

W. H. van de Pol

Auf dem Weg zu einem verantworteten Gottesglauben

Selten haben sich in religiöser, theologischer und kirchlicher Hinsicht so viele und so tiefgreifende Änderungen vollzogen wie in der doch sehr kurzen Zeitspanne der letzten zwanzig Jahre. Besonders gilt dies für die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und die darauf folgenden Jahre.

Der jahrhundertealte Gegensatz Rom-Reformation beginnt zusehends zu verblasen, und zwar sowohl infolge der jüngsten kirchlichen Ereignisse als auch dadurch, daß die umstrittenen Glaubensunterschiede im Licht der Errungenschaften der Bibelkunde und der neuen Probleme und Tendenzen in der Theologie unserer Zeit ihre Relevanz größtenteils verloren haben. Darüber hinaus wird der frühere Gegensatz von einem neuen und radikaleren Kontrast überschattet: dem Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben.

Die religiöse Krisensituation, in der wir uns gegenwärtig befinden, ist gekennzeichnet durch eine ständige Spannung zwischen Neuorientierung und Konservativismus, Anpassung und Gleichgültigkeit, zwischen Glaubenserneuerung und Glaubensschwund. Wir haben Angst, unsere festen Stützpunkte aus der Vergangenheit zu verlieren, aber nicht weniger befürchten wir, daß wir an unserer existentiellen Verbundenheit mit der Welt von heute, die unsere eigene Welt ist, Einbuße erleiden. Wir alle sind schwankende und zweifelnde Gläubige geworden und können doch nicht umhin, *gläubige* Schwankende und Zweifler zu sein. Das Kulturstadium, das die Menschheit erreicht hat, bringt es mit sich, daß wir in eine religiöse Sackgasse geraten. Es ist eine ständig sich erweiternde Diskrepanz entstanden zwischen den Formen unseres Gottesglaubens und den Formen, in denen wir heutzutage unsere menschliche Existenz erfahren und erleben. Es hat den Anschein, als stünden wir vor einer schwierigen Entscheidung: entweder um unseres Gottesglaubens willen unser Dasein in der Welt zu verleugnen, oder aber um unserer Verbundenheit mit der Welt von heute willen unseren Glauben an Gott aufzugeben. Was im konventionellen Christentum Jahrhunderte hindurch als eine selbstverständliche Einheit verstanden und erfahren wurde, ist in unserer Zeit für Millionen von Menschen zu einer manchmal unerträglichen inneren Gespaltenheit geworden.

Wen trifft die Schuld? Das Christentum, wie es im Verlauf der Jahrhunderte gewachsen ist? Oder die Richtung, in der sich die moderne Weltkultur entwickelt hat? Oder vielleicht sowohl das Christentum wie die Weltkultur in ihrem engen Zusammenhang und ihrer Wechselwirkung?

Diese und ähnliche Fragen sind heute aktuell und drängend, wie zahlreiche jüngere Veröffentlichungen zeigen: *Ist der Glaube krank?*¹, *Der Glaube – was ist das?*², *Zwischen Glaube und Unglaube*³, *Der Gottesgedanke im Abendland*⁴.

Unwillkürlich denken wir in diesem Zusammenhang auch an das Zweite Vatikanische Konzil und an seine Folgen. Besonders der Verlauf des Konzils und dessen immer weiter um sich greifende und nicht mehr aufzuhaltende Nachwirkung haben klar erkennen lassen, daß hier etwas im Gang ist, das nach seinem tieferen Sinn, seiner Bedeutung und seinen Tendenzen weit über das ursprünglich angestrebte Aggiornamento hinausgeht.

Auf dem ganzen weiten Gebiet der Bibelerklärung, der Dogmatik, Moraltheologie, Liturgie, Pastoral, des Ordens- und Priesterlebens, der Stellung in der Welt und der menschlichen Beziehungen hat das Konzil eine Neuorientierung und Erneuerung in Gang gesetzt. Im Hintergrund von all dem steht die Notwendigkeit, den Weg zu einem Gottesglauben zu bahnen, der in seiner gedanklichen Durchformung und praktischen Verwirklichung auch in unserer Zeit und in Zukunft aufrechterhalten und begründet werden kann. Der Gottesglaube selbst ist in Frage gestellt. Dies ist der Grund der religiösen Unruhe und Unsicherheit, der Unbeständigkeit und Betriebsamkeit unserer Tage.

Vor einiger Zeit hat ein niederländischer Verleger einen Katalog seiner Veröffentlichungen verschickt, aus dem kaleidoskopartig hervorgeht, was heutzutage die Geister interessiert und beschäftigt. Man sieht dort, wie in einer merkwürdigen Schicksalsverbundenheit, den Papst von Rom, Dorothee Sölle, den Jesuitendichter Huub Oosterhuis, Tine Goovaart-Halkes, Thomas Altizer, Kardinal Alfrink, den Augustiner Robert Adolfs, Jürgen Moltmann, William Hamilton, Diekhof nebeneinander unter der Aufschrift stehen: „Was ist mit *Gott* geschehen?“

In der Tat: Was ist mit *Gott* geschehen? Das ist die eigentliche religiöse Frage des heutigen Menschen, insoweit er überhaupt noch an *Gott* denkt. Man muß nicht besonders gescheit sein, um die Meinung zu vertreten, man könne sich dieser Frage leicht entledigen, indem man einfach antwortet: Es ist nichts mit *Gott*, sondern es ist etwas mit dem Menschen geschehen. Selbstverständlich ist auch etwas mit dem Menschen geschehen, bevor er diese Frage stellen konnte. Es ist eine typisch moderne Frage, und der heutige Mensch, der sich allen Ernstes und nicht ohne ein gewisses Gefühl der Bestürzung die Frage stellt, was mit *Gott* geschehen sei, will auf keinen Fall zu hören bekommen, daß er diese Frage nicht stellen darf, sondern er wartet auf eine befriedigende Antwort. Deshalb kann diese Frage nicht ernst genug genommen werden. Wer sich anders verhält, geht offenbar noch unbewußt von der Selbstverständlichkeit gewisser Denkstrukturen aus, die dem heutigen Menschen schon längst fremd geworden

¹ Hrsg. v. J. Lehmann (Stuttgart 1966).

² Von H. Buhr (Pfullingen 1963).

³ Von O. Haendler (Göttingen 1966).

⁴ Hrsg. von A. Schaefer (Stuttgart 1964).

sind, sowie von Vorstellungen und Voraussetzungen, für die er kein Verständnis mehr aufzubringen vermag.

Die radikalsten, wenn auch nicht die bedeutendsten und prominentesten der oben erwähnten Autoren geben auf diese Frage eine Antwort, die kurz formuliert folgendermaßen lautet: Mit dem Gott des konventionellen Christentums ist in unserem zwanzigsten Jahrhundert dasselbe geschehen wie mit den Göttern und Göttinnen der konventionellen griechisch-römischen Religion im vierten Jahrhundert. Wie damals die nichtchristlichen Völker den unvorhergesehenen Tod ihrer Götter und Göttinnen erlebten, so erleben die christlichen Völker unserer Zeit den unvorhergesehenen „Tod Gottes“, der von niemandem erwartet wurde, außer von einigen seherisch weitblickenden Dichtern und Philosophen⁵.

Nun möchte ich nicht näher auf die wichtigsten Unterschiede eingehen, die bei den Vertretern der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie dort feststellbar sind, wo sie diese Theorie interpretieren und ausarbeiten. Vielmehr möchte ich in einem Versuch folgende Punkte einigermaßen verdeutlichen: a) welche die wichtigsten Hintergründe der gegenwärtigen Diskussion über die Gottesfrage sind, b) um welche Aspekte des Gottesglaubens es sich dabei vor allem handelt und c) welche Aussicht sich auf die Möglichkeit einer neuen Form und Realisierung des Gottesglaubens hin öffnet, die von einem Menschen, der mitten in der werdenden Welt unserer Zeit steht, als begründet angenommen werden kann.

Hintergründe

Unter einem modernen Menschen verstehe ich einen solchen, der auf Grund seiner Lebens- und Denkweise nicht in einem Stadium der Kulturentwicklung, das endgültig der Vergangenheit angehört, steckengeblieben ist, sondern der bewußt und ganz in der Welt von heute steht. Es gibt Menschen, die der Meinung sind, Religion in jedweder Form sei eine bereits längst überholte Angelegenheit. Nach dieser Auffassung könnte ein moderner Mensch nicht religiös und ein religiöser Mensch nicht modern sein. Eines ist jedoch sicher: Der religiöse Mensch kann sich, soweit er modern ist, unmöglich der Gottesfrage entziehen, wie diese aus dem heutigen Leben und Denken auf uns zukommt. In diesem Zusammenhang möchte ich auf drei verschiedene Hintergründe hinweisen: auf einen allgemeinmenschlichen, einen philosophischen und einen theologischen.

1. In allen Religionen war es ursprünglich für den Menschen eine Selbstverständlichkeit, in den zahlreichen und vielfältigen Ängsten und Nöten seiner Existenz durch Opfer, Bußübungen und Gebete seine Zuflucht zu Göttern und Göttinnen oder zu Gott

⁵ W. Rehm, Jean Paul-Dostojewski, Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens (Göttingen 1962); Glicksberg, Modern Literature and the Death of God (The Hague 1966).

zu nehmen. Dem modernen Menschen jedoch erscheint dies immer weniger selbstverständlich und naheliegend. Die Errungenschaften der Wissenschaft und Technik, die Art, in der durch Unterricht, Presse, Taschenbücher, Rundfunk, Fernsehen und Tourismus die allgemeine Aufmerksamkeit auf diese gelenkt wird, die furchtbaren Kriegsereignisse und die nicht weniger entsetzlichen Mittel, die dazu dienen sollen, einen neuen Weltkrieg zu vermeiden, die neuen Formen und Möglichkeiten einer modernen Existenzweise, aber auch das namenlose Leid in der Welt, mit dem jeder durch die heutigen Kommunikationsmittel konfrontiert wird: dies alles zusammen hat dazu geführt, daß Gott allmählich aus der Wirklichkeit, die wir jeden Tag erfahren, verdrängt wurde. Der moderne Mensch kann sich nicht mehr vorstellen, wie dies alles mit Gott im Zusammenhang stehen solle. In dieser Wirklichkeit begegnet er Gott nicht mehr. Es ist ihm unverständlich, wie für die Wirklichkeit des täglichen Lebens die Tatsache noch von Bedeutung sein könnte, ob Gott existiert oder nicht.

Der moderne Mensch ist auf Grund seiner Erfahrung zur Feststellung gelangt, daß seine an Gott gerichteten Hilferufe keine Antwort finden und daß ihm für das vielfache „Warum?“ im Leben keine Lösung geboten wird. Er hat begriffen, daß Gott — wenn es ihn gibt — sich nicht für verschiedene menschliche Belange in Dienst nehmen läßt. Kurzum, er hat sich damit abgefunden, daß er lernen muß, so zu leben, als gäbe es keinen Gott. Wenn man diese Haltung „Atheismus“ nennen will, so handelt es sich auf jeden Fall um einen Atheismus, der aus der existentiellen Not geboren wurde und nicht aus einem überholten und oberflächlichen Aufklärungsrationismus hervorgegangen ist.

2. Der zweite Hintergrund ergibt sich aus dem Charakter der neuesten Nachkriegsphilosophie. Diese Philosophie, die ohne Zweifel mit der oben skizzierten Situation des heutigen Menschen zusammenhängt, ist nicht eine spekulative, idealistische, romantische, vitalistische oder auch nur existentialistische, sondern eine durch und durch nüchterne, sachliche und realistische. Nach einem ersten Anlauf in der Gestalt eines allzu beschränkten logischen Positivismus ist diese Philosophie derzeit noch auf dem Weg, sich unter dem Namen der sprachanalytischen Philosophie weiterzuentwickeln. Einer der wichtigsten Begründer dieser Richtung ist Ludwig Wittgenstein⁶.

Es weht in dieser Philosophie ein starker sokratischer Wind. Die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Sprache werden abgetastet. Man stellt sich die Frage nach der genaueren Bedeutung eines Wortes und nach dem wirklichen Sinn jeder Aussage. Die Ausdrücke, die man verwendet, werden von allen konventionellen, illegitimen und unmaßgeblichen Assoziationen gereinigt. Es liegt auf der Hand, daß gerade auf religiösem Gebiet gegen zahlreiche Wörter der Einwand erhoben wird, daß sie aus einem früheren Kulturstadium stammen, daß sie entwertet sind, daß sie noch immer verwendet werden, obgleich ihr ursprünglicher Sinn verlorengegangen ist, daß sie wie

⁶ C. A. van Peursen, Ludwig Wittgenstein (Baarn 1965). Vgl. bes. L. Wittgenstein, *Schrifttum*, 2 Bde. (Frankfurt 1960).

alte Münzen weitergegeben werden, obwohl niemand ihren Wert mehr kennt. Solche „Münzen“ sind z. B. die Wörter Gott, Geist und Seele. Stammen diese Wörter nicht aus einer fernen Vergangenheit, als der primitive Mensch sich noch von Göttern, Geistern und Seelen umgeben wähnte? Was meint aber der moderne Mensch, wenn er zu „Gott“ ruft oder wenn er von „Geist“ oder von „Seele“ spricht? Dies gilt auch für Wörter wie Offenbarung, Sünde, Gnade, Glaube. Welchen Sinn besitzen diese Ausdrücke noch und wie können sie noch sinngemäß verwendet werden?

3. Drittens zeigt die gegenwärtige Konzentration auf die Gottesfrage auch einen spezifisch theologischen Hintergrund. Wenn wir hier, trotz seines großen Einflusses, von Bonhoeffer absehen, weil wir nicht genau feststellen können, wie er die spärlichen, aber seherischen Aussagen seiner Gefangenschaftsbriefe ausgearbeitet hätte, wenn ihm dazu die Möglichkeit geblieben wäre, so müssen wir auf jeden Fall an die drei *Protestant Giants* denken, wie Macquarrie⁷ sie nennt, die drei Riesen, die nahezu ein halbes Jahrhundert hindurch die theologische Diskussion beherrscht oder zumindest angeregt und beeinflusst haben: *Karl Barth*, *Rudolf Bultmann* und *Paul Tillich*.

Jeder dieser drei Riesen hat auf seine besondere und eigenständige Weise dazu beigetragen, daß die konventionelle, jahrhundertlang geübte Methode, den Gottesglauben zu begründen und zu interpretieren, nun unwiderruflich der Vergangenheit angehört.

Solange es eine Menschheit gibt, beruhte der Glaube an Gott oder an Götter immer auf der Art und Weise, in der der Mensch die Außenwelt und sich selbst erlebt und zu verstehen glaubt. Verschiedene Phänomene in seiner Umwelt oder in seinem eigenen Gefühlsleben veranlaßten ihn zu glauben, dies alles weise auf die Existenz, bzw. auf das Eingreifen Gottes oder göttlicher Wesenheiten hin. Wir sprechen in diesem Zusammenhang gewöhnlich von einem natürlichen Gottesglauben, der bei näherer intellektueller Besinnung zur Grundlage für eine natürliche Theologie werden kann. Kurz formuliert: Der Gottesglaube wurzelt in der allgemein-menschlichen Erfahrung der totalen Wirklichkeit und in der Reflexion über sie.

Einen Gottesglauben dieser Art hat *Karl Barth* an der Wurzel abgeschnitten, indem er ausdrücklich in Abrede stellte, daß ein solcher Glaube etwas mit Gott zu tun habe. Es gehe dabei ausschließlich um Pseudogötter oder Götzen. Die Menschheit hätte – wir erleben es heute – ein Kulturstadium erreicht, in dem sie den Glauben an diese Götter verliere. Ein natürlicher Gottesglaube ende früh oder spät unvermeidlich im Atheismus. Der absolut einzige Weg zu einem echten, legitimen und authentischen Gottesglauben beginnt – nach Barth – bei Gott und entwickelt sich über Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.

Auch *Bultmann* meint, daß der Mensch nicht die Fähigkeit besitzt, Gott aus eigener Kraft zu erreichen. Gottesglaube beruhe immer auf Gottes Offenbarungshandeln, d. h.

⁷ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York 1966) S. IX. Statt Bultmann rechnet Macquarrie Emil Brunner zu den drei Riesen.

auf dem Christusereignis. Bultmann verneint zwar nicht, daß dieses Ereignis einen objektiven Grund außerhalb des Menschen habe. Der Mensch finde aber keinen Zugang zu dieser Wirklichkeit, er könne in keinerlei Weise die Geschichtlichkeit dieses Heilsgeschehens feststellen. Er vermag nur festzustellen, daß die Heilsbotschaft, das Kerygma, ihn erreicht hat. Der Glaube an die Botschaft sei eine Gabe, eine Tat von seiten Gottes. Er bewirke in der menschlichen Existenz eine radikale Umkehr, indem er den Menschen von der Liebe Gottes überzeuge und ihn dadurch von den Bindungen und Hemmungen befreie, die ihn daran hindern, die menschliche Existenz in einer unverfälschten, ursprünglich von Gott gewollten Weise zu verstehen und zu verwirklichen. So sei das Heilsgeschehen ein Geschehen innerhalb der Welt der menschlichen Existenz, von der aus sich keine Türen oder Fenster auf eine objektive Wirklichkeit außerhalb der menschlichen Wirklichkeit öffnen.

Paul Tillich hat schließlich den Versuch unternommen, durch seine Methode der Korrelation eine Brücke zwischen dem Menschen als Frage und Gott als Antwort zu schlagen. Er wollte darlegen, daß in der Art, wie der Mensch sein Menschsein erfährt, eine offenbarende Kraft (revelatory power) verborgen sei. In diesem Licht erhalten alle Religionen einen positiven Sinn. Jedoch nur eine Konfrontation mit dem Christusereignis ermögliche einen vollwertigen Gottesglauben. Tillichs Beitrag zur Aushöhlung des konventionellen Gottesglaubens besteht jedoch vor allem in seinem Versuch, den Gottesglauben von jeder Form des Theismus und Supranaturalismus (als wäre Gott ein „Jemand“, der sich „irgendwo“ befinde: über, außerhalb oder in der Wirklichkeit) zu lösen und darüber hinauszuhoben. In einem kürzlich erschienenen Artikel hat Nels Ferré, die bekannte Verfasserin des Buches über Sprache, Logik und Gott, Tillich ausdrücklich als den eigentlichen Vater der Gott-ist-tot-Theologie dargestellt⁸. Altizer und Hamilton sind derselben Meinung. Deshalb haben sie ihr Buch über die radikale Theologie des Todes Gottes dem Andenken Paul Tillichs gewidmet.

Die drei Riesen Barth, Bultmann und Tillich waren nicht nur die Wegbereiter der heutigen Krise hinsichtlich des Gottesglaubens, sondern bilden auch den endgültigen Abschluß einer theologischen Epoche⁹. Ihr Einfluß wird weiterhin nachwirken. Sie selbst verwendeten aber noch Denkkategorien und konventionelle Ausdrücke, die für den modernen Menschen offensichtlich unverständlich und unannehmbar geworden sind.

Aspekte

Wir stehen jetzt vor der Frage, wie es sich erklären läßt, daß die Diskussion über die Gottesfrage heute so besonders aktuell und dringend geworden ist, und welche Aspekte des Gottesglaubens dabei eine Rolle spielen.

⁸ M. N. Ferré, Tillich and the Nature of Transcendence, in: Religion in Life 35 (1966) 662 ff. Der Titel des erwähnten Buches von Ferré lautet: Language, Logic and God (London 1962).

⁹ S. M. Ogden, The Reality of God and other Essays (New York 1963, 3¹⁹⁶⁶) 53 ff.

Im selben Jahr 1961, in dem Papst Johannes die Vorbereitungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil einleitete, erschien in den Vereinigten Staaten das Buch von Gabriel Vahanian *The Death of God*¹⁰, dem später noch *Wait without Idols*¹¹ und *No other God*¹² folgten. Kurz nach der Veröffentlichung des ersten Buches begann man in den Vereinigten Staaten über eine neue, radikale Gott-ist-tot-Theologie zu sprechen, obgleich diese Entwicklung – wie sich bald herausstellte – keineswegs den Absichten Vahanians entsprach.

Fast zur gleichen Zeit haben Herbert Braun¹³ und Helmut Gollwitzer¹⁴ in Deutschland eine neue Diskussion über die Gottesfrage in Gang gebracht, in die sich inzwischen auch andere Theologen unmittelbar oder mittelbar eingemischt haben. Darüber hinaus präsentiert Dorothee Sölle ihr Buch *Stellvertretung*¹⁵ als „ein Kapitel zur Theologie nach dem Tod Gottes“ und als „einen Entwurf einer nachtheistischen Theologie“.

Was spielt sich da nun eigentlich direkt vor unseren Augen ab? Was sich ereignet, ist eine viel ernstere Angelegenheit als etwa ein bloßer Versuch zur Reform oder ein Ansatz, um zu einem neuen Gottesglauben oder einer neuen Religion zu gelangen. Dafür ist es – wenigstens laut der Diagnose von Heinz Zahrnt – bereits zu spät. In seinem Buch *Die Sache mit Gott*¹⁶, das – neben den beiden Werken vom Macquarrie¹⁷ und Cobb¹⁸ über das religiöse Denken und die protestantische Theologie dieses Jahrhunderts – zum Besten auf diesem Gebiet zählt, versucht Zahrnt nachzuweisen, daß der Gottesglaube des modernen Menschen in seinen Wurzeln angegriffen und bis zum Kern radikal ausgehöhlt ist. Nach ihm haben die konventionellen Formen des Gottesglaubens, wie aus den Tatsachen hervorgehe, ein definitives Ende gefunden:

„So wie es war, wird es niemals wieder sein . . . Es kündigt sich etwas Neues an, das wir höchstens erst ahnen, von dem wir uns aber noch keine Vorstellung machen können.“¹⁹ Klarer und offener könnte kaum ausgedrückt werden, in welcher Situation sich die Christen tatsächlich – bewußt oder unbewußt – befinden.

Wie die Diskussion zeigt, handelt es sich vornehmlich um vier verschiedene Aspekte des Gottesglaubens, die ich mit folgenden Stichworten bezeichnen möchte: Echtheit, Möglichkeit, Ausdrucksform und Erwartung.

1. Der heutige Versuch, an die Gottesfrage heranzugehen, zeigt – wie Vahanian sich ausdrückt – einen ikonoklastischen Charakter, d. h. es handelt sich um einen neuen

¹⁰ New York 1961.

¹¹ New York 1964.

¹² New York 1966.

¹³ H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen 1962, 2¹⁹⁶⁴) (namentlich die Artikel S. 243 ff.).

¹⁴ H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (München 1964). Zur Diskussion mit H. Braun siehe S. 26 ff. Gollwitzer formuliert die Problemstellung folgendermaßen: „... inwieweit von Gottes Sein, Existenz und Wirklichkeit noch legitim zu sprechen sei oder ob solche Rede schon Abfall von dem der traditionellen Metaphysik vorgeworfenen Objektivismus sei“ (63). Brauns Antwort erschien in der Bultmann-Festschrift: *Zeit und Geschichte* (Tübingen 1964) 399 ff.

¹⁵ Stuttgart 1965.

¹⁶ München 1966.

¹⁷ J. Macquarrie, *Twentieth Century religious Thought* (London 1963).

¹⁸ J. B. Cobb, *Living Options in protestant Theology* (Philadelphia 1962).

¹⁹ A.a.O. 177.

Bildersturm, um eine Entscheidung für Gott und wider die Götzen, anders ausgedrückt: um die *Echtheit* des Gottesglaubens.

Mit diesem Aspekt des Gottesglaubens befassen sich die Bücher *Vahanians*²⁰. Er wirft die Frage auf, ob die Religion – auch in ihren konventionellen christlichen Formen – eigentlich in ihrem tiefsten Wesen nicht viel mehr mit Götzen als mit Gott zu tun habe und ob der sich schnell ausbreitende Unglaube im tiefsten Grunde nicht viel mehr Unglaube gegenüber den Götzen als in bezug auf Gott sei, mit anderen Worten: ob der Tod Gottes nicht eigentlich der Tod der Abgötter sei.

Das Wort hat in der Bibel immer einen ikonoklastischen Charakter, d. h. es ist immer auf die Zerstörung von Abgöttern gerichtet, nicht nur von Götzen aus Stein, Silber und Gold, sondern auch von geistigen Götzen, also von allen Gottesvorstellungen und den darauf beruhenden Lehren und Handlungen, die ein falsches Bild von Gott vermitteln. Nicht nur Moses und die Propheten, sondern auch Christus und die Apostel standen ununterbrochen in einer Konfliktsbeziehung zur religiösen Umwelt ihrer Tage. Sollte dies in unserer Zeit anders sein? Hat der Gottesglaube noch mit dem Gott der Bibel zu tun?

Von Götzendienst – so meint Vahanian – kann gesprochen werden, so oft das eigene Ich das Zentrum der Religion bildet, so oft Gott als Mittel gebraucht wird, z. B. um Probleme zu lösen, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, existentielle Angst zu beruhigen. Von Götzendienst kann gesprochen werden, so oft der Mensch die unerschütterliche Treue Gottes durch menschliche Sicherheiten ersetzt, wie Tradition, kirchliche Autorität, unfehlbare oder reine Lehre, Konfession, Konvention (alle zusammen auch „Orthodoxie“ genannt) oder welche Sicherheiten immer, die wahrnehmbar und leicht zu manipulieren sind. Brechen diese Sicherheiten zusammen, wie es heute geschieht, so erleben alle, die auf diese Abgötter ihre Hoffnung gesetzt hatten, diese Tatsache als den Tod Gottes. In Wirklichkeit aber ist Gott in unserer Zeit am Werk, uns aus den Händen der Abgötter zu befreien²¹.

2. Zweitens handelt es sich in der heutigen Diskussion auch um die *Möglichkeit* des Gottesglaubens und um den *problematischen Charakter* der Gottesfrage. Johannes Körner hat versucht, die Diskussion über die Gottesfrage, wie diese namentlich in Deutschland geführt wird, auf einen Nenner zu bringen²². Wie er sagt, geht es hier um die Spannung zwischen „Wirklichkeit“ und „Aussagbarkeit“. Wenn Menschen darüber nachsinnen, ob Gott eine Wirklichkeit ist oder nicht, so sehen sie sich unvermeidlich vor die Frage gestellt, ob es eigentlich möglich ist, zu einer Wirklichkeit in irgendeiner Beziehung zu stehen und über sie etwas Sinnvolles auszusagen, die in jeder Hinsicht eine „ganz andere“ ist als jene, die wir aus unserer menschlichen Situation kennen, und die daher völlig außerhalb unserer Reichweite liegt.

²⁰ Siehe vor allem: No other God, Kap. IV, 37 ff.

²¹ H. Zahrnt a.a.O. 185: „Gott befreit uns aus den Händen der Götter.“

²² J. Körner, Wirklichkeit und Aussagbarkeit Gottes, in: Theol. Rundschau 32 (1967) 43 ff.; vgl.: Die transzendente Wirklichkeit Gottes, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 63 (1966) 473 ff.

Aus dem Leben Buddhas wird erzählt, auf die Bitte seiner Schüler, etwas über Gott zu sagen, habe er stets den Finger auf den Mund gelegt und ein vornehmes Stillschweigen bewahrt. In der Geschichte der christlichen Theologie begegnen wir übrigens auch einer „theologia negativa“, in der versucht wird, etwas über Gott auszusagen, indem man eben sagt, was er nicht ist. Mystiker erwähnen sogar eine dunkle Nacht der Seele, in der Gott als gänzlich abwesend und unerreichbar erfahren wird.

So stellt sich auch der realistische Mensch von heute die Frage, ob dasjenige, was als eine Offenbarung vonseiten Gottes hingestellt wird, vielleicht nichts anderes sei als das Ergebnis unserer menschlichen Phantasie oder einer Projektion, entstanden aus dem Bedürfnis, das unergründliche Geheimnis unserer Wirklichkeit aus einer anderen Wirklichkeit zu erklären, die der unseren zugrunde liege.

3. Trotz dieser Schwierigkeit steht es jedoch fest, daß es immer Religion und Gottesglauben in den verschiedenartigsten Formen gegeben hat. Gott hat viele Namen (wie auch der Titel eines Buches von H. Böttcher, München 1964, lautet). Der Gottesglaube kennt die vielfältigsten *Ausdrucksformen*. Hier stehen wir vor dem dritten Aspekt des Gottesglaubens, der in der heutigen Diskussion über die Gottesfrage Aufmerksamkeit verdient.

Eine Anhäufung von allen möglichen Erkenntnissen und Erfahrungen hat dazu geführt, daß wir am Beginn eines neuen Stadiums in der Geschichte der Menschheit stehen. Man kann darüber streiten, ob sich dieses Stadium zu einem „religionslosen Zeitalter“ entwickeln wird. Auf jeden Fall ist das, was Bonhoeffer mit diesem Ausdruck gemeint hat, nicht weit von der Wahrheit entfernt²³.

Es vollziehen sich im Denken, Leben und Glauben der Menschheit tiefgreifende Veränderungen, die nicht ohne Einfluß auf den christlichen Gottesglauben bleiben können. Namentlich im westlichen Christentum hat ein Prozeß eingesetzt, der über Entmythologisierung, Entsakralisierung und Enthellenisierung auf eine völlige Säkularisierung²⁴ des Gottesglaubens hinausläuft.

Bei der Entmythologisierung handelte es sich um die Reinigung des Gottesglaubens von primitiven Vorstellungen aus einem Kulturstadium, das endgültig hinter uns liegt. Die Entsakralisierung steht damit in engem Zusammenhang. Heilige Personen, Gegenstände und Orte haben ihre innere Sakralität verloren. Die ganze Wirklichkeit von Mensch und Welt ist eine profane, besser gesagt: die ganze Wirklichkeit ist heilig. Stauen und Ehrfurcht vor dem unergründlichen Geheimnis des Seins von Mensch und Welt tritt beim modernen Menschen an die Stelle all dessen, was früher Gottesglaube genannt wurde.

In der gegenwärtigen Diskussion geht es jedoch vor allem um eine Enthellenisierung des Gottesglaubens. Es ist ein Versuch, den Gottesglauben aus der Umklammerung

²³ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1951) 178 f.

²⁴ M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?* (Tübingen 1960); vgl. Smith, *Secular Christianity* (London 1966); Callahan, *The Secular City Debate* (New York, London 1966) (in Zusammenhang mit Cox, *The Secular City*, ebd. 1965). Siehe auch: P. van Buren, *The secular Meaning of the Gospel* (London 1963).

einer essentialistischen, substanzhaften²⁵ und objektivierenden Gottesvorstellung zu befreien. Die Gegensätze: übernatürlich-natürlich, jenseitig-diesseitig, transzendent-immanent haben, ebenso wie alle statischen Gottesvorstellungen, für den modernen Menschen ihren Sinn verloren. Dieser Mensch wisse nichts mehr, sagt man, von einem Gott, der sich irgendwo befindet und in sich selbst existiert: getrennt von und außerhalb der vollen Wirklichkeit des Menschen und der Welt, des Menschen in der Welt²⁶. Sofern es einen Sinn hat, von „Gott“ zu reden, beziehe sich dieses Reden auf einen Gott, der in engster Beziehung mit unserer Wirklichkeit stehe, der immer eine dynamische und werdende Wirklichkeit sei und bleibe: „Gottes Sein ist im Werden“²⁷.

Man erkennt immer klarer, daß ein Reinigungsprozeß im Gang ist, wobei die verschiedensten Formen und Äußerungen des Gottesglaubens, die viele Jahrhunderte hindurch zum Erbe des konventionellen Christentums gehört haben, jetzt eine nach der anderen als nicht mehr relevant ausgeschaltet werden. Es mutet an wie eine Subtraktion, wie eine immer weitergehende Reduzierung, wobei viele sich die Frage stellen, ob nachher noch ein Kern von Gottesglauben übrigbleiben und wie dieser dann aussehen wird.

Ausblick

In der oben skizzierten Entwicklung wird man auch den Ausgangspunkt für eine richtige Interpretation der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie suchen müssen. Die radikalen Theologen könnte man sogar die konsequenten Theologen nennen. Aus dem Reduktionsprozeß ziehen sie mit einem rücksichtslosen Sinn für Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit die letzten Konsequenzen. Weil sie moderne Menschen sind, kommen sie gar nicht auf den Gedanken, nach abstrakter, schlußfolgernder und spekulativer Methode vorzugehen. Was sie in Hegels Werk interessiert, ist nicht der spekulative, sondern der soziale Aspekt seiner Philosophie. Deshalb kommen sie auch nicht über das schlußfolgernde Denken zum Ergebnis: Es gibt keinen Gott, sondern sie gehen konkret, konstatierend und existentiell vor. „Gott ist tot“ bedeutet für sie eine erschütternde Entdeckung und eine schmerzhaft Lebenserfahrung. Sie empfinden das Endergebnis des oben dargelegten Reduktionsprozesses als den Tod Gottes. Ferner sind sie davon überzeugt, daß sich in allen Kirchen tausende Christen befinden, die, ohne ausdrücklich über den Tod Gottes zu reden, tatsächlich – wenn auch mehr oder weniger unreflektiert – auf dem Weg sind, dieselbe Erfahrung zu machen. Das sensationelle Modewort „Gott ist tot“ mag dann allmählich weniger gebräuchlich werden, die Erfahrung, auf die sich dieser Slogan stützt, wird weiter bestehen²⁸.

²⁵ N. Ferré, *The Living God of Nowhere and Nothing* (London 1966) 44: „Substance thinking distorts and disturbs all theological problems which are posed in its terms“.

²⁶ A.a.O. 32, 72

²⁷ E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, 117.

²⁸ Th. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis, New York 1966); vgl. Th. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966).

Es ist daher keineswegs verwunderlich, daß sich die Frage erhebt: Was können wir in religiöser Hinsicht noch erwarten, und welche Hoffnungen und Aussichten bleiben für die Zukunft noch offen²⁹? Das ist der vierte Aspekt des Gottesglaubens, ein Aspekt, der in der gegenwärtigen Diskussion über die Gottesfrage einen auffallend neuen und starken Akzent erhalten hat. Für den christlichen Glauben und infolgedessen auch für die christliche Theologie ist die Eschatologie nicht bloß das Schlußkapitel; beide tragen vielmehr in jeder Hinsicht einen durch und durch eschatologischen Charakter. Anders ausgedrückt: Der wichtigste Aspekt des Gottesglaubens ist das Element der Hoffnung, der *Erwartung*, des eschatologischen Ausblicks. Dies gilt auch für die Gott-ist-tot-Theologie.

Nicht ohne Grund hat Jürgen Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung*³⁰ auch die Gott-ist-tot-Theologie ausführlich und positiv behandelt. Beide Theologien stimmen in wichtigen Punkten miteinander überein, dort nämlich, wo sie sich mit dem erwartungsvollen Ausblick auf die Auferstehung und die Zukunft Gottes befassen. In beiden Theologien hat dieser erwartungsvolle Ausblick seinen Grund im Tod *und* in der Auferstehung Christi, die in beiden als eine Einheit gesehen werden: Der Tod am Kreuz erhält von der Auferstehung seinen Sinn und seine Bedeutung, während die Auferstehung ihren Sinn und ihre Bedeutung vom Kreuzestod herleitet.

Die radikalen Theologen sehen im Kreuz Christi das einmalige Symbol des Kreuzes jedes Einzelmenschen und der ganzen Menschheit. Es ist das Kreuz der absoluten Gott-verlassenheit. Im Notschrei Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ kommt die existentielle Not jedes Einzelmenschen und der ganzen Menschheit exemplarisch und repräsentativ zum Ausdruck. Dieser Notschrei findet diesseits des Todes, d. h. diesseits der äußersten Grenze der menschlichen Existenz, kein Echo und keine Antwort.

Seit dem Tod Christi, der sein ganzes Vertrauen auf Gott gesetzt hatte, weiß die Menschheit und jeder Einzelmensch, daß Gott schweigt, daß Gott tot ist. Im Tod Christi am Kreuz ist es, so meinen die radikalen Theologen, ein für allemal klar geworden, daß innerhalb der menschlichen Situation diesseits des Todes nur eine Möglichkeit übrigbleibt: so zu leben, als gäbe es keinen Gott.

Dennoch ist dies nicht das letzte Wort. Sogar unter denjenigen, die von einem „christlichen Atheismus“ sprechen, lebt die Hoffnung, die Erwartung und der Ausblick auf eine neue Möglichkeit jenseits des Todes, wobei man übrigens die raum-zeitliche Vorstellung als unvermeidliches Symbol aufzufassen hat³¹.

Seit dem Tod Gottes nimmt Christus innerhalb der Grenzen der menschlichen Situation die Stelle Gottes ein. Das Wichtigste jedoch besteht darin – und das ist der zentrale Gedanke Dorothee Sölles in ihrem Buch *Stellvertretung* –, daß Christus als

²⁹ Dewart, *The Future of Belief. Theism in a World come of Age* (New York 1966), bes. 20 ff. über die Frage, ob Religion auf Illusion basiert; vgl. W. Schilling, *Glaube und Illusion* (München 1960).

³⁰ München 1964, ⁵1966, 150 ff.

³¹ Th. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology* (Anm. 28).

Stellvertreter Gottes auch den Platz Gottes offenhält. Denn bei dem Glauben an Christus geht es sowohl um den Tod wie um die Auferstehung. Diesseits der Grenze erfährt jeder Mensch, nach dem Beispiel Christi am Kreuz, das Schweigen, den Tod Gottes.

Der Glaube an Jesus von Nazareth steht und fällt mit dem Kreuz und der Auferstehung. Diese Auferstehung, die von den Christen aller Zeiten geglaubt wurde, ist jedoch – im Gegensatz zum Kreuz — kein geschichtliches Ereignis im gleichen Sinn wie andere geschichtliche Ereignisse. Die Auferstehung ist, so meint man, ein eschatologisches Geschehen, d. h. ein Geschehen, das nicht diesseits der Grenze unserer menschlichen Existenz liegt. Die Auferstehung kann nicht festgestellt und bewiesen, sondern nur geglaubt werden. Glauben an die Auferstehung ist ein hoffnungsvolles Warten und ein Ausschauhalten nach dem Ereignis, das an der äußersten Grenze unserer Existenz stattfindet: nach dem Tod.

Damit kommen wir zu den Schlußfolgerungen:

1. Wenn sich die scholastische Theologie vor allem um die *Gotteserkenntnis* im intellektuellen und die authentisch reformatorische Theologie um den *Gottesglauben* im existentiellen Sinn bemühte, stehen wir jetzt am Anfang eines neuen Zeitabschnittes, in dem die *Gotteserwartung* im eschatologischen Sinn das zentrale Anliegen sein wird.

2. Es vollzieht sich in der ganzen Menschheit ein soziologischer, kultureller und religiöser Prozeß, der zur Folge hat, daß der Gottesglaube und die Theologie eine andere Gestalt annehmen werden, wie sie das konventionelle Christentum bis jetzt nicht gezeigt hat.

3. Selbst in der radikalen Lehre von Gott und überall dort, wo sich das Bestreben offenbart, den Gottesglauben ausschließlich auf den Tod und die Auferstehung Christi zu gründen, spürt man die bleibende Nachwirkung der radikalen Ausschließlichkeitstheologie Karl Barths³².

4. Die Menschheit ist in jeder Beziehung daran, die Vergangenheit abzubauen und sich auf eine neue Zukunft auszurichten. Religion, Kirche und Theologie können sich dieser Wende unmöglich entziehen. Die Vergangenheit ist endgültig vorüber und abgeschlossen. Offen liegt nur die Zukunft. Es ist die Zukunft Gottes, die auf uns zukommt und der wir nur dann ungehindert entgegengehen können, wenn wir die Bindungen an die Vergangenheit mutig abstreifen, wo sie uns daran hindern, die Bahn zu beschreiten, die vor uns liegt.

5. Es hat keinen Sinn mehr, alte Gegensätze, die die Christen Jahrhunderte hindurch voneinander trennten, die sich jedoch infolge des oben erwähnten Prozesses überlebt haben, immer wieder in einem mühsamen Dialog auf die Tagesordnung zu setzen. Auf ökumenischer Ebene kämpft man noch zu viel gegen Windmühlen. Wir haben uns

³² H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens* (Göttingen 1966) 108 ff.: „Der Weg zur Gewißheit“.

bereits dem nachökumenischen Zeitalter³³ genähert, in dem sich die Lösung auf Grund eines neuen und neu begründeten Gottesglaubens selbst präsentieren wird.

6. Wir erleben in unserer Zeit den Zusammenbruch eines Pantheons der verschiedensten christlichen und kirchlichen Abgötter. So wird der Weg für den Gott der Bibel freigelegt, wie Bonhoeffer sich ausdrückte. Je ungläubiger wir werden, um so gläubiger werden wir. Bei dieser Umkehr, die sich vollzieht, ist es das Wichtigste, daß Kirche und Theologie den Weg nicht versperren, sondern für jenen Gott offenhalten, auf dessen Kommen wir warten: warten ohne Abgötter³⁴. Die philosophische Erkenntnis Wittgensteins, der meint, die totale Wirklichkeit sei solcher Art, daß uns Menschen – was uns auch zustoßen möge – schließlich und endlich nichts geschehen könne, findet ihre Vollendung und Krönung in der alttestamentlichen Glaubensgewißheit: „Um die Abendzeit wird es hell werden“ (Zach 14, 7) sowie in der neutestamentlichen Zuversicht: „Die Leiden der gegenwärtigen Zeit stehen in keinem Verhältnis zu der künftigen Herrlichkeit, die sich offenbaren wird“ (Röm 8, 18).

³³ Oxtoby, *The Post-Ecumenical Era*, in: *Theology To-day* 23 (1966) 374 ff.

³⁴ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (s. Anm. 16); Vahanian, *Wait without Idols* (s. Anm. 11).