

**Albert Raffelt**

# **Die Frage nach Gott**

# DIE WELT DER BÜCHER

AUS LITERATUR UND WISSENSCHAFT

Fünfte Folge  
Zehntes Heft  
Weihnachten 1978

## Die Frage nach Gott

Von Albert Raffelt

Es ist schon öfter bemerkt worden, daß sich die Theologie nach einer Phase mehr innerkirchlicher, ekklesiozentrischer Fragestellungen (etwa in der Zeit um das Vaticanum II) und nach einer Zeit der Bemühung um den Aufweis gesellschaftlicher Relevanz ihrer Probleme vermehrt wieder ihren zentralen Themen – Gott und Christus (vgl. den Bericht zur Christologie, WdB, Weihnachten 1975, Ostern 1976) – zugewandt habe. So falsch solche Schematisierungen immer sind, so wenig sie für die gesamte Theologie überhaupt durchgeführt werden können, so wenig sie schließlich auch die Zusammengehörigkeit aller genuin theologischen Fragestellungen beachten: das berühmte Körnchen Wahrheit ist doch in dieser Feststellung enthalten. Die Fülle der hier anzuzeigenden, zum Teil gewichtigen Publikationen aus jüngerer Zeit (neben einigen Neuauflagen) beweist zumindest, daß die Gottesfrage im Zentrum der theologischen Diskussion steht.

Um wenigstens einige Linien verdeutlichen zu können, beschränken wir uns im folgenden auf systematische Beiträge. Die Abfolge der besprochenen Werke richtet sich nach äußeren, bibliographischen Kriterien.

### 1. Neuauflagen

Ein kleines Bändchen von *Heinrich Fries*, „Abschied von Gott?“<sup>1</sup>, das vor nunmehr zehn Jahren erstmals erschien, hat wohl deshalb die fünfte Auflage erreicht, weil es dem Leser, der ganz schnell die wesentlichen Grundpositionen der Religionskritik von Feuerbach, Marx, Nietzsche, des Existenzialismus und der naturwissenschaftlichen Kritik kennenlernen möchte, einen leichten Einstieg bietet. Ergänzt werden diese Positionen durch Abschnitte über Jean Paul und Dostojewskij (dazu die Gott-ist-tot-Theologie, die schon etwas akademischen Verwesungsgeruch um sich verbreitet, um in ihrer eigenen Metaphorik zu reden). Fries druckt die wesentlichen Texte ab – Jean Pauls Vision vom toten Christus, Nietzsches Parabel vom tollen Menschen usw. –, bietet knappe und hilfreiche Kommentare und gibt leicht lesbare Antwortskizzen.

*Helmut Thielicke*s in der gleichen Taschenbuchreihe erschienene Aufsatzsammlung „Die geheime Frage nach Gott“<sup>2</sup> geht den „Signalen“ nach, in denen sich die reli-

giöse Frage heute zeigt: moderne Literatur, Identitätssuche der Jugend usw.; er diskutiert über das Menschenbild, um den Vorrang der Person gegenüber ihrer Vereinnahmung in den gesellschaftlichen Strukturen (etwa im Marxismus), und gibt in einem letzten Teil Hinweise zur neuzeitlichen Situation der Gottesfrage. Daran anschließend sucht er Kriterien rechten Redens von Gott zu entwickeln. Thielicke's Anliegen dürfte in folgendem Satz deutlich werden: „Die Relevanz der Gottesfrage kann nur so aufgewiesen werden, daß Gott als der ‚unbedingt-mich-Angehende‘ in einer wie immer zu definierenden Beziehung zu dem ‚bedingt-mich-Angehenden‘ gesehen wird“ (125). Er sucht damit ebenso einer Funktionalisierung des Gottesgedankens zu wehren wie der Beziehungslosigkeit zwischen beiden Formen des „Mich-Angehens“, die zu „doketischer Irrelevanz“ des Gottesgedankens führen müßte. Aus einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks entstand der Sammelband „Wer ist das eigentlich – Gott?“<sup>3</sup>, den man inzwischen schon als „Klassiker“ ansprechen kann. Nach Original- (1969) und Taschenbuchausgabe liegt er nun abermals vor. Die Sammlung ist sozusagen eine „Enzyklopädie“ in leicht lesbarer Essay-Form. Erst-rangige Mitarbeiter verbürgen hohes Niveau. Dabei sind manche der Aufsätze geradezu Glücksfälle, so Karl Rahners nachdenkliche und auch sprachlich schöne „Meditation über das Wort ‚Gott‘“. Der thematische Rahmen reicht von Tiefenpsychologie (A. Görres), Politik (B. Vogel), Philosophie (R. Spaemann, H. Rombach, B. Welte, H. R. Schlette, J. Möller) usw. bis zur biblischen (A. Deissler, J. Blank) und systematischen Theologie (H. Fries, M. Seckler, J. Ratzinger, J. B. Metz u. a.). Der Rezensent gesteht gerne, daß er diesen Sammelband dem interessierten Leser, der sich über das Gottesproblem in seinen vielfältigen Aspekten informieren möchte (und zwar dem skeptischen wie dem positiv suchenden), eher in die Hand drücken würde als manchen jüngsten Bestseller. Auf einer Tagung der kirchlichen Akademien von Tutzing und München 1969 wurden die Vorträge zum Thema „Gottesfrage und moderner Atheismus“<sup>4</sup> gehalten. *J. Blanks* Referat über den „sich bewährenden Gott“ der Bibel hat eine Sinnspitze im Aufweis, wie „die Bibel einen radikalen Entmythologisierung- und Ent-Ideologisie-

rungsprozeß [vollzieht], indem sie Mensch und Welt als Kreatur definiert“ (13). Sehr zum Nachdenken reizt der dabei herangezogene Text von F. Rosenzweig (13f.), der in einer gewissen Nähe zur zeitgenössischen dialektischen Theologie dafür plädiert, die Welt „wieder unreligiös zu machen“. Die kritische Grenze für diesen Gedanken haben wir schon in Thielickes angeführtem Satz gesehen; H. Zahrnts Überlegungen zur Gotteserfahrung gehören auch einer mehr vermittelnden Position zu. – Aus heutiger Sicht ist der interessanteste Beitrag des Bandes wohl das Referat des tschechischen Marxisten Machovec, das die Hoffnungen aus der Aufbruchzeit des marxistisch-christlichen Dialogs zeigt, der heute ja ein völlig anderes Gesicht hat – sowohl auf seiten amtlicher Kontakte als auch z. B. in den Theologien der Befreiung. Das Interesse, das Machovec am Christentum zeigt, liegt in seinem eigenen Bemühen um einen Marxismus begründet, der den letzten Fragen nicht ausweicht. Eine Anekdote aus dem Vortrag zeigt die Ernsthaftigkeit des Dialogangebots: „Ich habe schon zweimal versucht, den Satz zu publizieren, daß ich den Gegner nur dann ehren kann, wenn er auch versucht, mich zu bekehren. Aber immer, ich weiß nicht, ob es der Redakteur oder jemand in der Druckerei war, immer hat man es korrigiert; immer meinte man: So dumm denkt Machovec sicher nicht, und man hat es so korrigiert, daß ich den Gegner nur ehren kann, wenn er mich *nicht* zu bekehren versucht. Aber diese falsche Toleranz meine ich nicht. Im Dialog wollen wir nicht so einem Halbgläubigen, sondern einem echten Christen begegnen!“ (68)

Walter Kaspers abschließendes Referat situiert die Gottesfrage im Rahmen neuzeitlicher Erfahrung der Abwesenheit Gottes bzw. angesichts des heutigen Atheismus. Vermittelnd für das Verstehbarmachen der christlichen Rede von Gott ist dabei die Frage nach dem „Sinn des Ganzen des Daseins und der Welt“ (82). Die Reflexion Kaspers problematisiert das Daseinsrätsel in der Frage nach Herkunft, Gegenwart und Zukunft des Menschen und sucht so einen Rahmen zu bereiten, in dem die geschichtliche Rede von Gott in der biblischen Offenbarung und – davon ausgehend – auch der Übersetzungsversuch der kirchlichen Tradition vermittelt werden kann. Dabei wahrt Kasper allerdings eine weit größere Selbstbescheidung als diese, z. B. angesichts der Theodizeefrage: „Der Glaube ist die Möglichkeit, das Geheimnis der Geschichte zu wahren, sich nicht durch eine vorschnelle, erschlichene Lösung zu betrügen und doch die Hoffnung in der Geschichte und für die Geschichte [nicht] aufzugeben“ (101). „Die Zukunft der Theologie besteht darin, von Gott her der Welt Zukunft zuzusprechen und ihr Freiheit sowie Hoffnung zu ermöglichen. Das allein heißt in einem wahrhaft christlichen Sinn weltlich von Gott reden“ (104). Daß die Referate der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1970 in Würzburg nun in 4. Auflage erschienen sind, ist für eine Fachtagung erstaunlich<sup>5</sup>. B. Weltes „Versuch zur Frage nach Gott“ ist eine Keimzelle seiner unten zu besprechenden „Religionsphilosophie“<sup>13</sup>. B. Casper geht der „Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein“ nach. In einer differenzierten Wittgenstein-Exegese weist er nach,

daß der Schlußsatz von dessen „Tractatus“ – „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ – aus der ethischen Zielrichtung seines Denkens zu interpretieren ist, so daß das „Schweigen“ als ein „zugleich *verweissendes* und *erwartendes* Schweigen“ (41) gesehen werden muß. Die Grenzerfahrung des Ethischen, über die der Positivismus in der Gestalt des „Tractatus“ nicht mehr ‚reden‘ kann, kann aber „gerade für den Menschen der technischen Zivilisation zu der entscheidenden Stufe auf dem Weg zu der wirklichen Erfahrung Gottes werden“ (42). – „Atheismus und Theologie“ sieht Eugen Biser in einem sehr engen Verhältnis zueinander: Der Atheismus hat theologische Motive aufzuweisen, die Biser anhand von Nietzsche, Dostojewskij und Goethe aufzeigt: Wille zur Unmittelbarkeit des Menschseins, zur Menschlichkeit der Welt, zur Entdämonisierung des Daseins. Alle drei Motive betreffen weniger die Existenz Gottes als die Betroffenheit des Menschen durch diese, was für die Gesprächslage sehr wesentlich ist. Noch erregender wird das Verhältnis von „Atheismus und Theologie“ aber dadurch, daß alle drei Motive gleichzeitig Aporien in der theologischen Gotteslehre in ihrer klassischen Gestalt bezeichnen. Deren Überwindung ist in einer Theologie des Wortes zu suchen („... daß sich der theologische Gedanke auf das Wort begründet, anstatt sich lediglich an ihm zu orientieren“, 114). Schritte dahin findet Biser in H. Küngs Hegel-Buch, wo dieser in den Gottesbegriff das Moment des Leidens integriert. Man könnte das durch frühere evangelische Versuche ergänzen und müßte jetzt wohl vor allem die trinitarische Konzeption E. Jüngels und H. Mühlens Überlegungen zur „Veränderlichkeit“ Gottes nennen.

Karl Lehmanns Ausführungen über „Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild“ stehen im Schnittpunkt der Tagung. Sie vermitteln zwischen den philosophischen, biblischen (A. Deissler, W. Thüsing) und verkündigungstheologischen Referaten (W. Kasper, K. Delahaye). Dazu kommt das Problem, daß seine beiden Thementeile in sich problematisch sind: die dogmatische Gotteslehre durch die Krise metaphysischen Denkens, das biblische Gottesbild etwa durch Entmythologisierung und säkularisiertes Bewußtsein. Lehmann sucht Leitlinien zu erarbeiten, indem er zunächst die Aporien und Hauptschwierigkeiten im klassischen Gottesbegriff skizziert und korrespondierend Ansatzpunkte im biblischen Befund für eine Korrektur der „Schlagseiten“ sucht. Die abschließenden Thesen seien hier zitiert, weil sie auch für unsere weitere Übersicht Kriterien abgeben können: „Das Wort ‚Gott‘ wird sprachlich nur sinnvoll in enger Zusammengehörigkeit mit der Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit im Ganzen gebraucht“ (133). „Das Wort ‚Gott‘ verlangt und verheißt eine letzte unaufhebbare Einheit von Sinn und Sein, Anspruch und ‚Mächtigkeit‘“ (134). „Die Transzendenz und Zukunft Gottes kann nur verstanden werden, wenn zugleich seine Präsenz und seine Nähe in der Welt erkannt ist“ (136). „Der ‚Gott‘ der kirchlichen Dogmatik sprengt durch die Möglichkeit und Wirklichkeit der ‚Beziehung‘ zu ... und durch sein Personsein den Begriff des Absoluten im herkömmlichen Sinne“ (137). Die Thesen zeigen, daß reine Reduktionen des Gottesbegriffs, seien sie transzen-

dental, anthropologisch, existenzial, eschatologisch u.ä., vermieden werden sollen. Es genügt eben nicht, Ersatzworte – Mitmenschlichkeit, Zukunft, Friede o.ä. – einzuführen. Dem bleibe die klassische Metaphysik und Gotteslehre haushoch überlegen, und ihre kritische Rezeption vermag mehr zu leisten als bloße Reduktionismen, wenn gleich man ihre Grenzen (Unbezogenheit, Selbstgenügsamkeit des antiken Gottes und daraus entstehende Aporien der christlich-theologischen Systematik) nicht übersehen darf. Die Richtung zeigt folgendes Zitat: „Gott hat einen Namen. Wir sollten vielleicht mehr als auf einen Gottes-Begriff auf den Namen Gottes achten. Der Name, der mir übergeben wird, läßt sich anrufbar machen. Der Name erst bringt mir jemand in den Bereich der Erreichbarkeit und Nennbarkeit. Diese Art von Präsenz schafft überdies eine andere Art von ‚Objektivität‘ und ‚Realität‘ als die uns durchschnittlich geläufigen Versuche“ (138). Der Band hat nicht die umfassende Anlage wie die oben besprochene Rundfunkreihe<sup>3</sup>; er ist von seinen ursprünglichen Adressaten her natürlich eher Problem- und Arbeitsbuch. Die Darstellungsweise der Referenten ist aber durchaus so, daß der nachdenkliche Nichtfachmann das Buch mit viel Gewinn lesen kann.

<sup>1</sup> Heinrich Fries: *Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Versuch einer Antwort.* – Verlag Herder: Freiburg/Basel/Wien 1977 (Herderbücherei. 413). 125 S., 4,90 DM.

<sup>2</sup> Helmut Thielicke: *Die geheime Frage nach Gott. Hintergründe unserer geistigen Situation.* – Verlag Herder: Freiburg/Basel/Wien 1976 (Herderbücherei. 429). 203 S., 6,90 DM.

<sup>3</sup> Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): *Wer ist das eigentlich – Gott? – Einmalige Sonderausgabe.* Kösel Verlag: München 1977. 289 S., 14,80 DM.

<sup>4</sup> Josef Blank u.a.: *Gott-Frage und moderner Atheismus.* – Verlag Fr. Pustet: Regensburg 1974. 104 S., 9,80 DM.

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger (Hrsg.): *Die Frage nach Gott.* – Verlag Herder: Freiburg/Basel/Wien 1978 (Quaestiones disputatae. 56). 175 S., 16.–DM.

## 2. Neuere Sammelbände

„Die Botschaft von Gott“<sup>6</sup> sind Vorlesungen aus dem Bochumer „Kontaktstudium“ benannt. Sie wollen „über den gegenwärtigen Stand theologischer Reflexion der Gottesfrage aus der Sicht der verschiedenen Disziplinen ... informieren und dabei die Brücke zwischen theologischer Forschung und konkreter Glaubensvermittlung ... schlagen“ (5). In drei Schritten – Fragen nach Gott, Glauben an Gott, Sprechen von Gott – eröffnet Hemmerle die Vorlesungsreihe. Er skizziert knapp die gegenwärtige Widersprüchlichkeit der Situation, in der einerseits Gott ‚nicht einmal mehr ignoriert wird‘ (um Karl Valentin ins Hochdeutsche zu übersetzen), andererseits der Aufbruch einer neuen Religiosität spürbar ist. Die Theologie darf aber nicht ihren Blick nur gebannt auf die Gegenwartssituation richten. Sie muß zwar bei der Frage des Menschen anknüpfen, um sich verständlich zu machen; zugleich aber muß sie mehr sein: „Theologie muß Gott fragen, was er von sich zu sagen hat“ (13). Hemmerle sucht daher die Frage nach Gott selbst zu befragen und entwindet sie so der Belanglosigkeit eines bloß theoretischen Wissenwollens. Anhand von Pascals Fragment von der „Wette“ (der Unentrinnbarkeit der Entscheidung, dem „Zirkel des Lebens“) sucht er die Auf-Dringlichkeit der Gott-Frage zu zeigen. Dem folgt eine idealtypische Konstruktion des neuzeitlichen Ge-

schicks der Gottesfrage, das gekennzeichnet ist durch die menschlichen Selbstand sichernde Funktion des Gottesbegriffs in den neuzeitlichen Systemen und die schließliche Überflüssigkeit dieses Funktions-Gottes. Freilich bricht die Fraglichkeit auch in dieser durchrationalisierten Konstruktion wieder auf: in der inneren Problematik der Freiheit. Sie ist der Einstiegsort für die Frage nach Gott in der gegenwärtigen Situation. Die in der Fraglichkeit aufscheinende Selbsttranszendenz des Menschen ist allerdings noch nicht eo ipso der Schritt zum Glauben, der vielmehr „allein ermöglicht ist durch die Selbsttranszendenz Gottes, der unerrechenbar und unerzwingbar ‚positiv‘, geschichtlich und nicht apriorisch, ‚immer schon‘ sich dem Menschen öffnet, ihn in Anspruch nimmt, ihn beschenkt, ihm sich als Grund darbietet“ (30). Hemmerles Position wahrt damit die Eigenständigkeit der Offenbarung, wie es das Anliegen der vielen Proteste evangelischer Theologen gegen die sog. natürliche Theologie als Vorbereitung des Glaubens ist. Er will aber selbstverständlich die „fundamentale Bezogenheit des Daseins als solchen über sich hinaus auf einen unbedingten Anspruch und Zuspuch“ (34) aufrechterhalten. Das genauere Verhältnis beider Aussagereihen begleitet uns als Problem durch diese Übersicht, wobei man manchmal nicht weiß, ob alte Konfessionsdifferenzen nur terminologische Nachwehen oder grundlegende Differenzen anzeigen (vgl. unten zu Jüngel<sup>14</sup>). Wir müssen die Bemerkungen hier abbrechen; allerdings soll noch ausdrücklich auf Hemmerles Thesen zum rechten Sprechen von Gott (48 ff.) verwiesen werden (z. B.: „Sprechen von Gott spricht nur von ihm, wenn er spricht. Nicht wir bringen Gott zur Sprache, sondern er bringt sich zur Sprache.“ – „Reden von Gott kann Gott nur auf die Weise des Zeugnisses zur Sprache bringen.“). Man kann sie als Kriterien für die theologische Angemessenheit sprachphilosophischer Untersuchungen benutzen (vgl. unten zu Track<sup>10</sup>). –

Ein Kabinetstück ganz besonderer Art ist die Vorlesung „Wandlungen des Gottesbegriffs“ von Richard Schaeffler. Er versteht es, das Material in äußerster Komprimierung und Reduktion auf das Wesentliche darzubieten. Die Verwendung des Wortes ‚Gott‘ in der Philosophie hat nach ihm folgende zwei Voraussetzungen: Erstens ist der Allgemeinbegriff ‚Gott‘ im Laufe der (Religions-)Geschichte zu einem ‚Namen‘ geworden. Zweitens bezeichnet dieser Name im religiösen Sprachgebrauch den, „der seinem Wesen nach der Einzige ist. Dasjenige, was den Namen ‚Gott‘ verdient, muß als jenes Einzig-Eine verstanden werden, das der Allheit aller wirklichen und möglichen Erkenntnisgegenstände gegenübersteht“ (71). Man wird auch diesen historischen Befund für die Beurteilung sprachphilosophischer Versuche im Auge behalten müssen. Schaeffler skizziert dann Typen der Auslegung dieses ‚Einen‘. Besonders prägnant ist die Darstellung der Funktionalisierung des Gottesbegriffs zur Sicherung der Welthaftigkeit des Subjekts im neuzeitlichen Denken. Der Gedanke begegnet zwar in den meisten hier vorgestellten Büchern an irgendeiner Stelle, bei Schaeffler aber scheint er besonders klar aufgewiesen. Mit dem Fortfall der Notwendigkeit dieser Funktion des Gottesbegriffs (an Marx

und Heidegger gezeigt) ist aber das theologisch-philosophische Gespräch nicht beendet. Es gibt nämlich ein philosophisches Interesse, daß das Gespräch um die Gottesfrage für den Philosophen weiter wichtig macht: die Systemform der neuzeitlichen Philosophie führte zur Selbstabschließung und damit zum Verlust der Fähigkeit zur Erfahrung: „Theologische Philosophiekritik und philosophische Selbstkritik begegnen sich also in der Darstellung der Gefahr, daß menschliches Denken sich durch die Form seiner Reflexion gegen die Möglichkeit des Paradoxen abschirmt und damit die Fähigkeit zur Erfahrung verliert“ (92). Wir müssen es hier bei der These belassen und können nur noch darauf verweisen, daß L. Hödls Beitrag „Christusbekenntnis und Trinitätsdogma“ – bemerkenswert durch seine heilsgeschichtlich-christologische Grundlegung und die schöne Auslegung der Trinitätslehre anhand des „Te Deum“ – solche kirchlich bezeugte geschichtliche Erfahrung mitteilt (die biblische Botschaft wird in dem Band von L. Ruppert und G. Schneider behandelt; R. Padberg zieht religionspädagogische Konsequenzen). – „Orientierungen für die Praxis“ heißt der Untertitel des Buches. Sie sind hier zu finden, aber nicht im Sinne von Rezepten, sondern nur im Nach- und Weiterdenken.

Dem 500jährigen Jubiläum der Tübinger Universität und einer dadurch veranlaßten Festwoche ist der Band „Heute von Gott reden“<sup>7</sup> zu verdanken. Er bringt in den Zusammenhang unserer Übersicht einige neue Themen ein. Wenn wir manches, was nur marginal mit der Thematik zu tun hat oder eine ausführlichere Heranführung verlangte, weglassen, so läßt sich dies zunächst an folgenden drei Aufsätzen exemplifizieren: Philip A. Potter gibt in seinem Vortrag „Erfahrung Gottes im Dialog zwischen den Kulturen“ ein eindringliches Zeugnis seines Glaubens: „Ich bin ein typischer Mensch der Karibik, eine Mischung unterschiedlicher Kulturelemente, karibisch, afrikanisch, irisch, französisch – und daher mit einem Zug zum Universalen. Früh entwickelte ich eine Leidenschaft für Geschichte und Geographie. Es ist daher nicht von ungefähr, daß Erfahrung Gottes für mich Erfahrung seiner vielfältigen Gnade und Weisheit bedeutet. Gott im Dialog zwischen den Kulturen zu erfahren ist Teil meiner inneren und äußeren Berufung“ (142). Von da aus vermag Potter „schwarze“ und lateinamerikanische Theologie der Befreiung, aber auch asiatische Theologie aus ihrem Erfahrungskontext, die Gotteserfahrung aus der Leidensgeschichte dieser großen Teile der Menschheit verständlich zu machen, wie das einem Europäer kaum gegeben sein dürfte, selbst wenn er die gleiche ökumenische Weite und Erfahrung hätte wie Potter durch seine Tätigkeiten beim Ökumenischen Rat.

In eine ganz andere Welt (die aber ebenfalls *unsere* ist!) führt C. F. v. Weizsäckers Rede „Gottesfrage und Naturwissenschaften“. Bei aller Selbstbegrenzung der Naturwissenschaft (ihre Wertneutralität als bloße Selbststilisierung, als – wenn auch sinnvolle und notwendige – methodische Norm; die Naturwissenschaft als bloßes Paradigma menschlichen Verhaltens usw.) wird hier der Theologie nichts geschenkt, und es scheint fast, als ob

der Raum der Gemeinsamkeit in dem im folgenden zitierten bekennnishaften Text des Redners weiter gezogen sei, als es die konkrete Konfrontation an Sachproblemen im Grunde ermöglichen würde: „Wir müssen den Weg der Ernüchterung über das Ich, den die bisherige Wissenschaft schon eingeschlagen hat, noch einmal und weiter als sie gehen, wissend, daß wir eben damit gewissen Grunderfahrungen der Religion von neuem Sprache verleihen. Die Erfahrung des nichtendenden Leidens der Geschöpfe, die Erfahrung meiner unverzeihlichen Schuld ist nicht die Widerlegung der Religion, sondern der Eintritt in sie. Diese Erfahrung hat sich freilich in aller bisherigen Religion in einem Erwachen ausgedrückt, das die scheinbar logisch zwingenden Konsequenzen aus der mythischen Selbstaussage der Religion zerbricht. Der Hybrid von Mythos und Begriff, der überlieferte Religion heißt und dessen Funktion es ist, die Unbedrohtheit des Ich zu garantieren, zerbricht an diesen Erfahrungen der Wirklichkeit, und jenseits des Bruchs wartet die in den überlieferten Begriffen unaussagbare Erfahrung, die im Christentum Gnade heißt“ (179) – im überlieferten Begriff, ist man versucht anzuhängen. Der Theologe kann hierzu vieles sagen und hätte vieles zu fragen. Er wird sich nicht zu schnell die Grenzen ziehen lassen. Wichtiger als das Ergebnis scheint auch hier der Dialog zu sein; aber wichtige Fragen sind von v. Weizsäcker scharf gestellt. – Daß auch die Religionspädagogik systematisch-theologische Relevanz hat, zeigt sehr gut K. E. Nipkows Auseinandersetzung mit T. Mosers Buch „Gottesvergiftung“. Hier wäre ein Punkt, an dem die wissenschaftliche Selbstaufklärung über das Ich und die Theologie ihren Dialog und Streit noch weiterverfolgen könnten.

W. Kaspers Überlegungen zu „Gott und Zukunft“ und J. Moltmanns Vortrag „Gott und Freiheit“ gehören dagegen zum klassischen Themenkanon. Sie entfalten systematische Konsequenzen aus der eschatologischen Grunddimension des christlichen Glaubens. Dabei hätte – so scheint mir – Moltmann allerdings gelegentlich Kaspers Warnung davor, „heute anstehende Zukunftsaufgaben... unmittelbar theologisch lösen zu wollen oder bestimmte Lösungen mit religiösem Unbedingtheitsanspruch zu vertreten“ (22; wir brechen hier das Zitat ab), mit Gewinn beachten können.

Der Band kann vor allem wegen seiner vielfältigen thematischen Aspekte empfohlen werden, welche die übrige Literatur so nicht bietet.

Schon wiederholt war in den hier referierten Stellungnahmen der Bezug der Gottesfrage zur Sinnfrage behauptet worden. Die Salzburger Hochschulwochen 1977 haben sich das Thema explizit gestellt: „Suche nach Sinn – Suche nach Gott“<sup>8</sup>. Die Buchpublikation der Vorlesungen und Vorträge zeigt die große Spannweite des hier Gebotenen. Der Band überschreitet damit unser engeres Thema verständlicherweise wieder auf vielfältige Art. Dennoch ist ein dauernder Bezug gegeben.

Max Müller erarbeitet in „Weisen der Sinnerfahrung des Menschen von heute“ einen Begriff von „Sinn“, der von der antiken Frage nach dem Grund und dem Wesen deutlich abgehoben wird. Die Sinnfrage fragt nicht nach dem

tatsächlichen Seienden (auch nicht nach dem höchsten); sie ist vielmehr „die totale, universale und radikale *quæstio iuris* schlechthin“ (14). Ihr ausdrückliches Thematischerden sieht Müller mit Kant gegeben, dessen Lösung allerdings „eine ungeheure Verkürzung der Sinnproblematik... zugunsten einer bloß innerlich-moralischen Gutheit innerhalb unseres Lebensganzen“ (21) darstellt. Andere Modi neuzeitlicher Sinnerfahrung zeigt Müller an Nietzsches „Erfahrung des ‚hohen Mittags‘, des Augenblicks der geglückten Übereinkunft des schöpferischen Menschen mit seinem Werk, mit bestimmten Mitmenschen und damit auch mit der Welt sowohl als Mitwelt als auch als Natur“ (29) und Marx' Utopie der klassenlosen Gesellschaft (eigentlich keiner Erfahrung, sondern einer Konstruktion, die sich von der negativen Erfahrung der Entfremdung abstößt). Wir können Müllers Kontrapunktierung verschiedener Modi der Sinnerfahrung nicht im einzelnen nachgehen. Sein eigener Versuch knüpft an Heideggers Sinn-Deutung der Todeserfahrung an: Der Tod ist Bedingung erfüllter Geschichtszeit; er gibt Sinn, enthebt der Beliebigkeit; er nimmt aber auch Sinn; er betrifft den ganzen Menschen, ist also nicht durch idealistische Flucht zu überwinden: „An der Lust und der Seligkeit und ihrer Göttlichkeit haben wir Menschen nur Anteil durch die Leiblichkeit einerseits und die Geistigkeit andererseits. Das Glück aber ‚ist‘ der Mensch. Die Sinn-Identität der Geschichte lebt und erlebt er nur als *ganzer* Mensch. Nur hier, in der Identität von Sprache und Welt-Heimat, kann er seinen ihm eigentümlichen Sinn, seine Identität finden“ (42). Eine solche Phänomenologie der Sinn-Erfahrung liegt für Müller *vor* einer Ableitung des Sinns aus einer metaphysischen Theologie. Sie ist eine neue *Theologia naturalis*, die „zeigt, daß es Sinn gibt, beschreibt, wie wir Sinn erfahren, sie zeigt das Heil. Religion und Theologie sprechen aber vom Heiland und Heilsbringer, durch den unsere geschichtliche Wirklichkeit trotz ihrer Vergänglichkeit immer mit dem Heil verbunden bleibt“ (44). Müllers Versuch, die *Praeambula fidei* von einer Sinnhermeneutik aus anzugehen, ist sicher noch genauer zu fassen und auch mehr mit klassischen Problemstellungen zu vermitteln; er zeigt aber vielleicht doch schon, daß eine verwandelte Form natürlicher Theologie gerade auch für eine Offenbarungstheologie bedeutsam bleibt, die sich ihre Aussagen nicht fremdbestimmen lassen will. Die Terminologie, in der dieser Versuch dann benannt wird, ist zweitrangig.

Der Beitrag Karl Lehmanns konkretisiert den Sinn-Begriff an einigen Punkten (Bezug zur Wahrheit, zum Sollen, seine existentielle Funktion: 54). Seine Ausführungen „Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution“ überschreiten im übrigen unsere Fragestellung wesentlich, sie sind aber doch dafür relevant, indem sie wesentliche Hilfen zur Differenzierung und Einordnung von Phänomenen heutiger Religiosität (Enthusiasmus und Mystik z. B.) geben. Im übrigen gehen die Beiträge des Bandes dann mehr der christlichen Lebensform und Spiritualität nach (Hl. Schrift: H. Gross, R. Schnackenburg; Frühchristentum: C. Bamberg; heutige Spiritualität: J. Sudbrack). In einem umsichtigen Vor-

trag spricht H. Dumoulin über die Sinnproblematik im Buddhismus, die er in den Grundfragen kritisch, aber mit viel Verständnis in Beziehung zur christlichen Problematik setzt (Person, Transzendenz, Eschatologie). Erregend ist auch V. E. Frankls Beitrag „Die Sinnfrage in der Psychotherapie“, in dem Aspekte der gegenwärtigen Sinnkrise erörtert werden, die dem allgemeinen Bewußtsein doch wenig geläufig sind. Der Festvortrag B. Vogels „Die Sinnfrage in der Politik“ beschließt den Band. – Die Einzelthemen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, bieten viel Material für eine Phänomenologie von ‚Sinn‘ und geben ein Panorama ganz verschiedener Erfahrungsstile; die Verquickung von Sinnfrage und Gottesfrage ließe sich dabei an ganz unterschiedlichen Stellen problematisieren; manche der vorgetragenen Aussagen ließen sich zudem kontrapunktisch lesen. Kurz und gut: Dem Band läßt sich eine Fülle von Anregungen auch für unser engeres Thema entnehmen.

<sup>6</sup> Klaus Hemmerle (Hrsg.): *Die Botschaft von Gott*. Orientierungen für die Praxis. – Verlag Herder: Freiburg/Basel/Wien 1974. 191 S., 26.–DM.

<sup>7</sup> Martin Hengel u. Rudolf Reinhardt (Hrsg.): *Heute von Gott reden*. – Verlag Chr. Kaiser: München, u. Grünewald: Mainz 1977. – 183 S., 21.–DM.

<sup>8</sup> Ansgar Paus (Hrsg.): *Suche nach Sinn, Suche nach Gott*. – Verlag Styria: Graz 1978. 355 S., 16.80 DM.

### 3. Monographien zur Gottesfrage

Die bisherigen Hinweise zeigen schon die weitgefächerte Problematik, der sich jeder aussetzt, der einen systematischen Versuch zur Gottesfrage wagt. Daher sind Arbeiten von Nutzen, welche die divergierenden Tendenzen auf verschiedenen Gebieten zusammenfassend darstellen.

Heinrich Dörings Buch „Abwesenheit Gottes“<sup>9</sup> ist nach seiner eigenen Absicht keine spekulative Weiterführung, sondern eine deskriptive Darstellung verschiedener Entwürfe zur Gotteslehre unter dem Blickwinkel seines Themas. Behandelt werden vor allem die wesentlichen deutschsprachigen protestantischen Theologen seit dem Aufbruch der dialektischen Theologie; hinzu kommen die – vor allem amerikanische – Gott-ist-tot-Theologie und Ausschnitte aus dem Werk von Rahner, Metz und Schillebeeckx. Die Themenfrage geht Döring bei seinen Hauptzeugen so breit an, daß man diese Kapitel gut als Einführung in deren Gotteslehre lesen kann (K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, G. Ebeling usw.). Die Problematik der Gottesfrage, die Döring unter dem Gesichtspunkt seiner „Abwesenheit“ angeht, umfaßt ganz verschiedene Aspekte: Verbergung Gottes (Gen. subj. und obj.), existentielle Erfahrung der Abwesenheit, Unangemessenheit der denkerischen Erfassungsversuche usw. Nach Döring lassen sich alle Aspekte (vgl. 14) letztlich auf philosophische Gründe zurückführen, womit zweifellos eine stringente Gedankenführung seiner Arbeit ermöglicht wird, aber die geschichtlich-soziale Konstitution der Neuzeit, die schließlich nicht nur in die Genese ihrer Philosophie hineingehört, sondern auch für die Krise der Religion und damit des Gottesgedankens wesentlich geworden ist, völlig ausgeblendet wird. Döring macht vor allem Kants Erkenntniskritik namhaft (29 ff.): „die Philosophie Kants enthält gewissermaßen die ‚Fahrkarten‘ bereit für alle [!]“

philosophischen Versuche und Unternehmungen, die seitdem unternommen wurden und gegenwärtig zu einem gewissen Abschluß gekommen sind“ (55). Die gegenwärtige Lage im Hinblick auf die Gottesfrage ist dabei gekennzeichnet durch die existenzialistische Reduzierung Gottes auf ein „Existenzial“ (58), die positivistische Sinnlosigkeitserklärung der religiösen Sprache und die anthropologische Funktionalisierung der Gottesidee. Eine philosophische Auseinandersetzung müßte wohl schon an dieser Weichenstellung Gegenfragen stellen: Darf man Heideggers Fundamentalontologie auf „Existenzialismus“ reduzieren? Darf man Wittgensteins Sprachspiel-Theorie (wenn man sie schon als Positivismus bezeichnet) mit der Abbild-Theorie vermengen, gegen die sie gerade gerichtet ist? U. a. m.

Der Hauptteil der Arbeit untersucht das Thema 1) im ‚offenbarungs-positivistischen‘ Ansatz der dialektischen Theologie, 2) in der Schule der Entmythologisierung bzw. existenzialen Interpretation und ihren Ausläufern, 3) in den Versuchen einer vermittelnden Theologie bei Tillich und Ebeling. Schließlich wird 4) die Gott-ist-tot-Diskussion „wiederbelebt“ (das Buch entstand 1969/70) und 5) die Zukunftstheologie von Moltmann bis Schillebeeckx sehr knapp skizziert. In diesem letzten Abschnitt geht Döring bewußt auswählend vor. Döring versucht die verschiedenen Ansätze sehr verständnisvoll immanent darzustellen und soweit wie möglich positiv nachzuvollziehen. Seine Haltung ist durchgängig vermittelnd. Dies wird in dem systematischen Schlußteil deutlich, wo er den Versuch unternimmt, die verschiedenen Richtungen in einer wechselseitigen Kritik sich ergänzen und vervollständigen zu lassen. Darin liegt freilich zugleich die Schwäche dieser Arbeit, da viele der Positionen bewußt auf Konfrontation angelegt sind und die vermittelnde Irenik ihnen das ‚Salz‘ nimmt. So bleibt Dörings Buch wohl eher – was auch die eigentliche Absicht ist – eine wertvolle Darstellung wesentlicher Positionen in dieser großen theologischen Diskussion unseres Jahrhunderts.

Joachim Track stellt sich in seinen „Sprachkritischen Untersuchungen“<sup>10</sup> die Frage, „unter welchen *Bedingungen* überhaupt Reden von Gott *Verständlichkeit* und *Wahrheit* beanspruchen kann und welche *Möglichkeiten der Rechtfertigung* sich anbieten“ (176). Der Antwortversuch geht von bestimmten Voraussetzungen aus. Mit einem breiten Strom gegenwärtiger Philosophie hält Track die Sprachphilosophie für die gegenwärtige *prima philosophia*. Sein Überblick über gegenwärtige Tendenzen (16–108) zeigt schon, daß er diese besonders in den jüngeren Versionen, die eine Erweiterung des Ansatzes auf die pragmatische Dimension hin durchgeführt haben, übernimmt. Näherhin ist er dem Erlanger Konstruktivismus verpflichtet. Kernfrage für ein *verständliches* – dies ist die primäre Anforderung – Reden von Gott ist für ihn die „Einführungsmöglichkeit“ dieses Wortes „in einer Lehr- und Lernsituation“ (197).

Tracks Abwehr kurzschlüssiger oder zu einfacher Reduktionen (Nonsens-Theorie; das Wort Gott als Pseudokennzeichnung) übergehen wir hier. Sein eigentlicher systematischer Versuch setzt zunächst bei einer Überlegung

Kambartels ein, nach welchem ein verständliches Reden von Gott den Abschied von dem Gebrauch dieses Wortes als Eigennamen (man erinnere sich an Schaefflers<sup>6</sup> Ausführungen!) wie auch als Prädikator nehmen muß. In der kühnen Behauptung Kambartels: Ein solches Verständnis Gottes als transzendenter, überirdischer Macht ist heidnisch. Als Möglichkeit bleibt, ‚Gott‘ als synkategorematischen Ausdruck zu verstehen, d. h. als einen nur in einem komplexen Wortverband sinnvoll zu gebrauchenden Ausdruck. Kambartels Analyse des Ausdrucks „Leben in Gott“ als „Leben im Glauben im Vertrauen auf die Erlangung des Friedens“ (221) gibt gewissermaßen das Raster ab, nach dem weitere theologische Begriffe entmythologisierend umformuliert werden können (z. B.: „Angewiesenheit auf Gnade = Tatsache, daß das Gelingen eines Lebens im Glauben und der Friede durch eigenes Handeln allein nicht erzwingbar sind“). Tracks Darstellung der „Theologie“ van Burens, die Verweise auf H. Braun und D. Sölle in diesem Zusammenhang zeigen, daß der Ansatz analytische Möglichkeiten bietet. Ist damit jedoch schon die wahre ‚Tiefengrammatik‘ des Wortes Gott erreicht? In diesem Falle wäre besser auf „den mißverständlichen oberflächengrammatischen Gebrauch des Wortes Gott [scil.: als Eigenname] zu verzichten“ (229). Track sucht jedoch nach einer „Einführungsmöglichkeit“ des Wortes, die der vermeintlichen „Oberflächengrammatik“ mehr Recht widerfahren läßt. Er wiederholt daher nochmals die Analyse Kambartels, indem er die christliche Daseins- und Handlungsorientierung zu entfalten sucht und den Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ hier situiert.

Sieht man sich die daraus folgenden Definitionen an, so weiß man zwar nicht so ganz, ob sie mehr der Bibel oder der Erlanger Anthropologie (W. Kamlah) verdanken (vgl. 178 f.). Es kann aber ohne weiteres zugegeben werden, daß methodisch die verständliche Einführung des Gottesbegriffs im Zusammenhang der christlichen „Daseins- und Handlungsorientierung“ eine wesentliche Primärstufe darstellt. Die Analyse des Glaubensaktes hat zumindest seit Kardinal Newman Ähnliches ausgesprochen. Das eigentlich Problematische an Tracks Versuch ist nur die äußerste Formalisierung seiner Darstellung, die ihn wesentliche Komponenten christlicher Praxis völlig ausblenden läßt. Sollen aber Prolegomena des *christlichen* Redens von Gott erarbeitet werden, dann ist die kirchliche Vermittlung dieser Rede und die konkrete Glaubenspraxis schon in den formalen Grundansatz einzubeziehen. In diesem Falle würde auch der zweite Schritt, nämlich über die Erfahrung Gottes den Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ als „Nominator“ (Eigenname) einzuführen, verständlicher werden, ja, Kambartels Prämissen wären wohl von Anfang an nicht so fraglos zu übernehmen. Tracks Analyse der religiösen Erfahrung, die in manchem an I. T. Ramsey anschließt, auf den Erschließungs- und Widerfahrnis-Charakter abhebt und die Erfahrung als in der Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens auslegbar und benennbar, als personale aber interkommunikative Erfahrung des Handelns deutet, kann sicher in vielem zugestimmt werden. Es ist gut, daß Track diesen Versuch in der Sprache der Erlanger Schule unternommen hat. Sein Buch vermit-

telt oft dem Nachdenkenden die intellektuelle Freude des Ungewohnten. Es scheint allerdings, daß vieles mit mehr Präzision in der traditionellen Theologie des Glaubensaktes und der Gotteserkenntnis auch schon gesagt worden ist. Daß manches besser verständlich gemacht und in die Gegenwartsdiskussion erst wieder eingebracht werden muß, ist ebenso richtig und macht solche Bücher notwendig.

Wilhelm Weischedels zweibändiges Werk „Der Gott der Philosophen“<sup>11</sup> ist zwar bereits vor sechs Jahren erschienen, gehört aber schon deshalb in diese Übersicht, weil es als ein Ereignis gelten darf, daß ein Philosoph, der sich nicht zum Christentum bekennt, heutzutage in unserem Kulturraum den Entwurf einer philosophischen Theologie wagt. Weischedel († 1975) wählt den Weg über die Geschichte, indem er im ausführlichen ersten Band „Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie“ von den Griechen bis Heidegger darstellt, wobei der Schwerpunkt auf dem deutschen Idealismus liegt. Ziel der Darstellung ist neben der historischen Information der Nachweis, daß das Unternehmen „philosophische Theologie“ und damit die wesentliche Aufgabe der Philosophie (vgl. Bd. I, XVIII) gescheitert ist. Die theologischen zeitgenössischen Versuche, die Gottesfrage außerhalb der Philosophie zu legitimieren (Barth und Nachfolger werden in Bd. II behandelt), sind für das skeptische Denken ebenso wenig schlüssig wie die theologisch begründeten Ansätze für eine philosophische Theologie bei Rahner, Pannenberg und Tillich. Die kritische Destruktion aller Entwürfe ergibt als einziges sich Durchhaltendes das *radikale Fragen* selbst. Es muß daher den Ausgangspunkt bilden, soll ein neuer Versuch gewagt werden. Solches Fragen steht auf eigentümliche Weise in der Spannung zwischen Sinnbezogenheit und Nihilismus. Eine Analyse des Sinnbegriffs führt Weischedel zur Problematik eines unbedingten Sinns: „Nur wenn es einen solchen Gesamtsinn gibt, ist auch das einzelne Sinnhafte in seiner Sinnhaftigkeit gerechtfertigt“ (II, 171). Solcher Sinn ist aber nicht unmittelbar ableitbar, obwohl der Mensch immer in sinnhaften Zusammenhängen existiert. Das Sinnlose bleibt ebenso erfahrbar und damit ist das Ganze fraglich. Daher ist der Nihilismus unwiderlegbar – er ist aber auch unerweisbar. Die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit ist nun die eigentliche philosophische Grunderfahrung, die der Philosophierende allerdings frei übernehmen muß, indem er aus allen Bindungen heraustritt und sich nur dem radikalen Fragen überläßt. Dies ist die einzige (freie!) Voraussetzung der Philosophie. Und in der Auslegung dieser Fraglichkeit gelangt das Denken vor die Gottesfrage: Gott als das Vonwoher der Fraglichkeit (II, 206), das in behutsamen Schritten weiter bestimmt wird als Geheimnis, Vorgehen, Mächtigkeit, als Sein, Nichtigkeit und Schweben, Sinnermöglichung und Sinnabgründigkeit. Weiter kann das skeptische Denken nicht vordringen.

Der Ernst und die Zurückhaltung dieses Versuchs sind eindrucksvoll. Ohne Besserwisserei wird man aber doch auf Grenzen aufmerksam machen dürfen: Die Geschichte wird hier wohl zu sehr nach einer rationalistischen Elle gemessen, ohne daß die wirklichen Antriebe der großen

(jedenfalls voridealistischen) Philosophien genügend gewürdigt werden. Bei dem systematischen Ansatz fällt der radikale Individualismus und Subjektivismus auf; Inter-subjektivität, Tradition, Zeugnis, Geschichte fallen aus. Die formale Ableitung des Sinnbegriffs bleibt ohne phänomenale Füllung. Das Existieren in Sinnbezügen wird zwar konstatiert, die Ebene der Pragmatik aber schnell verlassen. So bleibt das Buch Weischedels ein Zeugnis großen Ringens und ein Pfahl im Fleisch des Theologen. Weischedels Verdikten wird dieser sich aber nicht beugen.

\*

Nach der vorsichtigen Skepsis Weischedels gerät man bei Hans Küng sozusagen ins volle Menschenleben. Eine Gotteslehre wie einen Roman zu schreiben ist wohl nur ihm gegeben. Und „Existiert Gott?“<sup>12</sup> ist in gewisser Weise ein Roman: Küng läßt die Auseinandersetzung um Gott in der Neuzeit in allen großen Gestalten Revue passieren. Er führt nicht nur zu den Systemen, sondern zu den Denkern, den Menschen selbst und scheut sich nicht, dazu reichlich in den Schatz biographischer Anekdoten zu greifen. Dabei ist ihm kein kritischer Denker zu radikal: „Kein Zurück hinter Feuerbach“, „... Marx“, „... Freud“ heißen Überschriften. Man kann diese fast fünfhundertseitige neuzeitliche Geistesgeschichte von Descartes bis in die Gegenwart zunächst einmal für sich als engagiert geschriebene Historie lesen. Sie ist gewiß spannender als Weischedels entsprechende Abschnitte. Sie ist ferner umfassender in der Einbeziehung der verschiedensten (neuzeitlichen) Strömungen als alle anderen hier vorgestellten Bücher, mag das auch gelegentlich auf Kosten einer Detailkorrektheit gehen. Sympathisch ist der durchgehend – was die Kirche anbelangt – selbstkritische Zug, weniger die ebenso durchgehende Phobie gegenüber den Amtsträgern in der Kirche, denen doch wohl etwas zu viel Anteil am theologischen Debakel der Neuzeit zugetraut wird; am wenigsten gefällt die gelegentliche moralische Abqualifikation von Andersdenkenden (vgl. zu J. Daniélou, 572). Doch wo engagiert geschrieben wird, fallen vielleicht notwendige Späne. Und so wird man für die Beurteilung des Buches letztlich neben der Anerkennung der umfassenden historiographischen Leistung auf die Tragfähigkeit des eigentlich systematischen Arguments schauen müssen. Kann es alle Bestreitungen integrieren, denen Küng so breiten Raum gibt?

Die erste Grundalternative, vor die der Leser gestellt wird, ist die von Grundmißtrauen oder Grundvertrauen in die Wirklichkeit, wobei Küng letzterem die größere Rationalität zugesteht, da es allein in der Praxis konsequent durchgehalten werden kann und Wirklichkeit eröffnet. Der Aufweis der praktischen Leistungsfähigkeit des Grundvertrauens und seiner Unumgänglichkeit überwindet aber noch nicht grundsätzlich den Nihilismus: „Die Wirklichkeit, die Grundvertrauen begründet, erscheint selbst unbegründet; und mit der Fraglichkeit der Wirklichkeit *muß* der Mensch auch in seinem Grundvertrauen leben und handeln“ (528). Dies führt zur zweiten Alternative, zur Gottesfrage. – Wir übergehen die überleitenden Teile (Frage der natürlichen Gotteserkenntnis; Destruktion der

Gottesbeweise). – Küng setzt bei der *Hypothese* Gott an: „Wenn Gott existiert, dann wäre die gründende Wirklichkeit selbst nicht mehr letztlich unbegründet ...“ (622); „... dann könnte ich trotz aller Bedrohung durch Schicksal und Tod mit gutem Grund die Einheit und Identität meines menschlichen Daseins vertrauensvoll bejahen. Warum? Gott wäre ja der erste Ursprung auch meines Lebens“ (623; ebd. weitere entsprechende Aussagen). Wie steht es aber mit dem *Wirklichkeitsgehalt* dieser Hypothese? „Ein Nein zu Gott ist möglich. Der Atheismus läßt sich nicht rational eliminieren: Er ist unwiderlegbar!“ (625), – aber es gilt auch: „Er ist unbeweisbar!“ Führt der Weg also zu Weischedels skeptischer Offenheit? Nein, denn Küng sucht doch eine eigene Rationalität des Gottesglaubens aufzuzeigen: „Das Ja zu Gott bedeutet ein letztlich *begründetes* [!] Grundvertrauen zur Wirklichkeit: Der Gottesglaube als das radikale Grundvertrauen vermag die Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Wirklichkeit anzugeben. Wer Gott bejaht, weiß, warum er der Wirklichkeit vertrauen kann“ (628). Diese innere Rationalität des Glaubens an Gott wird praktisch vermittelt und ist nicht rein theoretisch herstellbar. Von hier aus könnte man rückwärts vielleicht manches Verdikt der vorangehenden Seiten anders sehen (auch: anders schreiben!). Wir können nun nicht mehr untersuchen, ob die Argumente wirklich dem Illusions- und Projektionsverdacht der Religionskritik standhalten, wie die innere, praktisch vermittelte Rationalität des Gottesglaubens genauer zu denken ist usw. In dieser Nachprüfung liegt ein intellektueller Reiz auch für den Leser, dem die Breite der Anlage im historischen Teil schon ein wenig den Atem genommen hat. Die Hinführung zum christlichen Gott, über eine Auseinandersetzung mit den Religionen, bis zur trinitarischen Auslegung des Gottesglaubens beschließt den Band. Auch hierzu ließen sich viele Anmerkungen machen. Als Beispiel sei der Abschnitt „Ist Gott Person?“ (690–694) erwähnt. Vom Schluß her scheint alles klar zu sein: „das Verhältnis zu Gott als einem anredbaren Gegenüber, als einem Du ... ist eine unaufgebbare ... Grundkonstante biblischen Gottesglaubens“ (694). Ist Gott dann „Person“? Küng schreibt: „In der Bibel jedenfalls, das ist leicht festzustellen, wird Gott nirgendwo ‚Person‘ oder ‚persönlich‘ genannt“ (690). Wie passen diese Aussagen zusammen? Im Grunde auf sehr einfache Weise: Unsere Rede von Gott enthält immer eine größere Unähnlichkeit als Ähnlichkeit, wie das 4. Laterankonzil es ausdrückte, und mehr will Küng in Sätzen wie dem folgenden auch nicht sagen: „Es gehört zu dem alle Kategorien sprengenden, völlig inkommensurablen Wesen Gottes, daß er weder personal noch apersonal, weil beides zugleich und so transpersonal ist“ (693). Was hier nicht genügend verdeutlicht wird, ist die vielschichtige Bedeutung des Personbegriffs; ungeklärt bleibt der Begriff des ‚Transpersonalen‘. – Wie man auch immer zu Einzelproblemen des Buches stehen mag: Küng hat mit ihm den mutigen Schritt gewagt, die Gottesfrage wieder gleichsam auf dem Markt zu verhandeln, sie in einem Bestseller mit aller rhetorischen Kunst darzubieten. Das bleibt eine Leistung, die nicht geschmälert werden darf.

Die „Religionsphilosophie“ von *Bernhard Welte*<sup>13</sup> richtet sich dagegen an den besinnlich Suchenden. An Modernität steht Weltes Buch demjenigen Küngs nicht nach, nur leistet es eben anderes. Vorbildlich ist dabei die phänomenologische Seh- und Vermittlungsweise Weltes. Diese läßt sich kurz anhand seines „Entwurfs eines ersten Weges zu Gott“ (45 ff.; vgl. auch den oben<sup>5</sup> erwähnten Aufsatz) zeigen. Er geht aus vom Faktum des *Daseins* und der Erfahrung des *Nichts* als des Anderen des Daseins, in das dieses vielfältig hineinreicht (Tod!). Ein Ansatz also, der gewisse Parallelitäten zu Weischedels Denken hat. Auch Welte sieht hier die Sinnfrage aufbrechen als praktische Frage des Daseins, ja schon als Sinnvoraussetzung: „Der gelebte Hinblick auf Sinn im ganzen und das berechtigte Postulat von Sinn leben im Grunde und in der Wurzel des menschlichen Daseins“ (63). Die Explikation dieser Sinnerfahrung erreicht die Dimensionen der Unendlichkeit und Unbedingtheit des Sinns und seiner Mächtigkeit. Es zeigt sich gegenüber Weischedel, daß dem ‚Sinn‘ hier mehr ‚zugetraut‘ wird; anders ausgedrückt: die phänomenale Explikation geschieht im Ernstnehmen der praktisch-personalen Komponente wohl genauer. So ist dieser ‚Weg‘ Weltes ein Musterbeispiel einer verwandelten natürlichen Theologie. Welte bietet noch einen zweiten Versuch, von der Frage nach dem Grund aus Gott zu denken. Er relativiert seine ‚Wege‘ selbst in sorgfältiger Weise, setzt sie in Beziehung zur Tradition (Gottesbeweise!) und entfaltet auf diesem Boden die philosophische Gotteslehre unter dem Stichwort des „absoluten Geheimnisses“. Der Schlußteil handelt vom Menschen als „Vollbringer der Religion“ und befaßt sich mit Gebet und Kult, aber auch mit den Fehlformen der Religion, die Welte, dessen Denken von Außenstehenden manchmal nicht genügend in seiner kritischen Komponente gesehen wird, bekanntlich schon in seinen früheren Arbeiten analysiert hat. Mit der Religion kommt man an kein Ende, bekennt Welte im Schlußwort seiner Arbeit. Aber das ‚Vorläufige‘, das er uns gesagt hat, ist schon so hilfreich, daß man diesem Buch eine weite Leserschaft wünschen muß.

*Eberhard Jüngels* Buch „Gott als Geheimnis der Welt“<sup>14</sup> haben wir bis jetzt aufgespart, da es in gewisser Weise das *theologisch* gewichtigste wie zugleich rätselhafteste der hier vorzustellenden Werke ist. Ja, es ist schon verwegen, es überhaupt unter der Gesamtüberschrift „Die Frage nach Gott“ vorzustellen, denn Jüngel geht nicht vom menschlichen Vorverständnis, von einer Sinnhermeneutik oder einer wie immer gearteten Gestalt natürlicher Theologie aus, sondern behauptet kühn die „weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes“ (21). Er ist damit wohl der eigentliche Erbe Karl Barths in der gegenwärtigen Theologie, dessen „heimliche Korrektur“ in Sachen natürlicher Theologie, die Küng (a. a. O., 578 ff.) behauptet, von Jüngel nicht (mit-?) vollzogen wird. Von dieser Position aus ist die neuzeitliche Selbstdestruktion der metaphysischen Theologie ein auch theologisch zu ratifizierendes Geschäft, der „Tod Gottes“ als Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens ein theologisches Ereignis. Die Denkbarkeit Gottes ist nur von dem sich offenbaren Gott selbst her zu gewinnen, ihr Ort ist das „Wort“,

die Selbsterschließung Gottes. Von daher kann Jüngel dann allerdings auch wieder schreiben: „Daß Gott uns angeht, unbedingt angeht, muß sich anthropologisch ausweisen lassen“ (212). Wesentlich ist aber die Fundierungsrichtung: Gott bahnt sich selbst die Wege. Katholische Theologie wird manche Voraussetzungen differenzieren, obwohl die Fronten nicht von vornherein zu unbeweglich gesehen werden sollten. Das Barthsche Erbe ist auch in der katholischen Theologie verwandelt lebendig (vgl. etwa den offenbarungstheologischen Ansatz H. U. v. Balthasars).

Der sich offenbarende Gott ist auch der *sagbare* Gott. Jüngel geht hier wieder mit der klassischen Überlieferung, näherhin mit der negativen Theologie ins Gericht. Diese konzipiert das Geheimnis Gottes – nach Jüngel – durch die Grenzen der menschlichen Erkenntnis; dagegen gilt: „Konstituiert sich ein Geheimnis nicht durch sich selbst?“ (334). Angemessenes Reden vom Geheimnis Gottes ist analoges Reden. Die eigentliche Form solchen analogen Redens findet Jüngel in der Gleichnissprache, der eigentlichen Glaubenssprache (vgl. 400ff.). – Die ersten vierhundert Seiten des Buches bieten letztlich „Methodologie“, wenngleich diese bei Jüngel (auch hier ein Erbe Barths) aus der Mitte der Sache kommt und keine „Vorüberlegung“ ist. Der Schlußteil „Zur Menschlichkeit Gottes“ ist aber das eigentliche Herzstück dieser Gotteslehre. Er kulminiert in einer trinitarischen Auslegung des Satzes „Gott ist Liebe“, die hier, um endlich Jüngel selbst reden zu lassen, in einer Art von „Kurzformel“ zitiert werden soll:

Der „sich mit dem toten Jesus identifizierende Gott tritt sich im Tode Jesu so gegenüber, daß er die Gottverlassenheit Jesu teilt. Das ist aber nur dann eine sinnvolle Behauptung, wenn eben deshalb zwischen Gott und Gott real zu unterscheiden ist. Indem Gott sich von sich selber unterscheidet und so, in Einheit mit dem gekreuzigten Jesus, als Gott der Sohn die Verlassenheit von Gott dem Vater erleidet, ist Gott der Versöhner. Gott versöhnt die Welt mit sich, indem er sich im Tode Jesu gegenübertritt als *Gott der Vater* und *Gott der Sohn*, ohne mit sich selbst uneins zu werden. Im Gegenteil: im Gegenüber erst von Gott und Gott, von Vater und Sohn, erweist sich Gott als der, der er ist. Es ist Gott der Geist, der Vater und Sohn im Tode Jesu in realer Unterschiedenheit, also im Gegenüber, eins sein läßt. Das *vinculum caritatis* bringt in Jesu Tod Gottes ewiges Sein als Liebe zur Geltung. So ist Gott gerade in seiner Einheit dreifach unterschieden: im Gegenüber von Vater und Sohn aufeinander bezogen als Geist. Gott bleibt auch im tödlichen Gegenüber *ein* Gott. Denn er bleibt als Vater und als Sohn im Geist das eine „Ereignis Gott“ (504).

Dieser dreifaltige, im Christusereignis offenbar werdende „Gott, der Liebe ist“, ist das Geheimnis der Welt. In Glaube, Liebe und Hoffnung läßt sich der Christ auf dieses Geheimnis ein. Von hier aus tritt er dann auch „in eine kritische Nachbarschaft zu allen anständigen Hoffnungen auf Erden“ (540).

Jüngels bewußt evangelischer Entwurf einer Gotteslehre konnte hier nur äußerst fragmentarisch angedeutet wer-

den. Aber vielleicht ist auch so schon seine Originalität und sein Querstehen zu vielem, was bislang referiert wurde, zu sehen. Die Rezeption sollte vielleicht zunächst mehr auf die Gemeinsamkeiten als auf die sehr deutlich gesetzten Trennungsstriche achten. Vieles erklärt sich durch eine andere Sprachtradition, die Jüngel durch seine bewußt esoterische Sprache gelegentlich noch schwerer verstehbar macht. Um manches Aporetische wird auch in der katholischen Theologie gerungen (vgl. oben Biser, Lehmann<sup>5</sup> und vieles bei Küng<sup>12</sup>), bei anderem wird eine sachliche Auseinandersetzung geführt werden müssen (Frage nach der sog. natürlichen Theologie, dem Verhältnis des Gottes der Philosophen – und der Religionen! – zum Gott des Christentums u. a. m.). In seiner theologischen Konzentration, in der Breite des verarbeiteten Materials (einschließlich der gemeinsamen Tradition der Konfessionen im ersten anderthalb Jahrtausend), im ernsthaften Ringen um die Probleme, in der oft meisterhaften sprachlichen Gestaltung (die *manchmal* allerdings auch den Zugang erschwert!) ist dieses Buch ein Ereignis, das der Sache der Theologie neue Impulse geben kann.

<sup>9</sup> Heinrich Döring: *Abwesenheit Gottes*. Fragen und Antworten heutiger Theologie. – Verlag Bonifacius-Druckerei: Paderborn 1977. 446 S., 62.–DM.

<sup>10</sup> Joachim Tract: *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*. – Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1977. 337 S., 58.–DM.

<sup>11</sup> Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen*. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. – Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1971/72. 2 Bde. XXII, 516 und X, 277 S., 39.50 und 26.50 DM (Mitgliederpreis). – Nymphenburger Verlagshandlung: München 31975. 98.–DM.

<sup>12</sup> Hans Küng: *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. – Verlag Piper: München 1978. 878 S., 42.–DM.

<sup>13</sup> Bernhard Welte: *Religionsphilosophie*. – Verlag Herder: Freiburg/Basel/Wien 1978. 268 S., 34.–DM.

<sup>14</sup> Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – J. C. B. Mohr: Tübingen 1977. XVI, 564 S., Ln. 78.–DM, kart. 49.–DM.

## Theologie und Religion

**Peter Knauer: Der Glaube kommt vom Hören.** Ökumenische Fundamentaltheologie. Verlag Styria: Graz 1978. 336 S., 45.–DM.

Anstelle der einheitlichen Gestalt der „klassischen“ katholischen Fundamentaltheologie sind in den letzten Jahren zusehends neue Versuche getreten, die Fragen einer umfassenden Verantwortung des Glaubens aufzugreifen, wobei die Pluralität des Kontextes verschiedene methodische Zugänge und inhaltliche Schwerpunkte zuläßt. Andererseits hat sich die evangelische Theologie zum Teil nicht nur dem Wort, sondern auch der Sache einer Fundamentaltheologie stärker geöffnet. Im Zeichen dieser Konvergenz und aus seiner umfassenden Kenntnis der neueren evangelischen Theologie kann P. Knauer eine Ökumenische Fundamentaltheologie vorlegen. Ihr ökumenischer Charakter wird nicht nur an vielen Einzelfragen deutlich, wo eine Vermittlung der konfessionellen Traditionen und Sprachspiele angestrebt wird, sondern vor allem in der inhaltlichen Schwerpunktsetzung, die besonders von G. Ebeling inspiriert ist. Knauer entfaltet die