

# Die freie Selbstreflexion des Glaubens

Zur religionstheoretischen Dechiffrierung des Gottesbewusstseins  
bei Leo Baeck und Emanuel Hirsch

FRIEDEMANN BARNISKE

## Einleitung

„Paul [...] weiß mir zu viel von Gottes Wesen und Art“<sup>1</sup>. Mit dieser lakonischen Bemerkung fasst Emanuel Hirsch (1888–1972) im Jahre 1966 rückblickend den wesentlichen Unterschied zu seinem Kollegen Paul – nicht Tillich – sondern Althaus zusammen.<sup>2</sup> Im Zuge dieses kritischen Resümees markiert gerade der Aspekt des *Wissens* den Kern der teilweise kontroversen Auseinandersetzung der beiden lutherischen Theologen.<sup>3</sup> Die christliche Gottesvorstellung kommt als spezifischer Ort der *wissenden* Beziehung eines Subjekts auf seinen intentionalen Gehalt zu stehen. Das (christliche) Gottesbewusstsein wird nicht gleich in der Gestalt seiner *religiösen* Charakteristik problematisch. Vielmehr liegt die eigentliche Schwierigkeit einer angemessenen Bestimmung der Gottesidee in deren Behandlung als Fall von Gegenständigkeit überhaupt oder eben Wissen.

Im Folgenden soll die Struktur des Gottesbewusstseins (I) hinsichtlich ihrer religionsphänomenologischen Seite bedacht werden, bevor (II) ihre antinomisch-transzendentalphilosophische Explikation sowie (III) beiderlei Bedeutung für die freie Selbstreflexion des Glaubens skizziert werden.

---

<sup>1</sup> HIRSCH, EMANUEL, Persönliche Erinnerungen an Paul Althaus, in: Ders., *Dogmatische Einzelabhandlungen I. „Jesus Christus der Herr“ und andere Beiträge zur Christologie*, hg. v. Arnulf von Scheliha, Kamen 2010, 211–223, 215.

<sup>2</sup> Zur theologischen Biographie Emanuel Hirschs vgl. den Beitrag von ARNE LADEMANN in diesem Band. Das eindringlichste Bild zeichnet nach wie vor SCHÜTTE, HANS-WALTER, Christliche Rechenschaft und Gegenwartsdeutung. Zum theologischen Werk E. Hirschs, in: JOACHIM RINGLEBEN (Hg.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York 1991, 1–14. SCHÜTTE, *Gegenwartsdeutung*, 14 fasst den Lebens- und Denkweg Hirschs – v. a. auch mit Blick auf seine politisch-ideologische Verstrickung in der NS-Zeit – folgendermaßen zusammen: „Er hatte gemeint, von den Händen Gottes berührt worden zu sein, aber es waren die eigenen Hände, die er spürte.“

<sup>3</sup> Erinnert sei vor allem an die literarische Auseinandersetzung um die Deutung der Auferstehungsberichte im Neuen Testament. Vgl. ALTHAUS, PAUL, Christologisches. Fragen an Emanuel Hirsch, in: Hirsch, *Dogmatische Einzelabhandlungen*, 169–178.

## I. Die religionsphänomenologische Paradoxie des Gottesbewusstseins

Die religiöse Gestalt dieses komplexen Gefüges von Wissen oder Geist aktualisiert sich nun auf der Ebene der inneren Bilder und Vorstellungen als Gottesbewusstsein. Dabei stellt sich gerade die Unterscheidung von Vorstellen, intentionalem Gehalt und beiderlei Verknüpfung oder Beziehung als prekär dar. Denn der religiöse Gehalt der Vorstellung soll eben simultan als ein solches vorgestellt werden können, das diese Beziehung selbst allererst ermöglichen können muss. Der Gehalt des religiösen Bewusstseins soll dessen symbolisierende Intentionalität nicht nur erfüllen, sondern auch begründen. Der ungegenständliche Gegenstand des Gottesbewusstseins – durch letzteres ja selbst bedingt – wird im Rahmen der religiösen Gestalt von Wissen selbst als Grund seines eigenen Vorgestellt-werden-Könnens in Anspruch genommen.

Dieses vertrackte Ineinander von religiösem Subjekt und Gottesgedanke kommt im vielstimmigen Konzert der religiösen Symbolik als selbstverständlicher Bestandteil des theistischen Glaubens daher. Einer derjenigen religiösen Denker des 20. Jahrhunderts, die diese innere Widersprüchlichkeit des Gottesbewusstseins deutlich erkannt und auf den Begriff gebracht haben, war der intellektuelle Kopf des liberalen Judentums und Berliner Rabbiner Leo Baeck (1873–1956).<sup>4</sup> In seinem *Wesen des Judentums* von 1905 – bekanntlich eine kritische Replik auf Harnacks *Wesensschrift*<sup>5</sup> – beschreibt er jene Koinzidenz von religiösem Bewusstsein und eigenem Gegründet-Sein in Gott als wesentliches Charakteristikum des jüdischen Gottesglaubens.<sup>6</sup>

Der Charakter der Religion tritt so am bezeichnendsten in dem einzigartigen Verhältnis des Menschen zu Gott hervor. Seinen lebendigen Ausdruck hat es in dem Worte ‚mein Gott‘ gefunden [...]. In ihm liegt die Vereinigung des Erhabensten und des Innigsten, des Unerreichbarsten und des Nächsten, des Unendlichsten und des herzlichst Persönlichen – [...] die Einheit scheinbarer Gegensätze.<sup>7</sup>

Auf diese Weise markiert für Baeck die widerständige Synthesis von religiöser Innerlichkeit und der Beziehung auf einen göttlichen Grund das eigentümli-

<sup>4</sup> Vgl. FRIEDLÄNDER, ALBERT H., *Leo Baeck. Leben und Lehre*, Gütersloh <sup>2</sup>1996, 11–69; HOMOLKA, WALTER, *Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute*, Freiburg 2006, 31–79.

<sup>5</sup> Vgl. VON HARNACK, ADOLF, *Das Wesen des Christentums*, hg. von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen <sup>2</sup>2007; BAECK, LEO, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 45 (1901), 97–120; ARNETH, MARTIN, Leo Baecks Deutung der alttestamentlichen Prophetie, in: Roderich Barth/Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009* (Schleiermacher-Archiv Bd. 24), Berlin/Boston 2012, 622–638, 623 f.

<sup>6</sup> BAECK, LEO, *Das Wesen des Judentums* (1905), in: Ders., *Werke. Bd. 1*, hg. v. Albert H. Friedländer/Berthold Klappert, Gütersloh 2006, 316–421. Es wird durchweg nach der dort ebenfalls angegebenen Originalpaginierung der ersten Auflage zitiert.

<sup>7</sup> BAECK, *Wesen*, 65.

che Wesen des Glaubens, sofern er sich als theistisches Bewusstsein artikuliert. Der vordergründige Gegensatz von endlichem Subjekt und göttlichem Gegenüber wird gleichsam zur charakteristischen Vitalfunktion der jüdischen Religion, die aus diesem Zentrum die beiden Frömmigkeitsformen des Gebets und der Andacht entbindet.

Gott ist der Unerfaßbare und der ‚Hochthronende‘, und er spricht doch zu mir, und ich spreche zu ihm, er ist der Unergründliche und offenbart sich mir doch; er ist der Unvergleichbare, und meine Seele ist doch sein Ebenbild; er ist Gott und ist doch *mein Gott*.<sup>8</sup>

Gerade die Betonung der Subjektivität des Gottesbewusstseins schreibt den Ausführungen einen modernen und freiheitlichen Grundzug ein. Die Parallelen zum Glaubensbegriff Luthers sind mit Händen zu greifen, ohne dass hier freilich bereits auf die christliche Gestalt einer theistischen Religiosität abgehoben wäre. Gleiches gilt ebenso für die Akzentuierung des religiösen Moments des Gegründet-Seins in Gott. Dies kommt gleichsam in seiner negativen Symbolisierung zur Sprache, wenn die Verborgenheit des Göttlichen fürs endliche Bewusstsein ins Blickfeld rückt. „Von aller Religion ist dieses stille Erbeben der Seele, dieses anhnende Bewußtsein des Geheimnisses, des Verborgenen unabtrennbar.“<sup>9</sup>

Baecks Phänomenologie des Gottesbewusstseins nimmt demnach nicht nur die eigene jüdische Gestalt des Glaubens in den Blick, sondern beansprucht erschließendes Potential hinsichtlich der theistischen Religion als solcher. Gleichwohl speist sich seine freimütige Analyse im Wesentlichen aus den Quellen der hebräischen Bibel unter Einbeziehung der talmudischen Tradition. Durchweg hebt er jedoch auf die innere Spannungseinheit des religiösen Bewusstseins ab, die sich am Orte der jeweiligen Gottesvorstellung manifestiert. Dass er die Dualität der Momente des Glaubens bisweilen sehr schnell zum Ausgleich zu bringen trachtet, tut der Schlüssigkeit seiner Darlegungen keinen Abbruch. „So ist es die Grundharmonie, die in immer neuen Gestaltungen durch die Bibel hindurchtönt: Gott ist der *Höchste* und Gott ist der *Nächste*.“<sup>10</sup>

Die Gegenläufigkeit der beiden Momente des Gottesbewusstseins als Nähe und Erhaben- oder gar Verborgeneheit des göttlichen Gehalts bringt Baeck insgesamt auf den Begriff der „*Paradoxie*[ ] der Religion“<sup>11</sup>. Die Aktualisierung dieser Struktur kann er übrigens ebenso sehr in der Gestalt des Gegensatzes von Freiheit und Abhängigkeit erblicken.<sup>12</sup> Dabei zeichnet sich die Apostrophierung als ‚Paradoxie‘

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> A. a. O., 66.

<sup>11</sup> A. a. O., 72. Dass Baeck im Kontext seiner Überlegungen vom Plural Gebrauch machen kann, ändert im Übrigen nichts an der grundlegenden Bedeutung des Begriffs „Paradoxie“ für seine religionsphänomenologische Theorie des Gottesbewusstseins als solche. Vielmehr dürften wir es mit der Ausformung ein- und derselben religiösen Struktur zu tun haben.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 80f. Leo Baecks expliziten Bezug auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher an der genannten Stelle beleuchtet ARNETH, *Deutung*, 625–627.

nicht nur durch die unbefangene Verwendung des Religionsbegriffs aus, wie sie sonst vor allem für die liberale Tradition der christlichen Theologie seit Schleiermacher charakteristisch ist. Darüber hinaus schreibt sie dem religiösen Bewusstsein die grundlegende Spannung in Bezug auf seinen ideellen Gegenstand ein. Der subjektive Glaube vermag der Doppelgestalt seiner Relation auf die eigene Gottesvorstellung als Gehalt des eigenen Bewusstseins einerseits und absolutem Grund desselben andererseits nicht zu entrinnen. „Alle Religion, die ja nicht den Tag allein, sondern die Ewigkeit sprechen läßt, betont die großen Gegensätzlichkeiten des Menschendaseins.“<sup>13</sup> Folgerichtig hat sich ebenso sehr die (theologische) Reflexion auf Struktur und Erfüllung des Gottesbewusstseins dieser konstitutiven ‚Paradoxie der Religion‘ zu stellen.

## II. Die antinomische Strukturbeschreibung des Gottesbewusstseins

Diese religionsphänomenologische Analyse des (jüdischen) Gottesbewusstseins als Manifestation einer wesentlichen ‚Paradoxie der Religion‘ kehrt der Sache nach ausgerechnet beim eingangs zitierten Emanuel Hirsch wieder.<sup>14</sup> Die Beschreibung der religiösen Strukturmomente des theistischen Glaubens wird in dessen dogmatischem Hauptwerk – dem *Leitfaden zur christlichen Lehre* (1938) – auf die Ebene der prinzipiellen Erörterung gehoben.<sup>15</sup> Im Rahmen seiner Gotteslehre, die sich – in dieser Hinsicht dem liberalen Erbe von Kant, Fichte und Schleiermacher verpflichtet – wesentlich als Gottesbewusstseins-Lehre darstellt, werden „zwei Urbeziehungen des Gottesbegriffs“<sup>16</sup> geltend gemacht. Deren Gehalt und Struktur entsprechen insofern der phänomenologischen Beschreibung durch Baeck als wiederum die Gegenläufigkeit von Nähe und Distanz zum religiösen Gegenstand in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wird. Indessen wählt Hirsch seinen Einsatzpunkt nicht sogleich auf dem religiösen Gebiet, sondern macht die beiden in Rede stehenden Momente bereits auf dem Boden des allgemein-menschlichen Bewusstseins oder Wissen-Könnens aus. Dergestalt wird die Gottesvorstellung zuvorderst als ein solcher Gedanke exponiert, der als absolute Bedingung

<sup>13</sup> BAECK, *Wesen*, 72.

<sup>14</sup> Eine literarische Abhängigkeit wird sich zwar schwerlich nachweisen lassen – zumal Hirsch eine jüdische Quelle selbst kaum hätte offenlegen wollen. Jedoch kann es angesichts seines legendären Lesepensums kaum als wahrscheinlich gelten, dass Hirsch – Herausgeber der ThLZ – den in mehreren Auflagen erschienenen theologischen Bestseller des liberalen Judentums nicht gekannt haben sollte. Insofern dürfte – vorsichtig formuliert – durchaus mit einer sachlichen Inspiration Hirschs durch Leo Baecks religionstheoretische Überlegungen zu rechnen sein.

<sup>15</sup> HIRSCH, EMANUEL, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938. Im Folgenden wird nach der um Erläuterungen und Ergänzungen erweiterten Ausgabe zitiert: HIRSCH, EMANUEL, *Christliche Rechenschaft. Erster Band*. Bearbeitet von Hayo Gerdes. Neuausgabe besorgt von Hans Hirsch, Tübingen 1989.

<sup>16</sup> A. a. O., 209 (§ 53).

der Möglichkeit von Bewusstsein überhaupt zu stehen kommt. „[D]as menschliche Denken und Leben [kann] sich nicht als in der Wahrheit verstehen, ohne im Geheimnis der Gottheit seinen Grund und seine Grenze zu erkennen.“<sup>17</sup>

Diesen absolutheitstheoretischen Aspekt des Gottesgedankens mit seiner erkenntniskritischen Duplizität von fundierender und limitierender Funktion spielt Hirsch jedoch alsbald auch in die Sphäre des Glaubensvollzugs hinüber. Die transzendentalphilosophische Dimension der Letztbegründung dient ebenso als Sprungbrett für die theologische Zergliederung des christlichen Gottesbewusstseins. Letzteres wird vom eigentlichen Systematiker unter den Schülern Karl Holls natürlich im Gewissen verortet. Es erscheint die „Gewissenswahrheit als die Wurzel und Stätte aller Erschlossenheit und Verborgenheit Gottes im menschlichen Dasein“<sup>18</sup>.

Beide Momente markieren demnach nicht nur die wesentlichen Merkmale eines letzten Grundes unseres gegenständlichen Bewusstseins überhaupt. Darüber hinaus stellen sie sich ebenso sehr als *Konstitutiva* der religiösen Gestalt von Bewusstsein und seinem eigentümlichen Gehalt – der Vorstellung von Gott – dar. Insofern macht Hirsch eine unbedingte Bedingung von Gegenständlichkeit oder Wissen-Können gleichermaßen zur Grundlage des Gottesglaubens, sofern dieser als eigene Sphäre von Bewusstsein verstanden werden kann. Diese absolute Bedingung des Gottesbewusstseins schreibt ihre beiden Momente demselben notwendigerweise auf beiden Feldern ein. Die Unterscheidung von unbedingtem Grund und absoluter Grenze erscheint selbst in doppelter Gestalt als Kennzeichen des Absoluten wie der religiösen Gottesvorstellung. „Für das [...] menschliche Denken und Leben bedeutet das, daß es zu dem in ihm als Grund und Grenze sich setzenden Gottesbewußtsein zugleich und ursprünglich in zwiefacher Beziehung sich verhält und demgemäß als in zwiefacher Richtung bei der Bildung des Gottesbegriffs bestimmt sich findet“<sup>19</sup>. Auf diese Weise trägt Hirsch der doppelten Karriere des Gottesgedankens in Religion und philosophischer Reflexion Rechnung.<sup>20</sup> „[M]an [kann] das kurz so ausdrücken, daß sowohl die Wissenschaft als auch die Frömmigkeit jede auf ihre Weise, es mit Gott zu tun haben.“<sup>21</sup> In der Folge strukturiert sich das Gottesbewusstsein als eine zwiefache Doppelbestimmung, deren Glieder jeweils durch die Korrelation von ideellem Fundierungsverhältnis und absoluter Grenzbestimmung gekennzeichnet sind. Das endliche Bewusstsein findet sich durch eine Bedingung gesetzt, die sich ihm auf philosophische wie religiöse Weise in Nähe und Verborgenheit kundgibt. „Gott ist ihm das Letzte und Höchste in dem allgemeinen, die Wirklichkeit erklärenden und verstehenden Wahrheitsbewußtsein, und Gott ist ihm der in ihm persönlich ein

---

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. BARTH, ULRICH, *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, VII–IX.

<sup>21</sup> HIRSCH, *Rechenschaft*, 209 (§ 53).

leiden- und taterfülltes Verhältnis zu Gott, eine Geschichte mit Gott Setzende.“<sup>22</sup> Damit ist die komplexe Grundstruktur des Gottesbewusstseins, wie Hirsch es für Religion und philosophische Wissenschaft geltend macht, umrissen.

Nimmt man die religiöse Bestimmung der Gottesvorstellung selbst in den Blick, so kommt deren Doppelcharakter unter dem Stichwort einer „Antinomie der Religion“<sup>23</sup> zu stehen.<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang ist eine begriffliche Unterscheidung zu beachten, die Hirsch gerade mit Bezug auf das religiöse Bewusstsein, wie es sich als Gottesbewusstsein oder theistisches Bewusstsein gestaltet, vornimmt. Dabei differenziert er nämlich zwischen der phänomenologischen Beschreibung dieser religiösen Vorstellung eines personalen Gottes, der sich dem Glaubenden am Orte der Innerlichkeit kundgibt, und dessen wissenschaftlicher Explikationsgestalt durch die Theologie bzw. Religionsphilosophie. „Gottes-Erfahrung“ – so schreibt Hirsch – „das ist ein Paradox, und die Entfaltung dieses Paradoxes kann nur in Antinomien geschehen.“<sup>25</sup> Auf diese Weise lässt sich einerseits der religiöse Glaube in der Komplexität seines individuellen Gehalts würdigen, ohne den phänomenologischen Befund vorschnell durch theologische Prämissen einengen zu müssen. Andererseits eröffnet sich die Möglichkeit einer tiefgreifenden Strukturanalyse des theistischen Bewusstseins, welche nicht gezwungen ist, die verworrene Dynamik der vorstellenden Bezugnahme des Gottesbewusstseins auf seinen Gehalt in eindeutige Bestimmungen pressen zu müssen. Stattdessen wird die religionstheoretische Explikation in die Lage versetzt, das bloße Vorkommen sowie die Selbstbeschreibung des Glaubens ebenso sehr in Rechnung zu stellen, wie auch dem wissenschaftlichen Bedürfnis nach theoretischer Entfaltung gerecht zu werden. In diesem Sinne darf die getroffene Unterscheidung von Paradoxie und Antinomie auf religionstheoretischem Gebiet gleichsam als Markierung für die Scheidelinie von phänomenologischer Beschreibung und begrifflicher Bestimmung gelten.

*Paradox und Antinomie* unterscheide ich so, daß mir das Paradox der weitere Begriff ist, der etwas Erstaunliches, dem Verstande nicht Auflösliches, den Gedanken an einen Widerspruch nahe Legendes bezeichnet, die Antinomie im Gegensatz dazu der engere und bestimmtere, der das Erstaunliche des echten Paradoxes in der Sphäre des Begriffs dialektisch entfaltet als ein Schweben zwischen zwei einander zugleich fordernden und aufhebenden Gedanken. Es folgt daraus, daß im hinweisenden, an die Sache erst herangehenden Denken vom Paradox zu reden ist, im durchgründenden, die Sache im Begriff auszudrücken suchenden Denken von Antinomie.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> A. a. O., 213 (§ 54). Zum Folgenden vgl. insgesamt BARTH, ULRICH, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1992, 504–528.

<sup>24</sup> An anderer Stelle kann HIRSCH ebenso sehr von der „Antinomie der persönlichen Religion“ sprechen. HIRSCH, EMANUEL, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen*, Tübingen 1931, 104.

<sup>25</sup> A. a. O., 13.

<sup>26</sup> A. a. O., 91.

Diese begriffliche Struktur der Antinomie veranschlagt Hirsch in der Durchführung seiner Religionstheorie nun für die Sphäre des Glaubens, sofern sich das christliche Gottesbewusstsein wesentlich als innere Widerspannung zweier gegenläufiger Momente darstelle. „Jeder Versuch ein lebendiges religiöses Verhältnis jenseits dieser Antinomie der Religion zu verwirklichen, endet mit der Zerstörung der Wirklichkeit der Religion.“<sup>27</sup> Die beiden Momente dieser Antinomie, die uns bereits aus der religionsphänomenologischen Analyse Leo Baecks bekannt sind, werden indes nicht in Reinform veranschlagt. Vielmehr stellen sie für Hirsch so etwas wie die beiden Pole einer Komplexstruktur dar, deren Wahrheitswert gleichsam an der Oszillation zwischen beiden Positionen hängt. Im Einzelnen machen sich die Aspekte der religiösen Antinomie auf dem Boden der christlichen Gottesvorstellung wiederum als In- und Gegeneinander von ideeller Gegenwart oder Unerreichbarkeit des Göttlichen rege. Grundlage dieser Bestimmung bildet die Fassung des Gottesgedankens als einer unbedingten Größe, die gleichwohl in ein Verhältnis zur endlichen Sphäre gestellt wird, womit sein Begriff für die Vorstellung ebenso sehr gesetzt wie ihm widersprochen ist. „Das Absolute ist das schlechthin nur Bedingende, nicht Rückbedingte, aber als Bedingendes wohl mit der Welt in lebendiger Beziehung stehende.“<sup>28</sup> Das Göttliche kann selbst nur in Gestalt der antinomischen Setzung von Setzung und Verneinung thematisiert werden. Charakteristischerweise erscheint die Gottesvorstellung für Denken und religiöse Symbolisierung als der „Allbedingende“<sup>29</sup>, welcher ebenso sehr den „Unbegriff des Absoluten“<sup>30</sup> konstituiert.

Diese selbst unbedingte Bedingung der Möglichkeit – die Struktur entspricht derjenigen des kosmologischen Arguments<sup>31</sup> – ist mithin nicht anders denn im Modus der stetigen Bejahung *und* Verneinung der eigenen Relation des Glaubens zu seinem intentionalen Gehalt im religiösen Bewusstsein zu vergegenwärtigen. Der allbedingende Gott kann als solcher nur im dauernden Widerspiel der symbolischen Akzentuierung von Beziehung und Unbedingtheitsdimension vorgestellt werden. „Gott wird zwar als Geheimnis, jedoch als in der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit gleichsam sprechendes Geheimnis gedacht.“<sup>32</sup> Dieser Doppelcharakter der religiösen Gottesvorstellung aktualisiert sich auf der Ebene der Symbolisierungen des christlichen Glaubens in der bildlichen Artikulation von

<sup>27</sup> HIRSCH, *Rechenschaft*, 214 (§ 54).

<sup>28</sup> A. a. O., 172.

<sup>29</sup> A. a. O., 209 (§ 53).

<sup>30</sup> A. a. O., 173.

<sup>31</sup> Vgl. HIRSCHS Einwand gegen die Gottesbeweise: Ebd.: „Die *Gottesbeweise* nun tun so, als ob sich die Gottesidee ebenso ergäbe, d. h. gleichsam in solchem Rückgang objektivierenden wissenschaftlichen Denkens erscheine. Der Rückgang ist hier aber stets ganz anderer Art. Es handelt sich niemals um Erklärung, sondern um *Besinnung* und *Deutung*.“ Anders CRAMER, WOLFGANG, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt am Main 1967.

<sup>32</sup> A. a. O., 214 (§ 54).

Gegenwärtigkeit und Grenzgedanke. „[A]ls der Allbedingende ist Gott der Herr, und ist er der Geist.“<sup>33</sup>

Die Unbedingtheitsdimension der Gottesvorstellung, die vom Glauben als Grund seines eigenen Bedingtseins gedeutet wird, gerinnt in der symbolischen Rede vom Herrn. Gott ist der Herr – der Herr über Leben und Tod. Darin artikuliert das religiöse Bewusstsein zum einen die gründende Funktion des Gottesgedankens in Bezug aufs eigene Dasein. Das Bedingte reflektiert in der religiösen Vorstellung vom Göttlichen den schlechthin bedingenden Charakter seines unbedingten Ursprungs, um dergestalt sich selbst auf eine Basis zu stellen, deren Wesen ihm zugleich nicht zu Gebote stehen kann, wenn anders das Unbedingte als seine Bedingung gefasst werden können soll. Der unbedingte Grund des einzelnen Bedingten wird im Glauben hinsichtlich seiner notwendigen Entzogenheit zum Bewusstsein gebracht. Das christliche Gottesbewusstsein thematisiert dies in der symbolischen Rede vom ‚Herrn‘ und der religiösen Erfahrung seiner Abgewandtheit – man denke nur an die Psalmen. Diesem Aspekt der Verborgeneheit des Göttlichen korrespondiert für den Glauben darüber hinaus jedoch ein Bewusstsein des absoluten Bedingens seines eigenen Grundes. Dass die Gottheit dem endlichen Subjekt mitunter im Modus der Verborgeneheit vorstellig ist – die Paradoxie dieses Ausdrucks mag nur als weitere Bestätigung der solchermaßen zu fassenden Strukturiertheit des Gottesbewusstseins an sich genommen werden – ändert nichts an der gleichwohl gründenden Funktion der absoluten Bedingung alles Bedingten. Die basale Unerkennbarkeit des Göttlichen tangiert für das religiöse Bewusstsein keineswegs dessen unbedingt-bedingendes Potenzial. Gleiches gilt ebenso für die Aktualisierung desselben. Vielmehr erscheint dem christlichen Glauben das Göttliche als verborgene Aktualität seines unbedingt-gründenden Grundes. Dergestalt kommt das christliche Symbol ‚Gott ist der Herr‘ im Sinne solcher Doppelbestimmung zu stehen.

Daß Gott *der Herr* ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, daß er als der Allbedingende *sowohl* der *Verborgene*, der schlechthin unsrer Einsicht Entzogene ist [...] *als auch* der *Alleinwirkende*, der sich und sein Fügen an jedem Endlichen und Bedingten und durch jedes Endlich-Bedingte vollzieht<sup>34</sup>.

Demgegenüber trägt die religiöse Vorstellung von der Teilhabe am Göttlichen im Geiste dem relationalen Charakter des christlichen Gottesbewusstseins Rechnung. Der Rückbezug des Bedingten auf seinen unbedingten Grund wird im Modus der Symbolisierung vorstellig gemacht. Diese Relation, die freilich in ihrer Bezugnahme auf ein Verborgenes letztlich den ‚Unbegriff des Absoluten‘ in Anspruch nehmen muss, reflektiert in Gestalt des Gottesgedankens den eigenen prozesualen Charakter. Am Orte der Partizipation des endlichen Subjekts am Geiste

---

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

Christi oder am Heiligen Geist vergegenwärtigt sich der Glaube die ihm eigentümliche Aktualität. Die christliche Subjektivität vermag auch am Orte ihrer religiösen Vorstellung vom Unbedingten nicht von der eigenen Strukturbestimmtheit abzusehen. Vielmehr wird das Göttliche selbst in der Weise einer lebendigen Subjektivität gedacht. Mithin versteht sich das religiöse Bewusstsein in dieser Hinsicht unter dem Aspekt seiner ideellen Verwandtschaft mit seinem Grunde. Das Bedingte bringt sich in der Vorstellung vom lebendigen Göttlichen als durch dasselbe zutiefst durchdrungenes zur Geltung. Gott ist Geist, an dessen Sphäre der Einzelne im Glauben teilhat.

Daß Gott *Geist* ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, daß er als der Allbedingende der ist, dem wir innerlich verwandt sind, in dem und aus dem wir zur Freiheit verantwortlichen Menschseins entbunden sind, der [...] durch Zeichen an unsern Sinn und Geist sich wendet.<sup>35</sup>

Die Widersprüchlichkeit beider Bestimmungen des christlichen Gottesgedankens dient dem Glauben darüber hinaus als religiöser Sicherungsmechanismus. Jegliche unmittelbare Objektivation des Göttlichen erfährt an der Antinomie der Religion ihre wesentliche Kritik, insofern Herr-Sein und Geist-Charakter als Abwehr von Unmittelbarkeiten fungieren, welche die Unbedingtheitsdimension Gottes zu Gunsten seiner Herabsetzung ins Dingliche zu verdunkeln suchen. Die Vorstellung von Gott als Herr „geht gegen die Verleugnung der Gottheit Gottes, welche Verleugnung die Gottesbeziehung zu einem bloßen Ehrenprädikat von Welt oder Mensch machen würde.“<sup>36</sup> Die Vorstellung von Gott dem Geist demgegenüber „geht gegen die Verleugnung der Wesensverwandtschaft Gottes mit uns, welche Verleugnung den Gottesbegriff zu einem bloßen Negativum gegen unsere Freiheit im vernünftigen Menschsein machen würde.“<sup>37</sup>

Dergestalt ist dem christlichen Gottesbewusstsein am Orte seines spezifischen Gottesbegriffs ein eminent kritisches Moment eingeschrieben, das sich in der Oszillation zwischen beiden Bestimmungen aktualisiert, ohne die Einheit seines intentionalen Gehalts zu gefährden.

Sofern nun der Monotheismus die Aufgabe in sich schließt, Gott zugleich als Herrn und als Geist zu denken, ist der monotheistische Gottesgedanke nur in der Unruhe einer Doppelbewegung vollziehbar. Man denkt ihn so als Herrn, daß man das Unwahre daran aufhebt durch Hingang dazu, daß er Geist ist, und umgekehrt.<sup>38</sup>

Diese oszillierende Figur des christlichen Glaubens als wechselseitiger Übergang von Gebundenheit und Teilhabe ineinander an der Stelle der Gottesvorstellung markiert für Hirsch das Wesen dessen, was er unter dem Signum einer antinomi-

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> A. a. O., 217.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> A. a. O., 219.

schen Bestimmung fasst. „In dem Erleben dieser Doppelbewegung liegt die wahre Tiefe der Antinomie der Religion.“<sup>39</sup> Auf diese Weise liefert er mit den Mitteln eines an Luther, Kant und Fichte geschulten Denkens eine analytische Rekonstruktion des Gottesbewusstseins, die dessen eigenes kritisches Potenzial – auch gegen sich selbst – offenlegt. Dass er dabei trotz aller transzendentalphilosophischen Grundlegung das religionsphänomenologische Moment des Gottesglaubens, wie Leo Baeck es bereits beschrieben hatte, nicht aus dem Blick verliert, zeigt eine schlichte Formulierung, mit der Hirsch seine ‚Antinomie der Religion‘ zusammenzufassen vermag: „Gottes Tun ist mir zugleich fremd und vertraut, zugleich fern und nah.“<sup>40</sup>

### III. Gottesbewusstsein und kritisch-theologische Selbstreflexion

Blickt man unter Absehung der besonderen Theoriegestalt bei den genannten Autoren auf die eigentümliche Struktur des Gottesbewusstseins, so lässt sich eine wesentliche Doppelbestimmtheit desselben festhalten.

Erstens: Der religiöse Glaube stellt sich als eine subjektive Gestalt von Bewusstsein dar, welche die eigene strukturelle Verfasstheit am Orte seines intentionalen Gehalts reflektiert. Die Subjektivität des christlichen Glaubens stellt sich das Göttliche im Modus einer selbst subjektivitätslogischen Struktur vor. Dem Gottesgedanken eignen in maßgeblicher Weise die charakteristischen Momente von Subjektivität im Sinne eines lebendigen Gefüges. Mithin schreibt der Glaube seinem Gehalt die eigenen Merkmale ein, um sich auf diesem Wege das Wesen seiner selbst zu vergegenwärtigen. Diese Selbstvergegenwärtigung findet jedoch nicht einfach als Objektivierung in ein dem Glauben äußerliches Medium statt. Vielmehr bringt die religiöse Vorstellung die eigene Subjektivitätsstruktur am Orte des Gottesgedankens auf eine Art zur Geltung, die sich von Kunst oder anderen Kultursphären neben der Religion in bedeutsamer Weise unterscheidet. Denn obwohl sich das Gottesbewusstsein im Sinne eines Falles von Gegenständlichkeit, Wissen oder Geist vollzieht, indem es sich in der Vorstellung von Gott zugleich selbst ansichtig wird; kommt dieser Selbstobjektivierung des religiösen Gemüts eben darüber hinaus das Moment der Reflexion auf die Dimension des Unbedingten zu. Und im Modus dieser Selbstreflexion vor dem Hintergrund einer Vorstellung vom Göttlichen vergewissert sich der Glaube der eigenen Dignität, welche aus der Teilhabe an jener Unbedingtheitsdimension erwächst. Das endliche Gottesbewusstsein weiß sich mithin selbst als Geist vom göttlichen Geist.

Zweitens: Neben dieses Bewusstsein der ideellen Partizipation am Göttlichen oder an der unbedingten Würde des religiösen Gegenstandes tritt freilich das gegenläufige Moment des eigenen Gesetzt-Seins. Der subjektive Glaube erfasst

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> A. a. O., 218.

sich ungeachtet seiner Verbundenheit mit dem Göttlichen im Geiste dennoch als wesentlich von diesem unterschieden. Der geistigen Teilhabe korrespondiert im Gottesbewusstsein das Wissen um die eigene Endlichkeit und Bedingtheit eingedenk der absoluten Bedingungsfunktion des göttlichen Gegenübers des Glaubens. Die geistige Relation von religiösem Subjekt und seinem Gehalt kommt dem Glauben als eine solche zum Bewusstsein, die ihm selbst eigentlich keinen eigenen Stand gewährt. Das Gefüge des Glaubens aus endlicher Subjektivität und unbedingtem Gehalt kehrt sich auf der Ebene der religiösen Vorstellung in eine wesentliche Asymmetrie von absolutem Bedingen und entsprechender Abhängigkeit um. Die religiöse Einsicht in das endliche Wesen seiner selbst lässt die Relation als solche kollabieren. Das Gottesbewusstsein reflektiert sich selbst am Orte seines Gehalts, den es sich als den Grund der eigenen strukturellen Verfasstheit imaginiert. Jedoch erfolgt dies in der Weise, dass Gott als schlechthin Gründender zu stehen kommt, dessen eigene Charakteristika dem religiösen Subjekt in dieser Hinsicht verborgen bleiben.

In gewissem Sinne exponieren die dargelegten Beschreibungen des Gottesbewusstseins – ungeachtet teilweise anderslautender Versicherungen – jeweils mehr oder weniger elaborierte Modelle religiöser Letztbegründung. Diese Funktion des theistischen Glaubens, das eigene geistige Wesen sowie dessen Gegründet-Sein im Unbedingten nach Gegenwärtigkeit (Geist) und Verborgenheit (Herr) zu vergegenwärtigen, wird jeweils klar artikuliert. Ob dabei religionsphänomenologische Beschreibung oder transzendentalphilosophische Motive vorwalten, bleibt im Grunde nachrangig. Das entscheidende markiert die freimütige Offenlegung des selbstkritischen Moments im Gottesbewusstsein. Letzteres besteht eben in der Reflexion auf das Bedingtsein selbst der Partizipation am göttlichen Geiste. Der Aspekt der Notwendigkeit der eigenen Struktur kommt im Gottesgedanken zur Sprache und reflektiert sich in sich selbst. Die offene Artikulation dieser inneren Verfasstheit des Glaubens – wie sie auf der Ebene der Gottesvorstellung selbst präfiguriert ist – stellt in der Folge eine wesentliche Aufgabe der Selbstreflexion des christlichen Gottesbewusstseins im Modus der wissenschaftlichen Theologie dar. Dass sich diese nicht unter das selbstkritische Niveau des religiösen Bewusstseins selbst fallen lassen darf, wenn anders sie ihrem Gegenstande gerecht werden soll, liegt auf der Hand. Insofern ist die christliche Theologie notwendig als selbstkritische Reflexion auf den Glauben, als grundsätzlich liberales Unternehmen zu entfalten.

## Schluss

In seinem Wiener Hegel-Aufsatz erinnert Ulrich Barth gegen Ende an die kritische Unterscheidung vom Geist als religiöser Vorstellung einerseits und mentalistischer Struktur der Selbstdeutung von endlichen Subjekten andererseits, um

auf diese Weise jeglicher Spekulation am Orte der symbolischen Rede vom Heiligen Geiste den Wind aus den Segeln zu nehmen.<sup>41</sup> Die Nicht-Identität von gelebter Religion und philosophischer Letztbegründung wird durchaus im Sinne von Hegels Geistphilosophie hervorgehoben, sodass sich die theologische Reflexion ihres eigenen Standpunkts erneut zu vergewissern hat, bevor gar irgendein ‚Wissen‘ artikuliert wird.

Diese kritische Unterscheidung lässt sich meines Erachtens freilich ebenso sehr auf die Rekonstruktion einer ‚Paradoxie‘ (Baeck) oder ‚Antinomie der Religion‘ (Hirsch) anwenden, die das Gottesbewusstsein auf dem Boden der Religion selbst unumwunden aufs Unbedingte zurückzuführen sucht. Macht sich dieses Verfahren nicht doch einer Nivellierung der beiden Ebenen schuldig, indem die Letztbegründung in die religionstheoretische Sphäre hineingeschoben wird?<sup>42</sup> Und relativiert sich damit möglicherweise nicht auch Hirschs vollmundige Hegel-Kritik aus den 20er Jahren: „Fichte hat eben wirklich Gott gedacht, Hegel aber leider nichts anderes als – eben den absoluten Geist.“<sup>43</sup>

Doch egal ob man nun – anders als Paul Althaus – wie Emanuel Hirsch „durch das verzehrende Feuer der Kritik Johann Gottlieb Fichtes am überlieferten Gottesbegriff gegangen ist“<sup>44</sup> oder sich seine Erfrierungen beim Marsch durch die „Eiswüsten der Hegelschen Logik“<sup>45</sup> geholt hat; in jedem Fall werden auch jene Fragen allein von einer Theologie ernsthaft erörtert werden können, die sich frei hält von äußeren wie selbstaufgelegten Zwängen im Denken.

---

<sup>41</sup> Vgl. BARTH, ULRICH, Bewußtsein und Geist. Überlegungen zu Hegels frühem Hauptwerk, in: Ders., *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 191–204, 202.

<sup>42</sup> Vgl. HIRSCHS durchgängige Interpretation der *Wissenschaftslehre* – nicht etwa der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) – als eigentliche Gestalt der Religionsphilosophie J. G. Fichtes. HIRSCH, EMANUEL, *Fichte-Studien 1914–1929*, hg. v. Ulrich Barth, Waltrop 2008.

<sup>43</sup> HIRSCH, EMANUEL, Fichtes Gotteslehre 1794–1802, in: Ders., *Fichte-Studien 1914–1929*, hg. v. Ulrich Barth, Waltrop 2008, 243–410, 386.

<sup>44</sup> HIRSCH, *Erinnerungen*, 215.

<sup>45</sup> Diese Wendung gebraucht Ulrich Barth gerne mit Verweis auf Falk Wagner, der von den „Eiswüsten der Abstraktion“ gesprochen habe.