

»Niemand ist gut als Gott allein«

Eine Aktualisierung von Luthers Auslegung des ersten Gebots

Dr. Volker Stümke, Rosenstraße 7c, 25365 Sparrishoop

Der Anspruch des in der Überschrift zitierten Jesuswortes an den reichen Jüngling (Mk 10,18) wird in der gegenwärtigen theologischen Debatte um Pluralismus und individuelle Entscheidungsfreiheit kontrovers diskutiert. Strittig ist nicht nur, wie die Freiheit des Einzelnen mit dem Gedanken an den einen Gott zusammengedacht werden kann, sondern auch, ob es für den Menschen gut ist, sich durchgängig, in allen seinen Entscheidungen, von dem einen Gott und dem Gehorsam gegen ihn bestimmen zu lassen. Exemplarisch sollen diese unterschiedlichen Ansätze zuerst an Traugott Kochs Auslegung der *Zehn Gebote für die Freiheit* und daraufhin an Odo Marquards »Lob des Polytheismus« vorgestellt werden. Da Koch sich bei der Begründung seiner Position explizit auf den Großen Katechismus Martin Luthers beruft, wird im dritten Teil dieser Arbeit Luthers Auslegung des ersten Gebots analysiert werden – geleitet von der Frage, ob der Bezug auf den einen Gott für die Lebensgestaltung des Menschen förderlich oder schädlich sei. Im letzten Abschnitt sollen Luthers Aussagen als Argumente gegen Marquards Position profiliert werden.

I. Die Auslegung des ersten Gebots bei Traugott Koch

In seiner Auslegung der Zehn Gebote trägt Traugott Koch eine »Ethik der Wahrnehmung«¹ vor. Er formuliert keine »Ethik der Imperative und Normen« (5), sondern will im Nachdenken ergründen und plausibilieren, wo das Gute im alltäglichen Leben bereits zu finden ist. Wer dieses Gute wahrnimmt, der erkennt, »was das Leben überhaupt erst lebenswert macht« (3). Ein solches Bewusstwerden des Guten im eigenen Leben trage in sich die Forderung, dieses Gute zu bewahren und zu fördern, so dass ethische Forderungen nicht als dem Leben äußerliche Sollenssätze, sondern als Explikation der dem Leben immanenten Ansätze zur Gestaltung dieses Lebens auftreten – mit dieser Argumentation umgeht Koch das Damoklesschwert des naturalistischen Fehlschlusses, das über jeder Ethik schwebt (4). Folglich spricht Koch in seiner Ethik viel von dem Guten. In der Auslegung des ersten Gebots wird Gott dann mit diesem Guten eng verbunden;

¹ Traugott KOCH, *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*, Tübingen 1995, 3. Die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk.

er ist nach Koch »der eine Geist alles Guten« (166). Koch kann auch von dem einen Guten sprechen, das »alles bestimmte Gute gut sein« lässt, und kann dieses eine Gute präzisieren als »das eine, eindeutige Gute« (ebd.).

Nicht nur bei dieser Gott und das Gute so eng aneinander bindenden Rede von Gott dürfte Koch von Martin Luther beeinflusst worden sein², auch seine pointierte Rede von dem *einen* Guten, von dem *einen* Gott greift (sogar explizit) auf Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus zurück. Näherhin handelt es sich um zwei Argumentationen, die den Gedanken des Einen einsichtig machen sollen: Zum einen wählt Koch eine indirekte Argumentation für die Zuspitzung auf den einen Gott, indem er das Gegenteil negiert: »Beträfe er uns und alles nicht so völlig, er wäre nicht der wahre Gott«³. Sicherlich ist dies auf den ersten Blick keine starke Argumentation, sie verläuft zirkulär. Jedoch verbirgt sich hinter ihr die lutherische Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube⁴: Nur der Glaube nimmt Gott als Gott ernst, und nur Gott ist unbedingt vertrauenswürdig⁵. Diese Einsicht leitet bereits über auf das zweite, gewichtigere Argument, das Koch expliziert. Unter Rückgriff auf Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus weist Koch auf die Not als den eigentlichen Testfall des Glaubens: In allen Nöten, im Leid und im Sterben, wird nur der eine Gott das Vertrauen nicht enttäuschen, werden nur diese Wahrheit und dieses (schon hier erfahrbare) Gute den Glaubenden nicht verlassen, wird sich zeigen, dass nur die Liebe dieses Gottes, wie sie im Kreuz Christi vor Augen steht, unbesiegbar ist (168). Die Evidenz des einen Guten erweist sich also daran, dass nur dieses Gute wirklich das ganze Leben des Menschen bis in seine Grenzsituationen hinein zu gestalten – und das heißt nach Koch: lebenswert zu gestalten – vermag.

II. Die Anfrage von Odo Marquard

Kochs Rekurs auf den einen Gott als Geist alles Guten steht scheinbar im Widerspruch zu unserer gegenwärtigen Situation des alle gesellschaftlichen Belange immer stärker prägenden Pluralismus. Daher muss sich seine pointierte Rede von dem einen Gott fragen lassen, ob sie nicht an unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität vorbeigeht. Um diese

² Vgl. BSLK 565,36–566,2.

³ KOCH, Zehn Gebote (s. o. Anm. 1), 167. Vergleichbar hatte Koch zuvor auch schon den »Geist alles Guten« (164) als die das Leben eines jeden Menschen bewegende Kraft zirkulär begründet: »Wie sollte er [der Mensch – V. S.] sonst leben« (ebd.)? Hinter diesem Zirkelschluss steckt allerdings nicht mangelnde Logik, sondern vielmehr die Einsicht in die »Evidenz des Guten« (161), die einen Menschen zur Gewissheit führt. Anders als im Glauben, der sich darauf einlässt, dass »wir von Gott immer schon leben« (166), ist diese Erkenntnis nicht zu haben.

⁴ Vgl. BSLK 560,21 f.: »Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott«.

⁵ Vgl. Paul ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh (1962) ⁵1980, 49.

Anfrage wissenschaftlich zu präsentieren, soll paradigmatisch auf das »Lob des Polytheismus«⁶ von Odo Marquard zurückgegriffen werden, in dem eine grundlegende Kritik am Gedanken des Einen formuliert worden ist⁷.

Marquards Kritik am Monotheismus ist aber auch deshalb besonders interessant, weil er in der ethischen Grundausrichtung seiner Philosophie viele gravierende Gemeinsamkeiten mit Kochs Position aufweist, so dass seine kritischen Anfragen nicht als völlig fremde Einwürfe zur Kenntnis genommen und dann beiseite gelegt werden könnten. So wenden sich Marquard wie Koch gegen einen ethischen Utopismus; beide protestieren gegen eine Geschichtsphilosophie⁸, die meint, dass der Mensch die Zukunft planen und gestalten könne, und beide plädieren demgegenüber dafür, auf das Zufällige und Kontingente im Leben Acht zu geben. Gemeinsam ist beiden ferner, dass sie komplementär Ja zur bürgerlichen Gesellschaft sagen, wie sie gegenwärtig in Deutschland verwirklicht ist⁹. Schließlich sind

⁶ In: Odo MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116. Die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

⁷ Zwar hat MARQUARD seine kritischen Einwände insbesondere gegen den biblischen Monotheismus inzwischen modifiziert. Schon in seinem Aufsatz: *sola divisione individuum*. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung (in: Individualität [Poetik und Hermeneutik 13], hg. v. Manfred FRANK und Anselm HAVERKAMP, München 1988, 21–34) gesteht er der christlichen Trinitätslehre zu, dass sie durch den Gedanken einer inneren Lebendigkeit Gottes die individuelle Freiheit besser integrieren könne als der herkömmliche Monotheismus. Sogar die konfessionelle Aufspaltung der Christenheit sei dieser Freiheit dienlich; Marquard bezeichnet die »neuzeitliche Mehrkonfessionalität des Christentums« denn auch als »Fortsetzung des Polytheismus unter streng monotheistischen Bedingungen« (aaO., 31). Bereits diese Modifikation verdeutlicht, dass Marquard zu Eingeständnissen hinsichtlich der historischen Sachverhalte bereit ist; in anderem Zusammenhang beschreibt er die historischen Rekonstruktionen seiner philosophischen Arbeit als »sorgfältige Nachlässigkeit im Genauen« (MARQUARD, *Apolo-gie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 120). Noch entgegenkommender formuliert er im Nachwort zu »*sola divisione individuum*«, in dem er kritische Einwände anderer Geisteswissenschaftler aufnimmt: »dort, wo die Religion individualitätsschaffend wirkt, was in weiten Teilen ihrer biblisch-christlichen Tradition der Fall ist, braucht der Mensch die Profanität nicht, um Individuum zu werden; er wird Individuum vielmehr auf dem Boden der Religion« (DERS., *Das Individuum: Resultat oder Emigrant der Religion?*, in: Individualität [s. o.], 161–163, hier: 163). Aber dieses Entgegenkommen ist auf historische Sachverhalte bezogen, und Marquard behauptet weiter, dass es im Christentum auch den religiösen Absolutismus gegeben habe – und ihm gegenüber hält er seine sachliche Kritik an eindimensionalen (»mono«) Konzepten aufrecht. Seine positivere Würdigung der christlichen Gotteslehre liegt also in deren Polytheismustauglichkeit, nicht aber daran, dass Marquard inzwischen dem Monotheismus Gutes abgewinnen könnte.

⁸ Vgl. für Marquard die bekannte Abwandlung des programmatischen Satzes von Karl Marx' 11. These über Feuerbach: »Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen« (MARQUARD, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, 13). Für Koch gehört es zum Glauben an Gott, »Abschied [zu] nehmen von der Vorstellung, die Geschichte, die Zukunft sei machbar, planbar« (KOCH, *Zehn Gebote* [s. o. Anm. 1], 172).

⁹ Vgl. Marquards Aufruf zum »Mut zur eigenen Bürgerlichkeit« in seinem Aufsatz über »Einheit und Vielheit« (in: MARQUARD, *Skepsis und Zustimmung*. Philosophische Studien, Stuttgart

beide Denker auf den einzelnen Menschen und seine individuelle Freiheit ausgerichtet¹⁰; das (kurze) Leben des Einzelnen soll nicht durch utopische Ideologien um seine Gegenwart gebracht werden¹¹. Folglich soll sich menschliches Handeln nicht auf Visionen von einem zukünftigen Paradies stützen, sondern das gegenwärtig erfahrbare Gute in der Nahwelt erkennen, bewahren und verbessern¹². Selbstverständlich soll dieser Hinweis auf beiden gemeinsame ethische Einsichten sie nicht über einen Kamm scheren; noch soll er suggerieren, dass beide derselben Denkschule angehören. Vielmehr sollen gerade diese Gemeinsamkeiten den Blick fokussieren auf den erheblichen Unterschied in den Begründungskonzeptionen. Daraus ergibt sich folgende Fragestellung: *Mit welcher theologischen Grundlage sind diese – beiden Autoren gemeinsamen – Einsichten besser fundiert, dem Monotheismus von Koch oder dem Polytheismus Marquards?*

1. Marquards Kritik am Monotheismus und sein gleichzeitiges Plädoyer für einen aufgeklärten Polytheismus basieren auf einer Annahme, die auch theologisch attraktiv ist: »narrare necesse est« (95). Damit sagt er aus,

1994, 30–44, hier: 40), mit dem er sich gegen das »Jammerbedürfnis« und die »Negationslust« (34) wendet, mit der in Deutschland die bürgerliche Welt über die Maßen schlecht gemacht werde. In dieselbe Richtung geht Kochs Formulierung: »Daß wir vom Guten leben, wir übersehen es im Alltäglichen, vergessen es schnell und schütten es im Erschrecken angesichts all des Bedrohlichen in der Welt zu: Und doch ist es die schlichte Wahrheit« (KOCH, Zehn Gebote [s.o. Anm. 1], 172).

¹⁰ Marquard sieht die Entwicklung individueller Freiheit komplementär zur Zurückdrängung einer Geschichtsphilosophie mit absolutem Anspruch: »erst sobald sie [die Menschen – V. S.] viele Geschichten haben, werden sie von jeder Geschichte durch die jeweils anderen Geschichten relativ frei und dadurch fähig, eine je eigene Vielfalt zu entwickeln, d.h. ein Einzelner zu sein« (MARQUARD, Universalgeschichte und Multiversalgeschichte, in: DERS., Apologie des Zufälligen [s. o. Anm. 7], 54–75, hier: 72). Und Koch hält präzise fest: »Wo hingegen Freiheit wirklich wird, fängt sie immer beim Einzelnen an« (KOCH, Zehn Gebote [s.o. Anm. 1], 11). Und diese Freiheit als Moment individuellen Lebens zu eröffnen, ist für Koch eine zentrale Aufgabe seiner Ethik; sie will »Leben freisetzen, indem sie es bewußt macht« (4).

¹¹ MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen (s.o. Anm. 6), 17: »Weil wir zu schnell sterben für totale Änderungen und totale Begründungen, brauchen wir Üblichkeiten«, also gesellschaftlich vorgegebene Traditionen mittlerer Reichweite. Die Ethik von Koch ist »dem Leben der Menschen verpflichtet. Wie sie ihren Ausgang in der Praxis des gelebten Lebens hat, so ist diese ihr Ziel und ihr durchgehender Bezug« (KOCH, Zehn Gebote [s.o. Anm. 1], 3).

¹² Marquard formuliert in Auseinandersetzung mit Albert Camus: »wir sind genau dann weise, wenn wir diese nächsten Dinge besorgen«, und meint damit »das Ensemble unserer kleinen Lebenspflichten und Lebensgewohnheiten« (MARQUARD, Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen, in: DERS., Apologie des Zufälligen [s.o. Anm. 7], 33–53, hier: 50). Koch formuliert in den Einleitungssätzen seiner Ethik folgendes Programm: »Eine kleine Ethik soll das Folgende sein. In ihr wird reflektiert, also eigens darüber nachgedacht, was sein und getan werden soll und was nicht. So wird bedacht, reflektiert, was immer auch – und ohne sie – sich im alltäglichen Leben der Menschen vollzieht« (KOCH, Zehn Gebote [s.o. Anm. 1], 1).

dass Menschen unvermeidlich¹³ verstrickt seien in Geschichten¹⁴; auch die Wahrheit, um die es der Philosophie wie der Theologie geht, nehme die Form von Geschichten an, um in die Lebenswelt des Menschen zu gelangen (vgl. ebd. 95). Marquard wendet sich mit dieser These gegen eine Philosophie, die solche Geschichten als Vorstufe vom philosophischen Begriff abhebt – sei es pejorativ, sei es zustimmend (vgl. 92). Attraktiv ist eine solche Argumentation für die Theologie, sofern sie die bleibende Bedeutung auch biblischer Geschichten verdeutlichen kann. Der Weg hin zum philosophischen Gedanken führt demnach nicht weg von der Bibel und ihren Erzählungen¹⁵.

Nun spricht Marquard zwar zumeist nicht von Geschichten, sondern von Mythen, aber diese Modifikation seiner Argumentation kann im Folgenden mit dem Hinweis auf die damalige Diskussionslage vernachlässigt werden¹⁶. Auch der folgende Gedanke Marquards, der valuativ zwischen Polymythie und Monomythie differenziert, formuliert noch nicht den entscheidenden Kritikpunkt am christlichen Monotheismus: »Bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie« (98). Demzufolge ist nicht nur das

¹³ Vgl. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen (s. o. Anm. 6), 93. Die Unvermeidbarkeit dieser Verstrickung ist die Grundlage für die Vakanzthese Marquards: Wer wie die Moderne versuche, Mythen und Geschichten abzuschaffen, erzeuge lediglich eine Leerstelle, eine Vakanz, die dann durch eine andere Geschichte gefüllt werde – im Falle der Moderne durch den Fortschrittsmythos. Die Geschichtsverstrickung des Menschen könne also nicht überwunden werden, lediglich die Geschichten selbst könnten wechseln (vgl. 101 f.). Durch diese These sind der moderne Fortschrittsgedanke und die alten Mythen funktionsäquivalent; entscheidend für ihre Bewertung ist folglich die Frage, wie gut sie ihre Funktion ausüben. Und weil diese Funktion der Geschichten darin liegt, die Wahrheit zum Menschen zu bringen, wird die Anthropologie zum Maßstab dieser Bewertung. Völlig konsequent spricht Marquard daher von der Bekömmlichkeit der vielen Mythen (vgl. 98); nicht die – für Marquard abstrakte – Frage nach dem Wahrheitsgehalt, sondern die Dienlichkeit für den Einzelnen in seiner Lebensgestaltung ist entscheidend.

¹⁴ Diese Argumentation übernimmt MARQUARD von Wilhelm Schapp, auf den er sich mehrfach beruft (vgl. z. B. MARQUARD, Apologie des Zufälligen [s. o. Anm. 7], 129). Einen Überblick über das Werk Schapps bietet Alois HALBMAYR, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000, 113 f. Anm. 151.

¹⁵ Das gilt für beide möglichen Bewertungen dieses Weges: Weder ist solcher Gedanke ein Fortschritt gegenüber der Bibel im Sinne z. B. der Akkomodationstheorie, der zum (reifen) Glauben führe, noch ist er im pietistischen Sinne ein Rückschritt, der sich vom (wahren) Glauben entferne.

¹⁶ Für die These der Vernachlässigbarkeit dieser Differenz zwischen Mythen und Geschichten spricht ferner, dass Marquard in dem Aufsatz »Universalgeschichte und Multiversalgeschichte« (in: MARQUARD, Apologie des Zufälligen [s. o. Anm. 7], 54–75) nicht von Mythen, sondern von Geschichten spricht. Entscheidend für Marquards Argumentation ist vielmehr, dass Polytheismus wie Monotheismus derselben Kategorie zugehören, denn damit gilt, dass beide miteinander verglichen werden können – wie der von Marquard als wichtige Referenz angegebene Michael Landmann in seinen Ausführungen über den Polytheismus (M. LANDMANN, Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte, München 1963, 104–150, hier: 117) hervorgehoben hat.

»Dass« von Geschichten entscheidend, sondern zudem das »Wie viel«; nur die Vielfalt von Geschichten, nicht hingegen die Reduktion auf eine Geschichte entspreche dem menschlichen Umgang mit der Wahrheit. Auch dieser Gedanke kann von einer sich an der Bibel orientierenden Theologie begrüßt werden, schließlich kennt die Bibel – und zwar sowohl das Alte wie das Neue Testament – ebenfalls eine Fülle von Erzählungen. In der kirchlichen Verkündigung wird eine Vielfalt von Erzählungen und Worten eingesetzt – getragen von der Einsicht, dass in der Bibel eine Fülle unterschiedlicher Erfahrungen unterschiedlicher Menschen zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Situationen mit Gott tradiert wird, die menschlicher Begegnung mit der Wahrheit dienlich ist¹⁷.

Entscheidend ist nun aber, dass Marquard erstens Polymythie und Polytheismus aneinander bindet und zweitens den Monotheismus als Gegner des Polytheismus und damit auch der Polymythie bezeichnet. Der Polytheismus ist folglich für Marquard »die Klassik der Polymythie« (100), und am Ende des Polytheismus stehe der Monotheismus, der damit auch »das erste Ende der Polymythie« markiere¹⁸. Als Begründung für diese Annäherung der Begriffe findet sich bei Marquard lediglich folgender Hinweis: »Die Geschichte steht nicht nur für den Menschen, sie steht auch für den Gott«¹⁹. Mit Blick auf den Polytheismus leuchtet der Gedanke ein: Gibt es eine Fülle von Göttern und sind diese Götter als lebende, sich bewegende und in der Geschichte wirkende Gestalten gedacht, so folgt daraus eine Vielzahl von Geschichten, denn zumindest wird jeder Gott seine eigene Geschichte haben. Der Umkehrschluss hingegen von dem einen Gott auf nur eine Geschichte ist keineswegs stringent. Zwar begegnet dieser eine Gott keinen anderen Göttern, wohl aber unterschiedlichen Menschen, so dass auch hier eine Vielzahl von Begegnungen stattfindet, die eine vielfältige Geschichte ergeben – allerdings, und dahingehend präzisiert wäre Marquard zuzustimmen, mit einem gemeinsamen Bezugspunkt auf eben

¹⁷ Dass auch die Kirchen selbst durch Pluralität, durch eine Vielzahl von Diensten und Werken, von Liturgien und Auslegungen des Glaubens gekennzeichnet sind, hebt mit Recht Wolfhart PANNENBERG, Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kirche, in: DERS., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene, Göttingen 2000, 23–33, hier: 25 f., hervor. Allerdings grenzt er diese Pluralität sehr scharf vom Pluralismus und seiner Nivellierung der Wahrheitsfrage ab, gegen den er die Kirchen zum Widerstand auffordert (vgl. 31).

¹⁸ MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen (s. o. Anm. 6), 100. Das »erste Ende« der Polymythie durch den Monotheismus wird von MARQUARD ergänzt durch ein zweites »Ende«, das die moderne Geschichtsphilosophie mit ihrem Monomythos des Fortschritts eingeleitet habe (vgl. 99).

¹⁹ AaO., 100. Ebenfalls nicht überzeugend ist die Argumentation MARQUARDS in seinem Aufsatz: Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: Religionstheorie und politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hg. v. Jacob TAUBES, München 1983, 77–84. Hier behauptet er, die Monomythie komme aus dem Monotheismus, die Polymythie hingegen aus dem Polytheismus (vgl. 82) – wiederum ohne nähere Ausführungen oder Belege.

diesen einen Gott. Durch ihn wären also die unterschiedlichen Geschichten zusammengehalten. Wie stark das Einheit stiftende Band die Geschichten bündelt und gegebenenfalls einschnürt, könnte nur ein religionsgeschichtlicher Exkurs entfalten; festgehalten werden kann hingegen ohne Blick auf das empirische Material, dass der eine Gott zwar die vielen Geschichten der Götter liquidiert (vgl. 100), nicht aber die vielen Geschichten der Menschen, für die ja – nach der zitierten Wendung Marquards – »auch« der Begriff der Geschichte steht. Daher ist die Anbindung von Polytheismus und Polymythie zwar einleuchtend, die Parallelisierung von Monotheismus und Monomythie hingegen erschlichen worden.

2. Unbeschadet dieser argumentativen Schwäche in Marquards Ansatz verdient sein »Plädoyer für aufgeklärte Polymythie« theologische Aufmerksamkeit (106). Denn hier bündelt er die sehr beachtenswerten Stärken eines polytheistischen Konzepts gegenüber dem Monotheismus, die eine Herausforderung für jede christliche Theologie darstellen, die sich auf den Sachgehalt des ersten Gebots beruft. In der nun folgenden Analyse dieses Plädoyers wird methodisch so verfahren, dass der jeweilige Bezugspunkt auf die Argumentation von Koch genannt und somit die Herausforderung herausgestrichen wird. Näherhin handelt es sich um drei Argumentationen, die Marquard entfaltet:

Zuerst weist Marquard auf die Gewaltenteilung hin, die bei einer Mehrzahl von Göttern stattfindet²⁰. Es gebe im Polytheismus keinen allmächtigen Despoten, sondern mehrere Götter, die sich gegenseitig begrenzen und ihre jeweilige Machtfülle einschränken (vgl. 107). Mit Blick auf den Menschen und seine Lebenswelt ergäben sich daraus Konsequenzen nicht nur bezüglich der politischen Herrschaftsform, die somit nicht diktatorisch, sondern eben durch Gewaltenteilung ausgezeichnet sei, sondern auch bezüglich der Gesellschaft, in der sich eine entsprechende Vielfalt als wirtschaftliche Konkurrenz, als Dissens von Theorien und als politischer Streit um Macht und Einflusschancen niederschlägt²¹ – alles nach Mar-

²⁰ An anderer Stelle verweist Marquard auf die Verbindung zwischen der Gewaltenteilung und seinem skeptischen Ansatz: »Skepsis ist ja: der Sinn für Gewaltenteilung bis hin zur Teilung auch noch jener Gewalten, die die Namen sind« (MARQUARD, *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, in: DERS., *Apologie des Zufälligen* [s. o. Anm. 7], 76–97, hier: 95). Dieser Hinweis verdeutlicht das grundsätzliche Gewicht, das dem Hinweis auf Gewaltenteilung bei MARQUARD zukommt.

²¹ Vgl. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen* (s. o. Anm. 6), 107 f. Marquard beruft sich dabei auf Max Webers Analyse des wissenschaftlichen Betriebs. In Anknüpfung an John Stuart Mill beschreibt Weber die zeitgenössische Situation als polytheistischen Kampf unterschiedlicher Götter, die jeweils für bestimmte Werte und Ordnungen eintreten (vgl. MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen ²1951, 566–597, hier: 588). In diesem Wertekampf könne die Wissenschaft nur ein umfassendes, auch die Konsequenzen einschließendes Verstehen der einzelnen Götter fördern, nicht aber die

quard begrüßenswerte Erscheinungen, weil sich diese Größen gegenseitig in Schach halten und so eine Monopolisierung verhindern²². Diese Konsequenzen basieren auf der nicht genannten Voraussetzung, die Verhältnisse oben (im Götterhimmel) wie unten (bei den Menschen) seien analog: Dem einen Gott entspreche der eine Kaiser²³. Der Polytheismus sei hingegen pluralistisch, die Göttervielfalt spiegele sich in einer bunten Welt mit aufgeteilten und durchaus strittigen Kompetenzen wider. Eine so intensive wie extensive Beziehung des Menschen auf den einen Gott, wie sie das erste Gebot nach Koch nahe legt, ist hier nicht denkbar²⁴. Hier gibt es nicht das

Entscheidung des Einzelnen übernehmen, welchem Gott er folgen wolle; der Wissenschaftler sei »Lehrer«, aber »nicht ›Führer‹ in Angelegenheiten der Lebensführung« (590). Allerdings erkennt Weber in dieser polytheistischen Situation auch ein Problem, denn sie verlange von dem Einzelnen, »einem solchen Alltag gewachsen zu sein« (589), also solche für das eigene Leben grundlegenden Entscheidungen treffen zu können. Wer sich darin überfordert fühle, der soll nach Webers Rat in die offenen Arme der Kirche zurückkehren, aber besser wäre es, das Schicksal der Gegenwart mannhaft zu ertragen, also damit umgehen zu können, dass es keinen Gott gebe, der Verbindlichkeit vorgeben könne (vgl. 596). Diesen Anforderungscharakter des Polytheismus verschweigt Marquard, er zeichnet nur positiv die dieser Anforderung korrespondierende Freiheit des Einzelnen – nicht aber, dass sie bereits vorausgesetzt werden muss, um in dem Kampf der Götter bestehen zu können.

²² Vergleichbar plädiert auch der Friedensforscher Johan Galtung für sozialwissenschaftliche Theorien, die polytheistisch oder pantheistisch geprägt sind: »Ziehe poly- und pantheistische Theorien den mono- und atheistischen Theorien vor« (GALTUNG, Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen 1998, 49). Denn der Monotheismus meine, über eine alles umfassende Theorie zu verfügen, und das sei »eine offene Einladung zu kultureller Gewalt« (51). Der Atheismus bleibe bei einzelnen empirischen Befunden stehen, weil er keinen Sinn in ihnen entdecken könne – und auch dies sei »mit der Friedensforschung unvereinbar« (ebd.). Kultureller Friede, der positive Gegenbegriff zur kulturellen Gewalt, sei geprägt durch eine partikularistische und pluralistische Ideologie und durch eine Religion, in der die Immanenz Gottes betont werde (vgl. 69).

²³ Vgl. HALBMAYR (s. o. Anm. 14), 168. Diese Gleichsetzung von oben und unten ist allerdings sehr grob und wurde daher mit Recht kritisiert. So unterscheidet Eckhard NORDHOFEN, Die Zukunft des Monotheismus (in: Merkur 53 [1999], 828–846) zwischen einem »usurpatorischen Monotheismus« (831), bei dem Gott in den Besitz der Herrschenden gerate und zu einem Machtmittel für deren Herrschaft depraviert werde, und einem privaten Monotheismus, der die Unverfügbarkeit Gottes betone (vgl. 839f.). Dieser private Monotheismus sei kennzeichnend für das Gottesverhältnis Israels (vgl. 842). Marquards Schilderung trifft nur für einen usurpatorischen Monotheismus zu, der private Monotheismus hingegen begrenzt durch seinen Verweis auf den unverfügbaren Gott die menschliche Gewalt. »In den politischen Folgen zeigte der Monotheismus seine private Seite unübersehbar. Der faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König« (843).

²⁴ Vgl. KOCH, Zehn Gebote (s. o. Anm. 1), 167. Koch redet davon, dass Gott uns extensiv »in allem betrifft« und zwar der Intensität nach »völlig«. Allerdings sei schon hier angemerkt, dass Koch mit Bedacht formuliert: »inwiefern er [Gott – V. S.] uns in allem betrifft«. Es findet also gerade keine Auslieferung an einen Despoten statt, sondern es wird auf einen Einheit stiftenden Bezugspunkt in der Fülle uns beegnender und uns betreffender Eindrücke Acht gegeben.

eine Gute, das in allem steckt, vielmehr sind die Götter nur dann gut, wenn sie vom Anwender vorsichtig dosiert werden²⁵.

Noch stärker werden die anthropologischen Konsequenzen in der zweiten Argumentation entfaltet. Der göttlichen Gewaltenteilung korrespondiere die individuelle Freiheit des Menschen, der sich entscheiden müsse und könne, wie weit sein Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Gott reiche (vgl. 108). Der Mensch habe hier einen Entscheidungsspielraum, den ein Monotheismus mit seiner Forderung nach absolutem Gehorsam gegen den einen Gott, der niemand anderes neben sich duldet, nicht eröffne – oder höchstens als Absetzungsbewegung, wie Marquard die neuzeitliche Genese der bürgerlichen Freiheit dann auch interpretiert (vgl. ebd.). Indem der Einzelne frei entscheide, wem er sich zuwende und von wem er sich entsprechend distanzieren²⁶, werde er selbst insoweit zum Subjekt seiner Geschichte, wie sie von ihm gestaltet werden könne²⁷. Sich hingegen darauf

²⁵ Mit Blick auf die Prädikation »bekömmlich«, mit der Marquard die Vorteile der Polymythie gegenüber dem Monomythos anpreist, könnte man den Dissens der beiden Denker so fassen: Während Koch auf das Salz abhebt, das bei keiner Speise fehlt, denkt Marquard an einen Speiseplan, der durch Abwechslung erst attraktiv wird. Dieser Dissens erstreckt sich auch auf die Bedeutung des Wortes »gut«: Das Gute ist für Marquard das Bekömmliche, während es für Koch das Grundlegende ist.

²⁶ Diesen Gedanken der Distanzierungsleistung übernimmt Marquard von Hans BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. ³1990. Für Blumenberg ist es das Verdienst des archaischen Mythos, den »Absolutismus der Wirklichkeit« (20) abzubauen, indem er den Menschen von ihrer Macht distanziert (vgl. 23). Denn das Ungeheure, der Andrang der Wirklichkeit, werde an den Anfang abgedrängt und gefügig gemacht (vgl. 33). »Der Mythos läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert« (38). Marquard bezieht die Distanzierungsleistung nun explizit auf die Polymythie, denn nur die Vielzahl der Geschichten ermögliche das freie Wählen. Ein Monomythos hingegen würde nur die Übermacht der Wirklichkeit ablösen durch die Übermacht seiner eigenen Geschichte, aber den freien Umgang mit dieser Geschichte würde er nicht eröffnen.

²⁷ Hier setzt Marquard der soeben betonten individuellen Freiheit sofort wieder enge Grenzen, indem er sich schroff von der Geschichtsphilosophie und dem Fortschrittsmythos abgrenzt. Die Freiheit des Menschen dürfe nicht dahingehend verstanden werden, dass der Mensch zum alleinigen Täter der Geschichte werde. Diese Wendung Marquards kann nur verstanden werden als eine Überreaktion gegenüber dem »Veränderungsstreben bestimmter politischer (linksorientierter) Gruppen, wie sie in der Bundesrepublik seit Ende der sechziger Jahre aufgetreten sind« (HALBMAYR [s. o. Anm. 14], 332). Allerdings handelt sich Marquard dadurch Folgeprobleme ein, die bereits mehrfach moniert worden sind. Zum einen wird die moderne Geschichte für ihn so zu einem unvermeidlich ablaufenden Geschehen, er beachtet also nicht hinreichend, dass auch die Menschen mit ihren Vorstellungen diese Entwicklung mitbestimmen haben (so: Ernst TUGENDHAT, Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard, in: DERS., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, 453–463, hier: 460). Und zum anderen erhält die Moderne dadurch lediglich episodenhaften Charakter, das Bahnbrechende der Moderne, nämlich die Entdeckung der individuellen Verantwortlichkeit für die Geschehnisse, werde bei Marquard mythologisch eingenebelt, indem unklare Größen (die in mythischen Genealogien vorgestellt werden) für das Handeln und seine Folgen zuständig seien (so Jacob TAUBES, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: DERS., Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft,

mit dem ganzen Leben einzulassen, dass »wir von [dem einen – V. S.] Gott immer schon leben«²⁸, steht in deutlichem Widerspruch dazu, denn hier wird (im Gegensatz zu Marquards Position) erstens ein einheitlicher Bezugspunkt für alle Ereignisse menschlichen Lebens behauptet, der zudem zweitens außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt liegt. Marquard spricht hingegen pointiert von der »Freiheitswirkung der Überdetermination«²⁹, die zahlreichen Ansprüche der Götter an den Menschen eröffneten diesem Entscheidungsfreiheit.

Schließlich zeitigt diese individuelle Distanzierungsfreiheit drittens als gesellschaftliche Konsequenz, dass unterschiedliche Geschichten von den Menschen als Bezugspunkte für ihre Lebensgestaltung gewählt werden. Marquard weist auf die Bibliothek als neue Kultstätte; sie beherbergt eine Vielzahl von Literatur, die dafür einsteht, dass unterschiedliche Menschen sich durch unterschiedliche Bücher prägen lassen (vgl. 109). Auch die moderne Geschichtswissenschaft unterstützt diese Tendenz, indem sie eine Vielzahl von Historien an die Stelle der einen »absolute[n] Alleingeschichte« setzt (ebd.). Eine solche Vielfalt von Geschichten bedeutet darüber hinaus eine Absicherung der individuellen Freiheit gegen eine Rückkehr des Monomythos³⁰: Indem nicht nur die Menschen, sondern auch jeder einzelne Mensch unterschiedlichen Ratschlägen und Lebensweisen vertraut, ist eine ausschließliche Ausrichtung auf eine einzige Bezugsgröße, der man »in allem, was geschieht«³¹, vertraut, unmöglich geworden. Die Vielfalt impliziert zudem Toleranz, sofern Menschen erkennen, dass ihre Individualität und ihre Freiheit abhängen von der Möglichkeit aller, jeweils anders sein zu können, andere Verbindlichkeiten ein-

München 1996, 340–351). Marquard plädiert zwar für »das Festhalten der Aufklärung« (MARQUARD, *Zeitalter der Weltfremdheit?* [s. o. Anm. 20], 94), aber als Begründung rekurriert er nicht (wie Taubes) auf deren politische Errungenschaften, sondern bezeichnet sie als »Usance Modernität« (ebd.), von der man – wie von jeder Usance – nicht ohne Not abweichen solle, so dass Aufklärung zu einer traditionellen Gepflogenheit degradiert wird.

Im Gegenzug zu einem solchen Fortschrittsmythos liefert Marquard einerseits eine »Apologie des Zufälligen« und hebt die Kontingenz menschlicher Lebensgestaltung hervor: »Unser Leben besteht aus diesen Handlungs-Widerfahrnis-Gemischen, die die Geschichten sind: ebendarum überwiegt in ihm das Schicksalszufällige« (MARQUARD, *Apologie des Zufälligen* [s. o. Anm. 7], 129). Andererseits betont er mit Hilfe der Kompensationsthese die so gute Beschaffenheit der bürgerlichen Moderne, dass sie keiner grundlegenden Veränderung mehr bedürfe: Schließlich seien alle Verschlechterungen, die man der bürgerlichen Moderne anlasten könne, durch weitaus gewichtigere Verbesserungen kompensiert worden (vgl. DERS., *Skepsis und Zustimmung* [s. o. Anm. 9], 33 ff.). Diese »Kompensationsphilosophie verändert den Menschen; aus dem geschichtsphilosophischen Täter wird ein Hermeneut der Geschichte« (Wolfgang KERSTING, *Hypolepsis und Kompensation – Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart*, in: *PhR* 36 [1989], 161–186, hier: 184).

²⁸ KOCH, *Zehn Gebote* (s. o. Anm. 1), 166.

²⁹ MARQUARD, *Apologie des Zufälligen* (s. o. Anm. 7), 134.

³⁰ Vgl. MARQUARD, *sola divisione individuum* (s. o. Anm. 7), 29.

³¹ KOCH, *Zehn Gebote* (s. o. Anm. 1), 167.

zugehen; Marquard spricht von »der Freiheitswirkung der allgemeinen Buntheit der Wirklichkeit«³². Ein Zurückdrängen der Vielfalt und ein Vernachlässigen des Anderen hätten zugleich eine Einschränkung auch der eigenen Freiheit zur Folge.

Politische Gewaltenteilung, individuelle Entscheidungsfreiheit und gesellschaftliche Toleranz angesichts einer Vielzahl von Geschichten – es sind gravierende Stützen neuzeitlicher Sozialethik, die für den Polytheismus ins Feld geführt werden, und entsprechend gravierende Mängel, die dem Monotheismus angelastet werden. Liest man diese Argumentation als Anfrage an Kochs Auslegung des ersten Gebots, die man demgegenüber als Plädoyer für den Monotheismus bezeichnen kann, so muss der Blick nunmehr auf Kochs Argumente für den einen Gott gerichtet werden. Da Koch sich hierbei explizit auf Luther bezogen hat, soll nunmehr dessen Auslegung des ersten Gebots analysiert werden. Weil das erste Gebot zudem als »Herzstück von Luthers Theologie«³³ bezeichnet werden kann, hat dieser Blick auf Luther auch erhebliche Relevanz hinsichtlich der möglichen Aktualität seiner Theologie. Ein Plädoyer für einen aufgeklärten Polytheismus trifft lutherische Theologie im Lebenszentrum. Daher soll nunmehr Luthers Interpretation des ersten Gebots analysiert werden: Finden sich bei Luther Gegenargumente, die Marquards Einwände entkräften und die Relevanz des Glaubens an den einen Gott, wie sie Koch betont, gerade im gegenwärtigen Pluralismus stärken können?

III. Die Auslegung des ersten Gebots bei Martin Luther

Eine solche Frage an Luther nach der gegenwärtigen Relevanz des ersten Gebots ist systematisch-theologisch und nicht dogmengeschichtlich ausgerichtet. Dabei werden zuerst die entscheidenden Aussagen Luthers der Reihe nach vorgestellt, um sie dann jeweils kritisch und weiterführend auf die Einwände Marquards zu beziehen. Als Grundlage dienen die Ausführungen Luthers im Großen Katechismus (1529)³⁴, seine weiteren Auslegungen zum ersten Gebot werden ergänzend hinzugezogen.

1. Eine Gemeinsamkeit zwischen Luthers und Marquards Ausführungen liegt im grundsätzlichen Bezug auf den Menschen. Luthers Ausführungen im Großen Katechismus beginnen mit einer positiven Wendung des

³² MARQUARD, Apologie des Zufälligen (s. o. Anm. 7), 132.

³³ Albrecht BEUTEL, Luthers Auslegung des ersten Gebots, in: »Ich bin der Herr, dein Gott« – Das erste Gebot in säkularisierter Zeit (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg 24), hg. v. Joachim HEUBACH, Erlangen 1995, 65–108, hier: 98.

³⁴ Zitiert nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [BSLK], hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Göttingen ¹⁰1986.

Verbots anderer Götter (Ex 20,3), um dann die Frage nach dessen Bedeutung zu stellen. Diese Frage wiederholt er mit klarem inhaltlichem Rückbezug auf die Formulierung des ersten Gebots: »Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott« (BSLK 560,9f.)? Mit diesen ersten Sätzen des Großen Katechismus führt Luther zu seiner Auslegung hin, sie enthalten selbst noch keine spezifischen Ausführungen. Das ändert sich mit seiner definitiven Antwort auf die gestellte Frage, was Gott sei. Denn sein Gottesbegriff gewinnt am Menschen Kontur: »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben« (BSLK 560,10–15). Weder greift Luther auf die in der Bibel den zehn Geboten vorangestellte Selbstvorstellung Gottes (Ex 20,2) zurück, noch rekurriert er auf den damals geläufigen Gedanken, dass es nur einen einzigen Gott gebe, um zu explizieren, was Gott ist. Vielmehr macht er es am Menschen fest, was mit Gott gemeint sein soll. Dadurch werden die Ausgangsfragen, was Gott sei und was es heiße, einen Gott zu haben, sehr eng zusammengebunden. Die Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube wird also schon in den ersten Sätzen angedeutet.

Der Rückbezug auf den Menschen stellt den Erfahrungsbezug des Gottesbegriffs her. Wie Marquard mit seiner Rede von der Bekömmlichkeit der Polymythie einen Punkt im Inneren des Menschen markiert, an dem die Auswirkungen der Götter erfahren werden, so ist auch bei Luther von einem solchen Punkt die Rede – nur ist es eben das Herz und nicht die Verdauung³⁵. Das Herz steht dabei metaphorisch für das Organ des Glaubens³⁶; eine Konzentration des Menschen, die Marquard bewusst nicht übernommen haben dürfte. Luther erklärt aber nicht nur, wo beim Menschen die Gotteserfahrung zu lokalisieren ist, sondern auch, wofür Gott beim Menschen einsteht: als Herkunft alles Guten und als Zuflucht in allen Nöten. Zwar lässt Luther offen, worin diese Nöte bestehen können; der Gottesbezug ist also nicht reduziert auf das Leiden und das Sterben – auch wenn er häufiger auf diese beiden anthropologischen Grunderfahrungen zur Erläuterung rekurriert³⁷. Die Gotteserfahrung steht folglich nicht im Widerspruch zur von Marquard angemahnten Vielfalt von Geschichten; allerdings hält Luther zusätzlich fest, dass die konkreten (und vielfältigen) Situationen der Gotteserfahrung beim Menschen eine entsprechende Grundstruktur voraussetzen. Luther geht also von der Prämisse aus, dass

³⁵ Vgl. Marquards doppeldeutige Rede von seinem »Bauchansatz« in seinem Aufsatz: Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: MARQUARD, Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 62–74, hier: 62.

³⁶ Vgl. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers (s. o. Anm. 5), 56. Althaus notiert, dass Luther auch den Ausdruck Gewissen mit gleicher Bedeutung verwendet; hier wird im Folgenden die Formulierung des Großen Katechismus aufgegriffen.

³⁷ Vgl. zum Tod WA 10 III,1 f. (Invokavitpredigt vom März 1522); zum Leid WA 1,417,35–418,3 (Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo, gedruckt 1518).

der Mensch sich grundlegend in einer Situation befindet, die einen Gottesbezug impliziert. Der Mensch sei angewiesen auf eine solche Möglichkeit der Beziehung – und zwar im Guten wie in den Nöten. Das anthropologische Grundmerkmal ist die Angewiesenheit des Menschen auf etwas Unverfügbares, das ihn in den unterschiedlichen Situationen, deren Extremfälle Luther paradigmatisch und umfassend nennt, weiterführt³⁸.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Luther wie Marquard den Menschen in den Blickpunkt ihrer (unterschiedlichen) Argumentation gerückt haben. Der Vorwurf dogmatischer Deduktion von einem alles bestimmenden Gottesgedanken aus dürfte auf Luthers Auslegung des ersten Gebots nicht zutreffen. Was hingegen die Tendenz zur Vereinheitlichung betrifft, so findet sie sich durchaus bei Luther, indem er das Herz als den zentralen Ort menschlicher Erfahrungen mit Gott behauptet. Luther hält an der Vielfalt von Erfahrungen und Geschichten des Menschen fest, aber er benennt *einen* Ort, an dem diese Erfahrungen zusammenlaufen. Strittig ist also zwischen den Positionen Marquards und Luthers die Antwort auf die Frage, ob der Mensch auf einen solchen Bezugspunkt angewiesen ist, der den Zusammenhalt der unterschiedlichen Geschichten darstellt und sie zu einem für den Einzelnen stimmigen Ganzen zusammenbindet.

2. Nachdem Luther die Deutung des Gottesgedankens auf anthropologischer Ebene angesiedelt hat, bestimmt er unmittelbar im Anschluss an das letzte Zitat das Verhältnis von Gott und Glaube: »Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott« (BSLK 560,13–24). Die enge Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube, die bereits in den Eingangsworten zum Ausdruck kam, wird hier präzisiert zu einer Korrelation: Man kann nur sinnvoll von Gott reden, indem man zugleich vom Glauben redet, wie man umgekehrt nicht vom Glauben reden kann, ohne auch Gott zu beachten. Sicherlich verbietet diese Korrelation keinesfalls eine wissenschaftliche Konzentration auf eine der beiden Relata³⁹. Auch soll nicht ausgesagt wer-

³⁸ Vgl. Gerhard EBELING, »Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?« Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in: DERS., Wort und Glaube, Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 287–304, hier: 295.

³⁹ Luthers Anspruch besteht darin, mit seinem Großen Katechismus auf elementare Weise die Grundaussagen des christlichen Glaubens zu erläutern (vgl. BSLK 553,33–554,11). Ein Anlass hierzu war seine Beobachtung, dass in den Gemeinden große Unwissenheit herrsche,

den, dass Gott lediglich ein gedankliches Konstrukt des Menschen sei⁴⁰. Die wechselseitige Verwiesenheit von Gott und Glaube besagt vielmehr, dass der jeweilige Gott, an den der Glaubende sein Herz hängt, eben auch dessen Glauben prägt, wie umgekehrt der Glaube beeinflusst, wer oder was den Platz Gottes einnimmt. Diese beiden Aspekte gilt es zu vertiefen.

Der eine Aspekt, der Einfluss des Glaubens auf Gott, wird von Luther in der Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus vornehmlich negativ gezeichnet: Indem der Mensch sein Herz an einen Abgott hängt, erhebt es diesen erst zu einem Gott. So können beispielsweise der Mammon, das Vertrauen auf die eigenen Kräfte oder auch die Heiligen zu Göttern avancieren, indem sie vom Menschen entsprechend verehrt werden⁴¹. Aber auch der wahre Gott wird sich an den Erfahrungen und Geschichten des Glaubens gleichsam profilieren, er wird also dadurch als wahrer Gott kenntlich, dass er in diesen Geschichten als wahrhaft vertrauenswürdig, als derjenige, bei dem der Glaubende das Gesuchte (also z. B. die Zuflucht vor allem Bösen) auch finden werde, erscheint (vgl. BSLK 560,30–42). Auf den rechten Glauben angewandt besagt dies, dass nur in solchem Glauben der wahre Gott als vertrauenswürdig anerkannt und damit angemessen behandelt wird, indem nur dieser Glaube Gott die Ehre gibt⁴². Denn mit seinem Vertrauen anerkennt der Glaubende, dass Gott alles für ihn Notwendige getan hat und tun werde; er verlässt sich also nicht auf seine eigenen Kräfte (und Werke), sondern auf Gott, den er damit als Gott, als Schöpfer, Ver söhner und Erlöser behandelt⁴³.

die er den säumigen Pastoren ankreidet (vgl. BSLK 545,2–8). Eine wissenschaftliche Beschäftigung steht hierzu nicht im Widerspruch, sofern sie andere Ziele verfolgt. Lediglich wissenschaftlicher Hochmut, der sein theologisches Wissen für nicht ergänzungsbedürftig hält – weder durch weitere Studien noch durch existentielle Anwendung –, wird von Luther kritisiert (vgl. BSLK 548,31–549,16).

⁴⁰ Die Nähe der zitierten Formulierungen Luthers zur Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs ist einerseits nicht zu bestreiten. Andererseits formuliert Luther prägnant, dass der Glaube zwar der Schöpfer Gottes sei – aber nicht der Person (Gottes), sondern des Gottes in uns: »Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis« (WA 40 I,360,5f. [Galaterbriefkommentar, 1531]). Erst und nur im Glauben wird Gott also zu unserem Gott, nimmt die Person Gottes den für Gott reservierten Platz in unserem Herzen ein, wird Gott für uns der Einheit stiftende Bezugspunkt in unserem Leben.

⁴¹ Vgl. BSLK 561f., wo Luther anhand dieser drei »gemeinen Exempeln des Widerspiels« (BSLK 561,8f.) seine zitierten Ausführungen verdeutlicht.

⁴² Vgl. WA 7,25,5–14 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520); hier führt Luther aus, dass der Glaube schon im zwischenmenschlichen Bereich die Verlässlichkeit des Gegenübers zum Ausdruck bringe und ihm damit die größte Ehre erweise. Entsprechendes gelte auch für das Gottesverhältnis: Nur durch den Glauben, nicht aber durch eigene Werke, werde Gott als wahrhaftig und gerecht angesehen. Denn die Werke loben und ehren nicht Gott, sondern den Täter, der Glaube hingegen ist passiv und weist auf Gott als denjenigen, der menschliches Heil bereitet (vgl. WA 7,26,13–31). Vgl. dazu Franz LAU, Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie, in: ThLZ 73 (1948), 719–730, hier: 724f.

⁴³ Vgl. WA 6,211,29–36 (Von den guten Werken, 1520).

Das argumentative Gewicht Luthers liegt allerdings auf dem anderen Aspekt, auf der Prägung des Glaubens durch den Gott, an dem das Herz hängt. Der rechte Glaube kann nur demjenigen Gott vertrauen (ihn als Gott ehren), der sich auch wirklich als Gott betätigt, während dort, wo ein anderer, falscher Gott verehrt wird, sich auch der Glaube verändert – nämlich weg von einem Vertrauen auf diesen Abgott und hin zu Versuchen, das Heil selbst zu schaffen. Nur wo Gott wirklich das Heil schafft und schenkt, kann der Glaubende passiv empfangen. Der Glaube ist keine leere Form, die durch einen richtigen oder falschen Inhalt gefüllt werden und entsprechend von diesem Inhalt her bewertet werden kann. Es ist also ausgeschlossen, dass der Glaube als solcher gar nicht falsch sein, sondern nur eine falsche Ausrichtung erhalten haben könne⁴⁴. Der Glaube ist vielmehr »die schlechterdings lebensnotwendige Bewegung, in der der Mensch sich verläßt auf und sein Herz hängt an das ihm Glaubhafte«⁴⁵. Als Grundeinstellung des Menschen ist der Glaube immer schon mitbestimmt durch sein Gegenüber. Darum lautet der Vorwurf an die Heiden nicht nur, dass sie einen falschen Gott verehren, sondern eben auch, »daß ihr Trauen falsch und unrecht ist« (BSLK 564,12 f.).

Diese Korrelation von Gott und Glaube schließt ein einseitiges Herrschaftsverhältnis aus. Weder vertritt Luther die Auffassung, der Einzelne könne in seinem Glauben frei verfügen über die Götter, deren Vorteile gegeneinander abwägen und sich dann für einen bestimmten Gott entscheiden; vielmehr befindet sich der Einzelne immer schon in einer Bewegung, in der er bestimmten Größen Vertrauen entgegenbringen muss – Luther verweist auf die Eltern und die Obrigkeit, wodurch auch biographisch die Valenz dieser Argumentation deutlich wird (vgl. BSLK 566,12–26). Noch vertritt Luther (zumindest im Großen Katechismus) die Auffassung, es gebe einen Gott, dem man sich bei völliger Selbstaufgabe unterwerfen und dessen Sätze man bedingungslos glauben, akzeptieren müsse⁴⁶; vielmehr

⁴⁴ Diese Position vertritt Theodor JØRGENSEN, *Theologie der Religionen. Überlegungen anhand von Schleiermachers 5. Rede über die Religion und Luthers Erklärung zum 1. Gebot im Großen Katechismus*, in: *Über die Religion. Schleiermacher und Luther* (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg 30), hg. v. Joachim HEUBACH, Erlangen 2000, 21–34, hier: 32 ff. Seine durchaus lutherische Behauptung, dass das *sola fide* ausreiche als Kriterium für das rechte Reden von Gott (vgl. 34), wird dadurch verfälscht, dass er die Korrelation von *fides* und Gott nicht beachtet, sondern stattdessen den (gelebten) Glauben abgrenzt gegen eine Gotteslehre ohne existentiellen Bezug (vgl. 33). Aber diese Gegenüberstellung ist für Luther an dieser Stelle nicht ausschlaggebend.

⁴⁵ EBELING, »Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?« (s. o. Anm. 38), 303.

⁴⁶ Vgl. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (s. o. Anm. 5), 54 f. Althaus streicht heraus, dass es auch solche Formulierungen bei Luther gebe, die »demütige Unterwerfung« (54) verlangen – insbesondere gegenüber der Bibel. Und er bewertet diese Aussagen Luthers mit Recht als heteronome Überfremdung des Glaubens (vgl. 55), die hinter Luthers weiterführenden Erkenntnissen über das Wesen des Glaubens zurückbleiben. Diese weiterführenden Erkennt-

stellt er durch den Rekurs auf den Glauben einen Erfahrungsbezug her, wonach das Vertrauen als anthropologische Grundgegebenheit anzusehen ist, während die spezifische Ausprägung dieses Vertrauens variabel ist. Als Kriterium für den wahren Gott, dem der wahre Glaube eigentlich gebühre, weist Luther auf die Heil schaffende Kraft dieses Gottes, so dass es sich nicht um einen bedingungslosen Gehorsam handelt, sondern um die individuelle Einsicht des Glaubens, bei diesem einen Gott das Heil zu finden, so dass sich der Glaube ungeteilt auf ihn verlassen kann (BSLK 560,32–34)⁴⁷.

Damit wird aber nicht bestritten, dass es bei Luther ein theologisches Gefälle in dieser Korrelation von Gott und Glaube gibt. Denn letztlich empfängt der Glaube nicht nur alles Gute von Gott⁴⁸, sondern ist auch selbst eine Gabe Gottes (und nicht nur eine verinnerlichte Variante des menschlichen Werkes), die durch Gott, näherhin durch sein Wort, hervorgerufen wird und den Menschen innerlich von seiner Wahrheit überzeugt⁴⁹. Aber dieses Gefälle tritt im Großen Katechismus nicht in den Vordergrund, weil Luther hier, wie schon erörtert, nicht einen theologischen, sondern einen anthropologischen Ansatz verfolgt hat. Nicht die Herkunft des Glaubens, sondern dessen Verknüpfung mit Gott steht im Zentrum seiner Argumentation.

Resümiert man diese Argumentation Luthers, dann bleibt festzuhalten, dass die Weite des Glaubensbegriffs, die Luther eingangs eröffnet hat, keineswegs zu einer Nivellierung der unterschiedlichen Glaubensweisen und zu einer Beurteilung lediglich der unterschiedlichen Götter geführt hat. Sondern die Korrelation von Gott und Glaube hat zur Folge, dass beide gemeinsam bewertet werden müssen. Nur dem wahren Gott entspricht auch wahrer Glaube; wer hingegen sein Herz an einen Abgott hängt, wird durch diesen falschen Gott geprägt, und dadurch geraten seine Erfahrungen und Geschichten in einen gefährlichen Kontext. Luther spart demnach die Wahrheitsfrage keineswegs aus, der anthropologische Ansatz beansprucht vielmehr, die Relevanz des Unterschieds zwischen wahren Gott und Abgott und dementsprechend zwischen wahren Glauben und Aberglauben am Menschen verdeutlichen zu können. Hieraus ergibt sich als kritischer Impuls für ein Gespräch mit Marquard das Aufwerfen dieser Wahrheitsfrage: Ist allein die Mehrzahl von Göttern hinreichend, um die

nisse finden sich unter anderem im Großen Katechismus, weshalb die von Althaus geltend gemachte Kritik zwar sachlich völlig berechtigt ist, aber auf diesen Text nicht zutrifft.

⁴⁷ Vgl. WA 16,434,32–36 (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527): Gegenüber der (ungläubigen) Meinung, der allmächtige Gott sei zu erhaben, sich um den Einzelnen zu kümmern, stellt Luther die Einsicht des Glaubens, dass Gott sich »ynn sonderheit eines yglichen annympt« und sich um das Seelenheil des Einzelnen in einer Eindringlichkeit und Ausschließlichkeit Sorge wie eine Mutter um ihr Kind.

⁴⁸ Vgl. BSLK 565,34–36.

⁴⁹ Vgl. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers (s. o. Anm. 5), 51 ff.

Bekömmlichkeit für den Menschen zu bewirken – ohne darauf blicken zu müssen, wofür diese Götter eigentlich eintreten?

3. Die bisherige Interpretation der Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus hat vor die Wahrheitsfrage und somit konkret vor die Unterscheidung von wahren Gott und Abgott geführt. Diese Unterscheidung Luthers soll in den beiden folgenden Schritten analysiert werden. Dabei wird zunächst der Blick auf die Erkenntnis des Glaubens geworfen: Wie machen sich die Abgötter, und wie macht sich der wahre Gott beim Menschen bemerkbar? In einem zweiten Schritt (im Unterabschnitt 4.) wird dann die theologische Bedeutung dieser Unterscheidung vertieft: Wofür steht der wahre Gott ein, welche Glaubensgewissheit verbindet sich mit ihm?

Dass der Glaube ein Geschenk Gottes ist, wird von Luther an dieser Stelle zwar implizit vorausgesetzt⁵⁰, aber nicht weiter entfaltet, wohl aber die Erkenntnis, die der Glaube an den wahren Gott bewirkt. Das Ich der göttlichen Selbstvorstellung (nach Ex 20,2) erhebt seine Stimme bei Luther in einer »faktischen Konkurrenzsituation«⁵¹. Die Fortsetzung der Ausführungen Luthers lautet: »Darümb ist nu die Meinung dieses Gepots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm alleine hange. Und will soviel gesagt haben: siehe zu und lasse mich alleine Deinen Gott sein und suche je keinen andern; das ist, was Dir manglet an Gutem, des versiehe Dich zu mir und suche es bei mir und, wo Du Unglück und Not leidest, kreich und halte Dich zu mir. ICH, ich will Dir gnug geben und aus aller Not helfen, laß nur Dein Herz an keinem andern hangen noch rügen« (BSLK 560,30–42). Gott ringt um das Herz des Menschen; damit ist einerseits die Existenz anderer Götter vorausgesetzt, andererseits wird deutlich, welche Waffe der wahre Gott einsetzt, nämlich den Hinweis auf seine zureichende Hilfe: Der eine Gott ist das Korrelat zum rechten Glauben, weil er den Glaubenden nicht aufspaltet, sondern ihm in jeder Situation beisteht⁵².

Diese direkte Rede Gottes, die an den Einzelnen ergeht, spitzt zudem die faktische zu einer »existentiellen Konkurrenzsituation« zu⁵³: Die Auseinandersetzung zwischen Gott und den Göttern geschieht im Herzen des Menschen. Denn hier haben sich bereits andere Götter eingenistet⁵⁴, so

⁵⁰ Der Wechsel von der dritten Person (»den rechten einigen Gott« – BSLK 560,32f.) zur direkten Anrede an den Menschen in der ersten Person (»lasse mich alleine Deinen Gott sein« – BSLK 560,35f.) ist Ausdruck der Einsicht Luthers, dass der wahre Gott sich dem Menschen offenbaren muss, um von ihm erkannt, im Glauben erfasst zu werden.

⁵¹ BEUTEL (s. o. Anm. 33), 72.

⁵² Vgl. Erdmann SCHOTT, Luthers Verständnis des ersten Gebots (Gott und Glaube im Großen Katechismus), in: ThLZ 73 (1948), 199–204.

⁵³ BEUTEL (s. o. Anm. 33), 73.

⁵⁴ Vgl. BEUTEL (s. o. Anm. 33), 71. Er weist darauf hin, dass Luther nicht (wie der biblische Text)

dass der (sündige) Mensch eben nicht alles als Gabe Gottes ansieht, sondern andere Instanzen dafür verantwortlich macht – seien es der Teufel oder böse Menschen bei Unglückserfahrungen, seien es die Sterne oder andere Zeichen bei der Zukunftsplanung, sei es die hochmütige Selbstzuschreibung bei Erfahrungen des Glücks⁵⁵. Luthers Kritik an dieser faktischen Götterverehrung des sündigen Menschen liegt im Großen Katechismus vorrangig nicht in der Beobachtung, dass diese Götter lediglich das irdische Wohlergehen zu fördern wüssten, während der wahre Gott allein das jenseitige Heil dem Menschen zukommen lasse – wie er es in seinen ersten Auslegungen des Dekalogs ausgeführt hatte⁵⁶. 1529 bezieht Luther das Wirken des biblischen Gottes durchaus auf die irdischen Erfahrungen, nun mit der Pointe, dass auch das irdische Wohl eine Gabe des Schöpfergottes ist⁵⁷: Der Mensch lebe immer schon von den göttlichen Gaben, nur bemerke er es in seinem sündigen Hochmut nicht⁵⁸, weil sein Herz (immer schon) an den anderen Göttern hängt, so dass sein Glauben kein Gespür für Gott und seine Gaben entwickelt (vgl. BSLK 562,26–29). Das mag bei Kleinigkeiten anfangen, steigert sich dann aber dahingehend, dass der Mensch kein richtiges Vertrauen mehr auszubilden vermag, weil sein Glaube durch seine Abgötter depriviert worden ist⁵⁹.

Die den Glauben eröffnende Selbstvorstellung Gottes wirkt daher für den in seinem Aberglauben verstrickten Menschen eine zweifache Befreiung⁶⁰: Sie befreit zur Selbsterkenntnis und zur Gotteserkenntnis. Nunmehr erhält der Mensch Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit, die darin besteht, an andere Götter das Herz gehängt und ihnen vertraut zu haben⁶¹. Und

von fremden Göttern, sondern von anderen Göttern spricht. Damit bringe Luther zum Ausdruck, dass dem Menschen diese Götter nicht unvertraut seien, er vielmehr immer schon sein Herz an sie gehängt habe.

⁵⁵ Vgl. WA 1,252,3–15 (Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, 1518).

⁵⁶ Vgl. WA 1,414,5f.; 415,2–5 (Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo, gedruckt 1518).

⁵⁷ Vgl. Oswald BAYER, »Ich bin der Herr, dein Gott ...«. Das erste Gebot in seiner Bedeutung für die Grundlegung der Ethik, in: DERS., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 83–93, hier: 85f.

⁵⁸ Vgl. WA 1,254,4f. (Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, 1518).

⁵⁹ Vgl. WA 1,402,5–8 (Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo, gedruckt 1518).

⁶⁰ Vgl. BEUTEL (s. o. Anm. 33), 101f. Er hebt hervor, dass Luther den Exodus als geschichtliche Heilstat Gottes von seiner historischen Wurzel ablöst und in Strukturanalogie existential interpretiert. »Der Zielpunkt solcher strukturanalogischen Interpretation ist jedoch für Luther erst erreicht, wenn jeder Einzelne das, was die Erinnerung an Ägypten für Israel gewesen ist, auf die eigene Existenz appliziert, indem er sich am Material der eigenen Lebensgeschichte dankbar vergegenwärtigt, wie Gott ›mich aus meinem (!) Egypten und aus meinem Elende gefuhrt‹ hat« (102).

⁶¹ Vgl. BSLK 563,28–37. Nachdem Luther zunächst die Erfüllung des ersten Gebots noch einmal beschrieben hat, bezieht er sie auf die Welt: Der Glaubende wird bemerken, dass er selbst die weltlichen Dinge hintansetzt, während die ungläubige Welt weiterhin Abgötterei betreibt und also die weltlichen Dinge fälschlich vergöttert.

weil der Mensch in diese Verehrung anderer Götter faktisch immer schon verstrickt gewesen ist, kommt er nicht aus eigener Kraft zu dieser Erkenntnis, sondern erst aufgrund der ihm das Evangelium der Sündenvergebung zusprechenden Anrede des wahren Gottes. Im Angesicht dieses wahren Gottes enttarnt der Mensch sein bisheriges Vertrauen als auf falsche Götter gerichteten Unglauben⁶², der nicht nur Äußerlichkeiten betrifft, sondern »ynnewendig im herzen« wurzelt⁶³.

Dieser Selbsterkenntnis entspricht eine neue Gotteserkenntnis. Auf Gottes Wort hörend bemerkt der Mensch, dass dieser Gott ihn schon zuvor angesprochen hatte – vermittelt durch diejenigen irdischen Größen (vgl. BSLK 566,20–22), die der Mensch dann fälschlich (gegen Gottes Willen) vergöttert hatte⁶⁴. Diese dem Sünder vertrauten Götzen werden nunmehr auf ihre wahre Bedeutung reduziert, weil ihre Vergöttlichung aufhört und sie damit wieder zu weltlichen Größen entmythologisiert werden: »Als sollt' er [der wahre Gott – V. S.] sagen: was Du zuvor bei den Heiligen gesucht oder auf den Mammon und sonst vertrauet hast, das versiehe Dich alles zu mir und halte mich für den, der Dir helfen und mit allem Guten reichlich überschütten will« (BSLK 563,13–18). Indem die Götter nun nicht mehr den Menschen innerlich und gänzlich beanspruchen und ihm den Blick auf sich selbst wie auf den wahren Gott verstellen, kommt es zu einer neuen Erkenntnis Gottes, für den sich der befreite einzelne Mensch nunmehr frei entscheiden, dem er nunmehr aus persönlicher Überzeugung glauben kann⁶⁵. Denn nun konzentriert sich das Herz auf den wahren Gott und lässt alle anderen Götter beiseite (vgl. BSLK 566,49–567,3).

Der Mensch ist also, so lässt sich zusammenfassend festhalten, den Götzen, den vergötterten irdischen Gütern, verfallen und dadurch unfrei gewesen. Er hat sein Herz immer schon an diese Götzen verloren und ist ihren Forderungen nachgekommen. Erst durch die Anrede Gottes und

⁶² Vgl. WA 6,89,3f. (Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita, 1520): »Qui verbum Dei non credit, Deum facit mendacem et negat eius veritatem et peccat contra primum praeceptum«. Wer dem wahren Gott nicht Glauben entgegenbringt, der entehrt ihn, indem er ihn zum Lügner erklärt, dessen Zusagen eben nicht wahrhaftig und also auch nicht verlässlich seien.

⁶³ WA 7,205,12 f. (Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers, 1520). Vgl. auch WA 16,439 f. (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527). Luther weist hier nach, dass das biblische Bilderverbot keineswegs lediglich auf ein Nein zu jeglichem Bild, sondern vielmehr gegen den Unglauben gerichtet sei, der sich auf solche Äußerlichkeiten innerlich stützt und verlässt: »Non quod faveam idolis, Sed ut sciamus, in quo sit fides nostra fundata« (WA 16,439,5f.). Das Bilderverbot selbst beziehe sich ausschließlich auf die Juden und sei daher für Christen nicht zwingend (vgl. 439,20f.). Die Aufdeckung des inneren Unglaubens hingegen entspringt der Forderung des ersten Gebots auch an die Christen, nämlich das Herz nicht an andere Götter zu hängen (vgl. 440,10f.), sondern vielmehr an das Wort Gottes (vgl. 440,21f.). »Denn das hertz mus wissen, das yhm nichts fromet noch hilfft denn Gottes gnade und guete allein« (440,23f.).

⁶⁴ Vgl. WA 31 II,25,6–8 (Vorlesung über Jesajas, 1527 ff.).

⁶⁵ Vgl. WA 6,521,21–23 (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520).

durch die in ihr enthaltene Zusage, sich um den Menschen zu sorgen und ihn mit allem Notwendigen zu versorgen, wird ihm diese Situation der Abhängigkeit bewusst, wird er zu einer unverstellten Einsicht seiner eigenen Unfreiheit geführt. Die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit geht einher mit der Einsicht in den wahren Charakter der Götzen und mit der Erkenntnis des wahren Gottes. Erst und nur in diesem ungeteilten Glauben an den einen wahren Gott ist nach Luther der Einzelne frei, während es für die Götter kennzeichnend ist, dass sie ihre Forderungen heimlich stellen, so dass der Aberglaube an sie gerade nicht mit Freiheit, sondern mit Unfreiheit einhergeht. Daraus ergibt sich als kritische Rückfrage an Marquard, ob nicht auch sein Lob des Polytheismus die heimliche Herrschaft von Göttern etabliert, die den Menschen gerade deshalb unfrei machen, weil sie ihre Ansprüche nicht artikulieren und damit dem Menschen nicht offen legen⁶⁶.

4. In einem letzten Schritt soll die Kontur des Gottesgedankens im Großen Katechismus analysiert werden. Nachdem die Erkenntnis des wahren Gottes als Befreiungsakt des Menschen verstanden worden ist, geht es nunmehr um diesen Gott selbst und um die ihm korrespondierende Glaubensgewissheit, so wie sie von Luther gezeichnet worden sind. Als Ausgangspunkt kann dabei die bekannte Auslegung des ersten Gebots in Luthers Kleinem Katechismus dienen: »Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen« (BSLK 507,42 f.). Diese Grundunterscheidung⁶⁷ in Gottesfurcht einerseits und Gottesvertrauen (einschließlich der Liebe zu Gott⁶⁸) andererseits ist kennzeichnend auch für die Ausführungen im Großen Katechismus: »Also hat die ganze Schrift überall dies [erste – V. S.] Gepot gepredigt und getrieben, alles auf die zwei Stück, Gottes Fürcht und Vertrauen, gerichtet« (BSLK 643,8–11).

Das Gottesvertrauen wird von Luther durch zwei Gedankengänge erläutert. Zunächst hebt er auf die Wirklichkeit Gottes ab: Das Vertrauen der Heiden auf ihre Götter ist falsch, »denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellt, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden« (BSLK 564,13–15). Zur Näherbestimmung des wahren Gottes trägt dieser Verweis auf seine Wirklichkeit sicherlich nichts bei – insbesondere wenn man sich die Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis vergegen-

⁶⁶ Vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000, 12.

⁶⁷ Vgl. BEUTEL (s. o. Anm. 33), 107.

⁶⁸ Albrecht PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote*, Göttingen 1990, hat sprachliche Gründe für die Verwendung von »lieben« als Gegenbegriff zu »fürchten« geltend gemacht: »beide Verben [haben] das Objekt im Akkusativ und lassen sich deshalb ungezwungen parallelisieren« (131). Die grundlegende Spannung sei aber nicht diejenige von Furcht und Liebe, sondern die von Furcht und Vertrauen.

wärtigt⁶⁹. Jedoch für Luther dürfte die Götzenpolemik Deuterocesajas im Hintergrund gestanden haben, wonach eben auch der Glaube durch das ihm korrelierende Gegenüber beeinflusst und geprägt wird (vgl. Jes 44,6–20). Wer sich auf solche selbst erhobenen (vgl. BSLK 564,1–3) Götter verlässt, der hat letztlich auf sich selbst gebaut und verlässt sich »auf eitel nichts« (BSLK 564,18).

Der zweite Gedankengang Luthers knüpft an diese Argumentation an, indem er einerseits Gott als denjenigen bezeichnet, der dem Menschen die für ihn notwendigen Güter wirklich zukommen lässt⁷⁰ und andererseits das Bauen auf die selbst gemachten Götter soteriologisch als Werkgerechtigkeit entlarvt und kritisiert⁷¹. An dieser Stelle greift Luther dann doch auf eschatologische und soteriologische Gedanken der christlichen Glaubenslehre zurück; aber sie markieren nicht das Zentrum seiner Auslegung, sondern den Horizont, in dem der Glaube an den wahren Gott steht. Die Erfahrbarkeit Gottes zeigt sich zunächst an den irdischen Gütern, die anschaulich aufgezählt werden. Aber der Bezug auf Gott macht nicht bei den irdischen Dingen Halt, er umfasst auch die ewigen Güter – was man nur von dem wahren Gott behaupten kann. Im Gegensatz zu den falschen Göttern, die angesichts des Todes überfordert sind, kann der Glaube an Gott auch hier noch hoffen⁷² – wobei es sich nunmehr um einen durch den Bezug auf Jesus Christus erweiterten Glauben (in Korrespondenz zum erweiterten Wirkungsraum Gottes) handelt⁷³. Zwar geht Luther nicht so weit, die

⁶⁹ Immanuel KANT hat in seiner Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781) herausgearbeitet, dass eine Existenzaussage keinerlei begriffliche Näherbestimmung eines Gegenstandes bietet: »Das Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst« (KrV 598). Sofern es also um eine Beschreibung Gottes geht, führt die Behauptung seiner Existenz nicht weiter. Für Luther ist aber die Korrelation von Gott und Glaube entscheidend, und für den Glauben macht es einen erheblichen Unterschied, welche »Position« der Gott einnimmt, ob er also – bildlich gesprochen – im Himmel thronet oder nur ein selbst gemachter Götze ist.

⁷⁰ Vgl. BSLK 565,29–36: Es ist der wahre Gott, »der uns gibt Leib, Leben, Essen, Trinken, Nahrung, Gesundheit, Schutz, Friede und alle Notdurft zeitlicher und ewiger Güter, dazu bewahret für Unglück und, so uns etwas widerfährt, rettet und aushilft, also daß Gott (wie gnug gesagt) alleine der ist, von dem man alles Guts empfähet und alles Unglücks los wird«.

⁷¹ Vgl. BSLK 565,1–11: Luther kritisiert die Abgötterei in ihrem Kern, »welche allein das Gewissen betrifft, das da Hülfe, Trost und Seligkeit sucht in eigenen Werken, vermisset sich, Gott den Himmel abzuzwingen, und rechnet, wieviel es gestiftet, gefastet, Messe gehalten hat etc., verlässt sich und pochet darauf, als wolle es nichts von ihm geschenkt nehmen, sondern selbst erwerben oder überflüssig verdienen, gerade als mußte er uns zu Dienst stehen und unser Schuldner, wir aber seine Lehnherren sein«.

⁷² Vgl. Gerhard EBELING, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997, 317 Anm. 266. Ebeling zitiert und interpretiert hier Luthers Brief Nr. 1614, 21–24 an Brenz.

⁷³ PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen I* (s. o. Anm. 68), hat kritisch festgehalten, dass der Bezug des Glaubens auf Jesus Christus in der Dekalogauslegung der Katechismen zurücktrete (vgl. 84). Dieses Manko hänge allerdings mit der Gliederung Luthers zusammen,

Gleichgültigkeit der antiken Götter gegen den Menschen als Kontrastfolie zum barmherzigen, sich um den Einzelnen sorgenden Gott auszumalen; jedoch wird auch so deutlich, dass die Fürsorge Gottes nicht auf einzelne Güter begrenzt ist.

Der soteriologisch auszudeutende Rekurs Luthers auf die Werkgerechtigkeit kontrastiert die Passivität des wahren Glaubens mit der vergeblichen Aktivität des Aberglaubens, der sich auf die eigenen Werke verlassen muss, eben weil auf seine Götter kein Verlass ist – weder hier auf Erden noch in den letzten Dingen. Diese Aktivität des Aberglaubens ist aber fehlgeleitet, weil sie mit ihren weltlichen Taten auf ewige Dinge ausgerichtet ist und damit den Glauben und korrespondierend Gott als Schöpfer⁷⁴ und Geber aller Dinge missachtet⁷⁵. Damit führt sie schon weltlich zu einer bleibenden Unzufriedenheit, selbst wenn man über hinreichend irdische Güter – namentlich über großen Reichtum – verfügte⁷⁶; denn erstens kann ein solcher irdischer Wohlstand nicht lebenslang gesichert sein, und zweitens wird er spätestens angesichts des Todes zerbrechen. Der Glaubende hingegen steht den irdischen Dingen gelassen gegenüber, daher wird er den Reichtum dankbar nutzen (*uti*)⁷⁷, wird aber auch die Armut nicht fürchten, weil er um ihre Begrenzung weiß⁷⁸. Diese Gelassenheit ist Ausdruck der Glaubensgewissheit, dass Gott sich um die irdischen wie die ewigen Güter

denn die Soteriologie werde bei der Erläuterung des Credo wie des Vaterunsers nachgetragen (vgl. 129f.).

⁷⁴ Vgl. Paul ALTHAUS, Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers, in: LuJ 13 (1931), 1–28: »Wer durch seine eigenen Werke vor Gott gerecht werden will, der maß sich selber die Stelle des Schöpfers an« (17).

⁷⁵ Vgl. WA 6,516,30–37 (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520) und WA 6,211,7 (Von den guten Werken, 1520).

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden BSLK 570,45–571,22. Im Großen Katechismus unterscheidet Luther drei Argumente. Zunächst führt er zwei weltliche Gedanken an, dass nämlich erstens der Aberglauben stets unzufrieden ist (571,2f.), weil zweitens sein Reichtum keinen Bestand haben wird (571,3f.) – beide werden durch eine Berufung auf die Geschichte belegt (571,4f.). Es folgt als drittes Argument der theologische Hinweis auf die Endlichkeit alles Reichtums (571,17–22), der zwar eigentlich auch einleuchten müsste, aber durch teuflischen Betrug dem Menschen verborgen wird. In den Predigten über das 2. Buch Mose findet sich hingegen nur die theologische Beobachtung, dass man aus Angst vor dem Tode sich seines Reichtums nicht freuen könne (vgl. WA 16,454,12–25). Diese stärkere Betonung der irdischen Konsequenzen des Aberglaubens im Großen Katechismus entspricht der bereits notierten Tendenz Luthers, den Gott des ersten Gebots als Schöpfergott eigenständig als auf das irdische Wohlergehen ausgerichtet zu profilieren, dem dann das Heilswerk von Sohn und Geist kontrastiert werden.

⁷⁷ Luther greift wiederholt auf die augustinische Unterscheidung von *uti* und *frui* zurück, wonach man sich allein an Gott erfreuen und die irdischen Dinge nur gebrauchen solle. Der Unglaube hingegen vertauscht diese Einstellung, er vergöttert die irdischen Dinge und damit letztlich sich selbst als denjenigen, der diese Dinge zu Göttern erhoben hat, während er den wahren Gott als zur eigenen Verfügung stehend denkt; vgl. z.B. WA 1,425,3f. (Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo, gedruckt 1518).

⁷⁸ Vgl. WA 16,456,32–457,17 (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527).

sorgen werde, so dass sie nicht die Sorge des Menschen sein müssen – und darin besteht die Erfüllung des ersten Gebots durch das Gottesvertrauen⁷⁹.

Neben das Gottvertrauen tritt aber nach Luther auch die Gottesfurcht⁸⁰. Sie wird von ihm vornehmlich in der Auslegung von Ex 20,5 (dem Drohwort im Anschluss an das Bilderverbot, das von Luther dem ersten Gebot subsumiert wird) thematisiert. Zwar beschreibt er, dem Duktus der Bibel folgend, die Übermacht der Barmherzigkeit gegenüber dem Zorn Gottes⁸¹, jedoch führt dies nicht zu einer Zurücknahme der Rede von der Furcht vor dem zürnenden Gott. Die Gottesfurcht ist vielmehr für Luther grundlegender Bestandteil christlichen Glaubens, weil sie dem Menschen die Demut vermittelt, die vonnöten ist, um den Hochmut (als Ausdruck der Grundsünde des Menschen) zu brechen⁸² und ihn hinzuführen zum gütigen

⁷⁹ Vgl. WA 1,254,16–18 (Eine kurze Erklärung der zehn Gebote, 1518): »Die erfüllung des ersten gebots. Gottes forcht unnd lieb ym rechten glauben und fest vortrawen, ganz bloß, lauther in allen dingen gelassen stehen, sie sein boß oder gut«.

⁸⁰ Die Diskussion über das Verständnis des Wortes »Furcht« bzw. »fürchten« bei Luther kann hier nur gestreift werden. Bereits grundlegend ist einerseits strittig, worauf diese Furcht gerichtet ist, auf die drohende Strafe (*timor poenae*) oder auf Gott (*timor Dei*). Andererseits wird die Haltung des Gottesfürchtigen differenziert betrachtet, es kann sich um kindliche Ehrfurcht (*timor filialis*), aber auch um sklavische Unterwürfigkeit (*timor servilis*) handeln. Dass die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten zu entgegengesetzten Bewertungen der lutherischen Position führen, dürfte bei diesen gravierenden Differenzen nicht weiter verwundern.

Hier wird der Deutung von PETERS, Kommentar zu Luthers Katechismen I (s. o. Anm. 68), gefolgt. Für ihn ist Luthers Verständnis der Gottesfurcht in den Katechismen zunächst nur eine Variation der Furcht vor Strafe überhaupt (*timor poenae*) mit dem Ziel der Bestärkung weltlicher Ordnung (vgl. aaO., 136). Ethisch akzeptabel erscheint eine solche weltliche Begründung der Furcht vor Strafe, wenn man wie Luther auf die gesellschaftliche Ordnung blickt, die auch gegenüber Uneinsichtigen gestärkt werden muss. Theologisch entscheidend ist die Ausdehnung dieser Strafandrohung über das Weltliche hinaus auf Gott. Obwohl sie für das lutherische Weltbild noch unproblematisch gewesen ist, findet sich eine theologische Begründung: Gott hat seine Gesetze (bis hin zum Dekalog) auch für das friedliche Zusammenleben der Bürger formuliert (*usus politicus legis*). Der Zorn Gottes gegenüber dem Übertreter hat demnach die Wohltat dieser guten Ordnung und den Schutz der Bürger im Blick. Darüber hinaus hat Peters bei Luther einen »eschatologischen Transitus von der Furcht zur Liebe, vom äußeren zum inneren Gesetzesgehorsam« (135) entdeckt. Demzufolge wäre die Gottesfurcht eine Übergangsstation auf dem Weg zum Glauben. Allerdings darf dieser Übergang nicht als einmaliger Vorgang (wie man ihn sich in der Pädagogik der Lutherzeit vorstellen könnte), sondern muss als lebenslanger Vollzug verstanden werden. Wenn man den Transitus als Verinnerlichung der Furcht vor Strafe für äußerliche Gesetzesübertretung zur Furcht vor Gottes Zorn gegenüber der Sünde versteht, dann ist gewährleistet, dass diese Gottesfurcht bleibend zum Glauben hinzugehört, indem sie immer wieder die Selbsterkenntnis des Sünders und die Gnade des die Sünden vergebenden Gottes anregt. Sie ist dann *timor filialis* (*non servilis*), weil sie der Ehrfurcht vor dem Gott entspringt, der dem Sünder vergibt, aber die Sünde hasst.

⁸¹ Vgl. BSLK 569,32–39 und noch plakativer WA 16,460,16–23 (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527).

⁸² Vgl. WA 1,427 ff. (Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo, gedruckt 1518). Luthers Behauptung, dass der Mensch notwendigerweise so lange hochmütig sein werde, bis er an sich selbst verzweifle (vgl. WA 1,427,17f.), wird von ihm dann als ein Weg zur Gnade in

Gott: »Solchs sollt' uns ja bewegen und treiben, unser Herz auf Gott zu erwegen mit aller Zuversicht, so wir begehreten alles Guts zeitlich und ewig zu haben« (BSLK 569,39–43). Die Furcht ist also nötig, um die Selbsterkenntnis und die Gotteserkenntnis, die durch die Anrede Gottes hervorgerufen werden, zu verinnerlichen; und sie ist bleibend notwendiges Moment des Glaubens, weil der Glaube lebendig, im Vollzug ist. Insbesondere an guten Tagen ist nach Luther die Gottesfurcht für den Christen wichtig, um gegen den hier drohenden Hochmut anzusteuern, während er an bösen Tagen auf Gott vertrauen solle⁸³.

Fasst man diese Erwägungen Luthers zusammen, so dient seine Betonung des Gottesvertrauens vornehmlich der Einsicht in das von Gott geschaffene Gute, das gegenwärtig erfahrbar ist. Eben weil Gott schon hier auf Erden für den Menschen sorgt, braucht der Mensch keine anderen Götter, er kann sich ganz auf Gott verlassen. Hinzu kommt, dass nur der wahre Gott die Beständigkeit des Guten bewirken kann, weil nur er, nicht aber die falschen Götter, über die ewigen Güter verfügt. An dieser Stelle ist zunächst eine deutliche Übereinstimmung mit Marquard zu notieren, der ebenfalls gegen ein leer laufendes, den Menschen überforderndes Sollen und für die Wahrnehmung des bereits vorhandenen Guten plädiert⁸⁴. Im Unterschied zu Marquard insistiert Luther aber darauf, dass nur der Glaube einerseits das Gute wahrnimmt, andererseits auch Gott dieses Gute wirken lässt; der Unglaube hingegen, der die falschen Götter anbetet, muss das Gute selbst zu verwirklichen trachten, weil seine Götter dies eben nicht bewerkstelligen können. Nur da, wo Gott das rechte Haupt des Menschen ist, wird das menschliche Leben gelingen (vgl. BSLK 567,38–40). Denn, so Luthers aus der Gottesfurcht resultierende Einsicht, das Leben kann auch misslingen, es kann dem Zorn Gottes anheimfallen.

IV. Eine Verteidigung des Monotheismus

In Luthers Auslegung des ersten Gebots finden sich mehrere argumentative Hinweise für den Monotheismus und gegen den Polytheismus. Sie sollen nunmehr zu Einwänden gegen die Position Odo Marquards formuliert werden, um darzulegen, dass eine Ethik der Wahrnehmung des bereits

mehreren Schritten beschrieben. Zuerst sei die Einsicht nötig, dass man das erste Gebot erfüllen müsse, denn sie führe zur Sündenerkenntnis. Dieser Sündenerkenntnis folge dann die Gottesfurcht als Erschrecken vor dem göttlichen Gericht, der wiederum die Demut folge, die schließlich dazu führe, dass der Mensch die Gnade erlange (vgl. WA 1,429,12–14).

⁸³ Vgl. WA 40 II,291,13–21 (Enarratio Psalmi II, 1532) und dazu: August HARDELAND, Luthers Erklärung des ersten Gebots im Lichte seiner Rechtfertigungslehre, in: ThStKr 92 (1919), 201–261, hier: 217 und 249.

⁸⁴ Vgl. O. MARQUARD, Hegel und das Sollen, in: DERS., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (s. o. Anm. 8), 37–51, bes. 48 ff.

gegenwärtig erfahrbaren Guten und der daraus abgeleiteten Handlungsmaxime, so wie sie im Ansatz von Koch wie von Marquard vertreten wird, auf einem monotheistischen Fundament besser steht als auf einem polytheistischen. Nicht problematisiert werden kann dabei die Gabe des Glaubens an diesen einen (biblischen) Gott⁸⁵, wohl aber sollen die Gründe, die für diesen Glauben namhaft gemacht werden können, einsichtig entfaltet werden.

1. Nicht nur der anthropologische Ansatz ist Luther und Marquard gemeinsam, beide wissen zudem um die Begrenztheit menschlichen Lebens und um die Fülle von Erfahrungen und Geschichten, die den Menschen beeinflussen. Im Unterschied zu Marquard ist aber nach Luther in dieser »Polymythie« ein Einheit stiftender Bezugspunkt erforderlich, damit die Erfahrungen und Geschichten nicht zusammenhanglos auf das menschliche Leben einprasseln, sondern in dieses Leben eingegliedert werden können⁸⁶.

⁸⁵ Auf dem VIII. Europäischen Theologenkongress hat Ingolf U. DALFERTH, *Der Eine und das Viele*, in: *Pluralismus und Identität*, hg. v. Joachim Mehlhausen, Gütersloh 1995, 141–152, noch einmal hervorgehoben, dass die Korrelation von Gott und Glaube auch für das Reden vom biblischen Gott gilt: »Macht Gott sich selbst verständlich, dann macht er sich für mich als mein Gott und Schöpfer verständlich und erschließt eben damit mich und meine ganze Welt als seine Schöpfung. Die intrinsische Relativität des Gottesverständnisses ist also kein zu überwindender Makel, sondern eine direkte Implikation der Selbst-Verständlichkeit Gottes. Sie begründet ihrerseits, warum es keine Außenperspektive, sondern immer nur eine Innenperspektive auf Gott geben kann« (aaO., 150 Anm. 8). Für Dalferth ist ein solches Sich-selbst-verständlich-Machen Gottes die einzige Möglichkeit, aus der Pluralität unserer Welt zum Gedanken einer Einheit zu gelangen. Diese Einheit ist Implikat der Schöpfung durch den einen Gott. Zwar werde auch mit dem Gedanken der Schöpfung noch einmal eine Differenz (zwischen dem einen Schöpfer und dem vielfältig Geschaffenen) aufgemacht, dennoch sei der Gedanke des Schöpfergottes »pluralisierungsresistent, weil der Eine auf ein und dieselbe Weise der Schöpfer von allem ist« (147). Das Vielfältige werde also zusammengeschlossen zu der einen Schöpfung und die wiederum gehöre zu dem einen Gott.

Damit bezieht Dalferth pointiert Stellung in der Debatte, in welcher Weise der Gottesgedanke die gesuchte Einheit unserer Weltwahrnehmung bereitstellen könne (vgl. zum Folgenden den Artikel »Pluralismus«, in: *TRE 26*, Berlin/New York 1996, 717–742). Weder der Versuch, einen transpersonalen Gott über den Göttern, die sich in den Religionen offenbart haben, zu postulieren (so z. B. Paul Tillich), noch der Hinweis auf gemeinsame soteriologische Grundstrukturen in den unterschiedlichen Religionen (so z. B. John Hick), noch der Versuch einer im interreligiösen Dialog zu gewinnenden Synthese aus den verschiedenen Religionen (so z. B. Paul Knitter) werden von Dalferth unterstützt; vielmehr stimmt seine Position mit der Äußerung Christoph SCHWÖBELS überein, dass es »keine externe Perspektive zur Beschreibung und Beurteilung der unterschiedlichen Religionen gibt, sondern nur die Pluralität koexistierender und zumeist konkurrierender Binnenperspektiven« (aaO., 732). Bei allen diesen Versuchen wird die Einheit als vom Menschen herzustellende, aus den vorhandenen Religionen zu gewinnende Größe verstanden, während sie doch in Wahrheit nur als Geschenk Gottes zu verstehen sei (vgl. ebd.). Dieser Argumentation stimme auch ich zu, ohne dies hier eigens entfalten zu können.

⁸⁶ Die gegenwärtige »Notwendigkeit, die Einheit im Pluralismus aufzuzeigen«, wird von Joachim TRACK, *Pluralismus aus Glauben? Überlegungen zur gegenwärtigen Debatte um den Pluralismus in Theologie und Kirche*, in: *BThZ 17* (2000), 108–132 (Zitat: 115) politisch wie

Besonders deutlich zeigt sich dieses Erfordernis im Umgang mit den negativen Seiten menschlichen Lebens, mit Tod und Leiden, mit Fehlern und Schuld⁸⁷: Sollen diese Erfahrungen weder verharmlost und verdrängt werden noch zu einer dominierenden Größe avancieren und das Leben unerträglich machen, dann müssen sie in das Leben integriert werden⁸⁸ – oder wenigstens als nicht integrierbarer Teil dieses einen Lebens akzeptiert werden können⁸⁹. Diese Integration wird nicht schon durch eine Beigesellung anderer Erfahrungen erreicht, sondern verlangt einen Bezugspunkt, von dem aus diese Erfahrungen ihren Platz und ihr Gewicht zugewiesen bekommen⁹⁰. Einem bloßen Nebeneinander von Erfahrungen fehlt der Maßstab, der erst eine Integration ermöglicht. In Anlehnung an Marquards eigene Formulierung kann gegen seine Position eingewandt werden: Das Leben ist zu kurz, um sich in den vielen Geschichten und Erfahrungen zu

sozial und wirtschaftlich nachgewiesen. Auch Track fürchtet andernfalls um die heimliche Herrschaft von vergotteten weltlichen Größen, die sich mit Macht durchsetzen und den Einzelnen in seiner Freiheit und Personenwürde bedrohen könnten.

⁸⁷ Doch dieses Integrationserfordernis gilt auch für die guten Erfahrungen. Auch sie sind auf eine Integration in das Leben angewiesen, um nicht unangemessen dieses Leben zu prägen, indem sie beispielsweise zur Verdrängung anderer Erfahrungen erhalten müssen, damit aber funktionalisiert werden und ihr Eigengewicht verlieren. Folglich benötigt der Mensch auch für sie einen Bezugspunkt, der den Maßstab zur Bewertung und Verortung abgibt.

⁸⁸ An Marquard wäre von hier aus die kritische Rückfrage zu stellen, ob er in seiner Beschreibung des kurzen Lebens, die durchaus theologisch Beachtung verdient, nicht leider zu einer Verkürzung dieses Lebens tendiert, indem er die genannten Negativerfahrungen nicht hinreichend mit bedacht hat. Sicherlich steht die Theologie immer wieder in der Gefahr, sich einer umgekehrten Verkürzung schuldig zu machen, weil sie dort besser mit ihrer Heilsbotschaft anknüpfen kann. Jedoch findet sich beim frühen Luther eine Beschreibung des christlichen Lebens, die zumindest von ihrer Gliederung her beide Seiten, die Übel und die Güter, in die Betrachtung einbezieht; vgl. WA 6,104–134 (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, gedruckt 1520).

⁸⁹ Denn es gibt leider Ereignisse (wie z. B. Misshandlung oder Vergewaltigung), die so grundlegend dem menschlichen Lebensentwurf widersprechen und ihn zu zerstören drohen, dass man sie nicht in das eigene Leben aufnehmen kann, ohne dass die Person daran zerbricht; die psychoanalytische Forschung weist mit Recht auf solche Momente hin. Jedoch spricht das Vorhandensein solcher Schrecken erst recht nicht für den von Marquard vorgelegten Entwurf, weil sie angesichts ihrer zerstörerischen Kraft nicht beiseite gelegt werden können. Vielmehr ist es das unverzichtbare Ziel, auch in solchen Fällen auf eine Eingliederung in das Leben hinzuwirken, um zumindest ihre zerstörerische Wirkung zu begrenzen, wohl wissend, dass eine volle Integration angesichts des angerichteten Unheils von Menschen und auf Erden oftmals nicht erreicht werden kann. Hier wäre der Versuch, Einheit erreichen zu wollen, vermessen; wahrscheinlich verbleibt theologisch nur das Aushalten dieses Leidens, verbunden mit der eschatologischen Hoffnung auf einen Richtergott, der sowohl das geschehene Unrecht beim Namen nennen wie eine Integration zu einem ganzen Leben schaffen wird.

⁹⁰ Vgl. das Gebet von Eduard MÖRIKE: »Herr, schicke was du willst,/ ein Liebes oder Leides,/ ich bin vergnügt, daß beides/aus deinen Händen quillt. Wollst mit Freuden und wollst mit Leiden /mich nicht überschütten,/ doch in der Mitten / liegt holdes Bescheiden« – zitiert nach der Vertonung von Max BRUCH, opus 60 Nr. 4.

verlieren⁹¹. Und es ist das eine Leben, in das alle diese Erfahrungen eingebracht werden müssen, soll der Mensch seine Identität und Freiheit nicht verlieren und zum Spielball von Ereignissen verkommen.

Marquard hat den Polytheismus nicht nur individuell als Vielfalt der Geschichten gelobt, sondern auch politisch auf das Prinzip der Gewaltenteilung bezogen, die allerdings sozialetisch nur als ein Fortschritt bezeichnet werden kann, hinter den wir nicht wieder zurückfallen sollten. Und dass hier Kritik am christlichen Monotheismus als Fortschrittsbremse, d. h. Kritik an seinen sozialen und politischen Folgen, historisch berechtigt ist, soll nicht verschwiegen werden. Jedoch gilt auch sozialetisch zum einen, dass die geteilten Gewalten ihrerseits zurückbezogen sind auf den einen Staat oder das eine Gemeinwohl. Der andere Impuls, den gegenwärtige lutherische Sozialetik an dieser Stelle formuliert, liegt in der Mahnung an die unsere Gesellschaft gestaltenden Größen (im Plural!), sich nicht auf die Stelle Gottes zu erheben, also nicht einen Absolutheitsanspruch zu vertreten, der nichts anderes neben sich duldet. Auch christlicher Glaube geht also mit einer Gewaltenteilung einher, wobei für ihn die eschatologische Begründung dieser Gewaltenteilung durch Verweis auf den einen Richter-gott charakteristisch ist, der alle menschlichen und politischen Machtansprüche auf das Irdische begrenzt⁹².

2. Im Gegensatz zu Marquard hat Luther sein Plädoyer für den Monotheismus mit der Wahrheitsfrage verbunden. Der eine Gott ist der wahre Gott, neben dem die vielen anderen Götter als Abgötter erscheinen. Die faktische Existenz dieser Abgötter für die Menschen, die ihr Herz daran hängen, wird von Luther angesichts seines anthropologischen Ansatzes, der

⁹¹ Vgl. HALBMAYR (s. o. Anm. 14), 134. Halbmayr verweist auf die Entgegnung Eckhard NORDHOFENS, Ein vergnügter Skeptiker. Odo Marquard: ›Abschied vom Prinzipiellen‹, in der Literaturbeilage der FAZ vom 17. 11. 1981, 11. Dort hatte Nordhofen gegen das *Vita brevis*-Argument Marquards auf das eine Leben (»*vita una*«) verwiesen, um den Polytheismus auf seine monistische Basis aufmerksam zu machen. Auf diesen Einwand hat Marquard reagiert, indem er nun die Angewiesenheit des Menschen auf andere Menschen anführt, die seine These von der Vielfalt der Geschichten kräftigen soll (vgl. MARQUARD, Apologie des Zufälligen [s. o. Anm. 7], 73). Aber erstens war nicht die Vielfalt von Geschichten strittig, sondern nur (dies aber deutlich) die Notwendigkeit ihrer Integration. Zweitens benennt Marquard lediglich mögliche (und anthropologisch sicherlich unverzichtbare) Herkunftsorte für menschliche Erfahrungen; der eigentliche Streitpunkt ist jedoch nicht die Herkunft von Erfahrungen, sondern der Umgang des Einzelnen mit solchen zwischenmenschlichen Begegnungen, die Frage also, wie er diese Erfahrungen in sein kurzes Leben einbaut – und dahinter bleibt Marquards Replik zurück.

⁹² Vgl. NORDHOFEN, Die Zukunft des Monotheismus (s. o. Anm. 23), 843: »In den politischen Folgen zeigte der Monotheismus seine privative Seite unübersehbar. Der faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König«. Für Nordhofen ist daher gerade die »eschatologische Gewaltenteilung das Urbild aller Gewaltenteilung« (ebd.). Gott als Gegenkraft zum König begrenzt dessen irdische Gewalt.

sich in der Korrelation von Gott und Glaube niederschlägt, nicht problematisiert, sein Blick ist vielmehr fokussiert auf den Einfluss der falschen Götter auf das kurze Leben des Einzelnen: Der Mensch kann sein Leben eben auch verfehlen, indem er die Götter falsch gewichtet. Wer also beispielsweise den Mammon oder die eigenen Fähigkeiten vergöttert, dessen Leben wird durch dieses Vertrauensverhältnis bestimmt; gerade weil das Leben zeitlich begrenzt und daher durch Irreversibilität gekennzeichnet ist⁹³, sind solche Beziehungen nicht austauschbar. Es ist daher keinesfalls ausgemacht, dass der Polytheismus bekömmlich sei; abgesehen von dem fehlenden Einheit stiftenden Bezugspunkt werden hier auch nicht hinreichend die Eigenarten der jeweiligen Götter und deren Einfluss auf das menschliche Leben reflektiert. Marquards Lob des Polytheismus ist gefährlich, sofern er die Frage nach der Bekömmlichkeit der jeweiligen Götter für das Leben nicht stellt, sondern allein auf die individuelle Dosierung vertraut.

Verbindet man die Einsicht in die Möglichkeit verfehlten Lebens mit der aufgezeigten Notwendigkeit, Gott als das »recht Häupt« (BSLK 567,38) des eigenen Lebens zu platzieren, dann wird noch deutlicher, worin die Gefahr des Polytheismus liegt: Die vergötterten Größen sind überfordert mit dem ihnen entgegengebrachten Vertrauen; sie können dem Menschen nicht so helfen wie der wahre Gott⁹⁴; vor allem die letzten Fragen, die Fragen nach dem Sinn und dem Guten angesichts negativer Erfahrungen, laufen ins Leere. Die Konsequenz bei Marquard besteht nun darin, die Sinnansprüche des Menschen zu reduzieren, indem er für eine »Diätetik der Sinnansprüche« plädiert⁹⁵. Zwar wird man theologisch zugestehen, dass diese Fragen auf Erden niemals endgültig zu beantworten sein werden. Aber daraus sollte man nicht die menschenfeindliche Konsequenz ziehen, diese für den Menschen charakteristischen Fragen zu unterdrücken⁹⁶, sondern vielmehr ein »fragendes Nichtwissen« einräumen⁹⁷. Ist Marquards Plädoyer für die Diätetik der Sinnansprüche nicht vielmehr ein Schutz der falschen Götter vor sie entlarvenden Rückfragen, eine letzte Bastion, um ihren Sturz zu verhindern? Und führt sie nicht dazu, dass der Mensch nichts Neues mehr von der Zukunft erwartet, sondern sich vielmehr nur noch

⁹³ Vgl. Werner ELERT, *Der christliche Glaube. Grundlinien der Lutherischen Dogmatik*, Erlangen (1940) ⁶1988, 91.

⁹⁴ Vgl. WA 6,224,25–35 (Von den guten Werken, 1520).

⁹⁵ MARQUARD, *Apologie des Zufälligen* (s. o. Anm. 7), 33.

⁹⁶ Vgl. die überzeugende Kritik von Bernd GOEBEL, *Die Apokalyptik in der aktuellen Philosophie*: Hans Blumenberg, in: *Aktuelle Apokalyptik!* (Loccum Protokolle 20/99), hg. v. Wolfgang VÖGELE und Richard SCHENK, Rehburg-Loccum 2000, 90–118, hier: 107f., an dem nicht nur in dieser Frage ähnlich argumentierenden Philosophen Hans Blumenberg.

⁹⁷ Vgl. Friedrich GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart (1953) ²1958, 146.

resigniert selbst verwaltet⁹⁸? Die sich von Luther her anbietende Alternative liegt nun sicher nicht in den christlichen Weltverbesserungsvorschlägen, die Marquard als kritisches Gegenüber vor Augen hat, sondern vielmehr in einer Rückgewinnung der Eschatologie. Insbesondere die Rede von Gott als Richter kann sowohl die menschlichen Aktivitäten auf ihr angemessenes Maß bringen wie die Sinnfrage und vor allem die Theodizeefrage offen halten.

Marquard hat ferner den Polytheismus mit gesellschaftlicher Toleranz verbunden und damit auf eine weitere, sozialetisch nur zu begrüßende Errungenschaft der Neuzeit hingewiesen. Die seit David Hume geführte Debatte, ob der Monotheismus an sich (oder nur seine zeitbedingte Ausformung) intolerant sei, kann hier nicht verfolgt werden⁹⁹. Allerdings soll zumindest notiert werden, dass die Verbindung von Polytheismus und Toleranz nicht so selbstverständlich ist, wie Marquard insinuiert, weil die partikularen Götter durchaus feindlich gegenüber anderen Göttern und deren Anhängern gesinnt sein können. Ferner muss angefragt werden, ob man »die größere Durchlässigkeit [des Polytheismus – V. S.] gegenüber Kulturen und Riten anderer Herkunft, die aus der Furcht erwächst, irgendwelche gewichtigen überirdischen Mächte übergangen zu haben, für Toleranz ausgeben« könne¹⁰⁰. Schließlich soll gegen Marquard festgehalten werden, dass sich gerade von der biblischen Eschatologie her eine Fundierung der Toleranz nahe legt, die nicht in der Gefahr steht, durch Ausklammerung der Wahrheitsfrage zu einer Gleichgültigkeit (im Sinne von Beliebigkeit) gegenüber anderen Glaubensweisen depraviert zu werden¹⁰¹: Indem die Götter Marquards keinen Wahrheitsanspruch mehr stellen und entsprechend auch nicht mehr für ihre Wahrheit (gegeneinander) kämpfen, werden sie zu Konsumgütern reduziert, bei denen allein ihre Bekömmlichkeit relevant ist – und die mag individuell unterschiedlich sein. Demgegenüber war gerade für Luther der Hinweis, dass Gott und nicht der Mensch auf dem Richterstuhl sitzt, die Grundlage für sowohl eine Reduktion menschlicher Aktivitäten¹⁰² wie für das Aushalten anderer Positionen und

⁹⁸ Vgl. Johann Baptist METZ, *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: *Einheit und Vielheit*, hg. v. Odo MARQUARD, Hamburg 1990, 170–186, hier: 174.

⁹⁹ Vgl. dazu Rochus LEONHARDT, *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Habilitationsschrift, Rostock 2000, 90–92.

¹⁰⁰ Klaus KOCH, *Monotheismus als Sündenbock?*, in: *ThLZ* 124 (1999), 873–884, hier: 879.

¹⁰¹ Auch Matthias LUTZ-BACHMANN, *Der eine Gott und die vielen Götter. Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus ‚postmoderne Toleranz‘*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen*, Berlin 1992, 193–205, kritisiert an Marquard, dass sein Toleranzbegriff konturiert werde durch Verzicht auf Wahrheitsanspruch und auf das Aushalten unterschiedlicher Aussagen mit Wahrheitsanspruch (vgl. 203). Vielmehr leiste Marquards Argumentation »einer Haltung des Dezisionismus ohne Vernunftfeindsicht Vorschub« (202).

¹⁰² Vgl. WA 19,636,5–16 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

Glaubensweisen¹⁰³. Es gilt, diese (falschen) Glaubensweisen auszuhalten, weil man selbst weder über den nötigen Überblick verfügt, ihre Fehler zu belegen, noch die nötige Vollmacht besitzt, diese Fehler zu bestrafen. Möglich ist allerdings, um die Wahrheit mit Worten, den Waffen des Geistes, zu streiten – und dazu ist der Christ auch aufgefordert¹⁰⁴. Schließlich ist jede Gesellschaft, auch eine pluralistische, auf gemeinsame Grundüberzeugungen (im Sinne eines Minimalkonsenses) angewiesen, und die können nicht erzwungen, sondern nur durch Argumentation geweckt (oder durch rechtliche Formulierungen äußerlich vorgeschrieben) werden¹⁰⁵. Eine eschatologische Begründung von Toleranz wie von Gewaltenteilung ist also monotheismuskompatibel¹⁰⁶, und sie bewahrt zudem die Ernsthaftigkeit des Glaubens, die sich im erhobenen Wahrheitsanspruch manifestiert.

3. Besonders stark begründet erscheint Marquards Verbindung von Polytheismus und individueller Entscheidungsfreiheit, die er einem absoluten Gehorsam gegenüber dem einen Gott entgegensetzt. In der Tat lässt die Gehorsamsforderung des ersten Gebots (auch) in Luthers Auslegung in dieser Thematik nur wenig interpretatorischen Spielraum. Zwar anerkennt Luther, dass sich die Menschen faktisch auch gegen den biblischen Gott entschieden haben, aber er interpretiert diese Tatsache nicht als Ausdruck von Entscheidungsfreiheit, sondern vielmehr als Folgeerscheinung der den Menschen beherrschenden Sünde. Der menschliche Hochmut hat sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt oder andere weltliche Größen zu Gottheiten erhoben. Die daraus abgeleitete vorsichtige Anfrage an Marquard setzt entsprechend grundsätzlich an, sie betrifft das Vorhandensein dieser Freiheit überhaupt¹⁰⁷: Befindet sich der Mensch faktisch in der Situation,

¹⁰³ Vgl. WA 11,263,26–264,23 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

¹⁰⁴ Vgl. WA 11,268,19–269,15 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

¹⁰⁵ Vgl. Richard SCHRÖDER, Überzeugung und Bedürfnis. Zur Anthropologie des Pluralismus, in: Pluralismus und Identität (s. o. Anm. 85), 85–99, besonders 98f.

¹⁰⁶ Allerdings muss Marquard zugestanden werden, dass im Monotheismus die Gewaltenteilung nur als Möglichkeit angelegt ist. Nur eine eschatologische Begrenzung menschlicher Gewalt durch den einen Gott führt notwendig zur Toleranz, aber sie ist nicht zwingend mit jeder Form von Monotheismus verbunden – wohl aber fest im biblischen Gottesbegriff verankert. Im Polytheismus hingegen ist Gewaltenteilung notwendig angesichts der Faktenlage, nämlich der Existenz vieler Götter, die sich gegenseitig begrenzen. Allerdings ist zugleich damit die Gewaltenteilung im Polytheismus umkämpft, findet ein Kampf der Götter um die Macht statt. Ein solcher Kampf ist wiederum für den Monotheismus nicht zwingend.

¹⁰⁷ Vgl. Dietrich KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000. Auch Korsch bestreitet, dass es eine natürliche Freiheit des Menschen gebe. Vielmehr sei der Mensch natürlicherweise »von seinen Interessen (kantisch würde man sagen: Neigungen, psychoanalytisch: Trieben) so bestimmt, daß er sich höchstens zu einer Schwerpunktsetzung innerhalb von deren Verflechtungen auffassen kann. Die Behauptung der Freiheit ist vielmehr die Durchbrechung dieses Naturzusammenhangs als schlechthin bestimmend. Hier wird gesagt: Es ist das Gottesverhältnis,

sich frei entscheiden zu können? Wird er nicht vielmehr heimlich dominiert von den – sei es selbst ernannten, sei es gesellschaftlich vorgegebenen – Göttern, deren Herrschaft und damit verknüpfte Gehorsamsforderungen ihm gar nicht bewusst werden¹⁰⁸?

Konkret kann Marquard gefragt werden, ob nicht sein durchaus akzeptables und mit Blick auf einige überkritische Stimmen in den sechziger Jahren auch notwendiges Plädoyer für den Erhalt unserer bürgerlichen Gesellschaft diese (oder präziser: die in ihr herrschende Marktwirtschaft) zu einem Götzen überhöht. Das würde zwei fatale Konsequenzen zeitigen. Denn erstens wäre diese Gesellschaft nicht mehr kritisierbar und könnte daher auch keine konkreten Verbesserungen erfahren – was angesichts der gegenwärtigen Problemkonstellationen einer Verdrängung gleichkäme, die schuldhaft die Opfer des Systems sich selbst überließe¹⁰⁹. Zweitens wäre der Bürger zu einem Gehorsam verpflichtet, der über die Grenzen dessen, was eine Gesellschaftsordnung zu gewährleisten vermag, hinausreicht – wobei sich auf Grund der heimlichen Herrschaft dieses Götzen der Gehorsam in der bereits kritisierten Beschränkung auf vorletzte Fragen ausdrücken würde. Aber handelt es sich dann bei der beschriebenen Freiheit nicht nur um die »Freiheit eines Bratenwenders«¹¹⁰? Auch nach lutherischem Verständnis beschränkt sich die menschliche Entscheidungsfreiheit auf diejenigen irdischen Sachverhalte, die in der Verfügung des Menschen stehen. Aber sie ist verbunden mit einer befreien und befreienden Einsicht

das die Befreiung von der Interessenabhängigkeit mit sich bringt« (59). Und diese Befreiung sei nicht nur negativ (als Freiheit von der Herrschaft der Götter) zu verstehen, sondern auch positiv gemeint: als Freiheit für Gott und als bewusste Koordination der wieder auf weltliches Maß gebrachten Größen.

¹⁰⁸ Vgl. Friedrich MILDENBERGER, Sachzwänge, Sachlichkeit, Sachkompetenz – und das erste Gebot, in: Diakonie Sondernummer 8/März 1984: Brennpunkt Sozialethik – Orientierungen, 24–36. Nach Mildenerger gibt es durchaus gegenwärtige Größen wie »Nationen, Gesellschaften, Staaten, Wirtschaftssysteme« (30), die als unsere Gottheiten fungieren. Auch hält er mit Recht fest, dass wir diese Knechtschaft nicht bemerken, so dass wir auf die Befreiung Gottes angewiesen sind, auf die wir hoffen und für die wir beten können (vgl. 35 f.).

¹⁰⁹ Diese Gefahr wird deutlich bei dem Versuch von Ronald HITZLER, Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, hg. v. Anne HONER u. a., Konstanz 1999, 351–368, das gegenwärtige Vorhandensein einer Sinnkrise zu leugnen. Denn für diese These bietet er folgende Begründung: Die Menschen heute haben sich im Pluralismus vielmehr mit der »Unabweisbarkeit der Erkenntnis, daß sie tatsächlich keine andere Wahl haben« (358), als ständig wählen und entscheiden zu müssen, auseinander zu setzen. Aber das ist nur derselbe Sachverhalt in rein deskriptiver Sprache ausgedrückt, denn eine solche Wahl setzt eben einen sinnvollen Beurteilungsmaßstab voraus. Da diese aber auch nach Hitzlers Überzeugung sowohl als gesellschaftlich verbindende wie als individuell prägende Größe verschwunden sind, bleibe für den Einzelnen nur die Einstellung, unter den »Sinn-Angeboten gleichsam wie unter Konsumartikeln zu wählen« (365). Aber wird damit nicht auch die Sinnfrage der Logik des Kapitalismus untergeordnet?

¹¹⁰ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, 174.

in die eigene Sünde und die heimliche Herrschaft anderer Götzen, wodurch der Glaubensgehorsam zu einem offenen, bewussten Ja zum biblischen Gott führt. Hieraus folgt weiterhin eine individuelle, daher durchaus unter Menschen Differenzen eröffnende, aber immer bewusste Ordnung der weltlichen Mächte – bei gleichzeitiger Unterordnung unter Gott.

4. Um die Vorteile eines solchen befreiten Glaubensgehorsams gegenüber der von Marquard geltend gemachten Freiheit zu verdeutlichen, soll abschließend auf die Gewissheit des Glaubens und die damit verbundene Hilfe für die Lebensgestaltung des Menschen eingegangen werden. Die Glaubensgewissheit vermittelt dem Einzelnen einen Kompass, der sowohl individuell eine sinnvolle Ordnung in die Vielfalt von Erfahrungen und Geschichten eröffnet wie in dem unsere Gesellschaft immer stärker prägenden Pluralismus einen Bewertungsmaßstab als Orientierungshilfe gibt¹¹¹. Sie führt ihn nämlich zu der Einsicht, welche Fürsorge Gott für ihn trifft, welches Gute ihm von Gott bereits gegeben ist und weiterhin gegeben werden wird. Diese Erkenntnis des erfahrbaren Guten entlastet den Menschen von der Forderung, das Gute durch eigenes Tun erst schaffen zu müssen; denn Gott, und nicht der Mensch, ist der Schöpfer. Der Mensch hingegen ist nach biblischem Verständnis König und Kind zugleich, er ist befreit zur Herrschaft, zur freien und verantwortlichen Entfaltung seiner Kräfte auf der Erde, doch er ist zugleich angewiesen auf die göttliche Zuwendung, Fürsorge und Richtung weisenden Vorgaben¹¹².

Gegen Marquards Behauptung, dass die Überdetermination, also der gleichzeitige Anspruch mehrerer Götter auf den einen Menschen, zur freien und bewussten Absage an einige Götter führe, ist mit Luther zu sagen, dass eine solche Überbeanspruchung viel eher in die Verzweiflung führt, weil der Mensch nicht weiß, welche Auswirkungen diese konkurrierenden Ansprüche auf ihn haben werden. Denn diese Ansprüche werden bei Marquard seltsam harmlos gezeichnet, jedoch handelt es sich (nach seiner eigenen Argumentation) um Forderungen von Göttern, also von Instanzen, die mit Macht ausgestattet sind, die autoritativ gebieten und den Ungehorsam mit Strafandrohung belegen. Die den Menschen beanspruchenden Götter sind in ihrer Vielzahl und ihrem Gegeneinander ein Anlass zur Furcht¹¹³: Ständig droht eine falsche Gewichtung, droht also die Vergottung

¹¹¹ Dieser Gedanke wird sehr klar herausgearbeitet von Rochus LEONHARDT, Kompass im Pluralismus. Der Monotheismus gibt den Menschen Orientierungshilfe, in: *Evangelische Kommentare* 2/2000, 41–43.

¹¹² Vgl. Oswald BAYER, Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen, in: *BThZ* 18 (2001), 1–19, hier: 5 ff.

¹¹³ Die Gottesfurcht ist nicht nur für den Monotheismus kennzeichnend, sondern auch für den Polytheismus. Ihr Anlass ist immer zweifach: Der Mensch fürchtet sich einerseits davor, sein Leben zu verfehlen, und andererseits davor, (den jeweiligen) Gott zu entehren – wodurch die Verfehlung gegebenenfalls das ewige Leben gefährden könnte, zumindest aber eine Bestra-

unwichtiger Größen¹¹⁴. Folglich muss der Mensch ständig lavieren, um einen Ausgleich zu finden – was durchaus in der Argumentationsrichtung von Marquard liegt, sofern er dieses Lavieren als Freiheit interpretieren würde. Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Mensch überfordert ist mit dem Anspruch, sich ständig selbst angesichts konkurrierender Ansprüche zu profilieren – und die faktischen Herrschaftszwänge, die ihn in seinen Möglichkeiten begrenzen, verstärken diese Überforderung noch¹¹⁵. Die für den Einzelnen notwendige Kohärenzstiftung, das Aufdecken einer sinnvollen Ordnung in dem Ansturm von pseudogöttlichen Ansprüchen, bedarf einer göttlichen Zusage, die einen solchen Einheit stiftenden Bezugspunkt markiert. Die grundlegende Gewissheit des christlichen Glaubens unterbreitet solche Ratschläge zur Dosierung der Götter und ihrer Forderungen, sie sorgt dafür, dass die vorhandene Vielfalt für den Einzelnen bekömmlich wird¹¹⁶.

fung nach sich zöge. Während Marquard diesen Sachverhalt verschweigt, wird er von Luther aufgegriffen und durch die Verbindung von Gottesfurcht und Gottesvertrauen zugleich evangelisch gedeutet. Die Furcht vor der Verfehlung des Lebens und vor der Hölle werden also nicht verdrängt, sondern durch den Hinweis auf das Evangelium verarbeitet.

¹¹⁴ Wie leicht falsch gewichtete Sachzwänge zu Göttern erhoben werden können, wird sehr plakativ von BAYER, »Ich bin der Herr, dein Gott ...« (s. o. Anm. 57), in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch geschildert: »Freilich sieht Troeltsch nicht, wie leicht die verschiedenen Lebensnotwendigkeiten, auf die das jeweilige Ethos sich regulierend und gestaltend bezieht, zu Göttern werden können, die durch ihre Versprechungen und Drohungen die Aufmerksamkeit des Menschen so auf sich ziehen, daß die Liebe zur Venus wird, die Sorge für die Kinder zur Diana, die Sorge um den Lebensunterhalt zum Pluto und Mammon, die lebensnotwendige Bearbeitung von Konflikten zum Mars – als ob er der Vater aller Dinge wäre! –, die Liebe zum Wort zum Gott Logos, die Sehnsucht nach Schönheit, Licht und klarem Denken zu Apoll und Athene« (92).

¹¹⁵ Vgl. hierzu Heiner KEUPP u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999. Die Autoren konstatieren, dass gegenwärtig die großen Sinnstiftungssysteme nicht mehr greifen; dieses »Ende der Metageschichten« (289) habe zur Konsequenz, dass Sinn nicht mehr als umgreifendes Gefüge, sondern nur noch in kleinen Dosierungen vorhanden sei, die dann individuell zusammengebaut werden (vgl. ebd.). Aber immer noch habe »Kohärenz für die alltägliche Identitätsarbeit von Menschen eine zentrale Bedeutung« (59), weil nur so Sinnstücke zu einer Lebensgeschichte formiert werden könnten (vgl. 58). Eine solche Patchwork-Identität gelinge aber nur denjenigen, die zum einen in einem Dialog mit anderen Menschen stünden, so dass ihre Identität in Korrelation zu anderen gebildet werde (vgl. 98). Vor allem aber setzt eine gelungene Patchwork-Identität hinreichende materielle, soziale und Bildungsressourcen voraus (vgl. 276 ff.); man muss also finanziell abgesichert und anerkannt sein und über Lebenswissen verfügen, um in diesem lebenslangen Prozess mithalten zu können. Eine »[m]arkoliberalistisch orientierte Politik« ist daher eine »Schranke für das Gelingen von Identität« (286), weil der Mensch sich nunmehr ganz darauf konzentrieren müsse, Arbeit zu finden, um materiell abgesichert leben zu können, so dass für die Identitätsarbeit keine Zeit bleibe.

¹¹⁶ Auch Thomas MEYER, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989, 156, hat auf die Notwendigkeit einer grundlegenden Gewissheit als Anforderung an das Subjekt hingewiesen, um die Chancen der Moderne nutzen zu können: »Die Moderne bietet dem, der seiner gewiß ist und die gebotenen Chancen zu nutzen vermag, Voraussetzungen und Spiel-

SUMMARY

Odo Marquard's essay "Lob des Polytheismus" represents a significant challenge to the monotheism of the Christian faith. For quite a long time, this monotheism was considered to be unproblematic and, therefore, remained unquestioned. According to Marquard, the polytheism he praises fosters a political separation of powers, individual freedom of decision and social tolerance, whereas monotheism tends to promote the opposite.

This reproach is countered with an explanation of Luther's interpretation of the First Commandment in his Large Catechism, which clearly demonstrates the extensive reconcilability of these socio-ethical achievements with the Christian faith in God. In a subsequent step, critical inquiries based on Luther are formulated and addressed to Marquard. These questions draw the attention to the weak points of a polytheist concept, which predominantly result from the fact that the human being is disconcerted and overtaxed by the necessity to continuously make up his or her existence anew from different fragments.

raum wie keine Epoche zuvor. Sie kann aber dem, der nach Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung fragt, nach einer verwirrenden Fülle inhaltender Zwischenbescheide am Ende nichts anderes bieten als nur die Rückverweisung auf ihn selbst. Sie ist für Ansprüche dieser Art nicht zuständig. Sie setzt für die Entfaltung ihrer Möglichkeiten eben jene Ich-Stärke, Orientierungssicherheit und Selbstgewißheit voraus, deren zuverlässige und breitenwirksame Ausbildung sie ohne Absicht fortwährend untergräbt«. Vgl. dazu auch Wilfried GERHARD, *Wie belastbar sind pluralistische Gesellschaften? Sieben Thesen zur Sinn- und Identitätskrise der Gegenwart*, in: *Werte in der politischen Bildung*, hg. v. Gotthard BREIT und Siegfried SCHIELE, Bonn 2000, 71–86.