aus. Insbesondere die kirchliche Gerichtsverkündigung gewinnt damit, ohne von ihrem Inhalt abzugehen, ein neues Gesicht, da das Gericht nun als gnädiges Gericht eines Richters erscheint, der selbst durchlitten hat, was

<sup>23</sup> Vgl. BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, 38.

<sup>24</sup> Vgl. BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, 13. Hier heißt es (wie schon erwähnt), der Staat könne seinem „Dienst nicht entlaufen“.

<sup>25</sup> BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, 44.

<sup>26</sup> Vgl. BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, 15, wonach der „dämonisierte Staat [...] zu wenig Staat“ ist.

<sup>27</sup> Es handelt sich hier um einen festen Topos aus Barths Gerichtslehre (BARTH: § 59,2 KD IV/1: Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete).



es bedeutet, gerichtet zu werden. Das ist nicht so zu verstehen, als solle im Sinne eines theologisch erweiterten Rechtsverständnisses grundsätzlich „Gnade vor Recht“ ergehen. Das Recht des gnädigen Richters ersetzt nicht etwa das Recht, sondern bringt es vielmehr dadurch zur Geltung, dass dieser Richter aufgrund seiner eigenen Erfahrung mit dem Recht auf sein eigenes Recht verzichtet. Gnade ist hier selbst als ein rechtlich relevanter Akt begriffen, insofern sie vom Subjekt der Gnade verlangt, sich aufgrund der eigenen Erfahrung selbst in quasi-juristischer Manier Rechenschaft über das eigene richterliche Handeln zu geben. Die Gnade des Richters bezeichnet also ein Handeln, das bewusst in Distanz zu der für ihr Subjekt eigentlich erwartbaren Handlungsweise tritt. Wer gnädig ist, handelt damit in jedem Fall anders, als er auch gekonnt hätte, ohne jedoch das Gesetz des Handelns als solches aus der Hand zu geben.

Wiederum ist für ein solches Gnadenhandeln als Rechtsverzicht eine Entsprechung in der lutherischen Tradition der Zwei-Reiche-Lehre zu beobachten. Dabei ist allerdings eine bestimmte Art von Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre unterstellt. Es ist nämlich vorauszusetzen, dass mit der Unterscheidung zweier Reiche tatsächlich gerechnet werden und damit eine eigene theologische Ethik des Politischen wirklich angenommen werden kann. Diese Interpretationslinie unterscheidet sich einerseits von dem maßgeblich durch E. Troeltsch beeinflussten Rezeptionsstrang, wonach sich mit den beiden Reichen zwei inkommensurable und im Grunde nur kompromiss- oder widerspruchshaft zusammenzufügende Ordnungen, nämlich die Liebes- und die Rechtsordnung, gegenüberstehen.<sup>28</sup> Auf der anderen Seite unterscheidet sich die fragliche Interpretation aber auch von derjenigen Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie durch Gerhard Ebeling mitgeprägt wurde, die annimmt, dass die theologische Rechtsethik und die Ethik des Politischen unter dem eschatologischen Horizont der Glaubenserkenntnis rangieren, in den sie als lediglich „vorletzte“ Dinge gebunden bleiben.<sup>29</sup> Im Unterschied zu beiden Ansätzen, die die politische und rechtliche Wirklichkeit im Grunde entweder nur als Widerspruch oder aber nur als Anhängsel zur Glaubenswirklichkeit auffassen können, geht die hier skizzierte Interpretationslinie der Zwei-Reiche-Lehre davon aus, dass Politik und Recht eine Wirklichkeit bilden, die als ein eigener Wirklichkeitsbereich gegenüber der Erkenntnis des Glaubens selbst differenziert – damit aber auch von dieser Glaubenserkenntnis aus beurteilt werden muss (was eine „Eigengesetzlichkeit“ ausschließt). Das sollte frei-

<sup>28</sup> Vgl. z.B. TROELTSCH, Ernst: *Gesammelte Schriften I*. Tübingen: Mohr Siebeck 1912, 533 zum Widerspruch dieser beiden Ordnungen.

<sup>29</sup> So Ebelings Konzept der „Fundamentalunterscheidungen“, das er durchführt in: EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken* [1964]. 5. Auflage mit einem Nachwort von BEUTEL, Albrecht. Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

lich nicht zum „Kriterium des Anderen“ führen,<sup>30</sup> mit dessen Hilfe die Zwei-Reiche-Lehre gelegentlich so interpretiert wird, dass die Christen um ihrer selbst willen keines Rechtes oder Gesetzes bedürfen, wie Luther sagt,<sup>31</sup> also selbst auch für sich gern Unrecht und Ungesetzlichkeit erleiden, gegen beides aber energisch auftreten, sobald nicht sie selbst, sondern Andere davon betroffen sind. Die Pointe einer so verstandenen Zwei-Reiche-Lehre bestünde geradezu darin, dass Christen diejenigen sind, die zugunsten Anderer das Recht aufrichten, das sie selbst nicht brauchen.

Gegen diese Auffassung spricht aber, dass Luther selbst (im 3. Teil der Obrigkeitsschrift von 1523) den Typ des Christen im Rechtsverhältnis anders darstellt, nämlich anhand des christlichen Fürsten, der das Recht mit Umsicht und Augenmaß anwendet, indem er auf die strikte Durchführung des Rechtsstandpunktes verzichten und „durch die Finger sehen“, d.h. fünf gerade sein lassen kann, indem er die Gegebenheiten des jeweiligen Einzelfalls berücksichtigt.<sup>32</sup> Der Grundgedanke, den Luther hier aufgreift, ist das aristotelische Konzept der Epikie oder Billigkeit. Anders als es das im Alltagsdeutsch gebräuchliche Hendiadyoin „recht und billig“ suggeriert, sind Recht und Billigkeit nämlich keineswegs identisch, vielmehr kann man die Billigkeit auffassen als eine metaphorische Erweiterung des Rechtsgedankens in dem oben beschriebenen Sinne, dass sie derselben Sache eine theologische Bedeutung hinzufügt. Billigkeit ist daher in der typisch präzisen, d.h. schneidigen Unschärfe der Metapher zugleich mehr und weniger als das Recht. Sie ist mehr, insofern das, was billig ist, immer auch rechtens ist, also in der Inhaltlichkeit seiner Angemessenheit dem Recht Genüge tut, während das Umgekehrte nicht gilt: Es gibt unbilliges, weil ohne Augenmaß für den Einzelfall angewandtes Recht. Zugleich ist Billigkeit aber auch weniger als Recht, weil sie dessen formale Verbindlichkeit nicht erreicht. Sie ist schon für Aristoteles<sup>33</sup> eine Kategorie des lebensweltlichen Horizonts von Recht, weil sie einen Fall rechtlicher (oder politischer oder wirtschaftlicher) Ordnung bezeichnet, der durch natürliches Herkommen so geregelt ist, dass er keiner formellen Rechtsbestimmung bedarf oder eine solche sogar suspendieren kann, um als gerecht gelten zu können. Billigkeit konstituiert also einen metaphorischen Sinnüberschuss von Recht, der sich gerade im Rechtsverzicht der Billigkeit und ihrer geringeren rechtlichen Verbindlichkeit niederschlägt, weil hier ohne bindende Regelungen Recht zur Geltung kommt. In diesem Rechtsverzicht ist der lutherische Billigkeitsgedanke die Entsprechung zur reformierten Figur

<sup>30</sup> Vgl. MÜHLEN, Karl-Heinz: *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 327–342.

<sup>31</sup> LUTHER, Martin: WA 11, 249,36 vgl. 253,34–254,2.

<sup>32</sup> LUTHER: WA 11, 276,20f.

<sup>33</sup> Vgl. HÖFFE, Otfried: *Aristoteles* (= BsR 535). München: Beck 1996, 230f. für die philosophischen Quellen der im Text als theologisch gekennzeichneten Zuordnung von Recht und Billigkeit.

des gerichteten Richters. Beide Denominationen wissen damit in einem metaphorisch vertieften Sinn des Begriffs von einem Recht, das gerade im Verzicht auf seine sonstige sanktionenbewehrte Verbindlichkeit Recht zur Geltung bringt.

Offen bleibt freilich die Frage, ob man diese metaphorische Erweiterung als theologischen Rechtsbegriff beanspruchen darf, wie ich es vorhin angedeutet habe. Denn der Gedanke der Billigkeit ist als solcher durchaus kein theologischer Erbbesitz, sondern geht auf die erwähnte aristotelische Figur, die Epikie, zurück und macht damit eine Kategorie der natürlichen Vernunft zum Maßstab der theologischen Rechtsethik – ein zumal für die Theologie im Gefolge Luthers durchaus aufregender Vorgang. Kann man hier überhaupt von einem theologischen Rechtsbegriff sprechen, und wenn ja, in welchem Sinne?

Festzustellen ist zunächst, dass die Frage des menschlichen Zusammenlebens oder der natürlichen menschlichen Gemeinschaft gegenwärtig von maßgebenden Stimmen, mindestens des deutschsprachigen Luthertums, als das eigentliche Interesse der Zwei-Reiche-Lehre charakterisiert wird.<sup>34</sup> Wie das Beispiel Barths schon zeigte, besteht im reformierten Theologumenon der Königsherrschaft Christi gerade aufgrund des theologischen Anspruchs, der hier im Namen der Christusgemeinde auf das bürgerliche Gemeinwesen erhoben wird, dieselbe Frage: Wie konstituiert sich menschliche Gemeinschaft? Weiterhin kann man konstatieren, dass in der Antwort auf diese Frage ebenfalls eine lutherisch-reformierte Konvergenz besteht. Zwar werden Vertreter der Zwei-Reiche-Lehre und der Königsherrschaft Christi trefflich darüber streiten, ob die Gemeinschaftsformationen des Staates, die immer auch Herrschaftsformationen sind, in Gottes direkter oder indirekter Herrschaft verwurzelt sind, doch bei der weniger hoch gespannten Frage, wie menschliche Gemeinschaft generell, also nicht beschränkt auf den Fall von herrschaftlichen Gemeinschaftsformen, zustande kommt, dürften beide Denominationen konsentieren, dass nach theologischer Einsicht diese Gemeinschaft durch Gottes verborgenes Wirken konstituiert ist. Andernfalls wäre einer theologischen Ethik des Politischen, die mehr will als nur geistlichen Senf zum Eintopf des Weltgeschehens hinzugeben, jeder Boden entzogen. Ein anschauliches Beispiel für die interdenominationell zugestandene verborgene Wirksamkeit Gottes in jeder menschlichen Gemeinschaft ist die ekklesiologische Leibmetapher. Das paulinische Gleichnis referiert nämlich in 1 Kor 12,12–27 nicht einfach auf das organische oder egalitäre Zusammenwirken der Glieder des gemeindlichen Leibes, sondern wo es dies tut, geschieht das eingedenk des-

<sup>34</sup> Vgl. zum Beispiel EBELING, Gerhard: *Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen*, in: EBELING, Gerhard: *Wort und Glaube I*. Tübingen: Mohr Siebeck 1960, 407–428; HERMS, Eilert: *Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus*, in: HERMS, Eilert: *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur Sozialethik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 95–124, hier 110f.

sen, dass diese menschliche Gemeinschaft unter den Organen des Leibes Christi nur deshalb überhaupt existiert, weil Christus selbst verborgen in ihrer Mitte wirkt. Das wird deutlich an der von Paulus übernommenen paganen Gleichnisvorlage. Menenius Agrippa erzählt das Leibgleichnis, um einen plebejischen Volksaufstand abzuwehren, indem er den Vorrang und die Vorrechte des spinnengleich in der Mitte des Netzwerkes Leib sitzenden Magens verteidigt, da er ja auch alle anderen Glieder versorge.<sup>35</sup> Ganz genauso sagt Paulus mit seiner ekklesiologischen Adaption des Leibgleichnisses, dass die Gemeinschaft unter den Gliedern des Leibes nur deshalb gedeihen kann, weil Christus verborgen in ihrer Mitte wirkt. Dabei will beachtet sein, dass das Gleichnis bei Paulus im Kontext seiner Auffassung vom „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) steht: Christus, der in der Mitte der Gemeinde verborgen am Werk ist, wirkt als der Gekreuzigte und damit in der Gestalt menschlicher Schwachheit – dies im Gegensatz zur Gleichnisvorlage bei Menenius Agrippa, der den Magen als stärkstes Glied des Körpers namhaft macht.<sup>36</sup>

Am Ende ihres ersten Abschnitts stoßen unsere Überlegungen also auf den Befund, dass die theologische Rechtsethik im evangelischen Bereich bei Lutheranern wie bei Reformierten zentral auf die Frage zu antworten hat, wie menschliche Gemeinschaft konstituiert ist. Sie antwortet darauf, indem sie einen analogen, um die Figur des Rechtsverzichts erweiterten, theologischen Begriff des Rechtes entwickelt, der die verborgene Wirksamkeit Gottes als den Grund der menschlichen Gemeinschaft versteht, der im Rechtsleben (ebenfalls verborgen) wirksam ist. Damit ist der evangelisch-theologische Beitrag zur Frage nach der Konstitution menschlicher Gemeinschaft benannt. Die Validität dieser Antwort zu prüfen und also zur Geltung solcher Gemeinschaftsformationen vorzustoßen, ist die Aufgabe der zweiten Hälfte meines Aufsatzes.

## 2. ZUR GELTUNG MENSCHLICHER GEMEINSCHAFTSFORMEN

Die charakteristisch theologische Auskunft, dass menschliche Gemeinschaft durch Gottes verborgene Wirksamkeit konstituiert ist, können evangelische Theologen lutherischer oder reformierter Herkunft zwar weitgehend konsensuell geben, doch scheint es, dass diese Verborgenheit Gottes ihrerseits wieder auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden kann. Diese zwei Verborgenheitskonzepte, deren Unterschied Berührungspunkte mit dem zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis aufweist, ohne sich damit zu decken, sollen im Folgenden bedacht werden.

<sup>35</sup> Die Fabel ist u.a. überliefert bei dem römischen Geschichtsschreiber LIVIUS: *Ab urbe condita*, II,32.

<sup>36</sup> Diesen Unterschied hebt WALTER, Matthias: *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“* (= NTOA 49). Freiburg: Universitätsverlag 2001, hier 141 hervor.



### 2.1. Modale Verborgenheit

Aufgrund des Theologumenon vom verborgenen Gott (*deus absconditus*) ist die Vorstellung, dass menschliche Gemeinschaft in Gottes verborgenem Wirken wurzelt, primär in der lutherischen Theologie beheimatet, so dass es nicht ganz überraschend sein kann, die Figur des *deus absconditus* auch im Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre zu finden. Freilich muss man dann zwischen Gottes Wirken und dessen Wirkungen unterscheiden, um nicht die in der Zwei-Reiche-Lehre thematisierten Gemeinschaftsformen als solche mit Gottes Verborgenheit bzw. seiner Offenbarung gleichzusetzen. Dafür ist in der Forschung, besonders durch die summarische Untersuchung von Hans-Joachim Gänßler,<sup>37</sup> die Unterscheidung zwischen Gottes zwei Reichen und seinen zwei Regimenten gängig geworden: Die beiden Reiche bezeichnen demnach die Herrschaftsbereiche, wo Gott wirkt (z.B. Kirche/Welt), die beiden Regimenter aber die Art und Weise, wie er wirkt (z.B. durch Gesetz/Evangelium). Freilich ist diese begriffliche Differenzierung ein Konstrukt der Forschung, das keine konsistente Quellenbasis in Luthers Texten hat, sondern sich allenfalls als Wirkung seiner Schriften begreifen kann. Man kann daher fragen, wie sinnvoll es ist, zwischen zwei Reichen und zwischen zwei Regimenten zu differenzieren und statt dessen synonym von der „Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre“<sup>38</sup> sprechen.

Terminologische Sorgfalt ist dennoch geboten. Die immer wieder be-  
gegnende Rede von Gottes zwei „Regimentern“ (statt „Regimenten“) zeigt nämlich, wo sie nicht einfach dem Druckfehlerteufel geschuldet ist, ein durchaus sachhaltiges Problem an. Sind doch Regimenter militärische Formationen im Umfang von zwei bis vier Bataillonen, was mit unserer zentralen Frage, wie Gott im menschlichen Gemeinschaftsleben verborgen am Werk ist, immerhin den einen Berührungspunkt hat, dass Gott nach dem Matthäusevangelium (Mt 26,53) mehr als zwölf Legionen Engel zu Befehl sind, deren Eingreifen Festnahme und Kreuzigung Jesu verhindern könnte – das ergibt nach den zwischen biblischem und reformatorischem Zeitalter anzusetzenden Umrechnungskursen deutlich mehr als zwei Regimenter. Gerade die matthäische Passionsschilderung betont freilich bei mehreren Gelegenheiten, dass die schnelle Eingreiftruppe aus dem Himmel ausbleibt: Die spöttische Aufforderung aus der Gruppe der Schriftgelehrten, der Gekreuzigte möge vom Kreuz herabsteigen, damit sie an ihn glauben, wird nur von Matthäus um die Forderung himmlischer Rettung ergänzt (Mt 27,42f.), und wiederum ist es Matthäus, der in den Kreuzesworten Jesu die Gottesanrede im Psalmzitat Ps 22,2 mit dem masoretischen Text des

<sup>37</sup> GÄNßLER, Hans-Joachim: *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergründe, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimenter* (= VIEG 109). Wiesbaden: Steiner 1983.

<sup>38</sup> So HERMS, Eilert: *Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre*, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 8 (2005) 1936–1941, hier 1936.



Alten Testaments als *eli eli* (Mt 27,46 par. Mk 15,34: auf aramäisch *eloi eloi*) wiedergibt und damit die von den Umstehenden assoziierte Anrufung eines vom Himmel herabkommenden Elia lautlich plausibilisiert. Dass gleichwohl Gott unbeschadet der in diesem Ausruf beklagten Gottesferne in der Kreuzigung Jesu über das symbolträchtige Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51) hinaus am Werk sei, ist beim ersten Evangelisten nicht minder als bei den anderen Synoptikern der Zielpunkt der Schilderung, da auch hier das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz den Abschluss der Kreuzigung bildet: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen“ (Mt 27,54 parr. Mk 15,39; Lk 23,47). Aber soll man nun aus der Tatsache, dass Gott offenbar nicht in die Kreuzigung dieses seines Sohnes eingegriffen hat, folgern, sein Wirken müsse dann eben verborgen gewesen sein? Oder soll man aus der Tatsache, dass der Hauptmann sein Bekenntnis ja als Römer spricht, der nicht in die Gottesgeheimnisse des jüdischen Volkes eingeweiht ist, genau umgekehrt folgern, es habe sich um ein offenes Wirken gehandelt, so dass auch der Nichtjude es erfassen konnte, greifbar in dem für jedermann wahrnehmbaren Erdbeben, von dem wieder nur Matthäus zu berichten weiß (Mt 27,52)?

Beide genannten Möglichkeiten sind nur die Kehrseiten derselben Medaille, die vom matthäischen Duktus der Erzählung eigentlich außer Kurs gesetzt wird. Den offenbaren oder aber verborgenen Charakter des göttlichen Wirkens an der äußeren Beschaffenheit seiner Wirkungen abzulesen, führt nämlich dazu, dass Offenbarung und Verborgenheit zu reinen Modalkategorien dieses Wirkens werden, die ohne innere Verbundenheit zu seinen Wirkungen sind, weil dieses Wirken selbst unverändert bleibt, egal, ob es im Modus der Offenbarung oder aber der Verborgenheit existiert. Konkret: Wer aus der Beobachtung, dass Gott Jesus offenbar nicht vom Kreuz herabholt, quasi im Ausschlussverfahren folgert, sein Wirken im Kreuz müsse verborgener Natur sein, schließt das Kreuz damit als Ort göttlicher Offenbarung im Grunde aus. Umgekehrt kommt ein Wirken Gottes nicht deshalb eher als Offenbarung in Betracht, weil seine Auswirkungen wie ein Erdbeben für jedermann wahrnehmbar sind. Genau genommen geht das auch aus dem Matthäustext hervor, wonach das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz nicht einfach auf das vermeintliche Erweiswunder des Erdbebens, sondern „auch das, was da geschah“, gegründet ist (Mt 27,54), also die im Vers zuvor berichteten Totenauferweckungen. Diese sind aber gerade für Matthäus, wie die wiederum in seinem Sondergut aufbewahrte Tradition vom Grabbetrug (Mt 27,62–64; 28,11–15) zeigt, ausschließlich Sache des Glaubens. Man wird daher im Unterschied zur Modalkategorie der Verborgenheit sagen können, dass dasjenige Wirken Gottes als verborgen gelten muss, dessen Auswirkungen Glauben erfordern und dessen Wirkung dieser Glaube ist. Ganz anders als beim modalen Verborgenenbegriff ist hier die Kategorie der Offenbarung kein Gegensatz zur Verborgenheit, sondern deren Vertiefung, so dass

z.B. das Kreuz Jesu gleichzeitig Ort der Offenbarung und der Verborgenheit Gottes sein kann. Im Kreuz Jesu wird offenbar, dass es Gottes Wille ist, sich in der Verborgenheit zu offenbaren, nämlich in einem Geschehen, das nicht seinem Willen entspricht.

Doch zurück zur Zwei-Reiche-Lehre und zur Unterscheidung von Reichen und Regimenten Gottes! Hier entsteht durch die Verbindung der Frage nach der Verborgenheit Gottes mit der Konnotation von Herrschaftsreichen und -weisen die Vorstellung einer bloßen oder nackten Majestät Gottes,<sup>39</sup> die eine absolute Freiheit seiner schieren Willenskraft bezeichnet, durch die Gott über jegliche menschliche Gemeinschaft erhaben ist. Genau das bewirkt, dass die Gemeinschaft mit dem bloß majestätischen Gott den Menschen einer Situation aussetzt, in der Tod und Leben und die fundamentalsten Gegensätze im menschlichen Leben einer Indifferenz verfallen, die den Menschen unwiderstehlich in einen Sog der Vernichtung zieht, wie Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam warnt.<sup>40</sup>

Es liegt nahe, diese Überlegung zur Erhabenheit Gottes über alle menschliche Gemeinschaft auf die Ordnungen auszudehnen, die Gott solcher Gemeinschaft gibt. Auch hier wäre Gott völlig frei, Ordnungen zu setzen und umzustößen, während die Menschen, sollen sie nicht wiederum der verhängnisvollen Begegnung mit Gottes bloßer Majestät verfallen, an diese Ordnungen selbst dann gebunden wären, wenn sie mangels menschenmöglicher Prüfkriterien nicht ausschließen können, dass der Umsturz einer menschlichen Gemeinschaftsordnung (also eine Revolution) mit Gottes freiem Willensentschluss übereinstimmen könnte.<sup>41</sup> Damit würde im Vordergrund für die bestehende Gesellschaftsordnung und gegen jede Revolution, hintergründig aber, nämlich mit Blick auf die dahinterstehende Wirkweise Gottes, für die unumschränkte Freiheit Gottes argumentiert, der grundsätzlich selbst nicht an von ihm selbst gesetzte Ordnungen gebunden ist, selbst wenn er sich faktisch immer an sie hält.

Eine unumschränkte Freiheit Gottes würde für die Ordnungen menschlicher Gemeinschaft bedeuten, dass Gott diese durch bloßen Willensentschluss ebenso gut setzen wie aufheben kann. Gerade damit gelangt diese absolute Freiheit des schieren Willens aber nur so weit, dass sie über Sein und Nichtsein möglicher Gesellschaftsordnungen entscheidet, also über die Modalitätsfrage ihrer Möglichkeit oder Notwendigkeit. Wie Kants berühmte (wenngleich missverständliche) hundert Taler dieselben hundert

<sup>39</sup> Gottes Nacktheit (z.B. LUTHER: WA 40/II, 330,1f.; 330,19) und Gottes verborgene Majestät fungieren hier in Luthers Denken als isotope Begriffe, auch wenn sich die Wendung „nuda majestas“ in seinen Schriften nicht nachweisen lässt.

<sup>40</sup> LUTHER: WA 18, 685,14–23.

<sup>41</sup> SLENCZKA, Notger: *Gott und das Böse. Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther*, in: Luther 79 (2008) 75–94, besonders 91 hat Letzteres als eine verborgene Pointe von Luthers Lehre von der Obrigkeit dargestellt.

Taler sind in Gedanken wie in meinem Geldbeutel,<sup>42</sup> so vermag auch die Modalität der Notwendigkeit oder Möglichkeit die Ordnung menschlicher Gemeinschaft nicht in sich zu treffen. Bei der Zuspitzung der Freiheit auf den blanken Willen bleibt also das mit dieser Willkürnatur verbundene zweite Moment der Freiheit ganz ausgeblendet, nämlich ihr Entscheidungscharakter, durch den sie das, was sie will, auch wählt und damit gegenüber dem nicht Gewollten/Gewählten wertet, es also kritisch auf seine Geltung befragt. Die Vorstellung, als könne Gott allein kraft seines Willens menschliche Gemeinschaftsordnungen setzen und verwerfen, schließt damit die Möglichkeit aus, diese Ordnungen auf ihre Übereinstimmung mit Gottes Willen zu überprüfen. Die Frage stellt sich ja nicht, wenn man in der Gotteslehre einen voluntaristischen Freiheitsbegriff unterstellt, denn das bloße Vorhandensein einer theologisch einmal gegebenen Ordnung genügt dann, da sie ja nur auf Gottes Willensentschluss zurückgehen kann, als Erweis ihrer Konformität mit diesem Willen. Das Ergebnis wäre, dass ein so verstandener Wille Gottes, der zwar die Konstitution menschlicher Gemeinschaftsformen erfasst, nicht aber ihre Geltung, nur als inhaltsirrelevante Modalkategorie gedacht werden kann. Die einfache Frage, ob eine bestimmte Ordnung menschlicher Gemeinschaft gerecht ist, kann bei Zugrundelegung einer rein modal verstandenen Verborgenheit Gottes also gar nicht eigens gestellt werden.

Was ein über die Willkürnatur hinaus inhaltlich gefüllter Begriff göttlicher Majestät oder Verborgenheit verlangen würde, wird nun ebenfalls ersichtlich. Es ist nötig zu fragen, ob eine Gemeinschaftsordnung, selbst wenn sie als Gottes Wille angesehen wird, auch unter Einklammerung dieses Ansehens, sozusagen abgesehen von Gottes Willen, Gottes Willen entspricht! Eine Übereinstimmung mit Gottes Willen unter Absehung von Gottes Willen zu prüfen, mag paradox erscheinen, doch der Rückblick auf unseren Exkurs zur matthäischen Passionsgeschichte macht deutlich, wie der scheinbare Zirkelschluss aufzulösen ist. So war die Feststellung, es sei Gottes Wille, sich im Geschehen der Kreuzigung Jesu zu offenbaren, das als solches nicht Gottes Willen entspricht, keineswegs widersinnig, sondern brachte eine wichtige und hilfreiche Differenzierung an den Tag. Man kann und muss unterscheiden zwischen dem Tod Jesu als Opfer im Sinne eines Gewaltopfers (*victima*), das gegen Gottes Willen menschlichem Unrecht in die Hände fällt, und einem Opfer im Sinne der göttlichen Selbsthingabe (*sacrificium*), die sich mit dem Opfer dieses Unrechts identifiziert und dadurch die göttliche Gerechtigkeit gegen das Unrecht der menschlichen in der Welt durchsetzt.<sup>43</sup> Beide Aspekte sind – im Sakramentsbegriff

<sup>42</sup> Vgl. KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) [1787], B 627.

<sup>43</sup> Zur Herleitung dieser Terminologie im größeren Kontext eines gabephänomenologischen Opferdiskurses vgl. BRANDT, Sigrid: *Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer“ zu reden?*, in: JANOWSKI, Bernd/WELKER, Michael (Hgg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (= stw 1454). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 247–281.

– aufeinander zu beziehen. Selbst und gerade das Neue Testament, das den Kreuzestod Jesu als Geheimnis des Heils (*sacramentum*) verkündigt, gelangt nie dahin, das Ärgernis des Kreuzes Jesu hinter sich zu lassen; vielmehr ist es kennzeichnend für das den Aposteln und der christlichen Kirche aufgetragene „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18–23), dass es immer wieder nur als Einstimmen in das ursprüngliche Wort von diesem Kreuz bezeugt werden kann, das der Gekreuzigte selbst darstellt, wenn er das am Vorabend seiner Kreuzigung eingenommene Mahl mit seinen Jüngern auf den bevorstehenden eigenen Tod deutet (*sacramentum*).<sup>44</sup> Im „Wort vom Kreuz“ verbinden sich also zwei Zeugnisbegriffe, die trotz oder gerade wegen dieser Zusammengehörigkeit genau zu unterscheiden sind, nämlich ein christologischer und ein ekklesiologischer Zeugnisbegriff, die mit der Terminologie des Paulus als das (christologische) „Wort der Versöhnung“ und als (ekklesiologischer) „Dienst der Versöhnung“ bezeichnet werden können (2 Kor 5,19).<sup>45</sup> Doch ist mit diesen Überlegungen unmerklich bereits der Übergang zu einer theologischen Bezugstheorie verbunden, die alternativ neben die Zwei-Reiche-Lehre treten kann und so auch zu einem anderen als dem modalen Verständnis der für unsere Frage nach der Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen zentralen Kategorie der Verborgenheit Gottes führen wird.

## 2.2. Präzise Verborgenheit

Der modale Verborgenheitsbegriff, den wir soeben betrachtet haben, legt sich nahe bei einer bestimmten Interpretation der Rede Luthers vom *deus absconditus*, die diesen mit dem lutherischen Theologumenon der Zwei-Reiche-Lehre verbindet. Dabei wurde die über alle Menschengemeinschaft erhabene Majestät Gottes auch auf die Ordnungen menschlicher Gemeinschaft bezogen und so einer materiaethischen Anwendung zugeführt, obwohl die Kategorie der *nuda majestas* im Sinne Luthers gerade als sozusagen höchster Punkt der Theologie keine solche Anwendung empfiehlt; er müsste dann ja auch mit dem Mittelpunkt aller Theologie in der Christusoffenbarung in Widerspruch geraten.<sup>46</sup> Wohl aus diesem Grund kann man in lutherischem Geiste erwägen, die majestätische Verborgenheit Gottes von allen materialen Anwendungen in Ethik oder Dogmatik fernzuhalten.

<sup>44</sup> So formulierte Ferdinand Hahn in den 1980er Jahren als Konsens, dass das sogenannte Deutewort Jesu über den Kelch des Mahles, das in jedem Fall eschatologischen Charakter hat, zum Ur- und Kernbestand der Erinnerung an (den ‚irdischen‘) Jesus gehöre (HAHN, Ferdinand: *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* [= GAufs. I]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 246, 305 u.ö.).

<sup>45</sup> Zum Unterschied beider siehe besonders: HOFIUS, Otfried: *Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens* [1980], in: HOFIUS, Otfried: *Paulusstudien* [I]. Tübingen: Mohr Siebeck 1989, 3–20, hier 6f.

<sup>46</sup> Ein typisches Beispiel bietet: ALTHAUS, Paul: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* II. Gütersloh: Mohn 1948, 428f.



Das hat freilich zur Folge, dass für dogmatische Sachverhalte, die offenbar ebenfalls mit dem Phänomen der Verborgenheit zu tun haben, ein zweiter Begriff von *absconditas dei* eingeführt werden muss, also insbesondere eine Verborgenheit unter dem Kreuz, die im Unterschied zu jener majestätischen Verborgenheit für den Menschen gerade nicht verderblich, sondern heilsam ist.<sup>47</sup> So einleuchtend diese doppelte Verborgenheit Gottes in ihrer dogmatischen Aussage über Heil und Unheil aber auch ist, so problematisch ist sie doch in ihrem Erkenntniswert, weil jede Vervielfältigung der Verborgenheitsbegriffe tendenziell methodisch unkontrollierbar wird. Grundsätzlich überzeugender scheint mir, dieses Begriffswachstum zu beschneiden, also den Weg einer Lehre von der präzisen Verborgenheit Gottes zu gehen, den Eberhard Jüngel kaum zufällig in Auslegung von Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus eingeschlagen hat. Diese „präzise Verborgenheit“ Gottes besteht in der Christusoffenbarung am Kreuz,<sup>48</sup> ist aber auf die majestätische Verborgenheit Gottes als „Grenzbegriff“ angewiesen, ohne den die definitive Selbstbestimmung Gottes in der Christusoffenbarung als schicksalhafte Notwendigkeit missverstanden werden müsste.<sup>49</sup> Die Pointe dieser präzisen Verborgenheit ist also, dass sie ihr Verhältnis zur majestätischen Verborgenheit genau bestimmen kann, so dass der Verborgenheitsbegriff methodisch kontrollierbar bleibt. In heute etablierten Begriffen könnte man sagen, dass es sich bei der majestätischen Verborgenheit um eine hermeneutische Kategorie handelt, die von allen dogmatischen (wie der präzisen Verborgenheit des Kreuzes) zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen und erst recht nicht gegen sie auszuspielen ist. Entfaltet findet sich eine derartige Verhältnisbestimmung von hermeneutischem und dogmatischem Verborgenheitsbegriff meiner Einschätzung nach in Karl Barths Lehre vom Selbstzeugnis Jesu Christi. Ich möchte sie hier als Grundlage für eine Alternative zum modalen Begriff der Verborgenheit Gottes interpretieren.

47 Z.B. BAYER, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 178f., der die Verborgenheit Gottes in seinem „unverständliche[n] Zorn“ in Gegensatz zur Verborgenheit am Kreuz bringt.

48 JÜNGEL, Eberhard: *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenem Gott – im Anschluss an Luther interpretiert* [1972], in: JÜNGEL, Eberhard: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch (Theologische Erörterungen II)* (=BEvTh 88). München: Chr. Kaiser 1980, 202–251, hier 249f.

49 JÜNGEL: *Quae supra nos*, 223.



Barths Lehre vom Selbstzeugnis Jesu Christi<sup>50</sup> steht im dritten Teil der Versöhnungslehre, der ganz dem *munus propheticum* Christi als „wahrhafter Zeuge“ gewidmet ist (Kap. 16 KD) und den Nachweis anstrebt, dass im Zeugnis von der Versöhnung tatsächlich Offenbarung geschieht.<sup>51</sup> Allerdings ist dieses Bestreben von vornherein zwiespältig, da es sich in entgegengesetzte Richtungen lenken lässt. Will Barth sagen, dass die Offenbarung mit der Christologie, also der Erniedrigung des Gottessohnes (KD IV/1) und der Erhöhung des Menschensohnes (KD IV/2), abgeschlossen ist, so dass das Zeugnis ihr nichts mehr hinzuzufügen vermag, oder will er umgekehrt darauf hinaus, dass die Offenbarung auf dieses Zeugnis angewiesen ist, ohne es also nicht geschieht? Beide Auffassungen lassen sich aus Barths Text reichlich belegen. Die Gemengelage dürfte daher rühren, dass Barth mit dem Zeugnisbegriff eine hermeneutische Kategorie anlegt, die als solche an keinen dogmatischen Locus gebunden ist, in der Verbindung mit dem dogmatischen Thema Offenbarung aber augenblicklich *double binds* erzeugt wie folgt.

Sicherlich widerspräche die Behauptung, dass die Offenbarung ohne ihre Bezeugung unvollständig sei, dem mit der Entfaltung der christologischen Semantik von Erniedrigung des Gottessohnes und Erhöhung des Menschensohnes inhaltlich abgeschlossenen Offenbarungsbegriff Barths.<sup>52</sup> Die fragliche Behauptung widerspricht aber nicht seinem Zeugnisbegriff, der, ohne über diese Inhalte hinauszugehen, vielmehr durch sie hindurchgeht und so auf die Pragmatik abhebt, in der die in jener Semantik bezeichnete gegenläufige Bewegung tatsächlich geschieht. Dieser Barth'sche Zeugnisbegriff beschreibt also eine Struktur des Geschehens von Geschichte oder des Geschichtlichwerdens von Geschehen allgemein, und abgesehen von dem besonderen Fall des Offenbarungsgeschehens wäre der Gedanke, dass jedes Geschehen bezeugt werden muss, um Geschichte zu werden, wohl durchaus im Sinne Barths – einschließlich seiner Kehrseite, dass das Fehlen des Zeugnisses, also das Vergessen eines Geschehens, dieses in gewissem Sinne ungeschehen macht, insofern es dann nicht mehr „Geschichte machen“ kann.

<sup>50</sup> Vgl. zum Folgenden: BARTH, Karl: § 70,1 KD IV/3, Zürich: Evangelischer Verlag Zürich 1959, 425–499: Der wahrhaftige Zeuge. Die Lehre vom Selbstzeugen bildet als Integration von biblischem und kirchlichem Zeugnis die Spitze von Barths Zeugnislehre. Systematisch in der Entstehung der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes seit Barths letztem Göttinger Jahr angelegt, hat Barth selbst diese christologische Figur aus dem Johannesevangelium (z.B. Joh 8,12–20; 10,22–39) aber erst spät in ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Zeugnisbegriff gebracht. Noch die einschlägigen Passagen der Münsteraner Johannes-Vorlesung (1927) und selbst der programmatische Vortrag *Der Christ als Zeuge* (1934) trennen Zeugnislehre und Christologie, kennen also auch kein christologisches Selbstzeugnis.

<sup>51</sup> BARTH: KD IV/3, 7.

<sup>52</sup> Z.B. BARTH: KD IV/3, 6: „Eine Erweiterung unserer *inhaltlichen* Erkenntnis des Versöhnungsgeschehens kommt nicht in Frage.“

Nähert man sich dem Denkgebäude von Barths Versöhnungslehre einmal durch diese Hintertür eines hermeneutischen Zeugnisbegriffs und nicht durch das Hauptportal des Offenbarungsthemas, vor dem immer schon der Cherub mit dem zuckenden Flammenschwert wacht, dann ergibt sich gerade für das Offenbarungsthema eine erhellende Perspektive. Offenbarung lässt sich dann nämlich als dasjenige Geschehen beschreiben, das auch im Vergessen des Zeugnisses nicht ungeschehen zu machen ist, weil es sich darin vielmehr als unvordenklich erweist. Mit dieser konzeptionellen Anleihe bei Paul Ricœur<sup>53</sup> verwandelt sich die Problematik der *double binds* in Barths Zeugnislehre meiner Einschätzung nach in eine doppelte Pointe. Denn nun wird zum einen klar, dass die Offenbarung nicht konstitutiv auf das Zeugnis angewiesen ist in dem Sinne, dass es sie ohne dieses nicht gäbe. Zum anderen kommt nun auch das relative Recht der Angewiesenheitsthese zur Geltung, insofern das Zeugnis eine unverzichtbare Funktion für die Offenbarung erhält, nur dass diese nicht die Konstituierung, sondern die Geltung der Offenbarung betrifft, denn jedes Zeugnis erhebt für das Bezeugte einen Wahrheitsanspruch und setzt sich zugleich dessen Geltung aus, wie man sich am Zeugen vor Gericht leicht verdeutlichen kann. Ich verstehe also den konzeptionellen Ansatz von Barths Zeugnislehre so, dass er die eingespielte Korrelation von Faktizität und Geltung umbesetzt, die in der Theologie besonders das Problem von Geschichte und Offenbarung bestimmt hat. Anstatt die Offenbarung, die nach der Aufklärung nicht mehr einfach als Faktum der Heilsgeschichte vorausgesetzt werden kann, dem neuzeitlichen Geschichtsbewusstsein zur Geltungsprüfung zu überantworten, bildet Barth mithilfe der Zeugniskategorie einen Begriff von Geschichtlichkeit, der das Moment der Geltung ein- und so die Vorstellung gleichsam nackter Fakten ausschließt. Als geschichtliches Faktum kann jetzt nur mehr gelten, was bezeugt wird, das heißt, was einen Wahrheitsanspruch erheben und sich diesem zugleich aussetzen kann.

Durch diese hermeneutische Operation gewinnt Barth Raum für einen neuen Begriff von Offenbarung als Geschehen, der die Faktizität des alten heilsgeschichtlichen Offenbarungsbegriffs durch die Kategorie der Unvordenklichkeit ersetzt und so die Voraussetzungen dafür schafft, das Offenbarungsgeschehen unabhängig von seinem Offenbarungscharakter auf seine Geltung zu befragen. Barths scheinbar unbefangene Rede vom Geschehen der Offenbarung hat also eine doppelte Stoßrichtung, die auf der einen Seite die Offenbarung, ohne sie voraufklärerisch als schlichtes Faktum zu

<sup>53</sup> Vgl. RICŒUR, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers. v. BREITLING, Andris/LESAAR, Henrik-Richard mit einem Vorwort v. LIEBSCH, Burkhard (= Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 2). Göttingen: Wallstein 1998, 133–135 zum Unvordenklichen. Es handelt sich um eine Vorarbeit zu Ricœurs großem Alterswerk: RICŒUR, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [frz. 2000], übers. v. GONDEK, Hans-Dieter (= Übergänge 50). München: Fink 2004.

begreifen, als geschichtliches Fundament der Theologie festhält und dasselbe Fundament auf der anderen Seite der menschlichen Bezeugung samt deren Zwiespalt von Wahrhaftigkeit und Lüge überantwortet. Offenbarungstheologie im Sinne dieser Zeugnislehre erhebt einen massiven Wahrheitsanspruch, lässt diesen aber auch für sich selbst gelten und kann daran gemessen werden.

Ohne eine derartige Zeugnislehre wäre es nicht möglich, im Offenbarungsgeschehen des Kreuzes zwischen *victima* und *sacrificium* zu differenzieren, weil dann gar nicht gefragt werden könnte, ob ein Geschehen, in dem Gott sich offenbaren will, auch abgesehen von diesem Willen Gottes dem Willen Gottes entspricht. Die Differenzierung im Begriff vom Willen Gottes, die dafür voraussetzen ist, führt nun unmittelbar zur Frage nach majestätischer und präziser Verborgenheit Gottes – oder nach Freiheit und Fremdheit Gottes, wie Barths entsprechende Begriffe in seiner Lehre vom Selbstzeugnis Christi lauten.<sup>54</sup> Dabei rekonstruiert Barth zwischen beiden einen Zusammenhang, der selbst kreuzestheologischer Art ist, und zwar nicht nur in dem dogmatischen Sinne, dass Christus in seiner Eigenschaft als wahrhafter Zeuge Barth zufolge unwiderruflich auf die befremdliche und „abschreckende“ Gestalt des Gekreuzigten festgelegt ist,<sup>55</sup> sondern zugleich in dem hermeneutischen Sinne, dass sich in Freiheit und Fremdheit Christi zwei bestimmte Urteilsformen so miteinander verbinden, dass sie sich gegenseitig überkreuzen. Das ist wie folgt zu erläutern.

Deutlich ist zunächst, dass der wahrhaftige Zeuge, dem Barth sich hier widmet, in der majestätischen Freiheit des *deus absconditus*, die „allein Gott einsichtig“ ist,<sup>56</sup> nicht selbst offenbar werden kann, weil er dann zum Heil der Menschen erscheinen müsste, was er in seiner *nuda majestas* gerade nicht bewirkt. Diese Feststellung, dass in der Offenbarung nicht Gott selbst erscheine, folgt der Verneinungsform des limitativen oder, mit dem kantischen Begriff, unendlichen Urteils,<sup>57</sup> weil es immer noch eine unendliche Fülle alternativer Offenbarungsgegenstände anstelle Gottes offenlässt. Dieses unendliche Urteil wird nun aber durchkreuzt, also verneint durch die Fremdheit des wahrhaftigen Zeugen, der eben nicht in beliebiger Gestalt, sondern präzise in der Verborgenheit des Gekreuzigten (und in keiner anderen Gestalt!) erscheint. Diese zweite Verneinung ist daher im Unterschied zur von ihr verneinten bestimmend (negierend), so dass das Zeugnis des wahrhaftigen Zeugen die Urteilsstruktur einer Negation der Limitation aufweist – eine Urteilsform, die Barth bei seinem Marburger

54 BARTH: *KD IV/3*, 437–443 (bzw. 448 unter Einschluss der Exkurse) zur Freiheit und 448–459 (470) zur Fremdheit.

55 BARTH: *KD IV/3*, 436.

56 BARTH: *KD IV/3*, 456.

57 Vgl. KANT: *KrV*, B 95.

Lehrer, dem Neukantianer Hermann Cohen, kennengelernt hatte.<sup>58</sup> Sie wird bei Cohen zunächst rein erkenntnisphilosophisch dazu herangezogen, um ohne Voraussetzung irgendwelcher Gegenstände allein durch logische Operationen Geltung zu erzeugen, findet in Cohens postumer Religionsphilosophie unter Berufung auf Maimonides aber auch Anwendung auf die gegenständliche Gotteslehre.<sup>59</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, die neukantianische Urteilsform der Negation der Limitation auch auf Barths Verständnis der göttlichen Verborgenheit zu beziehen. Sie kann tatsächlich als Beispiel dieser Urteilsform dienen, an dem das Gegenüber von modaler und präziser Verborgenheit deutlich wird. Wir konnten beobachten, dass eine modale Auffassung der Verborgenheit Gottes seine Freiheit als *unumschränkte* Herrschaft interpretiert, also in Form eines *unendlichen* Urteils, das folglich für die Beurteilung menschlicher Gemeinschaftsformen keine bestimmte Geltung erzeugen kann. Das Verständnis göttlicher Freiheit, das in Barths Lehre vom Selbstzeugnis Christi zu beobachten war, kann geradezu als Gegenentwurf zu diesem Konzept unumschränkter Herrschaft Gottes angesehen werden, also als Bestreitung des unendlichen Urteils oder eben als Negation der Limitation. Gott ist demzufolge schon in der nur ihm selbst einsichtigen Freiheit seiner majestätischen Verborgenheit kein unumschränkter Herrscher, sondern integriert den Widerspruch gegen solch absolute Herrschaft bereits in seine über alle menschliche Gemeinschaft erhabene Majestät und nicht erst in die Freiheit seiner freiwilligen Selbsterniedrigung zur fremden Gestalt des Gekreuzigten. Die Theologie muss demnach den Begriff des Willens Gottes so konzipieren, dass er in die völlige Freiheit seiner Willkürnatur immer schon das Moment der Geltung aufgenommen hat, durch das Gott bereit ist, seinen unbedingt geschehensmächtigen Willen gleichwohl zu revidieren und so erst die Verhaltensweisen an den Tag zu legen, die die Bibel als kennzeichnend für Gottes Willen versteht, nämlich seine *Gnade* und *Barmherzigkeit*, aber auch seine *Reue*. Alle drei setzen in sich voraus, dass Gott in diesen Willensäußerungen in Kontrast zu seinem eigenen (vor allem in der Tora, aber nicht nur dort) offenbarten Willen tritt, um ihn zu überdenken und zu einer Entscheidung zu gelangen, die aufgrund dessen, was diese Willensoffenbarung über Gottes Wesen aussagt, nicht zu erwarten war und gerade

<sup>58</sup> Für die reiche Erforschung des Verhältnisses Barths zum Neukantianismus eines Hermann Cohen sei hier lediglich verwiesen auf die monographische Untersuchung von LOHMANN, Johann Friedrich: *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* (= TBT 72). Berlin: de Gruyter 1995, der mehrfach die Inadäquanz der Cohen'schen Figur für Barths theologische Interessen erwähnt (z.B. 117; 296; 299f.).

<sup>59</sup> Ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: COHEN, Hermann: *(Die) Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919]. 2. Auflage. Köln: Melzer 1928, 73 und 76 zum Thema: Gott als Schöpfer.



deshalb ihrerseits als Ausdruck seines Willens verstanden werden muss. Kurzum, die Binnendifferenzierung, die im Begriff des Willens Gottes vorgenommen werden muss, damit die Frage überhaupt gestellt werden kann, ob ein bestimmtes Offenbarungsgeschehen auch abgesehen von seinem Offenbarungscharakter Gottes Willen entspricht, ist bereits in Gottes majestätischer Verborgenheit enthalten und nicht erst in der präzisen Verborgenheit des Kreuzes. Der Begriff des *Willens Gottes* ist durch diese Differenzierung in ähnlicher Weise metaphorisch gefasst und damit theologisch vertieft, wie es im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes für den Begriff des Rechts dargestellt wurde. Dasselbe gilt für den Begriff der Freiheit, wenn er im theologischen Sinne nicht nur gegenstandskonstitutive Willkür, sondern auch gegenstandskritische Entscheidung einschließt.

Fragt man zurück, woher die Theologie all das über Gottes Willen jenseits seiner Offenbarung sollte wissen können, wenn Gottes Verborgenheit doch allein Gott einsichtig ist, so kann die Antwort nur lauten, dass die majestätische Verborgenheit aus der Offenbarung der präzisen Verborgenheit als deren „Grenzbegriff“ erschlossen wird, wobei im Sinne Kants diese Grenze (im Unterschied zu einer Schranke) ihr Umgrenztes erschließt und nicht verschließt.<sup>60</sup> Majestätische und präzise Verborgenheit klaffen also keineswegs als göttlich-immanente Überwelt und inkarnatorische Heilsgeschichte auseinander, vielmehr zeigt die Verankerung von Gottes Gnade, Reue und Barmherzigkeit in seiner majestätischen Freiheit eine verborgene Menschlichkeit schon des *deus absconditus*.

Mit eher traditionellen Worten gesagt: Auch wenn Gottes Liebe zu den Menschen in Jesus Christus offenbar wird, liebt Gott die Menschen doch bereits von Ewigkeit her. Barths, vor allem unter dem Aspekt der Selbstkorrektur eines früher vertretenen Christomonismus, viel beachteter Vortrag über *Die Menschlichkeit Gottes* von 1956 (ThSt[B] 48) – also im werkgeschichtlich unmittelbaren Kontext seiner Lehre vom Selbstzeugnis Christi! – scheint auf eine solche, sozusagen transzendente Menschlichkeit Gottes hinzuweisen.

Der zuletzt genannte Gesichtspunkt einer transzendentalen, also nicht christologisch begründeten Menschlichkeit Gottes ist deshalb von großer Wichtigkeit, weil er entscheidende Implikationen für die Frage nach der Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen mit sich bringt. Bekanntlich ist Barth vor allem in seiner Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) deutlich für den freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaat als die evangeliumsaffinste Form menschlicher Gemeinschaft eingetreten.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Vgl. KANT, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [1783], A 167 (§ 57).

<sup>61</sup> BARTH, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* [1946], NA in: BARTH, Karl: *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1998, 47–80, hier 73f. (Nr. 29) sieht eine „auffallende Neigung“ und „Affinität“ des Evangeliums zu dieser Staatsform.



Die Begründung hierfür gab er strikt christologisch: Weil Gott in Jesus Christus sein ursprüngliches Recht auf den Menschen durchgesetzt habe, müsse auch der Staat auf das Recht gegründet sein.<sup>62</sup> Weil Christus die Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes berufe, müsse sich auch das politische Zusammenleben der Menschen auf das Grundrecht der Freiheit berufen.<sup>63</sup> Man mag hier zustimmen. Aber ob wirklich aus dem Charakter des christlichen Glaubens als Offenbarungsreligion das Verbot der Geheimdiplomatie folgt?<sup>64</sup> Man erkennt an diesem leicht abwegigen Beispiel die theologische Schwierigkeit all der – im Ergebnis bejahenswerten! – Analogisierungen zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde, die in ihrer christologischen Begründung liegt, denn Barth erläutert praktisch gar nicht, in welcher Weise in der Christologie Gott und Mensch so miteinander verbunden wären, dass die Christen in der Bürgergemeinde analog dazu handeln könnten, wie Gott in Christus gehandelt hat. Der einschlägige Abschnitt seiner Schrift kommt im Grunde über ein sehr allgemeines „Mach's wie Gott: werde Mensch“ nicht hinaus, wenn Barth schreibt (Nr. 15): „Die Christengemeinde ist gegründet auf die Erkenntnis des einen ewigen Gottes, der als solcher Mensch und so des Menschen Nächster geworden ist, um Barmherzigkeit an ihm zu tun“.<sup>65</sup> Hier vermisst man trotz der Erwähnung der Ewigkeit Gottes, in der er „als solcher“ Mensch geworden sei, den Hinweis, dass Gottes Menschlichkeit eben nicht erst mit der Inkarnation beginnt, sondern bereits der Wille des *deus absconditus* ist – mit dem einzigen Unterschied freilich, dass Gnade, Reue und Barmherzigkeit als zentrale Gestalten dieser Menschlichkeit Gottes beim *deus absconditus* ein Ringen des göttlichen Willens mit sich selber sind und daher für den Menschen undurchdringlich, während dieselben göttlichen Eigenschaften in dem in Jesus Christus offenbarten Gott sein unbedingt heilschaffender Wille sind. Gleichwohl handelt es sich beim *deus absconditus* und dem im Gekreuzigten offenbaren Gott um denselben Willen. Und nur dann, wenn Gott bereits von Ewigkeit her Gemeinschaft mit dem Menschen sucht, kann das, was über diesen Gott ausgesagt ist, Analogien für die menschliche Gemeinschaft aus sich heraus setzen, die nicht erst nachträglich geschlussfolgert werden müssen. Das ist für die Frage nach den menschlichen Gemeinschaftsformen entscheidend. Es impliziert freilich, dass der Ertrag solcher Analogien nicht so reich sein wird, wie in Barths *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Es impliziert außerdem, dass Barths rein christologische Begründung, die mit der Identität Gottes und seiner christologischen Selbstoffenbarung arbeitet, zu erweitern ist in Richtung einer trinitarischen Begründung, die mit der Identität von Immanenz und Öko-

<sup>62</sup> Vgl. hierzu: BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 66 (Nr. 16).

<sup>63</sup> Ich gebe wieder: BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 67 (Nr. 18).

<sup>64</sup> So die Behauptung von BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 69 (Nr. 22).

<sup>65</sup> Ich zitiere BARTH: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 65 (Nr. 15).

nomie, also majestätischer und präziser Verborgenheit Gottes operiert. Was sich auf dieser Grundlage – im Unterschied zum modalen Konzept der Verborgenheit Gottes – zum theologischen Problem von Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen sagen lässt, sei nun abschließend zusammengetragen.

### 3. ERGEBNIS

Wenn es stimmt, dass Gott die Menschen von Ewigkeit her liebt und nicht erst seit der Inkarnation Jesu Christi Gemeinschaft mit ihnen haben will, dann steht der Mensch gewissermaßen immer schon vor dem Thron der undurchdringlichen Majestät Gottes und kommt in ihrem Wollen und Planen vor. Er kommt in Gottes Willen nicht nur als dessen Objekt und Partner vor, sondern auch in der inneren Struktur dieses Willens selbst, der über die schöpferische, d.h. Gegenständlichkeit konstituierende Funktion der Willkür hinaus das ihm gegenüber kritisch auf Geltungserzeugung hinwirkende Moment der Entscheidung enthält und so die göttlichen Verhaltensweisen der Reue, der Gnade und der Barmherzigkeit ermöglicht, die nach den biblischen Schilderungen kennzeichnend für Gottes Willen sind und doch zugleich menschliche Züge an ihm erkennen lassen. Wenn Gottes majestätische Verborgenheit und seine präzise Verborgenheit am Kreuz nicht auseinanderklaffen, dann sind all jene vermeintlichen Anthropomorphismen in Wahrheit theologisch angemessene Vertiefungen des göttlichen Willensbegriffs zur Metapher und nicht etwa nachträglich assimilierende Verdeutlichungen aus Rücksicht auf die Rezeptionsfähigkeit des Menschen. Unter diesen Gegebenheiten lassen sich einige theologische Sätze über Konstitution (a) und Geltung (b) menschlicher Gemeinschaftsformen aufstellen.

a) Weil Gottes Freiheit keine unumschränkte Herrschaft ist, sondern von Ewigkeit her schon in Gottes verborgener Majestät den Menschen in partnerschaftlicher Gemeinschaft einschließt, steht auch jede menschliche Gemeinschaft verborgen unter der Voraussetzung dieser partnerschaftlichen Freiheit und kann nicht die Form unumschränkter Herrschaft annehmen. Das impliziert, dass der Staat über seine eigenen Voraussetzungen nicht verfügen und folglich nur in freiem Entschluss seines partnerschaftlich gestalteten Souveräns konstituiert werden kann.

b) Weil Gottes Freiheit von Ewigkeit her in eine gegenstandskonstitutive Willkürnatur und ein gegenstandskritisches Entscheidungsmoment zu differenzieren ist, das auf die Erzeugung von Geltung zielt, ist auch an jede unter Berufung auf diese Freiheit konstituierte Gemeinschaft von Menschen die Frage zu richten, ob sie unabhängig von diesem Konstitutionszusammenhang Gottes Willen entspricht, d.h. ob sie gerecht ist. Das impliziert insbesondere, dass der Staat Gerechtigkeitsprinzipien verpflichtet

ist, die er nicht gewährt, deren Geltung er aber zu kontrollieren gewährleistet (mit einer Unterscheidung von O. Höffe gesprochen).

Man kann a) als Argument für Freiheitlichkeit oder Volkssouveränität, also Liberalismus oder Demokratie und man kann b) als Argument für Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung interpretieren, doch sind die Analogien beider Argumente deutlich offener als in Barths *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, wo eine direkte Anwendbarkeit möglicherweise auch gewollt war. In meinen vorgeschlagenen Analogien liegt der theologische Akzent weder auf dem Plädoyer für eine bestimmte Gemeinschafts- oder gar Staatsform noch für einen bestimmten Verfahrens- oder Verfassungsmodus sondern vielmehr auf dem Problem von Konstitution und Geltung als solchen. Die Theologie soll meiner Einschätzung nach jede menschliche Gemeinschaftsform auf ihre Konstitutionsgründe aufmerksam machen, die häufig im Bereich des Glaubens liegen, ihr selbst jedenfalls verborgen sein werden, und sie soll zugleich die Geltungsfrage artikulieren, die jeder Gemeinschaftsform gerade im Blick auf ihre Konstitutionsgründe aufgegeben ist.

Aus theologischer Sicht also sollen sich menschliche Gemeinschaften ihre Konstitutionsgründe nicht selbst anmaßen, sie aber sehr wohl kritisch auf ihre Geltung befragen. Das ist, in eine allgemeine Formel gebracht, was sich vom Standpunkt präziser Verborgenheit Gottes zum Problem menschlicher Gemeinschaftsformen sagen lässt. Es handelt sich gewissermaßen um die Umkehrung des modalen Modells solcher Verborgenheit, denn hier war zu beobachten, dass die Verborgenheit der Konstitutionsgründe menschlicher Gemeinschaft ein Urteil über ihre Geltung geradezu ausschloss. Dieser theologische Zugang schien uns im Ergebnis zur Befestigung der bestehenden Gesellschaftsordnung zu führen. Aber könnte man sich nicht gerade dafür auf das Titelzitat dieses Aufsatzes berufen?

„Gott ist nicht ein Gott der Unordnung.“ Dieser Satz aus 1 Kor 14,33a folgt, logisch betrachtet, der Urteilsform der Negation der Limitation. Ihr Ziel ist nicht die im Bereich der Existenzaussagen ausgesagte Konstitution von Gegenständen, sondern die urteilslogische Erzeugung von Geltung. Den hier angestellten Überlegungen empfahl sich daher keine einzelne Gemeinschaftsordnung als theologisch adäquat. Vielmehr bestand der theologische Ertrag vor allem in einer Vertiefung zentraler Ordnungsbegriffe menschlicher Gemeinschaft wie Recht und Freiheit zu theologischen Metaphern (s.o. 1.). Diese Metaphern führten anhand der Figur des Rechtsverzichts auf ein Verständnis der Verborgenheit Gottes, das mittels einer Differenzierung des Begriffs des göttlichen Willens – ohne Kompromittierung der Eindeutigkeit von Gottes Heilswillen – erlaubt, menschliche Gemeinschaftsformen, gerade wenn sie als göttliche Ordnung verstanden werden sollten, auf ihre Gerechtigkeit zu befragen (s.o. 2.). Mir scheint dieses Verständnis sogenannter präziser Verborgenheit näher am Gottesbegriff von 1 Kor 14,33 als das modale Verborgenheitskonzept, das

eine Rückfrage an die Gerechtigkeit der auf Gottes Stiftung zurückgeführten Ordnungen nicht kennt. Denn der Gott, der kein Gott der Unordnung ist, ist nach Paulus auch kein Gott der Ordnung(en), „sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33b).

### *Zusammenfassung*

*Theologische Sozialethik muss zwischen Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen unterscheiden. Hinsichtlich der Konstitution eröffnet sie im Begriff der Gnade die Möglichkeit, Rechtsverzicht als rechtskonstitutiv zu denken. Der theologische Topos in der Geltungsfrage ist die Lehre von der Verborgenheit Gottes, die kein bloßer Modalbegriff ist, sondern die von Ewigkeit (und nicht erst in der Inkarnation) bestehende Menschlichkeit Gottes bezeichnet. Ob menschliche Gemeinschaftsformen gerecht sind, bemisst sich für die theologische Sozialethik an dieser Menschlichkeit Gottes.*

*Abstract: God is not a God of Disorder. On the theological problem of the constitution and the validity of human forms of community.*

*Theological ethics should distinguish between the constitution and the validity of human forms of community. The two main sections of this essay investigate these two elements. The first is a comparison between the Lutheran doctrine of the two kingdoms and the Reformed doctrine of Christ's kingship. The second section discusses two alternative understandings of God's hidden majesty, one associating it with unlimited power, the other conceiving of it as God's eternal love and desire for humanity. The concept of divine grace allows us to think of free renunciation of rights as constitutive of rights. The theological theme of the hiddenness of God is relevant for the issue of validity; this theme is not just a modal concept, but characterizes the humanity of God which exists from all eternity and not just from the Incarnation. Whether human forms of community are right should be measured in social ethics by this humanity of God.*