



Information Nr. 33 Stuttgart VI/1968

Neu nachdenken über Gott

Überlegungen zur Theologie nach dem „Tode Gottes“

von Heinz Zahrnt

Die Herausforderung, über Gott neu nachzudenken

Wann immer von Gott die Rede ist, hat die Situation ein Wort mitzureden. – Im Jahre 1925 hat Rudolf Bultmann einen Aufsatz geschrieben über das Thema „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ Wenn man das, was Bultmann in jenem Aufsatz schreibt, mit dem vergleicht, was wir heute darüber denken, dann erkennt man, wie rasch sich die theologische Situation in dem letzten halben Jahrhundert gewandelt, wie sich das Fragen des Menschen nach Gott in dieser kurzen Zeit nahezu auf den Kopf gestellt hat.

Bultmann ist – im Zuge des neuen Aufbruchs der evangelischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg – von der Frage in Anspruch genommen, wie es dem Menschen überhaupt erlaubt und möglich sei, von Gott zu reden. Diese Frage ergibt sich ihm aus der Tatsache des unendlichen Abstands zwischen Gott und Mensch: Gott ist „der Allmächtige, das heißt, die alles bestimmende Wirklichkeit“, „der ganz andere, der mir als dem Sünder gegenübersteht“ – wie kann da der Mensch es wagen, von Gott zu reden? Entsprechend verfielt Bultmanns Aufsatz eine doppelte Tendenz: negativ die Warnung an den Menschen, über Gott verfügen zu wollen, indem er ihn zu einem objektiven Gegenstand seines Denkens macht; positiv die Bezeugung des offenbarenden Wortes und Tuns Gottes, das dem Menschen das Reden von Gott als eine freie Tat ermöglicht. In jedem Fall bedeutet der Glaube an Gott die Aufhebung des Menschen durch Gott – das ist der Inhalt des Bultmannschen Aufsatzes und der „dialektischen Theologie“ jener Zeit in einem.

Heute hingegen scheint es nahezu umgekehrt zu sein. Heute scheint es nicht um die Aufhebung des Menschen durch Gott, sondern um die Aufhebung Gottes durch den Menschen zu gehen. Die Frage „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ scheint sich in ihr Gegenteil verkehrt zu haben. Für Bultmann las sich diese Frage so: Wie kommt der *Mensch* dazu, von Gott zu reden? Für uns hingegen liest sie sich so: Wie kommt der Mensch dazu, *von Gott* zu reden?

In diese allgemeine Veränderung der Fragestellung müssen wir, um das Bild zu vervollständigen, noch eine speziellere, allerjüngste Entwicklung einzeichnen. Nach dem Kriege lautete in den religiösen und theologischen Diskussionen fast jeder zweite Einwand: Gott ja – aber warum noch Christus? Heute hingegen beginnt die Frage mehr und mehr zu lauten? Christus ja – aber warum noch Gott?

Mit dieser Frage ist schlagwortartig die Situation angedeutet, in der wir heute von Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus zu reden haben. Wenn wir situationsgemäß davon reden wollen, dann muß es in der Konfrontation mit dem impliziten Atheismus geschehen, der heute in uns allen, in Nichtchristen und Christen, gegenwärtig ist. Teilhard de Chardin schreibt einmal: „Aus einem dunklen Grunde klappt in unserer Zeit irgend etwas zwischen den Menschen und Gott nicht mehr.“ Ernst Bloch hat mir gegenüber dasselbe so ausgedrückt: „Die Welt weiß nicht mehr, wo ihr der Kopf steht.“ Und der spanische Philosoph Miguel de Unamuno sieht als den Schatten über allen anderen menschlichen Fragen die Frage stehen: ob der Mensch im Universum allein ist oder nicht.

Damit sind wir auf die fundamentale theologische Frage zurückgeworfen. Es geht heute nicht mehr um dies oder das am christlichen Glauben: um Jungfrauengeburt, Gottessohnschaft, Wunder, leeres Grab und Himmelfahrt, sondern es geht um das Ganze des christlichen Glaubens selbst: *Es geht um die Existenz Gottes*. Denn daß Gott *ist*, das bildet – vorausgesetzt, daß man weiß, was man damit sagt – den Inhalt alles christlichen Glaubens und Verkündigens. Zu dieser theologischen Konzentration treibt uns nicht nur apologetische Furcht und Taktik, überhaupt nicht nur die Reaktion auf die geistesgeschichtliche Situation, sondern auch der Glaube, der sich mit nichts Geringerem begnügen will als mit Gott.

Mehr noch: Gott selbst treibt uns dazu. Denn er ist es, der uns die Situation schickt. Diese ist mehr als nur eine geistesgeschichtliche Wandlung; sie ist eine neue Epoche in der Geschichte der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Denn Gott handelt nicht en bloc, sondern in Etappen, Stufen und Stationen. Wie könnten wir unsere Verpflichtung, von Gott neu reden zu *müssen*, und zugleich unsere Unfähigkeit, von Gott nicht neu reden zu *können*, heute so brennend in uns spüren, wenn nicht Gott selbst darin rumorte?

So haben wir, herausgefordert durch Gott selbst, über Gott neu nachzudenken. Alles drängt heute auf die Erfahrung von Wirklichkeit; nur was wirklich und erfahrbar ist, gilt unserer Zeit als glaubwürdig. Und so wird es auch bei unserem neuen Nachdenken über Gott darauf ankommen, zu erkennen und zu zeigen, daß wir in der Wirklichkeit unseres Lebens und unserer Welt der Wirklichkeit Gottes

begegnen und Gott also *wirklich* ist – und alsdann von dieser Wirklichkeit Gottes *glaubwürdig* zu reden, nämlich so, daß erkennbar wird, inwiefern der Glaubende „mit seinem Leben daran hängt“. Redeten wir anders von Gott, würden wir Altertumsforschern gleichen, die aus dem Müll einer vergangenen Kulturschicht ein paar alte Tonscherben ausgegraben haben und diese nun einem mäßig interessierten Publikum vorstellen.

Das Bewußtsein der Abwesenheit Gottes

Wir beginnen unser Nachdenken über Gott damit, daß wir uns die Situation vergegenwärtigen, in der sich der Glaube an Gott heute befindet. Diese Situation ist entscheidend bestimmt durch die sogenannte *Erfahrung vom „Tode Gottes“*. Mag Nietzsches Wort vom „Tode Gottes“ inzwischen auch die Suggestion eines Schlagwortes erlangt haben, so gibt es doch die wichtigste religiöse Erfahrung unserer Zeit wieder. Diese besteht eben darin, daß viele Menschen, vielleicht schon die meisten, keine Erfahrung mehr mit Gott machen. Es handelt sich also nicht nur um das Ende einer bestimmten Gottesvorstellung, wie im Verlauf der allgemeinen Religionsgeschichte, aber auch der christlichen Kirchengeschichte immer wieder bestimmte Gottesvorstellungen zu Ende gegangen sind, sondern es handelt sich um den Tod Gottes selbst, um den Tod jedes Gottes.

Wie radikal sich unsere Situation im Hinblick auf den Glauben an Gott gewandelt hat, zeigt die Unterscheidung zwischen den Begriffen „*Verborgenheit Gottes*“ und „*Abwesenheit Gottes*“. „*Verborgenheit*“ Gottes bedeutet die Nicht-Erfahrung der Existenz Gottes, „*Abwesenheit*“ Gottes hingegen die Erfahrung der Nicht-Existenz Gottes. Nicht-Erfahrung der Existenz Gottes heißt: Gott ist zwar da, aber man erfährt ihn nicht; Erfahrung der Nicht-Existenz Gottes heißt: Gott ist nicht da, und eben das erfährt man. Die *Verborgenheit* Gottes war die Erfahrung Abrahams, Hiobs, Jesu und Luthers. Das Schicksal unseres Zeitalters hingegen scheint die *Abwesenheit* Gottes zu sein.

Während die *Verborgenheit* Gottes einem vorübergehenden Gewitter gleicht, das man zu überstehen hoffen kann, entspricht die *Abwesenheit* Gottes einem Klimawechsel, dem sich kein Mensch auf die Dauer zu entziehen vermag. Die große Macht, die diesen geistigen Klimawechsel im christlichen Abendland bewirkt hat, war die Aufklärung, die in unseren Tagen nicht so sehr an ihr Ende als vielmehr zu ihrer Vollendung gelangt ist. Sie hat gegen Gott gleichsam einen Zangenangriff geführt. Der linke Flügel ging dabei mit Absicht und in direktem Angriff auf Gott vor, indem er seine Existenz unmittelbar bestritt, während der rechte Flügel Gott unbeabsichtigt und indirekt angriff, indem er die Natur und die Geschichte wissenschaftlich durchdrang und Gott auf diesem Wege mittelbar aus der Welt verdrängte. Dabei erwies sich der Angriff des rechten Flügels, wie so oft in der Geschichte, als die größere, als die eigentlich tödliche Gefahr.

In demselben Maße, in dem die Wissenschaft die Welt auf sogenannte „natürliche Weise“ erklärte und sie mit Hilfe der Technik planvoll gestaltete, wurde Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig und verlor an Boden in der menschlichen Gesellschaft und Existenz. Immer mehr Funktionen,

die bis dahin Gott ausgefüllt hatte, wurden von der menschlichen Gesellschaft übernommen, und ihre Erfolgsquote scheint dabei höher zu liegen als die der Beter vergangener Tage. An die Stelle der göttlichen Vorsehung trat die rationale Planung, an die Stelle der Hilfe von oben der Katastrophenschutz, an die Stelle der Dämonenaustreibung die Psychotherapie, an die Stelle der göttlichen Züchtigung die menschliche Züchtung. Vor Ansteckung schützt man sich durch Impfung, vor Mißernte durch Import von Weizen, vor Inflation durch eine konzentrierte Aktion. Und vielleicht wird es uns eines Tages mit Hilfe der neubegründeten Friedensforschung sogar gelingen, die Kriege aus der Welt zu schaffen. Wenn Christen und Humanisten in dieser Sache vernünftig zusammenarbeiten, halte ich das für möglich.

So entspricht der zunehmenden Machbarkeit aller Dinge durch den Menschen eine zunehmende Abwesenheit Gottes in der Welt: Je mehr es dem Menschen gelingt, sich der Welt zu bemächtigen, desto mehr breitet sich das Bewußtsein der Abwesenheit Gottes in der Welt aus, und umgekehrt, je mehr sich das Bewußtsein der Abwesenheit Gottes in der Welt ausbreitet, desto mehr ist der Mensch bereit, die Welt in seine Planung und Verantwortung zu nehmen.

Das Ende der Naivität

Als Folge dieser scheinbar wachsenden „Arbeitslosigkeit“ Gottes verkündet man das Ende des sogenannten *Theismus*. Dabei versteht man unter „Theismus“ – reichlich schlagwortartig – jede Gottesvorstellung, nach der Gott, als ein persönliches Wesen gedacht, von oben und außen her die Welt regiert, indem er sowohl in den Lauf der Weltgeschichte als auch in das Geschick jedes einzelnen mit zorniger oder barmherziger Hand eingreift – mithin jeden Glauben an Gott, für den Gott ein persönliches Gegenüber und Du ist, zu dem der Mensch in einer unmittelbaren Beziehung steht. Alle solchen unmittelbaren religiösen Erfahrungen werden als ein für allemal vergangen erklärt: „Was Mose vor dem Dornbusch geschah, ist unwiederholbar dahin, was Franziskus ertastete und erlebte, ist als ein Unmittelbares nicht mehr nachzuvollziehen; die Ängste Luthers können psychoanalytisch aufgelöst und ihrer Unbedingtheit entkleidet werden“ (Dorothee Sölle).

An die Stelle der unmittelbaren Naivität, wie sie im theistischen Zeitalter geherrscht hat, ist die *Reflexion* getreten als die Form, in der die Menschen des technisch-wissenschaftlichen und damit des nachtheistischen Zeitalters sich ausdrücken und bewegen – jene Reflexion, in der der Mensch sich in kritischer Distanz und Analyse zur Welt und zu sich selbst verhält, die mehr von der Frage als von der Antwort lebt, die tolerant und skeptisch zugleich die Wahrheit ständig nur in der Schwebelage hält und deren dauernde Bedrohung daher die Selbstauflösung ist.

Aber nun würden wir dem impliziten Atheismus unserer Tage unrecht tun, wenn wir ihn einfach mit dem optimistischen Fortschrittsglauben der westeuropäischen Aufklärung und dem prometheischen Selbstgefühl der positivistischen Ära gleichsetzen. Es ist, wie Karl Rahner einmal gesagt hat, ein „bekümmertes Atheismus“. Er will die Welt nicht nur naturwissenschaftlich und historisch erklären, sondern er trägt auch ein starkes existentielles Moment in sich: Er macht sich Kummer um die Welt. Der Grund seines Kummers

ist die Ungerechtigkeit und das Leiden der Unschuldigen in dieser Welt. Was einst in Auschwitz, Dresden, Stalingrad und im Warschauer Getto geschah und was heute in Vietnam, Südafrika, Griechenland, China und in den Slums in aller Welt geschieht, das klagt den Gott der Allmacht an und ruft nach seiner Absetzung: „Wie man nach Auschwitz den Gott loben kann, der alles so herrlich regiert, das weiß ich auch nicht ... Es führt kein Weg zurück zum Kindervater, der Wolken, Luft und Winden Wege, Lauf und Bahn gibt“ (Dorothee Sölle).

Nun kann man gegen diese Art der Widerlegung Gottes sofort einwenden: Das zweite der eben zitierten Lieder stammt von Paul Gerhardt und ist im Dreißigjährigen Krieg entstanden. War das Maß an Leid, Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit in der Welt damals etwa geringer als heute? Haben die Menschen die Greuel des Dreißigjährigen Krieges etwa weniger schmerzhaft empfunden als wir die Schrecken des Zweiten Weltkrieges? Dennoch haben sie Gott erfahren und sogar gelobt! Und wenn kürzlich jemand angesichts der Leiden von Auschwitz und Vietnam erklärt hat: „Entweder gibt es Gott nicht, oder Gott ist ein Sadist“, so findet sich dazu bei Martin Luther eine fast wörtliche Parallele. Dieser sagt einmal, daß, wenn die menschliche Vernunft sehe, wie Gott die Welt lenkt, sie zu dem Urteil gezwungen werde: „Entweder gibt es keinen Gott, oder Gott ist ungerecht.“

Dieser historische Vergleich nötigt uns zu dem folgenden theologischen Schluß: Die Belastungsproben und Anfechtungen, denen sich der Glaube angesichts der Welt, wie sie ist, ausgesetzt sieht, waren zu allen Zeiten gleich groß und schwer. Niemals ist der Gottesglaube für den Menschen eine „Selbstverständlichkeit“ gewesen. Immer haben sie wider den Augenschein der Welt an Gott geglaubt. Immer haben sie Gott zunächst als einen Gott *gegen* sich erfahren, bevor sie ihn als einen Gott *für* sich erkannten. Immer waren sie unterwegs vom verborgenen zum offenbaren und wiederum vom offenbaren zum verborgenen Gott.

Daher kann man zwar behaupten, daß der Gottesglaube zu allen Zeiten eine Täuschung und Unmöglichkeit gewesen sei. Man kann aber nicht der Vergangenheit einen Glauben als möglich zubilligen, den man in der eigenen Gegenwart für unmöglich erklärt. Wenn der Glaube an Gott heute eine Unmöglichkeit ist, dann ist es auch früher schon so gewesen, dann haben die Menschen zu allen Zeiten in einer großen Täuschung gelebt, und dann ist in der Tat nichts dringender, als sie jetzt endlich zu ent-täuschen.

Dennoch müssen wir einen Unterschied zwischen den Zeiten konstatieren. Aber dieser Unterschied betrifft nicht den Glauben selbst, sondern das Milieu, in dem der Glaube jeweils lebt. Vor der Aufklärung war der Glaube an Gott eine autoritative Setzung. Er lag in einem selbstverständlichen weltanschaulichen Zusammenhang und in einer unreflektierten kirchlich-politischen Institutionalisierung eingebettet. Daß ein Gott sei, galt als kollektive weltanschauliche Prämisse der abendländischen Gesellschaft. Unter diesem Aspekt kann man allerdings sagen, daß der Gottesglaube für die Menschen früher eine „Selbstverständlichkeit“ gewesen ist.

Aber eben diese Selbstverständlichkeit des Gottesglaubens hat für uns aufgehört. Wie alle überlieferten Autoritäten ist in der Aufklärung auch der Glaube an Gott aus dem Bereich des Selbstverständlichen in den Bereich des Problematischen verwiesen worden. Seine weltanschauliche Einbettung und unreflektierte Institutionalisierung haben sich aufgelöst; seine autoritative Setzung ist dahingefallen. Gott als kollektive weltanschauliche Prämisse, als allgemein verständliche und weithin selbstverständliche – theoretische und praktische – Voraussetzung des Lebens und der Welt existiert nicht mehr.

Das ist die Situation, in der wir uns heute im Hinblick auf den Glauben an Gott befinden und die uns die Erfahrung vom Tode oder von der Abwesenheit Gottes aufnötigt. Dieser Situation sucht die sogenannte „*Theologie nach dem Tode Gottes*“ zu entsprechen.

Theologie nach dem „Tode Gottes“

Sie trägt einen merkwürdigen, widerspruchsvollen Namen: Wie kann man noch Theologie treiben, das heißt, verantwortlich von Gott reden, wenn Gott doch angeblich tot ist? Aber eben dieser Widerspruch weist auf die Absicht dieser Theologie hin. Sie will sich weder auf einen philosophischen Atheismus noch auf einen religiösen Theismus festlegen – beide Standpunkte gelten ihr als vergangen, denn beide stellen eine naive und daher überwundene weltanschauliche Position dar. Vielmehr fragt die „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“, was die Vokabel „Gott“ heute bedeutet, wie man Gott heute noch erfahren kann, wo Gott heute geschieht – heute, das heißt: nachdem Wissenschaft und Technik im Gefolge der westeuropäischen Aufklärung jede unmittelbare Erfahrung Gottes angeblich zerstört und den Menschen ganz und gar auf die Immanenz zurückgeworfen haben. Gott in der geschlossenen Immanenz – das ist das Problem und das Programm dieser Theologie zugleich.

Angesichts dieses Problems nun gewinnen für die „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ die Gestalt und Verkündigung Jesu Christi eine überraschend neue Bedeutung. Die Erfahrung des Todes Gottes hat nicht auch das „Unternehmen Jesu“ aufgehoben; im Gegenteil, sie hat es für uns auf neue Weise wichtig gemacht. In demselben Augenblick, in dem zahlreiche Menschen den Tod Gottes erfahren, gewinnt für sie Jesus von Nazareth neues Leben. Gerade auf dem Hintergrund der Abwesenheit Gottes leuchtet das „Wunder Jesu“ heute erst wirklich auf. Die sogenannte „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ ist also eine eigenartig christozentrische Theologie.

Das „Wunder Jesu“ besteht nach Dorothee Sölles Buch „Stellvertretung“, das sie im Untertitel ausdrücklich „Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ nennt, darin, daß Jesus den abwesenden Gott bei uns vertritt, daß er „die Sache des Verreisten übernimmt“: „Weil Gott nicht einschreitet und seine Sache zur Geltung bringt, darum tritt Christus an seiner Stelle auf. Er tröstet die, die Gott nicht verstehen, er sättigt die, die Gott hungern ließ“. So wird Christus der „Schauspieler Gottes“ genannt, der Gottes Rolle in der Welt übernimmt, die ohne ihn unbesetzt bliebe: „Ohne Christus müßten wir dem Gott, der sich nicht zeigt und der uns verlassen hat, ‚kündigen‘, wir hätten keinen Grund, weiter auf ihn zu warten oder ihn nicht für tot zu erklären.“

Die Stellvertretung, die Jesus Christus vor 2000 Jahren geleistet hat, wirkt heute dadurch fort, daß wir sie fortsetzen. Wie Christus als der Schauspieler Gottes die Rolle des abwesenden Gottes in der Welt übernommen hat, so können auch wir nun, seine Freunde und Brüder, den abwesenden Gott in der Welt vertreten und für einander „Gott spielen“. Wir tun dies, indem wir, wie Christus es nicht für ein „gefundenes Fressen“ hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich entäußerte, uns nun auch unsererseits loslassen und für die anderen da sind, damit diese ihrerseits sie selbst sein können. Auf diese Weise werden wir von dem uns eingefleischten Glücksverlangen frei und finden in der Liebe unser wahres Glück. Wo immer solche Liebe in der Welt geschieht, dort ist Gott.

So wird die *Mitmenschlichkeit* zum Orte Gottes in der Welt, genauer, zu dem Geschehen, dem Gott innewohnt. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Herbert Braun auf die Frage, als was Gott letztlich im Neuen Testament verstanden werde, antwortet: „Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her“, und wenn er Gott entsprechend als „eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit“ definiert und daraus wiederum die Konsequenz zieht: „Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott.“

Wenn wir hören, was die Theologie nach dem Tode Gottes angesichts des impliziten Atheismus unserer Zeit über Gott und Christus sagt, dann ist unsere erste Reaktion darauf Zustimmung und Widerspruch zugleich. Wir ordnen unsere vorläufigen Zustimmungen und Einwände zunächst unter vier Punkten.

Zustimmung und Einwand

Erstens: *Wir stimmen der Theologie nach dem Tode Gottes zu*, wenn sie so beharrlich auf der Frage besteht, was die von uns ständig im Munde geführte Vokabel „Gott“ eigentlich bedeutet, wie wir Gott heute noch erfahren können, wo Gott heute geschieht. Damit ist in der Tat die entscheidende theologische Frage unserer Zeit gestellt und der tiefste Grund aller sogenannten „Predigtnot“ aufgedeckt.

Aber wir wenden gegen die Theologie nach dem Tode Gottes ein, daß sie die Antwort auf die Frage nach Gott durch einen moralischen Appell ersetzt. Dorothee Sölle schließt ihr Buch „Stellvertretung“ mit dem Aufruf: „Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit dem Nicht-identischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“ Nun, ganz gewiß sollen wir etwas für Gott tun – davon redet auch das Neue Testament fast auf jeder Seite. Aber wenn dieses unser menschliches Tun für Gott darin besteht, daß wir den abwesenden Gott vertreten, dann wird damit Unmenschliches von uns gefordert.

Bereits an dieser Stelle taucht die Frage auf, wie die Rede von „Gott“ hier eigentlich gemeint ist. Die Theologie nach dem Tode Gottes führt die Vokabel „Gott“ noch ebenso häufig im Munde wie ihre Gegner, die sogenannten „Theisten“. Aber dabei läßt sie in der Schwebe, wie sie das Wort „Gott“ eigentlich versteht, ob sie es nur bildlich-poetisch oder ob sie es real meint. Dasselbe gilt

auch für die Rede vom „Tode Gottes“. Sie läßt offen, ob Gott nur vorübergehend verweist ist oder ob er ein für allemal abgereist ist. Wenn die Rede vom „Tode Gottes“ nicht nur eine bildliche Redeweise ist, wenn sie nicht nur eine menschliche und daher grundsätzlich korrigierbare Erfahrung, sondern eine endgültige Realität wiedergibt, wenn Gott also wirklich tot ist, dann kann kein Mensch ihn durch keine noch so vollkommene Stellvertretung zu neuem Leben erwecken.

Mit der Aufforderung zur Stellvertretung Gottes wird das Evangelium ins Gesetz verkehrt. Damit fällt das Christentum zugleich auf eine niedrigere Stufe der Religionsgeschichte zurück. Damit kommt etwas Atemloses, Angestregtes, Ängstliches in unser Christentum hinein – und eben darin besteht ja das Kennzeichen aller Religion in der Welt. Aber dieser Vorwurf der religiösen Überforderung und Überanstrengung trifft nun keineswegs nur die sogenannte Theologie nach dem Tode Gottes, sie trifft ebenso jede Theologie, die nach der Methode „Friß, Vogel, oder stirb“ den Glauben zum Fürwahrhalten von Absurditäten und damit zum verdienstlichen Werk erniedrigt.

Zweitens: *Wir stimmen der Theologie nach dem Tode Gottes zu*, wenn sie die Frage, wo und wie wir etwas von Gott erfahren können, mit dem Hinweis auf den Mitmenschen beantwortet. In der Tat: Wie kann uns Gott auf andere Weise zukommen als vom Mitmenschen her? Wie haben wir denn die erste Nachricht, daß Gott ist, erhalten? Vom Mitmenschen. Wie erfahren wir die Liebe Gottes in unserem täglichen Leben? Vom Mitmenschen. Wie empfangen wir das tägliche Brot, um das wir im Vaterunser bitten? Vom Mitmenschen.

Aber wir wenden gegen die Theologie nach dem Tode Gottes ein, daß sie die Existenz Gottes und die Mitmenschlichkeit des Menschen miteinander zur Deckung bringt und so in der Gefahr steht, die Theologie in Anthropologie zu verwandeln. Sicher kann die Theologie nicht von Gott reden, ohne zugleich vom Menschen zu reden, denn Gott hat Interesse am Menschen – eben darum hat er sich in Jesus Christus offenbart. Was geschieht jedoch, wenn der Mitmensch mir ausbleibt? Hört dann auch Gott auf, für mich da zu sein? Darum zeigt die Mitmenschlichkeit wohl den Ort Gottes in der Welt an, niemals aber werden sich Gott und Mitmenschlichkeit decken.

Drittens: *Wir stimmen der Theologie nach dem Tode Gottes zu*, wenn sie sich gegen das „Selig, nur selig“ einer falschen Jenseitsfrömmigkeit wendet, die das Diesseits fast völlig vom Jenseits verschlingen läßt, und wenn sie uns statt dessen daran erinnert, daß Jesus die Frage nach dem ewigen Leben mit dem Hinweis auf den Nächsten, nämlich mit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter beantwortet, daß die Christen also nicht nach Jerusalem, sondern an die Straße nach Jericho gehören, daß sie sich nicht um den Bestand der Kirche, sondern um die Rettung der Welt sorgen sollen.

Aber wir wenden gegen die Theologie nach dem Tode Gottes ein, daß sie die Todesgrenze, die mitten durch alles Leben läuft, ignoriert und daß die Frage nach dem ewigen Heil des Menschen und nach dem letzten

Ziel der Geschichte von ihr nicht gestellt wird. Der Tod betrifft ja nicht nur unser individuelles Sterben, sondern er liegt als Schatten der Vergänglichkeit über der ganzen Welt; er bedeutet den Testfall für alle Aussagen, die wir über das Leben und die Welt machen. Darum muß gerade eine Theologie, die die Sorge für die Mitmenschen und die Verantwortung für die ganze Welt so ernst nimmt, wie die Theologie nach dem Tode Gottes dies in der Tat tut, der Frage nach dem Tode standhalten. Sonst gleicht alles Schaffen und Gestalten der Welt nur dem Wasser, das an die Küste prallt und wieder zurückschlägt – in endlosem Hin und Her, in ständigem Auf und Ab. Angesichts der Tatsache des Todes in der Welt gibt es nur ein striktes Entweder-Oder: Entweder resigniertes oder auch heroisches Aushalten der absurden Situation – oder aber der Glaube an eine Liebe vor, über und jenseits unserer eigenen, immer todgeweihten Liebe. Aber eben dieses Entweder-Oder muß man aussprechen, man darf es nicht einfach verschweigen, sei es auch nur, daß man hier ehrlich seine Ratlosigkeit oder seinen Agnostizismus bekennt.

Viertens: *Wir stimmen der Theologie nach dem Tode Gottes zu*, wenn sie das Menschsein Jesu Christi so ernst nimmt und also Luthers Weisung befolgt, daß man den Sohn Gottes gar nicht tief genug ins Fleisch ziehen könne. Damit erfüllt sie den dringenden „Nachholbedarf“ innerhalb der Christologie, den Karl Rahner für die katholische Theologie konstatiert hat, der aber ebenso auch für die evangelische Theologie und Frömmigkeit gilt.

Aber wir wenden gegen die Theologie nach dem Tode Gottes ein, daß sie die andere Seite an Jesus Christus völlig eliminiert: sein Geöffnetsein zu Gott hin, sein unmittelbares Verhältnis zum Vater, auch wenn wir dieses heute nicht mehr wie die Alte Kirche mit Hilfe der griechischen Philosophie naturhaft, sondern im Anschluß an die Bibel geschichtlich verstehen. Hier widerspricht die Theologie nach dem Tode Gottes stracks jedem historisch-exegetischen Befund. Wenn wir überhaupt noch etwas von dem „historischen Jesus“ wissen, dann dies, daß er sich in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott wußte. Um dieses einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott auszudrücken, bezeichnet das Neue Testament ihn mit Recht als den „Sohn“, gleichgültig, ob Jesus selbst diesen Titel gebraucht hat oder nicht. Sohn aber ist einer nur aus und durch den Vater. Und so weist der Sohnesname auf *Gottes Willen und Werk* zurück. Es ist also genau umgekehrt, wie die Theologie nach dem Tode Gottes behauptet: Nicht weil Gott nicht einschreitet und seine Sache nicht zur Geltung bringt, tritt Christus an seiner Stelle auf, sondern: Indem Christus auftritt, greift Gott ein und bringt seine Sache zur Geltung. Das hat Helmut Gollwitzer mit Recht Dorothee Sölle entgegengehalten.

In der Theologie nach dem Tode Gottes wird aus der Offenbarung Gottes eine Depotenzierung Gottes: Hier wird Gott nicht durch Christus vertreten, sondern ersetzt, so wie in einem Betrieb ein Nachfolger seinen Vorgänger ersetzt. Die Menschwerdung bedeutet hier nicht das Kommen, sondern das Gehen Gottes – dieser Gedanke aber stammt nicht aus dem Neuen Testament, sondern von Ernst Bloch, der in letzter Zeit fast zum protestantischen Kirchenvater geworden zu sein scheint (keineswegs nur für Dorothee Sölle, sondern mindestens

so sehr auch für Jürgen Moltmann und seine Anhänger). Auf diese Weise erhält die Verdrängung Gottes durch die Aufklärung ihre letzte Vollendung und ihre theologische Legitimation.

Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage an die Theologie nach dem Tode Gottes, in die alle unsere vorläufigen Zustimmungen und Einwendungen einmünden. Diese Frage lautet, ob die sogenannte „Theologie nach dem Tode Gottes“ angesichts des impliziten Atheismus unserer Zeit nicht den *Glauben* des Menschen an Gott zu retten sucht – um den Preis Gottes selbst.

Hinter dieser Frage wiederum steht die entscheidende Frage aller heutigen Diskussion über Gott: ob Gott noch als ein personales Gegenüber und Du zu verstehen ist, und wenn er dies ist, wie man dann von dieser Person, diesem Gegenüber und Du reden muß.

Gott als personales Gegenüber

Wir prüfen diese Frage zunächst am Befund der biblischen Überlieferung. Der erste Eindruck, den wir gewinnen, wenn wir die Bibel auch nur flüchtig durchblättern, ist, daß sie ein durch und durch personales Buch ist. Helmut Gollwitzer nennt sie mit Recht das „personalste Buch der ganzen Religionsgeschichte“. Dieser durch und durch personale Charakter der Bibel gründet darin, daß sie die Geschichte der Begegnung Gottes mit den Menschen erzählt. Den Anstoß zu dieser Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch gibt Gott – Gott allein. Insofern muß man der „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ recht geben, wenn sie behauptet, daß die Bibel eine Vorgegebenheit enthalte. Aber diese Vorgegebenheit besteht nicht in der weltanschaulichen Vorgabe eines theistisch-personalistischen Gottesbegriffes, die man zunächst einmal intellektuell leisten muß, bevor man an Gott glauben kann, sondern sie besteht in der Person Gottes selbst, der die Initiative zu der Begegnung mit dem Menschen ergreift und die Geschichte in Gang bringt und in Gang hält, von der die Bibel dann auf sehr mannigfaltige und gewiß auch widersprüchliche Weise berichtet. Und auch insofern hat die „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ recht, als sie gegen alle metaphysischen „Hinterwelten“ kämpft und Gott allein in der Immanenz sucht – denn eben in die Immanenz will der Gott der Bibel hinein.

Wenn die sogenannte „moderne Theologie“ darum heute so stark den „immanenten“ Zug im biblischen Gottesglauben betont, dann bringt sie damit nur die eigentliche Intention der Bibel selbst zur Vollstreckung. Diese besteht darin, daß die Bibel die Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte behauptet, wie der Prolog des Johannesevangeliums es ausdrückt: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“ Von einer Preisgabe der Transzendenz Gottes durch die moderne Theologie kann also keine Rede sein. Im Gegenteil: nachdem der „Supranaturalismus“ sich als eine vergangene weltanschauliche Denkform erwiesen hat, hält die moderne Theologie nur um so strikter an der Transzendenz Gottes fest. Freilich erweist sich für sie die Transzendenz Gottes nicht in einer Reihe von „übernatürlichen“ Akten, sondern in der existentiellen Erfahrung, daß die Wahrheit Gottes zunächst immer eine Wahrheit *gegen* uns ist, bevor sie eine Wahrheit *für* uns sein kann. Aber wie könnte dies auch anders sein, wenn es sich um die Begegnung *Gottes* mit dem Menschen handelt? Denn dabei bleibt es: Gott ist Gott, und Mensch ist Mensch!

Die Form, in der die Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch stattfindet, ist im strengen Sinn des Wortes ein „Dialog“ und damit ein personaler Vorgang zwischen zwei Partnern. Auf seiten Gottes drückt sich diese personale Partnerschaft in Reden, Gebieten, Verheißen, Zürnen, Suchen und Nachgeben aus, auf seiten des Menschen entsprechend in Hören, Antworten, Fragen, Vertrauen, Beten, Leben und Danken oder auch in Ungehorsam, Abkehr, Flucht und Fluch und wiederum in Umkehr, Buße, Reue und Gehorsam – dies alles aber nicht nur poetisch-bildlich, sondern realgeschichtlich gedacht. Auf diesen theologischen Grundsachverhalt der Bibel hat Helmut Gollwitzer in seiner Auseinandersetzung mit der Theologie nach dem Tode Gottes hingewiesen, und darin ist ihm zuzustimmen.

Nun aber behauptet Herbert Braun, daß sich schon in der Bibel selbst der Prozeß einer „interpretatorischen Berichtigung“ vollziehe: von einem massiv-gegenständlichen, personalistisch-anthropomorphen Gottesverständnis in Richtung auf eine immer stärkere „Vergeistigung“ des Gottesbegriffes. Den Inhalt dieser Vergeistigung sieht Braun in einer zunehmenden Abkehr vom „Theismus“, welche deutlich mache, daß das personale Gegenüber Gottes in der Bibel grundsätzlich entbehrlich und daher ausscheidbar sei. Nun wird kein Einsichtiger leugnen, daß sich in der Bibel in der Tat ein Entwicklungs- und Berichtigungsprozeß vollzieht. Von dem Gott, von dem es in Jesaja 63 heißt, daß er in seinem Grimm die Kelter des Gerichtes trete, so daß das Blut seiner Feinde seine Kleider bespritze und sein Gewand besudle, bis zu dem Wort Jesu: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“, führt ein weiter Weg. Er beweist, daß sich die Offenbarung Gottes schrittweise, in Stufen, Etappen und Stationen vollzieht. Darum bleibt unverstänlich, wie einer die Wahrheit der Bibel ohne historisches Forschen und Verstehen ergreifen und festhalten will.

Aber jener interpretatorische Berichtigungsprozeß zielt nicht, wie Braun behauptet, auf eine Abkehr vom Theismus im Sinne einer allmählichen Entpersonalisierung Gottes, sondern er geht im Gegenteil in Richtung auf eine immer stärkere Ausweitung der Personalität Gottes: das personale Gegenüber von Gott und Mensch wird immer mehr als eine universale Wirklichkeit verstanden, welche alles menschlich-weltliche Dasein betrifft.

Dafür gibt es eine interessante Probe aufs Exempel – sofern man der historischen Meinung ist, daß der Kolosser- und der Epheserbrief nicht von dem Apostel Paulus stammen. Und dafür gibt es in der Tat eine Reihe stichhaltiger Argumente: Beide Briefe spiegeln bereits eine theologische Lehrentwicklung wider, die in Richtung auf den sogenannten „Frühkatholizismus“ geht, und eben dies verweist sie an das Ende der literarischen Überlieferungsstrecke, die sich im Neuen Testament niedergeschlagen hat. Aber mögen beide Briefe auch noch so viele „frühkatholische“ Züge aufweisen, in einem zeigen sie sich unverändert: sie halten beide unbedingt an der Personalität Gottes und Jesu Christi fest, ja sie halten nicht nur an ihr fest, sondern weiten sie sogar noch auf den Bereich des ganzen Kosmos aus.

Damit haben wir den theologischen Grundsachverhalt der Bibel herausgearbeitet. Dieser besteht darin, daß Gott in der Bibel als ein persönliches Gegenüber und Du verstanden ist, dem der Mensch in personaler Weise begegnet. Dieser biblische Grundsachverhalt

der personalen Begegnung des Menschen mit dem persönlichen Gott bildet eine unaufgebbare Struktur aller christlichen Verkündigung. Wir können diesen biblischen Grundsachverhalt in Anschluß an Helmut Gollwitzer auch streng grammatikalisch so ausdrücken: Die Bibel redet von Gott in Sätzen, in denen Gott als Subjekt mit einem Prädikat verbunden ist, welches in der Form von Verben Aussagen über ein Handeln Gottes macht. An diesem personalen Reden von Gott hängt, daß das Evangelium Evangelium bleibt.

Hierzu gibt es eine aufschlußreiche Parallele aus der allerjüngsten Theologiegeschichte: Wenn die Schüler Bultmanns gegen den Willen ihres Meisters den „historischen Jesus“ wiederentdeckt haben, dann haben sie es nicht getan, um dem Glauben eine äußere historische Sicherung zu geben, sondern dann haben sie damit nur das Kerygma bei dem behalten wollen, was es selbst tut, nämlich daß es den Namen Jesus als den Grund alles christlichen Glaubens und Verkündigens nennt.

Geradeso müssen wir heute gegenüber der Theologie nach dem Tode Gottes auf der Nennung des Namens Gottes bestehen, um festzuhalten, daß das Heil des Menschen nicht in ihm selbst begründet liegt, sondern daß Gottes Gnade dem Menschen immer schon voraus ist. Die Theologie nach dem Tode Gottes scheint sich uns in einem merkwürdigen Selbstwiderspruch zu befinden: sie tut alles, um das Personsein des Menschen zu retten – nur Gott darf nicht Person sein. Dabei gehört es für die Bibel gerade umgekehrt zur „Condition humaine“, daß der Mensch nicht ohne das Gegenüber des persönlichen Gottes ist.

In welcher Weise wir von dieser personalen Wirklichkeit Gottes reden, ob theistisch, metaphysisch, mythologisch, anthropomorph oder wie sonst, ist beinahe gleichgültig; denn alle Bilder, Chiffren und Kategorien werden durch die Wirklichkeit Gottes gesprengt, auch die Kategorie der „Person“. Entscheidend ist nur, daß wir den biblischen Grundsachverhalt des personalen Gegenübers Gottes festhalten und unter diesem Gesichtspunkt dann freilich auch zwischen besser und schlechter geeigneten Kategorien unterscheiden.

Bewährung und Konkretion der Rede von Gott

Aber wie können wir nun angesichts des impliziten Atheismus unserer Tage dem Zeitgenossen den biblischen Grundsachverhalt des personalen Gegenübers Gottes so verdeutlichen, daß er ihm verständlich und glaubhaft wird? Wie müssen wir heute von Gott reden, daß es zutreffendes – auf Gott und den Menschen zutreffendes – Reden von Gott ist? Nachdem Gott als weltanschauliche Prämisse weggefallen ist, hilft uns die bloße Zitation der Vokabel „Gott“ überhaupt nichts mehr. Sie erscheint als frommes Gerede, als reine Illusion, wenn nicht gar als Nonsense, wenn sie nicht durch die konkrete Erfahrung von Wirklichkeit gedeckt ist. Mit der bloßen Aufdeckung und Wiederholung des biblischen Grundsachverhaltes ist es nicht getan.

Darum reicht auch Gollwitzers Auseinandersetzung mit der Gott-ist-tot-Theologie, so klug und richtig sie in vielem ist, nicht aus. Unter seiner Führung scheinen wir heute so etwas wie eine zweite Welle der Barthschen Theologie zu erleben. Sie bedeutet im Grunde aber nichts anderes als nur eine Erneuerung der Position Barths

selbst – trotz der inzwischen veränderten theologischen Situation. Nur Heinrich Ott, der unmittelbare Nachfolger auf dem Lehrstuhl Karl Barths in Basel, führt darüber hinaus, indem er Dietrich Bonhoeffers Anfragen aufnimmt und Bultmanns theologischen Ansatz nicht von vornherein als falsch verwirft. Er drängt auf „Verifikation“, das heißt, auf die Bewahrheitung und Bewährung der biblischen Aussagen über Gott in unserer Situation und Existenz.

Den Leitfaden für solche *Verifikation* lassen wir uns von zwei Worten an die Hand geben. Das eine stammt von einem in den Augen aller Christen Ungläubigen, das andere von einem in den Augen mancher Christen Kleingläubigen. Zunächst das Wort des angeblich Kleingläubigen. Wir meinen den bekannten Satz Lessings: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten; sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“

Dieses Wort besagt: Die Wahrheit der biblischen Aussagen über Gott ist noch nicht durch eine objektive äußere Norm, durch das bloße „Es steht geschrieben“ verbürgt, sondern erst dadurch, daß uns ihr Inhalt innerlich überzeugt. Solche innere Überzeugung kommt aber allein dadurch zustande, daß sich der Glaube an den gegenüberstehenden persönlichen Gott und die Erfahrung der uns umgebenden Wirklichkeit gegenseitig bewähren. Denn wo sollte uns Gott auch anders begegnen als in der von uns erfahrenen Wirklichkeit?

Das aber drängt auf die *Konkretion* der göttlichen Wahrheit. Und damit stehen wir vor dem zweiten Wort, das uns als Leitfaden für die Verifikation der biblischen Aussagen über Gott dienen kann, vor dem Wort des Ungläubigen. Es stammt von Lenin und lautet: „Eine abstrakte Wahrheit gibt es nicht, die Wahrheit ist stets konkret.“ Bertolt Brecht hat sich dieses Wort im Exil in Dänemark auf die Balken seines Arbeitsraumes geklebt. Wir sollten es überall dorthin schreiben, wo heute von Gott geredet wird!

Mit der Forderung der Konkretion ist uns sofort eine bestimmte Art, den Menschen die Wahrheit Gottes anzubieten, verboten. Wir können die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht mehr als ein über uns sich abspielendes, in sich geschlossenes Heilsdrama von außen her an die Menschen „heranpredigen“ und dann hinzufügen, daß sie das eben annehmen müßten. Wie können sie etwas annehmen, von dem sie nicht erkennen, daß es sich in ihrer Welt abspielt und in ihrem Leben vorkommt? Mit dem bloßen Behaupten ist es nicht mehr getan, gleichgültig, ob dies durch Barth, Bultmann, Künneth oder Gollwitzer geschieht. Die Zeitgenossen wollen heute auch über das Wie und das Inwiefern des christlichen Glaubens Bescheid haben!

Ohne die Aufdeckung des Zusammenhanges zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt bleibt Gott doch wieder nur eine autoritative Setzung und der Glaube an ihn eine religiöse Provinz am Rande des Lebens. Die Kirche aber erscheint dann so, wie die Katholikin Vilma Sturm sie aus ihrer Jugend in Erinnerung hat: als „eine große, schwarze Eule, die breit auf ihrem Lehrstuhl saß und mit zugekniffenen Augen darüber wachte, daß keiner ihrer Lehrsätze übertreten, keines ihrer Gebote verletzt wurde“.

Dietrich Bonhoeffer hat diese Art des objektivierenden Redens von Gott als „Offenbarungspositivismus“ getadelt. Was er mit diesem späteren Vorwurf gegen seinen verehrten Lehrer Karl Barth gemeint hat, zeigt ein schon sehr früher, sehr merkwürdiger Brief von ihm aus dem Jahre 1913. Darin schreibt er: „Ich bin jetzt Studentenfarrer an der Technischen Hochschule, wie soll man den Menschen solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt ... Dieses wahnwitzige dauernde Zurückgeworfensein auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten.“

Was aus Bonhoeffers Klage über die Unsichtbarkeit Gottes spricht, ist die Sehnsucht nach Erfahrung der Wirklichkeit Gottes und nach ihrer glaubhaften Verkündigung. Das Wort „Unsichtbarkeit“ ruft unwillkürlich das Wort „Evidenz“ hervor. Evidenz bedeutet: Vergewisserung, Erweis, Einsicht durch Erfahrung – das also ist es, wonach Bonhoeffer im Hinblick auf Gott verlangt und was ihn als theologische Aufgabe bis zu seinem Martyrium in Anspruch genommen hat.

Es ist dasselbe, was Heinrich Ott als „Verifikation“, als Bewahrheitung und Bewährung der biblischen Aussagen über Gott bezeichnet. Damit ist nicht etwa ein Beweis der Existenz Gottes nach Art der traditionellen Gottesbeweise gemeint, überhaupt kein Beweis im Sinne objektiver Nachprüfbarkeit wie auf dem Felde der exakten Wissenschaft. Die theologische Verifikation bedeutet nicht eine zwingende Demonstration Gottes, die vom Glauben dispensierte, sondern sie ist das nie endende Bemühen, die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt zu erweisen, um den Glauben auf diese Weise zu konkretisieren. Die Sache mit Gott gibt es für uns nur noch in den Sachen der Welt, die Taten Gottes nur noch in den Tatsachen der Geschichte.

Der Sinn der „existentiellen Interpretation“

Die rechte Methode der theologischen Verifikation ist die *existentielle Interpretation*, aber nun nicht in der individualistischen Enge, wie Rudolf Bultmann sie handhabt, sondern angewandt auf die Geschichte der ganzen Welt. Den *sachlichen* Ausgangspunkt dieser existentiellen Interpretation bildet die *Selbstinterpretation Gottes*. Gott selbst hat sich in Jesus Christus den Menschen ausgelegt: Siehe, so bin ich. Diese Selbstinterpretation Gottes wird von der existentiellen Interpretation aufgenommen, und zwar so, daß sie aufzeigt, was diese Tat Gottes im Horizont menschlichen Daseins bedeutet. Sie tut dies, indem sie die Offenbarung Gottes in bezug zur Wirklichkeit der Welt setzt und ihre Bedeutsamkeit für die Existenz des Menschen aufzeigt. Dabei nimmt die existentielle Interpretation ihren *methodischen* Ausgangspunkt nun allerdings bei der Existenz des Menschen und bei den Fragen, die sich aus ihr ergeben. Sie tut dies aber nur, um zu zeigen, wie die Offenbarung Gottes eben auf diese Fragen Antwort gibt und der Mensch dadurch ein neues Verständnis seiner selbst in der Welt gewinnt. Dies neue Selbstverständnis des Menschen besteht darin, daß er sich von Gott verstanden weiß.

So ist das „Sagen“ der existentiellen Interpretation im Grunde ein „Zeigen“, wie denn auch in der Bibel eine wichtige Wahrheit oft mit einem „Siehe“ eingeleitet wird. Die Verifikation der

biblischen Aussagen über Gott ist dort ans Ziel gelangt, wo einem Menschen über solchem Zeigen die Augen aufgehen und er ausruft: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“

Man sollte die Methode der existentialen Interpretation nicht als eine menschliche „Bedürfnistheologie“ verdächtigen, in der Gott zum Beantworter menschlicher Fragen, zum Lieferanten für menschliche Bedürfnisse herabgewürdigt wird: der Mensch diktiert, und Gott gehorcht. Es wäre eine lieblose Theologie, die nicht an der Bedürftigkeit des Menschen orientiert wäre.

Man braucht das nach Psychologie schmeckende Wort „Bedürftigkeit“ nur durch das im kirchlichen Raum vertrautere Wort „Not“ zu ersetzen, um das zu erkennen. Wehe der Theologie, die sich nicht für die Not des Menschen und damit für das ihm Not-wendige interessiert! Nun gibt es freilich auch hier richtige und falsche Theologie. Falsche, vulgäre, des Namens nicht mehr werthe Bedürfnistheologie ist es zum Beispiel, wenn der Sänger Frank Sinatra sagt: „Ich bin für alles, was einem über die Nacht hinweghilft, ob es nun ein Gebet, ein Schlafmittel oder eine Flasche Whisky ist!“ Das Schockierende an diesem Ausspruch besteht nicht in der wahllosen Zusammenordnung von Gebet, Schlafmittel und Whisky; vielmehr kommt eben diese wahllose Zusammenordnung dadurch zustande, daß das Bedürfnis des Menschen hier zum allbeherrschenden Gesichtspunkt gemacht und nicht mehr unter das Urteil der Wahrheit gestellt wird.

Richtige Bedürfnistheologie beginnt zwar auch mit den Fragen und Bedürfnissen des Menschen und erheischt für sie Antwort und Stillung, läßt sich aber unter dem Eindruck der Antwort und Stillung, die das Evangelium gewährt, ihre Fragen und Bedürfnisse reinigen, korrigieren und vertiefen. Aber eben damit dies geschehen kann, muß ich zunächst die Antwort des Evangeliums gehört haben; um aber das Evangelium als Antwort hören zu können, muß ich zunächst meine Fragen stellen. Mit dem Fragen des Menschen also fängt es an, freilich nur methodisch. Sachlich hat Gott schon längst zuvor angefangen.

Damit schließt sich der Kreis unserer Überlegungen zu der Frage: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ Unseren Ausgangspunkt hatten wir bei dem gleichnamigen Aufsatz Rudolf Bultmanns aus dem Jahre 1925 genommen. Vierzig Jahre später schreibt Bultmann am Ende seines letzten großen Aufsatzes über das Thema „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“: „Nur der Gottesgedanke, der im Bedingten das Unbedingte, am Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente finden, suchen und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich.“ Knapper kann man die Antwort auf unsere Frage nicht formulieren. Wenn wir diese Antwort als Anweisung nehmen, dann sind wir damit vor eine große, hoffnungsvolle Aufgabe gestellt. Dann wird das Quantum dessen, was wir über Gott zu sagen wagen, vielleicht geringer werden. Aber wir werden dann die Forderung erfüllen, die der Zeitgenosse auch an unser Reden von Gott stellt: daß es sich als „wirklich“ und damit als „glaubwürdig“ erweise.

(S. 16 Hinweise zum Bezug der EZW-Informationen; die Redaktion.)