

Christlich gedeutete Subjektivität

Replik auf den Vortrag von Knut Wenzel

Saskia Wendel, Tilburg

Wer in der Fundamentaltheologie auf die Prinzipien Subjektivität und Freiheit setzt, um der Aufgabe der »Rechtfertigung der Hoffnung, die uns erfüllt«, nachzukommen, folgt nicht gerade dem »mainstream« der systematisch-theologischen Diskussion. Im Gegenteil gelten diese beiden Prinzipien nicht selten als philosophisch überholt, als »neoidealistischer« Rückfall oder gar als gefährlicher, schleunigst über Bord zu werfender Ballast.¹ Doch vielleicht gelingt es, eine erstphilosophisch und damit auch subjektivitäts- und freiheitsphilosophisch ansetzende Fundamentaltheologie mit eher hermeneutisch operierenden theologischen Konzepten zu vermitteln, ohne die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen vorschnell zu verwischen oder harmonistisch einzuebnen. Hierzu möchte ich im Folgenden einige Überlegungen vorstellen, herausgefordert und ermuntert durch Knut Wenzels Gedanken über »Gedeutete Subjektivität«.

1. Die Befindlichkeit des Daseins: einmalig und frei

Im Anschluss an Martin Heidegger kann das menschliche Individuum als Dasein bestimmt werden, dem es stets aufgegeben ist, seine Existenz als Dasein in der Welt und als Mitsein mit anderen in der Welt zu entwerfen.² Hier ist jedoch zugleich ein wichtiger Unterschied zur Bestimmung des Daseins durch Heidegger markiert: Dasein ist nicht einfach in die Welt »geworfen«, sondern zum Entwurf seiner selbst gesetzt. Niemand anderes kann dabei an die Stelle des sich entwerfenden Daseins treten; im Zwang zum Entwurf der je eigenen, »je meinen« Existenz ist es auf sich selbst zurückgeworfen.³

Sich zu entwerfen bedeutet jedoch: sich im Handeln zu schaffen. Das Dasein schafft sich nicht selbst hinsichtlich seines Ursprunges, aber es ist Schöpfer seiner je eigenen Art und Weise, zu existieren. Auch wenn es in seinem In-der-Welt-Sein auf andere bezogen und angewiesen ist, und auch wenn es mannig-

¹ Vgl. zur theologischen Kontroverse um den Subjektbegriff etwa H. SCHMIDINGER/M. ZICHY (Hg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Innsbruck 2005; vgl. zu einer ausführlichen Kritik des Subjektbegriffs aus theologischer Perspektive z.B. I. U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003.

² Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (1927), 17ff., 118 und 123f. sowie 350–372.

³ In »*Sein und Zeit*« hatte Heidegger noch versucht, diesem Aspekt durch den Begriff der »Jemeinigkeit« des Daseins Rechnung zu tragen. Doch im Zuge von Heideggers Kritik des Subjektbegriffs trat die Reflexion über die Jemeinigkeit immer mehr in den Hintergrund.

faltigen externen Einflüssen und Bedingungen unterworfen ist, unter denen es seine Existenz vollzieht, so ist es doch dasjenige, das sich selbst in dieser Bezo- genheit zu anderen und zur Welt entwirft – und nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Bezug zum anderen seiner selbst, letztlich auch die Bedingungen, unter denen sich der Entwurf eines jeden Daseins vollziehen kann, also das, was das Dasein in seinem Sprachhandeln als »Welt« bezeichnet. Selbstentwurf schließt Weltentwurf mit ein. Sich zu entwerfen bedeutet allerdings auch: sich selbst und sein Dasein in der Welt mit anderen zu interpretieren. Zum Entwurf der je eigenen Existenz gehört der Entwurf eines je eigenen Selbst- und Weltver- ständnisses hinzu. Dabei ist das Dasein als In-der-Welt-Sein – das haben sowohl Heidegger als auch Hans-Georg Gadamer zu Recht betont – immer schon in ein- en Deutungshorizont gestellt, den verschiedene Interpretationsentwürfe, -tra- ditionen, Überlieferungen, bestimmen – Überlieferungen also, die durch andere gegeben und vermittelt sind. Ohne diesen Deutungshorizont kann sich das Da- sein niemals entwerfen. Es ist ihm aber aufgegeben, diese Deutungsmuster re- flektierend abzuwägen, sie zustimmend zu übernehmen, aber auch zu kritisie- ren oder abzulehnen – gerade diese kritische Aufgabe blieb etwa in Gadamers hermeneutischen Programm des Einverständnisses mit vorgegebenen Traditio- nen und dem damit verbundenen Ideal der »Horizontverschmelzung« leider deutlich unterbelichtet.

Die skizzierte Befindlichkeit des Daseins lässt sich nun mit Sören Kierkegaard und Jean-Paul Sartre als eine Situation der Wahl kennzeichnen. Mit Wahl ist hier weder nur Wahlfreiheit zwischen Objekten noch eine dezisionistische, will- kürliche Entscheidung gemeint. Es geht vielmehr um eine existentielle Wahl des je eigenen Entwurfes, die niemandem abgenommen werden kann, eine Wahl, die selbst nicht nicht gewählt werden kann. Man kann dieser Grundsituation der Existenz auf vielfältige Weise zu entrinnen versuchen, man kann sie fürch- ten, verdrängen, man kann sich der Verantwortung entledigen wollen, die mit dieser Aufgabe verbunden ist, indem man auf die zahlreichen Zwänge, Abhän- gigkeiten und Bedingungen verweist, in die man verstrickt ist. Doch letztlich kommt man nicht umhin, mit Sartre zu konstatieren: »[...] der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.«⁴

In dieser Befindlichkeit des Daseins liegt nun zugleich das Moment, in dem das Dasein, wiewohl als In-der-Welt-Sein unbestritten und unabdingbar Teil des

⁴ J.-P. SARTRE, Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: ders., Der Existentialismus ist ein Huma- nismus und andere philosophische Essays 1943–1948. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philoso- phische Schriften 4, Hamburg 2000, 145–192, hier 155. Vgl. zum Begriff der Wahl als Selbstwahl bei Kierkegaard vor allem S. KIERKEGAARD, Entweder-Oder II/2, Gütersloh 1980, 180ff.

Deutungshorizontes der Selbst- und Weltinterpretationen, zugleich schon in transzendentaler Hinsicht »über« die Vorgegebenheit dieses Horizontes »hinaus« ist. Zum einen ist der Entwurf je meiner, niemand kann an meine Stelle treten, niemand kann meine Perspektive einnehmen: Ich bin einmalig, singular diejenige, die sich in ihrem je eigenen In-der-Welt-Sein zu entwerfen vermag. Diese Singularität der »Jemeinigkeit« ist Möglichkeitsbedingung des je eigenen Entwurfes. Zum anderen setzt das Sich-Entwerfen als Bedingung seiner Möglichkeit ein Sich-entwerfen-Können voraus. Dieses Sich-entwerfen-Können wurzelt in einem reinen Vermögen, einem Können, das man als Freiheit bezeichnen kann, weniger im Sinne einer negativen »Freiheit wovon« denn einer positiven »Freiheit wozu« – eben der Freiheit, sich selbst zu entwerfen, letztlich der Freiheit zu sich selbst.

2. Die Subjektperspektive des Daseins und das präreflexive »ich«

Die Perspektive der singulären Jemeinigkeit wird dem Dasein nicht durch andere vermittelt, im Gegenteil ist sie Voraussetzung dafür, sich zum anderen seiner selbst überhaupt erst in ein Verhältnis – in ein »Weltverhältnis« – setzen zu können. Im Unterschied zum »In-der-Welt-Sein« kann man diese Perspektive daher im Rekurs auf Maurice Merleau-Ponty als »Zur-Welt-Sein« (*être au monde*) bezeichnen,⁵ man kann sie aber auch, sich etwa an Ludwig Wittgensteins »Tractatus logico-philosophicus«⁶ oder an Dieter Henrichs bewusstseinsphilosophischer Diskussion des Subjektbegriffs⁷ orientierend, »Subjektivität« nennen. Es »gibt« also kein Subjekt, das »gedeutet« werden könnte oder im Prozess der Interpretationen stünde. Was es gibt, ist Existenz, ist Dasein, das in den Entwurf seiner selbst gesetzt ist, und das dazu der Subjektperspektive bedarf. Das Subjekt ist also kein eigenständiges Seiendes, ja überhaupt keine ontologische Größe, sondern eine Perspektive, die dem Dasein zugehört. Wenn es Subjektivität aber nicht »gibt«, dann kann sie auch niemals Objekt der Erfahrung sein, denn Gegenstand möglicher Erfahrung ist nur etwas, was rezeptiv gegeben und

⁵ Vgl. hierzu z.B. M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 (1945), 106.

⁶ »Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. [...] Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass ›die Welt meine Welt ist‹. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Philosophie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt.« (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. 5.631 und 5.641).

⁷ Henrich bestimmt Subjektivität als Perspektive der Einmaligkeit des »ich«. Vgl. hierzu etwa D. HENRICH, *Selbstbewusstsein und spekulatives Denken*, in: ders., *Fluchlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, 125–181. Vgl. zur Verknüpfung von Subjektivität und Singularität im Rekurs auf Dieter Henrich und Manfred Frank auch S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 243–313; DIES., *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ›Leitfaden des Leibes‹*, in: *DZPhil* 51 (2003) 559–569.

spontan gedacht werden kann. Das Subjekt ist kein »etwas«, somit reflexiv un- erreichbar und folglich auch niemals Gegenstand des Entwurfes des Daseins, sondern Prinzip dieses Entwurfes. Als Prinzip des Entwurfes entspringt es auch keiner Reflexion, also auch keinem »inneren Monolog«, sondern geht jeder Reflexion voraus. Schon Jean-Paul Sartre formulierte in diesem Zusammenhang die Theorie eines »präreflexiven cogito« als einziges Moment von Erkenntnis, das der bloßen Wahrscheinlichkeit entzogen ist und das als unmittelbar gegebenes »Bewusstsein von sich«⁸ als Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis der Gegenstände möglicher Erfahrung, also des »Bewusstseins von etwas« fungiert.⁹ Andernfalls, so Sartre, drohe der regressus ad infinitum und das Abgleiten in den Skeptizismus. Statt von einem präreflexiven »cogito« sollte man jedoch meines Erachtens besser von einem »ich« sprechen, da der Ausdruck »cogito« immer noch auf ein Ich verweist, das denkt.¹⁰

Die Bedingung der Möglichkeit des Sich-entwerfen-Könnens ist wie schon erwähnt im Begriff der Freiheit markiert. Beide Möglichkeitsbedingungen des sich

⁸ »Sich selbst erreichen, das ist für sich selbst deutlich sein, aber das ist nichts für sich selbst nennbares, Ausdrückbares. [...] jeder ist es in jedem Augenblick, jeder erfreut sich seiner, wenn man so sagen kann.« (J.-P. SARTRE, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, in: ders., Der Existenzialismus ist ein Humanismus, 267–326, hier 287).

⁹ »Es gibt ein präreflexives ›cogito‹, das die Bedingung des cartesianischen ›cogito‹ ist. Jedes Objekt setzende Bewusstsein ist notwendigerweise nicht-setzendes Bewusstsein von sich.« (SARTRE, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, 268).

¹⁰ Auch Dieter Henrich vertritt den Aspekt der Präreflexivität, im Unterschied zu Sartre spricht er jedoch von einer »präreflexiven Vertrautheit« und identifiziert diese nicht mit einem »ich«, sondern mit dem von ihm als nichtegologisch begriffenen, all-einen Bewusstsein, das noch jedem »ich« voraus sei, da »ich« bereits mit – reflexivem – Selbstbewusstsein verbunden sei. Diese monistische Bewusstseinstheorie dient als Basis einer monistischen Metaphysik. Doch die monistische Bewusstseinstheorie ist aus mehreren Gründen problematisch: Erstens bleibt die Singularität der »ich«-Perspektive auch im Bereich des Präreflexiven erhalten und erweist sich dadurch als tatsächlich unhintergebar. Denn andernfalls könnte sie ja nochmals durch ein nichtegologisches Bewusstsein »hintergangen« werden, in dem sich die Einmaligkeit des »ich« auflöst. Dann aber wäre »ich« nicht wirklich einmalig. Zweitens ist ein grundlegender Widerspruch festzustellen, dem Henrich in seiner Bewusstseinstheorie erlegen ist: Zum einen kennzeichnet er Subjektivität mit Einmaligkeit, zum anderen aber bindet er diese an das reflexive Selbstbewusstsein. Dann aber wäre Subjektivität nicht mit Einmaligkeit identisch, denn im Bereich der Reflexion regiert nicht die unhintergebare Einmaligkeit eines »jemand«, sondern die ständige Wiederholung des »etwas« der Zeichen. Einmaligkeit kann dem »ich« allein durch die Präreflexivität des »ich« zukommen, also der Vorgängigkeit der »ich«-Perspektive noch ›vor‹ jedem reflexiven Akt des seiner selbst bewussten »ich«. »jemand«, nicht »etwas«, ist das konkrete »ich« allein aufgrund seiner Singularität, die in der präreflexiven Vertrautheit mit sich, also in der je eigenen, niemals reflexiv herstellbaren oder aus Reflexion ableitbaren »ich«-Perspektive gegeben ist. Genau dies meint denn auch der Ausdruck »Subjektivität«. »Subjekt« ist damit keineswegs ein bloßer Aspekt bzw. aufzuhebendes Moment des alleinigen Bewusstseins, sondern Bezeichnung für das stets egologisch verfasste, jeder Reflexion vorgängigem Bewusstsein des »ich«. Vgl. hierzu auch meine Kritik nichtegologischer Bewusstseinstheorien in WENDEL, Affektiv und inkarniert, 271–283. Vgl. dagegen zu einer Verteidigung von Henrichs Bewusstseinstheorie und einer sich daran anschließenden monistischen Gotteslehre etwa K. MÜLLER, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.

entwerfenden Daseins, Subjektivität und Freiheit, sind als gleichursprüngliche, koinzidierende transzendente Prinzipien zu verstehen, denn es geht um die Suche nach Möglichkeitsbedingungen nicht nur der *Singularität* des Entwurfes *seiner selbst*, sondern eben auch des *Entwurfes* seiner selbst in der Grundsituation der existenziellen Wahl.¹¹ Freiheit ist hier also gerade nicht im Sinne purer Entscheidungsfreiheit zwischen »etwas« und »etwas« zu bestimmen, sondern als pures Vermögen, als Können. Als solches ist sie sowohl Prinzip der sogenannten Wahlfreiheit zwischen Objekten als auch Prinzip der existenziellen Wahl, die keine Wahl zwischen Objekten ist, sondern die Wahl zum Entwurf seiner selbst. Darin wählt das Dasein jedoch kein »etwas«, sondern »jemand«, nämlich sich selbst. Das Dasein ist kein Objekt, kein Ding neben anderen Dingen, kein bloßes In-der-Welt-Sein, sondern unterscheidet sich qua seiner singulären Perspektive der »Jemeinigkeit«, qua seiner Subjektivität, von Dingen, die ihm zu Objekten werden können. Wer dem Dasein seine Jemeinigkeit abspricht, verdinglicht es, macht es zu einem Objekt, ja letztlich macht er im Vergessen seiner Einmaligkeit sich selbst zum Objekt. Diese Verwechslung von »etwas« und »jemand« und das Vergessen der Singularität des Daseins gehört denn auch zu den zentralen Motiven einer instrumentell verzerrten und halbierten Vernunft.¹²

¹¹ Vgl. zu diesem Begriff der Freiheit im Anschluss sowohl an Kierkegaards Begriff der Wahl als auch an die Freiheitsanalyse von Hermann Krings (vgl. etwa H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München 1980) vor allem TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991; DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001.

¹² Dementsprechend kritisierte z.B. Theodor W. Adorno die Tendenz instrumenteller Vernunft, das Einzelne und Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, insbesondere der Allgemeinheit des Begriffs, und plädierte deshalb für einen Primat des Besonderen und des Momentes gegenüber dem Allgemeinen und Einem. Allerdings identifizierte er das Besondere zugleich mit dem Objekt und sprach deshalb von einem »Vorrang des Objekts« gegenüber dem Subjekt (vgl. hierzu vor allem TH. W. ADORNO, *Zu Subjekt und Objekt*, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a. M. 1980 [1969], 151–168). Dagegen ist zu bemerken, dass das Einzelne nicht qua Einzelheit, also Individualität, die Würde besitzt, die Adorno im Gebrauch instrumenteller Vernunft negiert sieht, sondern qua Einmaligkeit, also Singularität: Das Einzelne ist einmalig Dieses und kein anderes. Garantiert wird diese Singularität jedoch keineswegs durch einen Objektstatus, wie Adorno vermeinte, sondern dadurch, dass das Einzelne in seiner Einmaligkeit Subjekt ist. Qua Subjektivität verfügt das Einzelne schon über eine Perspektive, die nicht mehr Einzelheit ist, sondern Allgemeinheit. Zugleich individuiert sich diese Allgemeinheit jedoch gerade darin, dass sie nichts anderes ist als die singuläre Perspektive des »ich«; in der Einmaligkeit des Einzelnen kommen also Einzelheit und Allgemeinheit zusammen, dies jedoch ohne Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine als dessen Moment. Vielmehr ist das Allgemeine, hier: Subjektivität, als Moment des Besonderen anzusehen, das das Besondere als Dieses und kein anderes, also als singulär Dieses bestimmt. Diese Bestimmung des Allgemeinen als Allgemeines im Besonderen und damit als Moment des Besonderen, welches dieses zu einem Singulären macht, widerstreitet der Hegelianischen Bestimmung des Allgemeinen als das Eine und Ganze, welches das Besondere und mit ihm alle Unterschiede, diese als Momente seiner selbst aufhebend, einschließt und umfasst. Eine Kritik instrumenteller Vernunft bedarf also gerade einer subjektphilosophischen Basis, die sich nicht an Hegel, sondern an einer strikt transzendentalen Perspektive in der Tradition Kants und Fichtes orientiert, und dabei Subjektivität als die Einmaligkeit des Einzelnen und Besonderen bestimmt. Dies anzuerken-

3. Das Transzendieren des Daseins in den Prinzipien Subjektivität und Freiheit als Wurzel unterschiedlicher Selbst- und Weltinterpretationen

Subjektivität und Freiheit des Daseins zu betonen heißt weder, sein In-der-Welt-Sein und damit seinen Bezug auf andere und anderes zu negieren noch sich selbst zum Ursprung und Schöpfer seiner eigenen Existenz oder zu einem selbstbezüglichen, absolut freien Wesen bar jeglicher Verantwortung für andere zu stilisieren. Ebenso wenig impliziert die Bestimmung der Freiheit als Vermögen zum Entwurf seiner selbst per se schon eine Hypertrophie des Selbst bzw. Selbstermächtigung sowie die Negierung der Anerkennung des anderen. Das Dasein ist nämlich erstens auf anderes und andere angewiesen, um seine Existenz gestalten und bestimmen, um ihr einen materialen Gehalt geben zu können. Es entwirft sich im Durchgang durch sein In-der-Welt-Sein in und durch den Prozess der Selbst- und Weltinterpretationen hindurch, die ihm vermittelt werden, und auf die hin es eröffnet ist. Dennoch aber bleibt in dieser Eröffnetheit, in diesem Offenstehen zu anderem hin, ein Spielraum des Verhaltenkönnens, auch und gerade Überlieferungen gegenüber, die ihm vermittelt sind.¹³ Zweitens entdeckt das Dasein im Gebrauch seiner Freiheit zugleich das Gefühl einer unbedingten moralischen Verpflichtung zur Verantwortung nicht nur für den Entwurf seiner selbst, sondern dafür, dass jedes andere Dasein, also ein jeder »jemand« in seiner singulären Jemeinigkeit, seine Existenz zu entwerfen vermag.¹⁴ Das impliziert die Anerkennung des anderen als »ich« und verbietet

nen war Adorno wohl auch wegen seiner Konzentration auf die Philosophie Hegels und seiner Gleichsetzung jeglicher Subjektphilosophie mit Identitätsdenken in der Tradition Hegels nicht möglich gewesen.

¹³ »Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muß ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe. Unter diesen Bedingungen entdeckt mir die Entdeckung meines Innersten zugleich auch den anderen, als eine mir gegenüberstehende Freiheit, die nur für oder gegen mich denkt und will. So entdecken wir sofort eine Welt, die wir Inter-Subjektivität nennen werden, und in dieser Welt entscheidet der Mensch darüber, was er ist und was die anderen sind.« (SARTRE, Der Existenzialismus ist ein Humanismus, 165f.)

¹⁴ Auf diesen Konnex von Freiheit und Moralität hat bereits Kant aufmerksam gemacht: In Freiheit leuchtet mir die Unbedingtheit des Sollens auf, es bedarf also der Freiheit, um überhaupt des Anspruchs des unbedingten Sollens gewahr werden zu können. Umgekehrt gewahrt die Freiheit eben jenes Sollen, das mich unbedingt verpflichtet, und bindet sich zustimmend an diese Verpflichtung. Freiheit meint hier also weder Willkürfreiheit noch bloße Beliebigkeit, sondern Möglichkeitsbedingung zur Übernahme moralischer Verantwortung, ja überhaupt Möglichkeitsbedingung von ethischem Handeln. Darüber hinaus gäbe es ohne Freiheit überhaupt keine Ethik, denn ohne sie entstünde gar kein ethisches Dilemma etwa hinsichtlich der Frage, was in einer konkreten Handlungssituation zu tun oder zu lassen ist. Nur freie Wesen stehen vor dem Problem der moralischen Entscheidung. Die moderne Freiheitsphilosophie gerade in Kantischer Tradition gleitet somit nicht in Relativismus ab, sondern er-

die Reduktion anderen Daseins auf ein »etwas«, ein Objekt. Und drittens wird das Dasein in der Reflexion der Grundsituation der existenziellen Wahl auf die Erkenntnis zurückgeworfen, dass es nicht absoluter Ursprung und Schöpfer seiner selbst ist. Es hat zu wählen unter den Bedingungen einer Vielfalt von unendlichen Möglichkeiten; der »schlechten Unendlichkeit« der Zeichenkette, der puren Wahrscheinlichkeiten und Bedingtheiten. Es vermag aber zu wählen, und niemand kann ihm diese Wahl abnehmen; es ist einmalig die je eigene Wahl. Inmitten aller Bedingtheit endlicher Existenz verfügt es also über die Perspektive des Unbedingten, markiert in den transzendentalen Prinzipien Subjektivität und Freiheit, in denen es – wiewohl mitten im Bedingten – das Bedingte transzendiert. Das heißt: Genau in jenen Aspekten, in denen Dasein zutiefst zu sich selbst kommt, in den Aspekten der Einmaligkeit, also Subjektivität, und des Vermögens zum Entwurf, also der Freiheit, ist Dasein schon über sich hinaus, ist es verwiesen auf ein »Mehr« seiner selbst, auf ein »Mehr« als das, was ist. Die Voraussetzung der Prinzipien Subjektivität und Freiheit schließt das Dasein also nicht in der puren Immanenz ein, sondern ermöglicht es, die prinzipielle Eröffnung des Daseins auf Transzendenz zu denken, auf ein anderes seiner selbst, das sowohl Dasein als auch anderes Dasein nochmals überschreitet.¹⁵

weist sich im Gegenteil gerade als Möglichkeit, relativistischen Tendenzen der Gegenwartskultur zu widerstreiten.

¹⁵ Die Verankerung des Transzendenzbezuges im Prinzip der Subjektivität hat nachdrücklich Simone de Beauvoir in »Das andere Geschlecht« herausgestellt: Solange Frauen als »das andere« konstruiert und ihnen sowohl der Subjektstatus als auch die Zuerkennung der Freiheit verweigert würde, würde es Frauen verunmöglicht, einen Bezug zur Transzendenz zu entwickeln: »Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe hindurch als eine Transzendenz; es erfüllt seine Freiheit nur in einem unaufhörlichen Übersteigen zu anderen Freiheiten, es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausweitung in eine unendlich geöffnete Zukunft. Jedesmal, wenn die Transzendenz in Immanenz verfällt, findet der Absturz der Existenz in ein Ansichsein statt, der Freiheit in Faktizität; dieser Absturz ist ein moralisches Vergehen, wenn er vom Subjekt bejaht wird; ist er ihm auferlegt, so nimmt er die Gestalt einer Entziehung und eines Druckes an; in beiden Fällen ist er ein absolutes Übel. Jedes Individuum, das die Sorge hat, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet dies als unendliches Bedürfnis sich zu transzendieren. Was aber nun auf eine eigenartige Weise die Existenz der Frau begrenzt, ist, daß sie, obwohl wie jedes menschliche Wesen eine autonome Freiheit, sich entdeckt und sich wählt in einer Welt, in der die Männer ihr auferlegen, sich als das Andere zu sehen: man bemüht sich, sie zu einem Ding erstarren zu lassen und sie zur Immanenz zu verurteilen, da ihre Transzendenz unaufhörlich von einem anderen essentiellen und souveränen Bewußtsein überstiegen wird.« (S. DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1989 [1949], 21) De Beauvoir macht in diesem Zusammenhang auch deutlich, dass Subjektivität und Freiheit wechselseitig aufeinander verwiesen sind: Wer seine Freiheit realisiert, ist Subjekt, und wer Subjekt ist, ist mit Freiheit begabt. Diese Freiheit ermöglicht es, sich anderen Freiheiten zu öffnen, sich in einem Akt wechselseitiger Anerkennung auf andere Subjekte zu beziehen. Darin ist die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz markiert, die de Beauvoir dem Subjekt zuspricht. Es ist dem Menschen also aufgegeben, seine Freiheit zu realisieren, andernfalls bleibt er der bloßen Immanenz verhaftet, und diese Realisation der Freiheit ist für de Beauvoir eine wahrhaft moralische Handlung (vgl. DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht, 152f.).

Zugleich jedoch weiß das Dasein, dass diese Perspektive des Unbedingten nicht aus ihm selbst als Teil des bedingten In-der-Welt-Seins stammen kann. Das Dasein erfährt sich somit gleichzeitig als autonom und als abhängig, als frei und als verdankt. In ihm wohnt zum einen die Idee des Unbedingten, die in der Subjekt- und der Freiheitsperspektive aufleuchtet, und diese ihm tief eingeschriebene Idee weckt eine tiefe Sehnsucht nach Unbedingtheit und Vollkommenheit. Zum anderen aber erfährt sich das Dasein unweigerlich in die Bedingtheit und Unvollkommenheit des In-der-Welt-Seins geworfen. Sören Kierkegaard hat bekanntlich diesen existenziellen Widerspruch – das Entdecken und Begehren des Unbedingten angesichts der unausweichlichen Realität des Bedingten – auf eindrückliche Art und Weise als die Verzweiflung beschrieben, als die »Krankheit zum Tode«, in die jedes Dasein geworfen ist.¹⁶ Wer sich dieser unausweichlichen Verzweiflung stellt, wird durch sie zum Entwurf seiner selbst herausgefordert. Und darum entspringen genau dieser Grundsituation der Existenz verschiedene Selbst- und Weltinterpretationen, durch die hindurchgehend das Dasein sich entwirft. Es ist keineswegs rational zwingend, aus dem Entdecken des Unbedingten eine religiöse Selbst- und Weltinterpretation zu folgern, etwa mit dem Bestreben, damit der »Krankheit zum Tode« zu entrinnen, denn dem Entdecken der Idee des Unbedingten entspricht keineswegs die Gewissheit, dass das Unbedingte auch existiert im Sinne unbedingten Seins. Im Gegenteil kann man auch z.B. mit Albert Camus der Meinung sein, dass die von Kierkegaard beschriebene Situation der Verzweiflung auf die prinzipielle Absurdität des Daseins verweist, der Camus zufolge niemand entkommen kann: jede und jeder spürt das Verlangen nach Einheit und Unendlichkeit, doch dieses Verlangen ist, so Camus, unerfüllbar, und genau dieser Zwiespalt von Begehren des Unbedingten und Geworfensein in das unwiderruflich Bedingte ist das Absurde.¹⁷ Oder man kann mit Friedrich Nietzsche anzunehmen versucht sein, dass die Idee des Unbedingten nichts anderes sei als eine (notwendige) Illusion der Vernunft, der wir immer schon schicksalhaft unterworfen sind. Man kann die Idee des Unbedingten auch naturalistisch als Epiphänomen des Bewusstseins, welches wiederum in materiellen Prozessen gründet, zu deuten versuchen. Man kann jedoch auch einer religiösen Selbst- und Weltdeutung zustimmen, in engem Sinne einer Selbst- und Weltdeutung, die sich dem christlichen Glauben überschreibt. Ihr kann sich das Dasein in seinem Sich-Entwerfen übereignen, sich überlassen. Dieses Sich-Übereignen an den christlichen Glauben im Zuge der Übernahme einer Selbst- und Weltinterpretation jedoch negiert nicht die Freiheit, das Vermögen des Daseins zum Entwurf, sondern setzt sie im Gegen-

¹⁶ Vgl. S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg 2002 (1849).

¹⁷ Vgl. A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942. Vgl. hierzu H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 150.

teil voraus im Sinne eines Sich-übereignen-Könnens und eines zustimmenden Sich-Überlassens an eine Überlieferung, die nicht in einem Akt der Gewalt »überwältigt«, sondern in einem Akt entwerfenden Entdeckens angenommen und anerkannt wird.

Handelt es sich bei der religiösen Selbst- und Weltdeutung nun um einen »Sprung in den Glauben« aus der Verzweiflung bei gleichzeitigem *sacrificium intellectus*, wie Kierkegaard meinte? Um einen »will to believe« als Grundakt religiöser Existenz, wie William James formulierte?¹⁸ Diesen Formulierungen haftet der Hauch des Dezisionismus an; in Verbindung mit der Forderung der »Aufopferung des Verstandes« kommt noch der schlechte Geruch des Fideismus hinzu. Die Situation der Wahl ist zwar genealogisch als Ort des Aufkommens einer religiösen Selbst- und Weltdeutung zu identifizieren, nicht jedoch in geltungstheoretischer Hinsicht. Die gläubige Haltung selbst, also das genealogische Aufkommen der religiösen Existenz, ist weder begründungsfähig noch begründungspflichtig; vielmehr eröffnet das Aufkommen des Glaubens die Möglichkeit für die theologische Interpretation dieses Aufkommens als ungeschuldetes Geschenk und Gabe Gottes, das niemals erzwungen oder durch theoretische Spekulation »hergestellt« werden kann. In geltungstheoretischer Hinsicht jedoch gilt es, die Zustimmung zu einer religiösen Selbst- und Weltdeutung und damit das freie Sich-Übereignen an eine religiöse Tradition vernünftig zu rechtfertigen, gerade um dem Dezisionismus- wie Fideismusverdacht entgegen zu können, und um vor sich selbst und anderen gegenüber die Tragfähigkeit der eigenen Überzeugung einsichtig zu machen. Unterbleibt diese Rechtfertigung, könnte der Verdacht entstehen, dass es sich bei der Übernahme religiöser Existenz lediglich um einen weiteren Akt der Verzweiflung aus der Konfrontation mit der Verzweiflung heraus handeln könnte, die das ganze Unternehmen unter den Generalverdacht der Absurdität stellte. Der Wille zu glauben könnte ja nichts anderes sein als der Wille, den Gegensatz zwischen dem begehrten Unbedingten und dem Faktum der Bedingtheit überspringen zu wollen. Damit aber verstrickte sich der Glaubende nur weiter in den Fallstricken des Absurden.¹⁹ Deshalb erscheint es in geltungstheoretischer Hinsicht geboten, rational zu rechtfertigen, dass eine religiöse Selbst- und Weltinterpretation, im Besonderen eine christliche Selbst- und Weltdeutung, nicht per se absurd und illusionär ist. Nichts anderes als diese Rechtfertigung beabsichtigt das Programm des »Glaubens, der nach Einsicht sucht« und damit verbunden eine

¹⁸ Vgl. W. JAMES, *The Will To Believe*, in: ders., *Essays on Faith and Morals*, New York 1962, 32–62.

¹⁹ Vgl. zu diesem Problem vor allem VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 119, 146.

erstphilosophische Reflexion über die Möglichkeit letztgültigen Sinns in geschichtlicher Kontingenz.²⁰

4. Christliche Selbst- und Weltdeutung: Vertrauen auf Versöhnung der ›Risse und Schründe‹ der Welt

Wie aber kann das Sich-Übereignen des Daseins an eine Selbst- und Weltdeutung gerechtfertigt werden, die sich auf das christliche Bekenntnis bezieht? Und was macht gerade eine christliche Selbst- und Weltinterpretation angesichts der skizzierten Befindlichkeit des Daseins plausibel? Die Möglichkeit der Rechtfertigung einer christlichen Selbst- und Weltdeutung ist gerade im Bezug auf die existenzielle Situation der Wahl und auf die Möglichkeitsbedingungen des Entwurfs gegeben, also im Bezug auf Subjektivität und Freiheit. Denn der Widerspruch zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit tritt zunächst um so schärfer hervor, je mehr sich Dasein mit der Idee des Unbedingten konfrontiert, die in der Perspektive der Subjektivität und der Freiheit zu Tage tritt. Das Wovonher dieser Idee und dieser Perspektiven ist dem Dasein unverständlich. Es kann diese Situation als diejenige prinzipieller Absurdität deuten bzw. als Geworfenheit in die Spiegelungen der Vernunft, in das Gaukelspiel der Illusionen, in die wir unentrinnbar verstrickt sind. Gelingende Lebensführung angesichts der Verzweiflung bestünde dann in der Annahme des Absurden (Camus) bzw. der Annahme des Schicksals als amor fati (Nietzsche) oder überhaupt in der Annahme einer naturalistischen Weltinterpretation, in der Endlichkeit und Bedingtheit nicht als Bedrohung empfunden, sondern als unveränderliche Grenze des Daseins anerkannt werden; das Verlangen nach dem Absoluten wird hier quasi »ruhig gestellt«.

Das Dasein kann sich aber auch dazu entschließen, sich weder durch Philosophien des Absurden noch durch nihilistische oder naturalistische Selbst- und Weltdeutungen in seinem Verlangen nach einer Versöhnung von Unbedingtem und Bedingtem »ruhig stellen zu lassen«, sich also nicht damit zufrieden zu geben, dass das Dasein als In-der-Welt-Sein durch einen Riss gekennzeichnet ist, wie Kierkegaard sagte, durch den Riss zwischen Unbedingtem und Bedingtem, Absolutem und Endlichem – dem Riss, der das Dasein an sich selbst verzweifeln lässt. Diesen Riss zu empfinden bedeutet mehr als sich einer abstrakten Spekulation über den Gegensatz von Unbedingtheit und Bedingtheit anheim zu geben. Es bedeutet, diesen Riss in allen konkreten Dingen und Ereignissen zu empfinden, die dem je einzelnen Dasein begegnen, die ihm widerfahren und die

²⁰ Vgl. hierzu S. WENDEL, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht, in: SaThZ 9 (2005) 148–160.

es selbst geschehen lässt – durch sein Tun und Lassen. Das Dasein kann diesen Riss an sich selbst erfahren etwa im Gewahrwerden seiner eigenen Endlichkeit und der Unentrinnbarkeit des eigenen Todes, wie etwa Philip Roth in seinem Roman »Jedermann« eindrücklich beschreibt: »Das dunkle, mit Wucht an den Strand brandende Meer und der mit Sternen übersäte Himmel versetzten Phoebe in Begeisterung, ihn jedoch in Angst. Die verschwenderische Fülle der Sterne machte ihm unzweideutig klar, daß er sterben mußte, und das Donnern der nur wenige Meter entfernten See – und der Alptraum des schwärzesten Schwarz unter der tosenden Oberfläche des Wassers – weckten in ihm nur den Wunsch, dieser drohenden Auslöschung zu entkommen [...]«²¹ Der Riss kann erfahren werden im leidvollen Sterben und im Tod anderer Menschen, seien sie nah- oder fernstehend;²² vor allem aber im Sterben der unschuldigen Kreatur.²³ Der Riss wird erfahren in jedem Leid und Unrecht, das Menschen einander antun, im »radikal Bösen«, das menschliches Handeln leiten kann und das zur Struktur, zum System werden kann. Kurz: Er wird erfahren im gesamten, konkreten »beschädigten Leben« der Einzelnen wie der Gesellschaft. Wer sich diesen Erfahrungen wirklich stellt, wird den Riss, der durch das Dasein geht, niemals mehr verdrängen oder vergessen können; die Verzweiflung ist im Gegenteil stets präsent. Und wer den Riss wirklich als Riss empfindet, kann im Verlangen danach, dass dieser Riss nicht unversöhnt bleiben möge, nicht still gestellt werden: Denn wer es etwa als Trost empfindet, ins Nichts einzugehen, hat keine Antwort darauf, was mit all den Unschuldigen, mit den Opfern der Geschichte geschieht, die womöglich ohne Trost gestorben sind, und vor allem ohne Chance auf Recht und Gerechtigkeit. Wer das Verlangen nach dem Unbedingten ruhig zu stellen versucht, gibt sich mit dem Riss zufrieden und reißt ihn dadurch nur noch weiter auf. Ist aber angesichts dieser Kluft tatsächlich gelingendes Leben möglich? Oder erweisen sich gerade dann nicht religiöse Selbst- und Weltdeutungen, sondern Philosophien des Absurden, des Nihilismus oder des Naturalismus als falscher Trost im Blick auf die unausweichliche »Krankheit zum Tode«, als pure Vertröstungsideologien, als »Opium des Volkes«, als Beruhigungsmittel, die das Begehren nach Versöhnung still stellen?

²¹ P. ROTH, Jedermann, München/Wien 2006, 34.

²² »Sein Vater würde nicht nur in einem Sarg liegen, sondern auch unter der Last der Erde, und plötzlich sah er den Mund seines Vaters, als sei da gar kein Sarg, als falle die Erde, die sie in das Grab warfen, direkt auf ihn und verstopfte ihm Mund, Augen, Nase und Ohren. Am liebsten hätte er gerufen, sie sollten einhalten, ihnen befohlen, damit aufzuhören – er wollte nicht, daß sie das Gesicht seines Vaters bedeckten und die Öffnungen versperrten, durch die er das Leben einsog. Ich schaue in dieses Gesicht, seit ich geboren wurde – hört auf, das Gesicht meines Vaters zu begraben!« (ROTH, Jedermann, 61f.)

²³ Man denke etwa an die Beschreibung des qualvollen Todes eines pestkranken Kindes in »La peste« von Albert Camus.

Wer sich jedoch nicht »ruhig stellen« lässt, sondern sich durch den prinzipiellen Widerspruch betreffen lässt, in den jede Existenz gestellt ist, den Widerspruch zwischen Unbedingtem und Bedingtem, zwischen der Sehnsucht nach dem Absoluten und Vollkommenen und dem Wissen um die Endlichkeit und Fragilität der Existenz, der hat die Möglichkeit, einer Selbst- und Weltinterpretation zu folgen, die die Idee des Unbedingten in uns selbst schon als Gabe des Unbedingten deutet. Als Gabe eines unbedingten Seins also, das das Dasein als In-der-Welt-Sein gesetzt hat und das sich diesem Dasein unwiderruflich verbunden hat. In der Situation der Wahl wählt das religiöse Dasein folglich nicht nur sich selbst, sondern es übereignet sich dem Unbedingten, von dem es sich als verdankt und gewählt erfährt, bevor es selbst zu wählen vermochte; und das es im Akt des freien Sich-Übereignens nicht nur als Idee anerkennt, sondern als existierend bekennt.²⁴ Allerdings ist zu betonen, dass dieses Bekenntnis epistemologisch nicht als Gewissheit, gar als »Gottesbewusstsein« bestimmt werden kann: Gewiss ist dem Dasein allein seine Perspektive des »ich« und sein pures Vermögen zum Entwurf seiner selbst, welches für das religiöse Dasein Möglichkeitsbedingung dafür ist, sich an das Unbedingte zu binden und ihm zu vertrauen. Für die Gewissheit der Existenz eines unbedingten Seins jedoch kann die theoretische Vernunft bekanntlich nicht aufkommen. Hier ist allein der Weg in den Glauben im Kontext praktischer Vernunft eröffnet, der, wiewohl ein Vernunftvermögen und damit nicht »widervernünftig«, auf Vertrauen und Hoffen basiert, nicht aber auf im Sinne von »wissen« verstandener Gewissheit.²⁵ Es ist naheliegend, dieses Unbedingte, an das sich Dasein bindet und das es als existierend bekennt, dem Unbedingten entsprechend zu denken, das dem Dasein selbst eingeschrieben ist, also als Subjektivität und als Freiheit, denn andernfalls bliebe undeutlich, wie denn das bedingte Dasein über genau diese beiden Perspektiven des Unbedingten verfügen könnte. Das Unbedingte wäre dann nicht einfachhin als unbedingtes Sein zu bestimmen, sondern als Gott – ein Unbedingtes also, das gerade aufgrund seiner Unbedingtheit als unbedingt singular, einmalig, und als unbedingt frei zu bestimmen ist und das sich darin zugleich auf alles beziehen kann, was durch es gesetzt, geschaffen ist. Diese Bestimmung des Unbedingten entspricht somit der monotheistischen Tradition.²⁶ Das Dasein ist in den Perspektiven der Subjektivität und der Freiheit wiederum Bild dieses Unbedingten, und es ist ihm einer religiösen Selbst- und Weltdeu-

²⁴ Vgl. hierzu auch S. WENDEL, Die Wurzel der Religionen, in: FZPhTh 53 (2006) 21–38; DIES., »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (Schleiermacher). Religiosität als Existenzial bewussten Lebens, in: Bijdragen 65 (2004) 442–460.

²⁵ Vgl. z. B. WENDEL, Wurzel der Religionen, 35ff.

²⁶ Vgl. hierzu auch S. WENDEL, Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg i. Br. 2005, 117–130, bes. 125ff.

tung gemäß aufgetragen, in seinem Entwurf, in seiner existenziellen Wahl, diesem Bild zu entsprechen und es zu realisieren. Dazu bedarf es der freien Über-eignung des Daseins an das Unbedingte, um es in und durch sich selbst zur Er-scheinung kommen zu lassen – als Bild. Im Entwurf seiner selbst wählt das Da-sein also nicht nur sich selbst, wie Sartre vermeinte, sondern das Unbedingte, dem es sich verdankt, und dessen Bild es in seiner Einmaligkeit ist. In seiner Freiheit eröffnet und bestimmt sich das Dasein auf eine absolute Freiheit hin, die die Freiheit des Daseins gesetzt hat. Dieses Sich-Übereignen an das Unbe-dingte macht also wie schon das Sich-Überlassen an Überlieferungen die Frei-heit nicht zunichte, sondern setzt sie voraus und bestimmt sie zugleich, gibt ihr Ziel und Richtung nicht nur durch die Bestimmung ihres Wovonher, sondern auch ihres Woraufhin in der Vermittlung eines materialen Gehaltes von letzt-gültigem Sinn.²⁷

Der materiale Gehalt der christlichen Überlieferung bietet dem Dasein nun die Möglichkeit einer Selbst- und Weltdeutung, die in besonderer Art und Weise an seine Befindlichkeit anschließt, d.h. an die Befindlichkeit, in einen bleibenden Riss gestellt zu sein, sowie an die Befindlichkeit, um diese Befindlichkeit zu wis-sen – genau dies meint ja Kierkegaards Diktum von der »Krankheit zum Tode«, also dem Geworfensein in die Verzweiflung und die Suche nach einer Möglich-keit, dieser Krankheit zum Tode entrinnen zu können. Das Christentum näm-lich bekennt sich nicht nur zur Existenz Gottes im Sinne eines unbedingten Seins, dem sich alles Bedingte allererst verdankt, und an den sich die Kreatur in freiem Entschluss bindet. Das Christentum bekennt vielmehr der biblischen Überlieferung gemäß gemeinsam mit dem Judentum einen Gott, der sich für seine Schöpfung verantwortlich gemacht hat, der sich an seine Schöpfung und an sein Geschöpf in unverbrüchlicher Treue gebunden hat: Gott ist kein namen-loser deus absconditus, sondern – wiewohl bleibendes Geheimnis – in der Schöpfung und der Geschichte gegenwärtig und hat sich bestimmt als »Ich bin der, der ich für Euch da sein werde«, ja er ist in seinem Geschöpf selbst gegen-wärtig als abgründiger Grund des Daseins, auf den das Dasein im Entwurf sei-ner selbst trifft, auf den hin es immer schon eröffnet ist in der tiefsten Tiefe sei-ner selbst. Gott hat sich an das Dasein gebunden nicht obwohl, sondern gerade weil durch es ein Riss geht; von Gott geschaffen ist es aus sich heraus Nichts. Doch Gott sagt ihm Heil, Leben in Fülle zu. Er überlässt sein Geschöpf nicht der Verzweiflung, nimmt sozusagen den »Nebeneffekt« der Schöpfung nicht ein-fach billigend in Kauf, sondern steht dem Dasein bei und verheißt ihm Versöh-nung und Befreiung, »Recht und Gerechtigkeit«, und dies allen, auch den Op-

²⁷ Vgl. zum Aspekt der Freiheit des Unbedingten vor allem PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsge-schichte; DERS., Evangelium und freie Vernunft. Vgl. zum Aspekt des Bildwerdens insbesondere VER-WEYEN, Gottes letztes Wort, 151–185.

fern der Geschichte.²⁸ Leitend ist hier also die messianische Hoffnung auf die »Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.«²⁹ Das Christentum bekennt sich schließlich zu einem Gott, der sich dazu entschließt, nicht nur seinem Geschöpf beizustehen, sondern sich ihm in seiner Verzweiflung gleich zu machen, sein Schicksal anzunehmen, um es so zu durchbrechen und sich so seinem Geschöpf gegenüber im Antlitz Jesu bleibend als Liebe zu bestimmen: Da gibt sich Einer hin, damit alle, die durch ihn gesetzt sind, darauf vertrauen können, dass ihnen unbedingtes Heil zugesagt ist, durch den Riss des Daseins hindurch und den Riss selbst noch im Akt der Versöhnung bleibend aufnehmend, so dass noch das geschenkte Heil gezeichnet bleibt von den Wunden des Unheils. Die verheißene Versöhnung ist also keineswegs identisch mit einem harmonistischen Einerlei, in dem alle Widersprüche aufgehoben wären, und Erlösung bedeutet in christlicher Hinsicht nicht Erlösung von den Widersprüchen und Differenzen, sondern im Gegenteil vollzieht sich Versöhnung als Versöhnung der Widersprüche, der bleibend sichtbaren Risse und Verwundungen, und als Versöhnung des bleibend Unterschiedenen, einem Diktum Adornos gemäß: »Wäre Spekulation über den Stand von Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen, eher die Kommunikation des Unterschiedenen.«³⁰ Im Akt der Versöhnung bleibt folglich die Singularität des Einzelnen und Besonderen, insbesondere die Singularität jedes einzelnen Daseins, gewahrt, denn anders höbe Gott die von ihm geschenkte Singularität seines Geschöpfes als *imago Dei* und die damit verbundene irreduzible Würde des Daseins selbst auf; das Dasein wäre nicht wirklich singular, wenn ihm diese Singularität nicht auch postmortal im erlösten Zustand zukommen würde. Jene Singularität jedoch erfordert gerade die bleibende Unterschiedenheit des Daseins von anderem Dasein und jeglichen Daseins von Gott auch im Status der Versöhnung und Einung mit Gott. Damit gilt auch für die Theologie angesichts der »Krankheit zum Tode«, was Adorno der Philosophie beschied: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis naht kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre

²⁸ Das hat in eindrücklicher Art und Weise und bleibend aktuell Helmut Peukert theologisch reflektiert. Vgl. hierzu H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1988 (1976), bes. 311–355.

²⁹ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1988 (1966), 395.

³⁰ ADORNO, *Zu Subjekt und Objekt*, 153. Demgemäß bestimmt Adorno Versöhnung und Friede als »Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.« (ebd.).

Risse und Schründen offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, genau aus der Föhlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.«³¹ Die christliche Rede von Gott hat die Aufgabe, vom »messianischen Lichte« Zeugnis abzulegen, das sie in Jesus von Nazareth als bereits angebrochen bekennt, und darin zugleich die aktuellen »Risse und Schründe« der Welt, ihre »Bedürftigkeit« offen zu legen, und dies nicht nur aus der Föhlung mit den Gegenständen heraus, sondern in der Einföhlung sowohl mit sich selbst und der eigenen Lebenserfahrung wie auch mit dem je anderen Menschen und seiner Erfahrung sowie in der offensiven und expliziten Bezugnahme auf konkrete gesellschaftliche Situationen, aus der heraus und in die hinein eine jede Theologie formuliert wird. Wozu diese Rede von Gott einlädt, ist nicht der »Sprung aus der Verzweiflung in den Glauben«, sondern das freie, vor sich selbst und vor anderen verantwortete Sich-Entwerfen auf Gott hin, der das Dasein in seine Freiheit gesetzt und zum Entwurf seiner selbst ermächtigt und aufgefordert hat, zum Entwurf seiner selbst, der zugleich immer schon ein Entwurf hin zum anderen seiner selbst ist. Und was diese Rede von Gott zu vermitteln sucht, ist kein »Beweiswissen«, sondern die Fähigkeit und den Mut, darauf zu vertrauen und zu hoffen, dass in der Situation der existenziellen Wahl letztlich Gott gewählt wird und seine Zusage der Versöhnung, die an jedes einzelne Dasein unwiderruflich ergangen ist, ja noch mehr: dass uns Gott in der Situation der Wahl immer schon gewählt hat und uns in unserer »Krankheit zum Tode« nicht allein lässt. Da sage einer, die Theologie hätte den Menschen des 21. Jahrhunderts, gezeichnet von den »Rissen und Schründen« der Gegenwart, nichts mehr zu sagen ...

³¹ TH. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. ²1994 (1951), 333f.