

Jetzt rede ich: Eilert Herms' Theorie der Religiosität

Unter dem Titel *Systematische Theologie* hat der emeritierte Tübinger Systematische Theologe Eilert Herms 3.400 Seiten in drei Bänden publiziert.¹ Das Werk ist ein anhaltender Monolog – ohne Personenregister, ohne Bibelstellenregister – und entspricht damit nicht den Erwartungen an eine der Lehre dienende Systematische Theologie. Es verstärkt den monologischen Charakter der Veröffentlichung, dass sich die meisten der im Verhältnis zum Umfang nicht sehr zahlreichen Fußnoten auf andere Publikationen des Autors beziehen.

Im Vorwort betont Herms, dass er zu diesem Vorgehen stehe, auch wenn er sich damit der Kritik aussetze: „Dies Verfahren hat einen offenkundigen Nachteil: Der Autor kommentiert sich selbst. Das ist unverhohlen selbstbezüglich und wird dem Autor vorgeworfen werden. Das muß er hinnehmen und auf sich beruhen lassen“ (XXV). „Verstärkt wird der Charakter der Selbstbezüglichkeit des Werkes dadurch, dass ich durchgehend Hinweise auf eigene frühere Veröffentlichungen gebe. Das kann die Vermutung wecken, ich würde mich in einem nur von mir selbst bevölkerten theologischen Universum bewegen. Auch das muß ich hinnehmen“ (XXVI).

¹ *Eilert Herms*, *Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben*, 3 Bde., Tübingen 2017; alle Seitenangaben im Text (in Klammern) beziehen sich auf dieses Werk.

Inhaltlich ist dieses Werk geprägt durch ein Konglomerat von Gewissheiten, die das christliche Leben orientieren und motivieren sollen: „Selbst-, Welt-, Weltursprungs- und Weltzielgewißheit“ (XXVII), „Selbstgewißheit, Umweltgewißheit, Weltgewißheit und Gottes-, also Weltursprungs- und Weltzielgewißheit“ (ebd.). Die primäre (unmittelbare) und die sekundäre („im Durchgang durch Akte unseres eigenverantwortlichen uns-selbst-Verstehens“ erreichte) Selbstgewissheit entfaltet sich in der „expliziten praktischen Gegenwartsgewißheit (Daseinsgewißheit, Lebensgewißheit)“ (98f. und passim).

Dieses Gemenge von Gewissheiten, das im Verlauf des Werkes noch um weitere Gewissheiten angereichert wird, ist erkenntnistheoretisch unbefriedigend. Die Scharfeinstellung von Evidenzerfahrung oder doch Evidenzverneinung, die wir mit „Gewissheit“ verbinden, geht in dieser Inflation von Bezügen verloren. Auch die Bescheidenheit der Gewissheit gegenüber der Konsens, sachliche Richtigkeit, Rationalität und Kohärenz einfordernden Wahrheitssuche geht in dieser präventiösen Fülle verloren. Alle diese Gewissheiten sieht Herms nun in einer großen Einheit verbunden. Diese erstaunliche Gewissheitseinheit sowie die persönliche Gewissheit des Autors, in all seinen Aufstellungen vom „Wesen des Christentums“ zu handeln, ist in einem besonderen Verständnis von (primärer und sekundärer) Offenbarung gegründet: „Der Grund und Gegenstand solch praktischer Gewißheit ist: durch Offenbarung Offenbares. Es wird im Lebensbekenntnis der je eigenen Daseinsgewißheit und des

vertrauenden sich-auf-sie-Verlassens (das heißt: Glaubens) faktisch mitbezeugt“ (104).

I.

Nach detailreichen Ausführungen über das Sammelbecken der Gewissheiten im „faktische(n) Ganze(n) des Beziehungsgefüges unserer innerweltlichen Persongegenwart“ (183, dort kursiv) und deren Dynamik in allerlei Werdeprozessen ist man gespannt, wie dies alles aus der spezifisch christlichen Offenbarung und nicht aus einem allgemeinen, gewissheitstheoretisch aufgeladenen oder überladenen Lebensgefühl erwachsen soll. Paragraph 10 („Der *spezifische* Charakter des *christlichen* Lebens als Glaubensbekenntnis: Artikulation der christlichen Lebensgewißheit und Bezeugung ihres Grundes, der Christusoffenbarung“ (249, 249ff.) und nicht weniger als fünf mit „Die Christusoffenbarung“ überschriebene Paragraphen (§§ 13-17) versprechen entscheidende Aufschlüsse (vgl. auch die §§ 43-45, 48 zum „Christusgeschehen“).

Doch nun zeigen sich die massiven Folgeprobleme des von Herms gewählten monologischen Denkgangs und dessen Darstellung. Weit entfernt von einer biblisch orientierten und interdisziplinär verantworteten Schöpfungstheologie, reduziert er die schöpferische und neuschöpferische Kreativität Gottes auf den metaphysischen Gedanken einer „Ursprungsmacht“, einer „Ursprungsrelation“ (273, vgl. 566ff., 593ff. u. ö.). Auf dieser Grundlage kommen die biblisch bezeugten zentralen Einsichten nicht mehr in den Blick, dass Gott den

Geschöpfen ungeheure Eigenmacht verleiht und dass Gott sich schöpferisch mit dem Gebrauch und mit dem Missbrauch dieser Eigenmacht auseinandersetzt. So bleiben die Themen Sünde, Leid, Anfechtung, Not und leidvoller Tod bei Herms weitgehend ausgeblendet.

Die Ursprungsmacht und Ursprungsrelation soll im „Lebenszeugnis() des Menschen Jesus von Nazareth“ (273) und im Wirken des Heiligen Geistes offenbar werden. Herms spricht beständig vom „christliche(n) Wortbekenntnis als Bekenntnis des religiösen Glaubens an die Ursprungsmacht als ‚Vater, Sohn und Geist‘“ (299 u. ö.). Es ist im Folgenden aber schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, mithilfe der Ursprungsmacht solle die Christusoffenbarung in die religiöse Gewissheitstheorie eingepasst werden bzw. dieser den Schein theologischer Validität verleihen. Zwar wird der Christusoffenbarung immer wieder eine unbedingt prägende, die Wahrheit und die Gnade Gottes erschließende Kraft zugesprochen. Die Berufung auf sie dient denn auch dem Bemühen, der metaphysischen „Ursprungsmacht“ Personalität zuzuschreiben und eine triadische Entfaltung dieser Ursprungsmacht zu statuieren.

Theologisch durchaus erhellend dagegen sind die Reflexionen auf eine christologisch vermittelte Erkenntnis der Personalität des dreieinigen Gottes (616ff.). Auch die Ausführungen über die „Eigenschaften Gottes“ (637ff.) und die „Gerechtigkeit Gottes“ (900ff.) bieten im Prinzip fruchtbare Impulse für den wechselseitig lernenden Dialog mit anderen theologischen Entwürfen, wenn er denn gesucht würde. Doch

von diesen vielversprechenden Ansätzen lenkt Herms immer wieder zurück und legt das Schwergewicht penetrant auf den natürlich-religiösen „Grundakt des vertrauenden sich-Verlassens“. Dieser Grundakt „richtet sich letztlich auf den Ursprung dieser Gewährung, auf die Ursprungsmacht selbst, der die Gewährung zu verdanken ist und in deren Wesen, Wollen und Wirken sie begründet ist“ (345).

Die gelegentlichen Zitatcollagen aus dem Neuen Testament an Schlüsselstellen (z.B. 357ff.; 374ff.) können nicht darüber hinwegtäuschen, dass ganz zentrale Dimensionen der Christusoffenbarung, vor allem Kreuz und Auferstehung, nicht annähernd in ihrer Tiefe erfasst werden und dass die prophetischen, diakonischen und priesterlichen Kräfte der Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes nicht entfaltet werden. Das „Persongeheimnis des Gekreuzigten besteht darin: Ort der Gegenwart des Wesenswillens des Schöpfers in der Welt zu sein ..., Inkarnation des Logos, der ratio, des Schöpfers ...“ (360). Was immer der „Wesenswille“ besagen soll – und in den Ausführungen zum „Christusgeschehen“ wird diese Chiffre häufig eingesetzt (vgl. 788ff.) –, wenn das Kreuz als „die Vision des Todes als Geschöpf in der Hand des Schöpfers und das heißt nicht als Gegner des geschaffenen Lebens, nicht als Negation des geschaffenen Lebens, sondern als sein Ganzwerden, als seine Vollendung, als seine endgültige Geburt ins ewige Leben Gottes“ (365; vgl. auch 928ff. und zum menschlichen Tod 1087ff.) angesehen wird, dann wird die Botschaft des Kreuzes bis zur Verzerrung verharmlost.

Dies fügt sich in die Gesamtsicht dieses Werkes, das schon im Vorwort versichert: „Gott will und wirkt unsere Welt schaffend und er genießt sich (sic!) in diesem seinem Wollen und Wirken.“ Die Menschen sollen „Anteil an *seinem* uns-Genießen (sic!) gewinnen und darin *ihre* ewige Seligkeit erreichen. Das christliche Leben vollzieht sich als der leibhafte Ausdruck, das leibhafte Bekenntnis dieser Gewißheit“ (XXVIII). Es bleibt völlig rätselhaft, wie diese Genuss-Gemeinschafts-Gewissheit mit einer biblisch ins Auge gefassten Menschheitsgeschichte in Einklang gebracht werden kann, die mit der Vertreibung aus dem Paradies, mit Hass und Brudermord beginnt, die historisch-konkret Israels schweres Leiden unter Weltmachtdruck (Ägypten, Assur, Babylon, die Perser, die Griechen, die Römer) und am Kreuz die gemeinsame Verschwörung von Weltmachtspolitik, herrschender Religion, Berufung auf zweierlei Recht und Unterstützung durch öffentliche Moral und Meinung gegen Gottes Gegenwart vor Augen stellt. Eine metaphysisch gestützte, harmonistische Gewissheitstheorie sucht zwar theologische Inhalte selektiv zu integrieren, verbraucht und verschleift sie aber in einer schriftfernen, offenbarungsfernen und realitätsfernen privatphilosophischen Vision einer „Bildungsgeschichte der Menschheit“ (474ff.; 758ff.).

Entsprechend flach sind die zunächst allgemein gehaltenen Ausführungen zur Praxis des christlichen Lebens, das sich „als ein kontinuierliches Prozedieren“ (553 u. ö.) vollziehe und das der „Verwirklichung des Gemeinschaftswillens des Schöpfers“ (572) bzw.

„der Ursprungsmacht“ (573) dienen und zur „Willensgemeinschaft() des geschaffenen mit dem schaffenden Personsein“ (825; vgl. 824ff.) führen solle. Herms spricht von einer „Zivilisationsgeschichte eben als Offenbarungsgeschichte, *somit* als Bildungsgeschichte und *somit ipso facto* als *Heilsgeschichte*“. Er fügt immerhin in drei bzw. neun Wörtern hinzu „– und als Unheilsgeschichte (die der Schatten der Heilsgeschichte ist)“ (869; vgl. 1016ff.). Nirgends aber finden sich seriöse Ausführungen zur „Unheilsgeschichte“ und zu ihrem Schattencharakter. Die wenigen Zeilen darüber, dass das Gericht „schmerzhaft“ ist durch „Beschämung“ (1112), und über das Extrem der „Tantalusqual“ (1166f.) werden durch eine vollmundige Allerlösungstheorie (vgl. 1104ff.; 1141ff.) überblendet. Ändert sich dies in den Bänden 2 und 3, die dem „Tatbekenntnis des Glaubens“ gewidmet sind und eine „Theorie des christlichen Ethos“ entwickeln (1173ff.)?

II.

Die „Theorie des christlichen Ethos“ ist einerseits in der klassischen Auffächerung von Pflichtenlehre, Tugendlehre und Güterlehre (1239ff.; 1303ff.; 1375ff.) eine Theorie der wechselseitigen Abstimmungen von persönlichem und gemeinschaftlichem „Gewißsein über das höchste Gut, nämlich über Ursprung und Ziel der Faktizität des Dauerns menschlicher Persongegenwart als Verwirklichtwerden der vollendeten Gemeinschaft des schaffenden Personseins mit dem geschaffenen ...“ (1175). Dabei wird wort- und

wiederholungsreich dargetan: „Das Tun des Glaubens realisiert das bonum commune als Bedingung des bonum proprium und das bonum proprium als Bedingung des bonum commune“ (1715 und passim).

Dann aber widmet sich Herms auf 2000 Seiten einem in der Tat überaus wichtigen Zukunftsprogramm theologischer, politischer und auch zivilgesellschaftlicher Ethik.

Er sieht klar, dass die Charakterbildung, die ethische Erziehung und die Kommunikation von Werten in spätmodernen pluralistischen Gesellschaften vor der Schwierigkeit zunehmender Ausdifferenzierung der gesamtgesellschaftlich maßgeblichen Institutionen und Organisationen stehen. Der Markt und die Medien, das Recht, die Politik und die Wissenschaft, die Religion und die Familie, das Medizinsystem und das Bildungswesen entwickeln jeweils eigene Rationalitäten und Moralen, die sich nicht nur wechselseitig ergänzen und verstärken, sondern auch wechselseitig behindern und blockieren. Gutgemeinte allgemeine moralische Vorstellungen und Appelle gehen ins Leere.² Einseitige Betonungen der Systemrationalitäten wirken oft naiv und brutal zugleich. Der gesunde Menschenverstand gerät permanent in die Verliererrolle im Netzwerk der tatsächlichen oder doch vermeinten systemischen Zwänge.

Die Ethik des Hauptwerks von Eilert Herms will sich dieser großen Herausforderung stellen. Differenziert adressiert er zunächst die

² Vgl. z.B. schon *Niklas Luhmann*, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986.

„Institutionen der Reproduktion ... Familie und Ehe“ (1852ff.) und deren (historisch bedingten) Wandel (1927ff.) als Gegenstand und als Herausforderung „für das Tun des Glaubens“. Dabei fällt aber auf, dass er, ungeachtet vieler guter Ratschläge im Einzelnen, weder inhaltlich-theologische (die triviale Einsicht, dass das Leben prozesshaft und im Werden ist, bedarf nicht der Stützung durch „christliche Gewißheit“, vgl. 1884f.) noch explizit fachwissenschaftlich ausgewiesene Erkenntnisse einbringt. Er zitiert, wie gewohnt, häufig sich selbst, vereinzelt Musil und Kleist, aber die Forschungswelt in Sachen Ehe(recht) und Familie(nrecht), das Recht des Kindes, Soziologie und Psychologie von Ehe und Familie, von multireligiösen Perspektiven ganz zu schweigen, bleibt völlig außen vor.³

Richtig sieht er: „Mit zunehmender Ausdifferenzierung (scil. der gesellschaftlichen Funktionssysteme) zerfallen die alten familialen Institutionen der Abfederung der Lebensrisiken für alle Einzelnen“ (1831). Doch kreative Beiträge zu systemischen Konflikten, etwa denen zwischen den Evolutionen von Familie, Markt und Medien, sucht man vergeblich. Aussagen wie die folgende klingen wie eine warmherzige Selbstempfehlung in einer Sonntagsrede: „Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden dient dem Gemeinwohl im Wandel dadurch, daß sie in ihrer Feier des Evangeliums dessen Sicht auf Ursprung und Bestimmung des Menschseins im Welt schaffenden

³ Vgl. dagegen z.B. die großen Forschungsprogramme zu diesen Themen am Center for the Study of Law and Religion der Emory University, Atlanta.

Versöhnungswillen Gottes so klar und durchsichtig bezeugt, verkündigt und öffentlich darlegt, daß im Horizont dieser Sicht die Tendenzen des gegenwärtigen Zeitalters, seine Chancen und seine Risiken, erfaßt werden können.“ (1847)

Analoge Beobachtungen gelten leider auch im Blick auf Institutionen der „Güterproduktion (Arbeit und Technik)“ (1977ff.) und deren Wandel (2011ff.). „Auch hier wiederum ist dem Glauben gewiß, daß sich dieses sein spezifisches Wollen und Wirken nicht jenseits der geschaffenen universalen Bedingungen des im-Werden-Seins der Menschheit vollziehen kann“ (1979). Nicht nur Außenstehende werden sich fragen, warum es ausdrücklich einer christlichen Sicht und des christlichen Glaubens bedarf, um ein sensibles „Ambivalenzbewusstsein“ und den Willen zum Ausbalancieren zwischen Gemeinwohl und Eigenwohl zu kultivieren. Durchgängig könnte man Herms' Berufung auf den Glauben durch die Berufung auf einen selbstgewissen gesunden Menschenverstand ersetzen.

Während die Institutionen der „Gesundheitspflege“ (2064ff.) immerhin wenige Bemerkungen zum „Wandel der Heilkunst“ (2119ff.) einbringen dürfen (vgl. die Fußnoten 2152f.), erhalten die Vertreter der „Institutionen der Sicherstellung des Lebensunterhalts ... (in) Wirtschaft und Sozialordnung“ (2154ff.) keine Chancen zur Selbstdarstellung, Selbstreflexion und Selbstkritik. Dies mag nicht so dringlich sein, da Herms kaum jemand widersprechen würde, dass der Schutz der Menschenwürde und das Bemühen um Gerechtigkeit im „Wandel der Wirtschafts- und Sozialordnung“ (2213ff.) maßgeblich

seien. Dagegen wird man gegenüber seinen medizinethischen Aufstellungen Anfragen an seinen gewissheitstheoretischen Tenor richten müssen. Hier thematisiert er die „unmittelbare Eigenleibgewißheit, als die sich die unmittelbare Selbstgewißheit von innerweltlich-leibhaften Personen stets manifestiert“ und die in sich „die faktische Einheit von unmittelbarer Selbst-, Umwelt-, Welt- und Ursprungsgewißheit“ sei (2141). Er schließt die steile These an: „Gesund ist die Seele, wenn sie sich im ungestörten Prozeß ihres Gebildetwerdens zu dieser reifen, expliziten und ausdifferenzierten Gestalt ihres Gewißeins befindet“ (ebd.). Man muss nur das Schicksal von Menschen mit lang anhaltender Schmerzerfahrungen, aber auch die Rolle von Schmerzerfahrungen in seelischen Bildungsprozessen vor Augen haben, um die Ideologieanfälligkeit solcher totalisierender gewissheitstheoretischer Bemerkungen über Gesundheit und Krankheit wahrzunehmen.

Nach dem bisher Beobachteten wird es nicht verwundern, dass auch die Kapitel über die Institutionen von Herrschaft und Recht (2245ff.) und ihren Wandel (2338ff.) weitgehend ohne politikwissenschaftliche und rechtswissenschaftliche Beiträge und Stimmen auskommen. Immerhin werden ein paar interessante globalgeschichtliche und zeitgeschichtliche Beispiele eingebracht, und auch die Reflexionen auf Kriterien politischer Fortschritte und Rückschritte und auf die Würde der „*Sozialnatur* des Menschen“ (2377) bieten fruchtbare Impulse.

Der dritte Band fährt mit Kapiteln über die Reflexion auf die unterschiedlichen Systemrationalitäten fort, wobei Herms originell

zwischen „mittelwahlorientierender Gewißheit“ und „zielwahlorientierender Gewißheit“ (2391 ff. und 2467 ff.) unterscheidet und so Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen technologisch innovativem Forschen und organisierter religiös-weltanschaulicher Kommunikation andeutet. Gern hätte man in den langatmigen Aufstellungen zur Selbststeuerung und Selbstleitung christlicher Gemeinschaften wenigstens exemplarisch Bezüge zur Arbeit der Praktischen Theologie, der Liturgiewissenschaft oder der des Kirchenrechts entdeckt. (Immerhin findet sich 2639 eine rügende Anmerkung zu Sohms Kirchenrecht.) Man wird sich darüber streiten können, ob triviale Richtigkeiten wie beispielsweise die, dass sich „inhaltliche und formale Sachgemäßheit der Ordnung des kirchlichen Lebens ... gegenseitig (bedingen)“ (2608, 2608 ff.) und dass das „Tun des Glaubens“ „der geschichtlichen Erfahrung der Glaubensgemeinschaft Rechnung (trägt), daß wechselnde Lagen des Zusammenlebens wechselnde Herausforderungen an die Institutionalisierung der Lebenssinnkommunikation stellen“ (2643, 2643 ff.), in Leitsätze gegossen und über viele Seiten hinweg erläutert werden müssen.

Erfrischend, wenn auch nach meinem Urteil etwas erratisch im Fluss der bisherigen Aufstellungen stehend, ist Paragraph 89 „Spielen als Tun des Glaubens“ (2695-2746), der frühere Beiträge von Herms zu den Themen Sport und Kunst aufnimmt. Die in Band 2 dominierende Differenzierung zwischen Darstellung der Institutionen als „Gegenstand des Tuns des Glaubens“ und Wandel der Institutionen

als „Herausforderung für das Tun des Glaubens“ wird hier und auch in den Paragraphen über die Medien (2747ff.), die Zivilgesellschaft (2806ff.), das „öffentliche Bildungswesen“ (2856ff.), die Pflege von Wissenschaft (2885ff.), die Traditionspflege (2935ff.), das „Feiern im Tun des Glaubens“ (3026ff.) und die „Mitgestaltung der Globalisierung“ (3058ff.) nicht aufgenommen, was zumindest im Blick auf Medien und Wissenschaft verwundert. Nicht nur aufgrund der Monologizität und der inhaltlich-theologischen Defizite bleibt das Bemühen, die theologische Ethik auf die Ausdifferenzierung der dominierenden Funktionssysteme spätmoderner Gesellschaften einzustellen, im Ansatz und im Fragment stecken. Man kann aber diese wie auch die abschließenden Paragraphen über „das Tun des Glaubens als Realisierung des bonum proprium“ (3095ff.) als einen Versuch ansehen, das Werk im Einzugsbereich der Praktischen Theologie zu positionieren.

Wie das gesamte Werk, bedürften auch die letzten 300 Seiten über Lebensaufgabe und Lebensplan, Lebensgenuss und Lebenskunst, Altern, Reifen und Sterben einer rigiden, selbstkritischen Kürzung und Aussortierung von zahllosen Trivialitäten. Wer hätte je daran gezweifelt, „daß die Vorstellung von der Lebensaufgabe des Adoleszenten und des Ruheständlers sowie die Vision des Guten und der Lebensplan des Adoleszenten und des Ruheständlers *nicht dieselben sein können*“ (3185)? Wer sähe einen Erkenntnisgewinn in der Aussage: „Die Gemeinschaft der Glaubenden kann keinem ihrer Glieder sein eigenes Leben abnehmen“ (3393)? Die monologische

Ethik und Fundamentaltheologie bietet Hunderte solcher wenig aufschlussreichen Räsonnements.

III.

Fragt man sich, für wen dieses monumentale Werk verfasst wurde, so denkt man zunächst an das große Vorbild des Verfassers, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, und dessen programmatische Schrift am Ende des 18. Jahrhunderts: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.⁴ Es mag ja durchaus sein, dass einige der heutigen Gebildeten unter den Verächtern von Religion und Kirche dem Programm etwas abgewinnen können, die christliche Religion durch eine christlich getönte stoische Metaphysik und totalisierende Gewissheitstheorie zu ersetzen. Viele anstößige Lasten der biblischen Überlieferungen und der Christologie können in einer religiösen Theorie des sich selbst und die Menschen genießenden Gottes über Bord geworfen werden. Es wäre allerdings ratsam, dies offenzulegen und auf den Titel „Systematische Theologie“ mutig zu verzichten.

Gegen ein solches Programm hätte allerdings das andere große theologische Vorbild des Autors, Martin Luther, schärfstens protestiert. Luthers theologische Startschüsse zu Beginn der Reformation, seine programmatische Disputation gegen die

⁴ *Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. Günter Meckenstock, Berlin und New York 1999 (= KGA I/2, 185ff.).

scholastische Theologie von 1517 und seine berühmte Heidelberger Disputation von 1518⁵ mit ihrer revolutionären Kreuzestheologie sind geradezu ein konzentriertes Gegenprogramm – um nicht zu sagen: Gegengift – gegen eine solche Transformation der Theologie.

Selbst diejenigen Vertreter des deutschen und nordeuropäischen Neuprottestantismus, die sich an eine biblisch-theologisch und christologisch faktisch entleerte Religiosität gewöhnt haben, sollten sich doch wenigsten vom Philosophen fragen lassen, ob eine ubiquitär gewissheitsgesättigte Lehre von der Genussgemeinschaft des „schaffenden und geschaffenen Personseins“ nicht in hohem Maße ungenießbar wird: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadedheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“⁶

⁵ *Martin Luther*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1: Der Mensch vor Gott, unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 19-33 und 35-69 (= WA 1, 221ff. und WA 1, 353ff.)

⁶ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, 20 (= GW 9, 18).