

# Das Evangelium der Säkularisierung : Bemerkungen zu Friedrich Gogartens letzten Werken

Autor(en): **Prenter, Regin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **12 (1956)**

Heft 6

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878997>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Das Evangelium der Säkularisierung.

## Bemerkungen zu Friedrich Gogartens letzten Werken.<sup>1</sup>

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hat F r i e d r i c h G o g a r t e n eine rege Produktivität entwickelt. Verglichen mit seinen Arbeiten in den zwanziger und dreißiger Jahren bezeichnen die letzten Werke einen neuen Abschnitt in seinem Denken und wohl Abschluß und Vollendung seiner theologischen Arbeit. Wie man sich auch zu ihr stellen mag, auf jeden Fall kann man sie zu dem Bedeutendsten zählen, was die protestantische Theologie in unserem Jahrhundert hervorgebracht hat. In mehrfacher Hinsicht will Gogarten theologisch das gleiche wie Rudolf Bultmann. Aber es ist auffällig, daß die aktuelle Debatte, die sich so weitgehend mit Bultmanns Gedanken beschäftigt hat, Gogarten ziemlich außer acht gelassen hat.

Hier sollen nun einige der vorherrschenden Gedanken in Gogartens letzten Werken dargelegt werden, wobei nur die größeren Arbeiten, die Gogarten im letzten Jahrzehnt veröffentlicht hat, berücksichtigt werden. Dies sind die fünf Schriften: «Die Verkündigung Jesu Christi» (1948), 545 S.; «Die Kirche in der Welt» (1948), 186 S.; «Der Mensch zwischen Gott und Welt» (1952), 482 S.; «Entmythologisierung und Kirche» (1953), 103 S.; «Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit» (1953), 220 S.<sup>2</sup> Rein quantitativ umfassen diese Werke 1536 Seiten in Gogartens Gesamtwerk.

Hier liegen die Schwerpunkte seiner theologischen Arbeit. Diese fünf Schriften sind eine Ganzheit und handeln alle über die gleiche Problematik. Außer der Schrift «Entmythologisierung und Kirche», die sich polemisch gegen «Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung», herausgegeben von Ernst Kinder (1955), richtet und über die ersten 30 Seiten hinaus nicht viel Neues bringt, das man nicht besser aus den anderen Schriften ersehen könnte, sind die übrigen vier kurz aufein-

---

<sup>1</sup> Früher auf Dänisch erschienen in *Svensk teologisk kvartalskrift*, deren Redaktor der Theologischen Zeitschrift die Übernahme des Artikels freundlich erlaubt hat, nachdem der Verfasser sich damit einverstanden erklärt hatte. Übersetzung für die Theologische Zeitschrift von Frau M a r g o t K r a a t z - K o c h i n k e. B. R.

<sup>2</sup> Abkürzungen für diese Schriften: VJC, KW, MGW, EK, VHN.

anderfolgenden Arbeiten hauptsächlich als verschiedene Variationen über das gleiche Thema zu betrachten. Obwohl die späteren vieles aus den früheren wiederholen, hat doch jede Schrift ihren eigenen Akzent, der sich in genau gleicher Art in den anderen nicht findet. Liest man sie chronologisch, so bekommt man den Eindruck, daß Gogarten jedesmal bei Beginn einer neuen Arbeit schon Gesagtes neu und besser sagen wollte. Sämtliche Schriften behandeln die gleichen grundlegenden Probleme, haben die gleichen Hauptgesichtspunkte und bauen auf dem gleichen historischen Material. Die Breite in der Darstellung und die vielen — allzu vielen! — Wiederholungen derselben Argumentation, eine Folge dieser Methode, hat Gogarten mit verschiedenen führenden kontinentalen Theologen von heute gemeinsam. Diese unnötige Breite in der Darstellung ist beklagenswert, denn sie ermüdet den Leser stark, erschwert dadurch das Verständnis und beeinträchtigt die Präzision und Klarheit der Formulierung.

Neben dieser formalen Charakteristik sei ein Wort zu Gogartens Sprache gesagt. Während sich Gogartens frühere Werke durch eine klare und lebendige Sprache auszeichneten, sind seine späteren Arbeiten stellenweise so gut wie unverständlich. Ich will einige Proben geben. «Im Glauben an das Evangelium aber, in dem ich meine verwirkte Existenz aus dem Worte Gottes neu empfangen, werde ich frei für eine Verantwortung in dem 'dies und das', das vom Gesetz der Welt gefordert wird, die einerseits, nämlich insofern das 'dies und das' seinen Sinn aus der Ganzheit und Einheit der Welt erhält, die Verantwortung Gott gegenüber ist» (MGW, S. 303). «Und es ist nicht verwunderlich, daß auch der Glaube, dem hier statt wie in dem metaphysischen Verständnis der Offenbarung dem *ex opere operato*, also aus seinem 'objektiven' Vollzug wirksamen Sakrament die Einheit des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen obläge, nicht zu dieser führt» (EK, S. 39). «Geschichte aber, wie sie dieser Eschatologie entspricht, ist das Geschehen, das sich aus der auf keine Weise vorwegzunehmenden Zukünftigkeit im Bestehen des Endes und Anfangs ereignet, die von dieser schlechthin allem, dem Menschen und der Welt, gesetzt werden» (VHN, S. 175). Diese willkürlich gewählten Beispiele können beliebig ergänzt werden. Ein so unmöglicher Satzbau, der nicht erkennen läßt, auf

welches Satzglied sich Relativa und Appositionen beziehen, zeigt einen Mangel an sprachlicher Kultur und an der Bemühung, die Gedanken klar zu formulieren. Diese zunehmende sprachliche Unbeholfenheit verträgt sich in keiner Weise mit dem Pathos und der polemischen Heftigkeit, mit denen der Verfasser argumentiert. Würde man versuchen, vorstehende Sätze ins Französische zu übersetzen, so würden mehr als nur formale Eigenarten in Gogartens Theologie aufgedeckt.

### 1. *Die grundlegenden Kategorien in Gogartens Denken.*

Will man Gogarten richtig deuten, so muß man genau auf verschiedene Grundkategorien achten, deren er sich in der Deutung der historischen Texte und in der Darstellung seiner eigenen Theologie bedient. Die wichtigsten Kategorien sind: «Welt», «Gesetz», «Person» («Personalität»), «Geschichte» («Geschichtlichkeit»). Diese vier Grundkategorien gehören eng zusammen und umschreiben Gogartens gesamte Gedankenwelt.

#### a) *Welt.*

Die Welt ist für Gogarten nicht ein Sammelname für alles Existierende, das Universum. Die Welt ist die Welt des Menschen und gehört daher mit in die Bestimmung des Menschen als Person, worauf wir später zurückkommen werden, wenn wir von der Kategorie der Personalität sprechen. Die Welt wird definiert als «ein geistiger Bereich, ein System von Beziehungen, das zwar in der Person, der es zu eigen ist, seinen Mittelpunkt hat, das sich aber mit ungezählten anderen überschneidet» (KW, S. 86). Gogarten bezeichnet die Welt oft als die Welt der «Dinge» und «Sachen» (MGW, S. 251); aber das bedeutet nicht, daß die anderen Personen, die Mitmenschen, nicht der Welt einer Person angehören. Vielmehr sind diese «Beziehungen», die die Welt des Menschen ausmachen, immer Beziehungen zu anderen Menschen. «Die Welt, in der wir leben, ist eine Welt von Menschen» (VJC, S. 539). Erst in diesen Beziehungen bekommen «Dinge» und «Sachen» ihre Bedeutung, die erst diese Beziehungen zu anderen Menschen «sachlich» macht (d. h. «nicht-personal»). «Welt ist, um nur das Wichtigste zu nennen, Staat, Volk, Familie, Gesellschaft, Recht, Geschichte, Kultur,

Wirtschaft, öffentliche Meinung. In allen diesen Bereichen, unter den sie durchwaltenden Mächten, lebt der Mensch, der in der Welt lebt» (MGW, S. 10).

Der Mensch, der in dem weitverzweigten System mitmenschlicher Beziehungen, die die Welt des Menschen ausmachen, steht, wird von ihnen geformt und bestimmt. «Welt ist denn auch in der Tat Macht, ist von formenden Mächten erfülltes Leben» (MGW, S. 10). Das soll aber nicht heißen, daß der Mensch, der ja immer in einer Welt lebt, notwendigerweise von dieser «formenden Macht», die die Welt ausübt, beherrscht und geknechtet wird. Das kann sicher geschehen und ist im Sündenfall des Menschen Wirklichkeit geworden. Wenn es aber geschieht, dann trägt der Mensch die Verantwortung; und seine Welt ist nicht in sich selbst böse oder tyrannisch. Der Mensch kann genau so gut der freie und mündige Herr sein, der sich dieser formenden Mächte bedient, um seine Welt selbst zu ordnen und zu lenken.

Als Welt des Menschen ist sie also nicht dessen Feind. Das ist eine irrtümliche Auffassung des Gnostizismus, die in diametralem Gegensatz zur Auffassung des christlichen Glaubens von der Welt als Gottes Schöpfung steht (siehe VJC, S. 42; KW, S. 38; MGW, S. 55. 147; VHN, S. 14. 19. 23). Gerade diese zwiefache Möglichkeit, daß der Mensch entweder beherrscht wird oder seine Welt selbst beherrscht, zeigt beide, Mensch und Welt, als Schöpfungen Gottes. Deshalb ist es unmöglich, die Welt als die in sich selbst gottesfeindliche und den Menschen vernichtende Macht zu betrachten. Diese böse Macht wird im Neuen Testament Satan genannt, «Gott dieser Welt». Gottesfeindlich und den Menschen vernichtend ist die Welt nur als «diese Welt» unter der Herrschaft dieser bösen Macht (s. VJC, S. 83—89: «Gottes Widersacher»). Deshalb kann es auch der christliche Glaube nicht bewirken, daß der Mensch sich seiner Welt entfremdet. Ganz im Gegenteil: Gogarten zitiert in allen Nachkriegsbüchern immer wieder die These, daß die «Säkularisierung», durch die der Mensch die vollkommene Herrschaft über seine Welt gewonnen habe, eine «legitime Folge» des christlichen Glaubens sei. Außerhalb seiner Welt ist der Mensch nicht Mensch (VHN, S. 71). Selbst wenn Gogarten das Glaubensverhältnis zu Gott als «weltlos» charakterisiert, weil es den

Menschen nicht als Glied seiner Welt angeht, sondern als den von seiner Welt gelösten Menschen, bedeutet das nicht, daß der Mensch, der in einem von der Welt gelösten Glaubensverhältnis zu Gott steht, selbst seine Welt verlassen hat. Es verhält sich genau entgegengesetzt. Um überhaupt in einem von der Welt gelösten Glaubensverhältnis zu Gott stehen zu können, muß der Mensch gleichzeitig in seiner Welt leben. Der Mensch kann nicht im Glauben frei gemacht werden von der Herrschaft der Welt über ihn, außer er bleibt in seiner Welt. Übersieht man das, so kommt man allzuleicht dazu, das, was Gogarten über das von der Welt gelöste Verhältnis zu Gott sagt, gnostisch zu deuten. Das widerspräche Gogartens theologischer Intention vollkommen.

Noch etwas sei bemerkt, was leicht übersehen wird, ehe wir die Kategorie «Welt» verlassen. Wir haben «Welt» nach Gogarten als ein System mitmenschlicher Beziehungen charakterisiert. Und doch ist der «Nächste», von dem Jesus spricht, nicht in der Welt des Menschen zu finden. In der Welt stehen wir nämlich nur in dem von «Dingen und Sachen» bestimmten sachlichen Verhältnis zum Menschen. Und in diesem sachlich bestimmten Verhältnis ist er nicht unser Nächster. Das wird er erst in einem rein personalen Verhältnis, in dem beide, er und ich, gleichsam im Glaubensverhältnis zu Gott aus unserem Verhältnis zur Welt herausgelöst sind. Den Nächsten und die Nächstenliebe gibt es nach dem Verständnis des Evangeliums daher nur im von der Welt gelösten Glaubensverhältnis zu Gott (VJC, S. 120—122). Aber in der Welt des Menschen, in der er als freier und verantwortlicher Mensch, als moralisches Subjekt, handelt, gibt es sie nicht (siehe den wichtigen Abschnitt «Die Nächstenliebe» VJC, S. 107—122). Gerade deshalb ist das Verhältnis zum Nächsten der Ort, wo das von der Welt gelöste Verhältnis Wirklichkeit in dieser Welt wird. Ist das von der Welt gelöste Gottesverhältnis nicht Wirklichkeit in der ebenso von der Welt gelösten Nächstenliebe, dann existiert es einfach nicht (VJC, S. 117—118. 122). Gogarten deutet hier Jesus mit Gedanken aus Sören Kierkegaards «Kjærlighedens Gjærninger» (vgl. VJC, S. 514—520). Das ist wichtig für Gogartens Lutherauffassung.

b) *Gesetz.*

Wir haben gesehen, daß die Welt ein System mitmenschlicher Beziehungen ist, in dem der Mensch lebt und wirkt. Als System sind diese Beziehungen durch ein Gesetz geregelt. Welt und Gesetz gehören deshalb unlöslich zusammen. Das Gesetz ist die Regel, die der Welt die Einheit und Ganzheit sichert. «Gesetz ist immer die umfassende Ordnung einer Welt» (KW, S. 22). «Diese große, die ungezählten in sich schließende Welt kann nicht Welt, nicht ein geordnetes Ganzes sein, es herrsche denn in ihr ein vielfältiges Gesetz, das die tausend- und hunderttausendfältigen Beziehungen der Menschen in ihr in Ordnung bringt und in ihr hält» (KW, S. 87). «Es gibt keine Welt ohne Gesetz und kein Gesetz ohne Welt» (KW, S. 89).

Durch das Gesetz übt die Welt ihre formende Macht aus. Aber wir sahen oben, daß das Verhältnis des Menschen zu dieser Macht ein zwiefaches sein kann. Er kann sich von ihr beherrschen lassen, oder er kann sich ihrer als mündiger Herr der Welt bedienen. D. h. der Mensch kann Knecht des Gesetzes oder dessen Herr sein.

Im ersten Fall wird das Gesetz zu einer gottesfeindlichen Macht wie die «*stoicheia*», von denen Paulus in Gal. 4, 9 spricht. Das liegt jedoch nicht im Wesen des Gesetzes selbst, sondern in dem sündhaften Mißbrauch des Gesetzes durch den Menschen (VHN, S. 13—14), wenn der Mensch, indem er das Gesetz erfüllt, sein eigenes Dasein zu sichern und damit seine Welt gegen die Herrschaft des Schöpfers abzuschließen sucht. Dabei kommt der Mensch selbst in eine schlimme Abhängigkeit vom Gesetz, indem er gezwungen wird, durch immer neue Taten sowohl sich selbst als auch seine Welt zu rechtfertigen, was ihn und seine Welt nur noch tiefer ins Chaos führt (s. KW, S. 103—104. 119 bis 120. 137—138; MGW; VHN, S. 79—82).

Im zweiten Fall wird der Mensch Herr des Gesetzes. Das heißt, daß die Werke des Gesetzes seinem eigenen vernünftigen Ermessen unterworfen sind, wenn sie dazu dienen, die Ordnung der Welt aufrechtzuerhalten, gerade weil er diese Werke nicht dazu gebrauchen will, sich selbst und seine Welt zu rechtfertigen und sie so gegen Gottes Schöpfermacht abzuschließen (MGW, S. 27—28. 303. 308—309; VHN, S. 86—99). Diese letzt-

genannte Einstellung zum Gesetz setzt indessen ein tieferes Verständnis der Bedeutung des Gesetzes voraus als die erste. Wenn der Mensch als Knecht des Gesetzes das Gesetz benutzen will, um sich selbst und seine Welt gegen die undurchsichtige Zukunft der Schöpfermacht Gottes zu sichern, kennt er das Gesetz nur als «Gesetz der Welt», das aus vielen Einzelforderungen besteht, deren Ganzheit und Einheit der Mensch selbst durch sein eigenes Werk zu erreichen sucht. In der vorchristlichen mythischen Welt und in der mittelalterlichen kirchlich-sakramentalen Welt war die übergeordnete Ganzheit aller Einzelforderungen des Gesetzes in dem mythischen Weltbild und in der hierarchisch-sakramentalen Weltordnung gegeben. In der modernen säkularisierten Welt dagegen gibt es eine solche vorgegebene Ordnung nicht. Der Mensch soll sie durch seine Erfüllung des Gesetzes selbst aufbauen. Das Gesetz bekommt daher den Charakter eines Ideals, und die Einheit und Ganzheit, die es dem Leben geben soll, wird eine Utopie. In dieser Gestalt übt das Gesetz eine noch schlimmere Tyrannei aus als die jüdische Gesetzesfrömmigkeit und die mittelalterliche Werkgerechtigkeit. Denn das Gesetz ist nur in seinen Einzelheiten bekannt, und die Einheit, die es geben soll, bleibt immer aus. Denn im Gebrauch ist das Gesetz immer detailliert, zerteilt in Einzelforderungen, die als solche die Ganzheit nie erkennen lassen (KW, S. 170—174; MGW, S. 158—180. 343 f.).

Wo der Mensch der Herr ist, der mit der Einsicht seiner eigenen Vernunft die Forderung des Gesetzes verwaltet, muß er im Gesetz mehr sehen als nur die Einzelforderungen. Er muß wissen, daß das Gesetz nicht nur seine Werke fordert, sondern seine Verantwortung für diese Werke. Wird das Gesetz in dieser Perspektive gesehen, so hat es im Grunde nicht viele Einzelforderungen, sondern nur eine: die Verantwortung. Der konkrete Inhalt der vielen Einzelforderungen wird mit dieser Verantwortung dem freien Ermessen der Vernunft unterstellt. Wird das Gesetz auf diese Art verstanden, so ist es nicht länger nur «Gesetz der Welt», das deren Bestehen garantieren soll, sondern «Gesetz Gottes», das den Menschen selbst fordert und ihn mit dieser Forderung zu einer verantwortlichen Person macht. Nur wenn sich der Mensch selbst als Person im Verständnis des Gesetzes Gottes versteht, kann er von der Tyrannei des Gesetzes



dazu befreit werden, das Gesetz mit seiner eigenen Vernunft verantwortlich zu gebrauchen. Das heißt in Wirklichkeit, daß der Mensch sein Personsein von Gott empfangen muß, um dazu frei zu werden, Herr des Gesetzes zu sein. Deshalb ist das Gesetz als Gesetz Gottes, das Gesetz, das den Menschen als freien und verantwortlichen Herrn in seine eigene Welt einsetzt, nur zu erkennen in seiner Einheit mit dem Evangelium, das den Gottlosen rechtfertigt und den Toten lebendig macht. Denn das Gesetz (Gottes Gesetz), das unsere Person ganz für Gott fordert, kann immer nur aufzeigen, daß wir in unserem sündigen Aufruhr gegen Gott unser Personsein vertan haben. Das Gesetz kann uns unser Personsein nicht neu schenken. Das kann nur das Evangelium. Also: um die Einzelforderungen des Gesetzes verantwortlich erfüllen zu können und damit von ihrer Tyrannei befreit zu werden, darf der Mensch das Gesetz nicht nur als Einzelforderungen erkennen, sondern als Forderung seiner Person (er darf im Gesetz nicht nur «Mandate» erkennen, Gebote, sondern den «Mandanten», den Gesetzgeber). Aber das Gesetz als Forderung der Person wird nur erkannt und empfunden in und mit dem Evangelium, das dem das Personsein schenkt, der es in der Knechtschaft unter dem Gesetz verloren hat.

Diese Gedanken Gogartens über das Gesetz sind kompliziert. Und man versteht seinen Gedankengang nur, wenn man stets den zwiefachen Charakter des Gesetzes als «Gesetz der Welt» und «Gesetz Gottes» bedenkt (siehe KW, 181—183; MGW, S. 286 bis 290. 299—305; VHN, S. 74—99).

Gogarten spricht oft von dem Gegensatz zwischen dem «Gesetz der Welt» mit seinen detaillierten Forderungen und dem «Gesetz Gottes» als Forderung an den Menschen als verantwortliche Person so, daß man den Eindruck bekommt, er spräche von zwei verschiedenen Gesetzen. Das meint er nicht! Er betont (VHN, S. 75), daß es ein und dasselbe Gesetz in zwei verschiedenen Gestalten ist. Daß die zwei Gestalten keine Einheit bilden, ist Schuld der Sünde des Menschen, sein Aufruhr gegen das «Gesetz Gottes». Im Glauben sind sie unmittelbar eins. Der, der im Glauben sein Sein als Person und damit seine Verantwortung empfängt, ist von der Knechtschaft unter den Einzelforderungen des Gesetzes befreit, er ist «der mündige Sohn» (Gal. 4,

1 ff.), der mit seiner Vernunft diese Forderungen frei verwaltet. Das Gesetz der Welt ist deshalb für ihn nicht ein Gegensatz zum Gesetz Gottes oder, was das gleiche ist, zum Evangelium.

Aber mit diesen Gedanken haben wir bereits die dritte Hauptkategorie in Gogartens Denken, die Personalität, umschrieben.

c) *Person, Personalität.*

Solange der Mensch von seiner Welt umschlossen ist, sein Sein von seiner Welt empfängt, ist er noch nicht Person. Das betrifft den vorchristlichen Menschen, der in der mythischen Weltordnung lebt, in der Gottheit, Menschen und Dinge der alles umfassenden kosmischen Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. Mensch und Mensch, Mensch und Gottheit, können sich deshalb nicht so «gegenüberstehen», wie es dann der Fall sein muß, wenn das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Gottheit ein persönliches Verhältnis werden soll. Aber auch nachdem der Mensch aus dieser kosmischen Ordnung herausgelöst worden ist, in der der mythische Mensch noch lebte — und es ist die Verkündigung der Propheten Israels und Jesu Christi, die mehr als etwas anderes die Auflösung der mythischen Welt im Abendland bewirkt hat —, kann er seine Personalität verlieren. Wenn der säkularisierte Mensch ein Knecht des Gesetzes in Form von technischem und kulturellem Utopismus wird, verliert er die Personalität, in der zu leben er in dem Gesetz als Gesetz Gottes berufen ist.

Kurz gesagt: das Vertun der Personalität ist die Sünde: der Mensch tauscht das Ausgeliefertsein des Glaubens an Gott als Person, in dem er selbst erst Person wird, gegen ein Knechtsverhältnis zur Welt und ihrem Gesetz ein, wobei er versucht, sich selbst gegen die totale Auslieferung an Gott und seine unbekanntere Zukunft zu sichern, die der Inhalt der Personalität ist, und dabei die Personalität vertut.

Daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist, geschaffen als Person, bedeutet, daß er immer vor diese Entscheidung gestellt ist: entweder sich selbst zu verstehen, sein Sein von Gott im Glauben entgegenzunehmen und damit Person zu sein, frei gemacht davon, sein Leben in der Weltordnung zu suchen, die ihn umschließt, und frei gemacht dazu, freier Herr und Verwalter dieser Welt und ihrer Ordnung zu sein — oder sich selbst

von der Welt her zu verstehen, seine Sicherheit und Existenz in der ihn umschließenden Welt und ihrer Ordnung zu suchen und dadurch sein Personsein, seine Freiheit und seine Verantwortung zu vertun, was zur Folge hat, daß der Mensch nicht nur als Mensch vergeht, sondern daß seine Welt als Gottes Schöpfung vergeht und dem Chaos ausgeliefert wird, was immer dann geschieht, wenn die Welt von einem Knecht des Gesetzes anstatt von einer freien verantwortlichen Person verwaltet wird.

Personalität ist deshalb Errettung, Vertun der Personalität Verdammnis. Und die Personalität wird immer durch das Verhältnis des Menschen sowohl zu Gott als auch zur Welt bestimmt: «Der Mensch zwischen Gott und Welt»! Lebt der Mensch von der Welt und ihrer Sicherheit, so ist er für Gott verloren. Lebt er von Gott her und seiner Zukunft im Glauben, so ist er von der Welt und ihrer Ordnung gelöst, nicht so, daß er die Welt verleugnet oder verläßt, sondern so, daß er ihr freier Herr und Verwalter wird.

Die Personalität ist deshalb die alles bestimmende Kategorie in Gogartens Gedankengang. Er umschreibt sie meistens mit dem Wort vom «mündigen Sohn» aus Gal. 4, 1 ff. Im Glauben sind wir als Personen nicht nur Gottes «Kinder» (unmündige, von der Welt umschlossene, *stoicheia*), sondern «Söhne», mündige, freie, verantwortliche Verwalter unserer Welt (siehe VJC, S. 51—67. 115—122. 242—247. 327—344. 418—423. 447—453. 506—527; MGW, S. 14—40. 54—68, 130—143. 181—220. 234 bis 256. 358—376; VHN, S. 11—82).

Um das Wesen der Personalität zu verstehen, muß man beachten, daß beides, das Verhältnis des Menschen zu Gott in einer Abhängigkeit des Glaubens und sein Verhältnis zur Welt in freier Verantwortung, in gleicher Weise zum Begriff der Personalität gehört.

Um diese Verantwortung zu gewinnen, die die Voraussetzung für die freie Herrschaft des Menschen über seine Welt ist, braucht der Mensch die Abhängigkeit von Gott. Aber es gilt auch umgekehrt, daß der Mensch, um die Abhängigkeit des Glaubens zu gewinnen, sich von der Welt, die ihn umschließt, frei machen muß. Das zeigt Gogarten sehr deutlich, und es führt ihn, obgleich er durchaus Luthers Lehre vom unfreien Wil-

len vertritt, zu einer Art freien Willens im personalen Gottesverhältnis. Damit wird natürlich nicht gesagt, Gogarten meine, daß der Mensch selbst «wählen» könne zu glauben. Der Mensch kann nur glauben, wenn er von Gott angesprochen ist, und das geschieht ohne sein Zutun. Gogarten betont immer wieder, daß Gottes Gnade nicht durch die freie verantwortliche Verwaltung der Welt des Menschen bedingt ist (siehe auch unten). Hier vertritt Gogarten die Prädestination. Und doch behauptet er, daß der Mensch die Anrede Gottes nicht zu hören vermag, wenn er sich nicht von der Welt frei macht, die ihn umschließt. «Denn Person vor einem anderen kann ich nur sein als einer, dem seine eigene Welt zugeordnet ist. Nur so kann ich mich ihm aus freiem Willen geben» (MGW, S. 364). «Das über sich selbst Verfügen, ohne das der Glaube nicht wirklicher Glaube wäre, hat also Grund und Sinn einzig und allein in dem, was Gott an dem Menschen tut. Aber andererseits wäre dieses über sich Verfügen nicht wirklich frei, es wäre nicht der Mensch selbst, der sich im Glauben Gott gibt, wenn diese Freiheit nicht auch die Möglichkeit in sich trüge, daß der Mensch sich Gott versagt und daß er, statt im Glauben seine Existenz in der Angewiesenheit auf Gott zu ergreifen, den Versuch macht, in seiner Welt sein eigener Gott zu sein» (ebd.). Und noch deutlicher wird das gleiche in VHN gesagt: «Man bezeichnet heute in der Theologie ziemlich allgemein das Eigentümliche des christlichen Gottesverhältnisses mit dem Begriff des Geschichtlich-Personalen. Das kann man tun. Man muß sich dann aber darüber klar sein, daß mit beiden Worten eine bestimmte Selbständigkeit des Menschen ausgesagt wird, die er also Gott gegenüber hat. Denn geschichtlich sein, an Geschichte teilhaben, kann ich nur als ein Selbständiger; das will sagen, als einer, der in sich selbst einen Stand, seinen Bestand hat. Und dieser Bestand, den ich in mir selbst habe, das ist meine Person, richtiger: in ihm bin ich als die Person, die ich bin. Dieses Personsein oder diese Selbständigkeit ist aber nicht möglich ohne eine Welt, die meine ist, und zwar nicht meine in dem Sinn, daß ich von ihr umschlossen bin, sondern daß ich in ihr und für sie verantwortlich bin ... Denn dadurch unterscheidet sich der Mensch als der Sohn von allen anderen Geschöpfen, daß er Gott in der Freiheit seiner eigenen Entscheidung gehören darf und soll» (VHN, S. 196—197). «Er-

greift der Glaube das von Gott verwirklichte Heil und erlangt er darin die sohnhafte Freiheit und Selbständigkeit, in der er 'aus Gott vor dem Angesicht Gottes' in der väterlich-schöpferischen Entscheidung bleibt, die ihn als den Mündigen ins Sein ruft, so kann das nicht geschehen, ohne daß er damit in die Selbständigkeit des 'Alles ist erlaubt' der Welt gegenüber gerufen wird. Denn in jener göttlichen Entscheidung ist zugleich über ihn zu dieser Selbständigkeit des 'Alles ist erlaubt' entschieden, und ohne daß er sich zu ihr entschließt, gibt es für ihn auch nicht die Selbständigkeit Gott gegenüber. Es hätte keinen Sinn, hier von Selbständigkeit zu sprechen, und zwar weder in der auf Gott, noch in der auf die Welt bezogenen Bedeutung, wenn der Mensch so, wie er in der Welt seinen Bestand in sich selbst hat, nicht die Möglichkeit besäße, in diesem, ihm zur freien Verfügung überantworteten Bestehen in sich selbst zu verharren und sich so Gott zu versagen» (VHN, S. 200). Ob Gogarten in diesen Gedanken mit Luther übereinstimmt, mag dahingestellt sein. Dagegen ist es bedeutsam, daß diese Gedanken wesensnotwendig zu der Kategorie gehören, mit der Gogarten das Glaubensverhältnis zu Gott deutet, der Personalität.

d) *Geschichte, Geschichtlichkeit.*

Unter Geschichtlichkeit versteht Gogarten, daß der Mensch seine Welt frei und verantwortlich verwaltet. Davon sprachen wir, als wir von der Kategorie der Personalität handelten. Der mythische Mensch ist noch nicht «geschichtlich», weil er von seiner Welt umschlossen ist und von ihrer Ordnung her lebt. Die Säkularisierung, die den Menschen von der Umschlossenheit durch seine Welt befreit, die nach Gogarten eine legitime Folge des christlichen Glaubens ist (weil die eigentliche Personalität zuerst im christlichen Glauben erkannt und verwirklicht wurde) und die Inhalt der kulturellen und politischen Geschichte der letzten Jahrhunderte ist, ist also Voraussetzung für das «geschichtliche» Sein des Menschen. Nun kann die Säkularisierung nicht wieder ungeschehen gemacht werden. Sie ist für den modernen Menschen eine Gegebenheit. Unsere Existenz ist «geschichtlich». Daraus folgt, daß auch unsere Stellung zu Gesetz und Evangelium durch unsere Existenz als «geschichtliche» Wesen bestimmt ist. Die Knechtschaft unter dem Gesetz be-

kommt dabei den Charakter eines idealistischen Perfektionismus und Utopismus, wovon wir schon sprachen. Und das Evangelium muß, wenn es seine Bedeutung für den modernen Menschen haben soll, so verkündigt werden, daß es den Menschen von dieser Knechtschaft unter dem Gesetz frei macht und ihm damit zu einer echten Personalität im Glauben verhilft, also in seiner «Geschichtlichkeit», damit er die Freiheit und Verantwortung, die die Säkularisierung ihm anvertraut hat, verwaltet, und vor der er nicht in die mythische oder kirchlich-sakramentale Umschlossenheit einer feststehenden Weltordnung früherer Zeiten fliehen kann (VJC, S. 27—28. 439—446; KW, S. 170—176; MGW, S. 38. 152—158. 354—358. 424—482; VHN, S. 99—168; EK, S. 7—33).

Auch die moderne Geschichtsforschung, an der die Säkularisierung in besonderer Weise sichtbar wird, entspringt der «geschichtlichen Existenz» des Menschen. Sie bezieht auch das Christentum ein. Das Christentum wird als geschichtliches Produkt religiöser Aktivität des Menschen aufgefaßt.

Die Bibel verliert ihren Charakter eines besonderen Offenbarungsdokumentes, und die verschiedenen Kategorien des überlieferten dogmatischen Denkens werden in ihrer Abhängigkeit vom mythologischen und metaphysischen Denken gesehen, das für uns nicht mehr möglich ist. Als «geschichtlich» existierend ist der moderne Mensch gezwungen, scharf zwischen dem geschichtlichen Phänomen «Christentum» und dem «christlichen Glauben» zu scheiden. Das erste ist ein legitimes Säkularisierungsphänomen. Wird aber der christliche Glaube säkularisiert, so bedeutet das sein Ende.

Kann der christliche Glaube der Säkularisierung verfallen? Das kann er nur, wenn er in sich selbst eine «Geschichte» ist, die nicht vergangen, sondern die entscheidende Kraft in unserer eigenen augenblicklichen «Geschichte» ist. Nun ist der christliche Glaube nach Gogarten gerade «Geschichte», eine Geschichte, die sich in dem personalen Verhältnis zwischen Gott und Mensch abspielt, die indessen, wie wir sahen, auch ein bestimmtes Verhältnis zwischen Mensch und Welt in sich schließt. Das Verhältnis des modernen säkularisierten Menschen zu seiner Welt ist dadurch bestimmt, daß er die Personalität verliert, indem er seine eigene Selbständigkeit als Sinn des Lebens ver-

herrlicht. Das ist Schuld und Tod des modernen Menschen. Das Evangelium indessen ist nicht eine «Lehre» von vergangenen Ereignissen und metaphysischen, sakramentalen Erscheinungen, die man als von der Kirche verkündigte «Wahrheit» anerkennen soll. So verstanden ist das Christentum eine Art «Weltanschauung» und vorbehaltlos der Säkularisierung ausgeliefert. Es gibt keine bestimmte Auffassung, auch nicht von «Gott», der «Bibel», «Christus als Gott und Mensch» usw., die nicht vorbehaltlos der Erklärung der geschichtlichen Forschung und damit der Relativierung ausgeliefert wäre. Das macht eine «Entmythologisierung» notwendig, die nicht etwas Willkürliches ist, von einem Mann namens Bultmann erfunden, sondern ganz einfach notwendig aus der «geschichtlichen» Existenz des modernen Menschen folgen mußte. Als «Christentum» ist alle Lehre der geschichtlichen Relativität ausgeliefert. Alles wird säkularisiert. Trotzdem bleibt aber nach Gogarten der christliche Glaube an Gott, der allein in Jesus von Nazareth offenbart ist, bestehen; nur geht es nicht an, den Glauben an Christus, als Erlöser, als Gott und Mensch, in mythologischen und metaphysischen Begriffen auszudrücken. Der Glaube an Christus ist eine «geschichtliche» Wirklichkeit. In der Kreuzigung und Auferstehung Jesu (die kein Mirakel sind, sondern ein Zeichen dafür, daß seine totale Auslieferung an Gottes Zorn in der Solidarität mit seinen abtrünnigen Brüdern die echte personale Vollendung des Lebens ist, die denen, die an ihn glauben, im Glauben zuteil wird), wie sie von der Kirche als Evangelium verkündigt werden, wird das echte personale Verhältnis zu Gott und zur Welt «Geschichte». Deshalb ist der Glaube an Christus als Gottes Offenbarung keine Flucht zurück in frühere Mythologie und Metaphysik, sondern aus dem Chaos heraus, in das die Degeneration der Säkularisierung in einen «Säkularismus» (Säkularisierung im Glauben an die Abhängigkeit des Menschen statt im Glauben an Gottes Schöpfungswerk) uns hineingeführt hat, der einzige Weg vorwärts in unsere eigene «Geschichte».

Der Glaube ist also eine eigene «Geschichte», «Geschichte» des Menschen mit Gott. Aber weil er den Menschen davon befreit, den Sinn der Geschichte in dem zu suchen, der innerhalb der Geschichte ist (im Menschen selbst), erlöst er ihn vom Untergang in einen Utopismus oder Nihilismus, der ihn allezeit

bedroht, wenn er einen Sinn der Geschichte in Vergangenheit, Gegenwart und geplanter Zukunft dort sucht, wo nur Sinnlosigkeit zu finden ist. In dieser Erlösung lernt der Mensch, seiner geschichtlichen Zukunft in echtem Vertrauen auf Gottes Zukunft entgegenzugehen, die immer unergründlich geheimnisvoll ist. In dem Schicksal und dem Leiden, das den Menschen trifft, erfährt der Mensch das neue Leben, das Jesus Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung einsetzte, was totale Auslieferung an Gott, der Tote lebendig macht, ist — gerade weil ihm die Geschichte Gottes begegnet ist. Daher wird der christliche Glaube «Geschichtlichkeit», auch wenn das ganze «Christentum», alle christlichen Überlieferungen dogmatischer und ethischer Art, säkularisiert und der Relativierung ausgeliefert wird (s. besonders den Abschnitt «Geschichte» in MGW, S. 424 bis 482, und «Die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz», «Zweierlei Geschichtsbegriffe», «Säkularisierung und Säkularismus», «Das Christentum als geschichtliche Größe», «Die neutestamentliche Eschatologie» und «Christentum und christlicher Glaube» in VHN, S. 99—220).

## *2. Die geschichtliche Grundlage in Gogartens Theologie.*

Bei der Darstellung der Grundkategorien in Gogartens Theologie haben wir einige seiner geschichtlichen und systematischen Analysen zitiert. Das ist kein Zufall. Denn Gogartens geschichtliche Darstellungen sind genau so stark durch sein besonderes Kategoriensystem bedingt wie seine systematischen Konstruktionen.

Aber Gogartens Ansicht darf nicht verschwiegen werden, daß gerade diese Kategorien sich dem Theologen aufzwingen, der von der neutestamentlichen Botschaft ausgeht und sie für die heutige Zeit zu deuten sucht. Denn das müßte doch Aufgabe der Theologie sein. Gogartens Theologie hat deshalb eine sehr breite geschichtliche Grundlage. In allen vier Hauptwerken handelt er ausführlich über die Verkündigung Jesu, über Paulus und über Luther, besonders in VJC und MGW.

Wir wollen nicht auf Einzelheiten in Gogartens geschichtlichen Analysen eingehen, die übrigens mit zum Fesselndsten in seinen Werken gehören. Das äußerst eingehende Studium



des Neuen Testaments unterscheidet die spätere Phase in Gogartens Theologie von der früheren. Man kann Gogarten in keinem Fall vorwerfen, nicht Schrifttheologe zu sein. Aber er behandelt die Schriften, wie auch die schriftliche Ideengeschichte, einseitig. Die johanneischen Schriften werden kaum erwähnt. Im Neuen Testament geht es zuallererst um Jesus und Paulus. In der Ideengeschichte ist er nur an Luther interessiert.

Das personale Verständnis des Verhältnisses zu Gott und des Verhältnisses zur Welt, das Gogartens ganze Theologie trägt, ist seiner Meinung nach in der Verkündigung Jesu begründet. In der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes wird der Mensch aus seiner Welt gelöst und allein Gott gegenübergestellt. Aber Jesus verkündigt nicht nur dieses neue Leben. Er lebt es selbst. Deshalb bekommen sein Tod und seine Auferstehung entscheidende Bedeutung und können schlechthin nicht von seiner Verkündigung geschieden werden. In seinem Tod vollendet Jesus das Leben des neuen Glaubens derart, daß es Macht bekommt, Verdammnis und Tod bei denen zu überwinden, die ihn ans Kreuz bringen, und ihre Schuld in seinem Tod aufgedeckt wird. Die Auferstehung ist Ausdruck für den Sieg dieses seines Lebens im Tod. Der Glaube als Glaube an Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, hat an diesem Leben Jesu teil als totale Hingabe an den Gott, der Tote lebendig macht, wobei der Glaube alle Sicherungen in der Welt und ihrem Gesetz aufgibt. In der Verkündigung und dem Tod Jesu ist deshalb die Herrschaft des Gesetzes radikal aufgehoben.

Das ist es, was Paulus in seiner Theologie unter Auseinandersetzung mit jüdischer und jüdisch-christlicher Gesetzesfrömmigkeit versteht und entwickelt. Paulus wird deshalb grundlegend für alle spätere Theologie. Rechtfertigung aus Glauben als radikaler Gegensatz zu jeder Rechtfertigung durch das Gesetz bezeichnet gerade das personale, von der Welt gelöste Verhältnis zu Gott, das Jesus einsetzte.

Luther nimmt den paulinischen Radikalismus auf und führt ihn weiter aus, wo er bei Paulus unentfaltet bleibt, nämlich im Punkt der Erlösung des im Glauben Gerechtfertigten zur mündigen Herrschaft im weltlichen Regiment. In Luthers Verständnis der Rechtfertigung aus Glauben liegt deshalb der Ansatz zur ganzen modernen Säkularisierung. Die totale Befreiung von

jedem Gesetz, die in der radikal aufgefaßten Rechtfertigung aus Glauben liegt, setzt auf eine bisher unbekannte Weise den Menschen als Herrn des Gesetzes im gesamten weltlichen Leben ein. Die gewaltige Säkularisierungsbewegung, die im Jahrhundert nach der Reformation einsetzt, ist deshalb nach Gogartens Lutherdeutung eine legitime Folge des Glaubens, wie Luther ihn verstand. Es ist deshalb klar, daß Luther ganz entscheidend für Gogartens Theologie ist. In Luthers radikal personaler Deutung und Weiterführung der Botschaft Jesu und der Theologie des Paulus liegt die Möglichkeit für eine Theologie und Verkündigung, die Gottes Gesetz und Evangelium gleichsam mitten hinein in die eigentliche Not der Zeit setzt: die Entgleisung der Säkularisierung in einen Säkularismus mit seinen furchtbaren Folgen in der politischen und kulturellen Katastrophe, die den aktuellen Hintergrund für Gogartens gesamtes Denken bildet.

### *3. Gogartens eigentliches Anliegen.*

Was Gogarten mit seiner Theologie will, ist nicht schwer zu erkennen. Sie ist im großen gesehen ein Versuch, Jesu Botschaft vom Reich Gottes, im paulinischen und lutherischen Verständnis, als das entscheidende Wort in die Verzweiflung der Zeit hineinzusagen. Das ist in Wahrheit ein würdiges theologisches Programm. Und die Ausführung des Programms ist nicht weniger imponierend.

Die Säkularisierung, die einerseits Ursache des Chaos wurde, in dem wir auch stehen, kann und darf nicht mit Argwohn betrachtet werden. Man kann die Säkularisierung nicht wieder abschaffen. Gogarten wendet sich in seiner Theologie mit aller Macht gegen eine reaktionäre Theologie (und Kultur), die die Katastrophe unseres Jahrhunderts als Anlaß dazu nehmen will, die Säkularisierung als solche in Verruf zu bringen und der einen oder anderen Form kirchlicher oder klerikaler Restauration zuzustreben, die die Säkularisierung mit der Forderung, die Welt von neuem christlich zu machen, ungeschehen machen will. Es ist möglich, daß die unkirchliche Welt heute eine solche «christliche» Politik oder Kultur willkommen heißen würde. Aber für Gogarten herrscht kein Zweifel darüber, daß jede solche «Christianisierung» der Welt die Verwirrung und

das Unglück nur vermehren würde. Sie ist ja selbst eine Form von «Säkularismus», eine Verwandlung des christlichen Glaubens zu «Christentum», zu einer Weltanschauung, mit der der Aberglaube sich gegen Gottes unbekannte Zukunft sichern will, der sich der Glaube gerade ausliefert.

Nein, zur Säkularisierung muß entschieden ja gesagt werden. Nicht weil sie unser unabwendbares Schicksal ist, sondern weil sie, wo sie im Glauben an Gott, der in Christus Gottlose rechtfertigt und Tote lebendig macht, akzeptiert wird, diesem Glauben seine Spannkraft zurückgibt, ihn aus einem mythologischen oder metaphysischen Museumsstück in die lebendige geschichtliche Macht verwandelt, die er seinem Wesen nach ist.

Das Evangelium im paulinischen und lutherischen Verständnis bedeutet die Erlösung des Menschen dazu, in echter Personalität als der zu leben, der gleichzeitig sein ewiges Leben, seine Rechtfertigung, allein aus Gottes Gnade, und seine zeitliche Herrschaft über diese Welt empfängt. Hier ist nicht von verschiedenen Dingen die Rede, sondern von einem. Gogartens Hauptthema ist die christliche Freiheit, die, was wesentlich ist, gleichzeitig Freiheit des Glaubens von alledem ist, was der Welt angehört, und zwar im Vertrauen auf Gott, den Schöpfer und Herrn, der Tote lebendig macht, und Freiheit der Vernunft dazu, diese Welt zu regieren und ihr Gesetz souverän unabhängig von allen Weltanschauungen und Ideologien, auch der christlichen, zu verwalten. «Alles ist erlaubt» ist eins der Bibelworte, die Gogarten am meisten zitiert. Es ist für ihn Ausdruck für das Evangelium der Säkularisierung. Die Freiheit, die in diesem «Alles ist erlaubt» liegt, brauchen wir, wenn wir der Zukunft ohne Angst und Verzweiflung entgegengehen wollen. In dieser Freiheit liegt auch die Macht, Niederlagen zu erleiden und unterzugehen. Es ist ja eine Freiheit, die dem Leben entspringt, das am Kreuz siegte, indem es sich dem Tod hingab, der die Folge der unbegrenzten Herrschaft der Sünde war. Diese Freiheit für die Vernunft, die hier und nirgends sonst entspringt, ist auch die Freiheit dazu, total unabhängig von aller Rücksicht auf Erfolg oder Bankrott, Wege vorwärts zu suchen. Woher sollte eine Freiheit, die ihren Ursprung in dem Leben hat, das am Kreuz siegte, diesem augenscheinlichen Bankrott und Untergang entgegengehen mit etwas anderem als «Freidig-

keit» — ein Wort, das Gogarten wieder in die deutsche Sprache einzuführen versucht. Diese Freidigkeit dazu, die Säkularisierung weiter in echte Säkularität zu führen, die allein der Freiheit des Glaubens in der Gebundenheit an den gekreuzigten und auferstandenen Christus entspringt, gegen alle Ideologien (die christliche inbegriffen) und alle zerstörenden Verwüstungen des Nihilismus, ist das alles beherrschende Pathos in Gogartens Theologie. Damit diese Freidigkeit nicht vertan wird, kämpft Gogarten für das Evangelium der Säkularisierung gegen alle Formen christlicher Gesetzesfrömmigkeit, gegen jeden Versuch, die Welt christlich und damit den Glauben weltlich zu machen.

#### *4. Kritische Bemerkungen.*

Es mag problematisch erscheinen, an ein so in sich geschlossenes theologisches Werk wie dieses kritische Bemerkungen zu knüpfen, da es so voller biblischer und reformatorischer Substanz steckt, daß sozusagen auf jeder Seite etwas zu lernen ist.

Dennoch kann, wer sich einige Zeit mit Gogarten beschäftigt hat, nicht der Frage ausweichen, ob Gogartens Versuch, die Botschaft Jesu in paulinischer und lutherischer Auslegung als ein «Evangelium der Säkularisierung» zu deuten, nicht zu guter Letzt in ein säkularisiertes «Evangelium» ausmündet.

Gogartens Theologie soll hier nicht erschöpfend erörtert werden. Das würde den Rahmen eines Zeitschriftenartikels sprengen. Aber es sollen einige Fragen zu wesentlichen Gedanken im Gogartenschen Werk gestellt werden. Es gibt in Gogartens Darstellung und Aktualisierung des Evangeliums gewisse bemerkenswerte «weiße Flecken». Der auffälligste ist «der Nächste». Es gibt Anlaß zum Nachdenken, daß der Nächste und die Nächstenliebe nur in zwei Zusammenhängen im ersten der fünf Bücher, nämlich in den Abschnitten «Die Nächstenliebe», «Liebe» und «Menschlichkeit» in VJC behandelt werden. In den späteren Büchern kann Gogarten das Evangelium der Säkularisierung, den im Glauben mit Hilfe der Vernunft von der Herrschaft seiner Welt befreiten Menschen, darstellen, ohne auf diese Gedanken ein einziges Mal zurückzukommen. Der Grund ist leicht genug zu erkennen. Die Nächstenliebe ist bei Gogarten im Anschluß an Kierkegaard als eine Seite des von der Welt gelösten

Verhältnisses zu Gott aufgefaßt. In der «Welt», dort, wo die Vernunft ihre Herrschaft ausübt, gibt es keinen Nächsten und keine Nächstenliebe. D. h. in die Ordnungen, die vom Gesetz bestimmt sind: Staat, Volk, Familie, Gesellschaft, Recht, Geschichte, Kultur, Geschäftsleben, öffentliche Meinung, passen der Nächste und die Nächstenliebe nicht. All das ist nur der «Verfügungsgewalt» der Vernunft untergeordnet. Die ist ethisch nicht indifferent. Wenn Gogarten «Alles ist erlaubt» als Ausdruck für diese «Verfügungsgewalt» zitiert, so weiß er sehr wohl, daß das Wort weitergeht: «aber nicht alles ist nützlich», wobei natürlich auffällt, daß diese zweite Hälfte des Wortes so wenig Beachtung findet. Aber insofern das «nicht alles ist nützlich» eine ethische Qualifizierung von «Alles ist erlaubt» darstellt, hat diese Ethik mit Nächstenliebe nichts zu tun. Denn das ist eine Ethik, die von der Welt und deren Gesetzen bestimmt ist — und diese sind alle sachlich bedingt —, während der Nächste und die Nächstenliebe nur in das von der Welt gelöste Verhältnis zu Gott gehören.

Wenn Gogarten so sehr daran gelegen ist, die von der Vernunft beherrschte, in der Welt geltende Ethik von der weltlosen Liebe zu unterscheiden, so darum, weil für ihn der Versuch, den Glauben oder die Nächstenliebe in der Welt Gestalt gewinnen zu lassen, gleichbedeutend damit ist, daß das Evangelium zu einem neuen Gesetz verwandelt wird, mit dem man die Welt «christlich machen» will. Um diese Gefahr abzuwenden, scheidet er absolut die in der Welt praktikable Ethik von der Nächstenliebe; daher wäre es eine Torheit, die Frage nach deren gegenseitigem Verhältnis zu stellen. Zwischen Nächstenliebe und dem Leben in der «Welt» gibt es selbstverständlich kein «Verhältnis». Aber es ist zu fragen, ob Gogarten hier nicht einen Fehlschluß zieht. Die Nächstenliebe kann sehr gut die Norm sein, die der vernünftigen konkreten Ausformung der Forderung «des natürlichen Gesetzes» Inhalt gibt, ohne daß das Evangelium damit zu einem Gesetz gemacht wird, womit die Kirche die Welt zu beherrschen sucht. Allerdings unter der Voraussetzung, daß es den Nächsten und die Nächstenliebe auch außerhalb des Evangeliums gibt, sie also gerade eine Wirklichkeit in der «Welt» und ihren «Ordnungen» sind. Das ist freilich eine Voraussetzung, die Gogarten nicht anerkennen will. Er

will — als der «Barthianer», der er trotz seines pointierten Luthertums ist — die Nächstenliebe allein vom Evangelium herleiten. Nur in dem absolut von der Welt gelösten Verhältnis Christi zu Gott und dem darin eingeschlossenen Verhältnis zu den Mitmenschen sind der Nächste und die Nächstenliebe offenbart und verwirklicht — niemals in der Welt. Ist das richtig, so kann keine Ordnung in der «Welt», keine Ethik, die Nächstenliebe als Inhalt haben. Statt dessen bleibt bei Gogarten die Idee von «der Selbständigkeit des Menschen gegenüber seiner Welt» die inhaltgebende Norm in dieser ganzen Ethik (siehe besonders «Die Selbständigkeit des Menschen» in VJC, S. 454—466, und auch KW, S. 118—124; MGW, S. 221—233; VHN, S. 82—99. 129—143. 189—216). Alles, was hier über den Nächsten im Zusammenhang mit dem Leben des Menschen in seiner Welt gesagt werden kann, ist dieses: «Weil diese Bindung (die von der Welt gelöste Bindung des Glaubens an Gott) mich an den Nächsten bindet, zu dem mir jeder, der mir begegnet, jeden Augenblick werden kann, wirkt sie tief hinein in das welthafte Leben. Es gibt in diesem nichts, was nicht vom Nächsten betroffen würde.» Aber man lasse sich von diesem Ausdruck nicht verwirren! Denn er fährt fort: «Gewiß betreffen diese Bindungen die Dinge und die Interessen an den Dingen und insofern sie das tun, unterliegen sie der Selbständigkeit des Menschen» (VJC, S. 539). Indessen weist Gogarten jetzt darauf hin, daß das Verhältnis zwischen den Menschen niemals ausschließlich sachbedingt ist. In diesem Fall hätten die Menschen ihre Menschlichkeit verloren, die in der Personalität besteht. Aber die Personalität entzieht sich jeder Bemächtigung durch die Welt. «Es gibt keine Möglichkeit, das Personsein des Menschen durch irgendwelche äußeren Gewalten oder Einrichtungen wirksam zu schützen. Wessen man auf solche Weise mächtig werden könnte, das wäre nicht mehr das personale Sein des Menschen. Denn das entzieht sich jedem, auch dem es schützen wollenden Zugriff. Und insofern muß man gestehen, daß diese Unverbrüchlichkeit äußerst schwach und zerbrechlich ist. Wenn indessen begriffen wird, daß jeder Angriff auf die Personalität des menschlichen Seins dieses in die tiefste Gefahr bringt, dann ist diese Unverbrüchlichkeit so stark, wie sie unter uns Menschen überhaupt sein kann. Denn es ist dann mit ihr die Erkenntnis verbunden, daß, wo sie ange-

tastet wird, unmittelbar die Existenz des Menschen auf dem Spiel steht» (VJC, S. 540). Diese Sätze, die in den Arbeiten, die wir hier behandeln, die einzigen sind, die deutlich von der «Einwirkung» der Nächstenliebe auf das Leben in «der Welt» sprechen, sind äußerst wichtig. Sie sagen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß die in der Welt herrschende Ethik, was das Verhältnis zum Mitmenschen betrifft, ihren gesamten Inhalt von der Idee der Selbständigkeit des Menschen erhält. Die Nächstenliebe als Ausdruck für die Personalität des Menschen hat ausschließlich die Aufgabe, über dieser Selbständigkeit des Menschen ein Warnungszeichen aufzurichten: «Paß auf! Jeder Angriff auf die Personalität des Menschen bringt das Dasein des Menschen in äußerste Gefahr!» Eine positive Bedeutung kann die Nächstenliebe für das Leben in der Welt natürlich nicht bekommen. Das ist bei den verwendeten Kategorien ausgeschlossen. Denn die besagen ja, daß das Leben in der Welt prinzipiell «gottlos» und «nächstenlos» ist, säkularisiert, allein bestimmt von der Abhängigkeit und «Verfügungsgewalt» des Menschen, während das Verhältnis zu Gott und zum Nächsten prinzipiell «weltlos» ist.

Verwunderlich ist dabei, daß die einzige «Einwirkung», die die Nächstenliebe auf das Leben in der Welt haben kann, identisch wird mit den Gedanken der Philosophie des Idealismus von der Unverletzlichkeit der autonomen Persönlichkeit. Denn worin unterscheidet sich der Gedanke, daß jeder Angriff auf die menschliche Personalität den Menschen in Gefahr bringt, von dem Gedanken des Idealismus von der Unverletzlichkeit der autonomen Persönlichkeit? Ist hier nicht die Ethik der Säkularisierung zu einer säkularistischen Ethik geworden? Kann man die «Säkularisierung» als eine legitime Folge des christlichen Glaubens betrachten, ohne diesem gedanklich konsequentesten Ausdruck der Säkularisierung, der Persönlichkeitsphilosophie des deutschen Idealismus, unbegrenzt Recht zu geben? Und tut Gogarten das nicht auch tatsächlich? Ist nicht das ganze Kategoriensystem eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die «Selbständigkeit des Menschen»? Wird so nicht der Gedanke, daß das prinzipiell von der Welt gelöste Verhältnis zu Gott und das Verhältnis zum Nächsten der entscheidende «geschichtliche» Faktor sei, der auf die Säkularisierung ein-

wirkt und sie bestimmt und sie hindert, zum «Säkularismus» auszuarten, ein Selbstbetrug? Man kann Gogarten nicht lesen, ohne diese Fragen zu stellen. Und es wäre gedankenlos, sich ihm anzuschließen, ehe man eine klare und unzweideutige Antwort bekommen hat.

Läßt man, anders als Gogarten, die Nächstenliebe zum Inhalt des wirklichen Lebens in der Welt und ihren Ordnungen werden — und das bedeutet zugleich einen Bruch mit Kierkegaards Gedanken über den Nächsten und die Nächstenliebe und eine Annäherung an Luther! —, so braucht man aus diesem Grunde Gesetz und Evangelium nicht zu vermengen und die Welt christlich zu machen. Es besteht nämlich nicht die Gefahr, daß das Gebot der Nächstenliebe etwas anderes als Anklage und Gericht werden soll. Aber das bedeutet, daß Sünde und Schuld nicht «rein religiöse» Kategorien werden, nicht nur Ausdruck für den Verlust der Personalität, sondern zuallererst Anklage des Nächsten, dem wir begegnet sind und den wir gerade in den Ordnungen der Welt und in den sachbestimmten Beziehungen zu ihm, die seine und unsere Wirklichkeit sind, im Stich gelassen haben.

Aber damit kommen wir zum nächsten auffallenden weißen Fleck in Gogartens reformatorischer Theologie: dem stellvertretenden Christus. Es ist klar, daß Gogarten die Christologie und die Versöhnungslehre der überlieferten Dogmatik als geschichtlich unwiederholbar betrachtet, weil sie an ein mythologisches und metaphysisches Denken gebunden sind, das für uns, da unsere Existenz durch die Säkularisierung in eine «geschichtliche» Existenz verwandelt wurde, Vergangenheit geworden ist. Aber deshalb will sich Gogarten in keiner Weise zum Sprecher für eine ebionitische Christologie machen. Im Gegenteil legt er großes Gewicht auf die Offenbarung in Jesus Christus und die alles beherrschende Bedeutung seines Kreuzes und seiner Auferstehung. Doch ist andererseits dabei ganz deutlich, daß Jesu Kreuz und Auferstehung prinzipiell als «Urbild» verstanden werden. Kreuz und Auferstehung bedeuten, daß Jesu eigenes, von der Welt gelöstes Verhältnis zu Gott im Glauben ergriffen und Wirklichkeit im Leben des Sünders wird (siehe vor allem VJC, S. 161. 217. 221—223. 237—240. 493—505; KW, S. 106; MGW, S. 419; VHN, S. 50—64. 181—188). Beson-



ders charakteristisch ist folgender Satz: «Man versteht wunderlicherweise diese sich häufig wiederholende Aussage, daß Gott Christus von den Toten auferweckt hat, gewöhnlich in dem Sinn, als sei das eine besondere, eine einmalige Tat Gottes, während es in Wahrheit so verstanden werden muß, daß Gott damit das getan hat, was, seiner Gottheit entsprechend, in seinem Tun immer geschieht. Eben darin, daß er Tote lebendig macht, erweist er sich als Gott. Das ist, wenn ich so sagen darf, der Stil seines göttlichen Tuns» (MGW, S. 71).

Abgesehen von der Unbestreitbarkeit dessen, daß Jesu Auferstehung im Neuen Testament als Erstling, als Beginn der großen Auferstehung gesehen wird, muß doch gefragt werden, ob nicht der Theologe, der die Auffassung, daß Jesu Auferstehung «eine einmalige Tat Gottes» sei, als «verwunderlich» bezeichnet, mit diesem einen Satz zur Charakteristik seiner gesamten Theologie mehr gesagt hat, als auf 1536 Seiten überhaupt gesagt werden kann. Man wird der neutestamentlichen Botschaft von der Auferstehung Jesu nicht durch eine anhaltende Polemik gegen Mythologie und Metaphysik gerecht. Auch läßt sich der Gedanke der Stellvertretung nicht mit dem ziemlich billigen Gerede von der Unmöglichkeit der Opfervorstellungen für moderne Menschen auslöschen. Darin macht sich Gogarten seine Polemik gegen die zeitgenössische «orthodoxe» und «kirchliche» Theologie allzu leicht. Er nennt keinen bestimmten Namen, sondern spricht gewöhnlich nur von den «meisten Theologen», den «Theologen, die kirchlich sein wollen», der «landläufigen Auffassung», «was man weithin meint». Billiger läßt sich in der Welt ein polemischer Sieg nicht erringen.

Aber dieser weiße Fleck hängt mit dem ersten zusammen und ist auch durch das Kategoriensystem bedingt. Wenn Sünde und Schuld keine Realitäten in der «Welt» sind, wenn also der Tod nicht «leiblicher Tod» innerhalb der Welt ist, wenn alle diese Begriffe nur Ausdruck für das rein religiös aufgefaßte, von der Welt gelöste Verhältnis zu Gott sind, dann können Tod und Auferstehung Jesu nur noch Manifestation der allgemeinen Regel sein, die den Stil des göttlichen Handelns ausdrückt. Es wäre daher töricht, von dem Tod und der Auferstehung Jesu als von einer einmaligen Tat Gottes zu sprechen. Indessen verhält es sich etwas anders, wenn sowohl das Verhältnis zu Gott als

auch das Verhältnis zum Nächsten gerade zu dem Leben gehören, das in der «Welt» gelebt wird. So ist der Gedanke der Stellvertretung (abgesehen von den «mythologischen» oder «metaphysischen» Vorstellungen, die ihm Gestalt geben) keine Ungereimtheit, sondern gerade Inhalt der Rechtfertigung und Sündenvergebung. «Was wir nicht konnten, tatest Du.» Das ist trotz allem etwas anderes als dies: «Was wir in der Welt tun, ist unserer Selbständigkeit unterworfen. Aber es gibt ein Verhältnis zu Gott und ein Verhältnis zum Nächsten, die beide von der Welt gelöst sind. Das offenbaren Kreuz und Auferstehung in einer uns zugänglichen Art.»

Es mag mit diesen zwei charakteristischen «weißen Flecken» genug sein.

Natürlich hat der, der Gogarten hier nicht folgt, mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die Gogarten glücklich vermeidet. Will man an der Realität der Stellvertretung und damit an der Einmaligkeit des Kreuzestodes und der Auferstehung festhalten, so geht man z. B. nicht der Schwierigkeit aus dem Wege, die das Faktum der Auferstehung darstellt. Die ältere liberale Theologie, die in diesem Punkt wesentlich «orthodoxer» war als die heutige Existenztheologie, kommt auf Grund dieser Schwierigkeit zu ihren sonderbaren Theorien von der «objektiven» und «subjektiven» Vision oder (wie z. B. Kirsopp Lake) zu einer Verwechslung von zwei Gräbern. Aber in diesen merkwürdigen Theorien liegt trotz allem mehr theologischer Ernst als in der bombastischen Sicherheit, mit der jeder selbstbewußte Theologiestudent heute davon überzeugt ist, daß er bei einer Osterpredigt zum Glück nicht über ein «zu beglaubigendes Mirakel» zu sprechen hat. Es ist vielleicht nicht nur ein Vorteil, von diesen und anderen Schwierigkeiten loszukommen. Die Hauptfrage an Gogarten ist die, ob sein Kategoriensystem dem überhaupt Raum läßt, was im Neuen Testament — und meinerwegen auch bei Luther — das Wesentlichste ist. Werden Personalität und Welt wie bei Gogarten aufgefaßt, so sind Glaube und Liebe, Sünde und Versöhnung vom Dasein in der «Welt» und ihren «Ordnungen» weit entfernt, die trotz allem in unserem eigenen Dasein und dem unseres Nächsten eine bedeutende Rolle spielen, wo auch deshalb Schuld und Vergebung «Fleisch» werden in einem Verständnis, wie es in einem von der Welt gelösten

Verhältnis zu Gott nicht geschehen kann. Und geschah die Auferstehung nicht in der körperlichen Welt — trotz der ungereimten Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man hier mit Ja antwortet und die viel leichtere Flucht in die weltlose «Personalität» ablehnt?

Kann man nicht die neutestamentliche Deutung des Begriffs «Welt» beibehalten, nach der wohl die Welt in erster Linie nicht eine Kategorie, sondern wie die Nächstenliebe inhaltsbestimmt ist, Ausdruck dafür, daß die Selbstsucht, die den Nächsten in der Welt (Gogartens Verständnis) nicht lieben will, sich in derselben Welt gegen den Nächsten und gegen Gott wehrt, ohne die Welt zu einer Kategorie zu machen, die das Verhältnis zu Gott und das Verhältnis zum Nächsten außerhalb des realen Daseins setzt? Und kann man nicht das personale Verständnis des Verhältnisses zu Gott und dem Nächsten beibehalten, ohne zu einer Auffassung der Personalität gezwungen zu werden, die die Welt und die in der Welt herrschende «Ethik» von dem Verhältnis zu Gott und dem Nächsten ausschließt?

Bejaht man das, so bleiben doch verschiedene der Behauptungen Gogartens zweifelhaft. Und verneint man es, so erhebt sich die letzte Frage: Ist das Evangelium der Säkularisierung nicht auch ohne Christus möglich? Worin liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem «Transzendieren», zu dem ein Philosoph wie Jaspers in schärfstem Gegensatz zu jedem Offenbarungsglauben und speziell zu dem christlichen auffordern will, und der «Weltlosigkeit», die bei Gogarten der Universalbegriff ist, welcher die Deutung jedes Jota im Evangelium bestimmt? Kann daran nicht auch ohne Christus festgehalten werden, wenn er einmal damit angefangen hat? Weshalb soll die Säkularisierung an *ihn* gebunden bleiben?

*Aarhus, Dänemark.*

*Regin Prenter.*