

Gott war in Christus : Theologie nach dem Tode Gottes

Autor(en): **Dantine, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 6

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878619>

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 war in Christus

Theologie nach dem Tode Gottes

In den letzten Jahren ist die Frage nach dem Sein Gottes in unerhörter Vehemenz in die Mitte theologischer Diskussion gerückt. Der Grund liegt auf der Hand: Die Theologie konnte nicht weiterhin an der Tatsache vorbeigehen, daß die *Gottesvorstellung* als allgemeine und selbstverständliche Vorstellung nicht mehr existiert. In *der modernen Welt* wird Gott nicht mehr gebraucht. Der Mensch kann sich seine Welt selbst erklären und kann die Verantwortung für diese Welt nicht mehr abschieben. Er kann nur mehr leben, etsi Deus non daretur.

Dieser Prozeß der Mündigwerdung des Menschen vollzog sich im Zusammenhang mit einem anderen Prozeß, der von der aufklärerischen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes zur radikalen Infragestellung der Existenzberechtigung Gottes überhaupt führte und wohl führen mußte. Beide Prozesse erscheinen weithin als abgeschlossen. Mußte etwa Nietzsche noch mit Gott ringen¹, sieht Sartre auf der einen Seite Gott als unnötig, entmachtet, wenn auch gerade noch zu Theaterdonner fähig, spricht ihm aber auf der anderen Seite jede Existenzberechtigung ab: der freie Mensch könne nur leben, wenn es Gott nicht gibt, Gott sei ein lächerlicher Gedanke². Die Erfahrung lehrt den Menschen den Tod Gottes. Und es ist diese Erfahrung, die heute praktisch Allgemeingut ist.

Diese allgemeine Erfahrung vom Tode Gottes führt nun die Theologie in ein doppeltes Dilemma. Einmal nämlich hat sie es gelernt, und zwar bereits als erste Antwort auf den modernen Atheismus, daß theologische und philosophische Fragestellung zu trennen sind und damit philosophisch geführte Gottesbeweise auch dann nicht verwertbar sind, wenn sie beweiskräftig wären. Sie muß es sich darum verwehren, gegen die allgemeine Erfahrung vom Tode Gottes eine allgemeine Erkennbarkeit Gottes zu postulieren und kann nur die Selbstoffenbarung Gottes bedenken. Zum anderen ist aber dieses Bedenken des sich selbst offenbarenden Gottes immer nur geschehen im Dialog mit der allgemeinen Gottesanschauung, als deren Krisis, diese aber immer voraussetzend. Was nunmehr nicht mehr möglich ist. Und so sehr sich der Leitgedanke von der göttlichen Selbstoffenbarung in kritischer Opposition zur natürlichen Gottesvorstellung befindet, ist er

¹ E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins* (1962).

² Vgl. von J. P. Sartre die Dramen «*Les mouches*» und «*Die Troerinnen von Euripides*»; hierzu vor allem *Les mots* (1964), S. 83, und *Le sursis*, zit. nach éd. Livre de Poche 654/5 (1962), S. 470f.

eigentlich schon in der Isolation und muß sich darum den Vorwurf der Unverständlichkeit gefallen lassen.

Mehrere Versuche, dieses Problem zu bewältigen, liegen vor. E. Jüngel³ versucht eine Neuinterpretierung des trinitarischen Gottesbegriffes mit dem Ziel einer Verlebendigung, «Vergeschichtlichung» des Gottesbildes unter dem Motto «Gottes Sein ist im Werden». Andere Versuche zentrieren sich um das Problem der Verifizierung des Gottesgedankens im Zusammenhang des Welt- und Selbstverständnisses des Menschen, so G. Ebeling⁴, R. Bultmann⁵ und W. Strolz⁶. J. Moltmann⁷ und W. Pannenberg⁸ holen die Eschatologie herein, jeder allerdings auf sehr verschiedene Weise. Für Moltmann trägt die Eschatologie ein, daß die Verifizierung der Zukunft überlassen werden kann. «Solange die wirklichen Verhältnisse noch nicht so sind, bleibt die eschatologische Frage nach der Gottheit Gottes und der Freiheit der elenden Kreatur größer als alle möglichen Antworten... Christlicher Glaube zeigt sich in der beharrlichen Frage nach Gott... Die Frage kann noch nicht durch Erhellung der vorliegenden und immer schon angehenden Wirklichkeit beantwortet werden, sondern findet ihre Antwort erst in jener Verwandlung aller Dinge, die ihren Vorschein in Christus und dem Geiste vorauswirft.»⁹ Pannenberg hingegen weiß ebenfalls um das vorläufige Ausbleiben der Verifikation, stellt aber stringent die Zukunft in den kontinuierlichen Zusammenhang der menschlichen Geschichte mit Hilfe seines Programmes von der «Offenbarung als Geschichte»¹⁰, verpflichtet also quasi die Zukunft, den «proleptischen» Erfahrungen zu entsprechen, kann damit die Welt- und Zukunftsoffenheit des Menschen als Gottoffenheit verstehen und kommt damit praktisch zum Entwurf eines Gottesbeweises. Den Atheismus wertet er als Frage nach etwas, damit nach Gott, verwertet ihn als Beweis für seine These, übersieht aber damit wohl die einschneidende Bedeutung der radikalen Proklamation des Todes Gottes.

Am faszinierendsten und auch umstrittensten sind demgegenüber die Ver-

³ E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase (1965).

⁴ G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes: Zs. Theol. Ki. 62 (1965), S. 86–113.

⁵ R. Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch: Glauben und Verstehen, 4 (1965), S. 113–127.

⁶ W. Strolz, Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation (1965).

⁷ J. Moltmann, Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage: Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag (1966), S. 149–172; ders., Der Gott der Hoffnung: Gott Heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage, hrsg. v. N. Kutschki (1967), S. 116–126.

⁸ W. Pannenberg, Die Frage nach Gott: Ev. Theol. 25 (1965), S. 238–262.

⁹ Moltmann (A. 7), Gottesoffenbarung, S. 172.

¹⁰ W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte: Ker. u. Dogma, Beitr. 1 (1961), S. 91–114; Grundzüge der Christologie (1964) passim; Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (1964).

suche, konsequent eine «Theologie vom Tode Gottes», bzw. eine «a-theistische» Theologie zu entfalten. Dabei darf nicht übersehen werden, daß ältere Arbeiten, wie die von J. A. T. Robinson¹¹ und H. Braun¹², wesentlich an der Bestreitung der «Personalität» Gottes interessiert sind, während jüngere Arbeiten an dieser Frage nicht engagiert sind¹³. Hier finden sich Ansätze in der Inkarnationslehre¹⁴, dem Stellvertretungsgedanken¹⁵, und hier kann bereits «a-theistisch» von der Schöpfung Gottes geredet werden¹⁶.

In vorliegender Arbeit soll nun neuerdings das Problem aufgezeigt und ein Versuch vorgelegt werden, der im Gespräch mit der biblischen und kirchlichen Lehre auf der einen Seite, mit neuen Arbeiten auf der anderen Seite zur Lösung dieses Problems beitragen soll¹⁷.

1.

Da wir mit dem Ernstnehmen der *atheistischen Kritik* einsetzen wollen, haben wir uns dieser zu konfrontieren. Verschiedene Typen der Argumentation können hier festgestellt werden:

¹¹ J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (1964).

¹² H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments: Zs. Theol. Ki., Beih. 2* (1961), S. 3–18; *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an Helmut Gollwitzer: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag* (1964), S. 399–421.

¹³ Die Bedeutung der Erkenntnis, daß die Bestreitung der Personalität Gottes nicht notwendig Hauptinteresse einer «Tod-Gottes-Theologie» sein muß, wird deutlich, wenn um des extra nos göttlichen Handelns willen eben auf Gottes Personalität rekurriert wird, wie es etwa bei H. Ott, *Wirklichkeit und Glauben, 1. Zum Theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers* (1966), S. 22ff., geschieht. Das Anliegen des extra nos bzw. der Personalität Gottes kann auch in einer «Tod-Gottes-Theologie» gewahrt werden, und zwar auch dann, wenn nicht von Gottes Personalität gesprochen wird. Umgekehrt kann sich die Gottesvorstellung deswegen nicht an dem Begriff der Personalität als letztem Kriterium messen, weil er ja selbst menschlichem Erfahrungsbereich entstammt.

¹⁴ T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (1966); ders. und W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (1966); G. Vahanian, *The Death of God* (1961); *Die Rede vom «Ende des religiösen Zeitalters» und ihre theologische Bedeutung: Concilium 2* (1966), S. 449–454.

¹⁵ Dorothee Sölle, *Theologie nach dem Tode Gottes: Merkur* (1964), S. 1101; *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»* (1965); *Atheistisch an Gott glauben: Merkur* (1966), S. 1106ff.; *Die Ent-eignung Gottes: Gott Heute (A. 7)*, S. 93–103.

¹⁶ W. Dantine, *Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer: Marxistisches und christliches Weltverständnis* (1966), S. 65–136.

¹⁷ Damit wird die Forderung von H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung*

a) Gott wird gesehen als Projektion des Menschen in eine integrale Übernatur (A. Feuerbach, K. Marx). Er wird verstanden als Übermensch, geschaffen nach dem Bilde des Menschen, genauer: nach dem Wunschbild des Menschen von sich selbst. Was dem Menschen an Glück, Friede, Macht fehlt, wird auf Gott übertragen. Insofern hat Gott Heilsfunktion, in gleicher Weise wie auch die Aristokratie, die Filmwelt usw.: als Beweis, daß es Glück, Zufriedenheit doch gibt und daß in irgendeiner Weise auch der einfache Mensch an diesem Glück teilhaben können. Die Vorstellung, daß es Glück wirklich gibt, tröstet den Menschen, macht das Leben in der Wirklichkeit erträglich. «Die Grunddogmen des Christentums sind erfüllte Herzenswünsche» (Feuerbach)¹⁸. Aber darum ist Religion nur «Opium», sie ist Illusion, unwahr und hindert überdies den Menschen daran, seine Wirklichkeit zu sehen und zu verändern. Begnügt sich Feuerbach mit der Einsicht der Gottlosigkeit des Menschen, geht Marx weiter eben darin, daß er aus dieser Einsicht die Veränderung der Wirklichkeit fordert:

«Sie (die Religion) ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusionären Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.»¹⁹

b) Wurde eben Gott dargestellt als illusionärer Heils- und Glücksvermittler, gilt er einer anderen Kritik als der böse, zornige und richtende Gott. Wir lassen hier vor allem J. P. Sartre zu Worte kommen. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang der «Blick».

Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes (1967), S. 17, aufgegriffen: «Diese Identität (der Botschaft) wird sich aber zeigen lassen müssen; um die Kriterien der Identität wird dabei möglicherweise der theologische Streit gehen.»

¹⁸ Zit. nach E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 5 (1960), S. 579.

¹⁹ Zit. nach Marx-Engels, *Studienausgabe* 1, hrsg. v. I. Fetscher, = Fischer Bücherei 764 (1966), S. 17f.

Der Mitmensch begegnet mir ursprünglich im Blick und macht mich dadurch zu seinem Objekt. Der Blick erzeugt in mir einerseits Scham, andererseits Stolz; Scham, weil ich den anderen als das Subjekt erkenne, durch das ich zur Objektivität komme, Stolz oder Bestätigung meiner Freiheit gegenüber dem anderen als Objekt, indem ich mich als freies Projekt ergreife, durch das der andere zum Anders-Sein kommt²⁰.

Er erzählt in seiner Selbstbiographie ein Kindheitserlebnis, das ihn dazu gebracht hat, endgültig mit Gott zu brechen. Eines Tages spielt er mit Zündhölzern und verbrennt eine kleine Decke. Plötzlich hat er den Eindruck, daß Gott ihn sieht. Seine erste Reaktion ist Angst und Schreck, dann aber «Zorn gegen eine derart scheußliche Indiskretion», er flucht und hatte kein «Gotteserlebnis mehr»²¹. In «Le Sursis» läßt Sartre Daniel an Matthieu schreiben: der junge Daniel entdeckt plötzlich, daß er von Gott gesehen wird. Daniels Reaktionen sind gemischt: «Quelle joie, quel supplice! Je suis enfin changé en moi-même. On me hait, on me méprise, on me supporte, une présence me soutient à l'être pour toujours. Jesu is infini et infiniment coupable. Mais je suis. Matthieu, je suis. Devant Dieu et devant les hommes, je suis. Ecce homo.» Matthieu, und damit Sartre, reagiert ungeduldig und böse: «Matthieu froissa les feuilles avec impatience. 'Quelles vieilleries' pensait-il. La glasse était baissée, il roula la lettre en boule et la jeta par la fenêtre, sans lire davantage.»²² Sartre begründet das nicht weiter. Auch in «L'être et le néant» führt er seine kurzen Anmerkungen über Gottes Nicht-Existenz nicht aus. Soviel scheint aber klar, daß hier nicht nur Aussagen über eine Denkfähigkeit Gottes gemacht werden, sondern die Unerlaubtheit Gottes proklamiert wird.

Führen wir die Gedanken über den Blick aus, muß gefolgert werden: Würde Gott existieren, wäre er ganz Blick, nur Blick, ohne aber von uns gesehen zu werden, ohne selbst mit im Spiel,

²⁰ J. P. Sartre, *L'être et le néant* (1943), S. 351: «Il y a deux attitudes authentiques: celle par laquelle je reconnais Autrui comme le sujet par qui je viens à l'objectivité – c'est la honte; celle par laquelle je me saisis comme le projet libre par que Autrui vient à l'être-autrui – c'est l'orgueil ou affirmation de ma liberté en face d'Autrui-objet.» Freie Übersetzung im Text.

²¹ Sartre (A. 2), *Les mots*, S. 83.

²² Ders. (A. 2), *Le sursis*, S. 470f.: «Welche Lust, welche Qual! Ich bin endlich in mich selbst verändert. Man haßt mich, man verachtet mich, man erträgt mich, eine Gegenwart unterstützt mich zum Sein für immer. Ich bin unendlich und unendlich schuldig. Aber ich bin. Matthieu, ich bin. Vor Gott, vor den Menschen, ich bin. Ecce homo... Matthieu zerknüllte ungeduldig die Blätter. 'Welche Altweibergeschichten', dachte er. Das Fenster war heruntergelassen, er knüllte den Brief zu einer Kugel und warf sie aus dem Fenster, ohne weiter zu lesen.»

mitten in der Welt, voll Scham und Stolz zu sein. Einen solchen Gott darf es nicht geben, denn dann würde des Menschen Freiheit zunichte sein²³. In «Les Mouches» wird zwar nicht vom Blick gesprochen, aber auch hier ist klar: gebe es Gott wirklich, wäre der Mensch unfrei. Es darf ihn also nicht geben. Und was von ihm existiert, ist nichts anderes als die Angst der Menschen (Electra), ihre Freiheit zu ergreifen²⁴.

c) Die atheistische Kritik empfindet aber auch den Verlust Gottes als den Verlust der Geborgenheit des Menschen. Am deutlichsten ist auch hier wohl Sartre, der Orest sagen läßt: «Je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne.»²⁵ Es ist die Geborgenheit in Gott, die Gott ausmacht. Eine Geborgenheit, die gesucht wird, auch wenn sie fraglich geworden ist, auch wenn sie es ist, die dem Menschen den Blick auf die Wirklichkeit verschleiert und die ihn am mutigen Ergreifen seiner Freiheit hindert. Diese Geborgenheit wird mit aller Vehemenz gesucht und erstrebt, und nicht mit Unrecht wird von säkularen «Ersatzreligionen» gesprochen. Zwei Schlüsse können daraus gezogen werden. Einmal, daß eine die Geborgenheit vermittelnde Instanz austauschbar sein kann, nicht «Gott» genannt werden muß. Oder aber, es wird das Vorhandensein solcher Ersatzgeborgenheiten als Übergangsstadium verstanden, das seinerseits durch Kritik aus der Welt geschafft werden muß, bis endlich alle Menschen in Freiheit bereit sind, ihre Ungeborgenheit zu akzeptieren und zu durchleiden. Auf keinen Fall aber kann theistische Apologetik aus dem Vorhandensein solcher säkularer Geborgenheiten die Unfähigkeit des Atheismus folgern und sie zum Beweis des Theismus anführen. Denn es muß 1. erkannt werden, daß die Austauschbarkeit Gottes seine Unnötigkeit demonstriert, 2. der Wille zum ungeborgenen Leben vorhanden ist. Christliche Theologie muß sich 3. gegen eine Identifizierung der allgemeinen Gottesvorstellung mit dem sich in Christus offenbarenden Gott wehren.

Die Theologie hat sich dieser Kritik zu stellen. Allerdings wird die Gegenfrage zu beantworten sein, inwiefern diese atheistische

²³ Dazu Sartre (A. 20), S. 341. 350f.

²⁴ Das wird deutlich an Electra in Sartre (A. 2), Les mouches (die Fliegen).

²⁵ Sartre, Les mouches: J.-P. Sartre, Théâtre (1947), S. 101: «Ich bin dazu verdammt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes.» – Vgl. die Einleitung Sartres zu S. Mallarmé, Poésies (1966).

Kritik wirklich das von der Theologie entworfene Gottesbild trifft oder ob sie vielmehr nur ein *Zerrbild*, und zwar ein von ihr selbst entworfenes Zerrbild angreift. Diese Gegenfrage ist zu stellen und wurde gestellt, auch gegen die neueren Versuche, die atheistische Kritik einzuholen. Auch ihnen wird immer wieder vorgeworfen, sie hätten ein verzerrtes Bild der christlichen Lehre entworfen²⁶. Im besonderen hakt diese Rückfrage an dem Gebrauch des Begriffes «Theismus» ein. Hier soll nun versucht werden, in drei Beweisen diese Rückfrage zu beantworten.

a) Am einfachsten geschieht dies durch den Hinweis auf die kirchliche und theologische Situation, auf die der traditionelle Atheismus unmittelbar folgte. In keiner Weise wird gesagt werden können, daß sich Feuerbach und Marx etwa ihr Christentum einfach erfunden hätten, sondern sie gehen auf ein ganz bestimmtes, konkretes Christentum ein. Das bedeutet: wenn Feuerbach und Marx ein Zerrbild des Christentums bekämpft haben, wurde dieses vom zeitgenössischen Christentum selbst entworfen. Eine umfassende Beweisführung kann hier nicht durchgeführt werden. Die entscheidenden Tatsachen sind aber bekannt, nämlich daß 1. mit der Lehre von der Vergeltung im Jenseits die soziale Frage aufgeschoben wurde, daß 2. soziale und politische Ordnung mittels Gott erhalten, daß 3. der wissenschaftliche Fortschritt mit religiöser Argumentation von den Kirchen aufgehalten werden sollte. Selbst heute wird von gleichen Gruppen in gleicher Sache gleichermaßen geredet, von christlicher Sozialordnung und Politik, wobei «christlich» als antirevolutionär und ordnungserhaltend verstanden wird.

²⁶ So H. Gollwitzer, Zu Helmut Dee «Vergebung der Sünden»: *Ev. Theol.* 26 (1966), S. 652ff. Gollwitzer stellt hier sicher mit Recht fest, daß der gemeinte «naive» Theismus durch jede gute Theologie immer noch durchbrochen wurde, S. 654. Wie sieht es aber mit der schlechten – und das ist doch in jedem Jahrhundert die «normale» Theologie, die Theologie des «Man»? H. Dee, *Vergebung der Sünden*: *Ev. Theol.* 26 (1966), S. 549ff., macht allerdings an einem Punkt deutlich, was A-theismus wäre: «Er – der moderne Mensch – braucht sie (die Sündenvergebung) nicht erst durch Rückgriff auf eine bestimmte Gotteslehre und -vorstellung zu bekräftigen», S. 550. Der Theismus hingegen würde nach dieser These einen solchen Rückgriff fordern. Gollwitzer würde mit Recht sagen, ein solcher Rückgriff sei illegitim und schon von der alten Theologie als illegitim verstanden worden. Aber eben, diese Aussagen über die Meinungen der hohen Theologie sagen noch nichts über die normale Verkündigung und nichts über die allgemeine Meinung der Gemeinde.

b) Eine umfassende Analyse der Geschichte des Theismus innerhalb der christlichen Theologie legt W. Dantine vor²⁷. Er zeigt den alten Kampf des Christentums gegen die gnostische Trennung von Schöpfung und Erlösung. In diesem Widerspruch liege die «begriffliche Theogonie» des christlichen Theismus, der «zwischen der Scylla eines naturalistisch oder spiritualistisch verstandenen Pantheismus und der Charybdis einer abstrakten Jenseitigkeit gespannt war und bis heute blieb, denn er hat eben seine eigentlichen Wurzeln im Bedenken des Seienden, das andererseits nicht völlig von einem personalen Willen oder planvollen Wirken im Kosmos getrennt werden kann, um prinzipiell noch der Verbindung mit Natur und Geschichte mächtig zu sein». Das führt dazu, daß Gott immer in die eine oder andere Richtung tendierte, der «personale Theismus» droht entweder «in Richtung auf ein allgemein Göttliches im Ganzen des Seienden» zu versickern, oder es stellt sich als «einzig mögliche Alternative dazu eine blutleere, der Schöpfung völlig entrückte, absolute Transzendenz als einziges Heilmittel dar, welches verhindern soll, daß Gott nicht in der Natur, im Seienden, im geschichtlich Gewordenen aufgeht» (S. 78). Auf der einen Seite mußte sich die «Fundierung des Gottesbegriffes durch ein Hinterfragen der Wirklichkeit des Seienden in der daraus folgenden theologischen Beurteilung des Seienden selbst» auswirken... «Der Mensch beginnt sein Geschaffensein als ‚Teilhabe an der Natur‘ zu verstehen» (S. 80). Auf der anderen Seite führte es zu einer Entgeschichtlichung der Gottesvorstellung. «Wir stoßen dabei auf einen nur mit der Kategorie der Ironie zu bezeichnenden theologischen Sachverhalt, daß gerade ein aus einer Theorie der Geschichte hervorgehender Gottesbegriff die Geschichte selbst nicht recht zu würdigen weiß» (S. 90). Am Begriff des Wunders und der Vorstellung vom «deus ex machina» ließe sich zeigen, «wie der gedachte und gefolgerte ‚Gott‘ theistischer Struktur den Menschen in seiner eigentlichen Betroffenheit von ‚Geschichte‘ und in seinem Berufensein zur ‚Geschichtlichkeit‘ im Grunde allein läßt» (S.91). Die Ausführungen führen zum doppelten Ergebnis, daß nämlich 1. der christliche Theismus unmittelbar zum Atheismus führt, 2. er dann aufgegeben werden muß, wenn es zu «neuer Geschichtsmächtigkeit

²⁷ W. Dantine (A. 16). Zahlenangaben des folgenden Absatzes beziehen sich auf seine Darstellung.

des christlichen Credo für den geschichtlichen Auftrag der Menschheit» (S. 93) kommen soll.

c) Ein dritter Gang der Darlegung kann an eine Untersuchung der Gottesbeweise anknüpfen. G. Ebeling weist den ursprünglich existentiellen Bezug der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin nach²⁸. Seine Darstellung wird weitergeführt werden können. Denn bei den Gottesbeweisen – mit Ausnahme des ontologischen²⁹ – geht es ja nicht nur um die Beweisbarkeit Gottes, sondern auch um die Funktion Gottes, genauer: um den Wunsch nach einem Allumfassenden, sei es der Erstursache, sei es einer allumfassenden Ordnung, sei es eines höchsten Wesens, einer höchsten und letzten Wirklichkeit, einer höchsten Gerechtigkeit. Auch die Richtung dieses Wunschdenkens kann jenen im vorigen Abschnitt genannten Typen entsprechend eingeteilt werden: es handelt sich um den Wunsch nach dem Garanten einer besseren Wirklichkeit, einer vollkommenen Gerechtigkeit und der Geborgenheit³⁰. Und es kann geschlossen werden, daß am Anfang jeder Gottesvorstellung eben dieses Wunschdenken steht. Aber auch am Ende. Es sind diese ursprünglichen Wünsche, die sich oft unterschwellig noch im Zeitalter des allgemeinen Atheismus erhalten³¹.

Mit allen drei Beweisgängen kann nach wie vor die Berechtigung der atheistischen Kritik gegen die christliche Lehre von Gott nicht als erwiesen angesehen werden. Wohl aber dürfte klargestellt sein, daß die atheistische Kritik sich ihren Theismus nicht selbst er-

²⁸ Ebeling (A. 4), ebd.

²⁹ Zuletzt hat Moltmann (A. 7), Gottesoffenbarung, S. 157, darauf hingewiesen, daß dies der einzige Gottesbeweis genuin christlicher Herkunft sei. Er erwächst dem Bedenken der Offenbarung, nicht allgemein-existentieller Erfahrung und damit nicht dem Wunschdenken.

³⁰ Als Illustration wäre hier Sartres Stück «Die Troerinnen des Euripides» anzuführen, in dem Hekuba sich des Zeus gerade dann erinnert, als die Chance einer Bestrafung der Hellena am Horizont aufleuchtet, und bereit ist, an eine letzte Gerechtigkeit zu glauben. Aber Menelaos läßt sich doch wieder von Helena umgarnen, die Bestrafung findet nicht statt; neuerlich hat sich der Glaube an Zeus als Wahn erwiesen.

³¹ Ohne eigene Erfahrung als allgemeingültig ausgeben zu wollen, halte ich es doch für bezeichnend, daß auch abgeklärte Atheisten ab einem bestimmten Alkoholspiegel, wenn die Welt in ihren Augen zu wanken beginnt, sich Gottes = Fixpunktes in dieser wankenden und chaotischen Welt erinnern und die Existenz eines höchsten Wesens für notwendig erachten.

funden hat, desgleichen die a-theistischen Theologen. Sondern die Erinnerung an ein bestimmtes, zeitgebundenes Gottesbild, an die Tradition des christlichen Gottesbildes und letztlich an das Entstehen des vorchristlichen Gottesbildes zeigt etwa das, was man mit Recht «Theismus» nennen kann und was vom Atheismus gezielt angegriffen wurde.

2.

Es ist nun notwendig, die *biblischen* Aussagen über Gott daraufhin zu überprüfen, in welchem Verhältnis sie zu dem eben bezeichneten und umrissenen *Gottesbild* hellenistisch-abendländischer Prägung stehen³². Ein Überblick zeigt folgendes:

1. Gott steht nicht in Frage. Der Mensch erfährt Gottes Wirken und zweifelt nicht daran. Er erlebt Gott existentiell, praktisch, als den Handelnden und Wirkenden. Zwar kommt es in späterer Zeit auch zu Ansätzen eines metaphysischen Gottesbegriffes³³, doch bleiben alle Äußerungen, die in diese Richtung weisen, ohne wesentliche Bedeutung, sind nicht der «tragende Grund des Gottesbewußtseins»³⁴.

2. Ursprünglich ist Gott ein Volks- bzw. Staatsgott wie die anderen Götter auch. Mit dem Vorhandensein anderer Götter oder Dämonen wird auch noch im N. T. gerechnet³⁵. Aber auch deren Existenz oder Nicht-Existenz ist nicht Gegenstand der Verkündigung und Reflexion, sondern die Einzigkeit Gottes, d. i. die Einzigkeit JHWH's für Israel. Israel hat nur den einen Gott und darf nur den einen Gott haben. Er hat Israel in Freiheit und souveräne Existenz als Staat geführt. Ihm ist es durch das Gebot in ausschließlicher Weise verbunden. Ihn hat es als Schöpfer Himmels und der Erde kennen- und an ihn glauben gelernt. Darum wird von «praktischem Monotheismus» geredet.

3. Dieser eine Gott Israels steht im Machtkampf zu den anderen Göttern. Seine praktische Einzigkeit beruht in seiner größeren Macht. Israels Kampf ist Kampf seines Gottes gegen die anderen Götter³⁶. Ein wesentliches Moment in diesem Machtkampf ist das Ausspielen des Unterschiedes zwischen dem einen Geschichtsgott und den kultischen Götzen «mit Händen gemacht»,

³² G. Quell & E. Stauffer, θεός: Theol. Wört., 3 (1938), S. 79–120; K. Rahner, Theos im Neuen Testament: Schriften zur Theologie, 1 (1962), S. 91–167.

³³ Am deutlichsten in 1. Tim. 1, 17.

³⁴ Rahner (A. 32), S. 110.

³⁵ 1. Kor. 8, 5; 10, 19f.

³⁶ Vgl. das Gottesurteil auf dem Berg Karmel, 1. Kön. 18.

die nicht leben und nicht handeln³⁷. In der scharfen Auseinandersetzung des Exils vertieft Dntjes. diese Aussage. Die anderen Götter sind «Nichtse»³⁸.

4. Im A. T. gibt es freilich auch einen «Atheismus», der sich aber ebenfalls nur als «praktischer» versteht³⁹. Das heißt: Gott wird nicht beachtet, man lebt, als ob es ihn als Richter und Rächer nicht gäbe⁴⁰. Der Tor meint, er könne ungestraft sündigen⁴¹.

5. Im N. T. wird die Einzigkeit Gottes in der Auferstehung Jesu Christi erlebt und kommt in diesem Zusammenhang immer wieder zum Ausdruck⁴¹.

6. Zwei alttestamentliche Texte sollen noch erwähnt werden, weil in ihnen das bislang Gesagte verdeutlicht und erweitert wird. Einmal handelt es sich um die Gottesoffenbarung aus dem brennenden Busch. Ob die gebotene Ätiologie des Gottesnamens richtig ist oder nicht, auch die wahre Bedeutung des Verbum *hjh* in diesem Zusammenhang braucht hier nicht zu interessieren⁴². Wichtig ist, daß JHWH sich als der Gott der Zukunft, der Verheißung vorstellt. Schon durch die Identifizierung mit dem Vätergott, der ja der verheißende und zukunfts-offene ist, erst recht aber durch den radikalen Verweis auf die Zukunft in den Worten: «du wirst schon erleben, wer ich bin». Gott wird sich als Gott in der kommenden Geschichte erweisen. Der zweite Text ist der von der Gottesbegegnung Elias auf dem Berg Horeb. G. von Rad⁴³ urteilt, die Aussage dieses Textes sei es, daß Gott sich nicht in gewaltigen, «übernatürlichen» Machttaten erweise, sondern im Wort. Und das bedeutet offensichtlich: in dem schwer erkennbaren, in sich selbst sich nicht als Gotteswort erweisenden Wort, das zwar den Menschen in aller Entschiedenheit ruft, dem Menschen aber die Möglichkeit der Verifizierung versagt.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich: die Gottesvorstellung wird an sich, absolut, nicht reflektiert, sondern nur als Frage nach dem Verhältnis Mensch—Gott. Wird über Gott selbst gedacht, so nur polemisch gegen das Heidentum. Gottes Existenz wird nie diskutiert, aber seine Herrschaft über Israel und die Welt in aller Entschiedenheit proklamiert und das ganze Leben und Denken darauf ausgerichtet. Das gleiche Bild zeigt auch das N.T. Auch hier wird Gott nur im Geschichtshandeln erkannt und damit

³⁷ Deut. 28, 36; Jes. 40, 18f.; Ps. 115, 4ff.; im N. T.: Act. 17, 29; 19, 26; vgl. Röm. 1, 20. 23; Kol. 1, 15; 1. Tim. 1, 17; Hebr. 11, 27 («unsichtbar» und «unvergänglich»).

³⁸ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 (1962), S. 257.

³⁹ Ps. 10, 4; 14, 1; 53, 2; Jes. 40, 27ff.; Jer. 5, 12.

⁴⁰ Ps. 10, 5; Anm. 6, 3.

⁴¹ H. J. Kraus, *Psalmen*, 1 (1961), S. 106.

⁴² S. Herrmann, *Der alttestamentliche Gottesname*: *Ev. Theol.* 26 (1966), S. 281–293.

⁴³ So G. von Rad: *Göttinger Predigtmeditationen* 20 (1966), S. 289; vgl. Deut. 4, 11ff.; 5, 26.

in Jesus Christus. Gott ist kein anderer als der, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Damit ist die alttestamentliche Verheißung des zukünftigen Selbsterweises Gottes in einzigartiger Weise verwirklicht worden. Gleichzeitig ist aber auch eine neue Zukunft eröffnet worden, eine Zukunft, die wie nie zuvor in vergangener Geschichte wurzelt, sich aber gerade jedem Ausruhen in der Vergangenheit entzieht⁴⁴.

Das Thema des N.T. ist aber nicht einfach das Wirken Gottes, sondern das *Christusereignis*, indem Gott in besonderer Weise mit dem Menschen handelt, indem Gott in Christus Mensch wurde, starb und auferstand. Dies ist ausführlich zu bedenken.

a) Unabhängig von allen Interpretationsversuchen, wie sie sich im N.T. selbst finden, zieht sich durch das ganze N.T. die Aussage von der Einheit von Gott und Christus.

Das Bewußtsein seiner Einheit mit dem Vater gehört zu dem Wenigen, was wir effektiv vom historischen Jesus wissen⁴⁵. Freilich kann hier nicht von einer Seinsidentität gesprochen werden, wie sie die späteren Konzilsbeschlüsse feststellen, sondern um Handlungs- und Willensidentität. Damit kann aber dann keine Abwertung gemeint sein, wenn wir uns an das biblische Desinteresse am Sein Gottes überhaupt erinnern. Diese faktische oder praktische Identität kommt dann auch in den eindeutig adoptianischen Aussagen zum Ausdruck⁴⁶, wird aber schon bei den Synoptikern stark betont: «Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Vater, denn der Sohn und dem es der Sohn offenbaren will» (Matth. 11, 27/Luk. 10, 22). Am stärksten sind freilich die johannäischen Aussagen: «Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in die Hand gegeben» (Joh. 3, 35); «Der Vater wirkt bis heute und ich... wirke...» (Joh. 5, 17); «Niemand kommt zum Vater denn durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, erkennt ihr auch den Vater... Der Vater, der in mir ist, tut sein Werk. Glaubt mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir» (Joh. 14, 6ff.); «An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch» (Joh. 14, 20)⁴⁷. Oder bei Paulus: «Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst...» (2. Kor. 5, 19). Diese Aussagen werden weitergeführt in den Aussagen von Gottes Kommen in die Welt. «Das Wort ward Fleisch» (Joh. 1, 14); «Er entäußerte sich selbst» (Phil. 2, 6–11); «Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, unter das Gesetz gestellt» (Gal. 4, 4); «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst,

⁴⁴ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1964).

⁴⁵ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1 (1960), S. 187–214.

⁴⁶ Mark. 1, 11 par.; 9, 7 par.

⁴⁷ Vgl. Joh. 6, 27; 14, 1; 15, 23f.; 16, 3; 17, 21.

indem er für uns zum Fluche wurde» (Gal. 3, 13); «Er ist offenbart im Fleische» (1. Tim. 3, 16).

Daraus resultieren zwei Feststellungen: 1. Gottes Offenbarung vollzieht sich exklusiv in Christus. Einen anderen Zugang zu Gott außer über Christus gibt es nicht⁴⁸. 2. Über den sich in Christus offenbarenden Gott hinaus gibt es keinen irgendwie relevanten Gott. Gott hat sich in Christus zur Gänze für die Menschen, die Welt engagiert. Darum kann legitim und notwendig von der Menschlichkeit Gottes⁴⁹, der Selbstsäkularisierung Gottes⁵⁰ gesprochen werden.

Diese legitime und notwendige Interpretation der Inkarnation muß nun allerdings in Verbindung gebracht werden mit den Aussagen von Kreuz und Auferstehung. Vorläufig soll der Verbindungslinie zur Auferstehung noch nicht gezogen werden. Hinsichtlich der Botschaft vom Kreuz aber würde die Inkarnationsaussage bedeuten, daß legitim und notwendigerweise vom «Tod Gottes» gesprochen werden kann⁵¹. Damit ist der «Tod Gottes» nicht Erfindung eines hybriden oder verzweifelten Idealisten und nicht

⁴⁸ Vgl. Bekenntnis von Barmen, I.

⁴⁹ K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, = *Theol. Stud.* 48 (1956).

⁵⁰ W. Dantine, *Die Offenbarung Gottes: Vocati* 43 (1962), S. 64ff.; engl. *The Revelation of Man: Student World* (1963), S. 22ff. – Vgl. H. Gollwitzer (A. 17), S. 102: «Jesus muß mit uns so eng verbunden sein, daß er einer von uns ist und nichts, was ihn trifft, jenseits von uns geschehe, und Jesus muß so eng mit Gott verbunden sein, daß in seinem Preisgegebenwerden Gott selbst sich preisgibt und die Last der Verwerfung auf sich nimmt.»

⁵¹ Hier wird erstmals der Begriff «Tod Gottes» als theologischer Begriff selbst aufgenommen, während er bislang nur ein Datum allgemein-menschlicher Erfahrung bezeichnete. Eine solche, spezifisch theologische Verwendung des Begriffes erscheint allerdings verdächtig; er ist hochgradig mythosverdächtig. Das ganze A. T. verkündet Gottes Leben, den lebendigen Gott im Gegensatz zu den heidnischen Tod-Gottes-Mythen; vgl. H. J. Kraus, *Der lebendige Gott: Ev. Theol.* 27 (1967), S. 169–200. Demgegenüber ist allerdings zu sagen: 1. Jede theologische Formulierung ist geschichtlich, Antwort auf konkrete Probleme einer geschichtlichen Situation. Die geschichtliche Situation hat den Begriff «Tod Gottes» der Theologie zur Aufgabe gemacht. 2. Wie das Kreuz nur eine Seite des Evangeliums ist, die Auferstehung die andere, kann auch der Begriff «Tod Gottes» bestenfalls nur eine Seite bezeichnen. Die andere darf nicht fehlen, die erste aber muß zu ihrem Recht kommen. 3. Die Identifizierung des «Todes Gottes» mit dem Kreuzestod Christi ist Vergeschichtlichung und Entmythologisierung. Die Berechtigung zur Verwendung dieses Begriffes hat überdies nicht am Wort, sondern an der Sache und damit an den folgenden Ausführungen geprüft zu werden. – Zur Geschichte des Begriffes vgl. Moltmann (A. 44), S. 152ff.

bedauerlicher Unfall in der Geistesgeschichte, der im Zuge der fortschreitenden Gottentfremdung und Säkularisierung des modernen Menschen passiert ist, sondern die Mitte der Heilsgeschichte selbst, von Gott selbst gewollt. «Gottes Tod ist ein integrierendes Moment im Zentrum des christlichen Glaubens an ihn. Er ‚existiert‘ nicht losgelöst von seinem Sterben; er fordert das Vertrauen der Menschen, ohne metaphysische Rückendeckung zu leben, als gäbe es ihn nicht.»⁵² «Im Tode Christi ist der Tod Gottes über alle Proklamation hinaus zu einer Realität geworden, die den ‚Glauben‘ sowohl fundiert als auch entbindet.»⁵³

b) Nun kann dem entgegengehalten werden, das trinitarische Dogma der ersten Jahrhunderte würde eindeutig dieser Interpretation von Inkarnation und Kreuzesgeschehen widersprechen. Dort wird ja klar unterschieden zwischen dem Gott, der über der Geschichte, der Welt als deren Schöpfer und Herr steht, und dem Sohn, der zwar als Gott, aber doch als besondere Person in die Geschichte und Welt einging. Demgegenüber seien die starken christozentrischen Aussagen, die in die Aussage vom «Tod Gottes» münden, untrinitarisch, patripassianisch⁵⁴. Diese Kritik liegt zweifellos nahe. Es erhebt sich aber doch die Frage, ob sie, so naheliegend sie auch sein mag, sachlich richtig ist, bzw. ob sie das Anliegen des altkirchlichen Dogmas richtig erfaßt, oder es nicht vielmehr seinem theologischen Ort ideologisch entfremdet. Dieser Verdacht läßt sich in der Tat begründen.

Die trinitarischen Dogmen von Nicäa und Konstantinopel, ebenso wie die christologischen von Ephesus und Chalkedon entscheiden die alte Frage, wie denn die Identität von Vater und Sohn vor dem Hintergrund der metaphysischen Theologie und Philosophie zu verstehen sei. Zwei Antworten, klassisch als Ebionitismus und Dokerismus bezeichnet, boten sich an: Die Identität sei insofern zu verstehen, als Gott seinen Geist, seine Kraft dem Sohn geschenkt habe, bzw. insofern, als der Sohn nur scheinbar Mensch geworden sei. Beide Lösungsversuche gehen von der einen Fragestellung aus, wie denn der ewige, allmächtige Gott von der Welt, von einem Menschen gefaßt werden könne. Die Konzilien haben demgegenüber den Versuch unternommen, im Gegensatz zu der spekulativen Auffassung des Theismus an der Inkarnation festzuhalten, ohne den Vorstellungs- und Problemhorizont

⁵² W. Dantine (A. 16), S. 128f.

⁵³ Ebd., S. 123.

⁵⁴ So etwa E. H. Amberg, In welchem Sinn ist es möglich, in der Theologie vom Tode Gottes zu reden?: Referat in der Systematischen Sektion des Evangelischen Theologen-Kongresses Wien am 27. Sept. 1966.

ihrer Zeit zu verlassen. Auch die Doppelaussage von Chalkedon: «unvermischt und unverwandelt, unzertrennt und ungeteilt» hat nicht ihren Sinn und Aufgabe darin, beide Naturen in Jesus in einem logischen Gleichgewicht zu halten, sondern das totale Engagement Gottes im Menschen Jesus festzuhalten gegen alle Versuche, aus spekulativen Gründen Gott aus diesem Engagement zu entlassen. So widersprechen in der Tat die alten Dogmen nicht der obigen Interpretation, sondern stehen mit ihr in einer Linie.

In jedem Fall soll die Realität und Totalität der Inkarnation Gottes ernst genommen werden. Das heißt die Trinitätsaussage hat ihren Sinn darin, die Identität der drei Seinsweisen Gottes festzuhalten⁵⁵.

c) In einem weiteren Schritt müssen die neutestamentlichen Aussagen von der Gottverlassenheit bedacht werden, vor allem der Ruf Jesu «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen» (Matth. 27, 46/Mark. 15, 34)⁵⁶.

Dieser Satz kann verstanden werden als Bestätigung der Aussage vom «Tode Gottes», da am Kreuz sich Gott selbst verlassen habe. Oder es wird, was in vielem wahrscheinlicher ist, Verlassenheit als Verworfenheit verstanden, dann ist damit absolute Trennung des Vaters vom Sohne gemeint und anscheinend der These von der Gleichsetzung Tod Jesu = Tod Gottes widersprochen. Zweifellos aber ist in jedem Fall die Tendenz der Aussage die Radikalisierung des Kreuzesgeschehens, nicht aber eine Ehrenrettung der göttlichen Macht. Wird auch der übrige Befund des N.T. berücksichtigt, müßte dann letztlich aus der zweiten Deutung die Ausweitung der göttlichen Selbstaufgabe zur göttlichen Selbstverwerfung führen. Ebenso bedeutet aber diese Aussage für das Reden vom «Tode Gottes» die strenge Warnung vor spekulativer Verharmlosung sowohl Gottes als auch des Kreuzesgeschehens.

Der Ruf Jesu ist darum der wohl unverständlichste Akt der Selbstaufgabe Gottes am Kreuz.

d) Auch die Analysen der reformatorischen Christologien zeigen das gleiche Ergebnis. Luther mißt der Inkarnation und dem totalen Engagement Gottes in Jesus größtes Gewicht bei. Bei ihm finden sich die vielleicht großartigsten und schönsten Inkarnationsausagen, wie: «Den aller welt kreyss nie beschloss, liegt nun ynn

⁵⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1 (1935), S. 310. 315. 367 u. ö.

⁵⁶ Vgl. Hebr. 2, 9; 5, 7; A. von Harnack, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*: Sitz.ber. Preuß. Ak. Wiss. (1929), S. 62ff.; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (1966), S. 139ff.

Marien schoss.»⁵⁷ Luther war es auch, der es unternommen hat, den Gott, der abgesehen von Christus und über Christus hinaus «existiert», zu orten und zu bedenken, und zwar mit seiner Lehre vom *Deus nudus scil. absconditus* und dem *Deus praedicatus scil. revelatus*.

Die Unterscheidung hat nun freilich scheinbar den Sinn, Gott erschöpfe sich nicht in seiner Offenbarung in Jesus Christus, er gehe vielmehr darüber hinaus, in Christus zeige sich nur eine Seite Gottes, nicht die andere, dunkle, fürchterliche. Aber diese Meinung verkennt wohl die Intention Luthers. Sie übersieht, daß das ganze Pathos der lutherischen Predigt darin besteht, vom *Deus nudus scil. absconditus* wegzulenken. Gerade über ihn läßt sich ja gar nichts sagen, darf nichts gesagt werden. Der Sinn der Unterscheidung ist eben nicht die Relativierung des totalen Engagements Gottes in Christus bzw. der ganzheitlichen Offenbarung Gottes in Christus, sondern gerade dessen Unterstreichung: «Die Intention der zweifellos nicht unproblematischen Rede Martin Luthers vom ‚deus nudus‘ war die tiefe Einsicht, daß von Gott nur mehr im Blick auf sein Offenbarsein in Christus geredet werden könne.»⁵⁸

Die Frage bleibt offen, ob Luther noch mehr als eine pure Negation gemeint hat, bzw. welchen Inhalt sein Begriff vom *Deus nudus scil. absconditus* hat. G. Ebeling⁵⁹ geht auf dieses Problem ein: «Gott ist also nicht nur der anwesende, sondern auch der abwesende Gott. Genauer: Der *Deus absconditus*, der abwesende Gott, so sehr er der göttliche Gott ist, ist doch zugleich... der gottlose Gott; so sehr er der alles in allem wirkende, in allem lebendige Gott ist, doch zugleich der tote, der schlechterdings abwesende, aber eben gerade als abwesend anwesende Gott» (S. 109). «Abwesendsein und Anwesendsein liegen als dialektische Bestimmungen ineinander. Abwesenheit ist eine bestimmte Weise von Anwesen. Was als abwesend anweist, ist allerdings da, aber zugleich in quälender, unerträglicher Weise als anwesend. Wie auch umgekehrt das Anwesendsein Gottes in bestimmter Weise ein Abwesendsein impliziert» (S. 111). Als Ergebnis dieser Gedanken erscheint: «So läßt sich der Glaube am Wort Gottes genügen» (S. 112), ohne darüber zu klagen und zu reflektieren, ob sich damit der ganze Gott ausgeliefert hat. Nun zeigen diese Sätze Ebelings deutlich 1. den Zusammenhang dieser Unterscheidung mit der Frage nach dem Tod Gottes; 2. wird Inhalt und Sinn dieser Unterscheidung aufgezeigt; 3. wird eigentlich die Unterscheidung «zweier Götter» umgelegt in zwei Verhaltensweisen Gottes, bzw. in die Unterscheidung von Wirksamkeit-Nichtwirksamkeit = Existenz-Nichtexistenz Gottes. Und zwar letzteres so, daß die Zusammengehörigkeit beider Momente in dialektischer Weise festgehalten bleibt. Damit kommt

⁵⁷ Vgl. E. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther: Peregrinatio* (1962), S. 58.

⁵⁸ W. Dantine (A. 16), S. 125.

⁵⁹ Ebeling (A. 4), S. 109ff.

etwa auch unsere Interpretation des Jesusrufes «Mein Gott, warum hast du mich verlassen» in Einklang.

Im Einklang mit dem bisherigen Gedankengang formulieren wir: Der *Deus nudus* wird erfahren als der christuslose Gott. Es ist also der Gott, der allgemein von den Menschen aller Zeiten als das Unheimlich-Numinose erfahren wird. Es ist die Übermacht, das Unverständliche und das in seiner Unverständlichkeit und Unverfügbarkeit den Menschen Vernichtende, das mit dem Siegel «Gott» versehen wird. Das bedeutet: überall, wo der Mensch in Absehung von Christus lebt und denkt, stößt er auf die nackte Willkür einer Überexistenz, die den Menschen bedroht und vernichtet. Die Botschaft des Evangeliums setzt dem entgegen: Gott ist Mensch geworden und er ist nur hier, und er zeigt sich im Menschen Jesus als der «ganz andere», nämlich als der *Deus pro nobis*. Abgesehen von Christus ist nur Nicht-Gott. Der *Deus nudus scil. absconditus* ist also der Nicht-Gott. Zugleich aber dann doch der gleiche Gott – und hier ist die Dialektik Ebelings wichtig –, insofern es eben Gott selbst ist, der den Weg in die Offenbarung gegangen ist, der sich seiner *absconditas* begeben hat, wohl aber seine *absconditas* behält für jeden, der Gott abgesehen von Christus erkennen will.

e) In einem zweiten Gedankengang soll das gleiche beschrieben werden. Die bisherigen Gedanken bezogen sich vornehmlich auf das Sein Christi. Das Werk Christi muß nun bedacht werden. Dies wird als Erlösung, Befreiung beschrieben: Befreiung wovon?

1. Befreiung von der Sünde, heißt es im N.T., aber dann auch Befreiung vom Gesetz.

Bei Jesus heißt es: Befreiung von einem unmenschlichen, sinnlos gewordenen Gesetz, das dem Menschen nicht entspricht: «Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht» (Mark. 2, 27); «Des Menschen Sohn ist der Herr auch über den Sabbat» (Matth. 12, 8). Christus ist Ende und Erfüllung des Gesetzes. Das bedeutet nicht Aufhebung, aber Relativierung. Nicht mehr das Gesetz ist der Kanon, nach dem die Menschen be- und verurteilt werden, sondern die liebende Solidarität des Herrn, der mit Zöllnern und Sündern ißt und trinkt. Bei Paulus ist der gesamte Komplex konsequent durchdacht. Wir sind durch Christus gerecht, «ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben» (Röm. 3, 28); Gott richtet nicht nach dem Gesetz, sondern er macht den Gottlosen gerecht (Röm. 4, 5); «da wir also durch den Glauben gerechtfertigt wurden, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus» (Röm. 5, 1); «damit er die erlöste, die unter dem Gesetz waren, damit wir die Kindschaft empfangen» (Gal. 4, 5). Was ist das Gesetz und wie ist das Gesetz Ursache der Sünde? (Röm. 7, 7; 1. Kor. 15,

56). Es ist die Instanz, die über den Menschen nur den Stab brechen kann, die Instanz, der der Mensch ausgesetzt ist, vor der er sich nicht retten kann und die ihn Gott entfremden muß. Der Mensch ist nun von dieser anklagenden, richtenden Instanz befreit. Er wird befreit zu freiem Zugang zu Gott.

2. Nun ist die Erfahrung des Angeklagt- und Gerichtetseins eine allgemein menschliche und muß nicht mit einer Gottesvorstellung verbunden sein. Deutlich zeigt das u. a. die Gerichtsvorstellung in der modernen Literatur⁶⁰. Da aber das Evangelium den Menschen befreien will von der anklagenden und richtenden Instanz, ob sie nun in Gott begründet gesehen wird oder nicht, muß das Evangelium auch in der Lage sein, Befreiung von einem atheistischen Gesetz zu schenken. Und zwar ohne vorherige Umsetzung des atheistischen in ein theistisches Gesetz.

3. Desgleichen muß erinnert werden, daß der Mensch nicht mehr nur das Gesetz als eine «Emanation» oder gar «Hypostase» Gottes als richtende Instanz versteht, also das Gesetz für ihn nicht mehr nur ein Teil Gottes ist, sondern Gott selbst erscheint in seiner Totalität als den Menschen anklagend, richtend, «ansehend» (Sartre). Damit hat sich die Bedeutung des Gesetzes ausgeweitet, verallgemeinert, und zwar in gleichem Sinne, wie schon in Punkt 2 gezeigt wurde. Will das Evangelium wirklich die Befreiung von den anklagenden und richtenden Instanzen verkünden, muß der Schritt zur Aussage getan werden, das Evangelium verkünde die Befreiung von Gott als der universal-richtenden und anklagenden Instanz.

4. Indem Gott durch den Tod Jesu Christi wirklich den Menschen befreit von den ihn immer anklagenden und richtenden Instanzen, befreit der Tod Christi den Menschen von dem übermächtig bevormundenden und anklagenden Gott, ist der Tod Christi der Tod Gottes. Aber jetzt der Tod Gottes, der von Gott selbst gewollt und durchgeführt wurde. Zarathustra mußte Gott selbst umbringen. Orest muß sich seine Freiheit einem auf seine Herrschaft bedachten und mit allen psychologischen Mitteln der mitleidigen Knechtung vorgehenden Jupiter abringen. Das Evangelium predigt diese Befreiung des Menschen als von Gott schon vorweggenommen⁶¹. Der

⁶⁰ W. Dantine, Verheißung der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart: *Theol. Zs.* 22 (1966), S. 258, wo Broch, Kafka, Musil, Camus und Miller genannt werden.

⁶¹ W. Dantine (A. 16), S. 123.

Tod Gottes wird auch hier als die von Gott gewollte und durchgeführte Mitte der Heilsgeschichte sichtbar.

Fragen stellen sich aber jetzt ein. – 1. Der freie, atheistische Mensch muß leben und sein Schicksal auf sich nehmen, und das ist auch seine Strafe. Vergebung kommt nicht in Frage, Reue ebensowenig, denn sie würde Verleugnung des selbstgewählten Weges bedeuten. Orest beschreibt sein freies Sein keineswegs rosig: «... sans excuse, sans recours qu'en moi. Mais je ne reviendrai pas sous ta loi: je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne... Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin...»⁶² Aber das Evangelium Christi beinhaltet Sündenvergebung und Rekursmöglichkeit um jeden Preis. Benötigt aber nicht doch wieder die Vergebung den Rekurs auf einen jenseitigen Gott? Muß nicht doch wiederum ein theistischer, gnädiger Gott gedacht werden, der letztlich doch nur bevormundet? – 2. Nach Sartre hat der freie Mensch nur sein eigenes, von ihm selbst erfundenes Gesetz. Der Mensch wählt seine eigene Existenz. «Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst erwählt», sagt M. Heidegger⁶³. Fällt damit für jeden freien Menschen jede inhaltlich gefüllte Ethik? Bekanntlich hat Sartre dieser Frage wegen entscheidend seinen Existentialismus revidieren müssen. Seine ursprünglich gefühlsmäßige «linke» Einstellung mußte begründet werden. Zur Begründung zieht er vorläufig, aber immerhin, die marxistische Philosophie heran⁶⁴. Damit wird die Dringlichkeit der Frage nach der inhaltlichen Ethik illustriert, der auch Sartre sich nicht entziehen konnte. – Beide Fragen treiben den Versuch des Begreifens von Freiheit – gleichgültig, ob es nun christlich oder nicht-christlich verstandene ist – zum Äußersten, nämlich zur entscheidenden Frage nach der Lebbarkeit dieser Freiheit. Sartre hat in seiner Einleitung zu den Gedichten Mallarmés⁶⁵ diese Frage weitergeführt bis zu jenem Punkt,

⁶² J. P. Sartre, *Les mouches* (A. 25), S. 101: «... ohne Entschuldigung, ohne Hilfe außer in mir selbst. Aber ich werde nicht unter dein Gesetz zurückkommen. Ich bin dazu verdammt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes... Denn ich bin ein Mensch, Jupiter, und jeder Mensch muß seinen eigenen Weg erfinden...»

⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1963), S. 287.

⁶⁴ J. P. Sartre, *La critique de la raison dialectique* (1960), S. 29.

⁶⁵ Sartre, Einleitung zu S. Mallarmé (A. 25).

an dem der Selbstmord als einzig mögliche Lösung des Problems und als zwingende Konsequenz des Gottesmordes aufscheint.

Diesen dringlichen Fragen müssen wir uns nun zuwenden, gleichzeitig aber auch der anderen Seite des Christusereignisses, der *Auferstehung*, von der die Lösung zu erhoffen ist.

a) Gehen wir die Auferstehungsberichte durch⁶⁶, stellen wir fest: 1. Alle Auferstehungsberichte betonen die Realität des Ereignisses (leeres Grab, Wächter, Berührung durch Thomas, leibhaftiges Essen am See Genezareth). 2. In eigenartigem Gegenschlag dazu wird die Unverfügbarkeit betont: Maria Magdalena darf den Auferstandenen nicht berühren, die Jünger hören am leeren Grab nur die Predigt der Engel, die Thomasgeschichte scheint mehr den Unglauben zu verweisen als die Auferstehung zu beweisen, den Jüngern von Emmaus entschwindet Jesus sofort nach dem Erkanntwerden, und Saul hat überhaupt nur Vision und Audition, wobei die Vision sofort zur Blindheit führt. 3. Historisch ist die Auferstehung nur greifbar im Osterglauben der Jünger, der sich auf Ostern als das die Gemeinde konstituierende Ereignis beruft. In der Stiftung der Gemeinde, oder anders gewendet, im «Wunder», daß die verängsteten Jünger zu mutigen Zeugen wurden, weil sie an das neue Leben ihres Herrn glaubten, zeigt sich die Realität der Auferstehung und ihr allem menschlichen Wissen, Fühlen und Denken Vorgeordnetsein. 4. In ihrem Osterglauben bekennt sich die Gemeinde zu dem lebendigen Christus, dem sie ihr Sein verdankt. Das heißt: daß Christus gegenwärtig ist «als Gemeinde existierend»⁶⁷, aber so, daß er nie einfach in der Gemeinde aufgeht, sondern ihr immer als ihr Herr und Gründer vorausgeht. 5. Die Auferstehungsberichte versuchen dieses «Wunder» in vorstellbaren Bildern wiederzugeben, wobei die Gefahr, Bild mit Sache zu verwechseln, die jede Analogie mit sich bringt, sowohl gesehen als auch bekämpft wird.

b) Jede weitere Überlegung verlangt nun als Voraussetzung die Bestimmung, in welchem Verhältnis Tod und Auferstehung Jesu zueinander stehen. Soll nämlich das Kreuzesgeschehen wirklich ernst genommen werden als die totale Selbsthingabe Gottes an die

⁶⁶ Hier kann natürlich nicht die gesamte Diskussion über Historizität und Bedeutsamkeit der Auferstehung aufgerollt werden. Einige Anmerkungen müssen genügen.

⁶⁷ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (1954), S. 210. 218.

Menschen zugunsten des Menschen, wird die Auferstehung zweifellos dann nicht hinreichend interpretiert, wenn sie als glückliches Happy-end eines Dramas gesehen wird. Wird Auferstehung beschrieben als Eingreifen eines Deus ex machina in ein tristes Drama, um es doch zu einem glücklichen Ende zu bringen, erscheint das Kreuzesgeschehen als eine Übergangsphase, als eine vielleicht notwendige Krise oder ein vorübergehender Fehlschlag, aber kaum als mehr. Oder wird gemeint, Gott hätte aus ewiger Höhe seinen Gesandten nach seinem ewigen Plan in die Welt geschickt und sterben lassen, um ihn rechtzeitig wieder zu sich zu erheben, wird Gottes eigenes Engagement letztlich verleugnet. Gott mag in dieser Sicht freilich Schmerz um seinen Sohn empfunden haben, aber dieser Schmerz kann kaum mehr als vorübergehend gewesen sein, denn die Errettung war ja bereits eingeplant. Der Docketismus beider Darstellungen kann nicht übersehen werden⁶⁸.

Wie aber kann man diese Gefahr, das Christusereignis zur Tragödie mit gutem Ausgang zu machen, entgehen, ohne daß die

⁶⁸ Daß diese beiden Darstellungen Karikaturen sind, liegt auf der Hand. In beiden Fällen kann die Fülle des Evangeliums sehr wohl auch zum Ausdruck kommen, sowohl in der dramatischen Darstellung eines harten Kampfes auf Leben und Tod als auch in einer großangelegten Sicht von Gottes ewigem Plan und seiner wunderbaren Heilsveranstaltung. Aber beide Möglichkeiten tragen den Keim ihrer eigenen Karikatur in sich. – D. Sölle (A. 15), Stellvertretung, S. 168ff., polemisiert in gleicher Weise gegen eine Sicht des Kreuzes als einer Durchgangsstation: «Die Geschichtlichkeit des Menschen» sei «im Lichte solcher Osterwirklichkeit preisgegeben» (S. 169). Demgegenüber meint sie, daß «der vorläufige Christus bis ans Ende der Tage am Kreuz der Wirklichkeit hänge» (S. 170). Zweifellos können diese Sätze nicht unbedacht übernommen werden. Gollwitzer (A. 17), S. 124, greift sie entsprechend an. Es muß aber gesehen werden, 1. daß Sölle nicht von jeder Auferstehungstheologie spricht, sondern nur von «solcher», also einer, die das Kreuz zur Durchgangsstation stempelt; 2. daß die Geschichtslosigkeit bestimmter Auferstehungstheologien in der Tat ein zu beachtendes Problem ist; vgl. W. Dantine, Geschichtsproblematik und Pneumatologie: *Ev. Theol.* 21 (1961), S. 241–263. Demgegenüber dürfte Sölle übersehen, daß gerade die Auferstehung den Menschen in neue Geschichtlichkeit stellt, d. h. ihm Freude und Verheißung zum Schaffen von Geschichte und getrostes Durchleiden von Geschichte schenkt. Aber Geschichte nach der Auferstehung ist eben immer Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen. Das zeigt die Pneumatologie und Soteriologie. Liegt die Schwierigkeit etwa darin, daß Sölle so gut wie nicht auf die Pneumatologie rekurriert? Ob allerdings das Problem gelöst werden kann durch die Betonung des unauflöselichen Nacheinanders von Kreuz und Auferstehung, ist sehr zu fragen.

Realität der Auferstehung vernachlässigt wird? Das N.T. selbst scheint zwei Möglichkeiten gesehen zu haben.

1. Die spätere, wohl reifere, auch einfachere Möglichkeit findet sich bei Johannes in der Doppeldeutigkeit des Begriffes «erhöht werden»⁶⁹. Christus wird am Kreuz sichtbar erhöht, als der Leidende, Sterbende, Gescheiterte. Und in eben demselben Akt wird er der Welt enthoben, wird er verherrlicht, erreicht er das Ziel seines Lebens. In der Ohnmacht des Gekreuzigten offenbart sich die Macht Gottes, Tod und Auferstehung fallen in ein und dasselbe Geschehen zusammen. Die oben skizzierte johannäische Darstellung der Einheit von Vater und Sohn, und damit des Eingehens des ewigen Gottes in die irdische Geschichtlichkeit, führt zwingend zu dieser Aussage. Entsprechend führen auch die Aussagen Luthers von der Offenbarung Gottes im Gekreuzigten in diese Richtung. Markant sind dabei besonders die Aussagen über die Ehre Gottes, die gerade in der Kondeszendenz zum Ausdruck komme, die direkt den johannäischen Aussagen entsprechen⁷⁰. – 2. Die bekanntere Lösung ist wohl die der Drei Tage. Die ältesten Traditionen reden von der Auferstehung nach drei Tagen und zwar so betont, daß eine theologische Bedeutung angenommen werden muß⁷¹. Der theologische Gedanke ist wohl der, daß das Verhältnis von Tod und Auferstehung als ein geschichtliches bezeichnet wird. Die Differenz beider Akte wird als geschichtlicher Prozeß interpretiert⁷².

Es scheint, daß diese beiden Möglichkeiten nebeneinander gestellt und miteinander verbunden werden müssen, wie es ja bereits bei Johannes der Fall ist. Das würde bedeuten, daß sich in der Ohnmacht Gottes seine Macht offenbart, der Gescheiterte sich als der Sieger erweist, ein Erweis, der aber sich in Geschichte vollzieht. Auferstehung bedeutet dann die Umsetzung des Kreuzesgeschehens in lebendige Geschichte, oder: Auferstehung bedeutet einen Geschichtsprozeß⁷³. Diese Behauptung wird dadurch bestätigt, daß

⁶⁹ Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1962), S. 110, 2; 266; 269, 7.

⁷⁰ M. Luther, *Weim. Ausg.* 23, 156, 30: «Vnsers Gotts ehre aber ist die, so er sich vmb vnser willen auffs aller tieffest erunter gibt, yns fleisch yns brod, ynn vnsern mund, hertz und schos, Vnd dazu vmb vnser willen leidet, das er vnehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz vnd altar...»; 26, 437, 15: «Es ist Gottes ehre nicht entkegen, das er nach der Gottheit allenthalben, auch ynn der hellen, sey»; Wolf (A. 57), S. 56ff.

⁷¹ Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 34; Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19; 27, 63; Luk. 9, 22; 18, 33; 24, 7; Joh. 21, 14; Act. 10, 40; 1. Kor. 15, 4.

⁷² Ähnliches gilt auch zweifellos von den 40 bzw. 50 Tagen der nachösterlichen Zeit.

⁷³ Es zeigt sich hier deutlich, wie auch unsere Trennung der Abschnitte über Tod und Auferstehung fragwürdig ist. Wichtige Zusammenhänge

nach dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis die Auferstehung Christi immer schon Auferstehung und Leben der Gläubigen involviert⁷⁴.

c) Die These von der Auferstehung als Geschichtsprozeß erzwingt aber sofort die Rückfrage, was denn hier unter Geschichte gemeint sein könnte.

1. Nicht kann es die «Heilsgeschichte» sein, sofern darunter verstanden wird ein übergeschichtlicher Prozeß, eine Geschichte neben anderen. Eine solche wäre doketisch-manichäisch, läßt Gottes Handeln nicht wirklich in die Welt hereinreichen. – 2. Ebenso wenig kann es einfach die profane Geschichte sein. Denn die Identifizierung erzwingt die Wertung allen Geschehens als Heilsgeschichte. Sie gibt also den wohl ursprünglich geschichtskritischen Ansatz der heilsgeschichtlichen Konzeption auf, verklärt alles Gewesene und muß in doktrinärem Konservativismus enden. – 3. Gleiches gilt, wenn diese Geschichte als die Geschichte der Gemeinde verstanden wird. Auch hier fehlt das geschichtskritische und zukunftsfreudige Moment. Die nötige Kritik könnte freilich in ekklesiologischen Bestimmungen nachgeholt werden (wann ist Gemeinde wirklich wahre Gemeinde?). Solche kritischen Bestimmungen dürften aber kaum glaubhaft sein, wenn sie nicht in Verbindung mit dem Prinzip *ecclesia semper reformanda* stehen; dieses Prinzip aber ist wiederum nur verständlich, wenn es in der Auferstehungsbotschaft verankert ist.

Auf der anderen Seite erzwingt aber die Ablehnung der heilsgeschichtlichen Konzeption die Verklammerung der Auferstehungsgeschichte mit profaner Weltgeschichte ebenso wie mit Kirchengeschichte. Die Auferstehungsgeschichte ist Geschichte der Welt, ist Geschichte der Gemeinde, aber nie in ihr aufgehend.

d) Aber was heißt das? Die Antwort muß wohl lauten: Auferstehungsgeschichte ist die Geschichte des Wortes Gottes, ist die Geschichte der Predigt.

1. Indem Gottes Wort die Auferstehung predigt, nimmt der Mensch nicht nur Kenntnis von der Auferstehung, sondern erfährt

mußten hier wie dort Erwähnung finden, und es mag nicht immer klar werden, warum der eine oder andere Gedankengang hier und nicht im anderen Abschnitt aufscheint. Ebenso wird hier riskiert, daß nun doch wieder die Aussagen über die Auferstehung triumphalistisch als die perfekten Antworten auf die vorhandenen Probleme mißverstanden werden. Als Legitimation kann wohl nur auf die Tatsache verwiesen werden, daß auch die beste und klarste Theologie ebenfalls immer noch von Tod und Auferstehung als zwei getrennten Akten reden mußte.

⁷⁴ Röm. 1, 4; 4, 25; 6, 4; 8, 11; 1. Kor. 15; 2. Kor. 4, 10; Eph. 2, 5f.; Phil. 3, 10; Kol. 2, 12f.; 1. Petr. 1, 3.

sie selbst⁷⁵. «Glaube kommt aus der Predigt.»⁷⁶ Und indem Menschen zum Glauben durch die Predigt kommen, wirkt der Auferstandene real. Der Tote lebt im lebendigen Wort. Wir stoßen hier wiederum auf die Aussagen Luthers und seine Identifikation von *Deus incarnatus, crucifixus und praedicatus*⁷⁷.

2. Gemeinde existiert immer schon durch das Wort. Die Auferstehung wird den Jüngern zuerst durch das Wort der Engel verkündet. Kirche ist *Creatura verbi*. Kirche ist der Ort, wo das Evangelium gepredigt wird. Insofern ist die Geschichte der Gemeinde wirklich Geschichte der Auferstehung. So hat sich Gott auch als der Lebendige den Menschen, nämlich der predigenden Gemeinde ausgeliefert, aber doch so, daß er im Wort immer neue Gemeinde sammelt, predigende Gemeinde immer neu konstituiert. So lebt Gott wirklich unter Menschen, aber immer als ihnen vorausgehend, ihnen konfrontiert. Der *Deus in nobis* und der *Deus extra nos* ist einer.

3. Weil der profanen Welt der lebendige Gott verkündet wird und sie der Ort des Zeugnisses der Gläubigen ist, ist Auferstehungsgeschichte auch profane Weltgeschichte.

4. Die Predigt der Gemeinde ist Inkarnation der göttlichen Offenbarung. Wie Gott sich in Jesus den Menschen ausgeliefert hat, liefert er sich ihnen auch im Wort aus. Und das Wort ist schwach, zwiespältig, unsicher, wie das Wort der Engel am Grab⁷⁸. Aber dennoch kann es immer wieder machtvoll in das Leben einzelner Menschen und ganzer Gemeinschaften eingreifen. Gerade darin spiegeln sich die beiden bestimmenden Momente des neutestamentlichen Auferstehungszeugnisses: die Realität und die Unverfügbarkeit. Somit liegt darin, daß Menschen als Zeugen Christi Gottes Wort predigen dürfen, sowohl der Tod Gottes, die Selbstaufgabe Gottes für die Menschen als auch das Leben Gottes als des vollmächtig in das Leben der Menschen eingreifenden.

e) Welches ist aber der Inhalt der Predigt? Die Rechtfertigung

⁷⁵ Joh. 5, 24; 8, 51; Gal. 1, 16.

⁷⁶ Röm. 10, 17; 1. Kor. 15, 11.

⁷⁷ Luther, Weim. Ausg. 19, 462, 22: «Uberal ist er, er will aber nicht, das du ublich nach ihm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu ihn recht», Wolf (A. 57), S. 59ff.

⁷⁸ Mark. 16, 8; Luk. 24, 11; vgl. auch das Gleichnis vom Sämann, Mark. 4, 1–9 par., auch 1. Kor. 1 und 2.

des Sünders⁷⁹. Auferstehungsgeschichte ist damit Rechtfertigungsgeschichte, Geschichte der Prozeß des Menschen coram Deo.

Auf früher Gesagtes muß freilich zurückgegriffen werden. Sprechen wir von «Rechtfertigungsgeschichte», meinen wir nicht neuerdings eine «Heilsgeschichte» als besondere Geschichte. Vielmehr vollzieht sich «die Rechtfertigung als das Heilsgeschehen am geschichtlichen Menschen... im Gesamthorizont der Geschichte»⁸⁰. Denn gerade die Rechtfertigung ermöglicht es, Geschichte als solche wie als Ort des Heilsgeschehens zu sehen: «Die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ vermag sich ganz in die Geschichte einzulassen, weil sie von dem Wort Gottes lebt, das sich selbst ganz in die Geschichte eingelassen hat. Im Wortgeschehen der Rechtfertigung braucht weder die ‚Offenbarung‘ noch auch das ‚Heil‘ mit ‚Geschichte‘ identifiziert zu werden, weil Christus das ‚Ende aller Geschichte‘ ist, sie aber neu für den Glauben erschließt.»⁸¹

Damit sind aber auch schon Antworten gegeben auf die Frage, was das Verstehen der Auferstehungsgeschichte als Rechtfertigungsgeschichte bedeutet.

1. Rechtfertigung bedeutet den Freispruch des angeklagten Menschen. Der Theismus versteht selbstverständlich Gott als den Richter des Menschen und wird dadurch neuerdings in die Notwendigkeit versetzt, den Deus contra nos nicht nur zu akzeptieren, sondern auch zu predigen. Der nach-theistische Mensch allerdings benötigt Gott nicht mehr als Verdichtung des Existentials des Angeklagtseins. Was freilich nichts daran ändert, daß jeder Mensch sich als angeklagt versteht. Rechtfertigung heißt nun, daß der sündige, d. h. der empirische Mensch freigesprochen wird durch Gott, gleichgültig, ob nun der Prozeß als coram Deo oder coram mundo sich abspielend gedacht wird. Angesichts der den Menschen erdrückenden Übermacht der Anklage wird der Mensch freigesprochen von Gott selbst. Gott ist nicht mehr der, durch dessen Abschieben man sich selbst von der Anklagebank retten kann und muß, sondern er ist der, der diese Befreiung durchführt. Rechtfertigung predigen heißt, «auf jenen Jesus zu verweisen, der unter lauter ‚Du-sollst‘-Sagern auf eine unüberhörbar neue Weise ‚Du

⁷⁹ W. Dantine, *Die Gerechtmachung des Gottlosen* (1959); E. Wolf, *Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie: Peregrinatio*, 2 (1965), S. 11–21.

⁸⁰ W. Dantine, *Geschichte und Rechtfertigung: Zs. Theol. Ki.* 62 (1965), S. 379.

⁸¹ Dantine, *ebd.*; ders., *Geschichtsproblematik* (A. 68), S. 241 ff.

darfst‘ sagte; ‚du darfst‘ – und ‚du kannst‘ weil du darfst: ‚Ich verdamme dich nicht; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr‘. ⁸²

Gottes freisprechendes Wort ist wie jedes göttliche Wort schaffendes Wort. Darum ist Rechtfertigung Gerechtmachung, nicht nur Imputation⁸³. Der Gerechtfertigte befindet sich im Prozeß der Gerechtwerdung. Dieser Prozeß ist aber ein innerweltlicher Prozeß. In der Welt, mit den Aufgaben dieser Welt darf der Mensch mit der ihm geschenkten Gerechtigkeit experimentieren. Er entweicht der Welt nicht und bleibt darum auch im Horizont der Sünde (*simul iustus et peccator*).

2. Das Rechtfertigungsgeschehen ist als Solidaritätshandeln Gottes mit dem Menschen zu sehen. Gott spricht den Gottlosen gerecht, Christus stellt sich solidarisch an die Seite der Unfrommen. Gott erklärt das Handeln und Wirken des Menschen in der Welt zu seiner Sache, nimmt sie auf sich und läßt so durch den Menschen in der Welt sein Werk verrichten. Der Mensch darf so auch als sündiger Mensch Mitarbeiter Gottes sein, und zwar indem der Mensch seine innerweltlichen Aufgaben erfüllt. «Die Rechtfertigung... verwirklicht sich im Vollzug des Gehorsams des Glaubens, der geschichtliche Verantwortung gerade dadurch verifi-

⁸² Dee (A. 26), S. 451. Gollwitzer (A. 26) moniert in seiner Antwort freilich mit Recht das offensichtliche Unverständnis der forensischen Rechtfertigungslehre und zeigt ebenso mit Recht auf, welche Folgen ein Ausweichen an diesem Punkt haben muß. Auf der anderen Seite kann aber nicht darüber hinweggegangen werden, daß Dee das Gesetz jedenfalls nicht so verflacht, daß er nicht um das ständige Angeklagtsein des Menschen weiß und darum, daß es in Sündenvergebung und Rechtfertigung um das «Du darfst» geht. Der entscheidende Punkt ist aber dieser: Muß die Anklagebehörde mit Gott identifiziert werden, damit der Rechtfertigungsprozeß des Menschen abrollen kann – das wäre «theistisch» und wird von Dee abgelehnt –, oder trifft die freimachende Botschaft von Gottes Freispruch den Menschen in seinem schlechthinigen Angeklagt- und Gerichtetsein? Um letzteres geht es offensichtlich Dee. Daß weitere Fragen damit zusammenhängen, Fragen von geringem, aber auch sehr großem Gewicht, steht außer Frage, und darum kann der Entwurf Dees kaum mehr als der Versuch eines Neuansatzes sein. Aber aus der Tatsache, daß auch schwere Fragen noch offen bleiben, kann noch lange nicht gefolgert werden, jeder Versuch einer a-theistischen Theologie sei notwendig zum Scheitern verurteilt. Wäre das der Fall, wäre die Botschaft des Evangeliums effektiv die von Existenz, Handeln und Gewalt Gottes und nicht die von Rechtfertigung, Vergebung und Erlösung des Menschen durch den ohnmächtigen Gott.

⁸³ W. Dantine (A. 79), *passim*.

ziert und praktiziert, daß er die personale Existenz des Einzelnen angesichts seiner mitmenschlichen und kosmischen Umwelt zur Sprache bringt, und zwar sowohl im Wort wie im Tun.»⁸⁴

3. Daß eine solche Auffassung der Rechtfertigung nicht von einer den Menschen entmündigenden Gottesvorstellung ausgeht, zeigt sich wohl dann am besten, wenn sie verglichen wird mit der pelagianischen und semipelagianischen, in der die Gratuität der Rechtfertigung umgedeutet wird in die Krückenfunktion einer allgegenwärtigen (und «gräulich gespaltenen») Kraftbegabung. Damit wird die ausschließliche Gratuität im Interesse der Eigenverantwortlichkeit des Menschen vernichtet, aber auch die Eigenverantwortlichkeit des Menschen wird zerstört, weil die Gnade derart als autonome Kraft verstanden wird, daß der Mensch in seiner Persönlichkeit hypostatisch in ihr aufgeht⁸⁵. Die Folgen haben sich gezeigt. Rechtfertigungsgewißheit durfte und konnte es nicht mehr geben, ebensowenig wie es freie, mündige Verantwortung geben durfte. Die Kirche als Vormund mußte für den Menschen eintreten.

4. Wir hören also in der Predigt des Evangeliums unsere, d. i. der Gottlosen Rechtfertigung. Und darum dürfen wir frei und verantwortlich in der Welt handeln im Wissen um Gottes «Du darfst», um Gottes Solidarität, um Gottes Freispruch und in dieser Verantwortung dürfen wir Gottes Werk tun, ebenso wie Gott sein Werk durch uns tun läßt. Indem wir diese Botschaft unserer Rechtfertigung hören und sie in personale Verantwortung in und für die Welt umsetzen, lebt Christus, vollzieht sich Auferstehung.

g) Auferstehungsglaube ist immer auch Auferstehungshoffnung. Die Botschaft von Jesu Auferweckung ist verbunden mit der Hoffnung auf seine Wiederkunft.

Die Wiederentdeckung dieser Zusammengehörigkeit durch den Dialog mit säkularen Zukunftshoffnungen, der des Evolutionismus (Teilhard de Chardin) und des Marxismus (J. Moltmann u. a.) hat die Verengung der existentialen Theologie auf die jeweilige Entscheidungssituation aufgelöst und den Blick wieder frei gemacht auf reale Zukunft und damit auf reale Geschichte. – Freilich steht das neue Begreifen von Hoffnung auf Zukunft in Diskontinuität

⁸⁴ W. Dantine (A. 80), S. 378.

⁸⁵ Freilich hat solche «Enhypostasie» biblische Begründung in der Rede des Paulus vom «Christus in mir». Ob freilich in der Tat eine solche Enhypostasie, die des Menschen Verantwortlichkeit aufhebt, auch gemeint ist, bleibt dahingestellt.

zu den traditionellen insofern, als die traditionellen Bilder eines räumlichen Herabkommens des Herrn aus einem räumlichen Himmel, die Bilder einer Weltvernichtung, eines Weltenbrandes usw., die noch in der Zeit des letzten Krieges lebendig waren, als aufgegeben betrachtet werden müssen⁸⁶. Diese Aufgabe erweist sich aber nicht als Substanzverlust, sondern als Neu-erfassung der eigentlichen Mitte der Zukunftshoffnung: Im Raume dieser Welt vollzieht sich die Schaffung des Reiches Gottes, unfaßbar, ungreifbar, aber doch immer wieder neu ans Licht tretend. Und zwar durch das Tun der Menschen. So vergeblich und sinnlos dieses Tun sein bzw. scheinen mag, läßt sich doch dessen Sinnhaftigkeit mit Grund glauben und erhoffen. Denn dem Glaubenden entbirgt sich die Zukunft als die des Herrn. Die Zukunft, die Neues, Ungewohntes, Gefährliches bringt, steht doch im Zeichen des schon bekannten Christus, des *Deus pro nobis*. «Wird aber die Zukunft als die ‚Zukunft Jesu Christi‘ erwartet, so wird sie nicht von einem Neuen oder Anderen erwartet. Was die Zukunft bringt, ist durch das Christusgeschehen der Auferweckung des Gekreuzigten ‚ein für alle Mal‘ zuversichtlich erhoffbar geworden. Der Glaube an Jesus als den Christus ist nicht das Ende der Hoffnung, sondern ist die Zuversicht in der Hoffnung. Der Glaube an Christus ist das prius, aber die Hoffnung hat in diesem Glauben den Primat.»⁸⁷

Der Tod Gottes in Christus ist also gewiß ebensowenig ein endgültiger Tod wie er nicht nur ein Tod im Bewußtsein der Menschheit ist. Auferstehung bedeutet eben auch, daß Gott wiederkehrt, daß er die Macht wieder an sich nehmen wird: «Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei alles in allem» (1. Kor. 15, 28)⁸⁸. Indem also die Auferstehung Christi sich

⁸⁶ Vgl. die Diskussion von J. Moltmann, M. Mezger und W. Dantine *„Kommt Jesus wieder?“*: Radius 1 und 2 (1966).

⁸⁷ Moltmann (A. 44), S. 209. – Der Glaube daran, daß die Zukunft nichts anderes als das Alte, Bekannte, nämlich Christus bringt, ist allerdings etwas radikal anderes als ein Zurückräumen in die Vergangenheit als dem Paradies. E. Bloch hat namentlich in den ersten Kapiteln (vor allem Kap. 12) seines *„Prinzip Hoffnung“* in der Auseinandersetzung mit der psychologischen Triebklärung einen energischen Kampf geführt gegen jene Meinung, das Ursprüngliche an sich wäre gut und darum das zu Erhoffende. Dabei entlarvt er auch sog. revolutionäre Utopien als Reaktion. Indem aber der Glaube an Christus sich den bekannten Christus als Zukunft erwartet, erwartet er sich nicht einen ursprünglichen Idealzustand, sondern erwartet sich den, der seinerseits wieder in die Zukunft, d. i. Auferstehung aufgebrochen ist. Auch erwartet er sich den Christus anders, als er ihn kannte, nämlich als den Sieger.

⁸⁸ Mit dieser Rückübernahme der Macht rechnet offensichtlich auch D. Sölle, wenn sie sagt, Gott lasse sich vertreten, er lasse den Menschen seine Rolle spielen: Sölle (A. 15), Stellvertretung, S. 150, 178, 201.

in der Geschichte vollzieht, in der Predigt der Auferstehung und der Rechtfertigung in Wort und Tat, aber immer auch der Geschichte vorausseilend und transzendierend, entbirgt sich die Zukunft als die Zukunft der Gottesherrschaft, als die Zukunft des kommenden Christus. Damit wird das menschliche Leben und Handeln herausgerissen aus seiner Augenblicksverfangenheit in die Weite der Zukunftshoffnung. Er bekommt sein Ziel und damit einen Sinn⁸⁹.

h) Wir kehren zur Ausgangsfragestellung dieses Abschnittes zurück. Die beiden Thesen wurden genannt: die Auferstehung ist real und sie ist unverfügbar.

1. Die Auferstehung ist real, so wie die Predigt der Gemeinde, so wie die Rechtfertigung der Sünder, so wie das Handeln und Tun der Gemeinde und der Menschen in dieser Welt überhaupt real, objektiv vorhanden sind. Jesus lebt wirklich in dieser Welt in Predigt und Rechtfertigung.

Insofern überspringt der Auferstehungsglaube weder die Inkarnation noch die Kreuzigung. Christus lebt weiter als der Inkarnierte: unter und durch Menschen, und er lebt weiter als der Gekreuzigte, als der von seinen Menschen und Zeugen immer wieder Verratene und Getötete. Aber gerade darin lebt er. Wie der ohnmächtige Christus am Kreuz gerade am Höhepunkt seiner Macht ist, so lebt Christus gerade darin, daß er sich von Menschen leben läßt.

2. Die Auferstehung bleibt aber auch darin unverfügbar. Sosehr Christus in den Menschen lebt, sosehr ist er ihnen immer voraus. Er ist ihnen voraus, indem sie durch sein Handeln, durch seinen Tod leben und sich dieses prius des Todes Gottes nicht als Historisches erschöpft. Er ist ihnen voraus, weil er sich ihnen solidarisch erklärt hat. Er ist ihnen voraus, weil er sich nie vereinnahmen läßt von ihnen und letztlich: weil er als der Auferstandene auch der Kommende ist. Die Auferstehung bleibt aber auch unverfügbar, weil Gott bzw. Christus sich dem Menschen nicht enhypostasiert, ihm die Verantwortung nicht abnimmt, sich dadurch auch nicht als Alibi hergibt, sondern den Menschen gerade in seiner Eigenverantwortlichkeit ernst nimmt und in seinen Dienst stellt. Sosehr also der Mensch das Werk Gottes tun darf, tut er doch immer sein eigenes Werk.

⁸⁹ Zur ganzen Frage Moltmann (A. 44), passim. Hier brauchten nur einige wesentliche Zusammenhänge aufgezeigt zu werden.

Schließlich bleibt die Auferstehung unverfügbar, weil sie den Tod Gottes nicht durchstreicht. Die Aufgabe des Christen zu leben *etsi Deus non daretur* ist nicht nur eine psychologische Spielerei, ein Erziehungstrick, wie man Kinder ans Alleinsein gewöhnt, indem man sie nur scheinbar allein läßt (solche Tricks haben ja den Nachteil, daß sie durchschaubar sind und zur Manipulierung des Erziehers führen), und so verbietet sich alles leichtfertige Spielen mit dem Leben und der Macht Gottes.

i) Es ist zu hoffen, daß damit ein Ansatz gefunden wurde für eine Theologie im Zeitalter «nach dem Tode Gottes», die nicht doch wieder auf ein theistisches Gottesbild zurückgreifen muß, das dem Menschen nicht helfen kann, ihn auch in seiner Wirklichkeit nicht tangiert, die aber auch nicht dazu führt, irgendwelche menschlich-weltlichen Instanzen mit dem Fluidum der Göttlichkeit zu umkleiden. Man kann nachweisen, daß die Theologie in ihrem Bemühen, die Transzendenz in die Immanenz hereinzuholen, weithin zur Vergöttlichung, sei es des Menschen, sei es der Kirche, des Staates, Volkes oder der Klasse u. a. m., geführt hat. Transzendenz wurde damit nicht aufgegeben, transzendentes Fluidum blieb, aber aufgegeben wurde das kritische und verheißend-schenkende Element der Transzendenz. Wird hingegen, wie hier, durch das Ernstnehmen von Kreuz und Auferstehung Christi die Transzendenz zwar so in die Immanenz hereingeholt, daß sie im konkreten Leben der Menschen Bedeutung gewinnen kann, bekommt Immanentes nicht transzendente Größe, da es ja immer vom Wort angeredet, kritisiert und erneuert wird, also selbst Objekt eines Extra ist. So dürfte das Anliegen der transzendental-personalen Gottesvorstellung voll zum Austrag kommen. Gleichzeitig ist aber wohl auch klar, daß mit diesem Ansatz kein «Humanismus» vertreten wird, da es ja nicht um eine Lehre menschlicher Selbsterlösung geht, sondern um das Leben des Menschen auf Grund eines geschichtlichen, einmaligen Ereignisses, nämlich des verheißungsvollen Todes Gottes am Kreuz zu Golgatha, das das Leben Gottes in und mit seinen Menschen entbirgt.

3.

Diese Überlegungen müssen nun zusammengefaßt, einige *Konsequenzen* aufgezeigt werden.

1. Gottes Sein ist Geschichte, ist freies Herablassen in die Welt. Dieses Ereignis wird als Tod Gottes richtig beschrieben. Gott hat den Menschen zu freiem, eigenem Geschichtshandeln freigesetzt. Aber Gott lebt auch in dieser Geschichte der Menschen, indem er sich in dieser Geschichte engagiert und dem Menschen die Freiheit selbst zuspricht⁹⁰.

2. Geschichte ist und bleibt aber unverfügbar. Beweise für die Existenz Gottes können nicht aus der Geschichte deduziert werden. Sicher bietet die Geschichte ein weites Feld der Illustration des Lebens Gottes in ihr, aber nur der Glaube hat die Möglichkeit, solche Illustration zu verstehen. Daß es Gottesbeweise nicht geben kann, ist mindestens seit Kant in der evangelischen Theologie gesichertes Gemeingut, nicht aber die Reichweite dieser Erkenntnis. Gerade die neueren Versuche, die Existenznotwendigkeit Gottes zu deduzieren, zeigen, wie sehr noch der Wunsch nach Gottesbeweisen besteht, trotz der verbalen Anerkennung deren Unmöglichkeit. Kann aber Gott nicht bewiesen werden, kann es auch kein allgemeinverbindliches Reden von Gott geben.

3. Gibt es kein allgemeinverbindliches Reden von Gott, dann gibt es auch keinen Absolutheitsanspruch des Christentums, keine Möglichkeit, für das Christentum eine Monopolstellung irgendwelcher Art zu fordern. Das bedeutet u. a., daß das Selbstverständnis der Kirchen nicht das der Wahrerin des Heiligen, des Moralischen, der Ordnung und der Liebe, nicht das der Sprecherin des Guten im Staate sein kann. Pseudo-Dionysios Areopagita projizierte den byzantinischen Hof in den Himmel, malte den Dom der Engelhierarchie, um vom Himmel aus die Kirche und ihre

⁹⁰ D. Sölle, *Die Wahrheit ist konkret* (1967), S. 18: «Wie, wenn es, was Gott verhüten möge, doch einen (Gott) gäbe? Das wäre gefährlich für unsere Welt, in der sich alles ausrechnen läßt, nur nicht der andere Mensch, den man nicht planen kann. Das wäre gefährlich, weil wir dann unsere Maßstäbe korrigieren müßten. Denn käme eine große Unbekannte in unsere Rechenaufgabe, die wir Leben nennen, aber nicht an der falschen Ecke, der Wissenschaft, sondern mitten in unserem Leben miteinander, das verfehlt werden und danebengehen kann, weil Gott ist; das glücken und ganz gelebt werden kann – weil Gott ist.»

Struktur zu deduzieren. Die Reformation hat freilich die kirchliche Hierarchie zerstört und die Kirche als die Gemeinde der erwählten Sünder und Gerechten verstanden, als das wandernde Gottesvolk. Aber die andere Sicht der Kirche, die einer *societas perfecta*, dem Abbild des *regnum gloriae*, eine Sicht, die nur auf dem theistischen Boden einer spekulativen Metaphysik möglich ist, ist trotzdem nicht der römischen Kirche reserviert geblieben, sondern auch tief in das evangelische Selbstverständnis eingedrungen. Auch die evangelische Kirche versteht sich weithin als kompetent für das Gute und Richtige der allgemeinen Gesellschaft. Dieses Selbstverständnis ist aber nicht erst durch die moderne Erfahrung des Todes Gottes, der Säkularisierung der Gesellschaft in die Brüche gegangen, sondern schon seit Christi Kreuzestod, als die perfekte Gesellschaft unter Berufung auf Gottes Recht Gott selbst getötet hat und als sich Gott von ihr töten ließ.

4. Der tote Gott lebt im Wort, in der Predigt von Jesus Christus. Im Wort offenbart sich der tote Gott als der Lebendige. Das Wort spricht Menschen Freiheit zu, stellt sie in Freiheit und lehrt sie, diese Freiheit als Geschenk zu verstehen. Aber Gott verhüllt sich auch im Wort, indem er sich in ihm offenbart. So groß die Kraft des Wortes ist, so gering kann sie auch sein, so unverfügbar ist das Wort. Ihm wohnt keine Beweiskraft inne. Durch das Wort empfängt auch die Kirche ihr Sein und ihre Aufgabe. Ihr Sein, indem sie *creatura verbi* ist und indem sie weiß, daß ihr Zeugnis wie das Wort selbst ist: es schenkt Freiheit, ohne beweisen zu können, daß Freiheit nur so möglich ist. Ihre Aufgabe, indem die Kirche durch das Wort dazu berufen ist, als Gemeinde freier Menschen zu leben und zu predigen, daß verantwortliches Handeln in und für die Welt aus Gott kommt und selbst Gottes Handeln ist. So haben Christen in der Welt keine anderen Aufgaben als Nichtchristen. Aber sie haben diese Aufgaben von Gott bekommen und haben das zu predigen. Dann wird es ihr auch geschenkt sein, Vergebung, das «du darfst» zu predigen, wenn nichtchristliche Eigenverantwortlichkeit sich im «du sollst» verzehrt.

5. Jede gute und richtige christliche Theologie war schon immer «Theologie nach dem Tode Gottes». Daß die vorgelegten Gedanken nicht traditionslos alles Bestehende und Gesagte und Gedachte einreißen wollen, wird hoffentlich deutlich geworden sein. Das Neue der Versuche, Theologie nach dem Tode Gottes zu treiben,

liegt nicht darin, daß ein Tod Gottes neuerdings verkündigt wird oder daß der von der Welt proklamierte Tod Gottes nachgeredet wird. Das Neue ist vielmehr das Unternehmen, jene Vorstellungen, die als Interpretamente und Illustrationen in der Theologie bisher mitgenommen worden sind, weil sie Allgemeingut der Welt waren, über Bord zu werfen, nicht weil sie früher die Theologie verfälscht hätten, sondern weil sie heute die Theologie verfälschen müssen. Der Theismus existiert als allgemeingültige Vorstellung nicht mehr. Er kann darum nicht mehr als Interpretament, als Ton für die Formarbeit christlicher Theologie dienen. Er kann nur mehr fallengelassen oder zum Dogma erhoben werden. Theismus war nie Dogma und darf nie Dogma sein. Dogma ist das Christusgeschehen, ist der Satz: «Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst» (2. Kor. 5, 19). Dogma ist die freiwillige Entmachtung Gottes, sein Eingehen in menschliche Geschichte, um hier als der ohnmächtig-tote mächtig für uns zu leben. Darum muß der Theismus gestrichen werden, darum muß Theologie «atheistisch» sein.

Johannes Dantine, Wien