Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 3

Artikel: Ernst Fuchs : Skizze zu einem Porträt

Autor: Brantschen, Johannes B.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760417

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Johannes B. Brantschen

Ernst Fuchs *

Skizze zu einem Porträt

1

Ernst Fuchs ist der Troubadour der Freude Gottes. Seine hermeneutische Arbeit am Neuen Testament kann man als Illustration des Augustinischen Gedankens interpretieren: frui Deo et invicem in Deo – Freude an Gott und Freude aneinander in Gott [1].

Fuchs ist Neutestamentler und Hermeneut. Seine Hermeneutik erschöpft sich aber nicht in endlosen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit (Kant) von Theologie und Gottrede, denn Fuchs weiß: der Theologe *hat* von Gott zu reden. Fuchs will also *Theologe* sein und schämt sich dessen nicht:... «ich habe es einfach satt, mich bei Hinz und Kunz, mögen sie sich auch auf Lehrstühlen räkeln, für die Existenz der Theologie entschuldigen zu sollen. Das ist Gottes unwürdig. Also sollen wir es auch nicht tun» [2]. Fuchs will die Sache der Theologie nicht den Sozio-

* Dieser Beitrag wurde für einen italienischen Sammelband geschrieben, der demnächst bei der Editrice Queriniana in Brescia erscheinen wird. Dem hier veröffentlichten deutschen Originaltext sind Anmerkungen beigefügt.

[1] Vgl. z. B. A. Augustinus: De civitate Dei, XIX, 13: ... pax coelestis civitatis [est] ordinatissima et concordissima societatis fruendi deo et invicem in deo. – Der Friede des himmlischen Staates besteht in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genießens in Gott. Vgl. auch a. a. O., XIX, 17. Da dieses «Genießen» notwendig Freude nach sich zieht, behält unsere freie Übersetzung «Freude an Gott und Freude aneinander in Gott» ihr beschränktes Recht. Zum Augustinischen Gedanken des frui deo vgl. Rudolf Lorenz: Fruitio dei bei Augustinus. Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950/51) 75-132.

[2] Freundesbriefe von Ernst Fuchs. In: Festschrift für Ernst Fuchs. Hrsg. v. G. Ebeling, E. Jüngel, G. Schunack. Tübingen: Mohr 1973, S. 52 [im folgenden

logen, Psychologen und Historikern überlassen, sondern ist überzeugt, daß der Theologe als Theologe etwas unvertretbar Eigenes zu sagen hat, und daß, falls der Theologe es nicht sagt, kein anderer es sagen wird.

Es ist dies nun keineswegs etwa das naive, «ungebrochene» Selbstverständnis eines sein Lebtag lang gutsituierten Theologieprofessors. Fuchs ist vom Leben hart durchgeschüttelt worden: er wurde verfolgt und mußte die Armut kosten. Kaum hatte er sich – von Marburg kommend, wo er bei Bultmann promoviert hatte – für das Fach Neues Testament in Bonn habilitiert (1932) und seine ersten Schritte als Dozent daselbst getan, als er schon von den Nationalsozialisten von seiner Lehrstelle verjagt wurde. Zwölf Jahre lang lebte er nun – von der Gestapo beschattet und schikaniert – als armer Pfarrer in Württemberg. Der Zusammenbruch des tausendjährigen Reiches aber brachte für Fuchs nicht sofort die Rehabilitierung. Diesmal waren es die Kirchenleitungen, die ihm Steine in den Weg legten und seine Berufung auf einen Lehrstuhl zu hintertreiben suchten – angeblich, weil Fuchs' Lehre nicht orthodox genug sei; in Wahrheit aber schlug man den Sack (Fuchs) und meinte den Esel (Bultmann). Erst 1955, mit dem Ruf an die kirchliche Hochschule nach Berlin, war die lange Durststrecke zu Ende. Fuchs hatte immerhin Frau und fünf Kinder zu ernähren.

Gerade also während der Zeit der Entbehrung und Verfolgung ist Fuchs aufgegangen, was wir an Gott haben; und so konnte er auch 1968 in seiner Marburger Hermeneutik als exegetische Faustregel zur Interpretation vieler Gleichnisse Jesu angeben: «Man muß diese Gleichnisse

zitiert als «Briefe»]. Wir benützen außerdem folgende Sigel und Abkürzungen für Fuchs' Werke:

- Auferstehung = E. Fuchs und W. Künneth: die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitgesprächs. Nach einer Tonbandaufzeichnung hrsg. v. Ch. Möller. Neukirchen-Vluyn 1973.
- Entmythologisierung = Programm der Entmythologisierung. Dritte, um eine Ansprache und eine Predigt erweiterte Auflage. Bad Cannstatt 1967.
- GA I-III = Gesammelte Aufsätze I-III, Tübingen 1959–65. Bd. I: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. Tübingen 1959. – Bd. II: Zur Frage nach dem historischen Jesus. Tübingen 1960. – Bd. III: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Tübingen 1965.
- JWT = Jesus. Wort und Tat. (Vorlesungen zum Neuen Testament, 1.) Tübingen 1971.
- MH = Marburger Hermeneutik. Tübingen 1968.
- Sakrament = Das urchristliche Sakramentsverständnis. Vorlesungen. 2., erweiterte Auflage. Bad Cannstatt 1965.
- TH = Hermeneutik. Bad Cannstatt 1954. 1963[3], Tübingen 1970[4].

in unser Unglück eintauchen, wenn man dahinterkommen will, *was* sie als ihr Wort hergeben»[3]. Es hat Gott in seiner Herrlichkeit gefallen, uns an seinem Reichtum teilnehmen zu lassen. Davon hat der Theologe zu reden.

II

Das theologische Pathos, das bei Ernst Fuchs immer wieder durchbricht, erinnert – zu Recht – an Karl Barth. Im Unterschied zu anderen Schülern Bultmanns hatte Fuchs von jeher viel Verständnis für die Theologie Barths. Fuchs war mit Barth nie «fertig»[4]. Er fühlte und fühlt sich Barths Arbeit verpflichtet[5]. Fuchs' Verhältnis zu Barth ist gekennzeichnet durch Bewunderung und Skepsis zugleich. *Bewunderung* für den «genialen Dogmatiker Karl Barth»[6] und die «großartigen Ansätze»[7] seiner Systematik; Bewunderung für den theologischen Optimismus Karl Barths, der die Welt und ihren Unglauben nicht zu ernst, die Gnade Gottes dafür aber umso ernster nimmt[8]; Bewunderung für Barths Insistenz auf dem Reichtum und der Fülle, der Freiheit, Herrlichkeit und Treue Gottes. *Skepsis* aber gegenüber dem Exegeten Barth, der nun einmal «kein Meister der historischen Kritik»[9] ist, der die Pluralität, Ungereimtheit und sogar Widersprüchlichkeit der biblischen Texte allzu schnell durch eine allzu widerspruchsfreie, allzu konstruierte Dogmatik ersetzt[10]; Skepsis gegenüber Barth, der vielleicht zu schnell vom biblischen Text weg zum trinitarischen Höhenflug ansetzt; Skepsis schließlich gegenüber jenem Barth, der das «hermeneutische Problem sehr zu Unrecht bagatellisiert»[11].

[3] MH, 232.

[4] Vgl. J. Fangmeier: Ernst Fuchs. Versuch einer Orientierung. Ein Referat aus Basel. Zürich 1964 (ThSt (B), 80), S. 46 f.

[5] Vgl. GA III, 424; ferner E. Fuchs: Der Theologe Karl Barth. Zu seinem 80. Geburtstag. – ZThK 63 (1966) 199; sowie MH, 29.

[6] E. Fuchs: Rudolf Bultmann. Ein Gruß seiner Fakultät zum 80. Geburtstag. – ThLZ 89 (1964) Sp. 795.

[7] GA III, 196.

[8] «Die Welt kann ... von der Kirche aus nicht bei ihrer Gottlosigkeit behaftet, nicht in ihrer Gottlosigkeit ernst genommen werden», heißt es bei Karl Barth (KD I/1, 160). Vgl. E. Fuchs' zustimmendes Urteil in diesem Punkt (E. Fuchs: Der Theologe Karl Barth ... – ZThK 63 [1966] 193), sowie Fuchs' eigener Ansatz beim Ja Gottes.

[9] GA III, 137 f.

[10] Vgl. E. Fuchs: Der Theologe Karl Barth ... ZThK 63 (1966) 195.

[11] MH, 29.

Die Notwendigkeit der hermeneutischen Fragestellung sowie die Unerläßlichkeit der historisch-kritischen Methode für das Geschäft der Theologie hat Ernst Fuchs bei Bultmann gelernt, als dessen eigenwilligster und eigenständigster Schüler er gemeinhin gilt. «Wir dürfen die historische Methode nicht auslassen, aber wir müssen sie sozusagen durchqueren. Unsere Füße werden naß werden, aber zuletzt werden wir getragen werden» [12], sagt Fuchs. Und was die Hermeneutik betrifft, hat Ernst Fuchs – nach den Worten Ebelings – «bisher als einziger, in sehr selbständiger und tiefschürfender Weiterführung der von Barth, Bultmann, Gogarten und Heidegger ausgegangenen Impulse, im Horizont des Sprachproblems (weil 'der Glaube ein Sprachereignis' war und ist) den Entwurf einer Hermeneutik gewagt, die nicht auf die Technik der Exegese, sondern auf die 'mit der Exegese verbundenen inneren Probleme des Verstehens' eingeht» [13]. Fuchs' hermeneutische Besinnung fühlt sich zwar ganz besonders Bultmanns existentialer Interpretation verpflichtet, jedoch korrigiert Fuchs an drei entscheidenden Punkten nicht unwesentlich den Ansatz seines Lehrers: 1. gegenüber Bultmanns exklusiv anthropologischem Ansatz betont Fuchs die Herrlichkeit Gottes [14]; 2. gegenüber Bultmanns unanschaulichem «Daß» (... Jesus gekommen ist) geht Fuchs zurück auf die Person Jesu Christi [15], denn in Wort und Tat des historischen Jesus ist uns die Liebe

[12] JWT, 140; vgl. auch MH, 207.

[13] G. Ebeling: Art. «Hermeneutik». In RGG³, Bd. III, Sp. 257.

[14] Vgl. MH, 155–157; sowie Entmythologisierung, 43.

[15] Vgl. hierzu die beiden programmatischen Aufsätze: «Jesus Christus in Person. Zum Problem der Geschichtlichkeit der Offenbarung» (geschrieben 1944!), in: GA II, 21–54, sowie: «Die Frage nach dem historischen Jesus» (1956), in: GA II, 143–167. – Bekanntlich besitzt für Bultmann der historische Jesus keine konstitutive Bedeutung für den christlichen Glauben. Vom historischen Jesus genügt Bultmann zu wissen, *daß* er gekommen und gestorben ist, nicht das Wie und das Was (vgl. R. Bultmann: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen 1967, S. 450; sowie ders.: Glauben und Verstehen. Bd. I. Tübingen 1933, S. 292). Dieses «Daß», dieser punctum mathematicum reicht nach Bultmann aus, das Kerygma davor zu schützen, mit einer spekulativen Idee verwechselt zu werden. Die emsige Beflissenheit der Leben-Jesu-Theologen amüsiert Bultmann: «Ich habe ... vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der Χριστὸς κατὰ σάρκα selbst ist. Aber der Χριστὸς κατὰ σάρκα geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen» (R. Bultmann: Glauben und Verstehen. Bd. I. Tübingen 1933, S. 101. Zur Problematik der Bultmannschen Gleichsetzung des Χριστὸς κατὰ σάρκα mit dem histo-

Gottes *anschaulich* geworden [16]; 3. gegenüber Bultmanns Ansatz bei der Fraglichkeit des Menschen und der Kategorie der Entscheidung

rischen Jesus vgl. R. PESCH: «Christus dem Fleische nach kennen» (2 Kor 5,16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus. In: Kontinuität in Jesus. Freiburg 1974, S. 9–34). Dafür, daß Bultmann die Frage nach der «Persönlichkeit» Jesu, nach dessen Messiasbewußtsein «für nebensächlich» hält (R. BULTMANN: Jesus. Tübingen (1926) 1961, S. 12), gibt er eine zweifache Begründung: 1. eine historische: Bultmann ist aufgrund seines historisch-kritischen Umgangs mit den Evangelien (vgl. R. BULTMANN: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen [1921] 1967[7]) der Meinung, «daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben» (R. BULTMANN: Jesus, S. 11), und 2. eine theologische: Die Rückfrage nach dem historischen Jesus gelangt nach Bultmann unter den Verdacht, das Kerygma legitimieren zu wollen; den Glauben absichern wollen aber heißt ihn verderben (vgl. R. BULTMANN: Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos. Bd. I. Hamburg 1948, S. 46). – Daß diese Bultmannsche Position weder historisch noch theologisch zu halten ist – das zu zeigen bemüht sich Fuchs in immer neuen Ansätzen. Es geht im Neuen Testament «um Jesus selber» (JWT, 19), um «Jesus Christus in Person» (GA II, 21–54) und nicht um das blutleere «Daß seines Gekommenseins» (vgl. R. BULTMANN: Exegetica, 450); denn «wir wollen ja nicht an ein Gespenst glauben» (TH, 76). «Das entscheidende Wunder ist das Wunder der *Person* Jesu» (Entmythologisierung, 42). Summa: «Der sogenannte Christus des Glaubens ist in der Tat kein anderer als der historische Jesus» (GA II, 166). Wie geht Fuchs vor? Fuchs weist nach, daß Jesu Person nicht, wie Bultmann dies tut, von Jesu Verkündigung zu trennen ist; denn Jesu Verhalten – in dem sich ein unerhörter Anspruch meldet – und die sein Verhalten kommentierenden Gleichnisse und Logien bedingen sich gegenseitig (vgl. z. B. GA II, 154 f., 224; GA III, 242, 244 f., 409). Wenn dies aber so ist, so besagt das, daß Jesus sich von seiner Verkündigung nicht ausgeschlossen, sondern in ihr verstanden wissen will. Daraus folgt: «Die Gleichnisse Jesu ... sind lichtvolle *Selbstzeugnisse Jesu*» (JWT, 94; GA II, 138 f., 420; GA III, 244; TH, 223, 227). Mit Hilfe des hermeneutischen Satzes, «daß *Jesu Verhalten* selber der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung war» (GA II, 155; GA III, 19 f.) gelingt es Fuchs, das Geheimnis der Person Jesu zur Sprache zu bringen. Da wir in Jesu Verhalten, näherhin in Jesu Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern sicheren historischen Boden unter die Füße bekommen (vgl. GA II, 159, 223, 254, 351, 353 f.; GA III, 220, 239, 243 f.), und da sich die Parabeln Jesu, vor allem seine zwei schönsten (die von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20 und die von den verlorenen Söhnen Luk 15) im Zusammenhang mit seinem Verhalten am einleuchtendsten verstehen lassen (vgl. GA II, 153–155, 219 ff.; GA III, 219 f.; 471 ff.), ist Bultmanns Skepsis, daß wir von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, ungerechtfertigt.

Wie Fuchs Jesu Wort und Tat, seine Verkündigung und sein Verhalten auf Jesu Geheimnis hin zu hinterfragen sucht, und wie damit Jesu existentielles Zeitverständnis in Sicht kommt (vgl. GA II, 304–376; GA III, 11–17, 23, 155, 226) – dieser Frage können wir jetzt nicht nachgehen, ohne in Fuchs' Gleichnisinterpretation einzutreten, die sein exegetisches Glanzstück bleibt.

[16] Vgl. GA II, 402; GA III, 481; JWT 44; MH, 169, 209, sowie Entmythologisierung, 43, 47.

betont Fuchs die Sprachlichkeit des Menschen [17] und die «Freiheit zum Wort» [18].

An diesem zuletzt genannten Punkt zeigt sich Fuchs' Originalität besonders deutlich. Man könnte den hermeneutischen Unterschied zwischen Bultmann und Fuchs auf die folgende Formel bringen: wenn für Bultmann gilt: verstehen *von* Sprache (weil die biblische Sprache ein Verstehenshindernis ist), so heißt es bei Fuchs: verstehen *durch* Sprache (weil die biblische Sprache die Verstehenshilfe ist) [19]. Beider Hermeneutik liegt also ein je verschiedenes Sprachverständnis zugrunde, genauer: Bultmann und Fuchs haben andere biblische Phänomene im Auge, an denen sie ihre Hermeneutik orientieren. Bultmann schenkt der Sprache als Sprache keine Bedeutung. Sprache ist für ihn – wie für Aristoteles [20] und auch den frühen Wittgenstein [21] – einfach der Abschluß des Denkens, und folglich gerät Sprache in den Sog des objektivierenden Denkens. Das objektivierende Denken und Reden, das sich weitgehend auch im Neuen Testament findet, ist Gott unangemessen. Folglich gilt es hinter das objektivierende Denken und Reden der biblischen Zeugen auf deren existentielles Selbstverständnis zurückzugreifen – d. h. existentiale Interpretation zu treiben [22]. Bultmanns Kampf gilt also nicht eigentlich dem Mythos als solchem, sondern dem *objektivie-*

[17] Vgl. z. B. JWT, 141, 143; GA I, 99, 113–115; GA II, 286 f., 429; MH, 53; sowie E. Fuchs: Antwort auf die amerikanischen Beiträge. In: Die Neue Hermeneutik (Neuland in der Theologie, 2). Hrsg. v. J. M. Robinson und J. B. Cobb. Zürich 1965, S. 310.

[18] Vgl. etwa GA II, 276–279; 286, 296, 301–303; GA III, 229; MH, 235.

[19] Gerhard Ebeling hat einmal formuliert: «Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache» (Ebeling: Wort und Glaube [I.]. Tübingen 1962², S. 333). Mit dieser prägnanten Aussage fixiert Ebeling genau den Übergang von Bultmann zu Fuchs bzw. zu seiner eigenen Position.

[20] Vgl. die klassische «sprachphilosophische» Stelle des Aristoteles – sie wurde zum Fundament des abendländischen Sprachverständnisses – im zweiten Buch seiner Logik: Peri Herm 16a, 3–8.

[21] Zu Wittgensteins Sprachverständnis, wie es sich im Tractatus logico-philosophicus artikuliert hat, vgl. z. B. K. Wuchterl: Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein (Theorie, 2). Frankfurt 1969, bes. S. 27–40.

[22] Vgl. Bultmanns berühmter Entmythologisierungsvortrag, den er zum ersten Mal am 21. 4. 1941 vor Pfarrern der «Bekennenden Kirche» vorgetragen hat: «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. In: Kerygma und Mythos. Bd. I. Hrsg. v. H. W. Bartsch. Hamburg 1948, S. 15–48. An diesem Vortrag Bultmanns hat sich dann fast zehn Jahre später die Entmythologisierungsdebatte entzündet; sowie ders.: Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik. Hamburg 1964.

renden Denken und Reden in der Theologie [23]. Fuchs hingegen findet, daß die biblische Sprache in ihrem Zentrum (Fuchs denkt dabei vor allem an die unnachahmlichen Gleichnisse Jesu) keineswegs objektiviert [24]. Sprache nämlich – gerade die Sprache Jesu – darf nicht einfach als Aussage verstanden werden, sondern sie ist eigentlich *Zu*sage und Gabe [25]. Sprache als Zusage – «ich liebe dich», «ich bin bei dir», «sei willkommen» – ist nicht Objektivation, sondern *Ereignis* [26].

So wird denn in Fuchs' Sprachlehre des Glaubens das «Sprachereignis» zum alles beherrschenden Existential [27]; das Sprachereignis, das keineswegs von J. L. Austin stammt und schon gar nicht von Heidegger, sondern eine durch und durch christologische Kategorie ist [28]. Weil Gott sich in Jesus Christus ein für allemal uns zugesagt hat, weil also die Liebe ihr JA zu uns gesprochen hat, ist das christologische JA das Sprachereignis katexochen [29], und deshalb auch ist es für den Theologen und Glaubenden möglich, in der Nachfolge Gottes von Sprachereignissen zu reden.

Man wird Fuchs also zwischen Barth und Bultmann ansiedeln dürfen. Damit trifft man sein eigenes Selbstverständnis: er weigert sich,

[23] Als klassischen Ausdruck für diese Bultmannsche Position vgl. seinen Aufsatz aus dem Jahre 1925: Welchen Sinn hat es von Gott zu reden ? In: R. BULTMANN: Glauben und Verstehen. Bd. I. Tübingen 1933, S. 26–37; ferner DERS: Zum Problem der Entmythologisierung. In: Kerygma und Mythos. Bd. 2. Hamburg 1954, S. 179–195.

[24] Vgl. JWT, 73–99; GA II, 189; GA III, 239–241; MH, 227–245.

[25] Vgl. TH, 101; GA II, 333, 347, 426, 428; MH, 19, 21–23, 223. Statt zu sagen: Sprache ist Gabe und Zusage, kann Fuchs auch sagen: «Das Wesen der Sprache heißt Erlaubnis» (GA I, 283) bzw. «Sprache ist ... Zulassung im Einlaß» (GA II, 426) oder auch «Sprache grüßt» (MH, 78).

[26] Vgl. GA II, 347, 424-430. — Im aristotelischen Sprachverständnis, das sich im Magnetfeld der Signifikationshermeneutik aufhält, sowie auch im Sprachverständnis des frühen Wittgenstein, das sich im Schema der Abbildtheorie bewegt, ist es sinnlos, von Sprachereignissen zu reden, denn beide Male ist Sprache verstanden als Abschluß des Denkens. Folglich gilt: wer denken kann, kann auch sprechen. Anders bei E. Fuchs, der Sprache als Zusage und Einlaß, Erlaubnis und Gruß, kurz: als Gabe versteht. In diesem Fuchsschen Sprachverständnis ist es geradezu notwendig, vom Sprachereignis zu reden; denn – um ein Beispiel zu nennen –: wenn Sprache Einlaß gewährt, dann muß sie sich ereignen, indem ein anderer mich willkommen heißt, d. h. mich bei sich einläßt. (Ein Gleiches gilt für Sprache als Erlaubnis, Zusage, Gruß.) Im Sprachereignis erscheint somit Unverfügbares, und wenn Christus das Sprachereignis katexochen ist, so ist er die reine Gabe, das vollkommene Geschenk Gottes an uns.

[27] Vgl. GA I, 281–305; GA II, 258–279; GA III, 212.

[28] Vgl. GA III, 307–313; 231–248.

[29] Vgl. etwa GA II, 428.

ausschließlich den einen oder den anderen zu wählen [30]. Fuchs betrachtet die Auseinandersetzung zwischen Barth und Bultmann als das «aufregendste theologische Ereignis» seiner Generation [31]. Im «Gewitter dieser Kontroverse» [32] ist er alt geworden, und er sieht darin nicht ein theologisches Unglück, sondern ist im Gegenteil der Meinung, daß «unsre Lehrer eine durchaus bekömmliche Polyphonie inszeniert haben, die am gemeinsamen Thema ihrer Musik nicht viel mehr geändert hat, als das kunstvolle Variationen immer tun werden» [33]. Das gemeinsame Thema heißt: Wort Gottes. Deus dixit! Um bei diesem Thema der dialektischen Theologie zu bleiben, ging Karl Barth später zur Trinitätslehre über; um beim Wort Gottes zu bleiben, ging Bultmann zur theologischen Anthropologie über. E. Fuchs nun betont gegenüber Barths trinitarischem Ansatz das Recht einer theologischen Anthropologie, und gegenüber Bultmanns radikal anthropologischem Ansatz verteidigt er die Notwendigkeit, von Gott selbst zu reden. Was würde es bedeuten, wenn Barths trinitarische Aussagen sozusagen in Gegenwart des Menschen «stattfinden» würden? Wenn Barths Trinitätstheologie in der Situation wiederholt würde, die durch Bultmanns Eingehen auf die konkrete Existenz bezeichnet ist? Das nachzuvollziehen versucht Ernst Fuchs. Dies ist sein hermeneutisch-theologisches Programm [34].

Wenn man Barths Interpretation des Wortes Gottes als trinitarisch bezeichnen und bei Bultmann von existentialer Interpretation sprechen kann, so müßte man Fuchs' Interpretation des Wortes Gottes sakramental nennen. Sein Anliegen ist es, sozusagen Gottes Denkwege

[30] Damit folgt Fuchs nicht Barths Ratschlag, der 1964 schrieb: «... nachdem ich seine [= Bultmanns] milde Bejahung der durch den Chr. Kaiser-Verlag nun auch in deutscher Sprache verbreiteten Plattfußtheologie des Bischofs von Woolwich zur Kenntnis genommen habe, frage ich mich ernstlich: ob eine Verständigung zwischen ihm und mir vor dem Ende aller Tage überhaupt denkbar, geschweige denn möglich ist? Anders gefragt: ob den nicht wenigen älteren und jüngeren Zeitgenossen, die heute so gerne einen Standort 'jenseits von Barth und Bultmann' beziehen möchten, nicht zu raten wäre, davon zu lassen, um statt dessen entweder konsequent den einen oder ebenso konsequent den anderen der beiden da in Frage kommenden Wege zu wählen und zu Ende zu gehen?» (K. Barth: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm 5. Zwei theologische Studien. Zürich 1964, S. 5 f.)

[31] E. Fuchs: Der Theologe Karl Barth ... ZThK 63 (1966) 194.

[32] a. a. O., 195.

[33] a. a. O., 198.

[34] Vgl. MH, 29.

nachzudenken. Gott aber «denkt nicht aristotelisch, sondern sakramental» [35]. Fuchs denkt dabei weniger an die Sakramente im Unterschied zur Predigt; er möchte vielmehr mit «sakramental» eine Tiefendimension des Wortgeschehens erfassen. Was ist gemeint? Das Adjektiv «sakramental» bringt zum Ausdruck erstens, daß Fuchs' Interpretation sich vornehmlich im Innenraum der Offenbarung bewegt [36], wie auch das Sakrament ein Geschehen innerhalb der Glaubensgemeinschaft darstellt. Fuchs' Interpretation ist zweitens sakramental, weil sie stets darauf aus ist, das rechte Beieinander und die rechte Unterscheidung von Gott und Mensch einzuschärfen [37]. Wie im Sakramentsgeschehen immer Gott *und* Mensch zum Zuge kommen, so auch bei der sakramentalischen Interpretation: sie möchte klarmachen, daß (und wie) es dem Neuen Testament um «unmaskiertes Leben im Beieinander von Gott und Mensch» geht [38]. Fuchs' Interpretation ist drittens sakramental, weil sie den biblischen Text «sozusagen als Gabentisch [versteht], der austeilt, satt macht, weil er zur Sprache bringt, worin der *Überfluß* Gottes besteht. Dann kommt man zu der Einsicht, daß der Text ein Text der Verkündigung werden *muß*: weil Gott der Reiche ist und wir die Armen sind» [39]. Und wenn wir zu diesem Gabentisch hintreten und uns von Gott beschenken lassen, dann geschieht das, was Fuchs einmal das «subtilste Geheimnis» der Theologie nennt: die «sakramentale annihilatio» [40]. Verbum accedit ad elementum et fit sacramentum: diesen Satz des Augustinus will Fuchs so verstanden wissen, daß mit «elementum» der Mensch selbst, seine Sünde, sein Sterben, sein Tod gemeint ist [41]. Gottes Wort wird durch die Verkündigung so in meine Existenz eingebracht, daß dabei gleichsam verzehrt wird, was sich in meiner bisherigen Existenz an Nichtigkeit, Selbstrechtfertigung und Hoffnungslosigkeit objektiviert hat [42].

[35] GA I, 37.

[36] Sakrament, 55; GA III, 240.

[37] Vgl. GA III, 423 f.

[38] E. Fuchs: Der Weg des Glaubens – ein Weg in die Zukunft. – DtPfrBl 66 (1966) 8/652; vgl. ders.: Freiheit zur Theologie. In: Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 19 (1967) 171.

[39] JWT, 140.

[40] MH, 16.

[41] Sakrament, 34, 57.

[42] Vgl. E. Jüngel: Nicht nur eine geographische Bestimmung [zu Ernst Fuchs' «Marburger Hermeneutik»]. – In: Evang. Kommentare 1 (1968) 469.

III

Fuchs ist, wie selten ein Theologe, nicht leicht zu verstehen. Es kann jemand an Fuchs' «sprunghaftem» Denken und seiner teilweise «undurchsichtigen Logik» Anstoß nehmen und meinen, Fuchs schreibe so, weil er's halt nicht anders könne. Dieser Zeitgenosse gleicht jenem wackeren Museumsbesucher, der kopfschüttelnd etwa vor den späten «femmes assises» eines Picasso steht und die «unmögliche» Anatomie nur der zeichnerischen Unzulänglichkeit des Meisters zuschreiben kann. Man müßte diesen ehrlich entrüsteten Kunstfreund nur vor die «Porträts» aus der «Blauen» bzw. «Rosa Periode» führen, und er ließe sich von dem hervorragenden Zeichner Picasso überzeugen, der später anders malte, weil er anders malen *wollte*. Ähnlich bei Ernst Fuchs: nach der Lektüre seiner Dissertation (1931) [43] oder seiner Habilitationsschrift (1932) [44] käme auch der unnachgiebigste, auf Logik und Durchsichtigkeit pochende Fuchskritiker an der Einsicht nicht vorbei, daß dieser Autor sehr wohl streng logisch denken und systematisch komponieren kann. Wenn er es in seinem großen Spätwerk nicht mehr in dieser Strenge tut, dann deshalb, weil er nicht anders will. Warum will er nicht? Abgekürzt gesagt, weil er meint, daß mit noch so virtuos gehandhabter Logik recht wenig vom Geheimnis Gottes eingefangen werden kann [45]. Theologisches Denken muß nach Fuchs nicht nur begrifflich [46], sondern vor allem vor-begrifflich (Metapher!) vorgehen [47]. Statt nur formaler Logik [48], gilt die Logik der Situation [49]!

Diese weniger objektivierende als vielmehr existentiale Sprachauffassung müßte aber noch nicht notwendig zur vielbeklagten «Dunkelheit» von Ernst Fuchs führen. Hinzu kommt anderes:

1. Fuchs' Spätwerk, seine Bücher und Aufsätze – mit Ausnahme vielleicht der Hermeneutik von 1954 – sind weniger am Schreibtisch konstruierte Werke, die den kritisch distanzierten Leser mit folge-

[43] E. Fuchs: Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas. Marburg/Lahn: Bauer 1931.

[44] E. Fuchs: Christus und der Geist bei Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1932.

[45] Vgl. z. B. MH, 9 f.

[46] Vgl. MH, 61 f., 240 f.; JWT, 89; GA III, 212 f., 289.

[47] Vgl. TH, 211–230; MH, 7–11; JWT 73–80, 91 f.; GA III, 213, 418.

[48] Vgl. etwa MH, 9 f., 38, 61 f., 95, 170.

[49] Vgl. z. B. MH, 1–4, 36–38; GA III, 238–241, 244–245; Auferstehung, 47.

richtig angeordneten Argumentationsketten zu überzeugen trachten, als viel eher aufgezeichnete Gespräche, die Fuchs mit seinen Schülern (bzw. Lesern) führt [50]. Man muß sich gleichsam spielerisch in die Lage des vorbehaltlos Lernenden versetzen lassen und sehen, wie weit man damit kommt. Der Leser wird als Gesprächspartner bewußt eingesetzt, und ihm wird eine weit über das übliche Maß hinausgehende aktive Rolle zugemutet. Er muß Einwände, Zwischenrufe, Bedenken heraushören, die unausgesprochen supponiert werden und auf die, den Gedankengang unterbrechend, dann explizit geantwortet wird. So kommt der Eindruck des «Sprunghaften» bei Fuchs zustande, der sich am besten dadurch abbauen läßt, daß man den Text laut liest, womöglich noch in einer Gruppe.

2. Eine weitere Schwierigkeit: das Ineinander von Philosophie und Theologie [51]. Je schärfer man etwa bei Fuchs die hermeneutischen Fragen fixiert, desto entschiedener gibt er inhaltlich theologische Auskünfte. Fragt man aber nach seiner theologischen Position, so findet man sich bald im Gewirr existenz- und sprachphilosophischer Diskussion, und es kann scheinen, als rinne ihm die dogmatische Substanz wie Sand durch die Finger. Diese scheinbare Unklarheit, dieses – vor allem für katholisch-scholastisch geschulte Leser, die gern Philosophie und Theologie säuberlich trennen – unheimliche Schwanken und Gleiten hat bei Fuchs einen theologischen Grund. Es gibt in seiner Theologie – und er denkt immer als Theologe – keine «neutrale» Philosophie. Fuchs meint nämlich, daß die ganze Theologie auf die Verstehensfrage hindrängt, weil der Gott, der sich offenbart, der Gott ist, der sich uns zu verstehen gibt; dadurch aber müsse die Hermeneutik selbst, die Philosophie, ja die ganze universitas litterarum eine Veränderung erfahren, weil Gott eben durch seine Offenbarung uns und unsere Welt verändert hat. Warum sollte Gott stillhalten, solange wir ihn theologisch zu verstehen suchen? Wie können wir bleiben, die wir sind, wenn wir es mit Gott zu tun bekommen? Denkakte sind für Fuchs – theologisch gesehen – immer Lebensakte [52]. Weil der redende Gott immer der schaffende Gott ist, strebt die Theologie als die Rede von Gott immer auf eine allgemeine

[50] Vgl. hierzu R. SCHÄFER: Die Marburger Hermeneutik von Ernst Fuchs. In: Neue Zürcher Zeitung. Jahrg. 190, Nr. 232 vom 17. 4. 1969, S. 14.

[51] Vgl. dazu die ausgezeichneten Überlegungen von P. WIDMANN: «Hermeneutik» bei Ernst Fuchs. In: Hinweise (für die Teilnehmer der Werkwochen Paderborner Theologen), Heft 9, März 1966, S. 21–24.

[52] Vgl. MH, 38.

Hermeneutik zu, die alles als von Gott schon verändert versteht. Dementsprechend muß sich alle vor-theologische Hermeneutik als ein noch ungeklärtes Reden von Gott denken lassen.

3. Eine letzte Schwierigkeit sei noch erwähnt: es ist Fuchs' Verhältnis zur philosophischen Sprache. Obwohl vordergründig-statistisch gesehen Fuchs mehr «heideggert» als etwa Bultmann, obwohl er sich in der Philosophie seines süddeutschen Landsmannes und Freundes Heidegger vielleicht besser auskennt als jeder andere Theologe, behält Fuchs Heidegger gegenüber seine Freiheit [53]. Fuchs läßt sich nicht durch die Terminologie (auch und gerade nicht durch die von Heidegger) technisch festnageln. Er gebraucht die Worte, soweit irgend möglich, in ihrer umgangssprachlichen Bedeutung, und so wird ein «naiver», unbefangener Leser gewisse Abschnitte aus Fuchs' Werken vielleicht schneller verstehen als einer, der hinter einem bestimmten Terminus eine ganze philosophische und theologische Tradition mitschwingen

[53] Schon 1933 meinte Fuchs: «Im Hinblick auf die Kraft der Arbeit Heideggers dürfen wir auch so sagen: wir können von dem Philosophen lernen – wir könnten uns freilich auch mit ihm verführen lassen! –, aber das uns als Theologen Gegebene *müssen* wir sachlich auch ohne ihn sagen können» (E. Fuchs: Theologie und Methaphysik. Zu der theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Grisebachs. ZZ 11 (1933) 325 f.; wiederabgedruckt in: Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortsetzung der Diskussion. Hrsg. v. G. Noller. München: Kaiser 1967, S. 146). Nicht anders äußert er sich 1958 auch über den «späten Heidegger»: Gewiß ist «von M. Heidegger, heute auch vom 'späten Heidegger' viel zu lernen. Die Hermeneutik kann und soll sich jedoch nicht mit Heideggers *Denkweg* identifizieren, weil ihr der Weg des Glaubens 'vorgeschrieben' ist (Gal. 3,1). Suum cuique!» (E. Fuchs: Ergänzungsheft mit Registern [zur «Hermeneutik» 2. Auflage] Bad Cannstatt: Müllerschön Verlag 1958, S. 6). – Und an die Adresse Heinrich Otts. gerichtet: «Ott stellt fest, ich sei in meiner Hermeneutik Heideggers Denkweg 'nicht gefolgt' ... Natürlich nicht. Als ich meinen Heideggerparagraphen in der Hermeneutik schrieb (1950), mußte ich schon selber zu 'gehen' versuchen. Ich habe dann später auch angedeutet, daß ich das heute, da ich ihm folgen könnte, erst recht nicht tue ... Der Glaube ist kein Denkweg!» (E. Fuchs: Denken und Sein? [Besprechung von Heinrich Ott: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Evangelischer Verlag AG. Zollikon 1959. 225 S.] – PhR 8 (1960) 107 f.) Gewiß hat Fuchs von Heidegger gelernt, vermutlich auch umgekehrt, und trotz sachlicher Abgrenzung hat er viele Heideggersche Ausdrücke übernommen und aus seiner Hochschätzung für das Denken Heideggers kein Hehl gemacht: «Die Hauptschwierigkeit der heutigen Lage der Theologie ist die Schwierigkeit, die sich aus dem Verhältnis Theologie – Philosophie ergibt – eine philosophische Schwierigkeit. Martin Heidegger hat sich 1933 auf die falsche Seite gestellt. Dadurch wurden die kleinen Geister im Bereich der Philosophie stärker, als sie es verdienten. In Wahrheit steht das, was Heidegger philosophisch erarbeitet hat, wie ein Gebirge unbewältigt da. Das Gespräch zwischen der Theologie und der Philosophie ist weitgehend auf der Strecke geblieben» (JWT, 74).

hört. Das mag auch mit ein Grund sein, daß Fuchs sich gelegentlich wundert, wenn man ihn auf seine «Unverständlichkeit» hin anspricht: «I ben doch so eifach!» meint er dann. – Sicher: Einfachheit ist im Grunde Vertrauen zur Liebe [54]!

IV

Vertrauen zur Liebe! Das ist es, was in Fuchs' Werken mehr und mehr ins Zentrum rückt. Dem Fuchsschen Dreiklang Gott – Liebe – Wort sollen die abschließenden Bemerkungen gelten, denn dieser Dreiklang erfährt in seinem Werk tausend Variationen. Auf die Fragen: Wer ist das eigentlich – Gott? oder: wo kann ich heute Gott erfahren? antwortet Fuchs: «... zuerst sollst du leben! Und in deinem Leben sollst du auf die Erfahrungen achten, die du mit der Liebe machst ... Nur eins ist dabei wohl zu beachten: ... Nicht menschliches Versagen ist zu beobachten, sondern ... die Geschichte der Liebe selbst» [55].

Was ist es um diese Geschichte der Liebe selbst? Welches sind die Erfahrungen der Liebe, die *glückt*? Gerade eben auch dies: die *Leiden* der Liebe. Sie «bergen das Geheimnis der Liebe» [56]. In unserer Erfahrungswelt stoßen wir letztlich immer auf die Aporie der Liebe, und zwar in doppelter Hinsicht:

1. Wenn wir uns auf das so einfache und doch so folgenschwere Liebesgebot, wie es in Joh 13, 34 als «neues» Gebot formuliert wurde, einlassen, so geraten wir unweigerlich in Not und ins Leid [57]. Und wenn wir nicht in Not geraten, so nur deshalb, weil wir unablässig Kompromisse schließen [58]. Der Gute ist immer der Dumme! Wer liebt, setzt sich dem Betrug aus. Diese Erfahrung kann jeder machen [59]. Warum

[54] Vgl. J. Pieper: Über die Liebe. München 1972, S. 56.

[55] GA III, 170.

[56] MH, 57, 196 f.; Auferstehung, 85; GA III, 26; Briefe, 33, 48; E. Fuchs: Glaube sans phrase. Zur Auslegung von 2 Kor 5,1–5. In: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. (Festschrift f. Ernst Bizer.) Hrsg. v. L. Abramowski u. J. F. Gerhard Goeters. Neukirchen 1969, S. 30 f.

[57] Vgl. JWT, 149.

[58] Vgl. Auferstehung, 85.

[59] Es ist dies die Erfahrung der «sittlichen Not», wie Ernst Fuchs im Anschluß an Wilhelm Herrmann zu formulieren pflegt: «Was ist *sittliche* Not? Nach Wilhelm Herrmann, dem berühmten Marburger Theologen und Lehrer Rudolf Bultmanns und Karl Barths, ist sittliche Not nicht etwa bloß Gefangenschaft im Unsittlichen. Der Übergang vom Unsittlichen zum Sittlichen schafft ebenfalls nicht Not, sondern macht ein ganzes Haus frei. Die sittliche Not, die Herrmann

befiehlt das Neue Testament Liebe, wenn Liebe ins Unglück führt? Weil es glaubt, daß mit Jesus die Zeit der Liebe gekommen ist, d. h. die Zeit, in der die Liebe sich durchsetzen wird, wenn nicht in dieser Welt, dann in der anderen [60]. Wenn Geduld, Liebe, Tapferkeit des Herzens am Boden liegen, dann gelten Jesu Seligpreisungen den darüber Leidtragenden, den deshalb nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, den trotzdem Barmherzigen [61]. Jesus «nahm Gott ein für allemal für alle diejenigen in Anspruch, die in der Gegenwart der Welt auf das Kommen der Liebe *angewiesen* bleiben» [62]. Du *hast* Zukunft, Gott *ist* deine Zukunft, sagt Jesus zu allen Verzweifelnden und an der Liebe Leidenden [63].

2. Die Aporie der Liebe zeigt sich, und zwar noch viel brutaler, an einer anderen Erfahrung, die auch jeder machen kann, der lieben kann. Das Problem der Liebe ist nicht diese selber, sondern die Tatsache, daß die Liebe, die Dauer verspricht, beim Menschen auf Verhältnisse stößt, denen er nicht gewachsen ist, weil er *sterben* muß [64]. Der Tod ist zwar, biologisch gesehen, die natürlichste Sache der Welt – und trotzdem ist er eine Beleidigung der Liebe [65]. Das Grausame des Todes besteht darin, daß er uns unsere Freunde wegnimmt. Nicht der Tod als solcher ist ein Problem, sondern der Tod der Liebenden. Hat uns aber Gott nicht eine neue Gemeinschaft mit sich und unter uns verheißen? Ist nicht «die Gemeinschaft unter uns der Zweck der Sendung Jesu» [66]?

meint, ist vielmehr die Not des Sittlichen selber. Das Sittliche bringt so in Not, wie eben Freiheit in Not bringt, und das Sittliche gerät nun selbst in Not, wie Freiheit selbst fort und fort in Not gerät. Was ist dann am Zuge? Reut es mich, sittlich gehandelt zu haben, wenn ich Leiden sehe, die aus dem Sittlichen selbst erwachsen?» (MH, 224). Die sittliche Not «ist de facto der Sinnverlust des Sittlichen, den keiner recht wahrhaben will, weil er sonst verloren ist. Daraus entstehen die mörderischen Spannungen, mit welchen es der Glaube zu tun hat, sei es vor, sei es nach Ostern» (JWT, 148). Vgl. auch TH, 147 f., sowie: Ergänzungsheft mit Registern [zur «Hermeneutik» 2. Auflage]. Bad Cannstatt: Müllerschön Verlag 1958, S. 3 f.

[60] «Haben das Gute, die Freiheit oder die Liebe für dich oder viele oder alle in der Welt ihren Sinn verloren, so sollst du und so sollt ihr *alle* trotzig auf diesem Sinn bestehen, *weil* euch gepredigt wird, daß Gott dem Guten, der Freiheit, der Liebe ihren Sinn vorbehält *und* zurückgibt!» (JWT, 149). Vgl. bes. auch Briefe, 41, 61; Auferstehung, 57.

[61] Vgl. MH, 221.

[62] JWT, 121; vgl. auch GA II, 253.

[63] JWT, 123.

[64] Vgl. GA. III, 160 f.; MH, 196.

[65] Vgl. GA III, 167.

[66] GA III, 329.

Wie aber soll eine neue Gemeinschaft möglich sein, wenn uns unsere Freunde sterben? Das Neue Testament sagt: die Liebe siegt, nicht der Tod [67]. Der Glaube hat die Freiheit und Erlaubnis erhalten, dem Tod gegenüber das Wort – Gottes Wort – aufzubieten, weil er weiß, daß in Gottes Gegenwart Lebende *und* Tote zusammengehören: weder die Wachenden noch die Entschlafenen gehen der Liebe Gottes verloren [68]. Selbstverständlich: die *Macht* und die *Kraft* des Wortes, das wir gegen den Tod aufbieten, bleibt beim Wort (bei Gott) und geht nicht in den Glauben über [69]. Gott der Schöpfer steht für dieses Wort ein. Er selbst wird es einlösen, dafür hat er uns in Jesus sein Ehrenwort gegeben [70]. Uns aber gewährt er die Freiheit, dieses Wort der Hoffnung einander zu sagen, und zwar gerade dann, wenn ohne dieses Wort alles verloren ist [71]. Genau das meint Fuchs mit seiner Rede von der «Freiheit zum Wort», und genau hier überholt Fuchs Bultmanns individualistisches «tua res agitur» schon vom Ansatz her, indem sein Blick wie selbstverständlich hin zum Nächsten geht, zur Gemeinschaft und zur Welt.

Wer ist also Gott? Der, «dem allein wir Hoffnung schuldig sind» [72]. Ist Gott also ein Lückenbüßer? Der, den man an den Grenzen der Existenz bemüht? Ja und nein. Ja, denn es gibt Lücken im Leben des Menschen, die Gott allein sich vorbehalten hat zu schließen. Nein, denn wir können den bisherigen Gedankengang auch andersherum formulieren, nämlich vom Zentrum unserer Existenz her: der Liebe. Sie ist das Beste, was wir auf dieser Welt haben. Gott ist nun der, der Freude hat an der Liebe; deshalb hat er sich in und mit Jesus in die Liebe eingemischt.

[67] Vgl. GA III, 25–27, 168, 486; Auferstehung, 33 f.; Briefe, 61. Folglich ist Gott Der, der Freude hat an der Liebe (vgl. GA III, 24, 485), wie denn auch gilt: «Das Bekenntnis zu der Auferstehung der Toten ist nur dann echt, wenn es in der Freude an der Liebe abgelegt wird. Dieser emotionale Faktor ist *nicht* auszuschalten!» (GA III, 26).

[68] Vgl. GA II, 421, 427.

[69] Vgl. GA II, 278.

[70] Vgl. MH, 247. «Da werden wir sein wie die Träumenden, wie der Psalmist, aus anderem Grund, sagt. Utopie? Ja, wenn es nicht um Liebe ginge. Aber Liebe verzichtet nicht auf ihr Wort. Denn da ist sie zu Hause» (MH, 201).

[71] Vgl. GA II, 276–279, 301–303; GA III, 26, 240; MH, 247.

[72] GA III, 430; JWT, 31. Oder anders gesagt: Gott ist der, an dem wir uns freuen sollen (vgl. GA II, 279), weil er uns «am allerbesten versteht» (GA III, 432), denn er ist «die Macht, welche uns *als* Liebe ihren Weg gewährt» (GA II, 303). Summa: «Fragt also ein Mensch *heute* nach Gott, will er wissen, wen der christliche Glaube als Gott *bezeugt*, so muß ihm geantwortet werden: Gott ist Der, welcher in der Liebe ganz und gar zur Freude steht, der Urheber aller Freude und deshalb der Richter aller Bosheit» (GA III, 24).

Daraus folgt: wenn Gott Freude hat an der Liebe, dürfen wir keinen Einwand gegen die Liebe mehr geltend machen, auch nicht den Tod [73].

Die Liebe, der Sieg der Liebe ist Gottes Werk [74]. Was ist aber dann unser Werk? Diese unsere Welt ist unser Werk. Gott hat sie uns als mündigen Söhnen und Töchtern zur Verwaltung überlassen. Mit allen Menschen guten Willens sollen wir aus ihr eine gerechtere, freiere – und das heißt menschlichere – Welt gestalten [75]. Der Christ, der glaubt, daß Gottes Werk darin besteht, für den Sieg der Liebe zu sorgen, wird sein eigenes Werk zwar gelassen und unfanatisch, aber mit größtem Einsatz anpacken.

Die Welt menschlicher gestalten und einander das Wort der Hoffnung sagen, das ist unser Werk. Wer das Wort der Hoffnung als Opium mißbraucht, um den status quo zu erhalten, der hat von Gott nichts verstanden. Und wer – wie dies gelegentlich vorkommt – Fuchs in diese «reaktionäre» Ecke drängen möchte, der hat von Ernst Fuchs nichts verstanden.

Leiden so manche unserer theologischen Reformer nicht vielleicht doch an allzu großer Kaltherzigkeit und intellektualistischer Hypertrophie? Gewiß: wir leben in einer Zeit notwendigen religiösen Umbruchs und Aufbruchs. Umso dringender sollten wir uns auf das Wort besinnen: Ubi amor, ibi oculus (Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin) [76] – nur mit dem Herzen sieht man gut (Saint-Exupéry). Gerade das kann man von Ernst Fuchs lernen.

[73] Vgl. GA III, 171; Auferstehung, 88 f.

[74] Vgl. z. B. GA III, 161 f., 168.

[75] Wenn dies auch explizit Gogartensche Gedanken sind (vgl. z. B. F. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit – Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag 1953, 1958², 88, 90, 96, 101, 103, 123, 200, 202, 204 etc.) – so treffen sie auch Fuchs' Anliegen; vgl. z. B. E. Fuchs: Gebet und Gebetssituation. Ein Vortrag. – EvTh 29 (1969) 133–144, bes. S. 140–144; GA III, 168, 329 f.; JWT, 31; MH, 325 f., Briefe, 16 f.; 32 f.; 58; sowie E. Fuchs: Der Weg des Glaubens – ein Weg in die Zukunft. – DtPfrBl 66 (1966) 8/652 etc.

[76] Thomas von Aquin: In Sent. III, d. 35, q. 1, a. 2, n. 32, ed. Moos.