Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union

Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein

Klaus von Stosch

Eines der brennenden Probleme der gegenwärtigen Christologie besteht (zumindest aus katholischer Perspektive) in der Frage, wie die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre unter den Vorzeichen neuzeitlichen Denkens nachvollzogen werden kann bzw. wie sich mit den Mitteln moderner Philosophie eine Theorie der Hypostatischen Union verstehen lässt. Schon diese Problembestimmung wird man dann für wenig hilfreich halten, wenn man im Gefolge der viel diskutierten Kritik Schleiermachers an der Zwei-Naturen-Lehre[1] so etwas wie eine Theorie der Hypostatischen Union, die die dogmatischen Vorgaben der Tradition ernst nimmt, nicht für möglich hält. Im vorliegenden Beitrag will ich aber nicht auf dieser Metaebene darüber nachdenken, ob es sinnvoll ist, an einer Theorie der Hypostatischen Union zu arbeiten, sondern ich will einfach zwei ambitionierte zeitgenössische Versuche zur Rekonstruktion einer solchen Theorie vorstellen und diskutieren. Sollte wenigstens einer der beiden Versuche erfolgreich sein, wäre dadurch ja auch ein zentrales Argument dafür gewonnen, moderne Erschließungen der traditionellen Gehalte christlicher Glaubenslehre selbst dann für interessant zu halten, wenn man sie grundsätzlich für verzichtbar hält.

Die beiden Ansätze, die ich hier vorstelle, sind nicht etwa Deduktionen aus dem Werk von Fichte und Wittgenstein, sondern lassen sich jeweils von einem dieser Denker inspirieren. Mir ist dabei völlig klar, dass beide Denker für sich genommen auch verwendet werden könnten, um Theorien der Hypostatischen Union insgesamt als unsinnig zu entlarven. Umso spannender scheint es mir aber zu sein, gerade diese Philosophen für die eigene Theoriebildung fruchtbar zu machen, und so greife ich auf zwei Zugänge zurück, die dies versuchen. Zum einen handelt es sich um die schon sehr elaborierten Theoriebildungen Georg Essens und Karl-Heinz Menkes, die sich philosophisch im Gefälle des Denkens von Johann Gottlob Fichte und deren Adaption durch Hermann Krings verorten. Sie sollen im ersten Abschnitt des vorliegenden Beitrags einer kritischen Würdigung unterzogen werden. Zum anderen will ich – angestoßen von einigen Überlegungen des Salzburger Theologen Martin Dürnberger – auf eigene frühere Überlegungen aufbauen und mich daran machen, eine Vorstellung von der Hyposta-

[1] Vgl. etwa Hermann Fischer, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, München 2001, 114.

tischen Union auf der Grundlage von einigen Überlegungen des späten Wittgenstein zu entwickeln.

Als ebenso bewahrenswerten wie explikationsbedürftigen Kern der Lehre von der Hypostatischen Union sehe ich die Glaubensaussage an, dass in dem Menschen Jesus von Nazaret Gott selbst in seinem Zusagewort bzw. in seiner Menschenfreundlichkeit erfahrbare Wirklichkeit wird. Ihr Kern macht sich also meines Erachtens nicht daran fest, dass man weiterhin die Begriffe Person und Natur verwendet, sondern den sachlichen Gehalt der Lehre neu auszusagen versucht, der eben darin besteht, dass in dem Menschen Jesus Gottes Dasein für uns in unüberbietbarer und irreversibler Weise Wirklichkeit wird.

1. Die Christologie Georg Essens als Zugang in der Spur des frühen Fichte

1.1 Freiheitsanalytische Reformulierung der neuchalkedonischen Enhypostasielehre

Georg Essen hat bereits in seiner Habilitationsschrift einen beachtlichen und umfassenden Versuch vorgelegt, der die zu bewahrenden Grundintentionen der Zwei-Naturen-Lehre begrifflich neu zu fassen sucht. Dabei geht er von dem Pannenbergschen Gedanken der Dialektik der Sohnschaft aus, dass die Beziehung, die Jesus zu seinem Vater im Himmel lebt, dieselbe Beziehung ist wie die, die der innertrinitarische Sohn in Ewigkeit vollzieht.[2] Diese Aussage versucht Essen dadurch zu präzisieren, dass er von einer formellen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos spricht.[3] Offenkundig scheint er bei dieser Rede von einer formellen Identität eine Art numerischer Identität im Auge zu haben und betont deshalb ohne jede Einschränkung, dass „die Freiheit des Menschen Jesus keine andere sein (könne; Vf.) als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst."[4] Auf dieser Linie liegt auch Essens Überlegung, dass die „Lebensgeschichte Jesu für den inkarnierten ewigen Sohn eine Fortbestimmung seines göttlichen Personseins bedeutet, die seine ewige Selbstidentität als Sohn nicht aufhebt."[5] Wir scheinen uns also eine eigene Freiheit des innertrinitarischen Logos denken zu müssen, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt dazu entschließt,

2 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 206–241. Ich nehme im Folgenden einige Formulierungen aus meiner eigenen Habilitationsschrift auf, spitze die dort formulierten Anfragen aber weiter zu und verbinde sie mit einigen neueren Überlegungen.

3 Vgl. nur ebd., 295.

4 Ebd., 291.

5 Ebd., 312.

als die Freiheit des Menschen Jesus von Nazaret auf der Welt zu sein, so dass in dieser Zeit ein Platz in der Trinität im Himmel unbesetzt ist. Nach 33 Jahren kehrt der Mensch Jesus – bzw. der ausgezeitigte Mensch in seiner Freiheit – dann in den Himmel zurück, um geprägt und verändert durch die irdische Leidenszeit wieder als Logos im Himmel zu sein.

„Das konkrete, sich in Welt und Geschichte vollziehende faktische Sich-Verhalten der Freiheit Jesu zu allem ihm Begegnenden und zu Gott als seinem Vater *ist* das freie Sich-Verhalten des ewigen Sohnes."[6] So sehr die Freiheit Jesu formell und numerisch mit der Freiheit des Logos identisch ist, besteht Essen ganz im Einklang mit seinem Lehrer Thomas Pröpper darauf, dass die Freiheit Jesu dem Wesensgesetz menschlicher Freiheit ausgesetzt bleibt und insofern ihre eigene Bestimmtheit nur auf material bedingte Weise zum Ausdruck bringen kann.[7]

Die ontologische Besonderheit der Freiheit Jesu fasst Essen denn auch nicht in einer hier vorliegenden Durchbrechung des Wesensgesetzes menschlicher Freiheit, sondern in Jesu Bewusstsein unvermittelter Unmittelbarkeit des Vaters.[8] Jesu Besonderheit besteht ihm zufolge also darin, sich in seiner Freiheit „ursprünglich aus der bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen"[9] zu lassen. Die Freiheit Jesu ist nach Essen insofern identisch mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos, als sie sich wie diese aus der unvermittelten Unmittelbarkeit des Vaters bestimmt. Die ontologische Besonderheit der Freiheit Jesu besteht dementsprechend darin, dass sie und damit das Selbstbewusstsein Jesu unvermittelt und unmittelbar von der Liebe Gottes bestimmt ist. Also lebt Jesus aus einer Willenseinheit mit dem Vater, „die durch ihre ursprüngliche und nicht geschichtlich-symbolisch vermittelte Beziehung"[10] bestimmt ist, m.a.W. es gibt nur eine Freiheit Jesu und des Logos, während das traditionelle Dogma von einer hypostatischen Einheit zweier Freiheiten bzw. zweier Willen ausgeht.[11]

Ich will an dieser Stelle aber wie bereits gesagt nicht die Feinheit traditioneller dogmatischer Festlegungen als Raster für die Beurteilung moderner Entwürfe verwenden, zumal die moderne Verknüpfung von Wille und Freiheit für die

6 Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 265.

7 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 310f.

8 Vgl. ebd., 289.

9 Ebd., 308. Jesus ist also auf einmalige Weise von der Liebe Gottes bestimmt und sich „seiner ursprünglich-unmittelbaren Beziehung unvermittelt gewiß und mit dessen Liebe einig" (ebd., 295); „unmittelbar bezieht sich (dabei; Vf.) das Selbstbewußtsein Jesu nicht auf den göttlichen Logos als die zweite trinitarische Person, sondern auf Gott den Vater, mit dessen Willen er sich eins wußte" (ebd., 283).

10 Ebd., 296f.

11 Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 298: „In seiner Funktion als das die gott-menschliche Einheit begründende [...] transzendentale Prinzip zieht der kringssche Subjektbegriff die Konsequenz nach sich, der einen Person Jesu Christi auch nur einen Willen prädizieren zu können."

Theologie der Alten Kirche keineswegs vorausgesetzt werden darf. Vielmehr geht es mir darum, ihre Intelligibilität und Erklärungskraft zu prüfen. An dieser Stelle bereitet mir Essens Konzeption große Schwierigkeiten, weil ich nicht verstehe, wie ein solch unvermittelter Bezug auf Gott bei menschlicher Freiheit gedacht werden kann. Denn die leibliche Verfasstheit des Menschen und die Tatsache, dass er sich zu Gott und Welt nur vermittelt durch geschichtliche Zeichen in ein Verhältnis setzen kann, schließen den Gedanken der Unmittelbarkeit in meinen Augen aus. Nicht umsonst bestimmen ja Anthropologen wie Helmuth Plessner, den Menschen als Wesen vermittelter Unmittelbarkeit und natürlicher Künstlichkeit, so dass ein unvermittelter Bezug des Menschen auf Gott die menschliche Natur zu sprengen scheint.[12]

Der einzige Ausweg scheint mir hier in der Kategorie transzendental deduzierter, präreflexiver Vertrautheit zu liegen, wie er in verschiedenen neuzeitlichen Subjekttheorien entwickelt wurde. Bei einem solchen subjekttheoretischen Ansatzpunkt könnte die Theorie vom präreflexiven Mitsichvertrautsein menschlichen Selbstbewusstseins eine Verständnishilfe für den Gedanken einer menschenmöglichen unvermittelten Unmittelbarkeit bieten. So wie ich auch schon vor jeder Reflexion um mich weiß und damit gewissermaßen präreflexiv mit mir vertraut bin, so könnte man für das Selbstbewusstsein Jesu von Nazaret sagen, dass er jenseits aller reflexiven Sicherstellungen immer schon aus einer nicht erst reflexiv vermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke jedenfalls scheint in diese Richtung zu denken, wenn er im Anschluss an Rahner expliziert, dass Jesus „unreflex und ursprünglich immer schon um seine personale Identität mit dem innertrinitarischen Sohn (weiß; Vf.), weil der Grund seines singulären Gottesbewusstseins das Ereignis der hypostatischen Union ist."[13]

Ich will hier Menkes Formulierung nicht weiter vertiefen, weil sie neue Unklarheiten beinhaltet, die man kaum Georg Essen anlasten kann – etwa was ein unreflexes Identitätsbewusstsein eigentlich genau sein soll. Aber selbst wenn man die Formulierung für intelligibel hält, behält der gesamte Gedankengang den Ruch einer etwas undurchsichtigen metaphysischen Ad-hoc-Lösung, weil uns jede Anschauung und jede Denkmöglichkeit eines Selbstbewusstseins fehlt, das sich präreflexiv auf etwas anderes bezieht als sich selbst. Durch transzendentale Reduktion oder Deduktion lässt sich eine solche Möglichkeit jedenfalls nicht erreichen. Zudem scheint mir auch innertrinitarisch die Einheit zwischen Logos und Vater

[12] Vgl. Helmuth Plessner, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, 15–55. Essen scheint diesem Einwand insofern Rechnung zu tragen, als er ja selber sagt, dass sich auch die Freiheit Jesu nur material bedingt vollziehen kann. Wie kann aber in materialer Bedingtheit Unmittelbarkeit gedacht werden? Ich sehe nicht, wie das gehen soll, so dass Essen eigentlich eine material unbedingte Freiheit Jesu behaupten müsste. Dann aber wäre Jesu menschliche Natur preisgegeben.

[13] Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 352.

nicht ohne den Geist denkbar zu sein, so dass die Rede von einer unvermittelten Bezugnahme der einen Person auf die andere auch innertrinitarisch fragwürdig ist. Bedenkt man zudem das biblische Zeugnis wäre deshalb zu überlegen, ob man nicht von einer durch den Heiligen Geist ermöglichten besonderen und einzigartigen Vertrautheit Jesu mit dem Vater und seinem Hineinfinden in dessen Willen sprechen könnte. Man wird sicher sagen können, dass diese Vertrautheit Jesus von seiner Geburt an umfangen hat und seine Persönlichkeit prägt. Erst im Laufe seines Lebens hat er nach und nach reflex verstanden, was es mit dieser Vertrautheit auf sich hat. Vielleicht kann man auch sagen, dass er mit diesem Verstehen nie an ein Ende gekommen ist, weil er als Mensch nie ganz verstehen konnte, so sehr in das Geheimnis Gottes hinein geboren zu sein und aus ihm zu leben. Dennoch könnte man sagen, dass er auf ontologischer Ebene in seinem Selbstbewusstsein in einer geistgewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Vater steht und hierin das Göttliche in seiner Menschlichkeit liegt.

Allerdings reichen all diese Formulierungen nicht aus, um eine unvermittelte Vertrautheit mit Gott in einem menschlichen Bewusstsein zu denken – schon gar nicht, wenn man wie Essen und sein Lehrer Thomas Pröpper aus freiheitstheoretischen Gründen eine an Henrich angelegte Figur des präreflexiven Ichs ablehnen muss.[14] Allein die Intelligibilität der Rede von einer unvermittelten Vertrautheit eines Menschen mit Gott würde es erlauben, die Rede von einer strikten und numerischen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des Logos einsichtig zu machen. Von daher wird bei Essens freiheitsanalytischer Aneignung der neuchalkedonischen Enhypostasielehre der entscheidende Schritt notorisch unscharf, genau genommen sogar unverständlich. Er kann nicht erklären, wie eine intakte menschliche Natur in unvermittelter Weise auf Gott bezogen sein kann. Hier könnte man freilich einwenden, dass eine solche Möglichkeit schon deshalb nicht intelligibel sein könne, weil sie eben menschliche Möglichkeiten sprenge und ja genau dadurch der Grund sei, Jesus als ein Wesen zu bekennen, das mehr als ein bloßer Mensch ist und deshalb eben auch andere als bloß menschlich, allzu menschliche Möglichkeiten hat. Doch so sympathisch ein solcher Schachzug auf den ersten Blick wirkt, so sehr gefährdet er doch das wahre Menschsein Jesu.

1.2 Die Gefährdung des wahren Menschseins Jesu

Das Hauptproblem von Essens Christologie scheint mir also darin zu bestehen, dass seine Rede von einer formellen und numerischen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Sohnes die wahre Menschlichkeit dieser Freiheit gefährdet. Denn wenn diese Freiheit nur sie selbst ist in ihrer unvordenklich bereits bestimmten Hingabe an den Vater, dann ist sie immer schon, was Freiheit erst werden muss und schließt dadurch das formelle Unbedingtheits-

[14] Vgl. Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Basel/Wien 2011, 535–548.

moment von Freiheit und die in ihr begründete Autonomie aus.[15] Noch gravierender scheinen mir allerdings die Folgen dieser Konzeption für die konkrete Form der menschlichen Freiheit Jesu zu sein. So schreibt Georg Essen wörtlich, dass die Freiheit Jesu nur deshalb mit der des innergöttlichen Sohnes identifiziert werden kann, „weil Jesus der nicht mehr (symbolisch) vermittelten Unmittelbarkeit der Liebe des Vaters ursprünglich gewiss war. Diese Eigentümlichkeit der Freiheit Jesu [...] ist freiheitstheoretisch zu reformulieren als Einheit von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhalts."[16] Wie bleibt bei solchen Überlegungen gewahrt, dass eine menschliche Freiheit per definitionem, und zwar gerade auch in der Krings'schen Freiheitsanalyse, diese in Gott vollkommene Einheit aufgrund der eigenen materialen Bedingtheit immer nur durch Leiblichkeit gebrochen und damit nur auf symbolische Weise verwirklichen kann?

Offenkundig kann Georg Essen hier nicht ernsthaft meinen, dass dem Menschen Jesus von Nazaret eine materiale Unbedingtheit der Freiheit zukommt, weil er sonst nicht mehr als Mensch identifizierbar und der Essen so wichtige Kenosisgedanke widerrufen wäre. Vielmehr kann ich ihn nur so verstehen, dass die Freiheit Jesu als irdisch-geschichtliche eben auch material bedingt sein muss. Dann gilt aber, wie Magnus Lerch zu Recht herausgearbeitet hat: „Als solcher aber kann ihr die unvermittelte Unmittelbarkeit der Beziehung zum Vater nicht eigentümlich sein, womit der entscheidende Identifikationsgrund entfällt, der für die These der Personidentität herangezogen wurde."[17] Essen steckt also in dem Dilemma, entweder keine konsistente Theorie der Hypostatischen Union vorzulegen oder die volle Menschlichkeit der Freiheit Jesu zu leugnen. Nimmt man seinen Wunsch nach einer konsistenten Theorie der Hypostatischen Union ernst, kommt man nicht umhin, ihn zu fragen, wie man dann „noch sinnvoll von einer *menschlichen* bzw. *endlichen* (Willens-)Freiheit Jesu sprechen"[18] soll.

Die Besonderheit der Freiheit Jesu scheint für Essen darin zu bestehen, dass er durch die Unverlierbarkeit der unvermittelten Vertrautheit seiner Gottesnähe eben die Abgründe der Verzweiflung gar nicht erst kennenlernen kann, die

15 Vgl. Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 295: „Der Aufweis, wie die menschliche Freiheit Jesu in ihrer formalen Unbedingtheit mit der These ihrer unvermittelt-unmittelbaren Bestimmung durch Gott selbst systematisch vereinbar sein soll, steht noch aus." Zwar möchte Essen mit seiner Pröpperschen Freiheitsanalyse gerade die Unterbestimmung der Menschheit Jesu vermeiden, die er bei Pannenberg kritisiert. Zugleich nimmt er diese Freiheitsbestimmung dann aber wieder zurück, wenn er nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, dass der Mensch Jesus sich gegen den Vater wendet. Nähme er dies in Kauf, führte seine These angesichts der numerischen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des Logos in eine Zerstörung der Einheit der Trinität – eine Konsequenz, die er natürlich vermeiden will und auch vermeiden muss, wenn seine Position noch innerhalb des Monotheismus interpretierbar sein soll.

16 Essen, Die Freiheit Jesu, 296f.

17 Lerch, Selbstmitteilung Gottes, 304f.

18 Ebd., 306.

menschliche Freiheit zutiefst bedrücken und in Frage stellen. Oder mit Magnus Lerch gesprochen: „Wie lässt sich unter der Bedingung einer solchermaßen definierten Gottesgewissheit noch anschaulich machen, dass Jesus von Nazaret *menschlich* glaubt, zweifelt, mit seinem Schicksal, seiner Sendung und dem Willen des Vaters ringt?“[19] Wenn Jesus aber nicht die Zweifel haben kann, die wir haben, weil er die Abgründe der Sünde nicht kennt, die wir kennen, kann er uns auch nicht aus diesen Abgründen erlösen. Von daher scheint mir Essens Theorieansatz nicht nur schwer verständlich, sondern auch im Blick auf seine soteriologischen Konsequenzen zutiefst fragwürdig zu sein.

1.3 Ausweg durch eine relationale Ontologie?

Möglicherweise ließen sich diese Probleme vermeiden, wenn man wie Karl-Heinz Menke den Ansatzpunkt in der Theoriebildung zur Hypostatischen Union nicht so sehr in der These einer Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des Sohnes sieht, sondern eher in der Art der Beziehung, die Jesus zum Vater lebt.[20] So sagt Menke von Jesus von Nazaret aus, dass er „als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater [lebt; Vf.], die der innertrinitarische Sohn ist.“[21] Dabei wird die Beziehung des Logos zum Vater ebenso wie die Beziehung Jesu zu Gott als Selbstunterscheidung gefasst, so dass hier die Differenz als Relation gedacht wird und diese Relation wiederum der Grund ist, um in Jesus von Nazaret Gottes Zusagewort für die Menschen zu sehen. Damit vollzieht Menke den Übergang von einer Substanzontologie zu einer relationalen Ontologie, die es ihm erlaubt, die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre so zu reformulieren, dass sie in rationaler Weise ausgesagt werden kann. Denn in der Perspektive relationaler Ontologie geht es in der Christologie nicht um die unsinnige Behauptung, dass eine geschöpfliche Substanz mit der Substanz Gottes geeint ist, sondern darum, dass die geschöpfliche Natur ganz darin aufgeht, von der göttlichen her und auf sie hin zu sein, so dass sie gerade in ihrem unterscheidenden Verwiesensein Anwesenheit des Beziehungsgeschehens ist, das Gottes Wesen ausmacht. Eben weil Gott selbst Beziehungsgeschehen ist und sogar die größte aller denkbaren Unterscheidungen in ihm Raum hat, kann Jesus in seinem sich unterscheidenden Bezogensein auf Gott Gottes Beziehungswirklichkeit selbst offenbaren.[22] Oder in den Worten Menkes: „Denn die geschichtlich gelebte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater

19 Ebd., 307.

20 Vgl. zu dieser Spur ausführlicher Stosch, Jesus als Gott der Sohn?, 129–149. In diesem Abschnitt übernehme ich einige Formulierungen aus diesem Beitrag.

21 Karl-Heinz Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebetes. In: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg/Basel/Wien 2010, 87–105, hier 87.

22 Vgl. Menke, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999, 125: „Die Beziehung, die ‚der Andere in Gott‘ (der Sohn) zum Vater *ist*, muß das Konstitutivum des Geschöpfes sein, in dem sich Gott inkarniert.“

ist die Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater."[23]

Fragt man also in Menkes Perspektive danach, was die Besonderheit Jesu im Vergleich zu anderen Menschen ist, so darf man keine substanzontologischen Aussagen erwarten, die sowieso nur dazu führen würden, das wahre Menschsein Jesu zu leugnen. Vielmehr kann es nur darum gehen, in der besonderen Beziehung Jesu zum Vater den Ansatzpunkt für seine Göttlichkeit zu sehen. Entsprechend hält Menke ausdrücklich fest, dass „Jesu Beziehung zum Vater nicht die Beziehung eines von Josef gezeugten und von Maria geborenen Menschen zu Gott [ist], sondern von Anfang an Konstitutivum seiner Persönlichkeit"[24]. Das Einzigartige bzw. völlig Singuläre in der Existenz Jesu wäre also darin zu suchen, dass dieser Mensch immer schon durch dieselbe Beziehung geprägt, ja sogar konstituiert ist, die auch bereits im Geheimnis Gottes die Beziehung zwischen seinem Sich-Aussagen und seiner Selbstidentität ist.

Fragt man an dieser Stelle, wie eine solche Besonderheit der Beziehung denkbar ist, verweist Menke im Anschluss an Walter Kasper und Hans Urs von Balthasar auf die Geistwirklichkeit Gottes. Entsprechend hält er fest, dass das „Christusereignis selbst Frucht des Geistwirkens ist"[25]. Nur weil Jesus immer schon ganz vom Geist Gottes erfüllt ist, kann er aus einem Vertrautsein mit Gott leben, das es ihm ermöglicht, seine Selbstunterscheidung von Gott restlos als Beziehung von Gott her und auf ihn hin zu leben. Von daher hat Menke völlig Recht, dass in der Geist-Christologie alles darauf ankommt, dass sich Jesu Logos-Sein nicht erst im Laufe seines Lebens aus seiner immer stärkeren Öffnung für die Geistwirklichkeit Gottes ergibt, sondern dass es von Anfang seiner Existenz an gegeben ist.[26] Jesus ist von Beginn seines Daseins an zugleich das Dasein der Zusage Gottes, weil er schon in seiner Personwerdung konstituiert ist von der Beziehungsmacht des Geistes Gottes, der es ihm ermöglicht, restlos auf die Beziehung Gottes zu setzen, ohne sich dadurch in ihm zu verlieren.

[23] Menke, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen. In: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg/Basel/Wien 2012, 101–125, hier 103.

[24] Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 444.

[25] Menke, Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien. In: George Augustin/Klaus Krämer/Markus Schulze (Hg.), Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. FS W. Kasper zum 80. Geb., Freiburg/Basel/Wien 2013, 220–257, 251.

[26] Vgl. Menke, Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien, 238: „Wenn aber Jesus erst durch den Geist des Vaters der Sohn *wird*, kann sein Menschsein dann – so fragen die Kritiker von Moltmanns geistchristologischer Denkphase zu Recht – mehr sein als geschöpfliche ‚Außenseite' einer göttlichen ‚Innenseite' (des Heiligen Geistes)?" Neben Moltmann und verschiedenen anglikanischen Vertretern der Geist-Christologie wendet sich Menke vor allem auch gegen die Geist-Christologie von Leonardo Boff, der in seiner Sichtweise das entscheidende Ereignis eben nicht mehr in der Fleischwerdung Gottes sehe, sondern in der Inspiration der Gemeinde (vgl. ebd., 254).

Ob sich aus diesen Überlegungen eine konsistente Theorie der Hypostatischen Union entwickeln lässt, bedürfte weiterer Untersuchungen, die Menke selbst noch nicht geleistet hat und die hier zu weit führen würden. Um an dieser Stelle weiterzukommen, wäre einerseits zu klären, wie sich eine relationale Ontologie skizzieren lässt, bei der die Beziehung nicht erst durch Relata konstituiert wird, sondern ihnen vorausliegt – eine Veränderung des Theorielayouts, die sich wohl nicht mehr im Rahmen eines an Fichte orientierten Denkens leisten ließe. Außerdem wäre das Verhältnis von Kenosis-Christologie und Geistchristologie genauer verständlich zu machen als das bisher bei Menke geschehen ist. Sonst besteht bei ihm die Gefahr, dass er sich in denselben Aporien verstrickt, die ich oben bereits bei Georg Essen diagnostiziert habe.

2. Zugang zur Christologie ausgehend vom späten Wittgenstein

Zentrale Kennzeichen von Sprachspielen sind, dass sie regelgeleitet und in der Praxis verankert sind. Auch die Sprachspiele Jesu, die uns zu Theorien Hypostatischer Union bewegen, sind in einer regelgeleiteten Praxis verankert. Von daher müssen wir uns zuallererst klarmachen, wie in Wittgensteins Spätphilosophie das Regelfolgen funktioniert, wenn wir überlegen wollen, wie sich im Anschluss an ihn eine Theorie der Hypostatischen Union reformulieren ließe.

2.1 Was heißt es, einer Regel zu folgen?

Wittgenstein wendet sich bei seinen Überlegungen zum Regelfolgen gegen ein in der Philosophiegeschichte weit verbreitetes Verständnis von Regeln, das diesen die superlativische Eigenschaft der Selbstinterpretation zuspricht.[27] Danach wird Regeln in unserer Sprache nicht nur ein präskriptiver und normativer Charakter zugesprochen, sondern sie werden auch als unabhängig von ihrer Anwendung verstehbar aufgefasst, ja zwischen ihnen und ihrer Anwendung wird eine unverbrüchliche Beziehung angenommen. Regeln erscheinen in dieser Sichtweise wie Behälter, die alle nur denkbaren Anwendungen bereits enthalten. So vertrat etwa Kant die Ansicht, dass eine Regel schon vorab so interpretiert sein muss, dass sie jeden Fall ihrer Anwendung definitiv regeln kann.[28] Wenn z.B. die Zahlenreihe 2, 4, 6, 8, ... und die Regel „Addiere 2" gegeben ist, wäre es nach diesem intuitiv

[27] Ich übernehme in diesem Kapitel Teile meiner Dissertation: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 49–62.

[28] Vgl. die entsprechenden Belege bei Schönrich, Von Regeln und Quegeln, 282.

sofort einleuchtenden, landläufigen Verständnis sofort klar, dass im Moment der Definition der Regel auch geregelt ist, dass auf die Zahl 2004 die Zahl 2006 folgen muss. Wittgenstein charakterisiert die hinter dieser Auffassung vom Deuten von Regeln stehende Auffassung vom Meinen im Allgemeinen, die auch sein Gesprächspartner teilt, folgendermaßen:

> „Ich glaube Deine Idee ist die, dass Du in dem geheimnisvollen Vorgang des Meinens, der Intention, alle Übergänge irgendwie schon gemacht hast, ohne sie *wirklich* zu machen. Deine Seele fliegt gleichsam voran und macht die Übergänge, ehe Dein Körper noch dort angelangt ist"[29],

so dass alle Übergänge von einer Zahl zur nächsten in der Zahlenreihe schon „in schattenhafter Weise" gemacht zu sein scheinen. „Aber wenn so die Übergänge in schattenhafter Weise gemacht worden sind," so fragt Wittgenstein weiter „– welcher Schatten vermittelt die Übergänge von diesen Schatten-Übergängen zu den wirklichen?"[30]

Mit dieser Frage nach einem Kriterium für die Unterscheidung von Übergängen will Wittgenstein keineswegs bestreiten, dass man bei der oben gegebenen Zahlenreihe auf die angegebene Weise fortfahren muss. So überlegt er ausdrücklich:

> „‚Aber willst du sagen, daß der Ausdruck ‚+2' es für dich zweifelhaft läßt, was du, nach 2004 z. B., schreiben sollst?' – Nein; ich antworte ohne Bedenken: ‚2006'. Aber darum ist es ja überflüssig, dass dies schon früher festgelegt wurde. Dass ich keinen Zweifel habe, wenn die Frage an mich herantritt, heißt eben nicht, dass sie früher schon beantwortet worden war."[31]

Es geht Wittgenstein bei seinen Überlegungen lediglich darum, gegen die Interpretationsauffassung des Verstehens und Regelfolgens, also gegen die Setzung

[29] Ludwig Wittgenstein, Eine Philosophische Betrachtung (Versuch einer deutschen Umarbeitung des *Brown Book*, ergänzt durch die englische Fassung). Hg. v. R. Rhees. Übersetzung der Ergänzung der *Philosophischen Betrachtung* aus dem *Brown Book* von P. v. Morstein. In: ders., Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1984, 117–282 *(zitiert wird künftig die jeweilige Seitenzahl mit dem Sigel BrB)*, also hier BrB 215. Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I. In: ders., Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. [9]1993, 225–485 *(zitiert wird künftig die jeweilige Nummer mit dem Sigel PU)*, also hier PU 188 sowie BrB 216: „Es ist eine sehr gewöhnliche verbreitete Denkkrankheit hinter allen Handlungen der Menschen Zustände der Seele zu postulieren, aus denen die Handlungen ‚entspringen'."

[30] BrB 216.

[31] Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Hg. v. G. E. M. Anscombe/R. Rhees/G. H. v. Wright = ders., Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M. [5]1994 *(zitiert wird jeweils mit dem Sigel BGM plus die jeweilige Nummer mit arabischen Ziffern unter Angabe des übergeordneten Teils durch römische Ziffern)*, hier also BGM I, 3; vgl. BGM VI, 18: „Heißt das, daß ‚einer Regel folgen' undefinierbar ist? Nein. Ich kann es doch auf unzählige Weisen definieren. Nur nützen mir, in diesen Betrachtungen, die Definitionen nichts."

eines platonischen bzw. idealsprachlichen Regelmythos anzugehen. Ich kann an dieser Stelle nicht die Argumentationsfiguren des Regel-Anwendungs-Regel-Regresses und des Regel-Deutungs-Paradoxes nachzeichnen, mit denen Wittgenstein seine Auffassung untermauert[32], sondern beschränke mich darauf, die Konsequenz dieser Argumente zu skizzieren.

Seine Argumentation führt dazu, die Interpretationsauffassung des Verstehens aufzugeben, um die Regelbefolgung an einem von den eigenen Deutungen unabhängigen Kriterium festmachen zu können; nämlich an der öffentlichen Praxis, an den Gepflogenheiten einer Gemeinschaft von Regelbefolgern.[33] Nur in einer solchen Gemeinschaft und ihren Gepflogenheiten und durch sie kann man lernen, einer Regel (oder auch einem Wegweiser) zu folgen; d.h. die Verwendungspraxis der Gemeinschaft legt fest, was z.B. ‚Addieren' heißt. Wittgenstein bestreitet also, dass es von menschlicher Praxis völlig unabhängige Regelfestsetzungen und -deutungen gibt und dass wir durch eine praxisunabhängige Deutung oder Festsetzung der Regeln all ihre Anwendungen festlegen könnten[34], und versteht stattdessen jedes Regelfolgen als „menschliche Tätigkeit"[35].

Zum Praxischarakter der Regelbefolgung gehört neben der Multiplizitätsbedingung vor allem der Gedanke der Öffentlichkeit dazu, wenn man Regelfolgen als solches verstehen möchte. Wittgenstein betont im Übrigen immer wieder, dass das Vorgehen nach einer Regel auch auf einer Übereinstimmung beruht.[36] All dies spricht dafür, die Praxis des Regelfolgens nach Wittgenstein auch in einer Gemeinschaft verankert zu sehen, die mit ihren Übereinstimmungen, Übereinkünften und Gepflogenheiten Kriterien und Sanktionen bereitstellt, die regelgeleitetes von regelabweichendem Verhalten zu unterscheiden vermögen. Entsprechend sagt Wittgenstein denn auch:

> „Darum ist ‚der Regel folgen' eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim' folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen."[37]

32 Vgl. hierzu Stosch, Glaubensverantwortung, 52–60.

33 Vgl. PU 190: „Was ist das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist? Etwa die Art und Weise, wie wir sie ständig gebrauchen, wie uns gelehrt wurde, sie zu gebrauchen."

34 Vgl. BGM IV, 8: „Wer mit einer Regel beschreibt, weiß selbst auch nicht mehr als er sagt. D.h., er sieht auch nicht die Anwendung voraus, die er im besonderen Fall von der Regel machen wird. Wer ‚usw.' sagt, weiß selbst auch nicht mehr als ‚usw.'."

35 BGM VI, 29.

36 Vgl. BGM VI, 26.

37 PU 202. Dieses viel zitierte Argument haben E. Castañeda und J. Thomson durch die Regel: „Wenn ‚p', dann glaube, dass ‚p'" ad absurdum zu führen gesucht. Bei dieser Regel scheint die Befolgung tatsächlich gerade in dem Glauben, die Regel zu befolgen, zu liegen. Der Fehler dieser Überlegung liegt jedoch darin, dass „the assumption that to think that one is following a particular rule expressible in the sentence ‚When p, ϕ' must be to think that p and that one is ϕ-ing" (Carl Ginet, Wittgenstein's argument that one cannot obey a rule privately. In: John W. Canfield (Hg.), The private language argument = The philosophy

Wollte man der Regel also privat, d. h. abseits der erwähnten Gepflogenheiten und Übereinkünfte, folgen, könnte man wirkliches nicht mehr von vermeintlichem Regelfolgen unterscheiden, weil für diese Unterscheidung kein öffentliches Kriterium zur Verfügung stünde. Damit will Wittgenstein natürlich nicht sagen, dass man nicht auch alleine eine Regel befolgen oder dass eine Regel nicht auch nur für eine einzelne Person gelten könnte, wie es ja z. B. beim japanischen Kaiser der Fall ist. Entsprechend hält Wittgenstein explizit fest:

> „Gewiss, ich kann mir selbst eine Regel geben und ihr dann folgen. Aber ist es nicht nur darum eine Regel, weil es analog dem ist, was im Verkehr der Menschen ‚Regel' heißt?"[38]

Entscheidend ist also lediglich, dass diese Regelbefolgungen von einem sozialen Kontext abgeleitet und deshalb doch wieder öffentliche Kriterien und die Bedingung der Multiplizität auf sie anwendbar sind. Dabei kann einstweilen offen bleiben, ob die soziale Lesart so zu verstehen ist, „daß die *Aneignung* der Technik des Regelfolgens im sozialen Kontext stattfindet und in diesem Kontext auch überprüft wird"[39] und deshalb eine allein aufgewachsene Inselbewohnerin keinen Regeln folgen, sondern nur aus Gewohnheit handeln könnte, oder ob man sich auch diese Inselbewohnerin als Regeln folgend vorstellen kann, indem wir unsere Kriterien der Regelbefolgung auf sie anwenden.[40] Wichtig ist nur, dass ein Bezug zu einem sozialen Kontext und damit auch zu öffentlichen Kriterien gegeben ist, damit die Befolgung von Regeln eindeutig als solche ausweisbar ist. Gerade in Bezug auf einen solchen Kontext ist dann auch die Innovation von Regeln möglich.[41]

Wie kommt es nun aber, dass wir bestimmten Regeln folgen und anderen nicht? Wieso ändern sich bestimmte Regeln und andere nicht? Zur Beantwortung dieser Fragen weist Wittgenstein in einem ersten Schritt darauf hin, dass wir durch unsere Erziehung und durch die in unseren Lebensformen herrschenden Konventionen in bestimmte Regelbefolgungen eingeübt werden, während uns andere verborgen bleiben. Wenn ein Kind in einer Mathematikarbeit beispielsweise 2 + 2 = 5 rechnet, wird nicht untersucht, ob es eine konsistente Interpretation dieses Ergebnisses aufgrund einer systematischen Regelabweichung vorgenommen hat, sondern es bekommt die Sanktionsmechanismen der Schule zu spüren. Umgekehrt wird beim richtigen Ergebnis nicht geprüft, ob das Kind nur zufällig zum

of Wittgenstein. A fifteen volume collection; IX, New York/London 1986, 167–183, hier 180).

38 BGM VI, 41; vgl. Stein, Regeln und Übereinstimmung, 39.

39 Stein, Regeln und Übereinstimmung, 41.

40 Diese Position vertritt Volk, Das Problem eines semantischen Skeptizismus, 34.

41 „Selbst noch die innovativen oder abweichenden Zeichenbildungen und Zeichenverwendungen bleiben auf diese öffentliche Praxis bezogen" (Günter Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1993, 180).

richtigen Ergebnis gekommen ist, sondern es wird zur Reproduktion dieser Art von Handlungen ermuntert.[42] Letztlich ist es völlig uninteressant und auch nicht nachprüfbar, ob eine Regel richtig gedeutet wird, sondern es kommt nur darauf an, ob man der Regel richtig folgt, d.h. es kommt nicht auf den seelischen Vorgang beim Regelfolgen an (vgl. PU 154), sondern auf die durch öffentlich festgelegte Kriterien als regelkonform ausweisbare Praxis. Ihre Normativität erhalten Regeln dabei dadurch, dass sie aus pragmatischen Gründen als unveränderlich behandelt und mit Sanktionen belegt werden.

> „Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine *so*, der Andere *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht?" (PU 206)

Mit diesen Überlegungen am Ende seines dritten längeren Reflexionsganges zur Regelbefolgung in den *Philosophischen Untersuchungen* macht Wittgenstein deutlich, dass er im Hinweis auf die Abrichtung in unserer Erziehung keineswegs den letzten Geltungsgrund für unsere Regelbefolgung sieht. Der Hinweis auf unsere Abrichtung erklärt zwar, warum wir bestimmten Regeln folgen, aber er erklärt nicht, warum wir es *sollen*. Und spätestens im Konfliktfall mit und durch konkurrierende Regelbefolgungsmechanismen wird diese Frage für uns auch virulent. Mit seinem Hinweis auf die Erziehung im Sinne der Einführung in eine bestimmte menschliche Praxis als grundlegender Vorprägung für unser Verhalten Regeln gegenüber und als Ermöglichungsgrund für deren Befolgung will Wittgenstein also keineswegs sagen, dass wir allen Regeln folgen sollen, deren Beachtung uns einmal beigebracht wurde. Vielmehr will er uns nur auf das Phänomen aufmerksam machen, dass wir in den meisten Fällen Regeln gerade nicht problematisieren, ja nicht einmal problematisieren können, weil wir ihnen *blind* folgen. „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*."[43]

Dieser Hinweis auf die Blindheit unseres Regelfolgens wird Wittgenstein gelegentlich als Aufruf zum Fundamentalismus oder Fideismus ausgelegt, der letztlich auch die erzwungene Regelbefolgung einer Dissidentin rechtfertigen könnte. Wittgenstein will Blindheit im Regelfolgen aber keineswegs normativ setzen, sondern nur *beschreiben*, dass wir in unseren grundlegenden, primitiven Sprachspielen den fundamentalen Regeln (also keineswegs allen und überall) blind folgen.

[42] Bei komplizierteren Arbeiten in der Mathematik wird zwar sehr wohl auch eine falsche Lösung honoriert, wenn die Regelbefolgung bei der Suche nach der Antwort den herrschenden Normen entspricht. Aber auch hier wird nicht die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass ganz andere als die herrschenden Normen durchgehend zur Anwendung kommen.

[43] PU 219; vgl. BGM VII, 60: „Man folgt der Regel ‚*mechanisch*'. [...] das heißt [...] Ohne *nachzudenken*".

„Wittgenstein meint nicht die Blindheit der Ignoranz, sondern die Blindheit der völligen Sicherheit und Gewißheit."[44]

Die Tatsache, dass ich an einem solchen Punkt keinen Grund mehr für meine Regelbefolgung angeben kann, die Tatsache, dass ich keine Rechtfertigungen mehr habe, sagt keineswegs, dass ich ungerechtfertigt bin und unvernünftig handle. Denn es könnte sein, dass ich mit dem letzten Grund alle erforderlichen Rechtfertigungen gegeben habe – so wie es möglich ist, dass ich mit meinem letzten Cent alle Schulden bezahlt habe.[45] Freilich könnte es auch sein, dass noch nicht alle erforderlichen Gründe genannt, dass also gewissermaßen die Schulden noch nicht bezahlt sind und ich zu Unrecht die Kette der Rechtfertigungen für erschöpft erkläre; „klarerweise darf ein Sprecher nicht *jede* Regelfolgehandlung durch ein lapidares ‚So handle ich eben!' einem Begründungsversuch entziehen."[46] Wann ist der Hinweis auf das Fundament unserer grundlegenden Sprachspiele zulässig und wann können oder sollten wir weiterfragen? Wer hat – um die Frage von PU 206 wieder aufzunehmen – Recht, wenn der eine so und der andere so auf eine Regel reagiert?

Wittgenstein antwortet auf diese Frage mit dem Hinweis auf die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' (PU 206), die er offenbar als einzige letzte Bezugsgröße unseres Philosophierens gelten lässt. Diese ist das einzige uns zur Verfügung stehende ‚Bezugssystem', um voneinander abweichende grundlegende Regelbefolgungen aufeinander zu beziehen und gegebenenfalls zu werten. Dieses Kriterium lässt sich aber nicht durch einen festen Merkmalskomplex beschreiben, und es kann auch nicht dazu dienen, eine transzendentale Reflexion in einem Übersprachspiel zu begründen. Überhaupt kann man nur sprachspiel*intern* etwas über die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' sagen. Aber da zwischen den verschiedenen Sprachspielen zerfaserte Ränder und offene Grenzen bestehen, kann ich immer nach Familienähnlichkeiten zwischen den in meinen grundlegenden Sprachspielen in Geltung stehenden Regeln und denen des Anderen suchen; ich habe also Vergleichsmöglichkeiten und Brückenköpfe, um eine grundlegende ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' überall aufzufinden.

All dies ändert nichts daran, dass Regeln immer nur in bestimmten Sprachspielen und Lebensformen Geltung beanspruchen können und dass uns der Beweis einer universalen Geltung von Regeln nach Wittgenstein versagt ist. Damit ist aber nichts darüber gesagt, ob es nicht faktisch universal gültige Regeln gibt oder geben sollte. Eine solche Behauptung ließe sich jedoch immer nur in je neuen Sprachspielvergleichen und -analysen immer neu überprüfen. Der universale Geltungsanspruch einer Regel kann nur erwiesen werden, indem alle mit dieser Regel

[44] Volk, Das Problem eines semantischen Skeptizismus, 167; vgl. Meridith Williams, Blind obedience: Rules, community and the individual. In: Klaus Puhl (Hg.), Meaning scepticism, Berlin/New York 1991, 93–125, hier 120–125.

[45] Vgl. Stein, Regeln und Übereinstimmung, 160.

[46] Ebd., 163.

in Beziehung setzbaren Sprachspiele daraufhin überprüft werden, ob die ihnen zugrunde liegenden Regeln sich mit dieser Regel so in Einklang bringen lassen, dass insgesamt der Bezug auf die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' gewahrt, ja dass er gerade so erst richtig ermöglicht wird. Ein solcher Aufweis kann naturgemäß nicht zu einem Ende kommen, und die dadurch feststellbare, vorläufige Universalität kann letztlich nicht *gesagt*, sondern nur *gezeigt* werden.

2.2 Sind Glaubenssätze Regeln?

An dieser Stelle bietet sich ein theologisch verlockendes Deutungsangebot der Überlegungen Wittgensteins. Religiöser Glaube ist ja, wie Wittgenstein völlig zu Recht festhält, keine bloße Lehre, keine kalte Weisheit, kein äußerliches Formelnaufsagen, sondern er ist „Leidenschaft" (VB 530)[47], er ist farbenreich wie das Leben (VB 538), er ist ein „Ergriffen- und Umgedrehtwerden" (VB 525). Als solches „leidenschaftliches Sich-entscheiden für ein Bezugssystem" (VB 540) kann er nicht in einem von ihm unabhängigen, auch von Nichtglaubenden geteilten Bezugssystem begründet werden, sondern liegt allen Begründungsversuchen bereits regulativ voraus. Könnte man Glaube also als blindes Regelfolgen verstehen, dessen Kraft in einer unbegründeten, aber eben auch nicht begründbaren Praxis liegt?

Könnte man Glaubenssätze selbst als Regeln verstehen, so käme es nicht mehr darauf an, diese theoretisch zu begründen, sondern ihre Verankerung in einer öffentlichen Praxis zu erweisen und dann diese Praxis als zutiefst menschliche Praxis verständlich zu machen. Ein solches Vorgehen würde der Theologie eine hohe Ambiguitäts- und Pluralitätstoleranz ermöglichen, ohne in relativistisches Fahrwasser zu geraten. Allerdings scheint mir ein solches Vorgehen aus zwei Gründen fragwürdig zu sein.[48]

Zum einen ist es so, dass ich als Glaubender in unserer heutigen pluralen Welt zur Kenntnis nehmen muss, dass auch völlig andere Glaubenssätze als meine in einer humanen öffentlichen Praxis erhandelt werden können, so dass eine derartige Rechtfertigung nur schwer zu der Unbedingtheit motivieren kann, die den religiösen Glaubensvollzug gewöhnlich zu motivieren pflegt. Doch ein anderer Punkt erscheint mir noch viel gravierender: Dadurch, dass sich religiöse Überzeugungen in den monotheistischen Religionen auf etwas Letztes bzw. Unbedingtes

[47] VB = Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Hg. v. G. H. v. Wright. Unter Mitarb. v. H. Nyman. In: ders., Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. ^{5}1992, 445–573 *(zitiert wird die jeweilige Seitenzahl).*

[48] Vgl. zur genaueren Begründung dieser beiden Punkte Stosch, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein. In: Berit Brogaard (Hg.), Rationality and irrationality. Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII/ 2), 153–158.

(eben auf Gott) richten, scheint mir eine blinde Verankerung dieser Bezugnahme im Handeln geradezu ausgeschlossen zu sein. Denn wie sollte ein endliches Wesen angesichts einer Praxis mit anderen endlichen Wesen eine Bezugnahme auf etwas Unendliches schaffen? Es ist deutlich, dass eine solche Bezugnahme nur symbolisch erfolgen kann und von daher immer der Zweifelsmöglichkeit ausgesetzt bleibt (und damit gerade nicht zum blinden Regelfolgen, sondern zum Nachfragen herausfordert).

Ein Ausschluss jeder Zweifelmöglichkeit scheint mir zumindest bei den Redeweisen von ‚Gott' unmöglich zu sein, die sich in den Traditionen der monotheistischen Weltreligionen und den sich positiv oder negativ auf sie beziehenden philosophischen Ansätzen entwickelt haben. Wenn Anthony Kenny versucht, die Möglichkeit einer Gesellschaft zu konturieren, in der die Existenz Gottes „was deeply embedded in everyone's noetic structure in such a way as to be implicit in every kind of inquiry", geht er, wie dann auch die Beispiele deutlich machen, von einer anderen, in unserem Kulturkreis nur schwer nachvollziehbaren Grammatik des Wortes ‚Gott' aus, so dass die Bedeutung des Wortes ‚Gott' in unserer Gesellschaft die von Kenny beschriebene Möglichkeit nicht zulässt.[49] Nicht zufällig ist zumindest der recht verstandene Gottesglaube in den Traditionen der großen Weltreligionen nicht mit unserer Lebensform gleichzusetzen, sondern als deren Korrektiv anzusehen.[50] Die hier im Hintergrund liegende These der Unmöglichkeit einer unhinterfragbaren Instantiierung christlicher Glaubenssätze in der Praxis religiöser Menschen soll im Folgenden auf ihre Stichhaltigkeit untersucht werden, indem überlegt wird, ob die grundlegenden Glaubenssätze der christlichen Tradition nicht doch dem Tun einer Gruppe von Menschen unhinterfragbar regulativ zugrunde liegen könnte.

Eine der grundlegenden Charakterisierungen Gottes in der christlichen Tradition ist die als Liebe. Gott liebt uns dem christlich-trinitarischen Bekenntnis zufolge mit der unbedingten Liebe, die er selber ist. Deshalb übersteigt diese Liebe all unsere Möglichkeiten und Leistungen, indem sie uns immer schon mehr liebt, als wir es uns jemals verdienen könnten. Wie kann nun dieser Glaubenssatz so als Regel in Geltung sein, dass wir ihm blind in unseren Sprachspielen folgen können?

Das wäre nur dann denkbar, wenn unser Handeln erkennbar wäre als Zeugnis eines Sich-unbedingt-geliebt-Wissens, das zugleich die unbedingte Würdigung anderer Menschen ermöglicht. Wie sollten aber bedingte Wesen zu einer solchen

[49] Vgl. Anthony Kenny, What is faith? Essays in the philosophy of religion, Oxford 1992, 35.

[50] Vgl. G. Gutting, Religious belief and religious skepticism, Notre Dame/Ind. 1983, 77: „By contrast, Christianity, Buddhism, Hinduism, etc. articulate systems of truths and values designed to challenge and transform their societies." Diese korrektivische Stellung und die damit gegebene Nichtidentität von Religion und Lebensform ist auch die Voraussetzung dafür, dass der Atheismus immer eine reale Alternative in unseren Gesellschaften darstellt und dass es im Bereich des Religiösen Wahlmöglichkeiten gibt (vgl. ebd., 78).

Liebe fähig sein? Ein bedingtes Wesen kann ein anderes bedingtes Wesen doch immer nur bedingt anerkennen. Sicher hat der Mensch mit der Freiheit das Vermögen, sich zumindest intentional einem anderen Menschen unbedingt zuzusagen. Ich kann der Anderen zusagen, dass ich unter allen Bedingungen und unabhängig von allen Bedingungen zu ihr stehen will. Ich kann also lieben, ohne Bedingungen zu stellen – eine Haltung, die ich gerne als bedingungslose Zuwendung bezeichnen will. Aber folgt daraus schon die Unbedingtheit dieser Zuwendung? Und wie ließe sich eine solche Bedingungslosigkeit rechtfertigen?

Da ein endliches Wesen niemals über Unbedingtheit verfügen kann, scheint mir die Rede von Unbedingtheit im Blick auf menschliche Liebesmöglichkeiten als unangemessen. Eine solche Unbedingtheit scheint mir auch der Logik der Liebe entsprechend gar nicht wünschenswert zu sein. Denn muss man nicht durchaus zugeben, dass „eine mitmenschliche Liebe, die voraussetzungslos sein wollte, [...] den Geliebten zutiefst dadurch (entwürdigt; Vf.), dass sie sich nicht darauf angewiesen weiß, seine Liebens-Würdigkeit liebend zu würdigen und sich an ihr zu freuen"[51]? Kann man also wirklich eine Unbedingtheit oder auch nur Bedingungslosigkeit von Liebe anzielen, ohne damit den Wert der Liebe in ihrer Kontingenz und Endlichkeit zu gefährden? An dieser Stelle liegt es aus theologischem Blickwinkel nahe, diese Fragestellung für die Christologie fruchtbar zu machen. Könnte Jesus von Nazaret vielleicht derjenige sein, der in seiner Praxis die Unbedingtheit von Liebe erfahrbare Wirklichkeit macht – in einer solchen Evidenz, dass bei ihm jede Zweifelsmöglichkeit verstummt? Aber wie wäre eine solche Liebe vor der Gefahr gefeit, die Eigenart des anderen zu wenig zu würdigen?

2.3 Jesus als blinder Regelfolger?

Martin Dürnberger scheint in diese Richtung zu denken und schlägt vor, die von Fichte herkommende Rede von der unvermittelten Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters zu ersetzen durch das praktische Gewusst-Wie, „das sprachpragmatisch blindes Regelfolgen ausmacht. Dieses kann als pragmatisches Substitut *von Unbedingtheit bzw. unbedingter Geltung* verstanden werden und stellt eine Denkfigur dar, wie jene behauptete Unmittelbarkeit zu denken ist, die das Verhältnis Jesu zu Gott als Vater bestimmt. [...] Jesus von Nazaret ist also [...] gleichsam ein ‚blinder Regelfolger', insofern er *Gottes Zuwendung praktisch als letzten Maßstab seines Lebens beherrscht.*"[52] So interessant dieser Gedanke ist, so unklar ist mir, was genau ein solches Beherrschen von Gottes Zuwendung als letzter Maßstab des Lebens heißen soll. Denn die Betonung muss hier ja auf der Letztheit

[51] Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000, 127.

[52] Dürnberger, Offenbare Erlösung, 109f.

dieses Maßstabs liegen, weil nur so der Begriff des Unbedingten bzw. der Begriff der Unvermitteltheit substituiert werden kann. Doch dieser Begriff der Letztheit scheint mir genauso unklar zu sein, wie der der Unvermitteltheit, weil menschliches Leben sich per definitionem im Vorletzten abspielt. Wahrscheinlich hat Dürnberger aber auch gar keinen emphatischen Begriff des Letzten im Sinn, sondern zielt eher auf den Gedanken des praktischen Gewusst-Wie ab.

Aber auch hier scheint mir kein Erfolg versprechender Weg zu liegen. Denn zum einen ist es offensichtlich so, dass der historische Jesus oft damit ringt, wie er die Tora zu leben hat und von daher gar nicht aus einem blinden Regelfolgen lebt. Zum anderen ist es auch so, dass ein Gewusst-Wie nur denkbar ist, wenn es eingebettet ist in eine öffentliche Praxis, so dass ein privates Erkennen dieser Praxis durch Jesus undenkbar ist. Natürlich kann sich Jesus in seiner Regelbefolgungspraxis an öffentlichen Kriterien richten, weil es ja bereits verschiedene Formen der Torabefolgung gibt. Aber diese sind eben plural und gerade deswegen explikationsbedürftig. Auch für seine Regelbefolgung gilt, dass sie eingebettet werden muss in die Sprachspielzusammenhänge seiner Glaubensgemeinschaft und dann später in die Praxis der ihm Nachfolgenden und ihn Deutenden. Wenn Regelbefolgung eine menschliche Tätigkeit ist, die öffentlich festgesetzten Gepflogenheiten folgt und in einer Gemeinschaft verankert ist, so kann man Jesu Leben der Glaubenssätze des jüdischen Glaubens nur im Kontext jüdischer Praxis verstehen. Selbst etwaige Innovationen dieses Glaubens in einer neuen Deutepraxis wären (auch Jesus selbst) erst verständlich im Kontext jüdischer Erhandlungsweisen der Tora und ihrer Deutung in jüdischer Auslegungspraxis.

Entsprechend scheint mir alles davon abzuhängen, die Besonderheit Jesu nicht mehr in einem Gottesbezug oder einer Form von Freiheit zu suchen, die diesem nur privat zukommt und der dann hinterher in der Glaubensgemeinschaft dechiffriert wird. Auch wenn man diese private Bezugnahme nicht mehr in einer privaten Innerlichkeit der Unvermitteltheit des Gottesbezugs verortet, sondern in einem praktischen Gewusst-Wie, wird das entscheidende Moment immer noch in Jesu Lebensvollzug selbst verortet statt in der Wirkung seiner Praxis auf uns. Mir scheint es also erforderlich zu sein, die Theorie der Hypostatischen Union konsequent vom Glaubenszeugnis der tatsächlich erfolgten Begegnung mit dem Unbedingten in der Geschichte zu entwickeln, statt dieses Zeugnis durch Spekulationen über Jesu Selbstbewusstsein überbieten zu wollen. Oder nochmals anders gewendet: Statt in einer Gott und Mensch übergreifenden Theorie denken zu wollen, wie Gott in einem Menschen da sein kann und damit Gott zum Gegenstand eines Sprachspiels zu machen, gilt es zu rekonstruieren, wie sich in unserer Erfahrung mit Jesus ein Angesprochensein ereignet, das alle menschlichen, allzu menschlichen Erklärungen übersteigt, so dass sich diese Anrede nur angemessen würdigen lässt im Rekurs auf das Zeugnis von Jesus als Gottes Anrede an den Menschen.

Nun im Einzelnen denken zu wollen, wie eine solche Anrede in einem Menschen möglich ist, hieße diesen Menschen aus der Sprachspielpraxis isolieren zu

wollen, in der er allein verständlich werden kann. Es kann nicht darum gehen, positiv zum Gegenstand eines Sprachspiels zu machen, was per definitionem alle Sprachspiele transzendiert, sondern es kommt darauf an, im Sprachspiel das Zeugnis auf das Wovonher und Woraufhin des ergangenen Rufes und der Sprachspiele überhaupt verständlich zu machen. Es geht also darum, eine Bewegung zu bezeugen und denkend nachzuvollziehen, nicht darum ihr Wovonher und Woraufhin selbst denkend sicherzustellen. Statt Gottes Anrede an den Menschen in einer Theorie einhegen zu wollen, gilt es deutlich zu machen, wie die Begegnung mit Jesus Christus dazu führt, die Grenzen unserer Sprachspiele zu transzendieren und sich seiner Tod überwindenden Kraft anzuvertrauen.

2.4 Jesus als Hineinholen des Sakralen in unsere eingefleischten Handlungsweisen

Von Jesus Christus wird im christlichen Glauben ausgesagt, dass sich am Grund seiner Sprachspielpraxis Regeln finden, in denen Gott sich selbst zusagt. In seinen eingefleischten, primitiven Handlungsweisen wird eine Weite erfahrbar, die alles Menschliche, allzu Menschliche übersteigt. Seine öffentlich zugängliche und bis heute sakramental bezeugte Praxis bringt Christinnen und Christen dazu, dass sie sich in ihm und durch ihn erkannt und geliebt erfahren wie sie sind. So erkennen sie in ihm und seiner Praxis – gerade in deren primitivsten Formen – die Menschenfreundlichkeit Gottes. Sie erfahren sich als ohne Vor- und Nachbedingungen geliebt und zugleich als in ihrer Liebenswürdigkeit erkannt. In Jesus erfahren sie sich geliebt und erkannt, wie sie von Gott gemeint sind. Doch wie sollte eine solche erkennende Anerkennung in einer Welt möglich sein, in der auf vielfältige Weise verdeckt ist, wer der Andere eigentlich sein will und soll? Wie kann ein Mensch bedingungslose Würdigung von Menschen realisieren, die sich gegenseitig die Anerkennung verweigern?

Die hierfür erforderliche erkennende Anerkennung einem Menschen zuzutrauen heißt in meinen Augen zu sagen, dass dieser Mensch das Unbedingte selbst erfahrbar macht. So kann und muss man aus christlicher Sicht zwar sagen, dass Jesu ganzes Leben unter dem Vorzeichen stand, Gemeinschaft und Beziehung und damit unbedingte Anerkennungsverhältnisse zu stiften.[53] Aber gerade diese umfassende Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten ist der Grund, warum wir von Jesus Christus bekennen, dass er nicht nur Unbedingtes im Bedingten getan hat, sondern dass er das Unbedingte im Bedingten war und ist. Und in der Tat bekennt der christliche Glaube ja auch nur von dem Gottmenschen Jesus Christus, dass er die Inkarnation der im grundlegenden christlichen Glaubenssatz behaupteten Zuwendung Gottes zu uns Menschen ist. Nur bei ihm prägt der

[53] Vgl. Gisbert Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1997, 337; Menke, Fleisch geworden aus Maria, 125f.

Glaube an die liebende Nähe seines Vaters so umfassend sein Handeln, dass es als Teil seiner eingefleischten Handlungsweisen wirklich Teil seiner Grammatik ist.

In einer Wittgensteinschen Terminologie ließe sich also sagen, dass der Praxis Jesu zugesprochen wird, dass sie auf der Ebene primitiver Sprachspiele von Regeln geprägt ist, die Menschen zu mehr Menschlichkeit führen und ihnen Anerkennung eröffnen kann. Wie eine solche Inkarnation göttlicher Zuwendung zu denken ist, ist hier nicht Gegenstand der Theoriebildung. Zentrum des Glaubens ist vielmehr das Widerfahrnis des Angerührtseins durch die Zusage Gottes in einer menschlichen Praxis, das wiederum durch die sakramentale Praxis der Kirche bezeugt wird.

> „Was neigt auch mich zu dem Glauben an die Auferstehung Christi hin? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken. – Ist er nicht auferstanden, so ist er im Grab verwest, wie jeder Mensch. *Er ist tot und verwest.* Dann ist er ein Lehrer, wie jeder andere und kann nicht mehr *helfen*; und wir sind wieder verwaist und allein. Und können uns mit der Weisheit und Spekulation begnügen. Wir sind gleichsam in einer Hölle, wo wir nur träumen können, und vom Himmel, durch eine Decke gleichsam, abgeschlossen. Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich *Gewissheit* – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewissheit ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut muss erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. Man kann vielleicht sagen: Nur die *Liebe* kann die Auferstehung glauben. Oder: Es ist die *Liebe*, was die Auferstehung glaubt. Man könnte sagen: Die erlösende Liebe glaubt auch an die Auferstehung; hält auch an der Auferstehung fest" (VB 495f.).

Erst die Unbedingtheit der Liebe selbst, also das vorbehaltlose Vertrauen ins Vertrauen, ermöglicht es den Menschen Jesus als den Gottmenschen zu erkennen. Traditionell spricht man im Christentum hier von der Kraft des Heiligen Geistes, der als der Unbedingte erreichen kann, dass uns Gottes Zusagewort als Unbedingtes wirklich erreicht. Auf Grundlage dieser Erfahrung kann dann Jesus als Inkarnation der grammatischen Sätze des Glaubens an den Gott der Liebe verständlich werden, der eben nur in Liebe erkannt werden kann – wie dies etwa die Emmausjünger bezeugen. In seinen eingefleischten Handlungsweisen lebt Jesus die Zuwendung aus Gott zu jedem Menschen. Da sich bedingungslose und doch wirklich mir geltende Zuwendung nur im Glauben und in der Liebe erfahren lässt, bedarf sie des glaubwürdigen menschlichen Zeugnisses, kann aber selbst nicht rein philosophisch erwiesen werden. Vielmehr dienen solche Reflexionen einer Christologie von unten oder einer suchenden Christologie nur dazu, in einer Art Grenzreflexion eine Minimalbestimmung dessen zu erreichen, was als Wovonher und Woraufhin menschlicher Sehnsüchte gedacht werden kann. Es kommt also nur darauf an, das transzendierende Moment aus den Erfahrungen der Begegnung mit Jesus als dem Christus zu rekonstruieren, nicht aber darauf, die Transzendenz als Ursprung und Zielpunkt dieser Bewegung selbst denken und mit Jesu Menschsein vermitteln zu wollen.

Ein Zugang zu der Frage, wie sich die Zuwendung Gottes im Selbstbewusstsein Jesu anfühlt, ist genauso sinnlos wie jeder Versuch privater Bedeutungszuschreibung.[54] Die Christologie sollte endlich auch in ihrer Theoriebildung ernst machen mit einer radikalen Koppelung an die Soteriologie. Vielleicht kann hier ja der sprachspielpraxeologische Zugang Ludwig Wittgensteins wertvolle Hilfestellungen geben.

Häufiger zitierte Literatur

Dürnberger, Martin, Offenbare Erlösung – erlösende Offenbarung. Skizzen zum Verhältnis zweier theologischer Zentralbegriffe aus christlicher Perspektive. In: Aaron Langenfeld/Klaus von Stosch (Hg.), Streitfall Erlösung, Paderborn u.a. 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie), 95–114.

Essen, Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001 (ratio fidei 5).

Lerch, Magnus, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015 (ratio fidei 56).

Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Schönrich, Gerhard, Von Regeln und Quegeln. Wittgensteins Widerlegung des Regelskeptizismus. In: PhJ 104 (1997) 279–298.

Stein, Christian A., Zu einer Kontroverse in der neueren Wittgenstein-Forschung, Pfaffenweiler 1994 (Reihe Philosophie 17).

Stosch, Klaus von, Jesus als Gott der Sohn? Eine Auseinandersetzung mit der Christologie von Karl-Heinz Menke. In: Julia Knop/Magnus Lerch/Bernd J. Claret (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. FS K.-H. Menke, Regensburg 2015, 129–149.

Volk, Ulrich, Das Problem eines semantischen Skeptizismus: Saul Kripkes Wittgenstein-Interpretation, Rheinfelden 1988 (Wissenschaftsgeschichte 12).

[54] „Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer' nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. [...] Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein" (PU 293).