

## «In was für einem muffigen Winkel sässe ich heute ohne dich»

### Freundschaft und theologisches Erkennen

«Der Ursprung unserer Gedanken lag wohl oft bei mir, aber die Klärung völlig bei Dir. Ob ein Gedanke etwas taugte oder nicht, das erfuhr ich nur im Gespräch mit Dir.»<sup>1</sup> Dietrich Bonhoeffers Briefe aus der Haft bezeugen, in welcher hohen Masse er seinen theologischen Erkenntnisweg in dieser Zeit im offenen (brieflichen), aber auch im stillen Gespräch mit seinem Freund Eberhard Bethge entwickelte.<sup>2</sup> Die theologische Freundschaftsbeziehung zwischen Bonhoeffer und Bethge ist die wohl bekannteste und am besten dokumentierte, aber selbstverständlich nicht die einzige dieser Art. Die jüngere und ältere Theologiegeschichte ist reich an Freundschaften zwischen Theologinnen und Theologen,<sup>3</sup> und dabei ist nur an die prominenteren Exponenten der Zunft gedacht. Unzählige sind daneben freundschaftliche Verbindungen in Kirche und Wissenschaft, zwischen Pfarrerinnen und Pfarrern, zwischen Christinnen

---

<sup>1</sup> Dietrich Bonhoeffer an Eberhard Bethge, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, Gütersloh 1998, 189.

<sup>2</sup> Ausführlich dazu Christian Gremmels/Wolfgang Huber (Hg.), *Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: «Dietrich Bonhoeffer und Eberhard Bethge»*, Gütersloh 2000; Christiane Tietz, *Eberhard Bethges Anteil an Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie*: EvTh 70/2010, 325–341.

<sup>3</sup> Aus der Reformationszeit ist bestens bekannt die Freundschaft zwischen Luther und Melancthon, vgl. Heinz Scheible, *Luther und Melancthon: ders., Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. von Gerhard May/Rolf Decot, Mainz 1996, 139–152. Weniger kennt man gemeinhin die wichtigen Freundschaftsbeziehungen Calvins. Zu Calvins Freundschaften mit Pierre Viret und Guillaume Farel vgl. Peter Opitz, *Leben und Werk Johannes Calvins*, Göttingen 2009, 56–59; allgemein zu Calvin als Freund: Richard Stauffer, *Calvins Menschlichkeit* (ThSt 79), Zürich 1964, 21–34.

und Christen – nicht anders, als dies zwischen anderen Berufskolleginnen und -kollegen oder in denselben Feldern Tätigen und Lebenden der Fall ist.

Bonhoeffers Sätze belegen den Stellenwert, welchen das freundschaftliche Gespräch mit Bethge für ihn bei der Prüfung und weiteren Bearbeitung theologischer Einsichten und Ideen hatte. Es gehörte gleichsam zur Methodik seiner Reflexion, dass er den Freund als Adressaten seiner Überlegungen vor dem inneren Auge behielt: «Ich kann nicht anders, als Dich an meinen Gedanken teilnehmen zu lassen, einfach weil sie mir dadurch selbst erst klar werden.»<sup>4</sup> Bonhoeffer bringt damit zum Ausdruck, dass die Präsenz des Freundes für den Gang seines theologischen Erkennens recht eigentlich konstitutiv ist. Der Freund als zur Klarheit nötiger Gesprächspartner bildet eine unerlässliche Voraussetzung für das Werden dieses Denkens, das theologische Denken speist sich aus der Freundschaft.

Die Beobachtung dieses Zusammenhangs bildet den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen. Diese widmen sich der Frage, ob die Abhängigkeit theologischer Erkenntnis von einer freundschaftlichen Beziehung über bestimmte Freundschaftsverhältnisse hinaus von allgemeinerer Bedeutung ist, und wenn dies der Fall sein sollte, was sich daran für das Verständnis theologischen Erkennens ablesen lässt. Noch aber sind wir nicht so weit. Am Anfang unserer Überlegungen sollen zunächst Beobachtungen an einem anderen prominenten Freundschaftsverhältnis stehen, nämlich demjenigen der beiden Schweizer Theologen Karl Barth und Eduard Thurneysen in der Zeit während und nach dem Ersten Weltkrieg.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Bonhoeffer, *Widerstand* (Anm. 1), 416.

<sup>5</sup> Zu einer ganz anders gelagerten Freundschaft Barths Wilhelm Hüffmeier, «*Magno consensu in dissensu*» – die theologische Freundschaft zwischen Karl Barth und Heinrich Vogel: *ZThK* 105/2008, 36–62.

## 1. Aargauer Arbeitsgemeinschaft

«Da bin ich wieder», schreibt am 11. Oktober 1918 der junge Leutwiler Pfarrer Eduard Thurneysen an seinen Safenwiler Kollegen Karl Barth nach einer etwas längeren Briefpause als sonst. «Da bin ich wieder, und die lange Stille zwischen uns darf wieder weichen und zu jenem so nötigen Hin- und Herübrufen werden, das uns Lebensbedürfnis ist.»<sup>6</sup> Bereits seit fünf Jahren war das Hin- und Herübrufen zwischen den zwei Aargauer Dörfern und ihren beiden Pfarrern im Gang, die hier – altersmässig nur zwei Jahre auseinander – je ihre erste Stelle innehatten. Dabei waren die Briefe in dieser gemeinsamen Pfarramtszeit nur *eine* Form des Austauschs, dazu kamen regelmässige Besuche mit und ohne Frauen, Predigtbesuche, Unterrichtsvertretungen, Reisen zu Tagungen und gemeinsame Ferien (Telefon gab es noch nicht). Viel Zeit also, die nicht nur im schriftlichen, sondern vor allem im mündlichen Gespräch zugebracht wurde. Manchmal stand Barth nach einem dreistündigen Fussmarsch schon um 7.30 Uhr vor Thurneysens Pfarrhaustüre.

Im Vorwort zum ersten Band des Briefwechsels in der Karl-Barth-Gesamtausgabe schreibt Thurneysen: «Wir haben uns damals zu enger Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen.» (VI) Die Nähe in diesem Verhältnis scheint auch von aussen wahrgenommen worden zu sein, etwa, wenn die Safenwiler nach einer Beerdigungsvertretung Thurneysens in ihrem Dorf die Meinung äusserten, «man könne uns vertauschen» (284). Befeuert wurde die Gemeinschaft von einem geteilten Empfinden, dass die zuhandenen theologischen Grundlagen für eine evangeliumsgemässe Verkündigung nicht länger tragfähig seien – ohne dass man bereits um einen gangbaren alternativen Weg gewusst hätte. So war die Aargauer Arbeitsgemeinschaft im Wesentlichen eine Suchgemeinschaft und ein Satz Barths in einem Brief vom 4. September 1914 deshalb so etwas wie die alle bisherigen und weiteren Gespräche zusammenfassende Themenformulierung:

---

<sup>6</sup> Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel Bd. I, 1913–1921, bearb. und hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1973, 296. Seitenangaben im Text.

«An Versuchen sind wir ja jetzt eigentlich alle, jeder auf seine Weise und jeden Sonntag wieder auf eine andere Weise, des grenzenlosen Problems einigermassen für uns und zu Handen unserer jetzt so überaus eifrig gewordener Kirchgänger Meister zu werden.» (10)

Ein wiederkehrendes Motiv ist auch das Empfinden der Isoliertheit, das Gefühl, sich auf einer «Wüstenwanderung» oder «immer zwischen Stuhl und Bank» zu befinden.<sup>7</sup>

Dabei wird diese Freundschaft nicht allein von Gesprächen geprägt, sondern ebenso von einer beträchtlichen gemeinsamen Produktion. Diese fängt an bei Predigten und Unterrichtslektionen, die man austauscht und in der eigenen Gemeinde verwendet,<sup>8</sup> setzt sich fort in vielen Auftritten in Versammlungen und Bibelstunden, die einer beim anderen übernimmt, um noch lange nicht zu enden bei zahllosen Vorträgen und Aufsätzen, die im engen Austausch produziert werden. Häufig überlässt Barth es seinem Freund, in Angelegenheiten, die beide betreffen, Antwortbriefe zu verfassen, da er um dessen irenische Begabung weiss.<sup>9</sup> Gerade um diese Begabung – das bezeugen diese Briefe wiederholt – beneidet der oftmals apodiktische und heftige Barth Thurneysen gelegentlich:

«Immer und immer wieder bewundere ich dein Charisma, die heikelsten Dinge so versöhnlich vorzubringen, dass niemand taub [böse] werden kann.» (397)

Barth ist sich bewusst, dass er selbst in hohem Masse von dieser Fähigkeit des Freundes zur Einfühlung profitiert, wenn er ihm schreibt: «Du hast mich ja schon ein paarmal besser verstanden als ich mich selbst» (237) – ein aussagekräftiger Satz zum Zusammenhang von Freundschaft und Erkennen.

---

<sup>7</sup> Barth an Thurneysen, 3.2.1919, 315.

<sup>8</sup> «Am letzten Sonntag habe ich deine Predigt noch einmal gehalten, aber ein wenig anders und lange nicht so schön.» (Barth an Thurneysen, 27.7.1915, 67)

<sup>9</sup> «Wenn dir mein Brief an Herpel zu scharf scheint, so schicke ihn mir wieder und lass die Predigt (falls du sie billigest) allein abgehen. [...] Andernfalls schreibe nach deinem Ermessen noch irgend etwas Hornbrillig-Umsichtiges auf die zwei leeren Seiten und lass das kleine Tornado ab.» (14.6.1920, 397)

Natürlich sind sich Barth und Thurneysen nicht immer einig, und Differenzen werden in den Briefen auch angesprochen. Unübersehbar ist daneben bei Barth eine gelegentliche Ungeduld angesichts ausbleibender Publikationen des Leutwiler Kollegen:

«Ich muss doch immer wieder daran erinnern, dass *du* uns irgend einen grossen Schlag in den «Neuen Wegen», z.B. immer noch die Auseinandersetzung mit deinem Freund Troeltsch schuldig bist. Ich schäme mich bald, wie ich rastlos und ruchlos drucken lasse, und du, der mir das Meiste vorgesagt hat, stehst so bescheiden im Gebüsch und lässt nichts von dir hören. Das ist ein offenkundiges Missverhältnis.» (144)

Später heisst es zu einem geplanten Buch: «Hast du eigentlich dein Dostojewski-Manuskript abgeliefert? Hü! wenns noch nicht geschehen ist. Alle Welt schreit danach, es im Druck zu lesen.» (494) Thurneysen seinerseits hat eine klare Auffassung darüber, wer in dieser Beziehung der Ziehende und wer der Gezogene ist:

«In was für einem muffigen Winkel sässe ich heute ohne dich und das scharfe Tempo, das du angeschlagen hast, und das mitzuhalten ich die Gnade hatte. Ich lebte und lebe von deinem Vorwärtsdrängen und Antreiben.» (523)

Es wird zu fragen sein, ob mit diesem Bild die Realität des Gebens und Nehmens zwischen den zwei Männern angemessen wiedergegeben ist.

Vor allem aber bezeugen die Briefe der beiden jungen Pfarrer das Bewusstsein, wirklich gemeinsam unterwegs zu sein. «Wir» ist das beherrschende Personalpronomen, die Bedeutung der Arbeitsgemeinschaft zwischen den zwei Pfarrhäusern steht beiden klar vor Augen. Nachdem die neue theologische Bewegung in der Schweiz und Deutschland bereits für einige Unruhe gesorgt hat, schärft Thurneysen ein: «Wir müssen einstweilen und nicht nur einstweilen doppelt fest zusammenhalten» (358), worauf Barth wenig später repliziert: «Wir müssen nun beide in die Hände speuzen [spucken] zur Vorbereitung neuer Taten. Es ist offenbar, dass der Götze wackelt.» (380) Und im ersten Brief des neuen Jahres schreibt Thurneysen – angesichts von «allerlei Couloirs, Firnhalden, Gletscherspalten»: «Wir müssen vor allem dafür sorgen, dass das Seil zwischen uns zweien stets gehörig gespannt bleibt.» (460)

Ein eindrückliches Beispiel für das Funktionieren, aber auch für die Fruchtbarkeit der Arbeitsgemeinschaft Barth-Thurneysen sind gemeinsame Publikationen, nämlich der Predigtband «Suchet Gott, so werdet

ihr leben!»<sup>10</sup> und Barths «Römerbrief» – der, wie gleich gezeigt werden soll, mit gutem Recht auch als Veröffentlichung Thurneysens gelten darf. Im ersten gemeinsamen Predigtband verzichten die Autoren bewusst auf die Angaben, von wem welche Predigt stammt. Barth kommentiert den Entscheid so: «Unsere Kampf- und Arbeitsgemeinschaft wird umso stärker wirken, als wir sie durch sich selber wirken lassen. Unser Buch zeigt sie für alle, die hören wollen, deutlich genug an.» (253) Und Thurneysen sekundiert: «Wir freuen uns [...] über unsere Doppelautorschaft und gegenseitige Deckung als das Zeichen unsrer Verbundenheit.» (255) Beide verstehen das Verschweigen der Autorschaft als Signal der programmatischen Zusammenarbeit.

Die Kooperation am «Römerbrief» zeigt vielleicht am deutlichsten nicht nur die enge Verbundenheit von Barth und Thurneysen, sondern auch die Kräfteverhältnisse in dieser Freundschafts- und Arbeitsbeziehung. Thurneysen schätzt die Bedeutung des Unternehmens bereits zu Beginn richtig ein, wenn er Barth im November 1917 schreibt, er zimmere «ja bereits an einem neuen Grosskampfschiff erster Klasse» (244). Von da an unterbreitet ihm Barth regelmässig die neu bearbeiteten Kapitel zur Kommentierung, und er bezeichnet ihn deshalb auch als «ersten Mitschuldigen am Römerbrief» (304). Noch intensiver wird die Mitarbeit von Thurneysen an der zweiten, vollständig überarbeiteten Auflage des Buches, welche Barth im Herbst 1920 – unter kräftigem Zuspruch seines Freundes – in Angriff nimmt. Neu entstandene Abschnitte werden umgehend nach Leutwil geschickt, von wo sie kurze Zeit später – mit zahlreichen Anmerkungen versehen – zurückkommen. Eine Briefstelle von Barth mag das Verfahren illustrieren:

«Vielen Dank für deine Hinweise vom letzten Mal. Ich habe sie meistens wörtlich übernommen, und du wirst sie dereinst wiederfinden, für künftige Theologen eine neue Gelegenheit, ihren Scharfsinn zu beweisen.» (445)<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Bern 1917.

<sup>11</sup> «Du hast ja auch aus den neuen Druckbogen gesehen, dass ich deine Sätze meistens einfach wörtlich abschreibe.» (472) «Hier Röm. 13. Ich habe mächtig mit deinem Kalbe gepflügt, wie du siehst, und ich bin dir höchst dankbar.» (517)

Die kritische Gegenlektüre geht hier immer wieder in Koauthorschaft über. Mehr als einmal vergleicht Barth deshalb den Dienst seines Freundes mit demjenigen von «Wagenkontrolleuren auf den Bahnhöfen, die mit langen Hämmern an jedes Rad klopfen, ob es nicht etwa einen Sprung habe» (467).<sup>12</sup> Im Vorwort zu dieser zweiten Auflage des «Römerbriefs» kann er denn auch schreiben: «Kein Spezialist wird dahinter kommen, wo in unserer auch hier bewährten Arbeitsgemeinschaft die Gedanken des einen anfangen, die des andern aufhören.»<sup>13</sup>

Bekanntlich ist die nachbarschaftliche Arbeitsgemeinschaft zwischen Barth und Thurneysen kurz nach Ende des Ersten Weltkriegs zu Ende gegangen. Die Emotionen der beiden Freunde machen noch einmal die Tiefe und Intensität ihrer Verbindung sicht- und spürbar. Als Thurneysen im Herbst 1919 nach St. Gallen gewählt wird, schreibt Barth, er sei «eigentlich *nur* betrübt» und könne «es gar nicht glauben, wie bei einer Beerdigung, wo man immer denkt, es könne gar nicht sein» (346). Umgekehrt notiert Thurneysen, nachdem Barth den Ruf auf den Lehrstuhl für reformierte Theologie in Göttingen angenommen hat: «Ich komme mir ganz verlassen und abgekappt vor. Dein Schritt führt auch mich ins Dunkle, macht mich einsam und unsicher.» (487) Zwar bleibt der Briefkontakt auch über die räumliche Trennung hinweg im Gange, trotz der zeitweise hohen quantitativen Intensität vermag er aber die dichte Wechselseitigkeit der frühen Jahre nicht mehr zu erreichen.<sup>14</sup> Als Barth dann Mitte der 30er Jahre an die Universität Basel zurückkommt, lässt sich das «Hin- und Herüberrufen» offenbar nicht mehr wiederbeleben. Barth erträgt die Predigten des einstigen Freundes nicht mehr,<sup>15</sup> seine Besuche beginnen ihn zu langweilen,<sup>16</sup> und im Alter sucht er sogar

---

<sup>12</sup> Vgl. 494.

<sup>13</sup> Der Römerbrief, Zollikon-Zürich (1922) 1947, XVIII.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Bände Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel Bd. II, 1921–1930, bearb. und hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1974; Bd. III, 1930–1935, bearb. und hg. von Caren Algner, Zürich 2000.

<sup>15</sup> Eberhard Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen 2011, 161.249.658.

<sup>16</sup> Busch, *Meine Zeit* (Anm. 15), 453.

Gründe, um sich von der Feier von Thurneysens 80. Geburtstag zu entschuldigen.<sup>17</sup>

Die gegenseitige Entfremdung bedeutet auch das Ende des gemeinsamen theologischen Erkenntniswegs. Dieses Ende mag zu einem guten Teil der räumlichen Distanz zwischen den Wirkungsorten in Deutschland und der Schweiz geschuldet sein, gewichtiger aber ist die wachsende Distanz im Denken der beiden Exponenten. Die unterschiedlichen Milieus von Professur und Pfarramt sind dabei wohl eher Symptom als Ursache: Zwar mag der jeweilige Ort die theologische Entwicklung je anders beeinflusst haben, mehr noch zeigen die verschiedenen Orte aber Unterschiede in der denkerischen Dynamik und Kreativität der beiden Persönlichkeiten. Thurneysen hatte bereits früher die unterschiedlichen Temperamente registriert und Barth stärker als den Vorwärtsdrängenden, sich selbst als den Nachfolgenden gesehen. Diese Beobachtung trifft zwar nicht restlos zu, in der Tendenz aber durchaus, und sie hilft, die Freundschaft zwischen Barth und Thurneysen richtig einzuschätzen.

Diese Freundschaft war also eine in mehrfacher Hinsicht begrenzte, aber innerhalb ihrer Grenzen vermochte sie in einem wohl seltenen Masse zu blühen und fruchtbar zu werden. Freundschaften sind nicht nach ihrer Dauer zu beurteilen, viele wertvolle Freundschaften sind zeitlich begrenzt oder erleben zumindest zeitweise Phasen des Nachlassens. Diejenige von Barth und Thurneysen ist ein Beispiel für ein Verhältnis, das seine begrenzte Zeit hatte. Diese Beziehung wurde nicht in erster Linie durch die räumliche Nähe ermöglicht, sondern durch eine in dieser Zeit gegebene innerliche Nähe. Es trafen sich hier zwei Menschen in der Einschätzung der Lage ihrer Kirche, im Unbehagen an ihrem Beruf und im Gefühl, dass dieser Beruf und diese Kirche auf ein neues Fundament gestellt werden müssten – ohne dass einem der beiden bereits klar war, wie dieses Fundament beschaffen sein könnte. Man war sich auch nahe genug, dass dem einen die jeweils vom andern in Angriff genommenen Schritte einleuchteten und dass der andere dem einen bei der Klärung des weiteren Weges behilflich sein konnte. Gleichzeitig hatte jeder genug

---

<sup>17</sup> Busch, *Meine Zeit* (Anm. 15), 596f.

eigenen Hintergrund und genug eigenständiges Reflexionsvermögen, um immer wieder Neues in die Arbeitsgemeinschaft einzubringen. Und schliesslich – hier ist Thurneysens Metaphorik wieder aufschlussreich – war man in puncto Dynamik und Kreativität «gleichgetaktet» genug, dass ein real wechselseitiges «Hin- und Herüberrufen» möglich war. Dieser Gleichtakt war in der Zeit der Pfarrämter in Leutwil und Safenwil die Bedingung der so überaus reichen Arbeits- und Erkenntnisgemeinschaft, und in dem Masse, in dem dieser Gleichtakt nach und nach aufhörte, musste auch der für beide Seiten ergiebige theologische Austausch zu Ende gehen.

War diese Freundschaft eine «prekäre Freundschaft»?<sup>18</sup> Thomas Jung und Stefan Müller-Doohm sprechen im Vorwort zu einem Sammelband unter diesem Titel von prekären Freundschaften, wo zwischen grossen Geistern zwar eine ausgeprägte Nähe besteht, diese sich aber offen oder versteckt zu einem Konkurrenzverhältnis entwickelt – oft besteht deshalb «eine heikle Balance zwischen Geistesverwandten».<sup>19</sup> Im Sinne von Jung und Müller-Doohm ist die Beziehung zwischen Barth und Thurneysen ausgesprochen *keine* prekäre Freundschaft, in welcher die geistige Verwandtschaft durch eine unterschwellige Rivalität bedroht gewesen wäre. Dies ist vor allem der realistischen Selbsteinschätzung Thurneysens geschuldet, der bei allem Verdienst, das er am Werden von Barths theologischen Einsichten hatte, stets einen klaren Blick für die Grenzen der eigenen Reflexions- und Leistungsfähigkeit behielt. Wenn die Wege der beiden später auseinandergingen, dann hatte dies andere Gründe als Konkurrenz.

---

<sup>18</sup> Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hg.), *Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz*, Paderborn 2011. Beschrieben werden so unterschiedliche Freundschaftsverhältnisse wie – um nur Beispiele zu nennen – diejenigen zwischen Schiller und Hölderlin, Goethe und Eckermann, Marx und Engels, Adorno und Kracauer, Hannah Arendt und Jaspers oder Sartre und Camus.

<sup>19</sup> Vorwort: Jung/Müller-Doohm (Hg.), *Prekäre Freundschaften* (Anm. 18), 7–12 (10).

Unbeschadet der späteren Entwicklung bleibt die Arbeitsgemeinschaft zwischen Barth und Thurneysen im hier interessierenden Zeitraum eine der erstaunlichsten Theologenfreundschaften. Kurz vor Abschluss der zweiten Auflage des «Römerbriefs» und vor seinem Umzug nach Göttingen überblickt Barth nochmals die Rolle, welche Thurneysen für ihn in den vergangenen Jahren gespielt hat. Seine Sätze gleichen auffällig Thurneysens Bemerkung, dass er ohne Barth nach wie vor in «einem muffigen Winkel» sässe:

«Immerhin möchte ich dir noch vorher *ganz* herzlich danken für die viele Mühe und Zeit, die du jetzt und während elf Monaten daran gewendet, das Ding [den «Römerbrief»] zu strahlen [kämmen], ganz abgesehen davon, dass ich ohne dich wahrscheinlich heute noch missmutig bei Schleiermacher oder auch im Sozialismus drin steckte und weder den 1. noch den 2. Römerbrief geschrieben hätte und sicher nicht in die seltsame Lage gekommen wäre, nun auch noch den Professor zu machen. Eigentlich ist die Situation gar nicht gut, denn du siehst nach wie vor irgendwie weiter als ich, bist irgendwie der «Andere» in mir, dem «Nächsten», auf den es eigentlich ankommt [!], und ich fürchte allen Ernstes, dass ich in Göttingen sein werde wie eine vertrocknete Zitrone, wenn wir uns im Jahr nur noch ein- oder zweimal sehen.» (520)

Eindringlicher kann kaum gesagt werden, wie unentbehrlich der Freund für das eigene theologische Erkennen gewesen ist.

## 2. Erkennen im Gespräch

### 2.1. Gespräch und Erkennen

Für Rudolf Bohren, den Heidelberger Homiletiker und Biografen Thurneysens, hat die freundschaftliche Arbeitsgemeinschaft der beiden Aargauer Pfarrer paradigmatischen Charakter, der noch der Entdeckung und Aufarbeitung harrt:

«Theologie als Teamwork ist die unerledigte Hinterlassenschaft der beiden Freunde, wichtig vor allem deshalb, weil hier zusammengeht, was an Universitäten immer noch getrennt ist, Erkenntnis und Liebe.»<sup>20</sup>

—

<sup>20</sup> Rudolf Bohren, *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen, Neukirchen-Vluyn 1982*, 85.

Bohren ist der Überzeugung, dass das Hin- und Herübertufen von Barth und Thurneysen nicht nur zu Ergebnissen führte, die das Potenzial hatten, Kirche und Theologie zu revolutionieren, sondern dass erst recht die *Methode* des gemeinschaftlichen Nachdenkens hätte zur Erneuerung von beidem führen können – oder sogar müssen. Dass die beiden Freunde ihr gemeinsames Arbeiten «in seiner Relevanz für die Theologie nicht weiter reflektierten, erscheint mir das grosse Defizit jenes theologischen Neubeginns gewesen zu sein».<sup>21</sup> Diesen Hinweis Bohrens auf die mögliche Innovationskraft der Aargauer Arbeitsgemeinschaft wollen wir aufnehmen. «Das Neue an der Erneuerung evangelischer Theologie», so Bohren, «war nicht zuletzt dies, dass sie dialogisch, nicht monologisch, im Zusammen- und Wechselspiel eng befreundeter und benachbarter Pfarrer entstand.»<sup>22</sup> Denn «das Gespräch ist der Geburtsort aller Theologie».<sup>23</sup> Mit diesen Sätzen thematisiert Bohren den Zusammenhang von Freundschaft und theologischem Erkennen – und seine These könnte ohne weiteres auch lauten: Die *Freundschaft* ist der Geburtsort aller Theologie.

Bohren versteht seinen Satz als kritische These gegenüber einem individualisierten Arbeitsmodell nicht nur an der Universität, sondern auch in der Kirche, was sich nach seiner Auffassung daran zeigt, dass die revolutionäre Dynamik der Anfänge der Dialektischen Theologie in ihren Aargauer Anfängen steckenblieb: «Karl Barth vermochte die Wissenschaftspraxis der Theologie nicht zu verändern, Thurneysen nicht die Struktur des Pfarramtes.»<sup>24</sup> Wir lassen die Vermutung, dass die dialogische Erkenntnispraxis von Thurneysen und Barth die Kraft hätte haben können, Wissenschaft und Kirche tiefgreifender umzugestalten, undiskutiert und wenden uns stattdessen der These zu, dass das Gespräch bzw. die Freundschaft der Geburtsort aller Theologie sei.

Beginnen wir beim Gespräch und seinem Zusammenhang mit dem Erkennen. Wir kennen alle die glückhafte Erfahrung eines gelingenden

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Bohren, *Prophetie* (Anm. 20), 77.

<sup>24</sup> Bohren, *Prophetie* (Anm. 20), 85.

Gesprächs, das fließende Hin und Her, wo der eine den Faden des andern aufnimmt, an ihm anknüpft, um das Ende freizugeben, damit es von jemand anderem weitergeknüpft wird – bis man nicht mehr dahinterkommt, wo die Gedanken des einen anfangen, die des andern aufhören. Ich spreche nicht von der Diskussion, von der Auseinandersetzung, in welcher es darum geht, die eigene Position zu verteidigen und zu behaupten – in der «Arena»<sup>25</sup> findet kein Gespräch statt. Ich spreche auch nicht von dem, was man als «Meinungsaustausch» bezeichnet und damit bereits klarmacht, dass die Meinungen zwar gegenseitig kundgetan, aber sicher nicht verändert werden. Nein, ich meine den Austausch von – durchaus auch kontroversen – Sichtweisen, durch welchen die Bewegung eines gemeinsamen Vorwärtskommens im Erkennen entsteht. Wer dies schon erlebt hat, kennt auch die sich aufladende Stimmung in dieser Bewegung, jenes euphorisierende Gemisch von Entdeckerfreude, Kreativität und Begeisterung und am Ende dem Gefühl einer beschwingten Erschöpfung. Hans-Georg Gadamer, der grosse Philosoph des Gesprächs, stellt richtig fest, dass wir in einem solchen Prozess eigentlich aufhören, die Subjekte des Gesprächs zu sein. In «Wahrheit und Methode» schreibt er:

«So ist das eigentliche Gespräch niemals das, das wir führen wollten. Vielmehr ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, dass wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, dass wir uns in ein Gespräch verwickeln.»<sup>26</sup>

Die Erfahrungen im Gespräch zeigen es, das Gespräch ist mehr als die Summe der daran Teilnehmenden. Gadamer bezeichnet das, was im Gespräch geschieht, sogar als «eine Art Führung», allerdings sind dabei «die Partner des Gesprächs weit weniger die Führenden als die Geführ-

---

<sup>25</sup> Politische Diskussionssendung am Schweizer Fernsehen.

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke Bd. 1), Tübingen 1986, 387. Zur relationalen Verfasstheit des Subjekts bei Gadamer: Carla Danani, *Untergang oder Verwandlung des Subjekts?: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger* (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 205–223.

ten».<sup>27</sup> Eng mit dieser «Passivität» der am Gespräch Beteiligten verbunden ist dessen grundsätzliche Offenheit; «[w]as bei einem Gespräch ‹herauskommt›, weiss keiner vorher».<sup>28</sup>

David Tracy vertieft den von Gadamer aufgewiesenen nicht bloss intersubjektiven, sondern recht eigentlich übersubjektiven Charakter des Gesprächs damit, dass er das *Fragen* als die treibende Kraft des Gesprächs bestimmt: «Die Bewegung des Gesprächs ist [...] das Fragen selbst.»<sup>29</sup> Tracy versteht diesen Satz in einem strengen Sinne – nicht die Fragenden sind es, welche das Gespräch in Gang bringen, sondern ihre Bereitschaft, sich der Bewegung der im Gespräch präsenten Frage auszusetzen, «die Bereitschaft, der Frage zu folgen, wohin sie uns auch führen mag»<sup>30</sup>. Vor den am Gespräch teilnehmenden Subjekten ist die Frage das eigentliche Subjekt des Gesprächs, und das Spiel des Gesprächs lernen wir nur dort, wo wir uns unter die Führung dieses Subjekts stellen, dann, «wenn wir es zulassen, dass die Frage uns ihre Logik, Ansprüche und schliesslich ihren eigenen Rhythmus auferlegt».<sup>31</sup> Sich auf das Gespräch einlassen – so lässt sich Tracys Einsicht interpretieren – kann nur, wer fähig ist, auf Kontrolle zu verzichten und sich einer Instanz ausserhalb seiner oder ihrer selbst anzuvertrauen.

Auch bei Gadamer spielt die Frage beim Verstehen des Gesprächs eine wichtige Rolle, denn wesenhaft offen ist das Gespräch genau in dem Masse, in dem in ihm die Frage zentral bleibt. Am platonischen Dialog verdeutlicht er, die «Dialektik als die Kunst des Fragens bewährt sich nur darin, dass der, der zu fragen weiss, sein Fragen, und das heisst: die Richtung ins Offene, festzuhalten vermag».<sup>32</sup> Die Kunst des Gesprächs besteht demnach darin, die Fragen nicht durch Antworten abzuschliessen, sondern die Antworten so zu konturieren, dass sich aus ihnen neue

—

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> David Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 33.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Tracy, *Theologie* (Anm. 29), 34.

<sup>32</sup> Gadamer, *Wahrheit* (Anm. 26), 372.

Fragen ergeben und so die dialogische Bewegung in Gang gehalten wird.

Erhellend nun, wie sich für Gadamer aus der Priorität der Frage im Gespräch die rechte Einstellung der am Gespräch Teilnehmenden ergibt. Wiederum am platonischen Dialog liest er ab, die «Kunst der Dialektik ist nicht die Kunst, siegreich gegen jeden zu argumentieren».<sup>33</sup> Der Grund dafür liegt auf der Hand: Ginge es im Gespräch wie im Kampf darum, dass der eine den andern niederringt, dann müsste das Bemühen der Teilnehmenden darauf gehen, die Bewegung des Gesprächs möglichst rasch zu beenden und seine Offenheit abzuschliessen. Womit dem Wesen des Gesprächs, durch das Offenhalten der Frage die Bewegung möglichst lange in Gang zu halten, diametral widersprochen würde. Das Gespräch lebt deshalb davon, dass man aufeinander hört und das von dem andern Gesagte ernsthaft auf seine Tragfähigkeit hin prüft: «Ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren, sondern im Gegenteil das sachliche Gewicht der anderen Meinung wirklich zu erwägen.»<sup>34</sup> Hier begegnet erneut der übersubjektive Charakter des Gesprächs, diesmal gespiegelt in einer Haltung der Gesprächsteilnehmer, in welcher diese ihre persönlichen Ansprüche zurücknehmen im Interesse der im Gespräch zur Debatte stehenden Sache.

Im Zentrum des Gesprächs, so Tracy und Gadamer, steht die Frage, und daraus folgern beide, dass das Gespräch grundsätzlich ungeschlossen bleibt. Die Kunst des Fragens ist für Gadamer deshalb «die Kunst des Weiterfragens, d. h. aber sie ist die Kunst des Denkens».<sup>35</sup> Mit diesem Satz spricht Gadamer die Nähe des Gesprächs zum Erkennen explizit aus, die in seinen Ausführungen zum platonischen Dialog schon implizit präsent war. Die grundsätzliche Offenheit und Unabgeschlossenheit des Gesprächs ist nicht nur für Sokrates das adäquate Medium für den Prozess des Erkennens, vielmehr spiegelt sie die allgemeine Erfahrung wider, dass im gelingenden Gespräch die Teilnehmenden mehr erkennen, als sie zusammengenommen als Einzelne zu erkennen ver-

—

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Gadamer, *Wahrheit* (Anm. 26), 373.

<sup>35</sup> Gadamer, *Wahrheit* (Anm. 26), 372.

möchten – so dass besonders in Bezug auf das Erkennen gilt, dass das Gespräch mehr ist als die Summe der Teilnehmenden. Warum aber ist dies der Fall?

In ein Gespräch gehen unterschiedliche Perspektiven ein. Diese Perspektiven gehen ins Gespräch ein, indem sie geöffnet werden, und das nicht nur in dem Sinne, dass sie sich auf eine gemeinsame Frage hin öffnen, sondern auch so, dass sie angesichts der andern Perspektiven zur Disposition gestellt werden. Die einzelnen Perspektiven wandeln sich im Gespräch zu Sichtweisen, welche mit anderen konfrontiert und durch diese bestätigt, korrigiert oder ergänzt werden. Die modifizierten Perspektiven werden anschliessend erneut ins Gespräch eingebracht, wo sie wieder Bestätigung, Korrektur oder Ergänzung erfahren – etc. Wir sind Gadamer's Feststellung bereits begegnet, dass Denken und Gespräch strukturanalog verlaufen. Erkenntnislogisch ausgedrückt bedeutet dies, dass sich im *modus colloquendi* der *modus cognoscendi* abbildet, das Gespräch in seiner Form also genau dem Prozess des Erkennens entspricht. Die Teilnehmenden setzen eine These im Gespräch einem Test aus, durch welchen sie zu einer Revision der These veranlasst werden, die sie dann erneut dem Test aussetzen. Die Vielfalt der Thesen, die in einem Gespräch in diesen Prozess verwickelt und dabei miteinander in Beziehung gebracht werden, macht den schöpferischen Reichtum dieses Gesprächs aus.

An der erkenntnisfördernden Wirkung des Gesprächs zeigt sich, dass sowohl Erkennen als auch das Gespräch eine gemeinsame Welt intendieren. Erkennen ist nur in dem Masse sinnvoll, als es zum vertieften Verstehen jener Welt, in welcher wir gemeinsam existieren, beizutragen vermag, und es zielt deshalb grundsätzlich auf Gemeinschaft, auch da, wo es sich individuell vollzieht. Dasselbe gilt für die Sprache, die – um ein letztes Mal Gadamer zu Wort kommen zu lassen – «erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat».<sup>36</sup> Im erkennenden Gespräch kommt die Gemeinschaftsorientierung von Erkenntnis und Sprache zusammen.

—

<sup>36</sup> Gadamer, Wahrheit (Anm. 26), 449.

## 2.2. Gespräch und theologisches Erkennen

«Das Gespräch ist der Geburtsort aller Theologie», und zwar genauerhin «das Gespräch über die Verkündigung»:<sup>37</sup> Rudolf Bohren nennt hier die Theologie nicht bloss als Spezialfall allgemeinen Erkennens, er ist der Auffassung, dass die enge Bindung des Erkennens ans Gespräch bei der Theologie in besonderem Masse gelte. Ausgangspunkt von Bohrens These ist die Überzeugung, dass theologisches Erkennen nicht nur ein geistiges, sondern auch ein geistliches Geschehen ist, dass in ihm nicht allein der menschliche, sondern ebenso der göttliche Geist wirksam wird:

«Ein urchristlicher Kommunismus im Geist macht Ernst damit, dass der Geist sich nicht als Privatbesitz verschenkt, keiner den Geist für sich allein hat. Was der Geist dem einen schenkt, gehört auch dem anderen. Die Gaben des Geistes werden dem einzelnen für das Ganze gegeben.»<sup>38</sup>

Bohrens Aussagen lassen sich an einem pneumatologisch-ekklesiologischen Kerntext des Neuen Testaments verifizieren. Die Rede ist von Kapitel 12 im 1. Korintherbrief des Paulus, dem bekannten Bild der Gemeinde als Leib, der durch den Geist Gottes zur Einheit zusammengefügt wird. Paulus sucht in diesem Kapitel die in der korinthischen Gemeinde virulente Frage der Geistesgaben zu klären. Sein Interesse besteht dabei darin, die den vielfältigen Gaben gemeinsame Finalität aufzuweisen und damit zu erreichen, dass die bunte und wohl zuweilen auch wilde Pluralität der Geistesgaben, statt eine zentrifugale Dynamik zu entfalten, als pneumatisches Wirken zur Einheit der Gemeinde erkannt wird. Der Grundsatz, der seine Argumentation lenkt, wird gleich zu Anfang genannt: «Die uns zugeteilten Gaben sind verschieden, der Geist jedoch ist derselbe.» (V. 4) Damit will Paulus nicht nur die Tatsache benennen, dass all die verschiedenen Gaben in Gott ihren Grund und damit die gleiche Würde haben, ebenso wichtig ist ihm, dass deshalb die Gaben unbeschadet ihrer Verschiedenheit alle den einen Zweck

<sup>37</sup> Bohren, *Prophetie* (Anm. 20), 77.

<sup>38</sup> Bohren, *Prophetie* (Anm. 20), 80.

haben, der gemeindlichen Einheit zu dienen – jedem «wird die Offenbarung des Geistes so zuteil, dass es allen zugute kommt» (7).

Wichtig für den vorliegenden Argumentationsgang ist nun die Beobachtung, dass bei den vom Apostel erwähnten Geistesgaben ein unübersehbarer Akzent auf dem *Erkennen* liegt. So wird dem einen durch den Geist «Weisheitsrede» gegeben, dem nächsten «Erkenntnisrede» (8), einem anderen «prophetische Rede» und wieder einem andern «die Unterscheidung der Geister» (10). Vermutlich ist auch die Zungenrede zu den erkenntnisbezogenen Gaben zu zählen, wenn auch erst dann, wenn der Betreffende – oder jemand anders – «es übersetzen kann» (14,13). Als Dienste, welche Gott in der Gemeinde einsetzt und wofür er seine Charismen zuteilt, sind am Ende des Kapitels mit den Aposteln, Propheten und Lehrern wiederum auffällig viele genannt, welche an der Gotteserkenntnis der Gemeinde mitwirken (28). Auch wenn sich nicht bei allen von Paulus aufgezählten Phänomenen genau aufhellen lässt, worin sie bestanden haben,<sup>39</sup> so viel ist klar, dass sie allesamt der Belehrung und Orientierung der Gemeinde, sei es in Fragen der Lehre oder der Lebensführung, gegolten haben.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Walter Rebell, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990, 113ff. Nach Wolfgang Schrage «ist auch sonst mit Überschneidungen und fließenden Übergängen in der Charismenliste zu rechnen» (Der erste Brief an die Korinther [1Kor 11,17–14,40], EKK VII/3, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1999, 148f.), und für Luise Schottroff steht fest, «untereinander sind die Gaben [...] nicht gut abgrenzbar (Der erste Brief an die Korinther, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 7, Stuttgart 2013, 244). Dace Balode weist darauf hin, dass Paulus in den Kapiteln 12–14 «immer wieder verschiedene Arten der Wortverkündigung» aufzählt. «Daran lässt sich erkennen, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Verkündigungsarten fließend sind und dass es bei vielen Redeformen gar nicht um feste Typen der Verkündigung geht.» (Gottesdienst in Korinth [Greifswalder Theologische Forschungen 21], Frankfurt/M. 2011, 114).

<sup>40</sup> Systematisch weist Michael Welker darauf hin, dass es zu den Dimensionen des Heiligen Geistes gehört, «zur volleren Offenbarung und Erkenntnis der Wahrheit» zu führen (Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 211).

Aus den Ausführungen des Paulus lässt sich für unsere Frage dreierlei folgern. Erstens macht Paulus deutlich, welchen zentralen Stellenwert das Erkennen in der christlichen Gemeinde hat. Das mag zunächst als selbstverständlich erscheinen für eine religiöse Gruppierung, hat doch Religion in den meisten Fällen mit dem Erschlossenwerden göttlicher Wahrheit zu tun. Die besondere Dringlichkeit des Erkennens für die christliche Gemeinde wird im vorliegenden Text mit der Erwähnung des Charismas der «Unterscheidung der Geister» deutlich. Die Notwendigkeit einer solchen Gabe zeigt an, dass in der Gemeinde verschiedene «Geister» je mit ihren Ansprüchen auf Anerkennung präsent sind, so dass permanent die Gefahr besteht, plötzlich einer anderen als der von Christus gewährten Wahrheit anzuhängen. Die Wahrheit Christi, will dies heissen, ist stets eine umstrittene, gefährdete, und es bedarf immer wieder der geistgegebenen Unterscheidung, damit die Gemeinde bei ihrer Wahrheit zu bleiben vermag.

Zweitens hat die Gemeinde die Fähigkeit zu solcher Erkenntnis nur in Form differenzierter Gaben, die einander zugeordnet sind und allein in diesem Ensemble das Ganze der gemeindlichen Erkenntnis ermöglichen. Die einzelne Geistesgabe, so wichtig sie sein mag, bleibt isoliert eine fragmentierte Gabe, und die Gemeinde, die sich mit dieser begnügen möchte, ohne die Fülle der vom Geist vermittelten Erkenntnis. Zudem ist ernst zu nehmen, dass auch die Gaben der Erkenntnis einander zugeordnet sind. Selbst wenn Paulus in diesem Kapitel nicht von einem dialogischen Erkenntnisweg im Sinne des platonischen Dialogs spricht, so ist doch bei ihm klar, dass die einzelnen Geistesgaben einander nicht additiv, sondern *kommunikativ* ergänzen: Was vom einen geäussert wird, muss von anderen gehört werden, und beide beziehen ihren Beitrag ihrerseits auf das vorgängig Geäusserte, so dass wir das gemeindliche Erkenntnisgeschehen auch bei Paulus dialogisch zu interpretieren haben. Das Erkennen der Wahrheit Christi vollzieht sich im Medium des Aufeinanderbezogenseins der Glieder des Leibs Christi. Und dies bedeutet: Die paulinische Charismenlehre zielt auf ein theologisches Erkennen im Medium des Gesprächs.

Drittens: Eine besondere Dringlichkeit erfährt das Erkennen im Medium des Gesprächs in der christlichen Gemeinde dadurch, dass die durch den Geist erschlossene Erkenntnis der Wahrheit Christi sich ge-

mäss Paulus *nicht anders* als in dieser Weise vollzieht. Wenn die erkenntnisbezogenen Charismen – wie alle anderen – in der Gemeinde nur in «diversifizierter» Gestalt auftreten und erst durch ihre kommunikative Vermittlung wirksam werden, dann gibt es für die Erkenntnis Christi keinen anderen Weg als den des Gesprächs! Christus zu erkennen ist grundsätzlich ein ekklesiales Geschehen und als solches ein Gesprächsprozess.

Damit ist die Charismenlehre des Paulus auch als theologische Erkenntnislehre zu lesen, eine Erkenntnislehre, in welcher der Intersubjektivität und kommunikativen Gestalt des Erkennens ein fundamentaler Rang zukommt. Nur noch angedeutet werden kann, in welcher Richtung der Zusammenhang von Erkennen und Sozialgestalt der Gemeinde weiterzudenken wäre: Der Geist fügt die Gemeinde zur Einheit zusammen, indem er sie zur Gotteserkenntnis führt, und umgekehrt entsteht die Einheit der Gemeinde nicht ohne gemeinsames, geistgeleitetes Erkennen Gottes. Die Einheit der Gemeinde hat ihren Grund in der Wahrheit Christi, wie sie ihr durch den Geist eröffnet wird, Einheit der Gemeinde gibt es deshalb nie ohne gemeinsames Erkennen der Wahrheit. Umgekehrt dürfte aber auch gelten, dass die Wahrheit Christi erst da wirklich erkannt ist, wo sie der christlichen Gemeinde zur vertieften Einheit verhilft.

### **3. Erkennen in Freundschaft**

#### *3.1. Anerkennung und Partizipation als Bedingungen der Kommunikation*

Ein Gespräch, zumal ein auf Erkennen zielendes, lebt vom Austausch nachvollziehbar begründeter Argumente. Damit ist die These, die Freundschaft sei Geburtsort der Theologie, freilich noch nicht begründet. Aber bereits im bisher Gesagten ist implizit, dass durch rationale Kommunikation allein das Gespräch noch nicht hinreichend erfasst ist. Soll die beschriebene kreative Bewegung des Gesprächs in Gang kommen, müssen zwischen den Teilnehmenden noch andere Bedingungen erfüllt sein. Kurz gesagt: Ein Gespräch gelingt dann, wenn es in Respekt und Wertschätzung geschieht, mit Vertrauen ineinander und Interesse aneinander. Wir fassen diese Bedingungen zusammen unter den Begriffen Anerkennung und Partizipation.

Zur Anerkennung: «Wir könnten», stellt Franz Gruber mit Recht fest, «nicht miteinander kommunizieren, wenn wir nicht ein Mindestmass an Anerkennung realisieren.» An George Herbert Mead und Jürgen Habermas anschliessend schreibt er dann: «In der Kommunikation gestehen wir (ideal gesehen) einander Personalität, Verantwortung und Freiheit zu. Sprachliche Kommunikation und Beziehung sind also untrennbar verbunden.»<sup>41</sup> Gruber greift damit auf den besonders von Habermas entwickelten Gedanken zurück, dass Kommunikation notwendig voraussetzt, dass die Teilnehmenden gegenseitig bei den andern die Prämissen des Kommunizierens unterstellen.<sup>42</sup> Ein Gespräch vollzieht sich also erst dann, wenn die Teilnehmenden mit der Erwartung in es eintreten *und* in dessen Verlauf dann auch erfahren, dass sie mit ihrer Perspektive gehört, verstanden und ernst genommen werden. Ein Gespräch kommt aber auch nur unter der Voraussetzung zustande, dass die Teilnehmenden davon ausgehen können, die Offenheit, in welcher sie ihre Perspektive in den kommunikativen Austausch einbringen, wird von der andern Seite nicht missachtet oder gar missbraucht. Das Gespräch lebt mithin davon, dass die Teilnehmenden in ihm ein Klima erfahren, in welchem sie sich vertrauend eingeben und auf die andern hin öffnen können – in der Gewissheit, dass die Schwäche dieser Offenheit – sagen wir ruhig: ihre Verletzlichkeit – ihnen nicht zum Schaden gereicht.<sup>43</sup>

—

<sup>41</sup> Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Regensburg 2003, 97.

<sup>42</sup> Dies gilt nicht nur für den Vollzug der Kommunikation, sondern bereits für die Identität des kommunizierenden Subjekts: «Weil mir andere Zurechnungsfähigkeit unterstellen, mache ich mich nach und nach zu dem, der ich im Zusammenleben mit anderen geworden bin.» (Jürgen Habermas, Individualisierung durch Vergesellschaftung. G. H. Meads Theorie der Subjektivität: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1988, 187–241 [209])

<sup>43</sup> Zum Vertrauen gehören deshalb, so Martin Hartmann, sowohl die «kooperative Orientierung» als auch die «Akzeptanz der durch Vertrauen entstehenden Verletzbarkeit» (Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011, 56). Simon Peng-Keller bezeichnet Grundvertrauen im Anschluss an Annette Baier als «akzeptierte Verletzlichkeit» («Grundvertrauen» und «basales Sicherheitserleben».

Zur Partizipation: Wenn die Erkenntnis, die sich im Gespräch einstellt, mehr ist als die Summe der Erkenntnisse der Teilnehmenden, dann ergibt sich daraus zwangsläufig: Ich bin (auch) um meiner Erkenntnis willen auf die andern angewiesen, ohne die andern fehlt mir etwas. Mit einem Gespräch im qualifizierten Sinne haben wir es deshalb nur dann zu tun, wenn wir dem Gegenüber mit dem Bedürfnis und der Bereitschaft begegnen, von ihm wirklich etwas Neues hören zu können, und wenn wir diese Prämisse umgekehrt auch beim Gegenüber unterstellen dürfen. Dass aus dem Gespräch Erkenntnis entstehen kann, die den Teilnehmenden vorgängig noch nicht verfügbar war, verdankt sich der Tatsache, dass die verschiedenen Perspektiven Elemente miteinander in Kontakt bringen, welche den andern noch nicht bekannt sind, und auf diese Weise eine fruchtbare Konstellation für neue Einsichten aller entsteht. Wo die Voraussetzung, vom andern Neues zu erwarten zu haben, erfüllt ist, dort (und nur dort) wird das Gespräch zu einem Akt realer Partizipation der Teilnehmenden aneinander. Denn Partizipation gibt es erst, wenn ich gelten lasse, dass ich vom andern etwas zu hören bekomme, was ich mir selbst nicht sagen kann. Im Akt der Partizipation begegnen wir der fundamentalen menschlichen Relationalität im Vollzug.

Anerkennung und Partizipation als Voraussetzungen des Gesprächs und besonders des auf Erkenntnis orientierten Gesprächs implizieren nun genau das, was wir als Freundschaft bezeichnen. In der Freundschaft herrscht gleichermaßen Achtung, Geltenlassen und Interesse am Andern wie auch lebendige Anteilnahme aneinander und die Überzeugung, auf das Gegenüber angewiesen zu sein – die Freundschaft ist der Ort, wo die Bedingungen eines Gesprächs, Anerkennung und Partizipation, in idealer Weise verwirklicht werden. Es ist deshalb kein Wunder, dass das Gespräch – sei es das ernsthafte oder launige, das fröhliche

—

Versuch einer Differenzierung: Ingolf U. Dalferth/ders. [Hg.], Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013, 209–228 [212]). Bereits Knud E. Løgstrup hatte geschrieben: «Jedes Gespräch setzt Vertrauen in einem elementaren Sinne voraus.» (Die ethische Forderung, Tübingen 1959, 14)

oder das nachdenkliche – ein bevorzugter Ort ist, wo Freundschaft gelebt wird.<sup>44</sup>

Noch aus einem andern Grund vollzieht sich das Gespräch in idealtypischer Weise, wo es getragen wird vom freundschaftlichen Verbundensein der Teilnehmenden. Das Gespräch ist in Bezug auf das Erkennen deshalb so ergiebig, weil in ihm zwar reale Anteilnahme der Teilnehmenden aneinander geschieht, dies aber in einer Weise, in welcher sie ihren Eigenstand und die Spezifik ihrer Perspektive nicht aufgeben. Selbst wenn die Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmer sich näherkommen und sich in vielem auch einig sein können, bleiben sie doch voneinander unabhängige Kommunizierende und Erkennende. Wäre dies nicht mehr der Fall, würde das Gespräch als In-Beziehung-Treten unterschiedlicher Perspektiven sofort in sich zusammenfallen. Das bedeutet aber, dass das Gespräch neben der Nähe auch der sich durchhaltenden Distanz, neben dem Angewiesensein auch der Unabhängigkeit bedarf. Anerkennung bezeichnet deshalb, so Axel Honneth, «den doppelten Vorgang einer gleichzeitigen Freigabe und emotionalen Bindung der anderen Person». Und er fügt hinzu:

«Nicht eine kognitive Respektierung, sondern eine durch Zuwendung begleitete, ja unterstützte Bejahung von Selbständigkeit ist also gemeint, wenn von der Anerkennung als einem konstitutiven Element der Liebe die Rede ist.»<sup>45</sup>

Was Honneth hier für die Liebe konstatiert, gilt auch für die Freundschaft als eine Dimension von Liebe. Die Freundschaft, so kann man sagen, ist eine Beziehung, in welcher Nähe und Distanz, Angewiesensein und Unabhängigkeit – nicht immer, aber immer wieder – in die glückliche Balance kommen, die gleichsam das Biotop des Gesprächs

—

<sup>44</sup> Besonders unter Männern gibt es auch Freundschaften, in denen das Gespräch keine zentrale Rolle spielt – wo man dafür gemeinsam Bergtouren unternimmt, Fußball spielt oder handwerklich tätig ist. Was die hier leitende Auffassung aber durchaus bestätigt, dass Kommunikation mehr ist als die ausgetauschten Wörter und Sätze.

<sup>45</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 21998, 173.

ausmacht. Anders ausgedrückt: Das Biotop des Gesprächs ist der geschützte und doch offene Raum der freundschaftlichen Vertrautheit.

Das Ineinander von Nähe und Distanz, Anteilnahme und Unabhängigkeit in der Freundschaft hat ein Mann unübertrefflich formuliert, von dem ausgerechnet sein bekanntestes Werk zu den am übelsten verkanteten und verzeichneten der Literaturgeschichte gehört. Es handelt sich um Adolph Freiherr von Knigge und sein Buch «Über den Umgang mit Menschen». Dieser Mann schreibt über den Freund Folgendes:

«Suchen wir aber verständige Menschen, deren Hauptgrundsätze und Gefühle mit den unsrigen übereinstimmen, kleine unmerkliche Verschiedenheiten abgerechnet; Menschen, die Freude finden an dem, was uns freut; die uns lieben, ohne von uns bezaubert, das Gute in uns schätzen, ohne blind gegen unsre Schwächen zu sein; die uns im Unglücke nicht verlassen, uns in guten und redlichen Dingen treu und standhaft beistehen, uns trösten, aufrichten, tragen helfen, [...] uns die Wahrheit nicht verhehlen, uns aufmerksam auf unsre Mängel machen, ohne uns vorsätzlich zu beleidigen.»<sup>46</sup>

### 3.2. *Freundschaft und theologisches Erkennen*

Auch diese Überlegungen zum allgemeinen Zusammenhang von Freundschaft und Erkenntnis lassen sich noch einmal theologisch einholen und vertiefen. Wir greifen dafür nochmals auf die Diskussion des Paulus über die Charismen in 1. Korinther zurück. Paulus schliesst an sein Kapitel über die christliche Gemeinde als Leib, dessen Glieder durch den Geist zusammengehalten und einander zugeordnet werden, das sogenannte «Hohelied der Liebe» (Kap. 13) an, um den Korinthern einen Weg zu zeigen, «der weit besser ist» (12,31). Wenn er diesen hymnischen Text gipfeln lässt im bekannten Satz, dass unter Glaube, Hoffnung und Liebe die Liebe die grösste sei, so fügt er seinem Katalog von Geistesgaben nicht bloss eine weitere hinzu. Er eröffnet die folgenden Abschnitte über die Zungenrede mit der Aufforderung: «Bleibt auf dem Weg der Liebe!» (14,1), womit er unterstreicht, dass die Liebe zwar ebenfalls eine Gabe des Geistes ist, nun aber jene, die alle anderen Gaben

---

<sup>46</sup> Adolph Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (1790), Frankfurt/M. 1977, 211.

umgreift und auf die all diese Gaben ihrerseits hinzielen. Die Gemeinde, welche durch die Geistesgaben auferbaut wird, ist präzise die in Liebe verbundene Gemeinde. Der Geist begründet und erhält die gemeindliche Einheit in der Vielfalt durch das Medium der Liebe.

Rudolf Bohren hat aus der Theologenfreundschaft Barth-Thurneysen auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Liebe geschlossen, ein Zusammenhang, der durch Paulus zumindest im Blick auf die Erkenntnis Christi eine pneumatologische und ekklesiologische Bestätigung erhält. Der Zusammenhang besteht, weil der Geist die Gemeinde auf dem Weg der Liebe erhält und weil er dies insbesondere durch die auf das Erkennen des Heilswirkens Gottes in Christus bezogenen Charismen tut. Die Ausführungen des Paulus über die Charismen in der Gemeinde haben dabei gezeigt, dass das Erkennen selbst der Liebe gemäss erfolgt – man könnte von einer eigentlichen kommunikativen «Methodik der Liebe» sprechen. Besonders im Falle der Theologie ist deshalb das Miteinander von Erkennen und Liebe, Erkennen und Freundschaft alles andere als zufällig oder gar verzichtbar, im Gegenteil, ihr Zusammenhang ist tief im geistgewirkten Wesen der Gemeinde Christi verwurzelt. Theologisches Erkennen, so schliessen wir aus dem 1. Korintherbrief, hat dann die grösste Verheissung zu gelingen, wenn es sich im Rahmen freundschaftlicher Verbundenheit der Erkennenden vollzieht.

Was all dies für den theologischen Wissenschaftsbetrieb an den Universitäten und für die wissenschaftliche Praxis in Vorlesungen und Seminaren, an Tagungen und Symposien, in Zeitschriften und Büchern impliziert, muss im Rahmen dieses Aufsatzes offenbleiben. Damit allerdings nicht der Eindruck entsteht, hier würde für die theologische Wissenschaft ein problematisches Harmonisieren eingefordert, sei ausdrücklich unterstrichen, dass Freundschaft und Kritik sich keineswegs ausschliessen. Die Kritik ist eine notwendige Ingredienz auch der Freundschaft. Und: Was wäre die Theologie, gäbe es nicht auch die Kommunikationsform der Polemik!

1Kor. 12–14 handelt freilich nicht von Wissenschaftlern, also von professionell und überdies in einem institutionellen Bezug mit dem Erkennen Befassten, sondern von der christlichen Gemeinde. Theologisches Erkennen, Theologie ist in der Kirche nicht einer Gruppe speziell dafür Ausgesonderter vorbehalten, sondern grundsätzlich Aufgabe aller, mit

dem Ziel des Erkennens aller.<sup>47</sup> Daraus ergibt sich ein Hinweis zur Ortsanweisung des theologischen Erkennens, der auch wissenschaftstheoretisch relevant ist (was hier aber nicht ausgeführt werden soll). Theologisches Erkennen findet nicht um seiner selbst willen statt, aber auch nicht aus wissenschaftsinternen oder gesellschaftlichen Gründen. Wenn Paulus die christliche Gemeinde als Kontext theologischen Erkennens angibt, dann situiert er solches Erkennen in dieser Gemeinde: Wie alle Gaben in der Gemeinde dienen auch die erkenntnisbezogenen Charismen dem Aufbau der in Liebe verbundenen Gemeinde. Und dies bedeutet: Wenn die Freundschaft ein lebenswichtiges Medium theologischen Erkennens ist, dann soll dieses Erkennen seinerseits wieder der Freundschaft dienen – theologisches Erkennen vollzieht sich aus der Freundschaft auf Freundschaft hin. Es hat seinen Ort in einem eigentlichen Freundschaftszirkel, im *circulus amicitiae*.

#### 4. Gott als Freundschaft

Ein letzter Überlegungsgang: Wir haben nachzuvollziehen versucht, warum die Freundschaft der Geburtsort aller Theologie genannt zu werden verdient, und wenn wir nun am Punkt angelangt sein sollten, wo dies einleuchtet, werden wir sicher sofort hinzufügen, dass die Freundschaft dann nicht nur der Geburtsort der Theologie ist, sondern auch der Raum, in dem sie heranwächst und immer erwachsener wird. Dass dies sich so verhält, hat seinen tiefsten Grund in Gott selbst. Denn Gott selbst, wie ihn Christinnen und Christen bekennen, ist ein freundschaftliches Gespräch.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Denn eigentliches Subjekt der Theologie, so Karl Barth, ist die christliche Gemeinde: «Im Dienst der Theologie *prüft* die Gemeinde ihr ganzes Tun am Massstab dessen, was ihr *aufgetragen* ist» (Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 1007).

<sup>48</sup> Die Argumentation ist an dieser Stelle knapp gehalten, da Magdalene L. Frettlöh in ihrem Beitrag in diesem Band ausführlich auf die Thematik eingeht.

Der Tübinger Dogmatiker Christoph Schwöbel entwickelt in einem Aufsatz unter dem Titel «Gott als Gespräch» die These ebendieses Inhalts: dass Gott als Gespräch zu verstehen sei.<sup>49</sup> Er zeigt in einem Gang durch Altes und Neues Testament, dass das Verhältnis Gottes zu den Menschen und insbesondere zu Israel und zur Kirche am angemessensten mit der partnerschaftlichen Kategorie des Gesprächs beschrieben wird. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen ist nicht dasjenige des einseitigen und souveränen Bestimmens, Gott und Menschen sind primär verbunden durch kommunikatives Handeln, durch Anrede und Antwort, durch Ja auf der einen und Amen auf der andern Seite, kurz: in einem Gespräch. Schwöbel stellt nun die weitergehende Frage, ob in der Logik des bekannten Diktums von Karl Rahner, dass die ökonomische Trinität die immanente sei und umgekehrt,<sup>50</sup> die Kategorie des Gesprächs nicht auch auf Gott selbst angewandt werden könne oder gar müsse: «Ist Gott nur *im* Gespräch oder *ist* Gott selbst Gespräch?»<sup>51</sup>

Schwöbel bejaht diese Frage, wie auch Robert Jenson, der schreibt: «Der eine Gott ist ein Gespräch.»<sup>52</sup> Auch bei Jenson ist bei dieser Aussage die von Rahner ausgesprochene trinitarische Logik wirksam, die der amerikanische Systematiker so ausdrückt: «Als Dreieiner ist er sich wahrhaft treu, so dass all seine Akte zusammenstimmen, um den einen Akt auszumachen, der er in Person ist.»<sup>53</sup> Die Pointe der Trinitätslehre

---

<sup>49</sup> Christoph Schwöbel, *Gott als Gespräch. Überlegungen zu einer ontologischen Trinität kommunikativer Beziehungen*: ders., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011, 451–478.

<sup>50</sup> *Der dreieinige Gott als transzendenter Grund der Heilsgeschichte: Mysterium Salutis* 2/1967, 317–397 (328).

<sup>51</sup> Schwöbel, *Gott* (Anm. 49), 473.

<sup>52</sup> «[T]he one God is a conversation» (*Systematic Theology*, Vol. I: *The Triune God*, New York, Oxford 1997, 223).

<sup>53</sup> «As triune, he is truly faithful to himself, so that all his acts cohere to make the one act that he personally is.» (ebd., 222) Zur Auseinandersetzung mit Rahners These ausserdem: Eberhard Jüngel, *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der*

besteht also darin, dass der Gott, der sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist auf die Welt bezieht, in sich kein anderer ist als derjenige, als der er sich in diesem Handeln zeigt. Wenn Gott sich offenbart als Vater Jesu Christi, als Jesus Christus der Sohn Gottes und als Geist, der beide verbindet, so zeigt er sich darin als ein Gott, der auch in sich genau so ist, nämlich ein Gott, der *einer* ist, indem die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit aufeinander bezogen sind. Einfacher gesagt: Der Gott, zu dem Christen und Christinnen sich bekennen, ist in sich selbst immer schon ein Gott in Beziehung, sozusagen ein Beziehungswesen. Oder, wie Kurt Marti es prägnant ausgedrückt hat: eine «gesellige Gottheit». <sup>54</sup> Dass Gott sich auf ein Seiendes ausser sich bezieht, ist ihm deshalb nicht äusserlich, sondern entspricht zutiefst seinem Wesen, als «Vater, Sohn und Geist ist Gott sozusagen im voraus der unsrige». <sup>55</sup>

Mit welchem Recht bezeichnet man nun aber die Einheit Gottes in der gegenseitigen Bezogenheit der göttlichen Personen als Gespräch? Ein solches Verständnis setzt zunächst voraus, dass die innergöttlichen Relationen – anders als dies in der theologischen Tradition lange Zeit üblich war – nicht nur als Ursprungsrelationen gedacht werden, also als Zeugen des Sohnes durch den Vater oder als Hauchen des Geistes durch Vater und Sohn. Vielmehr müssen diese Relationen – wie dies etwa Robert Jenson, Jürgen Moltmann oder Wolfhart Pannenberg vorgeschlagen haben <sup>56</sup> – als wechselseitige Verhältnisse gedacht werden, wo beide Seiten Gebende, aber auch Nehmende sind und die innergöttlichen Relationen ein immerwährender Austausch. Schwöbel kann zeigen, dass

—

Heilsgeschichte: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 265–275; David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Truth*, Grand Rapids, Cambridge 2003, 157–159.

<sup>54</sup> Kurt Marti, *Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs*, Stuttgart 1989.

<sup>55</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 404.

<sup>56</sup> Robert Jenson, *The Triune Identity. God According to the Gospel*, Philadelphia 1982; Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 283–364.

dieser Austausch auch ein sprachlicher ist: Gott der Vater ist zwar «der beginnende Sprecher in der Trinität», er wird aber auch zum Hörer, wenn der Sohn als erster Hörer seinerseits spricht. Da der Geist «das personale Medium der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ist, dann müsste die personale Identität des Geistes im göttlichen Gespräch über die Beschreibung seiner Rolle als eines blossen Zuhörers hinaus entwickelt werden».<sup>57</sup>

In Gott findet sich aber nicht nur das Gespräch vorgebildet, sondern erst recht die Freundschaft, so dass er präziser als freundschaftliches Gespräch verstanden werden kann und muss. Seit Karl Barth und Karl Rahner für die Theologie des 20. Jahrhunderts die Trinitätslehre als Kern christlicher Theologie wiederentdeckt haben, hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass das Bekenntnis zum dreieinigen Gott identisch ist mit dem Bekenntnis zu Gott als Liebe, oder anders gesagt, dass die Lehre von der göttlichen Trinität die präziseste Auslegungsgestalt des biblischen Satzes «Gott ist Liebe» (1Joh 4,16) darstellt.<sup>58</sup> Gott ist Liebe, und wenn Gott Gespräch ist, dann das Gespräch das Lebenselement seiner Liebe. Gott lebt, indem er als liebendes, als freundschaftliches Gespräch lebt. Und wo Menschen im freundschaftlichen Gespräch miteinander stehen, da bildet sich im Raum des Geschöpflichen ab, was im Gespräch in Gott von Ewigkeit schon vorgebildet ist.

Bleibt zum Schluss die Frage, ob auch davon die Rede sein kann, dass das erkenntnisorientierte freundschaftliche Gespräch in Gott seinen Grund hat – erst bei einer positiven Antwort auf diese Frage könnte die These von der Freundschaft als Geburtsort der Theologie auch als im göttlichen Wesen begründet gelten. Es ist vor allem das Johannesevange-

---

<sup>57</sup> Schwöbel, *Gott* (Anm. 49), 476.

<sup>58</sup> Dazu besonders Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 430–433. Stellvertretend für die neuere Diskussion sei lediglich die Enzyklika «*Deus Caritas est*» von Papst Benedikt XVI. (25. Dezember 2005) erwähnt, wo die hier beschriebene Position mit einem Augustinuszitat umrissen wird: «Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Heiligste Dreifaltigkeit» (*De Trinitate*, VIII,8,12, zit. in Nr. 19).

lium, welches die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater auch als ein Verbundensein im Erkennen darstellt. Mehrmals, insbesondere in den Abschiedsreden, hält Jesus fest, dass er, was er sagt, nicht aus sich selbst schöpft, sondern vom Vater empfangen hat. So kann er im Abschiedsgebet Joh 17 von den Jüngern sagen: «Jetzt haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir kommt. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben.» (7f.) Die Verbundenheit Jesu mit seinem Vater vollzieht sich wesentlich darin, dass der Vater Jesus die Wahrheit mitteilt, das Einssein von Jesus und Vater geschieht auch als Partizipation Jesu an der Wahrheit des Vaters, die Liebe des Vaters zu seinem Sohn hat unter anderem die Gestalt der Teilgabe an der Wahrheit. Jürgen Werbick macht darauf aufmerksam, dass der Liebe generell eine Dimension des Erkennens eignet:

«Die Grunddynamik einer Liebesbeziehung [...] ist das Verstehenwollen, denn die Liebenden wollen eines Sinnes miteinander sein. So wollen sie verstehen, was sie bewegt und was sie erreichen möchte, was sie billigt und warum sie es billigt – was sie ablehnt und warum sie es ablehnt.»<sup>59</sup>

Liebe will erkennen, sie drängt darauf, die Wahrheit des Gegenübers zu erfassen. Die Gemeinschaft der göttlichen Personen ist aus diesem Grund ebenfalls – und in besonderem Masse – als eine Gemeinschaft zu denken, in der sich die Partner gegenseitig erkennen – um von dort aus auch das Andere Gottes, das ausserhalb dieser Gemeinschaft Stehende, zu erkennen. Die Wahrheit, die Gott ist, muss man theologisch verstehen als die Wahrheit, an der die göttlichen Personen einander partizipieren lassen und die sie sich gegenseitig eröffnen. Die göttliche Wahrheit ist die Wahrheit der Liebe, Gehalt und Form des innergöttlichen Erkennens entsprechen sich zutiefst. In dieser Einheit besteht auch der letzte Grund für den inneren Zusammenhang von Freundschaft und theologischem Erkennen. Es ist deshalb völlig richtig, wenn gesagt wurde: «Freundschaft führt uns in das Zentrum christlicher Theologie, sie ist ein ›Inbe-

---

<sup>59</sup> Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg/Br., Basel, Wien 2007, 348.

griff des Glaubens.»<sup>60</sup> Denn die Frage nach der Freundschaft führt mitten ins Wesen Gottes.

---

<sup>60</sup> Margit Eckholt/Thomas Fliethmann, Einleitung: dies. (Hg.), «Freunde habe ich euch genannt». Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie, Münster 2007, VII-IX (VII).