

Gott in der Theologie Gollwitzers

Autor(en): **Fangmeier, Jürger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 5

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878845>

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.

Gott in der Theologie Gollwitzers

In dem durch Bultmanns Entmythisierungsprogramm eingeleiteten theologischen Gespräch hat die Frage der *Existenz Gottes* – gegenüber denjenigen um das Ostergeschehen und die Geltung des historischen Jesus, die Hermeneutik und die menschliche Existentialität – eine eigentümlich geringfügige Rolle gespielt. War das Gespräch nicht geradezu dadurch bestimmt, daß diese Frage, als direkte, zurücktrat? Tritt aber die Frage nach Gott selbst zurück, wie kann Gott dann als Subjekt im Heilsgeschehen ernst genommen werden? Geschieht dies nicht mehr, so wandelt sich die gesamte theologische Denkstruktur, sinkt sie ab ins Subtheologische.

H. Gollwitzer unternimmt es in einem neuen Buch, den Aspekt der Existenz Gottes thematisch zur Sprache zu bringen¹. Gewiß ist als Vorgabe u. a. K. Barths gesamtes theologisches Schaffen mit und in der Folge von «Fides quaerens intellectum», also die ganze Kirchliche Dogmatik da². Das Besondere an Gollwitzers Buch ist nun, daß er auf die Debatten der letzten Jahre und Jahrzehnte das eine Thema der Existenz Gottes wieder herausstellt und mit ihm ausdrücklich und in gründlicher Detailarbeit in die existentialtheologische Kontroverse sowie in das Gespräch mit dem philosophischen Atheismus eingreift.

Der Gedankengang des Buches ist nicht ganz einfach. Einerseits steht Gollwitzer von Anfang an auf festem Grund, andererseits läßt er sich noch am Ende in Frage stellen. So wirken auch die beiden Teile des Buches kaum weniger wie Parallelen als wie eine Folge. Immerhin zeigt schon der Begriff der «existentialen Interpretation» in der Überschrift des 1. Teils und derjenige der «Existenz Gottes» in derjenigen des 2. Teils das intendierte Gefälle an³. Im folgenden gehe ich (1) nur ganz kurz thematisch auf Gollwitzers Auseinandersetzung mit *Personen* ein, und zwar im Zusammenhang der Thematik von Gollwitzers 1. Teil. Etwas ausführlicher referiere ich (2) Gollwitzers eigene *Thesen*, ohne dabei vom Kontroversen zu abstrahieren. Schließlich ist (3) ein spezielles Wort zur Form von Gollwitzers *Auseinandersetzung* zu sagen.

¹ Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (Chr. Kaiser Verlag, München, 1963). 200 S.

² Ausdrücklich seien unter den Bezugspersonen Gollwitzers noch genannt: Luther (z. B. S. 96. 184ff.), H. Kutter (S. 191), D. Bonhoeffer (bes. S. 192), H. J. Iwand (S. 194 u. ö.).

³ I. «Konsequenz und Grenze der existentialen Interpretation» (S. 9–62). – II. «Die Existenz Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens» (S. 63–198).

1.

Der 1. Teil des Buches dient dem Aufweis der «Kündigung des alten Vertrages zwischen Theologie und *Metaphysik* von beiden Seiten her» (S. 63). Bei Kant wird der Gottesbegriff existentialisiert (S. 52ff.). Sein Entwurf bestimmt bis heute philosophische wie theologische Entwürfe (57ff.). R. Bultmann (S. 9ff.) liegt es fern, Gott als den «ganz Anderen» der Entmythisierung zu unterziehen; er existentialisiert aber die Rede von Gott. In der Abwehr spekulativer Gottesmetaphysik gerät er in die Gefahr, an die Stelle des dem Menschen begegnenden Gottes Gott als Funktion treten zu lassen. Gegenüber der diesbezüglichen Unklarheit und Unentschiedenheit Bultmanns und eines Teils seiner Nachfolger⁴ will Herbert Braun theistisches Denken überwinden und «Gott» radikal existentialisieren (S. 26ff., 63ff.). Braun täte nach seinen Prämissen gut, den Gottesbegriff nun auch wirklich zu meiden und nicht seine Konzeption von anderen Etiketten leben zu lassen. Ihm gegenüber ist ein Atheist wie E. Bloch (S. 76ff.) einfach der Konsequenzere; Braun vermag ihn nicht in Frage zu stellen, sondern nur seiner Selbstbestätigung zuzudienen⁵. Andere Konzeptionen werten einen biblischen Theismus als Durchgangsphase, unter Theologen P. Tillich (S. 34ff., 131ff.), dessen «Gott über Gott» wohl nicht den lebendigen Gott über dem Gott eines philosophischen Theismus meint, sondern der von «Gott jenseits (i.e. diesseits?) der Begegnung» spricht – ein Produkt der Anfechtung (S. 37). Eindeutig ist, daß von Gott nicht im Sinn des cartesianischen Objektbegriffs und nicht gegenüber uns selbst neutral gesprochen werden kann. Es ist aber ein Unterschied, ob Nicht-Gegenständlichkeit Gottes philosophisch postuliert oder als von der Offenbarung selbst vor- und aufgegeben⁶ verstanden wird (S. 62). Nicht zuletzt von der rechten Erkenntnis in dieser Alternative hängt es ab, «ob Theologie der Ort ist, an dem Sein Name im Bereich des menschlichen Denkens verherrlicht oder verraten wird» (S. 40). – Es gilt zu erkennen, daß das Ärgernis des christlichen Glaubens nicht erst beim 2. Artikel einsetzt, sondern

⁴ Cf. zu G. Ebeling: S. 137ff.

⁵ Inzwischen erschien J. A. T. Robinson, *Honest to God* (1963), wodurch Gollwitzers Buch an Aktualität nicht verloren und an Gewicht noch erheblich gewonnen haben dürfte.

⁶ Vgl. Luther, die frühe dialektische Theologie (S. 60f.).

bereits beim 1. (S. 79). Das impliziert, 1. daß die Gottfremdheit (auch die theologisch reflektierte) Glaubensfremdheit ist (S. 50), 2. daß «Gottgläubigkeit» (der blasse Theismus, der heute kaum weniger im Schwange ist, als es Theismus in irgendeiner anderen Zeit war⁷) nicht Glaube ist.

2.

Was es bedeutet, «mit ‚Gott‘ wie mit einem ‚Seienden‘ verkehren zu dürfen, so, daß Gott dennoch Gott bleibt» – das ist «der Gegenstand dieser ganzen Abhandlung» (S. 134). Von Gott reden können und von Gott reden sollen, das ist die Frage. Von *Gott selbst* (weil vor dem Angesicht Gottes) reden müssen und von Gott selbst (weil vor dem Angesicht Gottes) reden dürfen, das ist das schriftgegebene und schriftgemäße Zeugnis. Durch das ganze Buch und vornehmlich im 2. Teil schreitet Gollwitzer den gesamten theologischen und zum Teil den philosophischen Denkhorizont ab, um den Schematismus eines Wirklichkeitsbegriffs zu sprengen, der «nur objektive Fakten und subjektive Stellungnahmen kennt» (S. 181).

Zu I, 2b, Die *theistische Außenform* des biblischen Glaubens (S. 30–34): Mit «Theismus» ist der christliche Glaube nicht einigermaßen zureichend beschrieben. Und doch besteht eine «theistische Außenform des biblischen Glaubens». «Theismus» ist ebenso unentrinnbare wie unangemessene Bezeichnung des biblischen Gottesglaubens. «Hier wird der Theismus ernst» (S. 32). Indem sich Gott herabgelassen hat, von Person zu Person dem Menschen zu begegnen, hat sich der Christ dieses Theismus nicht zu schämen (S. 33). Der biblische Theismus ist nicht (wie der übrige antike) «offen für den Übergang zum A-Theismus» (S. 32), auch nicht für eine Interpretationsweise, die ihn faktisch eliminiert (S. 31. 33 f.); auch sie kapituliert vor dem Atheismus und verfehlt ihren Auftrag (S. 39f.).

Zu I, 2d, *Subjekt-Objekt-Schema* (S. 37–40): «Wer ‚Begegnung‘

⁷ A-Theismus ist Atheismus (S. 36). Atheismus kann aber theistische Vorstellungreste festhalten; es gibt heute einen Atheismus, der sich so nennt, weil ihm Gott, *Gottesvorstellung* hin und her, zu fern gerückt oder umgehbar bzw. faktisch umgangen, zu leugbar bzw. realiter verleugnet ist, als daß es nötig oder redlich oder praktisch wäre, von Gott zu sprechen; cf. jüngst etwa M. Bense, Warum man heute Atheist sein muß: Zürcher Woche 1963, Nr. 24, S. 5–7 (dazu u. A. 20).

sagt, darf sich nicht scheuen, auch ‚Gegenstand‘ zu sagen, also von einer Gegenständlichkeit Gottes zu sprechen» (S. 37). Das Gegenstands-Verständnis bedarf aber sehr der Klärung – nach Maßgabe des Begegnens Gottes. Die Alternative zwischen cartesianischem Objektverständnis und Existentialität, welche letztere nur den Innenraum der menschlichen Subjektivität kennt, ist falsch! (S. 38f.). Das Subjekt-Objekt-Schema ist nicht zu überwinden durch Rückzug auf seinen einen Pol (S. 39; cf. 31). – Nach Bultmann können wir nicht von Gott, sondern immer nur vom Menschen sprechen; nach Barth betrifft «Direktheit» und «Indirektheit» Gott und Mensch gleichmäßig, da beide erst durch das Wort Gottes in ihrer Wirklichkeit ansichtig werden (S. 20).

Zu I, 3, Verschiedene Möglichkeiten *existentialer Interpretation* (S. 40–52): Gollwitzer sieht existentielle Interpretation konstituiert durch das Verständnis der neutestamentlichen Texte als Bekenntnis und Anrede (in Gegensatz zu objektiv-neutraler Information über Historie und Metaphysik; S. 40). Trotz dieser Gemeinsamkeit sind die Möglichkeiten, existentielle Interpretation aufzufassen, geradezu gegensätzlich (ib.). (Man könnte den Gegensatz, wie Barth, mit den Begriffen Theanthropologie und Anthropotheologie bezeichnen.) Biblisch legitime «existentielle Interpretation» würde mit den Begriffen der Offenbarung und des Wortes Gottes Ernst machen (S. 41). Auf der anderen Seite steht diejenige existentielle Interpretation, die von einem anthropologischen systematischen Prinzip ausgeht und «damit schon a priori über den Text entschieden hat, so daß er nicht mehr sagen kann, was er sagen will» (S. 46).

Gibt es hier kein Mittleres, gleichsam zwischen K. Barth und H. Braun? Bultmann ist auf dem Weg zu letzterem, wofern er nicht, anerkennend, daß die immanente Geschlossenheit durch das Heilsgeschehen in Jesus Christus (schon nach Bultmannschem Verständnis) aufgerissen *ist*⁸, sie für Gott radikal auf sein läßt. Ernst Fuchs wäre auf dem Weg zu ersterem Verständnis, wofern ihm die existentielle Interpretation dazu diene, für den «Rest», der sich nicht mehr existential interpretieren läßt, wirklich offen zu werden (cf. S. 94). Die Lösung kann *nicht* in einer eingegrenzten und eingegrenzt sanktionierten existentialen Interpretation des zweiten Typs bestehen, einmal weil er sich nicht eingrenzen läßt (L. Steiger gegen Bultmanns Heidegger-Verständnis), vor allem weil Gottes Offenbarung ihrerseits die ganze Existenz bestimmt (meint das L. Steiger?).

⁸ Für H. Braun ist auch die Frage, ob Jesus gelebt hat, ohne entscheidende Bedeutung für den christlichen Glauben (S. 71).

Eine Testfrage, welche existentielle Interpretation gemeint sei, ist diejenige nach der Stellung zum Bittgebet (S. 41 e.p.). Der Trend der anthropotheologischen existentialen Interpretation ist eine furchtbare Veruneigentlichung Gottes, daß sowohl ‚Gott‘ nicht mehr Gott, sondern eine Weise der Existenz (S. 52, cf. 63ff.), als auch der Glaube nicht mehr Glaube im biblischen Sinn, sondern «Gläubigkeit des Daseins» ist (S. 50).

Zu II, 1, Die heutige Problematik (S. 63–84): Inwieweit von *Gottes Sein* noch legitim zu sprechen ist, ist durchaus eine Frage (S. 63). Wenn allerdings H. Braun unter Berufung auf das N.T. Rede von Gott im eigentlichen Sinn abstellen will, so geht er systemgeleitet an die Bibel heran (S. 64). Beurteilt man ihn von seiner Intention her, das N.T. für ein atheistisches Klima zu retten, so muß konstatiert werden, daß er es, wie «interessant», so auch «entbehrlich» macht (S. 73; «interessant» ist es menschlich gesinnten Menschen ohnehin gewesen!), daß er inkonsequenterweise den Gottesbegriff weiter verwendet (es ist z. B. sinnlos, von Gott als dem Woher meines Umtriebenseins zu sprechen, wenn es ausgemacht ist, daß das Woher prinzipiell ein X ist und bleibt; S. 75f.). Das Wort der Frage ist darum an den philosophischen Atheisten weiterzugeben. Dieser protestiert (1) gegen den biblischen Gottesglauben, weil Freiheit Gottes und menschliche Freiheit nicht zusammenzureimen seien⁹, und dieser will (2) die Bibel besser (anders!) verstehen, als sie sich selbst versteht, nämlich in ihrem Hinsein auf den *Homo revelatus* als den Erben der Religion¹⁰ (S. 76ff.). Zu (1): Man tischt je und dann dem christlichen Theologen schadenfroh die für seine Sache vermeintlich tödliche Entdeckung auf, daß «das» ja gar nicht gehe: Schöpfung und also Gott *und* Mensch, Gotteskindschaft und also Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen – und sieht nicht, daß der christliche Glaube von jeher, eben seinem Wesen nach, mit diesem «Problem» befaßt ist, eben indem er vom *Geschehen* dieses Miteinander herkommt, es aber so seinem Nachdenken aufgegeben ist (S. 79). Es ist das «Postulat eines Ressentiments», das hier Veto sagt (S. 80). Zu (2): Gegen seine rein anthropologische Interpretation kann sich der christliche Glaube nicht schützen, sondern nur «protestieren und bezeugen», daß er wirklich Gott meint (S. 80). Muß

⁹ Cf. auch E. Stauffer, «Moral ohne Gehorsam»: Die Botschaft Jesu (1959), Kap. 2.

¹⁰ Die mündige Welt – nach Gogarten – konsequent verstanden?

denn der Christ vor dem Atheisten stehen wie der Patient vor dem Tiefenpsychologen? Wird im Zeitalter der «Sprache» Sprache so absolut unernst genommen, daß es menschlichem Zeugniswort gegenüber nur noch besserwissende Auslegung gibt? (S. 82f.). Verführt nicht aber dazu jede ontologisch diplomierte Hermeneutik? (cf. S. 83).

Gewiß auch diejenige, die den Atheisten nicht als Atheisten nehmen will. Wenn auch Gollwitzer den Atheisten besser verstehen will, als dieser sich selber versteht (S. 84), so nicht in dem Sinn, «daß er gar kein echter Atheist sei» (S. 198)¹¹, wohl aber, daß er «nach seinem eigenen Grunde fragt, weil er ihn verloren hat» (S. 84).

Zu II, 2a, *Verstehen* als Interpretation und Verstehen als Berichtigung (S. 85–97): Keine Rettung («Bejahbarmachen», S. 95) des Textes auf Kosten seiner Intention! Auch die «Vorstellungen» sind, wenn es sich um *Begegnung* handelt, nicht «nur als Material bestimmter Einstellungen»¹² zu würdigen. (Ein Liebender ist gesunderweise mehr am Geliebten als an der eigenen Liebe interessiert, S. 87.) Kennt man als «theologische» Alternative nur dinglich-neutrale Objektivität und gegenstandslose existentielle Wahrheit, so hat man das cartesianische Subjekt-Objekt-Schema in Wirklichkeit nicht überwunden und wird mit seinem Mythosverständnis nicht einmal den antiken Göttermythen gerecht, welche «andringende Wirklichkeiten» bezeichneten (S. 89), und vermag erst recht nicht, die biblische Botschaft von den Mythen der Umgebung abzuheben (S. 91). Wer den biblischen Text verstehen, und das heißt, sich dem, dessen Begegnung er bezeugt, stellen will, der muß des gegenüber allem Vorverständnis Neuen und Fremden der Begegnung gewärtig sein (S. 95), der muß sich darauf verlassen, daß das Begegnende (*der* Begegnende!) durch sich selbst das Verstehen bewirkt (S. 96). Auch unsere Sprache hat nicht die Struktur, daß wir das begegnende Wort uns einpassen müßten; sie ist beweglich genug zu dulden, daß das Wort uns ihm anpaßt (S. 96!). Luthers «*Definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem*» sollte heute (zumal, wenn man sich gern auf Luther stützt) angelegentlich bedacht werden (ib.); ein verändertes Denken rechtfertigt an diesem «Gegenstand» keine «Berichtigung».

Zu II, 2b, *Eigenart biblischer Rede* von Gott (S. 97–106): Nach

¹¹ So H. Braun (Gollwitzer S. 74).

¹² E. Fuchs (Gollwitzer S. 87).

H. Braun können wir heute die «Existenz einer Gottheit» nicht mehr annehmen, weil wir nicht mehr so «naiv» seien wie der antike Mensch (S. 97). Naiv ist es aber gerade, wenn man dem Altertum in bezug auf die Gottheit einen naiven Objektivismus unterschiebt (S. 163). Die Naivität christlicher Rede von Gott ist nicht diejenige «primitiver Vorstellungen, die der Aufklärung weichen muß, sondern es ist die Naivität jeder unmittelbaren persönlichen Beziehung, die durch die Reflexion auf sie nicht aufgelöst... wird» (S. 124; s. 123/7). Was uns (evangelischen Theologen; Philosophen) nicht mehr möglich ist, ist die (naive?) metaphysische Denkgestalt der *analogia entis*, des Objektivismus (S. 97).

Gollwitzer nennt nun 4 *Kriterien*, auf die jede Aussage über die Existenz Gottes zu achten hat:

1. Rede von Gott muß sein «Zeugnis von einer Begegnung» derart, daß ein tatsächlich «Ganz-Anderer» uns in Begegnung ruft; also nicht «Welt- und Selbstausslegung des Menschen aus sich selbst» (S. 98f.).

2. Rede von Gott kann affirmativ nur geschehen auf dem Grund des erkennend-aner kennenden Einbezogenseins, negativ nur im Draußen von Gott (oder im Nein gegen *Gott*), also nie im Sinn eines Tatsachensurteils (S. 99–101).

3. Christliche Rede von Gott verkündigt Gott, läßt sich aber den Schritt zur (definierenden, objektivierenden) Ontologie Gottes verboten sein (sic Ex. 3, 14; S. 102); sie läßt, jenseits falscher Alternativen, Gott als «*Herrn*», als «*lebendigen Gott*» gelten (S. 103). So hält sie zugleich die ontologische Differenz zwischen Gott und Geschöpf streng fest und ergänzt sie doch nicht durch eine Ontologie Gottes (S. 101–6).

4. Christliche Rede von Gott ist «Rede auf Grund von Erlaubnis und Verheißung und auf Grund von *Kondeszendenz*», nicht aus Selbstbesinnung. «Gott als allgemeine anthropologische Wahrheit... ist der sich selbst zugängliche Mensch und nichts anderes» (S. 111/2).

Zu II, 3 (a–c), *Anthropomorphismus* (S. 113–46): – (a) Gottes Offenbarung in Jesus Christus geschieht, maßgeblich, «in der Gestalt des Partikular-Werdens»; die Begegnung mit ihm in der Knechtsgestalt ist «von der Art der Begegnung mit einzelnen Seienden» (S. 113). Er begibt sich «unter die Aussagebedingungen, nicht aber unter die Erkenntnisbedingungen des partikularen Seienden» (gegen W. Pannenberg; S. 114–7). – Von Gott kann nur in menschlicher

Sprache gesprochen werden (S. 118), und von Gott kann nur vor Gottes Angesicht gesprochen werden; so richtet sich die heutige Polemik gegen das An-sich-Existieren Gottes legitimerweise gar nicht gegen das An-sich Gottes, sondern gegen das An-sich des Menschen (S. 118). Anthropomorph ist *alle* menschliche Rede, auch die abstrakte (S. 119), denn der Mensch kann seine Welt nicht transzendieren. Spricht das für Feuerbachs (oder Heideggers; S. 119 A.) anthropologische Gottesauffassung oder für ein absolutes menschliches Schweigenmüssen von Gott (indem Gott nicht zur Welt gehört)? Nun aber gehört die Welt zu Gott als ihrem Herrn (S. 120). Er läßt sich hören, läßt menschlich-anthropomorphe Rede ihm «entsprechen», wobei partikular-konkrete Redeweise vor allgemein-abstrakter den Vorrang erhält und personale vor unpersönlich-sachhafter (S. 122) – der Inkarnation entsprechend. – (b) Der Schritt von der «Eigentlichkeit» zur «Uneigentlichkeit» des Anthropomorphismus (3a–3b) entspricht demjenigen von der Präambel des Dekalogs zum 2. Gebot (cf. S. 129). Wie JHWH nicht unter den Allgemeinbegriff «Götter» fällt, so auch nicht unter den Begriff «Person» (S. 130). «Nicht Gott *ist*, sondern *Gott ist*» (Noller; *ib.*). «Gott‘ ist allerdings ‚Symbol für Gott‘» (Tillich) – aber nicht für «Sein-selbst» oder «das, was uns unbedingt angeht», sondern für JHWH (S. 135), wie Jesus Christus nicht Symbol ist für Logos, sondern Logos für Jesus Christus (S. 136). Theologische Rede muß «Gott» unmißverständlich auf die biblischen Gottesnamen beziehen; philosophische dagegen sollte den Begriff, so findet Gollwitzer, besser vermeiden (S. 136). – (c) Vor Mythologie ist die Theologie von ihrem eigensten Gegenstand her gewarnt (1.–3. Gebot), mehr als durch Philosophie (S. 137). Symbolhaft sind die Begriffe, eigentlich sind die Beziehungen (S. 138). – Das könnte auch G. Ebeling manchen *dicta* zufolge meinen. Er sollte dann aber (1.) nicht nur in der gleichen Richtung wie Schleiermacher polemisieren, ohne sich auch gegen ihn abzugrenzen (S. 140–2). Er sollte (2.) die Alternative überwinden, die nur Welt Dinge (Gott als Etwas) und Weltverständnisse (Sprachgeschehen als Wort Gottes) kennt (S. 142). Er sollte (3.) nicht Gott «– nur andersherum –» wieder objektivieren (Gott als ein Geschehen, Gott als Lichtquelle, S. 143). Er sollte (4.), bei seiner Ausrichtung auf den fragenden Zeitgenossen (!), sich nicht in Unklarheiten ergehen (S. 144). Gollwitzer sieht sich mit Ebeling einig, daß die theologischen Begriffe «in bezug auf ihr mitgebrachtes

Verständnis sich korrigieren oder gar zerbrechen lassen» müssen (S. 146). Man kann dies freilich grundsätzlich theologisch und grundsätzlich anthropologisch verstehen.

Zu II, 3d, *Der analogische Charakter* der personalen Rede von Gott (S. 146–62): «Christliche Rede von Gott hat eo ipso analogische Struktur» (S. 147). Von Gollwitzers Darlegungen über die Analogie notiere ich: Der Sprache eignet wie dem Menschen ein «offenes Sein», so daß ihre «Möglichkeiten durch die Begegnungen erst geschaffen werden». «Auf neue Gegenstände bezogen, wachsen sie (sc. Worte) zu neuer Bedeutung»¹³ (S. 147; cf. 96). Analogie bezeichnet nicht «eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge», sondern «vollkommene Ähnlichkeit zweier ganz unähnlicher Dinge» (Kant, *Krit.*; S. 149). Gollwitzer spricht von *Analogia relationis*, in Entgegensetzung gegen *Analogia entis*¹⁴, als durch Gottes Herablassung begründeter Analogie (S. 148). Das entspricht mehr Barths¹⁵ *Analogia fidei* als seinem Begriff der *Analogia relationis*. Wenn Gollwitzer in dem Zusammenhang mit dem «Willen Gottes», nicht mit dem «Wesen Gottes» argumentiert (S. 149), richtet sich das nur scheinbar gegen Barth, in Wirklichkeit gegen ein *Analogia-entis*-Denken; denn Barths Nachdenken über «Relationen der immanenten Trinität» erkennt Gollwitzer als legitim an (S. 150 A.; cf. u. zu 157 A.). «Person» als theologischer Begriff versteht sich als Beziehungsbegriff, nicht als Substanzbegriff (S. 150!) – also *analogiā fidei seu relationis*, nicht *analogiā entis*. Die personale Redeweise ist für die christliche Rede von Gott nicht überbietbar (S. 151); alle Überbietungsversuche stehen mit Gen. 3 im Raub und unter dem Gericht (cf. S. 152). Dabei ist es unüberbietbares *Evangelium*, im Lichte von «Gottes Angesicht», personal, existieren zu dürfen. Der Vorwurf naiver Anthropomorphie des Gottes der Bibel (cf. z. B. Jaspers) beruht auch auf Nichtunterscheidung zwischen dem vergleichenden Wie und dem titulierenden Als; es ist nicht dasselbe: JHWH brüllt *wie* ein Löwe – JHWH offenbart sich *als Herr* (S. 153). – Personales Reden von Gott hat seine Legitimation nicht darin, daß wir uns das Letzte als Person denken müßten, sondern daß Er uns als Person gegenübertritt (S. 155). Ist das «Deus est Deus» klar ausgesprochen, somit die Uneigentlichkeit unseres Personbegriffs für

¹³ Weshalb ums Übersetzen eben kein Mythos zu machen ist.

¹⁴ Cf. aber S. 166 A.

¹⁵ Er beruft sich auf Barth (S. 148).

Gott erkannt, dann wird man auch zuerst Gott *Person, Ich* sein lassen, so daß der Mensch es nur als Analogatum sein kann (vgl. Barth, *Die kirchl. Dogm.* II, 1; III, 1; S. 157f.). Das Du-Ich erschließt eben das Ich wie der Wille Gottes das Wesen Gottes. Indem christliche Rede von Gott von innergeschichtlicher Konfrontation mit dem zu berichten hat, «quo maius cogitari nequit», kann sie einerseits alle metaphysischen Begriffe als Seine Prädikate heranziehen, hat sie andererseits von Gott nur in unlösbarer Beziehung auf geschichtliche Phänomene zu reden. Die konkreten und partikularen Redewendungen bleiben die eigentlicheren; sie lassen sich von den abstrakten und allgemeinen den Dienst leisten, daß bedeutet wird, daß ihre Legitimität ein Wunder ist (S. 160f.), ein Wunder, von dem nur in «auftragungsgemäßem Mut» zu reden ist (S. 161).

Zu II, 4a. b, Die Untauglichkeit und die Notwendigkeit von *Ist-Sätzen* (162/78): Nicht-Existenz Gottes im Sinne dinglicher Gegebenheit besagt nicht weniger und nicht mehr, als daß «Gott nicht so existiert, wie die Dinge dieser Welt existieren» (S. 163). Eine «Theologie», die den modernen positivistischen Tatsachenbegriff an das biblische Denken heranträgt, um dann solchen Objektivismus durch Rückzug auf den Subjekt-Pol zu überwinden, sieht Gollwitzer mehr im Unrecht als die Tatsachentheologie der Gemeinde, die bewegt ist von der «legitimen Frage, ob es denn ‚wirklich‘ so ‚ist‘» (S. 163f.).¹⁶ Wenn alle unsere Begriffe anthropomorph sind, dann lassen sich Begriffe wie *Wirklichkeit, Existenz* für Gott nicht geradezu verbieten, sondern «symbolisch» verwenden (S. 164) – wobei Gollwitzer fragt, ob die Analogia-entis-Lehre *das meine* (S. 166 A.). Es kann aber in bezug auf *Gott kein* Ist-Satz formuliert werden, «der ein Sonderfall derjenigen Ist-Sätze wäre, mit denen wir das Vorhandensein von Seiendem aussagen» (S. 165); das Summum ens möchte «der Fürst dieser Welt» sein (2. Kor. 4, 4; H. Franz). «Im Sinne unserer sonstigen Ist-Sätze ist Gott nicht» (S. 166). Sagt man einen solchen Satz nicht aus einer «Theorie des Objektiven», sondern aus dem Widerfahrnis der alle Objektivierung verbietenden Subjekt-Mächtigkeit des sich uns zuwendenden Gottes (*deus pro nobis*), so wird man auch, umgekehrt, «im Verhältnis zu Seinem Sein nur vom Nicht-Sein alles anderen» sprechen können (S. 169) – nicht freilich mit theopanistischer Pointe, vielmehr doxologisch angesichts dessen, der auch dem Geschöpf Dasein leiht (S. 170f.). «*Gott ist*» – das ist im eigentlichsten

¹⁶ Cf. S. 173: «Die Gnade darf kein Postulat sein».

Sinn als Vokativ gesagt (S. 171), auf dem Grunde von und im Vertrauen auf Gottes Selbsterweis. Seine Subjekt-Mächtigkeit ist es, die «harte Gegenständlichkeit» (Barth) impliziert (S. 175). *Gott ist an und für sich* (ib.). Auf dem Grunde Seines pro nobis ist von Ihm als dem in Freiheit Liebenden zu reden (S. 176); «an Gottes eigenem Sein gegenüber dem Menschen hängt das ganze Evangelium» (S. 177). Daß Er Mensch wird, ist nicht Demonstration für die menschliche Ich-Du-Beziehung, sondern Zuspruch der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen (ib.).

Zu II, 4c, *Gott für uns* und «Gott um unsertwillen» (S. 178–87): Das «Gott für uns» ohne ein «Gott für uns» ist kein Evangelium; es tendiert nach einem «Gott um unsertwillen», wobei Gott als Funktion unseres Bedürfnisses verstanden ist (S. 178f.). «Gott für uns» transzendiert denn auch unsere Vorverständnisse (S. 179), ist nicht die Erfüllung unserer existentialen Möglichkeiten (gegen Bultmann). Der Gott der existentialen Daseinsauslegung entspricht durchaus demjenigen der Metaphysik (!), indem er da und dort bloß «Gott um unsertwillen» ist (S. 180f.). Entsprechendes muß zu *Wort* und *Kerygma* (z. B. gegenüber E. Fuchs) festgestellt werden, daß sich nämlich Gott wohl im Wort gibt, sich aber nicht im Wort begrenzt («definiert»: Luther; S. 181), sondern der Herr des Wortes bleibt. Daran, daß Gott Gott ist, daß auf Ihn alle kontroversen theologischen Gesprächspartner bezogen sind als auf «das Tribunal, vor das die Getrennten sich laden» (S. 182), hängt es nach Gollwitzers Urteil auch, ob von einem Gespräch inter fratres noch die Rede sein kann: «Auf Ihn bezogen zu sein ist der letzte Grund der Einheit der Kirche» (S. 187).

Zu II, 4d, *Er selbst* in der Offenbarung seines Namens (S. 187–98): Die bloße *Funktion* eines Partners für den (in Wirklichkeit einsamen) Menschen ist ersetzbar (durch Drogen etwa, S. 187f.): Gott als Funktion der Existenz auch. Evangelium aber hängt davon ab, daß «gesagt werden darf und muß: *Gott ist*» (S. 189) – derweise daß Er uns liebt und wir Ihn lieben können (S. 190). Wo man Gott nur funktional gelten läßt, übt man, bezüglich Gottes, das von Kierkegaard beschriebene und eine Zeitlang von Gogarten so gegeißelte «Ästhetischnehmen» (S. 190f.). Die Theologie hat die Aufgabe des «Bedenkens jenes ‚Er selbst‘» (S. 192), auf das das biblische Zeugnis vom lebendigen Gott eindeutig weist. Die griechische Religion hängt nicht daran, ob die Götter sind, das Evangelium aber hängt daran,

daß Gott ist; dies ist nie natürlich manifest wie nie belanglos und muß deshalb in der Theologie «bis zum Letzten durchgehalten» werden (H. Iwand, S. 194). Auch in Verhandlung mit dem Atheismus muß *diese zentrale Frage* zur Rede stehen (S. 195f.), wie sehr auch eingedenk, daß auch wir Christen selbst gottlos sind¹⁷, daß aber kein Gottloser Gott los ist (S. 196). Dem Atheisten ist nicht anzudemonstrieren, daß auch ihm der Gottesbegriff bedeutsam sein könnte (so Braun) oder daß er Gottes für Sittlichkeit oder Seligkeit bedürfe (S. 197) oder daß er in Wirklichkeit gar kein Atheist sei (S. 198). Der Atheist werde vielmehr hineingezogen «in den Widerspruch, in dem die göttliche Anrede zu uns allen steht», indem *Er ist* und *für uns ist* (S. 198).

Die Parole «*alle Theologie Hermeneutik*» könnte und müßte eben dies heißen: «den besonderen, nicht zurechtgemachten, nicht angepaßten, nicht reduzierten Sinn der christlichen Botschaft als der Verkündigung des lebendigen Gottes mitten unter uns in seiner Fremdheit, Unselbstverständlichkeit und Eigenart herausarbeiten» (S. 198).

3.

Besondere Beachtung verdient noch Gollwitzers *Art der Auseinandersetzung*. Über Gollwitzers theologischen Standort – das sei vorausgeschickt – gerät der Leser keinen Augenblick in Ungewißheit. Diesbezügliche Unklarheiten, Halbheiten, Erweichungen liegen nicht vor.

Und doch sind es nur wenige Adressen, an die Gollwitzer ein rundes *Nein* richtet. Ich notiere:

a) dasjenige an H. Braun als an die Selbstpreisgabe der Theologie;
 b) dasjenige an den späten M. Heidegger insofern, als seine neuen Götter, Göttlichen und Gottheiten nicht mit dem Gott des biblischen Zeugnisses verglichen werden können (S. 119)¹⁸.

c) Vermerkt sei auch Gollwitzers starker Vorbehalt gegenüber dem philosophischen Theismus (S. 136. 149. 154f. 164 A.; nicht ebenso 156 A. 172) – nahegelegt durch Verwechslungen der theologischen Rede von Gott mit einem philosophischen Theismus, bestätigt durch das, was sich de facto als philosophischer Theismus an-

¹⁷ Gottesstritter («Israeliten») im doppelten, paradoxen Sinn.

¹⁸ Eine spezielle Auseinandersetzung mit Heidegger hat Gollwitzer noch zurückgezogen (Vorwort).

geboten hat. Man wird trotzdem die Tendenz nicht gutheißen, die den philosophischen Theisten, unbesehen, promiscue tiefer als Feuerbach stellt und als in Wirklichkeit bei Feuerbach stehend erklärt¹⁹. Nimmt man philosophischer Rede von Gott prinzipiell nicht mehr ab, daß sie etwas anderes meine und meinen könne als Feuerbach, so nimmt man sie nicht ernst (auch wenn man meint, sie gerade so ganz ernst zu nehmen). Läßt man aber den philosophischen Theisten prinzipiell *unter* Feuerbach stehen, so degradiert man philosophisches Denken ungebührlich, verkennt, daß auch philosophisches Denken Nachdenken ist²⁰, daß es darum eine vom christlichen Glauben bestimmte Philosophie geben kann; sie wird füglich nicht nur der Unentrinnbarkeit Gottes, sondern auch der Unbegreiflichkeit Gottes Rechnung zu tragen bemüht sein und sich angesichts Gottes, sogar angesichts der Theologie, Selbstbeschränkung auferlegen, mehr als Feuerbach.

Es springt mehr ins Auge, wie Gollwitzer bei unangekränkelter Festigkeit seines Standortes möglichst viele Gesprächspartner gelten lassen will, niemanden nur in negativem Sinn zitiert, jeden *in optima parte* verstehen möchte. Was ist dazu zu sagen?

a) Ist es einfach seine Art – *suaviter in modo, fortiter in re*? Jedenfalls eine generöse Art, die auch den Gegner weder ignoriert noch abschießt, ihn nicht «auf den Arm nimmt» noch ihm schmeichelt.

b) Man mag psychologisch argumentieren. Gollwitzer will nicht zugeschlagene Türen, sondern aufbauendes Gespräch. Werden sich nicht aber Gesprächspartner zu Unrecht eher eine Bestätigung als eine Infragestellung aus diesem Buch herausholen? Oder wird sich derjenige, der sich von der Untheologie abgehoben findet, der Theologie verpflichtet sehen? Ein Theologe wie G. Ebeling wird auf dieses Buch jedenfalls nicht wie auf Künneths «Glauben an Jesus» reagieren – mit «Hinweis auf ein Pamphlet»²¹.

c) In ganz speziellem Zusammenhang zitiert Gollwitzer (S. 158) Adorno: «Liebe ist die Fähigkeit, Ähnliches an Unähnlichem wahrzunehmen»; mit diesem Satz ist Adorno jedenfalls Gollwitzer selbst kongenial.

¹⁹ Nicht gegen Gollwitzer muß das gesagt werden.

²⁰ K. Barth: «Denken heißt: Nachdenken». In Auseinandersetzung mit M. Bense, Zürcher Woche 1963, Nr. 24, S. 5–7.

²¹ G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* (1962), S. 128ff.

d) Am wichtigsten sind Gollwitzers eigene Erwägungen zu dieser Sache (s. zunächst S. 106 ff. über den «gemeinsamen Horizont», nämlich der Propheten und ihrer Gegner, Jesu und der Pharisäer, der Reformatoren und der römischen Theologen usw.; schließlich noch S. 182 ff.):

(1) Ist der gemeinsame Horizont ein anthropologischer, dann ist theologische Auseinandersetzung müßig.

(2) Besteht ein gemeinsamer Horizont nur scheinbar? – nämlich weil die eine Seite in Wirklichkeit nicht mehr unter Gott steht, sondern unter dem Gott des eigenen Herzens (vgl. Luther 1529; Barth 1934).

(3) Aber warum richtet man dann trotzdem noch? Weil eben, mindestens von einer Seite bedacht, das Tribunal Gottes über beiden bleibt, für beide zuständig. Steht man aber selbst auch vor dem Tribunal *Gottes*, auf den sich unser Glaube nur bezieht und immer unzulänglich bezieht, dann muß das die Form der Auseinandersetzung bestimmen. Man ist nicht selbst Richter und sieht auch den andern gern Gott nah (weil *dem* anderen Gott nah!); man kann auch den anderen nur darauf hinweisen, wo auch er steht; man kann ihn nicht richten, sondern nur fragen²². Eine besondere Not ist aber, daß, wenn die «harte Gegenständlichkeit» Gottes fällt, eben auch das Tribunal verkannt und verachtet wird, von dem das Gespräch Sinn und Zucht empfängt, von dem die Kirche in eins gehalten wird. Die Juden, die nach Röm. 10 Eifer um Gott und nach Joh. 8 den Teufel zum Vater haben (S. 187 A.), sie fochten dieses Tribunal nicht an. Das bedeutet gewiß, daß uns die Anerkennung dieses Tribunals noch nicht als Kinder des Vaters ausweist; aber doch auch, daß das Nichterkennen dieses Tribunals, dieses Herrn jedes ernsthafte theologische Gespräch mit unerhörter Waffe in Frage stellt.

Jürgen Fangmeier, Basel

²² Auch Jeremia hat Hananja zunächst und von sich aus nur *gefragt* (Jer. 28). – Man beachte, daß sich auch K. Barths berühmte Polemiken (die man sich allzugern nur mehr von ihrem Titel oder einzelnen Wendungen her rekonstruiert) immer nur als scharf gestellte Fragen, unter Hinweis auf das besagte Tribunal, selbst eingedenk dieses Tribunals, verstanden haben.