

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 1

Artikel: Zur Genese des theologischen Dualismus : ein problemgeschichtliches Exposé in drei Akten
Autor: Sass, Hartmut von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877740>

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: 21.01.2026

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

Zur Genese des theologischen Dualismus

Ein problemgeschichtliches Exposé in drei Akten

Wirklichkeit oder Schein, Wahrheit oder Dichtung, Werte oder Fakten, Evangelium oder Gesetz, Gott oder Welt: Die Exemplare des «dualen Systems», die sich in der Theologie, der Philosophie, überhaupt in unserem intellektuellen Begriffshaushalt befinden, sind zahlreich. Binäre Kodierungen differenzieren, tun dies aber auf sehr überschaubare Weise; sie orientieren, verbleiben dabei aber in pragmatischer Distanz zu ihrem Gegenstand; und sie ordnen, ohne jedoch in vorschnelle Überregulierungen abzugleiten.

Diese bestimmte Unbestimmtheit hat aber auch ihren Preis. Wie alle Unterscheidungen lassen auch Duale danach fragen, wie verbindlich ihre Arithmetik eigentlich ist: warum gerade zwei und nicht drei oder mehr Elemente der Differenz? Zuweilen verfestigen sich die Begriffspaare derart, dass ihr meist rein heuristischer Charakter vergessen zu werden droht, sodass sie als Notwendigkeit, nicht mehr als rechtfertigungsbedürftige Setzung erscheinen. Und schliesslich geht nicht selten die Zweiwertigkeit in eine Abwertung des jeweils letzteren Elements über, wodurch die zunächst beschreibende Differenz in ein normatives Schema transformiert wird. An die Stelle relativer Orientierungen und revidierbarer Ordnungen treten dann mehr oder weniger subtile Varianten ungedeckter Hierarchien und Prioritäten.¹

Der theologisch zentrale Binär-Code zwischen Glaube und Unglaube weist einige Ähnlichkeiten zu den obigen Dualen auf. Auch hier zeichnen sich einerseits die Vorzüge einfacher Orientierungs- und Ordnungsraster ab, und auch hier leistet man sich mit zum Teil guten Gründen die Entdifferenzierung gerade in der dualen Differenz. Ohne Gefahren läuft das theologische Unterscheiden jedoch nicht ab; denn die Verfestigung von Glaube und Unglaube zu einem exklusiven Begriffspaar, das keine gleichwertigen Bestimmungen neben sich zulässt, stellt sich hier unmittelbar ein. Alles, was nicht Glaube genannt zu werden verdient, gehört dann dem Unglauben an – und umgekehrt. Immerhin stellt sich jenes häufig auftretende Problem, wonach ein Element des Duals unberechtigt privilegiert wird, in diesem Zusammenhang nicht; denn die

¹ Dazu J. Derrida: Signatur Ereignis Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie, hg.v. P. Engelmann, Wien ²1999, 325-351 (350f.).

Normativität der theologischen Unterscheidung von Glaube und Unglaube ist diesem zweiwertigen Code bereits notwendig eingeschrieben: Für die *fides* ist der Unglaube Ausweis der zu überwindenden Sünde, während der Glaube von aussen betrachtet bestenfalls einen verzeihlichen Projektionsmechanismus darstellt.²

Folglich schillert der bis heute in der Theologie latent prominente Dualismus bedenklich zwischen Beschreibung und Normierung bzw. zwischen Wertung und Abwertung. Von einem *theologischen* Dualismus ist die Rede, weil «Glaube» und «Unglaube» zunächst ihren genuinen Sitz im religiösen Leben haben, um von dort aus zu Termen theologischer Analysen verdichtet zu werden. Demnach geht es nicht um eine rein soziologische Deskription lebensweltlicher Ausrichtung, sondern um perspektivenabhängige Wertungen im Blick auf die eigene gegenüber der jeweils anderen Position.³ Von einem theologischen *Dualismus* ist hingegen die Rede, insofern jenes Dual eine bestimmte Architektur aufweist, die sich näher bestimmen lässt: Die besagte Bivalenz ist inklusiv, insofern das *konträre* Dual alle möglichen Fälle abdeckt (*entweder/oder – nichts Drittes*); intern gestaltet sie sich exklusiv, insofern das *komplementäre* Dual keine Überlappungen erlaubt (*entweder/oder – keine Schnittmenge*); und schliesslich ist sie in sich geordnet, insofern das *asymmetrische* Dual seine jeweilige «bessere erste Hälfte» bevorzugt (*entweder/oder – aber im Zweifel das Entweder*). Genau dies trifft auf das Verhältnis von Glaube und seiner eindimensionalen Negation zu: Was nicht zum Glauben gehört, ist Unglaube; beide besitzen keine Überlappungen; der Glaube ist aus der Binnensicht gegenüber dem Unglauben in bestimmter Weise – epistemisch, hermeneutisch oder anthropologisch – privilegiert.

Die vorliegenden Ausführungen widmen sich der problemgeschichtlichen Analyse einer Begriffsformierung, die den Nährboden für jenes duale Muster bereitgestellt hat. Wie ist es dazu gekommen, dass sich der theologische Dualismus als derart resistent erwiesen hat? Angesichts der fast unüberschaubaren Komplexität der Entwicklungen erscheint es entweder aussichtslos, auf diese

² Vgl. R. Bultmann: Zur Frage des Wunders, in: ders.: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 214-228 (220).

³ Zur Perspektivität und Perspektivenübernahme siehe J. Habermas: Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 258-278 (259f.).

Frage zu antworten, oder aber willkürlich, wenn man es versucht. Und so ist die folgende, überaus lakonische Skizze nur ein möglicher und ergänzungsbedürftiger Zugriff auf jene verzweigten Metamorphosen.

Hier eine summarische Vorwegnahme, die umreißt, welche «drei Akte» diese Problemgeschichte enthält: Aus einem spezifischen Strang neuzeitlicher Theologie, die sich sukzessive immer offener als *theologischer A-Theismus* präsentiert, wird eine Kritik an der konfusen Vergegenständlichung von Gottes Wirklichkeit gewonnen und Gott als Zuspield einer neuen Möglichkeit des Verstehens verstanden (1). Dieser Einspruch führt zu einer *theologischen Optik*, die eben jenen Sinn fürs Wirkliche als neu qualifiziertes Sehen dieser Möglichkeiten metaphorisiert (2). Doch diese visuelle Metaphorik steht bereits im Dienst *dualistischer Vorgaben*; denn das neue Sehen bezieht seine Qualität allein daraus, der normierte Widerpart einer alt gewordenen Sicht zu sein. Der «*oculus fidei*»⁴ verdankt sich demnach der eschatologischen Kodierung von Alt und Neu, wodurch die (pro)grammatische Offenheit für Möglichkeiten theologisch auf genau zwei Potenzen der Existenz eingeschmolzen wird: Glaube und Unglaube (3). Dieser «Dreisatz» – vom a-theistischen Modaldenken über die optische Metaphorik bis hin zu einem theologisch legitimierten Dualismus – zeichnen wir nun etwas genauer nach, um gegen Ende den «Nutzen und Nachteil» jener Denkfigur für die gegenwärtige Theologie abwägen zu können (4).

1. Zum *A-Theismus* der neueren Theologie

Beginnen wir mit dem ersten Schritt unserer kleinen Problemgeschichte, die – wie angedeutet – auf die Hintergründe der Hermeneutischen Theologie hin präsentiert werden soll. Als Ausgangspunkt kann jene Debatte dienen, die als «Atheismusstreit» in die Ideengeschichte eingegangen ist und vor allem mit dem Namen Johann Gottlieb Fichtes (und seines Schülers Friedrich Karl Forberg) verbunden ist. Insbesondere Fichte ist mit dem Verdikt der Gottlosigkeit belegt worden, nachdem er behauptet hatte, es stelle eine (grammatische) Unmöglichkeit dar, das Prädikat der Substanz und – als verschärfte Variante dieser Auskunft – der Existenz auf Gott anzuwenden.⁵ Mithin sei es unhaltbar, Gott

⁴ Dies ist eine altprotestantische Wendung; dazu K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* [KD] I/2, 64.

⁵ J.G. Fichte: *Appellation an das Publikum* [1798], in: ders.: *Ausgewählte Werk in sechs Bänden*, hg.v. F. Medicus, Darmstadt 1962, Bd. III, 151-198 (176).

als eigene Substanz zu deklarieren, weil er dann unter die sinnliche Wahrnehmung und die irdischen Beschränkungen fallen müsste, was offenbar gegen seinen Begriff verstösst.⁶ In Fichtes eigener Diktion heisst es:

«Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen *sinnlichen* Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt.»⁷

Fichte entwickelt diese Kritik auf zwei unterschiedlichen Wegen konstruktiv weiter. Die eine Version ist die von Kant inspirierte Umstellung der natürlichen Religion der Voraufklärung auf eine Moralreligion: Der Glaube an Gott vollende sich in der wahrhaften Moralität des Menschen, sodass zuletzt Religion und Moral identifiziert werden können.⁸ Die verdecktere Version ähnelt hingegen derjenigen, die Hegel vortragen wird, indem Gott als eine am Menschen sich verwirklichende Dynamik des Denkens und Gedachtwerdens verstanden wird. Gott wird nun nicht mehr in Existentialsätzen, sondern durch Prädikate des Handelns bestimmt, so Fichte.⁹

Beide Versionen haben gemeinsam, dass sie den erhobenen Atheismus-Vorwurf zurückzugeben und ihn nun an die ursprünglichen Gegner zu richten erlauben: Der wahre Atheismus offenbare sich in der materialistischen Ausrichtung der Theisten, die Gott konsequenterweise, aber mit theologisch letztlich ruinösen Folgen substantialisieren und ihn damit zum Götzen wandeln.¹⁰ Zunächst also bezeichnet der Atheismus für Fichte lediglich die theologische Notwendigkeit, Gott gerade nicht zum Gegenstand unter anderen zu erklären, sodass wir entweder eine a-theistische Theologie benötigen oder die jeweiligen Gegner die eigentlichen Atheisten sind.

Beide Versionen haben nun allerdings für unterschiedliche Fernwirkungen gesorgt und reichen weit in die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts hinein. Während die Transformation der Religion zum Inbegriff geleb-

⁶ Vgl. J.G. Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen [1799], in: ders.: Ausgewählte Werke (Anm. 5), 199-237 (233).

⁷ Fichte: Appellation an das Publikum (Anm. 5), 180.

⁸ J.G. Fichte: Der Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung [1798], in: ders.: Ausgewählte Werke (Anm. 5), 119-133 (125).

⁹ Siehe Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (Anm. 6), 233.235.

¹⁰ So Fichte: Appellation an das Publikum (Anm. 5), 177.179f.

ter Moralität entweder in den Optimismus eines sich sukzessiv erfüllenden Reiches Gottes auf Erden externalisiert oder später in nonkognitivistischen Positionen verarbeitet wurde,¹¹ führte die zweite Version zur Umstellung der theologischen Denkweise: Nicht mehr Substanzbegriffe dominierten nun die «Metakinetik» der Dogmatik, sondern fluidere Formen der Relation und des Vollzugs. Im einen Fall wird Gott zum Inbegriff moralischen Handelns; im anderen Fall wird er selbst als Handelnder verstanden. Während folglich die erste Version dazu neigt, reduktionistisch zu wirken, indem Gott zum Ideal von etwas Nicht-Göttlichem – der Moral – erklärt wird, setzt die zweite Version tiefer an: Sie denkt nicht zunächst Gott, sondern primär das Denken Gottes anders und neu.

Darauf aufbauende Sequenzen dieses Transfers finden sich vor allem bei drei Autoren, die für die uns exemplarisch beschäftigende Hermeneutische Theologie überaus prägend waren. Der erste ist der frühe Schleiermacher, dessen *zweite Rede* «Über das Wesen der Religion» als ein kleines Manifest jener folgenreichen Umstellungen gelesen werden kann. Die von Fichte angestossene a-theistische Theologie wird hier lautlos akzeptiert, obgleich Schleiermachers Lehre von den drei «Provinzen» – das Denken der Metaphysik, das Handeln gemäss der Moral und das Fühlen in der Religion – eine klare Absage an Fichtes Moralisierung des Gottesglaubens enthält. Umso wichtiger für Schleiermacher wird jene andere Version, die sich parallel dazu bei Fichte abgezeichnet hat, jene nämlich, die die Umstellung von Gott als Substanz und separierbarer Existenz auf Vollzüge des göttlichen Wirkens am Menschen vornimmt. Schleiermacher:

«Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet Ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm.»¹²

Alle drei Provinzen haben folglich den gleichen Stoff, behandeln ihn aber durch ihre je eigene «Verfahrensart» anders (ebd.). Es ist gerade der «höhere Realismus» der Religion, dass sie alles unter einem eigenen «Gesichtspunkt» betrachtet (31) und Gott (oder die «Gottheit») als «eine einzelne religiöse An-

¹¹ Etwa R.B. Braithwaite: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955; der Einfluss Kants (und indirekt Fichtes) ist hier deutlich zu spüren.

¹² F.D.E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], hg.v. H.-J. Rothert (PhB 255), Hamburg 1958, 24.

schauungsart» begreift (69), genauso wie alle Dogmen der Religion Chiffren religiöser Anschauungen darstellen (vgl. 64). Auch hier zeichnet sich also jene von Fichte vorbereitete Transformation ab, die Gott nicht länger als Entität versteht, auf die sich der Glaube in Bekenntnis, Gebet und Liturgie richtet; vielmehr geht es darum, dass die Art der Referenz auf die eine Welt im Glauben anders kodiert ist und unter einem spezifischen «Gesichtspunkt» – nach Schleiermacher: im Bewusstsein absoluter Abhängigkeit und dadurch bedingter Freiheit – vollzogen wird. Eben dies mag angesprochen sein, wenn in der Mitte der *Zweiten Rede* dazu aufgefordert wird, nichts *aus* Religion zu tun, sondern alles *mit* Religion zu vollziehen (38f.). Schleiermacher summiert darin treffend, worum es einer a-theistischen Theologie zu gehen hat: um die modale Bestimmung des Glaubens als Vollzugsweise unserer Existenz.

Dieser Pfad lässt sich weiter verfolgen, besonders greifbar etwa bei Sören Kierkegaard, der in einer seiner «Erwägungen» festhält:

«Aber das Christliche ist zu ernst dazu, vornehm zu sein. Es will äußerlich überhaupt keine Veränderung im Äußeren hervorbringen, es will dieses ergreifen, reinigen und heiligen, und dergestalt alles neu machen, während doch alles beim alten bleibt.»¹³

Auch Kierkegaard bedient sich hier der Doppelkodierung von Alt und Neu, um sie modal zu verwenden: Es gehe im Glauben und dessen liebendem Tun gegenüber dem Nächsten nicht um sichtbare Korrekturen des Irdischen; das Christentum wolle hingegen «die Veränderung der Ewigkeit im Inneren bewirken», ohne der Welt irgendetwas wegzunehmen oder hinzuzufügen; einzig eine «innere» Veränderung sei beabsichtigt, die gerade als «Grund-Veränderung» alles betreffe (154 und 163). Die hermeneutische Version dieser Einsicht formuliert Kierkegaard recht apodiktisch: Der Glaubende verstehe nichts Neues, sondern verstehe alles ganz neu; schliesslich gelte, dass «der Christ alles anders verstehen muß als der Nicht-Christ» (54; leicht umgestellt). Nichts Neues im «Äußerlichen» wird einem Verstehen zugeführt, sondern die gesamte «Äußerlichkeit» wird noch einmal ganz neu wahrgenommen.

In einem intellektuell wiederum ganz anderen Umfeld, jedoch mit ähnlichen theologischen Ambitionen tritt Wilhelm Herrmann auf. Auch hier geht

¹³ S. Kierkegaard: *Der Liebe Tun. Etliche Erwägungen in Form von Reden* [1847]. Aus dem Dänischen übers. von H. Gerdes, Gütersloh ³1998, 160.

es um «keine Veränderung im Äußeren», sondern um einen im Glauben neuen, «gereinigten» und «heiligenden» Umgang mit allem. Das kierkegaardsche Dual von Alt und Neu wird von Herrmann personalisiert; er behauptet vom «Frommen», dass dieser «in derselben Welt wie die anderen [die «Nichtfrommen»] lebt und doch eine andere Wirklichkeit sieht»¹⁴. In Erläuterung des Verhältnisses von Welt und Wirklichkeit heisst es dann:

«Das Wirkliche als Vielfalt aufgefaßt, nennen wir Welt, das Wirkliche als Einheit aufgefaßt, nennen wir Gott. Der Inhalt von beiden ist dasselbe, dieselbe Wirklichkeit, nur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt.»¹⁵

Hier begegnen wir noch einmal der modalen Umstellung vom glaubenden Sehen neuer Substanzen zu einem neuen Sehen, welches alles «Substanzielle» unter einem anderen «Gesichtspunkt» – das war auch der von Schleiermacher verwendete Term (s.o.) – zum Thema macht.¹⁶ Und auch hier bereiten optische Metaphern den «Subtext» dafür vor, jene Umstellung von irdischer Welt und theologisch zu bedenkender «Hinterwelt» auf die *eine* Welt, die unter differenten «Gesichtspunkten» betrachtet wird, einzuüben.

Die atheistische Theologie im Sinne einer *a*-theistischen Theologie hat also vielfach Schule gemacht. Und sie hat über die knapp nachgezeichneten Entwicklungen fortgewirkt. Ein so zentrales wie prominentes Beispiel für diese Einflüsse bietet die theologische Hermeneutik im 20. Jahrhundert. Ihre Hauptvertreter – ich denke hier insbesondere an Rudolf Bultmann und seine Schüler – folgen der Kritik Fichtes, während sie sein konstruktives Angebot einer Moralreligion hingegen seinerseits einer Kritik unterzogen haben. Es spricht also

¹⁴ W. Herrmann: Unser Glaube an Gott [1911], in: ders.: Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil II. Mit Anmerkungen und Registern hg.v. P. Fischer-Appelt, München 1967, 247-257 (251).

¹⁵ W. Herrmann: Gottes Offenbarung an uns [1908], in: ders.: Schriften zur Grundlegung der Theologie (Anm. 14), 150-169 (154).

¹⁶ Diese Umstellung deutet sich schon bei Herrmanns Lehrer Albrecht Ritschl an; vgl. A. Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage. Eingeleitet und hg.v. Ch. Axt-Piscalar, Tübingen 2002, 24. – Gerade diese Vorformen der Modalisierung des Glaubens widersprechen dem, was Wolfhart Pannenberg an Ritschl und Herrmann kritisiert: dass es sich um eine «Spätform pietistischer Subjektivität» handle (so W. Pannenberg: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 149).

einiges dafür, dass sowohl Bultmann als auch die im engeren Sinn Hermeneutische Theologie ein Programm vortragen, das sich als Kritik des Atheismus und insofern als später Ausläufer des von Fichte ausgelösten «Atheismusstreits» verstehen lässt.¹⁷ Entsprechend geht es bei der hiesigen Atheismusthese nicht primär um eine kritische Begleitung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, sondern um den dogmatischen Einspruch gegen eine tiefsitzende Konfusion im theologischen Unterbau.

Daher wird «der» Atheismus nicht rundweg abgewiesen, wie Bultmann klarstellt: «Das Urteil der protestantischen Theologie über den Atheismus hängt davon ab, wie der Gott gedacht ist, dessen Wirklichkeit der Atheismus leugnet.»¹⁸ Das ist eine Mahnung an den Atheismus *und* die Theologie, zumal sie beide darin übereinkämen, dass Gott transzendent sei und ein theologisch geforderter Atheismus gerade insofern angesagt ist, als Gott kein Seiendes unter Seiendem sein kann.¹⁹ Dem Atheismus sei in seiner Kritik am Theismus vollkommen Recht zu geben.²⁰ Diese Aussage kann in zwei Richtungen gelesen werden: zum einen als Verdikt über die Theologie selbst, die Vielzahl der Theisten immer wieder von Neuem zu «nähren und [zu] pflegen», um den Gegner genauso oft «schlachten» zu können, wie Barth selbstkritisch vermutet,²¹ zum anderen als Urteil über die Grundstruktur der «Religion», die, wie wiederum Ebeling meint, Gott zur verzichtbaren Ergänzung der an sich autarken Wirklichkeit erkläre.²² Im einen Fall wird der *Atheismus der Theologie* kritisch verhandelt, gerade um den

¹⁷ Gerhard Ebeling etwa hat sich wiederholt auf Fichte und jene Auseinandersetzungen um den Atheismusvorwurf bezogen; vgl. G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen (1979) ⁴2012, 160; ders.: Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein [1972], in: ders.: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 116-136 (121).

¹⁸ R. Bultmann: Die protestantische Theologie und der Atheismus [1971], in: ders.: Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und hg.v. A. Lindemann, Tübingen 2002, 294-298 (294).

¹⁹ Vgl. ebd., 296f.

²⁰ Das schärft Eberhard Jüngel immer wieder ein, z.B. in: E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen (1977) ³1978, 128.

²¹ K. Barth, KD I/2, 351.

²² Vgl. G. Ebeling: Die «nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe» [1955], in: ders.: Wort und Glaube I, Tübingen ²1962, 90-160 (145).

positiven Sinn auch dieser Allianz freizulegen;²³ im anderen Fall geht es um den *Atheismus der Religion*, der ebenso Berechtigung beanspruchen könnte, wenn der Atheismus seinerseits nicht religiöse Züge annähme. Beide Bewegungen aber werden von der Befürchtung begleitet, dass Heideggers bekanntes Votum tatsächlich den Geist der Zeit treffen könnte: dass «das gott-lose Denken [...] dem göttlichen Gott vielleicht näher» sei.²⁴

Der atheistisch-theologische Ausweg ins Konstruktive sei, wie eingangs angekündigt, als *Modalisierung des Glaubens* bezeichnet. Sie zieht die konstruktiven Folgerungen aus der philosophisch konfusen und theologisch ruinösen Verobjektivierung von Gott und dem Glauben an ihn, als deren programmatischer Inbegriff der *«Theismus»* fungiert. Eine in diesem Sinn a-theistische Theologie richtet sich daher modal aus. Dabei handelt es sich um die Umstellung von einer auf separate Inhalte gerichteten *fides* auf einen Glauben als Vollzugssinn, durch den alle sonstigen, vom Glauben kategorial unterschiedenen Lebensvollzüge qualifiziert werden. Nicht mehr ein bestimmter Bezugspunkt jenseits dieser Welt ist dann das Thema der Theologie, sondern eine bestimmte Weise, sich auf diese eine Welt zu beziehen. Nicht Neues jenseits des Alten wird geglaubt, sondern das Alte wird glaubend neu verstanden – und dadurch selbst neu. Kein ontologisch autarkes Wesen wird nun theologisch charakterisiert, sondern die Theologie expliziert den glaubend vollzogenen Bezug auf diese Welt. Dementsprechend wird eine Transformation von der *Referenz auf etwas* zum *Vollzug durch etwas* programmatisch eingeübt. *Eine sich modal entwerfende Theologie hat es folglich nicht mit einem zur Welt addierten Referenten zu tun, sondern sie denkt einer irreduziblen Referenz auf die uns umgebende Welt nach.*

2. Theologische Optik und visuelle Metaphorik

Damit haben wir uns dem zweiten Schritt der hier nachzuzeichnenden Problemgeschichte genähert, zumal bereits in jener Traditionslinie eines metaphorischen «Subtextes» die theologische Optik des Alles-anders-Sehens zunehmend deut-

²³ Dazu D. Sölle: Gebet, in: dies.: *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten /Freiburg im Br. 1968, 109-117 (115); P. Ricœur: *Religion, Atheismus, Glaube* [1969], in: ders.: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 284-314 (290f.311-313).

²⁴ M. Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* [1956/57], in: ders.: *Identität und Differenz. GA 11*, Frankfurt a.M. 2006, 51-79 (77).

lich durchschimmert. Nun lebt jede programmatische Umstellung von metaphorischen Ressourcen, um sich explizieren zu können. Das gilt auch für die hier skizzierte Modalisierung des Glaubens, die die Umstellung vom Sehen neuer Dinge ›jenseits‹ dieser Welt zu einem neuen Sehen eben dieser weltlichen Dinge initiiert. Eine derart ausgerichtete Theologie denkt ihrem Gegenstand darum nicht mehr im Modus der ontologischen Addition zur Welt nach, sondern auf dem Weg einer hermeneutischen Neuqualifikation dieser einen Welt; sie handelt nicht länger von der Beschaffenheit zusätzlicher Substanzen, sondern von möglichen Modalitäten des Zugangs zu ihnen.

Nun fungiert klassischerweise nicht der visuelle Sinn, sondern das Hören – gepaart mit der fast erstorbenen Metapher des *Gehorsams* – als das Leitmedium des Glaubens. Eben dies führt vor allem für die theologische Hermeneutik zu aufschlussreichen Spannungen. So zeigt sich bei Bultmann eine bezeichnende Unsicherheit in der mehrdeutigen Charakterisierung des Glaubensvollzugs, die zwischen Hören und Sehen oszilliert. Einerseits hält Bultmann fest, dass das Gottesverhältnis nicht auf einer visuellen Beziehung gründe, sondern ein Hören und Fürchten sei.²⁵ Allein durch den Akt des Hörens und Gehorsams sei Gottes Wahrheit – analog zur allein in der Liebe erfahrbaren Liebe – gegenwärtig.²⁶

Andererseits beschreibt Bultmann den Glauben als «Weise des Sehens» sowie als «Betrachtungsweise», die neben anderen Weltzugängen bestehe.²⁷ Der Glaube sei eine bestimmte Weise, alle Gegenstände wahrzunehmen, wobei diese Gegenstände gar nicht anders sichtbar würden, als dass sie erst *durch* den Glauben visualisiert seien:

«Die ›neue‹ Welt ist nur für das Auge des Glaubens sichtbar geworden. Äußerlich gesehen ist die Welt die alte geblieben. Aber die alte Welt ist für das Auge des Glaubens transparent geworden in dem Sinne, daß hinter ihr die transzendente, die jenseitige Welt sichtbar wird.»²⁸

²⁵ Vgl. R. Bultmann: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: ders.: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 313-336 (324).

²⁶ Theologische Enzyklopädie, hg.v. E. Jüngel und K.W. Müller, Tübingen 1984, 201.

²⁷ Dazu ebd., 187.194.

²⁸ R. Bultmann: Was ist der Sinn unseres Weihnachtsfestes heute?, in: ders.: Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 138-140 (139).

Bultmann kombiniert in dieser nicht unproblematischen Passage genau diejenigen Zutaten, die uns schon bei Kierkegaard und Herrmann begegnet sind: Im Äusseren werde durch den Glauben nichts sichtbar geändert, weil keine neue Welt jenseits der alten behauptet wird, sondern diese eine Welt mit dem «Auge des Glaubens» unter eine andere «Betrachtungsweise» gerät und dadurch «in einem «neuen Licht» erscheint.²⁹ Es sei, so Bultmann weiter, gar nichts im Sinne der Sichtbarkeit offenbart worden, doch alles in dem Sinne, dass «dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann»³⁰.

Diese Doppelsinnigkeit setzt sich in der Hermeneutischen Theologie fort. So wirkt die Bultmannsche Ambivalenz zwischen Hören und Sehen als Bestimmungen der *fides* auch bei seinem Schüler, dem Neutestamentler Ernst Fuchs nach.³¹ Seiner Auffassung nach spricht das Neue Testament «die Sprache des Hörens»; er fragt dann seinerseits, wie das Sehen an dieses Hören gebunden sei.³² Auch hier stehen beide Momente letztlich unverbunden nebeneinander, vielleicht auch deshalb, weil sich Fuchs eher für das Verhältnis von Sehen und Verstehen interessiert, um dieses Sehen seinerseits an die Sprachlichkeit des Verstehens zu koppeln – womit die zentralen Fragen der frühen Hermeneutischen Theologie des «Wortgeschehens» und «Sprachereignisses» berührt sind.³³

Etwas präziser äussert sich Ebeling. Er stellt fest, dass der Glaube allein eine Sache des Hörens sei und das Sehen nur insofern für die *fides* relevant werde, als es aus dem Hören abgeleitet werden könne; «Stecke deine Augen in die Ohren!», so heisst es schon beim Reformator, dem Ebeling auch hier folgt.³⁴

²⁹ R. Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, in: ders.: Kerygma und Mythos, Band II: Diskussion und Stimmen des In- und Auslandes, hg.v. H.W. Bartsch, Hamburg 1952, 179-208 (201f.).

³⁰ R. Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament [1929], in: ders.: Glauben und Verstehen III, Tübingen ³1965, 1-34 (29); im Orig. kursiv.

³¹ Zum etwas in Vergessenheit geratenen Ernst Fuchs siehe H. von Sass: Art. «Ernst Fuchs», in: BBKL XXXIII, hg.v. T. Bautz, Nordhausen 2012, 492-500.

³² So E. Fuchs: Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: ders.: Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1965, 136-173 (173).

³³ Vgl. E. Fuchs: Hermeneutik [1954], Bad Cannstatt ³1963, 131; ders.: Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in: der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen [1959], in: ders.: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation [1960], Tübingen ²1965, 281-305.

³⁴ G. Ebeling: Lutherstudien II: Disputatio de homine. Dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40, Tübingen 1989, 146 – im Anschluss

Doch Ebeling belässt es nicht im rein Auditiven, denn auch er beschreibt die Begegnung des Christen mit der Welt, in der dieser lebt, als ein Sehen mit neuen Augen.³⁵ Auch bei Jüngel ergibt sich diese Zweideutigkeit, nach der auf der einen Seite der Gott entsprechende Mensch aus dem von Gott angesprochenen Hören herkomme,³⁶ nach der jedoch auf der anderen Seite Gott als eine «Entdeckung» zu beschreiben sei, «die *alles* mit neuen Augen sehen lehrt».³⁷ Genau diesen Faden nimmt der Jüngel-Schüler Ingolf Dalferth auf, wenn er ganz im Rahmen jener visuellen Metaphorik feststellt, dass im Glauben keine neuen Phänomene, sondern alle Phänomene neu gesehen werden:³⁸ «Thematisiert wird damit kein besonderes neues Phänomen unter oder neben anderen, sondern *eine neue Sicht aller Phänomene*», wobei die Gegenwart Gottes ihrerseits kein Phänomen darstellt, sondern den «Gesichtspunkt» angibt, von dem aus alles neu in den Blick gerät.³⁹

Was sich hier abzeichnet, ist eine folgenreiche Verschiebung in der metaphorischen Ausgestaltung der Glaubenslehre. Genau sie ist es, die schliesslich eine exklusiv-duale Sicht auf Glaube und Unglaube befördern wird. Zunächst werden die unterschiedlichen Näherbestimmungen der *fides* – Hören, Gehorsam, Vertrauen, etc. – nebeneinander stehen gelassen, wobei Unausgeglichenheiten zumeist in Kauf genommen werden.⁴⁰ Unter diesen Charakterisierungen findet sich traditionellerweise das Sehen als der durch die Platonische Tradition bevorzugte epistemische Sinn. Dann wird die visuelle Ausrichtung in der Glaubenslehre dominant, sodass sie andere Beschreibungen abdrängt oder in sich integriert. In der Hermeneutischen Theologie

an WA 37,202,15-22; auch ders.: Von der Wahrheit des Glaubens, in: ders.: Umgang mit Luther, Tübingen 1983, 82-94 (88).

³⁵ Vgl. G. Ebeling: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 466.

³⁶ Vgl. E. Jüngel: Gott – als Wort unserer Sprache, in: ders.: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 80-104 (94).

³⁷ E. Jüngel: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 103-157 (149).

³⁸ Siehe I.U. Dalferth: Radikale Theologie. Glauben im 21. Jahrhundert (ThLZ.Forum 23), Leipzig 2010, 210.221.

³⁹ Ebd., 234.242.

⁴⁰ Dazu H. von Sass: assensus fiducia. Glaube als Vertrauen bei Rudolf Bultmann, KuD 57 (2011) 243-268 (262-264).

vollzieht sich diese Integration zwischen Sehen und Verstehen, sodass der visuelle Akt des neuen Sehens metaphorisch erläutert, was es mit einem das Verstehen suchenden und sich dadurch neu verstehenden Glauben auf sich hat. Das Verstehen bleibt demnach für die Hermeneutische Theologie der zentrale Modus des Glaubens, dessen Modalität jedoch einer theologischen Optik folgt.

Diese implizite Privilegierung des Sehens hat Gründe. Wer etwas sieht, versteht es deswegen noch nicht. Und wer etwas versteht, sieht es offenbar nicht in jedem Fall. Wer hingegen etwas neu sieht, versteht zumindest, dass ein grundlegender Wandel des Sehens stattgefunden haben muss; möglicherweise versteht er aber mehr als das, nämlich nicht Neues neben Altem, sondern das nun Alte neu. Wird hingegen etwas neu verstanden, wird es vermutlich dadurch auch neu gesehen, sodass das Neu-Verstehen und das Neu-Sehen zuletzt austauschbare Qualifikationen bilden könnten. Während demnach eine Schnittmenge, längst aber keine Identität zwischen Sehen und Verstehen vorliegt, sorgt die *adverbiale* Bestimmung des Neuen dafür, Sehen und Verstehen in eins zu setzen: Wer neu versteht, sieht nichts Neues, sondern etwas zuvor anders Verstandenes neu; und wer etwas neu und nicht nur anders sieht, hat es zuvor anders verstanden, um es aus der nun erlangten Sicht besser zu verstehen. Wer sich aber selbst neu sieht, kommt um ein neues Verständnis seiner selbst nicht herum, zumal das neue Selbstbild nichts anderes zum Ausdruck bringt als die Neuheit eines gewandelten Selbstverständnisses. Und wer sich selbst neu zu verstehen vermag, kommt nicht umhin, eine andere und neue, d.h. auch hier: eine als angemessener empfundene Sicht auf sich selbst zu erlangen. Es ist zu erkennen: Vom Sehen über das Neu-Sehen bis hin zum Sich-selbst-neu-Sehen steigert sich die Identifizierbarkeit mit dem analog kodifizierten Verstehen.

Indem der Christ alles anders und neu versteht, sieht er sich auch selbst ganz anders und neu. Eben diese qualifizierte Gleichung zwischen Sehen und Verstehen funktioniert zwischen Hören und Verstehen nicht in ähnlich treffender Weise. Wer (auf) sich selbst neu hört, mag sich selbst zugleich neu verstehen; doch die Umkehrung des Konditionals wirkt bemüht, weil ein neues Verstehen des Selbst nicht mit einem neuen Hören gleichzusetzen ist. Hier zeichnet sich eine Asymmetrie in der Metaphorik der Sinne ab, die der Grund dafür sein dürfte, dass die Hermeneutische Theologie trotz ihrer skizzierten Unsicherheit zuletzt eben doch den Platonischen Vorgaben folgt

und das Sehen als epistemisches Leitmedium gegenüber dem Hören bevorzugt.⁴¹

3. *Ambivalenzen theologischer Bivalenz*

Nun mündet das «eschatologische Sehen»⁴² in den besagten Dualismus von Glaube und Unglaube, womit wir beim letzten Schritt unserer problemgeschichtlichen Skizze angelangt sind; denn schon die Vision des Glaubens wird von ihrem negativen Kontrast gegenüber der ungläubigen Blindheit her entwickelt.⁴³ Dies hat eine lange Tradition, die sich auf Paulus und Luther zurückführen lässt und die in der durch beide geprägten Hermeneutischen Theologie auf bestimmte Weise reaktiviert wird.

Bereits bei Bultmann ist das Denken im Dual unübersehbar, insofern die Wirklichkeit allein unter einem doppelten Aspekt gesehen werden könne, nämlich eigentlich und uneigentlich. Dabei stünden Glaube und Unglaube nicht einfach unverbunden nebeneinander, weil die existentialen Daseinsstrukturen für *beide* «Sehweisen» verbindlich seien. Abgewiesen ist nur, dass das Ereignis des Glaubens zu «neue[n] aufweisbare[n] Qualitäten» führe; vielmehr stelle sich ein neues Verständnis des gerechtfertigten Sünders ein.⁴⁴ Auch gehe die Theologie

⁴¹ Hier schliesst sich der in sich verzweigte Diskurs zum Sehen-als an, welches als «signifikative Differenz» zwischen dem Gesehenen und den Weisen, es zu sehen, charakterisiert worden ist; so B. Waldenfels: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: W.-E. Faling, H.-G. Heimbrock und Th.A. Lotz (Hg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 63-84 (68). – Es gibt zahlreiche Modelle, dieses Sehen-als auszubuchstabieren, etwa die Theorie des «onlook» (bei D. Evans: Faith and Belief, RelSt 10 [1974] 1-19 [2]), die Theorie des «disclosure» (dazu J. Gaskin: Disclosures, RelSt 9 [1973] 131-141 [131]), bzw. das Aspekte-Sehen in der Tradition Wittgensteins (dazu H. von Sass: Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein, Tübingen 2010, 347-362).

⁴² E. Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität [1980]. Übersetzt von W.N. Krewani, Freiburg im Br./München 2008, 23.

⁴³ Die Pathologisierung des Unglaubens findet sich tendenziell in allen Ansätzen, die den Glauben nicht als mögliche «Existenzweise», sondern als Erfüllung des Menschlichen überhaupt ansehen; dazu kritisch I.U. Dalferth: Ist Glauben menschlich?, in: Denkströme, Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 8 (2012), 173-192.

⁴⁴ R. Bultmann: Das Problem der «natürlichen Theologie», in: ders.: Glauben und Verstehen I (Anm. 25), 294-312 (309).

daher vom Unglauben als Grundverfassung des Menschen aus,⁴⁵ der als Glaubender somit stets aus dem Unglauben komme. Der Glaube bildet demnach eine ontische Modifikation des ontologisch analog konstituierten Unglaubens. Die *fides* ist schliesslich als stetige Überwindung des Unglaubens verstanden, ohne allerdings diese Charakterisierung zu einer «Figur des Dritten» zwischen (oder jenseits von) Glaube und Unglaube auszubauen. Das mag damit zusammenhängen, dass Bultmann Glaube und Unglaube mit dem existentialen Dual der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* parallelisiert, wobei sich Heidegger kaum für die faktischen Mittelwerte diessseits vollkommener Authentizität und gänzlicher «Verfallenheit» interessiert.⁴⁶ Und das hat, so scheint es, den Fokus Bultmanns auf die konträren Extrempunkte zusätzlich bestärkt.⁴⁷

Die Erben Luthers, Heideggers und Bultmanns setzen dies fort, wie sich besonders deutlich an Gerhard Ebeling zeigen lässt. In der Existenz *coram Deo* gebe es keine Neutralität gegenüber Gott, sondern allein die Entscheidung, mit ihm im Glauben zu leben oder in sündiger Ignoranz für diese Wirklichkeit «da» zu sein.⁴⁸ Zwar sieht auch Ebeling, dass es Glaube nur in Nachbarschaft zum Unglauben gibt,⁴⁹ doch belässt er es dann doch bei der besagten Dualität, die er auf unterschiedliche Ebenen verteilen kann: Dabei wird das Entweder des Glaubens und das Oder des Unglaubens als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses beschrieben (*hermeneutisch*), als Frage der Bestimmung des Gewissens verhandelt (*subjektivistisch*) oder in die Zweiheit verschieden geregelter Kontexte, Öffentlichkeiten bzw. Gerechtigkeiten eingezeichnet (*forensisch*).⁵⁰

⁴⁵ Vgl. ebd., 308f.

⁴⁶ Siehe M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1920/1, § 54 und S. 316f.

⁴⁷ Siehe P. Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001, 42.222. – Umgekehrt darf nicht vergessen werden, dass die Architektur von *Sein und Zeit*, gerade mit Blick auf die Sorge, als deren konstitutives Moment die Verfallenheit eingeführt wird, bereits theologisch konnotiert ist.

⁴⁸ Vgl. G. Ebeling: *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders.: *Wort und Glaube I* (Anm. 22), 429–446 (430).

⁴⁹ Vgl. G. Ebeling: *Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit*, in: ders.: *Wort und Glaube I* (Anm. 22), 393–406 (400).

⁵⁰ Belege zu diesen drei Varianten: G. Ebeling: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* (HUTH 1), Tübingen (1962) 1963, 36; ders.: *Lutherstudien III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, 120.

Ebeling bedient sich zur Explikation dieser Muster zumeist klassisch-dogmatischer Duale und liest sie mit der lutherischen Brille. Die Bivalenz von Glaube und Unglaube nimmt dadurch die Dimension einer Zwei-Reiche-Lehre an.⁵¹

Nun behandelt Ebeling jenes Dual als strittige Wirklichkeitsaussage, sodass Glaube und Unglaube als sich gegenseitig demontierende Wahrheiten auftreten. Erst der Glaube sage, wie es um Mensch und Welt in Wahrheit *wahrhaft* bestellt sei. Nicht der Glaube, sondern der Unglaube sei es, der sich als wirklichkeitsfremd erweise, während die *fides* jene neu qualifizierte Wirklichkeit schon auf ihrer Seite habe. Dem vergehenden Unglauben attestiert Ebeling sogar einen «Haß gegen die Wirklichkeit», weil er sie nicht als Ganze annehmen könne und daher denjenigen, dem sie sich verdanke, zu leugnen habe.⁵² Sorge, Angst, Langeweile, Ungeduld, Unzufriedenheit, Gier und Vermessenheit seien, so Ebeling abschliessend, Grundbefindlichkeiten unseres Lebens und als solche «Gestalten des Unglaubens als der Ursünde»⁵³.

Nun habe es der Glaube nicht mit einem Sonderbereich des Wirklichen zu tun, sondern mit der Wirklichkeit als ganzer. Das Problem aber dränge sich dann noch unmittelbarer auf, ob das, wovon der Glaube lebe und die Theologie rede, verifizierbar sei. Ebeling verneint dies, um den Vorgang der Bewahrheitung umzukehren, sodass der Gegenstand der Theologie seinerseits die Wirklichkeit wahr mache – nicht umgekehrt: Gott sei eine Hypothese, die sich selbst bewahrheite, indem sie die durch sie neu qualifizierte Wirklichkeit verifiziere.⁵⁴ Es gilt demnach, dass der Glaube sich nicht aus einem Mangel an Begründbarkeit einer Verifikation (oder Falsifikation) entzie-

⁵¹ Das wird bes. deutlich in G. Ebeling: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: ders.: Wort und Glaube I (Anm. 22), 407-428 (416.422f.); ferner ders.: Lutherstudien I, Tübingen 1971, 217; siehe aber G. Ebeling: Theologie und Wirklichkeit [1956], in: ders.: Wort und Glaube I (Anm. 22), 192-202 (202), wo er sich gegen die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz als theologisch zureichendes Dual ausspricht.

⁵² Ebeling: Glaube und Unglaube (Anm. 49), 393-406 (406); vgl. auch ebd., 397.401.

⁵³ Ebeling: Von der Wahrheit des Glaubens (Anm. 34), 82-94 (91). – Diese befremdliche Zuordnung ist unter Ebelings eigenen Prämissen unzulässig; denn Sorge, Angst usw. sind keine «Gestalten des Unglaubens», sondern sie kommen jeweils im Unglauben und im Glauben vor, werden aber in beiden Perspektiven ganz unterschiedlich verstanden, bewertet und gegebenenfalls überwunden.

⁵⁴ So E. Jüngel: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen, in: ders.: Entsprechungen (Anm. 37), 178-192 (185).

he, sondern allein dadurch, dass er der Wirklichkeit – vielleicht gegen diese selbst – mehr zuschreibe, als sie von sich aus *sehen* lasse;⁵⁵ Ebeling summiert:

«Gott mutet dem Glauben zu, dem Urteil der Welt zu widersprechen und die Welt anders einzuschätzen, als sie sich gibt, sie mit Christusaugen anzusehen, nicht nach dem Urteil der ratio.»⁵⁶

Folglich wird auch hier die theologische Optik in den Dienst eines Dualismus gestellt, der Glaube und Unglaube «im Streit um die Wirklichkeit»⁵⁷ zu erkennen meint. Ganz auf der Linie des mehrfach eingespielten Modaldenkens wird hier eingeschärft, dass es nicht um die Addition von Seiendem zum übrigen Sein des Seienden gehen könne, sondern um das «Entweder-Oder eines Wirklichkeitsverhältnisses im Glauben oder im Unglauben»⁵⁸. Noch einmal Ebeling:

«Glauben ist ja nicht ein separater Akt, irgendein spekulativer Aufschwung ins Jenseits. Sondern Glauben ist das Bestimmte sein der Existenz als Existenz im Diesseits, und darum nicht etwas *neben* all dem, was ich tue und leide, hoffe und erfahre, sondern etwas, was konkret nur ist *in* all diesem, also die Bestimmtheit meines Tuns, Leidens, Hoffens und Erfahrens.»⁵⁹

Das Verb «glauben» wird hier von anderen Verbformen dadurch kategorial unterschieden, dass es keine additive Tätigkeit neben anderen Beschäftigungen meint, sondern auf einen Modus verweist, der all unser Tun in spezifischer Weise begleitet. Das Verb «glauben» fungiert *de facto* als Adverb: Demnach tun wir nicht dieses und glauben (an) jenes, sondern *glaubend* bzw. *im Glauben* tun wir etwas dadurch Bestimmtes.⁶⁰ Analoges muss nun auch für die Negation des Glaubens gelten; auch sie ist modal als Bestimmtheit sonstiger Tätigkeiten und nicht als deren Ergänzung zu betrachten. Entspre-

⁵⁵ Dazu bes. Ebeling: Theologie und Wirklichkeit (Anm. 51), 192-202 (197f.).

⁵⁶ Ebeling: Lutherstudien II (Anm. 34), 390.

⁵⁷ So im Titel eines Aufsatzes aus Ebeling: Wort und Glaube I (Anm. 22): «Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit» (393-406); vgl. E. Jüngel: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache (Anm. 36), 206-233 (207f.).

⁵⁸ Ebeling: Theologie und Wirklichkeit (Anm. 51), 192-202 (202).

⁵⁹ G. Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, 208.

⁶⁰ So auch Dalferth: Radikale Theologie (Anm. 38), 72.210.

chend wird die eine Wirklichkeit unter zwei Aspekten verhandelt: *coram Deo* oder *coram mundo*.⁶¹

Beide Elemente – die Modalisierung des Glaubens und der theologische Dualismus – werden in der jüngeren Hermeneutischen Theologie präzisiert. So hält wiederum Ingolf Dalferth fest, dass der Glaube nicht ein Phänomen neben anderen ist, sondern die Neuqualifizierung aller Phänomene; doch auch diese neue Qualifizierung wird in den einlinigen Kontrast zur alten Bestimmung gebracht, sodass sich Glaube und Unglaube dualistisch zueinander verhalten. Eben darin sei, so Dalferth, die Theologie *radikal*, dass sie sich vom konträren Dual zwischen Glaube und Unglaube her entwerfe, dass sie den Glauben als ein Aus-dem-Unglauben-Kommen verstehe, dass dieser Wechsel vom Unglauben zum Glauben nicht graduell, sondern diskontinuierlich bestimmt sei, dass dieser Bruch als Gottes Handeln am Menschen begriffen werde, dass daher die Differenz zwischen Glaube und Unglaube nur aus dem Glauben heraus gezogen werden könne und dass dieser Übergang endlich einen Bruch in der Identität dessen, der im Glauben stehe, mit sich führe.⁶²

Es sind vor allem zwei folgenreiche Neuerungen, die Dalferth im Vergleich zu Ebeling einbringt. Zum einen integriert Dalferth die Glaubenslehre in einen Möglichkeitsdiskurs, der den Glauben nicht mehr als die wahre Beschreibung der Wirklichkeit, sondern als das allein Gott verdankte Zuspiel einer neuen Möglichkeit des Selbstverständnisses charakterisiert. Der Glaube konkurriert nicht mehr unmittelbar mit anderen deskriptiven Zugängen, sondern die eine Wirklichkeit setzt mehr als eine wahre Beschreibung frei; den Phänomenen der Welt komme daher, wie Dalferth formuliert, eine «ontologische Plastizität» zu, sodass nicht mehr die *realitas*, sondern die Möglichkeit im Sinne der *possibilitas* den Primat einer am Glauben orientierten Seinslehre innehave.⁶³

Zum anderen – und das erste Moment verschärfend – fungiert das Dual Glaube/Unglaube *nicht mehr deskriptiv*, sondern *orientierend*. «Glaube» und «Un-

⁶¹ Ebeling: Lutherstudien I (Anm. 51), 218f.

⁶² Vgl. Dalferth: Radikale Theologie (Anm. 38), u.a. 60-62.

⁶³ Ebd., 244; ähnlich D. Korsch: «Höherer Realismus». Schleiermachers Erkenntnistheorie der Religion in der Zweiten Rede, in: 200 Jahre «Reden über die Religion». Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Halle 14.-17. März 1999, hg.v. U. Barth und C.-D. Osthöener, Berlin/New York 2000, 609-628 (617).

glaube» kommen nicht mehr auf der Ebene der konkreten Phänomene vor, sondern ordnen die Gesamtheit der Phänomene in bestimmter Weise.⁶⁴ Sie sind nicht ausweisbar als «dies oder das», sondern stehen für eine anders und neu orientierende Perspektive auf alles. Es werden keine quantitativen Unterschiede zwischen den Phänomenen eingezogen, sondern der radikale Unterschied liegt darin, dass die phänomenale Totalität qualitativ ganz anders gesehen und orientierend strukturiert wird: mit den «Augen des Glaubens». Analog zu lebensweltlichen Begriffen der Orientierung wie «links», «oben» oder «hier» stellen auch «Glaube» und «Unglaube» standortabhängige – technischer ausgedrückt: indexikalische – Muster einer im Glauben angenommenen Ordnung dar, die sich nicht in der Welt vorfindet, sondern die die weltliche Wirklichkeit strukturiert.⁶⁵ Die *fides* ist empirisch nicht mehr unmittelbar greifbar, weil sie keinen abgrenzbaren Bestand an Seiendem, sondern eine Perspektive innerhalb des Seins bezeichnet. Entsprechend entwickelt die Theologie keine Beschreibungsbegriffe, sondern hat es mit einem «System theologischer Orientierungsbegriffe»⁶⁶ zu tun.

Der theologische Dualismus der Hermeneutischen Theologie wird somit orientierungsphilosophisch umgewidmet.⁶⁷ Die vorrangige Aufgabe der Theologie besteht nicht mehr darin, die Wirklichkeit «adäquater» zu spiegeln, sondern die im Glauben an Gott mitgesetzten Muster begrifflicher (und bildlicher) Orientierung dogmatisch zu explizieren. Dies führt zu einem vermeintlichen *clear cut* zwischen Glaube und Unglaube als den einzigen «Totalperspektiven», die vom Glauben aus betrachtet zulässig sind; und es führt endlich dazu, alle anderen Einstellungen – Zweifel, Anfechtung, Agnostizismus, Rebellion gegen Gott und alle Formen des Andersglaubens – diesen beiden Totalitäten subordinieren zu müssen.

Bei aller möglichen Reserve gegenüber diesem «dualen System» sollte man sich auch die darin erreichte Entlastung durch eine neu ausgerichtete Theologie der Orientierung verdeutlichen: Die radikale Theologie verliert sich nicht länger in der Unüberschaubarkeit faktisch gelebter Religiosität, sondern ge-

⁶⁴ Dazu Dalferth: Radikale Theologie (Anm. 38), 221.254.

⁶⁵ Vgl. R. Stalnaker: Indexical Belief, Synthese 49 (1981) 129-151.

⁶⁶ Dalferth: Radikale Theologie (Anm. 38), 253.

⁶⁷ Vgl. I. Kant: Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in: Werke in sechs Bänden, hg.v. W. Weischedel, Bd. III, Darmstadt 2011, 265-283 (269f.).

winnt deskriptiv die Normativität ihrer Aussagen, indem die in jener Praxis eingebetteten Muster verbindlicher Orientierung umsichtig entfaltet werden. Erst wenn dieser argumentative Vorteil gewürdigt ist, hat eine Kritik am orientierungsphilosophischen Dualismus ihren berechtigten Sinn.

4. *Etsi tertium non daretur. Jenseits des theologischen Dualismus*

Die hier vorgelegte Problemgeschichte führte uns zu drei aufeinander aufbauenden «Akten»: Sie setzte beim genuin theologisch motivierten A-Theismus ein, der als Einspruch gegen die konfuse Verobjektivierung Gottes zu verstehen ist; sie vertiefte dann jenes Entgegenständlichungsprogramm, indem die Metaphorik des Optischen nachgezeichnet wurde, welche die Umstellung von Substanz- auf Vollzugsbegriffe expliziert; und sie legte dar, wie exemplarisch in der Hermeneutischen Theologie diese Weisen der Betrachtung lediglich zweifach kodiert sind, sodass der eigentliche Pluralismus des Denkens in Möglichkeiten auf das magere Dual von Glaube und Unglaube reduziert wird.

Wie aber gelangt man aus der dualistischen Logik heraus? Das wird klarer, wenn der Punkt lokalisiert ist, an dem die konkrete Glaubenspraxis einerseits und die *fides* als Inbegriff idealer Orientierung andererseits konvergieren. Die Vermutung lautet, dass diese Begegnung im sich glaubend orientierenden Menschen stattfindet. Die interne Dynamik des theologischen Dualismus führt dazu, beide Ebenen – die der faktischen Gegebenheiten religiöser Praxis und die der orientierungstheologischen Normierung von Glaube und Unglaube – voneinander zu separieren. Der Mensch als *interface* dieses Duals erinnert hingegen daran, dass es eine zum Dualismus gegenläufige Dynamik gibt: Sie wird insbesondere bei Fällen greifbar, in denen der vom Dualismus vorausgesetzte *clear cut* von Glaube und Unglaube mit der nicht-dualen Praxis gelebten Glaubens kollidiert. Diese aufschlussreichen Kollisionen zwischen Praxis und Orientierung sollen anhand von zwei Beispielen erläutert werden.

Die Anfechtung kommt nach traditionellem Verständnis nur auf Seiten des Glaubens vor, während der Unglaube den Zweifel kennen mag, nicht aber das Angefochtensein. Dieses wird als Widerfahrnis erlebt, indem die Gewissheit des Glaubens erodiert – entweder als schleichender Prozess, der durch den Glaubenden nicht aufgehalten werden kann, oder als herbeigeführte Versuchung, deren Subjekt der misstrauisch-prüfende Gott (*tentatio probatio-*

nis) oder der boshaft-probende Teufel (*tentatio deceptionis*) bilde.⁶⁸ Dabei steht gerade nicht die Existenz Gottes zur Disposition, sondern unter dieser Voraussetzung ist vielmehr der Glaube an die Verlässlichkeit, Treue und Gerechtigkeit Gottes bedroht. Ein innerer Kampf des Glaubens mit dem Glauben im Glauben ist die Folge, bei dem offen ist, wer der wahre Verantwortliche jenes Konflikts ist: der sündige Mensch selbst, der dem göttlichen Anspruch nicht zu entsprechen vermag, oder Gott, der nicht länger zu seinen Verheissungen steht. In beiden Fällen erscheint dem Glaubenden der Unglaube als eine lebendige Option.

Dieses Szenario lässt sich steigern, zumal die lutherische Tradition von der Vorstellung durchzogen wird, dass die Anfechtung keineswegs die für den Glauben bedrohliche Ausnahme, sondern die ihn geradezu konstituierende Regel darstellt. Glaube sei stets angefochtener Glaube, wie Carl Heinz Ratschow feststellt, um fortzufahren:

«Wir müssen vielmehr sehen, daß dieser Weg der Angefochtenheit dem Christen notwendig ist. Luther kann, wie wir sahen, sagen, daß ohne diesen Weg niemand selig werden könne.»⁶⁹

Ob Regel oder die Regel bestätigende, aber überwindbare Ausnahme – der angefochtene Glaube führt in beiden Fällen zum Konflikt der Ebenen zwischen der Glaubenspraxis und ihrer Orientierung im Glauben. Während der theologische Dualismus erfordert, den Glauben als umfassende Totalperspektive von allen Ambivalenzen freizuhalten und jegliche Näherbestimmungen jenseits von Glaube und Unglaube ihnen zu- und unterzuordnen, sträubt sich der angefochtene Glaube gegen seine aseptische Reduktion. Zwar wird gesehen, dass die Differenz zwischen Glaube und Unglaube auf beiden Seiten des Duals noch einmal vorkommt; hingegen erfolgt eine theologische Verarbeitung dieses *re-entry* auf Seiten des Glaubens nicht. Dann aber kommen die für den Glauben charakteristischen Ambivalenzen systembedingt nirgends mehr zum Zug, sodass der Umstand, dass der aus dem Unglauben kommende Glaube seiner bleibenden Bedrohung, in den Unglauben zurückzufallen, entnommen wird. Dabei könnte es eine aus dem Glauben selbst formulierte Notwendig-

⁶⁸ Dazu R. Schwarz: Art. «Anfechtung II», in: TRE II, 691-695 (691), Berlin/New York 1978.

⁶⁹ C.H. Ratschow: Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957, 261; vgl. auch ebd., 233.241.

keit sein, sich stets im Glauben von den Negationen des Glaubens umfassen zu verstehen.⁷⁰

Deutlich ist, dass es Situationen für den gelebten Glauben gibt, die kompatibel sind mit einem *clear cut* zwischen Glauben und Unglauben; deutlich ist hingegen ebenso, dass es andere Formen gelebten Glaubens gibt, die diese Vereinbarkeit suspendieren. Die Anfechtung könnte für eine derartige Aufhebung stehen, die ihrerseits weitreichende Probleme berührt: Kann sich eine Orientierungstheologie derart drastisch (wie im Fall der Anfechtung) von der orientierungsbedürftigen Praxis entfernen? Kann es sich der theologische Dualismus leisten, von allen ambivalenten Erscheinungen des Glaubens für seine eigene Konzeption des Glaubens und dessen Orientierungsleistung abzusehen, selbst wenn diese mit der bivalenten Leitdifferenz kollidieren? Ist es theologisch sachgemäss, die pragmatische Revision von Orientierungsbegriffen angesichts der Gegebenheiten der Praxis apodiktisch zu unterbinden? Mit Blick auf den Menschen, in dem die Orientierung der Praxis und die Praxis der Orientierung zusammenfinden, wird man diese Fragen verneinen müssen.

Zu einem etwas anders gelagerten Konflikt führt uns das zweite Beispiel, der Andersglaube. Stand im einen Fall die undifferenzierte Behandlung des Glaubens im Vordergrund, insofern dessen charakteristische Ambivalenzen durch die Bivalenz von Glaube und Unglaube stillgestellt wurden, so rückt nun die konträre Seite des Unglaubens in den Fokus. Wir sahen bereits, dass der theologische Dualismus in eine egalisierende Behandlung der Negationen des Glaubens mündet. Der Unglaube fungiert dann als ein Sammelbecken für so divergente Haltungen, Einstellungen und Positionen wie Zweifel, Aberglaube, Andersglaube, einen expliziten Agnostizismus oder eine implizite Ignoranz. Doch auch hier tun sich Alternativen der Betrachtung auf, die der theologische Dualismus marginalisiert oder ignoriert.

Übergehen möchte ich auch hier naheliegende Fragen, etwa diejenige, ob es angebracht bzw. überhaupt akzeptabel ist, die aufgezählten Haltungen, Einstellungen und Positionen tatsächlich ohne weiteres als «Unglaube» zu bezeichnen bzw. umgekehrt den «Unglauben» als Inbegriff für jenes überaus heterogene

⁷⁰ So meint Karl Barth, dass der Konflikt zwischen Glaube und Unglaube nur von Belang sei, wenn er als Konflikt des Glaubens mit sich selbst aufgefasst werde; vgl. Barth: KD I/1, 30; siehe schon J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe bearbeitet von O. Weber, Neukirchen 1957, 344.

Spektrum zu verwenden. Hingegen soll es nun um einen Fall gehen, der die Devise des *tertium non datur* jenseits von Glauben und Unglauben direkt herausfordert. Dazu wird die Prämisse akzeptiert, wonach «Glaube» und «Unglaube» «Totalperspektiven» auf die eine Wirklichkeit bilden. Das bedeutet, dass auch die gesuchte dritte Grösse diese Bedingung erfüllen müsste.

Der Andersglaube hingegen erfüllt diese Bedingung. Er kann als distinkt orientierende «Totalperspektive» auf die Wirklichkeit betrachtet werden, ohne im Dual von Glauben und Unglauben aufzugehen. Dass aus der Sicht des Unglaubens eine Differenz zwischen Glaube und einem anderen Glauben gezogen werden kann, sei hier vorausgesetzt. Problematischer ist die Perspektive des Glaubens, die den Dualisten behaupten lässt, für die *fides* bestehe kein theologisch relevanter Unterschied zwischen Unglaube und einem anderen Glauben, der eigentlich auch nur eine Version des sündigen Unglaubens sei. Zunächst ist auffällig, dass hier unter der Hand die Ebenen der Betrachtung gewechselt werden: Hinter der «Perspektive des Glaubens» steht tatsächlich eine dogmatische Partikularsicht, die sich als Anwalt derjenigen Praxis betrachtet, die im Konflikt mit ihrem theologischen Vormund steht.

Dies sei anhand eines Beispiels illustriert, das – um argumentativ wirken zu können – aus der Perspektive des Glaubens formuliert sein muss. Stellen wir uns einen Zeitgenossen vor – sein Name sei Hans –, der zum christlichen Glauben gefunden hat, obgleich er aus einem religionslosen, ja -feindlichen Elternhaus stammt. Dieser Hans also verliebt sich in Rahel, ein jüdisches Mädchen, das sich seiner religiösen Herkunft nicht nur bewusst ist, sondern an dieser treu festhält. Setzen wir einmal voraus, dass das Miteinander von Hans, dessen Eltern und Rahel trotz dieser sehr unterschiedlichen «Totalperspektiven» harmonisch verläuft, so harmonisch, dass Hans Rahel zur Freude seiner ungläubigen Eltern heiratet. Wie wird nun der angefochten glaubende Hans aus seinem eigenen Glauben heraus die Orientierung seiner Eltern und seiner Frau beschreiben? Für den Dualisten scheint es hier nur eine Antwort zu geben: Alle ausser Hans wandelten im Unglauben; der Nichtglaube der Eltern und der Andersglaube Rahels dürften primär nicht unterschieden werden; erst sekundär innerhalb des Unglaubens sei zu differenzieren – und der Glaube, in dem Hans lebe, zwingt ihn zu jenem Urteil.

Die Reaktion des theologischen Dualismus auf diese kleine Szene ist leicht vorherzusagen: Hier werde der Fehler begangen, «Glaube», «Unglaube» und «Andersglaube» wiederum als deskriptive Terme aufzufassen, während es gerade

die Pointe der eigenen Position sei, sie als lozierende Existenzbestimmungen zu verstehen. Es gehe vielmehr darum, dass der Glaube überall dort wirke, wo Menschen sich faktisch zu Gott bekennen und ihr Leben an seiner Gegenwart ausrichten. Dies müsse nicht explizit als christliches Bekenntnis geschehen – oder mit Heidegger (in etwas verändertem Sinn) gesprochen: «das gott-lose Denken [könnte] dem göttlichen Gott vielleicht näher» sein.⁷¹ Ob es sich *in re* (und nicht nur *in mente*) so verhalte, obliege nicht dem Menschen, sondern allein Gottes Urteil.

Diese Replik verdoppelt jedoch nur das Problem. Zum einen kommt auch das Dual von Glaube und Unglaube nicht ohne Kriterien aus, um überhaupt als Dual etabliert werden zu können. Nun besagt die These von der Nichtausweisbarkeit von Glaube und Unglaube im Blick auf die Wirklichkeit, dass beide prinzipiell mit allen möglichen Handlungen und Einstellungen von Menschen vereinbar sein müssen. Dazu ist der theologische Dualismus gezwungen, will er nicht doch und gegen die eigenen Vorgaben die Ausweisbarkeit von Glaube und Unglaube in der Wirklichkeit zulassen. Die sich im Leben manifestierenden Unterschiede zwischen den sich teilweise überlappenden «Totalperspektiven» von Hans, Rahel und den Eltern müssen folglich *alle* zumindest potentiell als Glaube oder Unglaube ansprechbar sein. *Je konkreter sich aber die Kriterien zur kategorialen Differenz zwischen Glaube und Unglaube gestalten, desto schwieriger wird es, Glaube und Unglaube als Orientierungsindex vom Glauben und Unglauben als weltliche Vorkommnisse abzukoppeln.*

Zum anderen aber kommen jene Kriterien genau aus der Praxis, auf die sie angewendet werden. Sie sind kontingente Destillationsprodukte eines komplexen Übergangs von konkreten Erfahrungen in der religiösen Lebenswelt zur Normierung bestimmter Extrakte, die diesen Erfahrungen entnommen sind. Das sich einer ganz bestimmten dogmengeschichtlichen Dynamik verdankende Dual von Glaube und Unglaube fungiert daher als *norma normans* und erweist sich somit als pragmatisch reversible Verbindlichkeit. Erfahrungen der Art, wie sie Hans macht, könnten Anlass sein, derartige Revisionen als existentiell erforderlich zu betrachten, weil die überkommene Ordnung angesichts der eigenen Lebensform zu versagen droht. Es mag dann der Fall eintreten, dass Hans sich dagegen wehrte, den Andersglauben aus der Sicht des Glaubens mit

⁷¹ Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (Anm. 24), 51-79 (77).

dem Unglauben gleichzusetzen – *tertium datur*. Die orientierungsphilosophischen Ressourcen, die gar keine absolut feststehenden Indizes kennen können, zwingen dazu, diese potenziellen Revisionen zuzulassen. Der theologische Dualismus will aber beides: die Dividende aus der Pragmatik des Orientierens und die gänzlich antipragmatistische Setzung eines nur scheinbar unumstösslichen Duals. Beides zugleich haben zu wollen, geht jedoch nicht. Es gilt hier tatsächlich einmal das «Entweder-oder».

Der theologische Dualismus ist folglich nicht allein darin problematisch, dass er sich der exklusiven Doppelkodierung von Glaube und Unglaube bedient (*begriffliches Dual*), die gegen ihre kontingente Genese ohne Grund zur dogmatischen Notwendigkeit promoviert wird. Der theologische Dualismus ist auch darin fragwürdig, dass er jene Bivalenz von Glaube und Unglaube auf die Wirklichkeit bezieht – vollkommen gleich, wie sich diese Wirklichkeit phänomenal präsentiert (*ontologisches Dual*). Die kontingente Wechselwirkung zwischen Wirklichkeit und Sprache, in der das Wirkliche das Sprachliche bedingt und das Sprachliche das Wirkliche erschliesst, wird im theologischen Dualismus absolutistisch arretiert: «Glaube» und «Unglaube» bilden dann syn- und diachron invariante Designatoren für eine Wirklichkeit, deren Veränderung und Widerständigkeit auf unsere sprachlichen Ressourcen der Orientierung keinen Einfluss mehr haben dürfen. Dies aber ist nicht nur eine unplausible Position, sondern in ihrer «Situationsvergessenheit» schlechte Metaphysik.⁷²

5. Gegen Ende: Und nun?

Es mag deutlich geworden sein, dass beide Seiten des ontologischen Duals zwischen dem Orientierungsmuster und der Wirklichkeit, auf die dieses Muster übertragen wird, Veränderungen unterliegen können. Die Veränderlichkeit der orientierenden Muster ist vor allem in der Pragmatik und Situationsgebundenheit des Orientierens begründet, sodass sich diese Muster relativ zu den verschiedenen Hinsichten der Orientierung und den spezifischen Orientierungsbedürfnissen verhalten. Beide Ebenen, die im sich orientierenden Men-

⁷² Die «Situationsvergessenheit» (analog zur damit entfernt verwandten «Seinsvergessenheit» bei Heidegger) ist nach Gerhard Ebeling das Merkmal der Metaphysik; so u.a. G. Ebeling: Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes [1965], in: ders.: Wort und Glaube II. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 257-286 (277).

schen zusammentreffen, sind folglich historisch gewachsene Grössen, sodass es zwischen ihnen zu Reibungen kommen wird und jene Muster nicht mehr zur Wirklichkeit passen, zu deren Ordnung sie ursprünglich verhelfen sollten. Mit der Anfechtung und dem Andersglauben haben wir zwei exemplarische Kandidaten dieser Kollision betrachtet, die jedoch auf individueller Ebene verortet sind. Hier nun interessiert die Frage, ob das klassische, wenngleich ideengeschichtlich durchaus prominente Dual von Glaube und Unglaube auch heute, unter zu Teilen drastisch veränderten Bedingungen, ungebrochene Relevanz beanspruchen kann. Der theologische Dualismus legt sich leider diese Frage nicht vor, für deren Verneinung allerdings einiges spricht.

Die veränderten Bedingungen unserer Lebenswelt im Kontrast zu jenen geschichtlichen Konstellationen, denen sich die Leitdifferenz von Glaube und Unglaube verdankt, können hier nur in Stichworten aufgerufen werden: Modernisierung, Säkularisierung, eine gesellschaftliche Polyphonie sowie ein zunehmender religiöser Pluralismus.⁷³ Das Problem, das aus diesen Verschiebungen für die Relation zwischen einer dualen Orientierung und der weit komplexeren Wirklichkeit, die in dieses magere Dual hineingedrängt wird, entsteht, sei in Frageform zumindest angedeutet: Können wir umweglos davon ausgehen, dass die durch den Theologen der Anfechtung Luther (erneut) prominent gewordene Trennung von Glaube und Unglaube nicht nur im 16. Jahrhundert verbindliche Relevanz beanspruche, sondern gleichermassen auf die religiösen, innerkirchlichen, ethnischen und sozialen Varianzen unserer Gegenwart problemlos übertragbar ist? Können wir in der Erwartung leben, jenes überaus schlichte Dual komme angesichts der eingespielten Heterogenität diesseits und jenseits der *fides* und ihrer verzweigten Negationen der Orientierungsbedürftigkeit von Menschen – und Gottes? – im hier und jetzt auch nur annähernd nach? Müsste im Konflikt zwischen Orientierungstheologie und Lebenswelt die «neue Unübersichtlichkeit» unseres In-der-Welt-Seins nicht auf die Kodierung einer gegenwartssensiblen Orientierungstheologie zurückwirken? Ist nicht eine Theologie, die schon diese Möglichkeit ignoriert, in der Gefahr, die gelebte Praxis zu übergehen und in der Stillstellung ihres orientierenden Fundus sich bestenfalls als realitätsfremd zu erweisen? *Wollen* wir – im Glauben und Unglauben – uns selbst, die gemeinsam geteilte Welt, den Anderen und

⁷³ Dazu H. Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i.Br. 2012, bes. Kap. 4 und 7.

den «ganz Anderen» auf diese Weise verstehen? *Können* wir das überhaupt wollen?

Der theologische Dualismus ist folglich nicht darum problematisch, weil er eine an sich falsche Doktrin vertritt, sondern erst dadurch, dass er sie verabsolutiert. Wird das Dual von Glaube und Unglaube tatsächlich orientierungstheologisch verstanden, ist die darin angelegte *Pragmatik des Orientierens* unbedingt ernst zu nehmen. Die Orientierungsbedürftigkeit des im Glauben stehenden Menschen stellt sich stets in einer ganz konkreten Situation, welche darüber entscheidet, ob jenes Dual die sich aufdrängende Wirklichkeit ordnen kann oder ob andere, meist reichhaltigere Muster lebensweltlicher Orientierungen im Glauben und Unglauben vorzuziehen sind. Es ist gerade der Glauben, der angesichts der Vielfalt seiner Bestreitung zu dieser situationssensiblen Wahrnehmung der Welt als Schöpfung aufruft, indem er dazu befähigt. Erst so aber lassen sich die «traurigen Tropen» dualistischer *metaphysica* entwässern, weil die Möglichkeit, sich in Glaube und Unglaube zu orientieren, nicht länger als angebliche Notwendigkeit missverstanden wird. Für eine Theologie der Orientierung ist dieses kritische Wohlwollen zwar kein Evangelium, immerhin aber eine sehr gute Nachricht.

Abstract

Das theologische Dual von «Glaube» und «Unglaube» ist so prominent wie umstritten. Doch wie ist es überhaupt zu jener Frontstellung gekommen? Ein Antwortversuch wird in einer dreiteiligen Problemgeschichte geboten: Aus einem spezifischen Strang neuzeitlicher Theologie wird eine Kritik an der Vergegenständlichung von Gottes Wirklichkeit gewonnen, um Gott als Zuspil neuer Möglichkeiten des Verstehens zu verstehen. Dieser Einspruch mündet in eine theologische Optik, die jenen Sinn für's Wirkliche als neu qualifiziertes Sehen dieser Möglichkeiten metaphorisiert. Doch jene visuelle Metaphorik steht schon im Dienst dualistischer Prämissen; denn die eschatologische Kodierung von Alt und Neu reduziert die Öffnung für Möglichkeiten auf genau zwei Potenzen: Glaube und Unglaube. Dieser «Dreisatz» – vom a-theistischen Modaldenken über die optische Metaphorik bis hin zu einem theologisch legitimierten Dualismus – ist genauer nachzuzeichnen, um den «Nutzen und Nachteil» jener Denkfigur für die gegenwärtige Theologie absehen zu können.

Hartmut von Sass, Kiel/Zürich