

Jörg Dierken

GOTT

Theo-Logisches im Gespräch mit Dietrich Korsch

1. Gott als universales Integral

In Gott laufen die Fäden zusammen. Gott ist Inbegriff der gegenständlichen Gehalte des Glaubens, und dessen Lebenspraxis ist auf Gott hin ausgerichtet. Die ›Dogmatik im Grundriß‹ von Dietrich Korsch¹ nimmt ihren Ausgang bei dem gelebten Glauben, dessen Vollzüge im Handeln, Deuten, Bitten und Empfangen von Gott ermöglicht, geleitet und orientiert sind. Schon das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen, das im Glauben gedeutet und von ihm her artikuliert wird, ist in Gott als Klammer zusammengehalten. Von Gott stammen die Koordinaten seines Lebens im Handeln mitsamt dessen normativer Struktur, Gott ist das Ziel seiner Gebete, von ihm kommen die die Lebensführung vergewissernden Zeichen. Korschs Dogmatik sucht Einsichten von Theorien der Subjektivität, des Deutens und der Sprache, der Ethik und Gegenwartsdiagnostik in den Themen von Luthers Kleinem Katechismus zu entfalten. Gott kommt dabei insbesondere im Kontext von Dekalog, Credo und Vater Unser zur Sprache. Sein erhabenes Ich als Voraussetzung des im Modus der Sollensforderung angesprochenen Du, seine Charakterisierung als allmächtiger und gnädiger Vater sowie als Schöpfer der Welt und des Menschen werden erörtert, hinzu kommen natürlich die theologischen Hintergründe der Menschwerdung Gottes in der Gestalt Jesu Christi im Kontrast von Sünde und Versöhnung sowie seine Gegenwart im Zeichen des Geistes im Horizont von Erlösung. Die sakramentalen *media salutis* runden das theologische Themenspektrum ab. Der primäre Modus, in dem Gott in solch verschiedenen Hinsichten thematisch wird, ist die menschliche Sprache. Ihre Strukturen prägen für Korsch bereits die des Glaubens, ja Sprache gilt geradezu als

¹ DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000. Die folgenden Seitenangaben in Klammern verweisen auf dieses Buch.

dessen »Dasein« (22). Damit sind verschiedenste sprachliche Dimensionen im Spiel, angefangen von gegenstandsbezogenen Aussagen und handlungsleitenden Präskriptionen über rational oder emotiv gefärbte Expressionen bis hin zur reflexiven Begriffssprache des spekulativen Gedankens. So sehr mit den verschiedenen Dimension von Sprache die unterschiedlichen Charaktere von Gott als »Wort unserer Sprache« (vgl. 52 ff., in Aufnahme einer Formel von T. Rendtorff) nachvollziehbar werden können, so wenig avanciert die Sprache als solche zum gleichsam ontologischen Fundament Gottes oder auch nur zum Integral der verschiedenen Facetten seiner Explikation. Auch der sprachlich manifeste Gott bleibt der Sprache gegenüber transzendent. Schon an der kommunikativen Funktion der Sprache wird für Korsch erschließbar, dass die Fäden von Ich und Wir, von Individuellem und Allgemeinem in einem Größeren, Gott, zusammenlaufen. Sprache stiftet Verhältnisse. Sie sind aber nicht selbsttragend. Ihren Fluchtpunkt haben sie in einem göttlichen Gegenüber, das sie zugleich immer schon fundiert. Gott wird dabei einerseits in Personalitätskategorien vorgestellt, der die Welt und den Menschen »gründet« (129). Andererseits avanciert der Gottesgedanke zur reflexiven Einholung der Deutungsvorgänge des Glaubens, mithin auch derjenigen, die solche Gründung von Welt und Mensch befassen. Gott ermöglicht die »Deutung des Deutens« (ebd.), er steht im Fokus des auf ihn zulaufenden Selbstverstehens des Glaubens.

Korschs kleine Dogmatik will zugleich elementarisieren. Damit ist gemeint, dass die Grundelemente des Christlichen in einer Situation fortschreitender Entkirchlichung nach innen wie außen fassbar dargestellt werden, ohne auf allzu große Voraussetzungen zu rekurrieren. Auch von dieser didaktischen Aufgabe her ist der Rekurs auf den Katechismus motiviert. Neben dem aktualisierenden Zugriff auf den Katechismustext kommt das Bestreben der Elementarisierung darin zum Ausdruck, dass Korsch den christlichen Glauben von basalen Strukturen und Vollzügen des menschlichen Lebens her zu beschreiben sucht. Damit sind Momente der klassischen Apologetik aufgenommen, aber auch gleichsam schöpfungstheologische Bestände der Anthropologie. Hierfür sind insbesondere subjektivitäts- und kulturtheoretische Perspektiven maßgeblich. In subjektivitätstheoretischer Perspektive werden Korrelationen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses fokussiert. Das Selbstverhältnis ist nur in seinem Vollzug, das Subjekt findet sich darin gleichsam immer schon vor, so sehr dieses Verhältnis nur durch seinen inneren Rückbezug zustande kommt. Das Selbst dieses Verhältnisses ist kein Gegebenes, gar Gegenständliches. Es ist vielmehr der Bezugspunkt von Anderem in weiteren Verhältnissen. Innerer Rückbezug und die Differenz zu Anderem entsprechen einander. Darum »koexistieren« in diesem Verhältnis innere Vertrautheit und Fremdheit,

»Beisichsein und Sichentzogensein« (12). Und darum steht das Selbstverhältnis in Wechselverhältnissen zum Weltverhältnis. Es ist der Inbegriff aller Relationen zu Anderem, insbesondere der Erfahrung von Gegenständlichem in der Totalität seiner Vielfalt. Handeln ist die praktische Kehrseite von solcher Erfahrung. Wenngleich Gegenständlichkeit mit der Differenz von Grenzen einhergeht, eignet dem Weltverhältnis eine innere Unendlichkeitsdimension. Da jedes Einzelne als solches bereits in Verhältnissen zu weiterem Einzelnen steht und diese – wie jede – Relationalität mit Ausgriffen auf weitere Relationen einher geht, umfasst das Weltverhältnis tendenziell alles. Das bahnt nach Korsch den Weg zum Gottesverhältnis, das freilich immer nur vom Selbst und seinem Bewusstsein, nicht aber von der Welt aus aufgespannt werden kann. Die Unendlichkeitsdimension im Weltverhältnis und die Unbedingtheitsdimension im für es unhintergehbaren, mithin letztgültigen Selbstverhältnis kommen im Gottesverhältnis zusammen. Gott wird damit zum Integral von Selbst- und Weltverhältnis. Das ist er für Korsch allerdings nicht primär im Sinne eines inneren Möglichkeitsgrundes, sondern im Sinne einer deutenden Reflexion auf das Ineinander von Selbst- und Weltverhältnis. So sehr diese Deutung gleichsam reflexiv auf das Ineinander von Selbst- und Weltverhältnis bezogen ist und mithin einen sekundären Status gegenüber dem Vollzug dieser Verhältnisse besitzt, so sehr versucht Korsch deutlich zu machen, dass diese Deutung nicht arbiträr ist. Es geht in ihr um die Alternativlosigkeit des Seins in der Welt für das Selbst, für die theologisch das Motiv der Offenbarung steht. Die damit verbundene Akzeptanz eines solchen Seins in der Welt ist zugleich auch die Voraussetzung seiner Gestaltung im Einzelnen.

Die kulturtheoretischen Perspektiven zur Plausibilisierung des Gottesglaubens beziehen sich auf die von Menschen gemeinsam gestaltete Sozialwelt und ihre Ordnungsmuster und -ideale, die durch leibhafte Interaktion in der Sphäre des Natürlichen zustande kommen. Die Selbst- und Weltverhältnisse sowie die zu kommunizierbarer Sprache verfestigten Deutungen sind für Korsch im Vollzug des praktischen Lebens miteinander verflochten. Menschliches Handeln beansprucht die Relation von Selbst und Welt, allerdings aus der Perspektive des Selbst. Wäre es nur ein Moment der Welt, so wäre es nur ein Modus der Realisierung übergreifender Prozesse. Für sein Handeln ist die Differenz einer eigenständigen Perspektive des Selbst gegenüber der Welt vonnöten. Damit ist ein Zugang zur Selbstständigkeit des Subjekts gebahnt, der bis hin zu seiner Eigenart als Individuum ausgezogen werden kann. Dem korrespondiert, dass auch die Welt nicht als Ganzes zugänglich wird, sondern in einer Vielzahl von Einzelnem. Die Selbstständigkeit des Subjekts haftet einerseits an der mit der Relation von Selbst- und Weltverhältnis verbundenen Möglichkeit der Unterscheidung von beidem, andererseits am leibhaften Eigenvollzug. Es gibt kein Selbst ohne Organismus.

Und mit dem Organismus ist über die von innen her konstituierte Unterscheidung von Innen und Außen, von Selbst und Um-Welt zugleich eine basale Struktur von Selbststeuerung verbunden. Sie ist für Korsch das kategoriale Fundament allen Handelns. Es vollzieht sich gerade als eigenes immer im Zusammenhang mit Anderem, wofür das Weltverhältnis steht. Und es entwirft nach Korsch deutende Bilder und Zielperspektiven im Schnittfeld von Gelingen und Misslingen. Indem sie das Andere und die Anderen des Weltverhältnisses mit einbeziehen, kommt es zum Aufbau von Regeln. Sie wollen ihrerseits wieder reflektiert, intersubjektiv kommuniziert und dabei auf ihre Geltungsfähigkeit hin geprüft werden. Das wäre ohne Sprache nicht möglich. Die Sphäre der Sprache und mithin des kommunikativen Vollzugs einer regelhaften Ordnung der gemeinsamen Welt lässt sich im Begriff der Kultur zusammenfassen. Hierzu gehören auch die im individuellen Selbstverhältnis gewonnen Bilder für gelingendes und misslingendes Handeln und Leben, welche zu tradierbaren Symbolen verdichtet werden können. Der Begriff der Kultur kann nach Korsch nun seinerseits den Status eines »Abschlußsymbol[s]« (46) einnehmen. Diesem steht das Abschlusssymbol der Natur komplementär gegenüber, der Leibbezogenheit des mit der Welt im Handeln verbundenen Selbstverhältnisses entsprechend. Gegenüber kulturalistischen oder naturalistischen Konzeptionen der Integration von Selbst- und Weltverhältnis in Handeln und Sprache greift Korsch aber sodann wiederum auf den Gottesgedanken aus, um eine letzte »Instanz der Synthese« (47) vorstellig zu machen. Im Ausgang von der Struktur des Handelns, umfasst sie schließlich als »alleinige« Syntheseinstanz die Gesamtheit miteinander verzahnter Verhältnisse (ebd.). In Gott laufen eben alle Fäden letztinstanzlich zusammen.

2. Gottes Einigkeit und Differenz

Wenn in Gott alle Fäden zusammenlaufen, wird er als Ort der Einung des Verschiedenen beansprucht. Das lässt die Frage aufkommen, ob Gott lediglich als Abschlusssymbol eines in relationalen Verhältnissen sich ergehenden Denkens fungiert, an sich selbst allerdings unfassbar bleibt und sich in unbestimmbarer Einheit verliert. Dann möchte sich der Gottesgedanke vielleicht noch über den reduktiven Zugangsweg plausibilisieren lassen, allerdings ließe sich die innere Logik der Fähigkeit zur synthetischen Integration des Relationalen nicht mehr begreifen. Daher kommt mit jener Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Zugang zum Gottesgedanken und Gott selbst die weitere Frage auf, ob und wie sich die Relationalität aus Gott heraus zur Einsicht bringen lässt. Hierauf sucht Korsch's knappe Skizze der »Logik des Gottesgedankens im Christentum« zu antworten (47). Durch sie schimmern Schellingsche Motive hindurch.

So wird Gott zunächst als Einigkeit mit sich in aufgehobener Differenz gedacht. Solche Indifferenz, die für Gott als »Macht«, »Unterschiedliches zu vereinen« (47), fundamental ist, enthält die für alle Relationalität maßgebliche Struktur von Differenz im Modus ihrer Negation. Korsch verweist in diesem Zusammenhang auf die kirchliche Trinitätslehre. Ihre traditionelle Intention ist es, den Möglichkeitsgrund des Weltverhältnisses Gottes zusammen mit dessen Identität als Ursprung und Mittler des Heils für die Menschen zu beschreiben. Damit ist freilich eine reine Einigkeit Gottes mit sich in aufgehobener Differenz nur als Grenzgedanke im Spiel, und zumindest unthematisch ist die epistemische Instanz des menschlichen Glaubensbewusstseins, das sich seiner Herkunft vergewissern will, präsent. Auch mag dahingestellt bleiben, ob jener Gedanke von »Einigkeit mit sich in Differenz« (ebd.) mit dem Motiv, Macht der Vereinigung von Unterschiedlichem zu sein, bruchlos zusammenstimmt, insofern der Begriff der Macht stets den Bezug auf ein Worüber impliziert. Während in Korschs erstem Schritt in seiner Theo-Logik zunächst die Differenz von der Einigkeit überdeckt wird und in dieser aufgehoben ist, wird in seinem zweiten Schritt die Differenz manifest. Das traditionelle Symbol hierfür ist die Schöpfung. Gott »entläßt« darin die Differenz aus sich (ebd.), womit zugleich die für uns unaufhebba- ren Gegensätze von Natur und Geist, von Selbst- und Weltverhältnissen gesetzt sind. Damit werden grundsätzlich die Konstellationen »aus« Gott heraus zugänglich, die den reduktiven Weg von Differenzverhältnissen im Endlichen zu Gott als integrativer Synthese markiert haben. Offen ist indes noch die Einholung des epistemischen Ortes, von dem aus jene Reduktion erfolgt ist. Dafür steht als dritter Schritt in der Logik des christlichen Gottesgedankens die Fokussierung des menschlichen Lebens und Handelns *sub specie Dei*, und zwar in den zu Versöhnung und Erlösung führenden Figuren der Menschwerdung Gottes. Sprache und Deutung im weitesten Sinn dürften hinzukommen.

Eine Scharnierfunktion in dieser produktiven Logik des Gottesgedankens besteht in dem Übergang von der in-differenten Einigkeit und dem Setzen von Differenz. Entsprechend der Anlage von Korschs Dogmatik wird sie in der Auslegung des Ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses expliziert. Dabei kommt insbesondere der Schöpfungsgedanke in den Blick; die immanente Trinität wird im *Apostolicum* nur hintergründig thematisch. Der Schöpfungsgedanke wird darin jedoch nur teilweise aus einer internen Logik des Gottesgedankens heraus dargestellt. Das hat einerseits mit dem Status des Glaubensbekenntnisses zu tun, das von Korsch als Lebensdeutung des Glaubens verstanden wird. Noch wenn es im Blick auf den ersten Artikel um die Abschlussfigur eines »Deutens des Deutens« geht, erfolgt der Einsatz vom Ort des Endlichen aus, also von der Sphäre der bereits gesetzten Differenz. Zudem stiftet das apostolische Symbol das Gottesverhältnis (vgl. 130), und

zwar im Sinne eines mehrstufigen ›Ergreifens‹ der »ursprünglichen Realität« (132), für die Gott steht. Der andere Umstand, weshalb der Schöpfungsgedanke des Glaubensbekenntnisses von einer spekulativen Theo-Logik differiert, ist der existentielle Charakter des *Credo*. Er kommt klassisch in Luthers Auslegung des ersten Artikels zum Ausdruck. Hierin geht es um die staunend-dankbare Vergewisserung des eigenen Lebens des Betenden, in und trotz seiner bleibenden Kontingenz und Bedürftigkeit. Auch hier ist mit der theologischen Lebensdeutung ein anderer Bezugspunkt als Gott allein im Spiel. Das lässt fragen, ob der Übergang von aufgehobener zu gesetzter Differenz tatsächlich in einer rein theo-logischen Logik entfaltet werden kann – oder ob diese vielmehr immer schon auf eine unterschwellig mitlaufende Folie bezogen ist.

Dennoch gibt es einen Punkt, an dem Korsch die Einheit Gottes zusammen mit einer fundamentalen Differenz namhaft macht. Das ist der Gedanke von Gott als anonyme Allmacht, die alles wirkt, und von Gott als dem Allmächtigen, der zugleich als Vater verstanden wird. Als Allmacht ist Gott der Inbegriff des Geschehens von allem, er ist dessen reiner Vollzug. Korsch führt beiläufig Spinozas Gedanken der Substanz an (vgl. 133). In Aufnahme dieses Hinweises muss auch jedwede Differenz von Gott als Wirkendem und dem von ihm Bewirkten in seiner Ganzheit eingezogen werden. Ihr gegenüber ist Gott als Allmacht dezidiert in-different. Gegenständlichkeit wird an dieser Stelle von Korsch ausdrücklich abgewiesen. Das mit der Terminologie des Wirkens angedeutete Kausalverhältnis lässt sich daher allenfalls im Sinne von immanenter Kausalität verstehen. Sie erstreckt sich durch alles Geschehen hindurch: Entstehen wie Vergehen, Leben und Tod, vermeintlich Gutes wie Böses, zumal es keine Möglichkeit der moralischen Qualifizierung gibt. Als Allmacht, so darf der Gedankengang wohl ergänzt werden, ist Gott in einem präzisen Sinn die Synthese von allem. Nichts kann aus dieser reinen Vollzugsstruktur herausfallen, einschließlich des Negationssinns dieses hypothetischen Gedankens.

Von diesem Gedanken göttlicher Allmacht hebt Korsch den Gedanken von Gott als dem Allmächtigen ab. Als Allmächtiger »unterbricht« Gott sein »Dasein als anonyme Macht« und setzt sich in ein Verhältnis zu seinem Anderen (134). Diese ›Unterbrechung‹ ist die Voraussetzung für ein relationales Sein, wie es näherhin in den neutestamentlichen Figuren von der Vaterschaft Gottes und einer entsprechenden Kindschaft des Menschen beschrieben wird. Hinter dem Gedanken von Gott als Allmächtigem steht erkennbar eine Subjekt-, wenn nicht gar Personstruktur. Ihre Genese wird nicht erklärt oder gar aus der Figur der Allmacht abgeleitet. Das entspricht konsequent dem Moment des Kontrafaktischen, das in dem Motiv der göttlichen ›Unterbrechung‹ namhaft wird. Diese Unterbrechung ist, wenn sie auf »sein Dasein« geht (134), genauer besehen eine Selbstunterbrechung Gottes. Damit

wird seine Subjektstruktur bereits als vorausgesetzt beansprucht. Ihr Status ist unabgeleitet, schon um ihrer Selbständigkeit als Nicht-Abhängigkeit von anderem willen. Gegenüber solcher Nichtrelationalität kommt die Subjektstruktur Gottes gleichwohl eben in dem relationalen Verhältnis zum Tragen, dass seine Eigenschaft als Vater nur sinnvoll in Korrelation zur menschlichen Kindschaft ausgesagt werden kann. Diese personale, letztlich existentielle Korrelation korrespondiert mit der schöpfungstheologischen Pointe Korschs, dass es in der Schöpfungstheologie nicht um irgendwelche kosmologischen Figuren geht, sondern um die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf im Interesse der Vergegenwärtigung der Grundstruktur kreatürlicher Lebensverhältnisse im Endlichen. Mit dieser Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf sei die Unterscheidung von Himmel und Erde verbunden – mit der Folge, dass »wir« Gott »in den Himmel setzen« (135). Der theologischen Uneinholbarkeit der Selbstvoraussetzung der Subjektstruktur von Gott als Allmächtigem und Vater korrespondiert sein Gesetzsein durch den religiösen Schöpfungsglauben. Für diesen, für seine Lebensvergewisserung in aller Kontingenz und bleibender Bedürftigkeit wird Gott zum »personal vorgestellte[n] Gegenüber« (140). Die sodann von Korsch in den Spuren Luthers herangezogene Unterscheidung von offenbarem und verborgenem Gott, von dem väterlich Allmächtigen und der anonymen Allmacht müsste daher für Gott bedeuten, dass er letztlich sich selbst in seiner Subjekthaftigkeit verborgen ist und solche Selbstverborgenheit hinter der göttlichen Verborgenheit im allmächtigen Wirken in der Optik des Menschen steht. Eine solche Selbstverborgenheit Gottes wäre die Kehrseite der Eröffnung des Gottesverhältnisses des Geschöpfes. Diese Schlussfolgerung wird freilich von Korsch nicht gezogen.

Im Hintergrund des unvermittelten Übergangs von Gott als Allmacht zu Gott als allmächtigem Vater steht das Motiv einer in ihr selbst gründenden Subjektstruktur. Es wird von Korsch insbesondere im Zusammenhang seiner Auslegung des Dekalogs beleuchtet. Darin fokussiert er die Selbstvorstellung Gottes in der »Ich bin«-Formel, der die normativen Gebote im Modus des »Du sollst« korrespondieren. Diese Selbstvorstellung wird von Korsch als eine sprachliche Aufforderung dazu verstanden, dass sich das menschliche Gegenüber auf den im Personalpronomen »Ich« sich vorstellenden Gott einstellen möge. Damit wird eine asymmetrische Struktur aufgebaut. Sie schreibt sich in der Selbstprädikation Gottes als Herr sowie in seinem monotheistischen Einzigkeitsanspruch fort, und ihr entspricht die Differenz von göttlichem Sein und menschlichem Sollen. Zu diesen und weiteren Asymmetrien gibt es freilich auch Gegenmomente. So erklingt das göttliche »Ich« als Wort der menschlichen Sprache, mag auch sein Verstandenwerden kontingent sein und einen göttlichen Transzendenzvorbehalt markieren. In ähnlicher Weise deutet Korsch die Selbstprädikation Gottes als »Herr« und »dein Gott«

so, dass mit dieser possessiven Relation des »Herrn« als »deines Gottes« ein Gegengewicht zu der mit der Qualität als »Herr« gesetzten inferioren Position des »Knechtes« verbunden ist. Und die exklusive, das Gegenüber in Anspruch nehmende Einzigkeit Gottes konstituiert nach Korsch auch die menschliche Freiheit, insofern sie zur Einheit des eigenen Lebens in der Vielfalt seiner interessengeleiteten Wünsche und Neigungen auffordert. Die Abwehr anderer Götter, mithin die negative Kehrseite der Einzigkeit des sich unvermittelt setzenden Ich Gottes, korrespondiert mit der Zentrierung des Selbstverhältnisses in den Wechselbezügen des Weltverhältnisses. Dennoch bleibt es bei der Asymmetrie von göttlichem Ich und menschlichem Du. Der Selbstvollzug des göttlichen Ich wird nicht zum inneren Grund menschlicher Subjektivität. Korsch vertritt keinen Pantheismus der Freiheit, sei es im Sinne einer all-mächtigen Selbsttätigkeit, sei es im Sinne einer grundlos in sich fundierten Spontaneität von All-Macht. Sie wäre immer auch die des Menschen, und sie hätte in Gott ihren reflexiven, daher von der Position des Menschen unterschiedenen Ausdruck. Die Vorbehalte gegenüber solchen Figuren lassen nach dem Status des menschlichen Ich und seiner Freiheit fragen. Diese Frage muss hier, da es um die Theologie geht, allerdings weitgehend offen bleiben. Denn für Korsch sind die primären Loci zur Erörterung dieser Frage die Christologie und Pneumatologie.

Dennoch lässt sich auch im theologischen Kontext der Freiheitssinn des unvermittelt auftretenden Ich des monotheistischen Gottes beschreiben. Er liegt nicht nur in der Aufforderung des menschlichen Ich zur Selbstzentrierung in Freiheit gegenüber der Abhängigkeit von widersprüchlichen Neigungen und Wünschen, sondern auch in der Ermöglichung von kontrafaktischer Normativität beschlossen. Darauf deutet Korschs Beschreibung der »Ich bin« und »Du sollst«-Relation hin. Dies kann über Korsch hinausgehend so zugespitzt werden, dass mit der apodiktischen Rechtsform in ihrem Kontrast zu aller Kasuistik auch der von Gott verbürgte Ablauf der natürlich-sozialen Ordnung von Tun und Ergehen neu justiert wird. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist zunächst eine religiöse Deutung der Logik des Lebens zur Erklärung von Ist-Zuständen. Hinter dieser Logik steht eine gewissermaßen unerbittliche Allmacht, die Tat und Tatfolgen synthetisiert – und zwar bei allen und in jedem. Ihre synthetisierende Rationalität, die auf eine Ganzheit ausgreift, kommt *sub specie* der monotheistischen Subjektivität des »Ich bin« in eine andere Stellung. Sie kann im Modus der »prophetischen« Kritik von Zuständen und der normativen Erwartung von Ver-Änderung und Anderswerden verstanden werden, mithin nicht nur in einstimmender Erklärung zur Akzeptanz dessen, was ohnehin der Fall ist. In der Freiheit zu solch kontrafaktischer Rationalität reflektiert sich die unvermittelte, im Modus der Exklusion und Einzigkeit artikulierte Transzendenz der göttlichen Subjektivität. Sie ist der Ankerpunkt des Kontrafaktischen in Gott. Dessen

Logik sprengt einfache Reihen, sie umfasst die Differenz von Negation. Dieser Gedanke ist bei Korsch zwar angelegt, aber nicht eigens ausgeführt.

3. Negativität in Gott und die Symbolform religiöser Sprache

Korschs Dogmatik expliziert den Gottesgedanken einerseits im Zeichen synthetisch-integrativer Einheitsstiftung, andererseits leiten markante Differenzfiguren seine Beschreibung. Beides hat Anhaltspunkte in den welt-haft-menschlichen Lebenskontexten, von denen her Gott zum Thema wird. So integriert das Gottesverhältnis die Wechselrelationen von Selbst- und Weltverhältnis, aber es zentriert auch das Selbstverhältnis und bringt es auf Distanz zur Welt. Diese Voraussetzung moralischen Handelns, die freilich im leibhaften Handeln keineswegs aus der Welt heraus führt, wird von Korsch eher in einer Terminologie des Unterbrechens und Unterscheidens beschrieben als in Figuren des Kontrafaktischen. Das dürfte auch damit zu tun haben, dass Kontrafaktizitätsfiguren sogleich auf die Thematik des Normativen führen, für die das Allgemeine zum Kriterium wird. Es würde indes eine letzte Alterität Gottes unterlaufen, insofern auch für Gott keine andere Norm gelten könnte. An einer solchen Alterität ist Korsch jedoch gelegen, schon angesichts der für das Denken des reformatorischen Autors des Katechismus maßgeblichen ›*coram*‹-Struktur. Die Alterität Gottes macht sich bei Korsch zudem in Zugriffen auf das transzendente An-sich Gottes in seinem Selbstand geltend (Vgl. 211 f.). Der Ausgang von Gott als Allmacht zeigt freilich, dass die Transzendenz Gottes immer schon mit der Immanenz der Welt verbunden ist. Demgegenüber kommt die göttliche Transzendenz als solche in der Unterscheidung des Allmächtigen von der Allmacht zum Ausdruck. Nicht nur auf dem reduktiven Weg vom religiösen Bewusstsein zu Gott, der über die Freilegung von dessen Implikationen und Voraussetzungen verläuft, sondern auch auf dem produktiven Weg im Ausgang von der ichförmigen Subjektivität Gottes, der jene Allmacht als Hintergrund der sich davon abhebenden Selbstsetzung macht, zeigt sich der Zusammenhang theologischer Einheits- und Differenzfiguren. Allerdings verzichtet Korsch weitgehend darauf, die Struktur dieses Zusammenhangs in einer begrifflichen Theo-Logik zu explizieren. Das hat gewiss auch mit dem grundsissartigen Charakter seiner Dogmatik zu tun, die sich im Zweifelsfall eher an den Elementaria des Katechismus und nicht den begrifflichen Subtilitäten einer spekulativen Theorie des Absoluten ausrichtet. Doch es lassen sich auch wenigstens zwei weitere Gründe nennen.

Der erste Grund liegt in der Unvermitteltheit des Übergangs von der Einheits- zur Differenzfigur und *vice versa*. Keine ist aus der anderen in einem direkten Sinne ableitbar, keine kann einen simplen Primat beanspru-

chen. Daher lässt sich kein einfaches und übergeordnetes Prinzip für das logische Verhältnis beider angeben. Die Nicht-Differenz von Einheit und Differenz in Gott ist in einem präzisen Sinn für das diskursive Denken verdeckt und daher gleichsam transrational. Ihr negativer Charakter verweist auf eine innere Negativität in Gott. In den Denkfiguren von Korsch zwar angelegt, wird diese Negativität allerdings nicht näher expliziert. Ihre Selbstbezüglichkeit würde sich in der wechselseitigen Verwiesenheit der Einheits- und Differenzfiguren manifestieren. Doch diese wechselseitige Verwiesenheit wird immer nur asymmetrisch, über innere Paradoxien von je einer Seite aus, zugänglich. Als integrative Synthesis geht Gott in der all-einenden Macht auf und lässt nicht einmal mehr den Ausgangspunkt seiner Explikation, das Selbstverhältnis von Subjektivität in ihrem Weltbezug, verstehbar sein. Als rein von der Allmacht unterscheidende Selbstsetzung in exklusiver, alleiniger Differenz zu allem anderen vernichtet er dessen selbsttätigen Eigenstand. Umgekehrt bleibt gerade die kontrafaktische, darum in nichts Vorgegebenem gründende Selbstsetzung bezogen auf das Allgemeine als Merkmal des Normativen. Damit ist zwar keine simple All-Einheit verbunden, wohl aber eine Grundstruktur von Relationalität, die tendenziell auf alles auszugreifen verlangt. Der Zusammenhang der Implikationen beider Grundfiguren in Gott ist mithin wohl von jeweils anderer Seite aus zu explizieren, als solcher aber nicht direkt zu fassen. Gottes bleibende Negativität könnte für das diskursive Denken in den begrifflichen Formen von negativer Theologie expliziert werden. Gott würde darin zur *coincidentia oppositorum*. Diesen Weg wählt Korsch nicht. Das hat vermutlich mit der gewissen Sperrigkeit einer elaborierten negativen Theologie gegenüber der gelebten Frömmigkeit etwa des Gebets zu tun, mehr noch aber wohl mit der unvermeidlichen Spannung, die eine *docta ignorantia* für die Gegenständlichkeit Gottes mit sich bringt. Das dürfte der zweite Grund für Korschs Reserven gegenüber einer begrifflich-spekulativen Fassung des Zusammenhangs der opponierenden, aber aufeinander verweisenden Grundmotive in Gott sein. Sie expliziert die Negativität in Gott konsequent in der Form negativer Theologie.

Korsch lässt immer wieder sein Interesse an einer bleibenden Gegenständlichkeit Gottes erkennen, trotz der erheblichen kategorialen Probleme, die auch Korsch sieht. Dennoch kann er unbefangen von Vorstellungen des religiösen Bewusstseins Gebrauch machen, die Gott als Grund und Ursache von allem, insbesondere der eigenen Existenz, beschreiben. Gleichwohl weist er konsequent kosmogonische Bedeutungen der Schöpfungstheologie im Zeichen des Kausalitätsschemas zurück. Dass er dennoch jene und weitere Vorstellungen aufgreift, dürfte mit dem spezifisch dogmatischen Charakter seiner Ausführungen zu tun haben. Die Dogmatik ist und bleibt auf das Leben des Glaubens bezogen. Sie hat die Aufgabe, die Narrative der Fröm-

migkeit im Interesse ihrer Kommunikabilität zu reflektieren. Zugleich obliegt es ihr, das kulturelle Gedächtnis dieser Narrative zu pflegen. Ihre Domäne ist daher die Sphäre des Symbolischen als Sprachform von Religion. Auch sie enthält übrigens ein inneres Negationsmoment. Denn Symbole vergegenwärtigen in ihrem Gebrauch, dass sie nicht unmittelbar, gleichsam wörtlich, zu verstehen sind.

Das Gespräch mit Korschs Dogmatik über den Gottesgedanken hat im Ausgang von deren vielschichtigen Denkmustern zu einer Figur negativer Theologie geführt. Diese Figur weiß sich von dieser Dogmatik angeregt und dürfte in sachlicher Nähe zu Korsch liegen, wenngleich sie sich anderer begrifflicher Formen bedient. Doch ohne andere Akzente wird ein Gespräch steril. Es weiterzuspinnen, würde die Frage nach dem Verhältnis von dogmatischer Theologie und spekulativer Denkform aufrufen. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ist angesichts des Gottesthemas ohnehin stets mit im Spiel. Dessen kategoriale Klärung wäre insbesondere eine religionsphilosophische Aufgabe. Dogmatik indes hat es mit der Symbolsprache des Glaubens zu tun. Ihr soziologisch beschreibbarer Ort ist vornehmlich durch die Institutionen der Bildung der professionellen Kommunikateure solcher Symbolsprache markiert. Die didaktische Situation, an die der Kleine Katechismus adressiert war, ist noch eine andere. Es ging und geht um elementare Tradierung von Grundmustern des frommen Lebens. Diese feinen Differenzen der institutionellen Orte und intellektuellen Gestalten von Katechismus, Dogmatik und Religionsphilosophie mitsamt dem filigranen Netz ihrer Voraussetzungen und Verweise geraten angesichts des Prozesses von Entkirchlichung, den Korsch anfangs beschreibt, ins Rutschen. Darin liegen sowohl die Chancen als auch Herausforderungen von Korschs Dogmatik, die etliches dieser verschiedenen disziplinären Formen repräsentiert, beschloss. Die Chancen von Korschs integrativem Zugriff auf die verschiedenen disziplinären Formen korrespondieren mit der faktischen Entdifferenzierung ihrer institutionellen Orte und intellektuellen Gestalten. Doch der integrative Zugriff birgt angesichts solcher Entdifferenzierung zugleich Herausforderungen. Denn er verlangt im Gegenzug nach weiterer Differenzierung – und Elementarisierung. Ersteres zeigt exemplarisch das von Korsch angeregte Gespräch über Gott. Und Letzteres dürfte sich etwa in der Frage zuspitzen, ob und wie die mit dem tradierten Gebetsglauben verbundene gegenständliche Rede von und zu Gott angesichts der Krise des Theismus fortgeschrieben werden kann – oder umgeformt werden muss.