

GLAUBE ALS VERPFLICHTUNG

Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens

Herausgegeben von Eugen Biser und Paulus G. Wacker
in Verbindung mit Heinrich Döring, Hubertus Mynarek, Heinrich
Petri und Paul-Werner Scheele

1971

MÜNCHEN · PADERBORN · WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH



Josef Hasensuss

*Dem hochverehrten Lehrer, brüderlichen Weggefährten und treuen
Freund*

*Herrn Prälat Universitätsprofessor
Dr. Dr. Josef Hasenfuß*

zum 70. Geburtstag am 28. Juni 1971

Inhaltsverzeichnis

<i>Paulus G. Wacker,</i>	
Vorwort	7
<i>Josef Hasenfuß,</i>	
Zur Vorstellung des Fundamentaltheologischen Seminars an der Universität Würzburg	13
<i>Eugen Biser,</i>	
Der Atheismus als Problem der Theologie	17
<i>Hubertus Mynarek,</i>	
Wandlungen der marxistischen Religionskritik	61
<i>Heinrich Döring,</i>	
Ökumenische Perspektiven in der Gotteserkenntnis	91
<i>Heinrich Petri,</i>	
Dogma und Glaube — Zur Problematik des neueren Dogmenbegriffs	115
<i>Paul-Werner Scheele,</i>	
Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit	137
<i>Paulus G. Wacker,</i>	
Die Kirche und das Heil der Anderen	151
<i>Bibliographische Daten</i>	173

Der Atheismus als Problem der Theologie

*Überlegungen zu einer theologischen Aporetik
von Eugen Biser*

I. ATHEISMUS UND THEOLOGIE

Das christliche Gemüt, das jede theologische Analyse, auch gegen den antiemotionalen Zug des Zeitgeists, in Rechnung stellen muß, reagiert auf religiöse Phänomene außerchristlicher Provenienz ganz unterschiedlich. Das Spektrum dieser weit gestaffelten Reaktionen reicht von heimlicher Bewunderung — etwa im Fall der antiken Religionen, insbesondere der griechischen und buddhistischen — über die schwer definierbare Befremdung im Fall des Islam bis hin zu offenem Unbehagen, etwa angesichts primitiver Fruchtbarkeitsriten oder Dämonenkulte. Nichts bringt es jedoch auch nur annähernd so außer Fassung wie das Phänomen des Atheismus. Mag es das Andersartige anderer Religionen befremden; hier durchfährt es nackter Schrecken, der ebenso heftig wie schwer zu deuten ist. Soviel ist indessen sicher: es ist nicht, zumindest nicht nur das Erschrecken vor der Massenhaftigkeit des Phänomens. Ausgesprochen schreckhaft reagiert das christliche Gemüt auf den Atheismus nicht erst, seitdem ihm das Nein zu Gott als massenhaft anschwellender Chor entgegenschlug. Die Spuren eines derartigen Erschreckens sind vielmehr schon dort nachzuweisen, wo sich die Theologie erstmals mit der Gestalt des ‚Toren‘ auseinandersetzt, der (nach den Psalmen 13 und 52) in seinem Herzen spricht: Es ist kein Gott: also schon in *Anselms* Proslogion. Die Argumentation läßt Anzeichen einer ‚intellektuellen Panik‘ erkennen, die sich des atheistischen Satzes nicht anders zu erwehren weiß als dadurch, daß sie ihn für eine Ausgeburt der Unvernunft erklärt:

Warum also ‚sprach der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott‘, da es dem vernunftbegabten Geist so offen zutage liegt, daß Du das Allerhöchste (*maxime omnium*) bist? Warum, wenn nicht deshalb, weil er töricht und unvernünftig (*stultus et insipiens*) ist?

Der Gedanke unterläuft den Gegner, vermutlich deshalb, weil er sich durch ihn nicht nur verneint, sondern aus den Fundamenten gehoben und das heißt: verunmöglicht sieht. Nicht als sei damit etwas über die entscheidende Motivation des Proslogion-Arguments ausgemacht. Um dafür ins Gewicht zu fallen, wird die Figur des Toren viel zu spät und auch zu beiläufig ins Spiel gebracht. Nachdem sie aber eingeführt ist, irritiert sie offenbar die Argumentation in einer Weise, daß ihr erst der Gewaltakt der totalen Eliminierung des Verneinenden wieder zur vollen Selbstsicherheit verhilft. Nur im Binnenraum eines vom Gedanken der Nicht-Verneinbarkeit Gottes gebildeten und umgrenzten Bewußtseins sieht sie sich definitiv der Anfechtung durch die Einrede des Gottesleugners überhoben. Gleichzeitig wird mit und in der wiedergewonnenen Selbstsicherheit der Grund des Schreckens deutlich. Mit seinem ‚Non est Deus‘ hatte der Atheist nicht nur eine Gegenthese formuliert, sondern eine Denkform in Frage gestellt. Es war der Eindruck, durch dieses Nein den Boden der Denkbarkeit zu verlieren, was das Befremden, das jeder Widerspruch auslöst, zum Schrecken steigerte.

Doch ist die Reaktion damit noch nicht voll ausgelotet. In das Gefühl, bis in das Prinzip des Gott-denken-könnens hinein verneint zu werden, mischt sich ein anderes ganz gegensätzlicher Art. Es läßt sich am zutreffendsten als das einer elementaren Betroffenheit charakterisieren. Sie läßt die atheistische Bestreitung Gottes auf einmal gar nicht mehr als das schlechterdings Fremde, Unbegreifliche und Unkoordinierbare erscheinen, sondern als die wengleich dunkel verzerrte Widerspiegelung des eigenen Wollens. Es ist das Gefühl, durch das Nein aufs fürchterlichste demaskiert und ähnlicher Intentionen überführt zu werden. Und dieser Eindruck ist womöglich noch schockierender als der erste. Kein Wunder, daß sich auch er zu einer ‚intellektuellen Panik‘ steigert. Sie weckt die Bereitschaft, sich mit dem Gegner zu identifizieren, ja die geradezu zwanghafte Neigung, das Nein seiner Gottesleugnung mitzusprechen. Und es blieb, wie die jüngste Entwicklung der Theologie bestätigt, nicht bei der bloßen Inklinatation. In Gestalt der Gott-ist-tot-Theologie hat ein theologischer Radikalismus dieses Wort bereits lautstark, die eigene Unsicherheit übertönend, proklamiert. Wenn das die komplexe Erscheinung der Radical Theology auch keineswegs erschöpfend erklärt, ist damit doch allem Anschein nach ein wesentliches Motiv angesprochen, und dies um so mehr, als sich diese Extremform zumindest in einigen ihrer Vertreter als Antwort auf den herrschenden Atheismus versteht.

Wenn damit aber auch nicht mehr als ein heuristischer Ansatz gewonnen wäre, müßte er dennoch im Interesse eines besseren Verständnisses des Verhältnisses von Theologie und Atheismus durchgeprobt werden. Als Experiment im augustinischen Sinn verstanden — im zwölften Buch von *De trinitate* spricht *Augustinus* bekanntlich von der Gottlosigkeit als dem *experimentum suae medietatis* (c. 11) —, ist der Atheismus eine viel zu radikale Herausforderung des Glaubens, als daß dieser es bei der üblichen Aburteilung bewenden lassen könnte. Vielmehr muß er der Fährte folgen, die ihm die elementare Betroffenheit weist und nach den möglichen theologischen Implikationen des Atheismus fragt. Diese Aufgabe stellt sich ihm gleicherweise im Interesse des besseren Fremdverständnisses wie des wesentlicheren Selbstverständnisses. Des Fremdverständnisses zunächst, weil alle Anzeichen darauf schließen lassen, daß die Gründe des Atheismus tiefer und insbesondere dem Glauben näher liegen, als nach der üblichen Herleitung aus moralischen, sozialen und zeitgeschichtlichen Ursachen zu vermuten ist. Aber auch des Selbstverständnisses, weil ein unzulänglicher Begriff der Motive, die zur Verneinung Gottes führen, den Aufweis seiner Existenz belastet, ihn zumindest nicht zu seiner vollen Stringenz gelangen läßt. Nicht zuletzt gilt das von dem anselmischen Proslogion-Argument. Sein Weg, die Denknöwendigkeit der Existenz des unüberdenklich Größten zu erweisen, wäre vermutlich weniger anfechtbar, wenn es ihre Bestreitung nicht einfach der ‚Torheit‘ des Insiapiens zur Last gelegt und sich dadurch der Mühe überhoben hätte, der Verneinung auch wirklich auf den Grund zu gehen¹. Insofern handelt die Theologie in ihrem ureigenen Interesse, wenn sie auf das ihr der These nach Konträrste, den Atheismus, eingeht und nach seinen zentralen Anstößen fragt.

Die dreifache Motivation

Sofern sich die Frage auf die zentralen Gründe einschränkt, können die peripheren außer Betracht bleiben. Demnach bleibt der Einfluß sittlicher Fehlhaltungen auf das religiöse Fundamentalurteil ebenso unberücksichtigt wie sein Zusammenhang mit einem abträglichen Milieu oder einer atheistisch gestimmten Epoche. Daß diese Motive

¹ Bezeichnend dafür sind Karl Barths abschließende Bemerkungen zum anselmischen Beweis, insbesondere seine Ausführungen zum Verständnis des ‚bene intelligere‘: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Darmstadt 1958, 161 ff.

im Einzelfall den Ausschlag geben oder doch schwerer als die grundsätzlichen in die Waagschale fallen, ist damit keineswegs in Abrede gestellt. Doch spielen sie hier, wo es um die Klärung des atheistischen Grundverhältnisses geht, keine Rolle. Wollte man sie in die Betrachtung einbeziehen, so wäre eher eine Trübung des erfragten Verhältnisses, bedingt durch Einmischung noetisch-psychologischer und soziologischer Faktoren, zu befürchten. Um so dringlicher ist dann aber zu fragen, wodurch die atheistische Verneinung Gottes, sofern sie nicht einfachhin als Ausgeburt der ‚Torheit‘ zu gelten hat, grundsätzlich möglich wird. Dabei empfiehlt es sich, den mit dem Stichwort ‚Torheit‘ angesprochenen Problemkreis, also die von *Anselm* nicht aufgearbeitete Thematik, zumindest beiläufig im Blick zu behalten. Dies gilt freilich weniger von der abkünftigen Gestalt, in der sie bei *Anselm* vorliegt, als vielmehr von ihrer biblischen Grundform, die den Begriff Torheit aufs engste mit dem Gegenbegriff Weisheit verklammert.

Was also ist der letzte Anstoß zur Verneinung Gottes? Was spricht so sehr gegen Gott, daß der Satz *Non est deus* denkbar oder — falls man *Anselm* folgt — doch wenigstens sagbar wird? Es bestätigt einmal mehr den Zusammenhang von Theologie, Philosophie und Kunst und das Angewiesensein der Theologie auf diese beiden, daß die entscheidenden Auskünfte gerade nicht von Theologen, sondern von Dichtern und Philosophen herrühren: von *Goethe*, *Dostojewskij* und *Nietzsche*, wobei die Antwort *Nietzsches* mehr seiner Gedankendichtung als seinen eigentlich philosophischen Äußerungen entstammt. Kaum bedarf es der Erwähnung, daß diese Namen nicht isoliert, sondern stellvertretend, als Repräsentanten für jene stehen, die Ähnliches gedacht und durch ihre Beiträge die spezifische Artikulation erst ermöglicht haben. Noch am wenigsten gilt das für *Goethe*, so sehr sich die Forschung gerade in seinem Fall um eine Aufhellung der Herkunft und des geistesgeschichtlichen Hintergrunds bemühte; mehr schon für *Dostojewskij*, der im Grunde nur das alte Theodizee-Problem in neuer Zuspitzung zur Sprache brachte; und am meisten für *Nietzsche*, der sich gerade in seiner Glaubens- und Religionskritik zunehmend als ein zurückgewandter, Ansätze der Aufklärung und zumal der Jungdeutschen Bewegung fortentwickelnder Denker erweist.

In *Friedrich Wilhelm Riemers* Mitteilungen über *Goethe* hält der Sekretär des Dichters folgende Denkwürdigkeit aus dem Jahr 1807 fest:

Ebenso lasen wir Zinkgräfers Apophthegmata, und ich erinnere mich, daß unter Hunderten von Sprüchen und Sentenzen keiner einen solchen Eindruck auf mich machte, als der Spruch: nihil contra Deum nisi Deus ipse. Mit einem Male ahndete ich eine grenzenlose Anwendung, und der Spruch blieb mir so tief eingeprägt, daß ich ihn nicht nur öfters bei Gelegenheit anführte, sondern ihn auch, als G. wegen eines Mottos für den dritten Teil seiner Biographie in Ungewißheit war, in Vorschlag brachte².

In Dichtung und Wahrheit findet er sich denn auch, nur nicht, wie *Riemer* meint, als Motto des dritten, sondern des vierten Teils und dann nochmals im Zusammenhang mit *Goethes* Ausführungen über das Dämonische im 20. Buch des Schlußteils. Hier bemerkt Goethe zu dem Antagonismus, der durch das dämonische Element, verkörpert in den dämonischen Menschen, in den Geschichtsablauf hinein kommt:

Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: Nemo contra deum nisi deus ipse.

Noch unzuverlässiger ist *Riemers* Gedächtnis hinsichtlich der von ihm erwähnten Quelle. Jedenfalls enthält die unter dem Titel *Der Teutschen scharfsinnige kluge Sprüche* (Straßburg 1626) erschienene Sprichwort-Sammlung von *Julius Wilhelm Zinck* den Ausspruch nicht; doch führt sie immerhin, wie schon *Spranger* erkannte³ und *Mommsen* in subtiler Analyse bestätigte⁴, auf eine Spur, die zunächst zu den Paradoxa *Sebastian Franks* führt, jenseits von ihm sich dann jedoch im Dunkel hermetischer Traditionen verliert. Indessen erbringt auch das nicht die volle Klärung der Frage. Zwar kommen einige der *Frankschen* Paradoxe wie das 17. von Gott als der Antithese

² F. W. Riemer, *Mitteilungen über Goethe*, Leipzig 1921, I, 396 f.

³ E. Spranger, *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*, in: *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* XI (1949) 46—61.

⁴ M. Mommsen, *Zur Frage der Herkunft des Spruches „Nemo contra deum nisi deus ipse“*, in: *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* XIII (1951) 86—104. Dazu ferner A. Grabowsky, *Das Motto des IV. Teils von „Dichtung und Wahrheit“*, in: *Trivium* 3 (1945) 241—264 und W. Muschg, *Goethes Glaube an das Dämonische*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958) 321—343.

zur Welt (*Deus mundi antithesis*) oder das 188. von der Welt als Selbstwiderspruch (*Mundus sibi ipse contrarius est, secum pugnat*) der Formel ziemlich nah; doch können sie nicht als unmittelbare ‚Quelle‘ gelten. So wird die von Goethe konstatierte Ungeheuerlichkeit des Spruchs noch durch seine ungeklärte Herkunft unterstrichen. Er bleibt, ohne den Rückhalt eines erklärenden Zusammenhangs, seiner eigenen Aussage- und Erhellungskraft überlassen.

Greifbarer ist der geistesgeschichtliche Hintergrund im Fall des Motivs, das bei *Dostojewskij* zum Atheismus führt. Richtiger müßte man hier allerdings von dem Grund sprechen, der ihn hindert, Gott zur Welt und ihren Abläufen hinzuzudenken. Er leitet sich, motivgeschichtlich gesehen, aus den ‚Schwierigkeiten‘ her, wie sie *Leibniz* zu Beginn seiner Theodizee formuliert, um sie alsbald durch die Aufwertung des Universums zur besten aller möglichen Welten zu überspielen⁵. Verschärfend kommt zu dieser Motivation freilich ein neues Moment hinzu, das erst bei *Dostojewskij* sein volles theologisches Gewicht erlangt: der Gedanke der Humanität. Wie in dem Roman ‚Die Brüder Karamasow‘ — einem ‚Schlüsselroman‘ im subtilsten Sinn des Ausdrucks — *Dimitrij*, der eigentliche ‚Held‘ der Erzählung, aus den Verstrickungen seines Lebens zur vollen Menschlichkeit aufersteht, wird diese für seinen Gegenspieler *Iwan* zu einer Art diakritischen Prinzip, auf das er sich in seiner Skepsis und zumal in seiner Auflehnung stützt. Damit hängt es auch zusammen, daß die Stoßrichtung dieser Gotteskritik von der des herkömmlichen Atheismus diametral verschieden ist. Sie zielt nicht auf Gott, sondern auf die von ihm geschaffene Welt. Eine Welt, deren Glanz sich auf das Leiden Unschuldiger begründet, lehnt *Iwan Karamasow* kompromißlos ab. Und er weigert sich ebenso konsequent, von ihrer Unvollkommenheit an eine ewige Weisheit und Liebe zu appellieren. Mit dieser Haltung steht er im übrigen keineswegs allein. In seiner unwiderstehlichen Dialektik vermag er sogar seinen cherubhaften Bruder, den ‚Engel‘ *Aljoscha*, auf seine Position festzulegen:

Lieber will ich bei meinem ungerächten Leiden und bei meiner ungestillten Entrüstung bleiben, selbst wenn ich unrecht hätte. Man hat für die Harmonie einen zu hohen Preis festgelegt; es ist für unsereins unerschwinglich, soviel für den Eintritt zu bezahlen. Deshalb beeile ich mich, meine Eintrittskarte zurückzu-

⁵ Theodizee: Studien über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels I, 1 und 8.

geben, und wenn ich ein ehrlicher Mensch bin, bin ich sogar verpflichtet, sie möglichst rasch zurückzugeben. Eben das tue ich auch. Nicht, daß ich Gott nicht anerkenne, Aljoscha; ich gebe ihm nur ehrerbietigst meine Eintrittskarte zurück.

Und Aljoscha mit fast denselben, inhaltlich kaum gemilderten Worten:

Ich empöre mich nicht gegen meinen Gott, nur — will ich seine Welt nicht annehmen.

Auch für ihn ist, wie für den Bruder, das Nicht-Euklidische, das mit Gottes Weisheit und Güte Unkoordinierbare an der Welt, schlechterdings unerträglich. Damit tritt sogar die lichteste Gestalt, die Dostojewskij jemals — vermutlich nach dem Modell seines jugendlichen Freundes *Wladimir Solowjew* — entwarf, in die Reihe der Empörer, die Gott mittelbar, auf dem Umweg über seine Schöpfung, in Frage stellen. Indessen ist dieser neue Akzent, den der Dichter im Ganzen der Theodizee-Thematik setzt, dazu angetan, den geistesgeschichtlichen Konnex seines Denkens erst recht zu bestätigen. Mit seinen Rebellen nimmt er, kaum ein Menschenalter nach *Kierkegaard* und — wie *Gerd-Günther Grau* glaubhaft machte⁶ — fast gleichzeitig mit *Nietzsche* das alttestamentliche Hiob-Motiv wieder auf, das sich der Anerkenntnis Gottes auf eine durchaus vergleichbare Weise widersetzt. Zwar versagt sich Hiob jede Widerrede gegen Gott; doch verflucht er, schauerlicher noch, den Tag seiner Geburt und damit seinen Eintritt in die ihm zur Unerträglichkeit gewordene Welt. Mit seiner wiederholten Beschwörung einer ausgesprochen antikosmisch angelegten Rebellion verschreibt sich *Dostojewskij* der durch Hiob verkörperten Tendenz, die als die eigentliche Antithese zu der von *Leibniz* betriebenen Rechtfertigung der faktisch bestehenden Welt und ihrer Gegebenheiten anzusehen ist.

Auf eine noch deutlicher profilierte Vorgeschichte weist schließlich *Nietzsches* Motivierung des Atheismus zurück, wie sie in der Mehrzahl der einschlägigen Aussagen, angefangen von der Parabel ‚Die Gefangenen‘ aus *Menschliches, Allzumenschliches* (II/II, § 84) bis hin zu den blasphemischen Reden des ‚häßlichsten Menschen‘ im vierten Teil des *Zarathustra* und der ‚Klage der Ariadne‘ aus den *Dionysos-Dithyramben* zum Ausdruck kommt, am deutlichsten im ‚anklagenden‘ Teil dieser Klage:

Weg! Weg!

⁶ G.-G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt/M. 1958, 240—289.

wozu die Leiter?
Willst du *hinein*,
ins Herz, einsteigen?
Schamloser, Unbekannter! Dieb!

.....

Umsonst!
Stich weiter!
Grausamste Stachel!
Kein Hund — dein Wild nur bin ich,
grausamster Jäger!

.....

Sprich endlich!
Du Blitz-Verhüllter! Unbekannter! Sprich!
Was willst du, Wegelagerer, von — *mir*?

Im Wechselspiel austauschbarer Metaphern sagt dieses Bild von dem durch Gott Erjagten und zu Tode Getroffenen dasselbe, was der ‚häßlichste Mensch‘ mit dem Wort von Gott als dem unerträglich gewordenen Zeugen meinte und was schon in der Parabel ‚Die Gefangenen‘ anklang, die in offensichtlichem Anschluß an eine frühgriechische Wendung die Welt von Gott wie von einem Gefängnis umschlossen sieht⁷. Denn in alledem erscheint Gott als die totale Mediatisierung des Menschen, die mit ihrer Dazwischenkunft sein Selbstsein ebenso wie seine freie Selbstentfaltung behindert. Damit gliedert sich Nietzsches Absage an den Gott des christlichen Glaubens jenen Äußerungen an, welche die Bezeugungen des neuzeitlichen Selbstbewußtseins wie störende Zwischenrufe begleiten: den Bekundungen der menschlichen Identitätskrise. Nicht umsonst entwickelt er seine Gedanken wiederholt in einer Art ‚faszinierter Gegnerschaft‘ zu *Pascal* und in einer kaum minder intensiven, wenn auch weniger ausdrücklichen Affinität zu *Kleist* und damit zu den beiden kompetentesten Sprechern dieser Krise. Das aber heißt, in rückläufiger Zusammenschau gesprochen, daß sich drei zentrale Motive der Verneinung Gottes abzeichnen: bei *Nietzsche* der Wille zur Unmittelbarkeit des Menschseins, bei *Dostojewskij* der Wille zur Menschlichkeit der Welt, bei *Goethe* der Wille zur Entdämonisierung des Daseins, oder kürzer noch ausgedrückt, ein anthropologischer, ein kosmologischer und ein theologischer Antrieb.

⁷ Nach der Bittschrift (Presbeia) des Apologeten Athenagoras, dem Nietzsche möglicherweise die Kenntnis der Stelle verdankt, lehrte der Pythagoreer Philolaos von Kroton, daß Gott die Welt wie in einem Gefängnis umschlossen halte (c. 6).

Das theologische Motiv

Mit dem ‚ungeheuren Spruch‘ aus *Goethes* Dichtung und Wahrheit wird etwas in den Begriff Gottes eingetragen, was der Dichter zeit-
lebens als das schlechthin Unverrechenbare, alle Ordnung Durchkreuzende und das Werk sinnvoller Gestaltung Behindernde empfand und was er, mehr aus sprachlicher Verlegenheit als mit dem Anspruch einer zulänglichen Kennzeichnung als das ‚Dämonische‘ charakterisierte⁸. Indem er den Widerspruch des Daseins in Gott selbst verlagerte, rückte er Gott, gemessen an den übernommenen Vorstellungen, gleichzeitig weiter von der Welt ab und näher an sie heran. Weiter von ihr ab, weil sich das in den Schatten der Dämonie getauchte Gottesbild sichtlich verfremdete. Aber auch näher an die Welt heran, weil Gott von nun an von ihrer schwersten Hypothek mitbetroffen war. *Goethes* eigentümliches Schwanken zwischen deistischer Ausgrenzung Gottes und pantheistischer Verklammerung von Welt und Gott gewinnt, in diesem Zusammenhang gesehen, an Verständlichkeit⁹. Indessen stellt sich von hier aus nicht nur die deistische und die kantheistische, sondern vor allem auch die atheistische Position zur Debatte. Sie ist mit der These *Nemo contra deum nisi deus ipse* noch unmittelbarer angesprochen, sofern sie mit der Paradoxie des Daseins auch den Widerspruch gegen Gott auf diesen zurücknimmt. Wenn Gott niemand außer ihm selbst entgegensteht, hat auch seine atheistische Bestreitung in ihm ihren letzten Grund. Sofern diese überraschende Folgerung überhaupt einen vertretbaren Sinn aufweist, dann offensichtlich den, daß sie den Atheismus mit dem Begriff Gottes in Zusammenhang bringt. Die Verneinung Gottes ist dann primär weder anthropologisch noch kosmologisch, sondern theologisch bedingt. Wie ist das aber konkret zu verstehen?

Wenn man in bewußtem Gegensatz zur gängigen Verharmlosung des Atheismus die Ungeheuerlichkeit der Gottesleugnung bedenkt, wird man sich mit den üblichen Erklärungsversuchen nicht mehr abfinden können, am wenigsten mit den Versuchen, das Nein zu Gott einem moralischen Versagen oder suggestiven Einflüssen zur Last zu legen. Statt dessen wird man nach Gründen forschen, die der Ungeheuerlichkeit des Aktes entsprechen und in der Konsequenz dessen schließlich zu der Einsicht kommen, daß die innersten Gründe von

⁸ Dazu W. Muschg, *Goethes Glaube an das Dämonische*, Stuttgart 1958.

⁹ Es sei nur an das bekannte Wort an Kanzler Müller erinnert, daß er sich, je nach seiner menschlichen und künstlerischen Funktion, als Theist, Polytheist oder Pantheist fühle.

der Größenordnung des Verneinten selbst sein müssen. Doch was stellt sich an Gott so dar, daß es anstelle von Hingabe und Anbetung das menschliche Nein zu ihm herausfordert? Im Licht der dafür besonders aufschlußreichen philosophischen Gotteslehre ist darauf zu antworten: die *göttliche Absolutheit*. Seine spezifische Zuspitzung erfuhr das Motiv, wie *Wolfhart Pannenberg* bemerkt, bereits in der späteren Scholastik: „Es galt, die Unabhängigkeit Gottes von der faktisch vorhandenen Weltordnung zu wahren, so wie es schon *Wilhelm von Auvergne* gefordert hatte.“ Das führte bei *Duns Scotus* und vor allem bei *Wilhelm von Ockham* zu einer förmlichen „Theologie der absoluten Macht Gottes“, die im Gegenzug zum übermächtig gewordenen Ordnungsgedanken den uneingeschränkten Freiheitsraum für den in keiner Weise an seine Kreatur gebundenen Gott zurückzugewinnen suchte¹⁰. Ihren dokumentarischen Ausdruck erlangt diese ‚Wende‘ nach *Hans Blumenberg*, der sich hierin seinerseits auf *Grant McColley* bezieht, in der Verwerfung des aristotelischen Beweises für die Einzigkeit der Welt durch den Pariser Bischof *Stephan Tempier* im Jahre 1227, also kurz nach dem Tod des *Thomas von Aquin*, der sich für diesen Beweis ausgesprochen hatte und somit durch das Urteil mitbetroffen war: „Dieses Dokument“, schreibt *Blumenberg*, „bezeichnet genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit“¹¹. Gleichzeitig macht er deutlich, daß sich die ‚spekulative Faszination‘ durch das Moment der göttlichen Souveränität und Macht verfremdend auf den Gottesbegriff niederschlug. War das durch die Offenbarung verbürgte Interesse Gottes am Menschen schon durch den *actus-purus*-Begriff der Hochscholastik in den ‚geschlossenen Reflexionskreis‘ des „absoluten Selbstdenkens und der absoluten Selbstbezogenheit der Gottheit“ zurückgenommen worden¹², so kommt es nunmehr vollends zum Bruch zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Der ebenso unbegreiflichen wie unzugänglichen Absolutheit Gottes gegenüber bleibt dem Menschen nur der Rückzug in die Absolutsetzung seiner selbst. Auch dafür nennt *Blumenberg* ein exakt datierbares Vorkommnis: die Niederschrift der gegen die scholastische Theologie ge-

¹⁰ W. Pannenberg, Die Gottesidee des hohen Mittelalters, in: Der Gottesgedanke im Abendland, hrsg. von Albert Schaefer, Stuttgart 1964, 29 f.

¹¹ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966, 119.

¹² A.a.O. 139.

richteten Disputationsthesen *Luthers* von 1517, die als These siebzehn die extreme Formulierung wagt, daß der Mensch von Natur aus nicht wollen könne, daß Gott sei, sondern nur, daß er selber Gott, Gott hingegen nicht Gott sei (*se esse deum et deum non esse deum*)¹³. Daß damit wirklich der Grundton der Epoche angeschlagen ist, zeigt deutlicher als jede Analyse der fast wörtliche Gleichklang der Formel, mit der gegen Ende der Neuzeit *Maurice Blondel* den menschlichen Zwiespalt umschreibt: „Gott sein ohne Gott und gegen Gott; oder Gott sein durch Gott und mit Gott, darin liegt das Dilemma“¹⁴.

Im Maß, wie sich Luther von der Scholastik entfernt, nähert er sich der theologischen Position *Descartes'* an, die *Gerhard Krüger* als die der ‚undurchschaubaren Übermacht‘ charakterisiert, „die den Menschen in jeder Hinsicht *verendlicht*“¹⁵. Nahezu gleichsinnig urteilt *Walter Schulz*, wenn er zum kartesianischen Gottesbegriff bemerkt, er sei „kein bloßer Begriff, sondern das mit innerer Notwendigkeit gegen mich und über mich gesetzte Maß, an dem ich mich als endlich erkenne“¹⁶. Gott, von dem *Augustinus* und mit ihm die ganze mystische Tradition sagen konnte, er sei dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst (*interior intimo meo*)¹⁷, tritt hier in den Aspekt einer so radikalen Fremdheit, daß er schließlich davon selbst verdunkelt, sich selbst zur Frage wird. Bis in dieses Extrem treibt *Kant* den Gedanken voran, wenn er im Zusammenhang mit der Destruktion des kosmologischen Gottesbeweises in seiner Kritik der reinen Vernunft (B 641) erklärt:

Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich

¹³ A.a.O. 143. Es ist kaum ersichtlich, wie von da noch ein Weg zu Glaube und Rechtfertigung führen soll, um so verständlicher dagegen, daß Luther seit *William Wrede* wiederholt eine Verkürzung der paulinischen Rechtfertigungslehre vorgeworfen wurde. Dazu *B. Lohse*, *Lutherdeutung heute*, Göttingen 1968, 20 ff.

¹⁴ *M. Blondel*, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, in der Übersetzung von *Robert Scherer*, Freiburg/München 1965, 381.

¹⁵ *G. Krüger*, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg/München 1958, 42.

¹⁶ *W. Schulz*, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 41.

¹⁷ *Confessiones* III, 6, 11.

des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selber sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?*

Und er fügt, bezeichnend für den Stellenwert des Gedankens hinzu, daß sich für die spekulative Vernunft von hier aus alles, die größte wie die kleinste Vollkommenheit, relativiere, so daß es sie nichts koste, „die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen“. Wie ernst es Kant mit diesem fiktiven Selbstgespräch Gottes ist, erhellt schon aus der Tatsache, daß er es fast unverändert, nur um die skeptische Schlußfrage erweitert, aus seiner Frühschrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (von 1762/63) übernimmt, wo es in der Betrachtung über die göttliche ‚Allgenugsamkeit‘ heißt:

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen für erschaffene Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne insofern es durch mich etwas ist.*

Wenn sich Kant im Anschluß daran zu der Überzeugung bekennt, daß dieser Gedanke, der ihm als „der erhabenste unter allen“ gilt, noch viel zu wenig Beachtung finde, charakterisiert er damit die theologische Diskussion weit über seine eigene Zeit hinaus. Die große Ausnahme von dieser Regel bildet, wie unlängst *Quirin Huonder* in Erinnerung rief¹⁸, *Peter Wust*, der unter ausdrücklicher Berufung auf Kant und zugleich in bezeichnender Abkehr von ihm die Frage der göttlichen Absolutheit aufs neue stellt. ‚Aufs neue‘ auch im Sinn von ‚neu‘; denn nach Wust muß der Begriff des ‚absolut notwendigen Wesens‘ so restlos ‚ausgefüllt‘ sein, daß kein Raum mehr für jenes ‚allerletzte Warum‘ mehr bleibt, mit dem sich der Gott Kants noch

¹⁸ Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart 1968, 150 f.

selbst in Frage stellt. Um so wuchtiger überfällt dieses Warum dafür den Gott denkenden Menschen:

So ist also das absolut notwendige Wesen auf Grund innerer Wesensnotwendigkeit zugleich das absolut vollkommene Wesen. Hier aber richtet sich an unsere *ratio* von neuem die Warumfrage in einer beinahe unheimlichen Verwegenheit. Warum ist gerade dieses eine, seinsgenugsame Wesen oben, am Kulminationspunkt der Seinsvollkommenheit, so kann die unbeherrschte *ratio* fragen, und warum nicht irgendein anderes Wesen? Warum ist Gott oben, am Gipfel der Vollkommenheit, und warum nicht wir, die Fragenden, oder warum nicht wenigstens einer von uns? Und warum ist dieses eine höchste Wesen mühelos, kampflös oben, an der Spitze der Seinshierarchie, während wir alle uns mühen müssen in endlos zermürendem Kampf und in qualvollster Daseinsunruhe?¹⁹

Der absolute Gott

Mit *Peter Wust* ist insofern der Gegenpol zu *Anselm* erreicht, als er den möglichen Protest gegen Gott im Rahmen seiner Erörterung des Weisheitsgedankens diskutiert. Zwar ist die an Gott gerichtete Warumfrage auch für ihn eine Frage der ‚unbeherrschten *ratio*‘. Sie kann so radikal, wie er sie wiedergibt, nur in einem Akt intellektueller Vermessenheit gestellt werden. Doch bleibt sie auch in dieser die angestammte Kompetenz übergreifenden Gestalt eine Setzung der Vernunft, die dadurch, daß sie das Erfragbare ‚überfragt‘, noch keineswegs — wie bei *Anselm* — zu einer Ausgeburt der Torheit wird. Nicht die anselmische Aburteilung hilft hier weiter, sondern nur eine Erkundung der Gründe, die zu dieser exzessiven Fragestellung führen. Sie liegen, mit dem Fortgang der Stelle gesprochen, vor allem in der zutiefst verunsicherten *conditio humana*. Sie bringt es mit sich, daß keiner, noch nicht einmal der ‚Heiligste‘, von Anwandlungen jenes ‚diabolischen Existenzneids‘ verschont bleibt, der sich an die Stelle des in unangefochtener Seinsfülle thronenden Gottes setzen möchte und, da er es nicht vermag, diese absolute Position doch wenigstens kritisch in Frage stellt²⁰. Es ist also, in letzter Vereinfachung gesagt, die Gebrochenheit des Menschseins selbst, die sich in der zügellosen Warumfrage äußert. Darum läuft die Frage nach Gott zuletzt auf die nach dem Menschen hinaus:

¹⁹ P. Wust, *Ungewißheit und Wagnis*, München 1950, 172.

²⁰ A.a.O. 173.

Warum ist der Mensch überhaupt ein so merkwürdig indefinites Zwischenwesen? Warum hat er diese kentaurhafte Doppelgestalt, in der er vor uns immer wieder erscheint, halb Tier und halb Geist und doch weder Tier noch Engel, sondern einfach ein Mensch, der sowohl den Übermenschen wie den Unmenschen der Möglichkeit nach in sich trägt?²¹

Hier, in dem sich selbst fragwürdigen Menschen, liegt also nach Wust der letzte Grund und Ungrund, in den das Erdenken Gottes Mal um Mal einbricht. Festen Boden schafft in dieser konstitutionellen Unsicherheit nur ein Denken, das sich in bewußtem Widerstand gegen den Zug ins Vermessene auf eben jenes Faktum gründet, das die unbeherrschte Warumfrage in Zweifel zieht, das also die ihm eingestiftete Vermessenheit durch einen zuständlichen Akt der Hingabe überwindet: durch „die vorbehaltloseste, ja dankbarste Hingabe an das letzte Dunkel der Urtatsache des mühelos auf dem Gipfel des Seins thronenden *summum bonum*“²². Durch diesen Akt der Selbstbegründung auf die göttliche ‚Urtatsache‘ klärt sich die Vernunft, mit dem Zentralbegriff Wusts gesprochen, zur Weisheit²³. Und hier wird in der Distanz zugleich eine fast distanzlose Nähe zu Anselm erkennbar. Indem die Weisheit von Gott als der sie begründenden Tatsache ausgeht, macht sie sich den Ansatz des Proslogion-Arguments zueigen, dies jedoch so, daß sie die Problematik, die aus der menschlichen Existenznot aufstieg, einbehält. Darum ist ihre Gewißheit glaubhafter als die von Anselm beanspruchte. Anders als dieser hält sie sich den Dämon des Zweifels nicht künstlich vom Leib; vielmehr mauert sie ihn, als eine zwar überwundene, aber immer noch gegenwärtige Möglichkeit in ihre Fundamente ein. So ist sie der Existenz Gottes gewiß, ohne deshalb aufzuhören, um den innersten Anstoß zu seiner Verneinung zu wissen: um das Moment der Absolutheit.

Als der Absolute ist Gott die unendliche Position des Menschen. Denn die Göttlichkeit des Absoluten verbietet es, das Selbstsein Gottes exklusiv, als ein von ihm eifersüchtig gehütetes Privileg und darum

²¹ A.a.O. 175. Dazu die Untersuchung von Albinus Leenhouders, Unsicherheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung, Essen 1964, die jedoch der Radikalität der Fragestellung nur annähernd gerecht wird.

²² A.a.O. 174.

²³ Für die erstaunliche Annäherung dieses Gedankens an Formulierungen Franz Rosenzweigs verweise ich auf die Ausführungen in meiner Schrift Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967, 75 f; für den Zusammenhang mit der Geschichte des Weisheitsproblems auf meinen Artikel Weisheit, in: Sacramentum Mundi III, Sp. 1293 bis 1300.

in strenger Ausschließlichkeit zu denken. Auch als der Absolute hört Gott somit nicht auf, der Inbegriff des Seins oder, im Bild Peter Wusts gesehen, die alles überragende Gipfelhöhe der Seinshierarchie zu sein, auf die alle endlichen Blicke gerichtet sind, weil alles Endliche sich in ihr erfüllt und bestätigt sieht. Was sich in der Sphäre des Kontingenten anbahnt, ist in Gott erfüllt, was das Hier und Dort, das Mehr und Minder verspricht, in ihm eingelöst. So ist er, mit andern Bildern der religiösen Sprache ausgedrückt, das Meer, in das alle Ströme des Endlichen einmünden, das endgültige Ziel, in welchem die Unrast der ständig umgetriebenen Kreatur zur Ruhe kommt. Voraussetzung dieses erfüllenden Bestätigtseins durch Gott ist freilich ein Akt vertrauender Hinkehr zu ihm, die demütige Anerkennung seiner Oberhoheit, verbunden mit dem vorbehaltlosen Zutrauen, in ihm, dem unausdenklich Andern, das uneinholbare Eigenste, die Kompensation der Kontingenz, den ewigen Ausgleich der eigenen Endlichkeit zu besitzen. Voraussetzung ist also, mit einem Wort, die zum Regulativ des Gottesverhältnisses gewordene Weisheit. Diese Voraussetzung ist freilich keineswegs ohne weiteres gegeben. Aus dem Grund einer unbewältigten *conditio humana* schleicht sich vielmehr in das Gottesverhältnis nicht selten das Entgegengesetzte ein: der Verdacht, durch Gott in den menschlichen Ansprüchen geschmälert, ja um die Krone des Menschen-Möglichen gebracht zu werden²⁴. Das Vertrauen, von Gottes unangefochtener Position mitbejaht, in seiner Seligkeit mitgemeint und in seiner Seinsfülle mitgewahrt zu sein, schlägt unversehens in sein Gegenteil um: in das Gefühl eines letzten Beeinträchtigt- und Ausgeschlossenseins. Gott, dem zuvor alle Sehnsüchte entgegengedrängten, tritt in den Aspekt abweisender, ja bedrohlicher Andersheit; und seine Absolutheit, gerade noch Inbegriff der höchsten Zuversicht, erscheint als die radikale Infragestellung der menschlichen Existenz. Sie ist nicht nur, wie bei *Descartes*, die unwiderstehliche Übermacht, die uns nach der Formulierung *Gerhard*

²⁴ Die Gründe dieser Verfremdung sind ebenso vielfältiger wie vielschichtiger Art. Sie liegen indessen nicht nur im Bereich der individuellen, sondern auch der sozialen Bedingungen der Religiosität, wie schon das alttestamentliche Prophetentum betont. Besonders aufschlußreich ist dafür die Beziehung, die nach dem Propheten Amos zwischen seiner Botschaft und den sozialen Verhältnissen in Israel besteht. Selbstverständlich stellt sich die Frage auch im Blick auf die mit der franziskanischen Thomas-Kritik einsetzende Verdüsterung des mittelalterlichen Gottesbildes, die keineswegs nur, wie Pannenberg anzunehmen scheint, in der Geltendmachung biblischer Daten begründet ist. Auch hier gilt es zunächst zu klären, welche situationsbedingten Gegebenheiten den Sinn für die absolute Souveränität Gottes betonenden Aussagen weckten.

Krügers „in jeder Hinsicht verendlicht“, sondern Hegemonie, die uns in die Schranken unserer Endlichkeit niederzwingt. Indem der absolute Gott alle Seinsvollkommenheiten in sich schließt, ist dieser skeptischen Sicht zufolge jede Verwirklichung außer ihm schon vom Ansatz her relativiert: Jeder Gedanke, weil er in ihm unendlich wahrer ist als in sich selbst; jede Tat, weil sie nicht von ferne an seine Akt-Wirklichkeit heranreicht, und jedes Sein, weil es im Neben- und Nacheinander der geschichtlichen Realisierung schattenhaft hinter seinem ewigen Zugleich zurückbleibt. So senkt sich die Vorstellung der göttlichen Absolutheit wie ein verdüsternder Schatten, ja wie ein lähmender Zwang auf das menschliche Herz. Und hier, in dieser Herzensfinsternis, ist der Entstehungsgrund der Gottesleugnung zu suchen. Licht scheint hier nur noch der aus dem Felsen der göttlichen Übermacht geschlagene Gedanke zu bringen, der sich Gottes dadurch erwehrt, daß er ihn verneint. Man mißdeutet diese Verneinung, wenn man sie als grundlose Setzung menschlicher Willkür ausgibt. Sie hat ihre Logik: die Logik dessen, der sich radikal negiert wähnt und dem Kahlschlag dieser Negation dadurch zu entgehen sucht, daß er seinerseits behauptet: Non est deus.

Aber werden hier die tatsächlichen Gegebenheiten nicht einer Konstruktion zuliebe überzeichnet? Gibt es diesen bis zur negierenden Andersheit verfremdeten Gott, abgesehen von Vorstellungen der Primitivreligion, auch wirklich? Und gibt es ihn zumal im Bereich des christlichen Offenbarungsgedankens, der als der eigentliche Entstehungsraum des neuzeitlichen Atheismus zu gelten hat? Der Verdacht einer konstruierten Ableitung liegt in der Tat zu nah, als daß sich Bedenken dieser Art einfach beiseite schieben ließen. Sie bedürfen einer wenigstens ansatzweisen Klärung. Dafür genügt es, den auffälligen Antagonismus ins Auge zu fassen, in welchem der Gott der Offenbarung seinen Erwählten, zumal nach den alttestamentlichen Zeugnissen, begegnet. So sehr sich Jahwe in seinem Wort und Werk als der Errettende, Heilende und Bewahrende erweist, fehlt es nicht an Momenten, in denen dieses Bild in sein Gegenteil umbricht, so daß der Bundesgott nun umgekehrt als der Widersacher seiner Boten und der Zerstörer seines eigenen Werks erscheint. Für das eine ist vor allem an die dunkle Exodusszene zu erinnern, in welcher Jahwe den mühsam genug für sein Vorhaben gewonnenen Moses dämonenhaft überfällt, „um ihn zu töten“ (4, 24); für das zweite an das Schlußwort des Buches Jeremia, dessen Härte freilich dadurch gemildert wird, daß es den Propheten in eine mehr erbetene als geforderte

Solidarität mit Gottes zerstörerischem Walten zieht:

So spricht Jahwe: Siehe, was ich gebaut habe, das reiße ich ein, und was ich gepflanzt habe, das reiße ich aus, und die ganze Erde werde ich schlagen! Und da verlangst du Großes für dich? Verlange es nicht! (45, 5)

Wenn irgendwo, liegt hier der Schlüssel zu der großen, zuletzt ganz monologischen, weil ohne Antwort bleibenden Konfession des Propheten, die sich zu einer leidenschaftlichen Anklage des göttlichen ‚Verführers‘ (20, 7) und schließlich — an den Fluch Hiobs erinnernd — zur Verfluchung des verloren gegebenen Lebens steigert (20, 14 f)²⁵. Der Offenbarer, dessen Worte Jeremia ‚verschlungen‘ hatte (15, 16), verfremdet sich bis zur Unkenntlichkeit; er wird zur Gegenfigur, gegen die der Prophet verzweifelt aufbegehrt.

Das kosmologische Motiv

Wie bei Hiob richtet sich auch bei Jeremia der Protest nur mittelbar gegen Gott, unmittelbar jedoch gegen seine Schöpfung, konkretisiert in der Hinfälligkeit seiner als sinnlos empfundenen Existenz. Von der Aktualität dieser Motivierung vermittelt *Dostojewskij* den eindringlichsten Begriff. Indessen steht er mit seiner Weltkritik keineswegs allein. Ihm reihen sich darin vielmehr, ihn zugleich fortführend und überbietend, zwei Repräsentanten der französischen Literatur an: *Paul Valéry* und *Albert Camus*. Dieser durch den Versuch, die Absurdität des Daseins aufzuweisen; jener durch den Versuch seiner Annullierung. Daß es zu dieser Überbietung kommt, hat seinen Grund in dem von wachsamen Beobachtern schon längst konstatierten Phänomen des progressiven Weltverlusts, das allerdings für die meisten von der viel beredeten Säkularisierung aller Verhältnisse verdeckt bleibt²⁶. Gerade wenn man diese, wie es heute in der Regel geschieht, als das Eindringen spezifisch welthafter Prinzipien und Methoden in die bisher aus dem Weltbereich ausgegrenzten sakralen Räume versteht, redet man eher einem trennenden Abstraktionsprozeß als einer wirklichen Ver-Weltlichung das Wort. Strukturen schaffen höchstens Analogien, aber keine Einheit. Auch wenn sie der Weltwirklichkeit entnommen sind, neigen sie doch dazu, diese noch weiter zurückzudrängen

²⁵ Die Aufdeckung dieser Zusammenhänge ist vor allem den Forschungen Gerhard von Rads zu danken. Ausdrücklich genannt sei seine Schrift, *Die Botschaft der Propheten*, München und Hamburg 1967, 100 ff, 157 ff.

²⁶ Dazu außer Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, 622, vor allem Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1960, 244 ff.

und sich zu einem Zwischenreich eigener Prägung aufzubauen. Die Autonomie des Methodischen und die Hyperthrophie der technischen Apparaturen, die in nahezu allen Bereichen des modernen Lebens zu beobachten sind, weisen ganz in diese Richtung. Selbst der naturwissenschaftliche Methodenfortschritt brachte nicht etwa ein engeres Verhältnis zum naturhaft Gegebenen, sondern nahezu das Gegenteil davon: ein sich ständig komplizierendes Weltverständnis, das sich weder im Ganzen noch in Teilbereichen zu einem ‚Bild‘ schloß und dadurch die Distanz von Mensch und Welt eher vertiefte als überbrückte.

Was von der ‚Welt‘ bleibt, ist lediglich, wie *Valéry* in deutlichem Rückblick auf die Idolenlehre *Francis Bacons* betont²⁷, ein höchst unreiner Begriff — er spricht von einer notion très naturelle, c'est-à-dire très impure — ein leeres Idol des Ganzen und seines Ursprungs (une idole de la totalité, et une idole de son origine)²⁸. Im Grunde sagt die Vokabel ‚Welt‘ überhaupt nichts mehr, weil sie bei näherem Zusehen eine Fülle heterogener und überdies ganz ichbezogener Inhalte bezeichnet, die sich mit der Strenge des Begriffs in keiner Weise verträgt. So zeigt gerade diese Vokabel, wie sich die Wörter zusehends von den exakt denkbaren Inhalten entfernen:

Niemand kann mehr ernsthaft von *Universum* reden. Dieses Wort weiß seine Bedeutung nicht mehr. Auch der Name *Natur* wird seltener. Das Denken überläßt ihn dem Wort . . . Denn der Abstand zwischen dem Vokabular der Umgangssprache und dem Verzeichnis der klaren, zur Fixierung und Kombination präziser Erkenntnisse sorgfältig ausgearbeiteter Begriffe beginnt fühlbar zu werden.

So kommt *Valéry* schließlich dazu, die Welt in erklärtem Widerspruch zu der noch von *Schelling* gestützten und bei *Werfel* nachklingenden Tradition, der sie als die kosmische Spiegelung des Menschen galt, als das zu definieren, in dem sich das Ich nicht wiedererkennt, ja sich wiederzuerkennen bestreitet (tout ce en quoi le Moi refuse de se reconnaître). Nur zu gut weiß dieses Ich, daß alles, was es an dieser vermeintlichen Welt wahrnimmt, nur subjektiver Eindruck, flüchtige Impression ist, und daß es genügt, das Auge zu

²⁷ *Novum Organon* I, § 39.

²⁸ Die folgenden Ausführungen sind dem Essay Karl Löwiths über die Philosophie *Valérys* dankbar verpflichtet: Paul *Valéry*. Grundriß seines philosophischen Denkens, in: *Die Neue Rundschau* 13 (1970) 545—563.

schließen, um die Herrlichkeit des ganzen Kosmos auszulöschen. Mit letzter Schärfe sagt das der Monolog des Solitaire aus Mon Faust:

Mein kleines Auge schenkt sich dieses All,
Ein Aug' genügt, daß solchen Glanzes
Unendlichkeit erscheint . . .
Ich schließe es, und werde
die Kraft, die euch verneint²⁹.

An dieser Stelle der größten Annäherung an das Hiob-Motiv und seine moderne Spiegelung bei *Dostojewskij* steigert sich die Absage zu einer formellen ‚Verfluchung des Universums‘. Gleichzeitig unterscheidet sich diese zutiefst von Hiobs Fluch über den Tag seiner Geburt, weil sie die Welt nicht stehen läßt, sondern, soviel in der Kraft des Ich steht, zu vernichten sucht. Insofern hat Valéry's Atheismus den Charakter eines *Akosmismus*. Und umgekehrt zeigt sich im Hintergrund seiner akosmistischen Position, als ihre Konsequenz ebenso wie als ihre Prämisse, der Atheismus. Sein Nein zur Welt meint von der Intention her Größeres als nur das welthafte Gegebene. Es zielt im Medium des Universums auf das Absolute, um so die Basis für die Absolutsetzung seiner selbst zu gewinnen. Denn das Subjekt der Negation ist für Valéry nicht etwa das empirische Ich, das in die Ansprüche des Mein und Mich verstrickt und durch sie relativiert ist, sondern das reine Ich (*Moi pur*), das die Dinge aus der Abgeschlossenheit eines Sterbenden wahrnimmt — „eines Menschen, der nichts mehr wiedererkennt“ — ihnen darin aber auch total überhoben ist. Valéry versichert:

Ich habe mich niemals auf etwas anderes berufen als auf mein *reines Ich*, worunter ich das absolute Bewußtsein verstehe, welches das einzige und immer gleiche Mittel ist, sich automatisch vom *Ganzen* zu lösen . . .³⁰.

In der Aktivierung der Absage berührt sich Valéry mit *Camus*, der jedoch ein völlig andersartiges Ziel verfolgt. Auch für ihn ist die Welt, wie sie sich konkret darstellt, nicht annehmbar. Doch sieht er sich dadurch, anders als Valéry, nicht zu ihrer — intentionalen — Annullierung veranlaßt, sondern zur ‚Revolte‘, verstanden als die ohne ideologisches Konzept und darum in immer nur experimentell-provisorischen Akten betriebene Umgestaltung des Bestehenden. Der Mittelbegriff, der ihn dabei gleicherweise leitet wie zügelt, ist der

²⁹ Mon Faust. Le Solitaire ou les Malédictiones d'Univers, 1. Akt, 1. Szene.

³⁰ Brief an Père Rideau zu dessen Introduction à la pensée de Paul Valéry.

des *Absurden*. Denn das Apriori der Absurdität aktiviert nicht nur den mundanen Nonkonformismus; es verbietet gleichzeitig auch, die dadurch freigesetzte Aktivität an eine Ideologie zu binden. Camus findet sich mit der Welt nicht ab und will ihre Revolution; er versagt es sich aber, dabei nach einem vorgefertigten Programm zu verfahren. Das eine erklärt sich ebenso wie das andere aus der Schwebelage zwischen Subjektivität und Gegenständlichkeit, in der das Absurde bei ihm bleibt:

Im Bereich und auf der Ebene des Verstandes kann ich also sagen, daß das Absurde nicht im Menschen . . . und auch nicht in der Welt liegt, sondern in ihrem gemeinsamen und gleichzeitigen Vorhandensein. Das ist zunächst das einzige Band, das sie verbindet. Wenn ich mich dabei an die augenscheinlichen Tatsachen halten will, dann weiß ich, was der Mensch will und was die Welt ihm bietet; und jetzt kann ich auch sagen: außerdem weiß ich noch, was beide miteinander verbindet. Ich brauche nicht weiterzugrübeln. Es handelt sich nur darum, die Konsequenzen daraus zu ziehen³¹.

Worin bestehen diese Konsequenzen? Sie sind, mit dem Essay *Le Mythe de Sisyphe* gesprochen, zunächst methodischer Art und betreffen als solche den noetischen Rang des Absurden. Hier kommt der Zusammenhang mit dem Atheismusproblem zum Vorschein. Denn das Absurde tritt, wie Camus in der Auseinandersetzung mit *Leon Sche-stow* zu verstehen gibt³², *an die Stelle Gottes*. Dies freilich nicht nach Art eines Synonyms oder gar eines Surrogats; denn es bestätigt in seiner Paradoxie gerade das, was der Gottesbegriff aufzuheben oder doch zu überspielen sucht: die Ausweglosigkeit des Daseins. So hält es den Menschen illusionslos für die *conditio humana* offen. Und das heißt für Camus: es bringt ihm zum Bewußtsein seiner *Freiheit*. Es ist die Freiheit des Revoltierenden, die Freiheit des Sisyphos, der den Felsen, den er unablässig wälzt, als ‚seine Sache‘ erkannt und angenommen hat:

Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Bergs bedeutet für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz aufzufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen³³.

³¹ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959, 31.

³² A.a.O. 34.

³³ A.a.O. 101.

Kaum bedarf es jetzt noch des formellen Hinweises darauf, daß es Camus, so wichtig ihm die Prinzipienfrage ist, vor allem um praktische Konsequenzen geht. Sie lassen sich auf den Nenner einer einfachen Formel bringen: *Revolte, nicht Revolution*. Mit der Welt gleichgesetzt, wäre das Absurde ein revolutionäres Prinzip, dem zuletzt auch der revolutionierende Mensch zum Opfer fiele. In der Schwebelage zwischen Welt und Ich aber verpflichtet es zu jener ideologielosen Praxis, die Camus die Revolte nennt. Nur so entgeht der Mensch der Gefahr, von seiner eigenen Initiative überrollt und zum bloßen Mittel erniedrigt zu werden:

Die absolute Revolution nimmt nämlich die absolute Formbarkeit der menschlichen Natur an; sie nimmt an, daß ihre Zurückführung in den historischen Gewaltzustand möglich ist. Aber die Revolte wirkt im Menschen als die Weigerung, wie eine Sache behandelt und auf bloße Geschichtlichkeit reduziert zu werden. Sie ist die Bejahung einer allen Menschen gemeinsamen Natur, die sich der Welt der Macht entzieht. Gewiß bildet die Geschichte eine der Grenzen des Menschen; in dieser Hinsicht hat der Revolutionär recht. Aber der Mensch setzt in seiner Revolte seinerseits der Geschichte eine Grenze. An dieser Grenze entsteht die Verheißung eines Wertes³⁴.

Camus verspricht sich nichts von einer als Selbstzweck betriebenen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, weil er um die Priorität des Menschen fürchtet. Der Mensch ist für ihn, anders als für die marxistische Tradition, nicht das Produkt der Gesellschaft, sondern diese die Selbstdarstellung des Menschen. Darum erhofft er sich den Wandel der Dinge, dem er das Wort redet, allein von einer Veränderung des Menschen. Hier kommt ihm der Gottesglaube zum zweiten Mal in die Quere, jetzt aber nicht wie anfänglich in seiner abstrakten Gestalt, sondern konkret, vertreten durch das abendländische Christentum. Dieser ‚historische Gott‘ ist für Camus die Antwort auf den Schrei nach Gerechtigkeit schuldig geblieben, den der Mensch angesichts des Inbegriffs aller Übel, des Todes, ausstößt:

Das Christentum hat auf diesen Protest gegen das Übel nur damit geantwortet, daß es das Gottesreich ankündigte und dann das ewige Leben, das den Glauben verlangt. Aber das Leid verbraucht die Hoffnung und den Glauben; es bleibt alsdann mit

³⁴ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953, 254.

sich allein und findet keine Erklärung . . . Das historische Christentum verschiebt die Heilung von Übel und Mord, die in der Geschichte erlitten werden, über die Geschichte hinaus³⁵.

Genauer besehen heißt das, daß sich Camus der theologischen Lösung nicht so sehr aus metaphysischen als vielmehr aus ‚politischen‘ Gründen versagt. Nicht an der Vorstellung, daß die von Übeln durchsetzte, dem Tod verfallene Welt von Gott gewollt oder doch wenigstens hingenommen wurde, entzündet sich sein Protest, sondern an der Erfahrung, daß der Gottesglaube auf eine Welt der überwundenen Übel immer nur vertröstet, anstatt sie hier und heute herbeizuführen. Deshalb leugnet er Gott.

Die kontingente Welt

Wenn in diesen Positionen auch recht unterschiedliche Motive ins Spiel kommen, schält sich doch eins als das dominierende heraus: die *Kontingenz der Welt*. Sie läßt Hiob aufbegehren; sie treibt mit Iwan Karamasow auch den ‚Cherub‘ Aljoscha in die Rebellion; sie wird bei Camus zum Formalgrund der Gottesleugnung und bei Valéry zum Anlaß, sich ihrer in einem Akt radikaler Abkehr zu entledigen. Freilich spielt hier ein nahezu gleichstarkes Interesse mit: der aristokratische Wille zu reinem, von keiner Affinität zum Empirischen getriebenen Selbstsein. Darum hat Valérys Akosmismus auch nichts von der Schwermut Dostojewskijs oder der Betroffenheit, wie sie bei Camus zu spüren ist. Für ihn ist die Kontingenz der Welt vor allem Anlaß der absoluten Selbst-Setzung, nicht Anreiz oder Protest und Rebellion. Das lenkt den Blick auf den zu wenig beachteten *Zusammenhang von Gottesglauben und Kontingenz*. Wenn der Gottesgedanke tatsächlich das Prinzip der Verendlichkeit ist, heißt das umgekehrt, daß die Endlichkeit der Welt erst dann in ihrer vollen Schärfe zum Vorschein kommt, wenn man Gott zur Welt hinzudenkt. Erst in seinem Licht zeigt sich, in welchem Grad das Bild der Harmonie, das der Kosmos-Begriff suggeriert, von den Spuren des Konflikts, des Verfalls und der Vergänglichkeit gezeichnet ist. Wo der auf die Welt abgeblendete Blick eine in sich ruhende Ordnung wahrzunehmen glaubte, entdeckt er nun die Stigmen der Endlichkeit. Zwar hat der Gottesglaube die Welt keineswegs, wie ihm bisweilen vorgeworfen wird, verteufelt. Indessen läßt er das Moment des Instabilen, Imperfekten, Irrationalen und Irritierenden an ihr in einer Weise hervor-

³⁵ A.a.O. 308.

treten, daß sie als in sich stehendes, sich selbst genügendes System nicht mehr glaubhaft ist. Das unüberholbare, in seinem eigenen Glanz erstrahlende Ganze, als welches sie im Aspekt des griechischen Kosmos-Begriffs erschien, wird zu einer durch und durch relativen, perfektionierbaren, ja der Vervollkommnung zutiefst bedürftigen Größe. Die Göttin verliert ihren Nimbus. Das Welt-Licht verblaßt vor dem Glanz der Gottessonne. Mit einer dogmatischen Modellvorstellung könnte man sagen: Ein Idiomenverlust setze ein, der die Welt all jener Attribute beraubt, auf die sie solange einen Anspruch zu haben schien, als das Maß des Göttlich-Absoluten fehlte.

Von daher lassen die weltkritischen Positionen eine eigentümliche Inkonsequenz erkennen. Die Position *Dostojewskijs* zunächst, weil er die Welt im Namen desselben Prinzips verwirft, an dem er sie zuvor bemessen und in ihrer Mangelhaftigkeit wahrgenommen hatte: dem letztlich mit Gott identischen Prinzip der Menschlichkeit. Aber auch die von *Camus* vertretene Position, weil sie sich über ihr tatsächliches Prinzip täuscht. Sie versteht sich, formal gesehen, als eine Art Daseinshermeneutik, die mit Hilfe der heuristisch eingesetzten Kategorie des Absurden die durchgängige Absurdität des Seienden aufdeckt. Doch läßt diese Selbstinterpretation gerade das Wesentliche unaufgeklärt: den Übergang von der Analyse zur Revolte. Da *Camus* die durch *Karl Marx* proklamierte Ablösung der interpretierenden Grundeinstellung durch die der revolutionären Praxis ebenso fern liegt wie der Gedanke einer der Interpretation eingestifteten oder durch sie doch freigesetzten Aktivität, bleibt nur die Erklärung, auf die er mit seiner Kritik des Christentums selbst verweist. Dann ist es letztlich der auch durch ihn zur Welt hinzugedachte und diese dadurch verendlichende und ihrer Unvollkommenheit überführende Gott, der den Willen zum umgestaltenden Eingreifen weckt. So leugnet *Camus* in seinem atheistischen Affekt gerade das, was die eigentlich aktivierende Voraussetzung seines Denkens ist. Ohne Gott hätte er zwar die Absurdität des Daseins wahrnehmen, nicht jedoch den Plan zu seiner Humanisierung entwickeln können. Anders ausgedrückt: Er hätte bestenfalls die Position *Valérys* erreicht, nicht aber seine eigene. Und selbst dies gilt nur bedingt. Denn auch die Idee des ‚absoluten Bewußtseins‘ und seines Subjektes, des *Moi pur*, ist so wenig ohne das Maß des Göttlich-Absoluten denkbar wie die Auflösung des Universums in ein Bündel inkohärenter Impressionen. Auch bei *Valéry* ist somit der thematisch gelegnete Gott immerfort präsent als die uneingestandene Prämisse der ganzen Ableitung.

Dennoch behalten diese weltkritischen Stimmen bei aller Inkonsequenz in einem letzten Sinn Recht. Eine kontingente Welt läßt sich ebenso schwer mit dem absoluten Gott zusammendenken wie Gottes Absolutheit mit der in ihrer Relativität begriffenen Welt. Im Grunde wiederholt sich hier dieselbe Schwierigkeit, wie sie sich bei der Diskussion des theologischen Motivs ergab, jetzt nur im umgekehrten Sinn. Wie dort das Göttlich-Absolute als die totale Negation der endlichen Wirklichkeit und zumal der Wirklichkeit des Menschen erschien, so jetzt die Endlichkeit der Welt als eine einzige Infragestellung Gottes. In einer Umkehrung der Reflexionen *Peter Wusts* könnte man fragen: Wenn es schon das Absolute gibt, das sich der unendlichen Seinsfülle in unangefochtener Seligkeit erfreut, warum dann noch das Kontingente, das durch seinen endlichen Status zu einem Rand-siedlertum am Abgrund des Nichts verurteilt ist und auch dieses Sein auf Abruf immer nur im Stückwerk des Mehr und Minder, des Hier und Dort, des Einst und Jetzt, zueigen hat? Warum der unablässige Konflikt in diesem Gemenge des Vielen, Allzuvielen; warum der ständige Kampf der Interessen und Rechte, wo doch die lebendig bewegte Einheit des Absoluten der Inbegriff des Friedens ist? Und warum die Vergeblichkeit in allen Anstrengungen, das große Umsonst am Ziel der Wege? Warum zuletzt der unvermeidbare Absturz ins Nichts, warum der Tod? Fällt diese ins Nichts ausgesetzte, vom Nichts durchsetzte und umlauerte Welt nicht als irritierender Schatten auf Gott selbst zurück? Ist sie nicht der große Einwand gegen seine Weisheit und Güte, der Makel auf dem Gewand seiner Herrlichkeit? Spricht diese von ihm geschaffene — und von ihm *so* geschaffene — Welt nicht weit mehr gegen als für ihn? Muß man sie nicht fallen lassen, wenn man ihn behalten, und nicht ihn negieren, wenn man sie bejahen will?

Zweifellos schießen auch diese Fragen weit über jedes Ziel hinaus. Und doch haben sie ihre Logik, vor allem dann, wenn man neben dem objektiv registrierenden auch ein engagiertes Denken gelten läßt. Es ist die *Logik des Betroffenseins*, die dazu drängt, das eigene Interesse des endlich Existierenden in die Frage nach Gott mit einzubringen. Müßte er, in der letzten Konsequenz dieses Interesses, nicht die totale Aufhebung der Welt und seiner selbst in die Absolutheit Gottes wünschen? Müßte er also die fragwürdige und durch das Gottesbewußtsein in ihrer Problematik noch unterstrichene Eigenständigkeit der endlichen Existenz nicht mit Freuden gegen die Möglichkeit eintauschen, in die göttliche All-Einheit, wenn auch um den Preis der

Individualität, zurückgenommen zu werden? Und sähe er sich im entgegengesetzten Fall nicht gedrängt, sich Gottes zu entledigen, um sich in seinem Einzelsein behaupten und, was noch wichtiger wäre, ertragen zu können? Wäre also Gott nicht am Ende der Preis, um den sich die Endlichkeit retten ließe? Vermessene Fragen, zweifellos; aber Fragen, denen immerhin zugutezuhalten ist, daß sie neues Licht in das Dunkel werfen, das über der Motivation des Atheismus liegt. Nach Art einer Gegenprobe bestätigt das ein Blick auf das Weltverständnis, das in bewußter und doch faktischer Abkehr von Gott gewonnen wird. Es vermag zwar einzelne Teleologien, aber keinen Gesamtsinn zu entdecken. Eher verbindet es mit der Welt — wie bei *Camus* — die Vorstellung des Absurden oder doch Amorphen, das als solches der menschlichen Sinngebung harrt. Kaum aber steigert sich dieses von Gott absehende Verständnis jemals zur formellen Weltkritik oder gar zu einer derart affektbetonten Verwerfung, wie sie aus Hiobs Fluch oder aus Iwan Karamasows kaltem Verzicht spricht. Das aber heißt: Erst durch die Hinordnung auf Gott werden an der Welt jene Züge sichtbar, die das Leiden an ihrer Endlichkeit zum eigentlichen Welt-Schmerz steigern und in seinem Gefolge den Widerwillen gegen sie aufkommen lassen. Nur zu verständlich ist dann aber die Umkehrung dieses Vorgangs: die Absage an Gott mit dem Ziel, dadurch die Welt für den Menschen zu retten.

Das anthropologische Motiv

Bei der Diskussion des theologischen und des kosmologischen Motivs drängte ein drittes wiederholt in den Vordergrund: das anthropologische. Im ersten Fall, weil die Relativierung des Außergöttlichen durch den absolut gedachten Gott nichts und niemanden so sehr wie den Menschen betraf; und im zweiten, weil auch die Verwerfung der Welt auf ihn zurückfiel. Das führt folgerichtig zu der Frage, ob am Ende nicht auch das Verhältnis des Menschen zu Gott als solches schon den Anreiz zur Gottesleugnung in sich trägt. Diese zunächst abstrakt gefolgerte Frage stellt sich erst recht, wenn man der atheistischen Schlüsselposition auf den Grund geht, die mit dem Namen *Friedrich Nietzsche* gekennzeichnet ist. Sie unterscheidet sich nachhaltig von der üblichen Provenienz durch ihren Zusammenhang mit der *Identitätskrise*. Zwar läßt sich dieser am bekanntesten Zeugnis dieses Atheismus, an der um das Motiv des Gottestodes kreisenden Parabel vom tollen Menschen, nicht ohne weiteres ansehen. Um so deutlicher kommt er jedoch an sinnverwandten Stellen zum Vorschein. Abgesehen von

der ‚Klage der Ariadne‘³⁶ gilt das vor allem von den Auslassungen des ‚häßlichsten Menschen‘, den Zarathustra nach kurzer Wechselrede als den Mörder Gottes enträtselt und damit dem Herold des Gottestodes aus der Parabel der Fröhlichen Wissenschaft an die Seite stellt. Zarathustra sagt ihm auf den Kopf zu:

Du ertrugst den nicht, der dich sah, der dich immer und durch und durch sah, du häßlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!

Und der häßlichste Mensch muß ihm Recht geben:

Aber er — *mußte* sterben: er sah mit Augen, welche *alles* sehn, — er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit.

Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige mußte sterben.

Er sah immer *mich*: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben — oder selber nicht leben.

Der Gott, der alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, daß solch ein Zeuge lebt³⁷.

Ihr volles Profil gewinnt diese Stelle erst dann, wenn man sie den Aussagen der christlichen Tradition gegenüberstellt³⁸, denen sie ihrer innersten Absicht nach widerspricht, etwa der folgenden Anrufung aus der Meditation Vom Sehen Gottes (De visione Dei) des *Nikolaus von Kues*:

Wie bewunderswert ist doch dein Blick, du Gott der Schau (theos), für alle, die ihn erkunden! Wie schön und liebenswert ist er für alle, die dich lieben. Wie schrecklich für alle, die dich verlassen haben, Herr, mein Gott! Mit deinem Blick belebst du, Herr, jeden Geist, erfreust du jeden Glücklichen, vertreibst du alle Traurigkeit. Blicke also barmherzig auf mich herab, und meine Seele wird gerettet sein!³⁹

Der Stelle eignet um so höheres Gewicht, als sie als eine Art Resümee dessen verstanden sein will, was dem göttlichen Blick zuvor zugeschrieben worden war: die Ermöglichung der menschlichen Wahrnehmung Gottes (Kap. 5), die Widerspiegelung des schauenden Ich

³⁶ Siehe dazu die S. 7 angegebene Stelle.

³⁷ Also sprach Zarathustra IV, Der häßlichste Mensch.

³⁸ Die Anfänge dieser Tradition gehen bis auf Philon von Alexandrien (De somniis II, 226) und das Alte Testament (Ps 139) zurück.

³⁹ De visione Dei, c. 8 (fol. 103 r).

(Kap. 6), ja die Einsetzung in das vollkommene Selbstsein (Kap. 7 und 8). Dieses höchste Zutrauen schlägt bei *Nietzsche* in sein volles Gegenteil um: in die Befürchtung, durch Gottes allsehenden Blick um die innere Freiheit, die Verfügung über sich selbst, mit einem Wort, um die Naivität gebracht zu werden. Was dem Kusaner als die entscheidende Förderung des Selbstseins gilt, erscheint hier als dessen schlimmste Beeinträchtigung, als zudringlicher Einbruch in die Einzigkeit des individuellen — ‚unteilbaren‘ — Ich, die nach Nietzsche selbst mit Gott nur um den Preis des Selbstverlustes geteilt werden könnte. Die Gründe für diesen radikalen Umschwung sind vielfältiger und durchaus nicht nur theologischer Art. Vielmehr ist im Blick auf die radikale Entfremdung Gottes, der die Zarathustra-Stelle das Wort redet, auch an die gesellschaftliche Krise mit ihrer Verdächtigung jeder, auch der göttlichen Autorität zu denken. Auch ist der Zusammenhang nicht zu übersehen, der zwischen der Zurückweisung des göttlichen Blicks und der Abwertung des Eidetischen besteht, der das moderne Denken zunehmend verfiel. Der zentrale Anstoß geht aber fraglos von der Identitätskrise aus, die das zum Prinzip des Bewußtseins erhobene Ich seit Beginn der Neuzeit erleidet. Im Maß seiner Unfähigkeit, sich mit seinen Akten und Widerfahrnissen zu vereinbaren, wächst seine Skepsis gegen jeden Impuls, der nicht von ihm selber ausgeht. So weigert es sich — um nochmals an *Valéry* zu erinnern — schließlich ebenso, sich im Spiegel des welthaft Gegebenen wiederzuerkennen, wie es sich des göttlichen Blicks erwehrt, der erleuchtend und bestätigend auf ihm ruht. Was schließlich die spezifisch theologischen Gründe anlangt, so sind sie vorwiegend in der Verdüsterung des Gottesbilds zu suchen, die im Hochmittelalter einsetzt und sich bis zur Toterklärung Gottes in der Radikalen Theologie unsrer Tage steigert. So ergibt sich ein ganzes Syndrom von Ursachen, die zu Nietzsches Bruch mit der Tradition führen und seine ‚Rache an dem Zeugen‘ motivieren. Was aber besagt das für die Frage nach den Motiven der Gottesleugnung?

Der mediatisierte Mensch

Um diese dritte Seite des Problems voll in den Blick zu bekommen, muß man den geradezu programmatischen Gegensatz vergegenwärtigen, in dem sich die Entwicklung der Identitätskrise zur Vermittlungsphilosophie idealistischer Prägung bewegt. Während diese selbst dort, wo sie wie in der Identitätsphilosophie des frühen *Schelling* die

Idee der Selbsteinigkeit thematisch angeht, immer neue Vermittlungskategorien entwirft und dabei sogar auf Gott als die absolute Selbst- und Weltvermittlung zurückgreift⁴⁰, strebt diese, wenngleich zumeist auf ungefestigten Wegen, nach der reinen Unmittelbarkeit des Denkens und Seins. Daher schon bei *Ludwig Feuerbach* das gegen *Hegel* entwickelte Verständnis des Denkens als einer ‚unmittelbaren Tätigkeit‘⁴¹ und — nahezu antithetisch dazu — der Sinnlichkeit als eines ‚unmittelbaren Wissens‘⁴². Und daher der insistente Versuch *Martin Bubers*, die idealistische Vermittlungsapparatur durch eine Philosophie der dialogischen Zwei-Einigkeit zu unterlaufen. Hier ist, wie *Feuerbach* in seinen Grundsätzen der Philosophie der Zukunft (von 1843) betont, das Andere der Welt und des Mitmenschen nicht mehr die durch den Prozeß der Selbstvermittlung ermöglichte Setzung des Ich, sondern die Gegebenheit des „Nicht-Ich in mir“, Gegebenheit also der in Leid und Liebe gelebten und erfahrenen Einheit von Ich und Du; denn „nur durch den Sinn ist ich *nicht* Ich“⁴³.

Hier ist in der Tat für keine Dazwischenkunft mehr Raum, da alles, was zum vermittelnden Inhalt werden könnte, aus der bald sensualistisch, bald dialogisch gedachten Unmittelbarkeit hergeleitet wird. Was sich als Vermittlung anbietet, tritt darum unvermeidlich in den Aspekt des Abträglichen, das die Einheit des Selbstseins bedroht, zumindest aber beeinträchtigt. Davon macht auch der göttliche Mittler keine Ausnahme. Im Gegenteil; in seinem Anspruch, den Menschen durch seinen Beistand, sein Dabeisein, sein Mitwissertum erst wirklich zu sich selbst zu bringen, erscheint er geradezu als der Inbegriff personaler Mediatisierung. Der allwissende Blick, der allen Entwürfen zuvorkommt, alle Risiken mildert, alle Entgleisungen abfängt, wird zu einer die eigene Initiative lähmenden Einmischung, die göttliche Allgegenwart zu einer fortwährenden Bedrängung und die in beidem waltende Liebe zu einer die spontane Selbstentfaltung verhindernden Last. Nur bei oberflächlicher Betrachtung führen diese ‚Bedenken‘ von allen herkömmlichen Positionen weg. In Wirklichkeit schließen gerade sie den Kreis, an dessen Anfang die Antimonie von göttlicher Absolutheit und endlichem Autonomiestreben stand. Das

⁴⁰ Dazu H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, 42 ff, 54 ff und W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart und Köln 1955, 290 ff.

⁴¹ F. Feuerbach, *Kleine Schriften*, Frankfurt/M. 1966, 88.

⁴² A.a.O. 200.

⁴³ A.a.O. 195 f.

erhellte nicht zuletzt auch daraus, daß die erwähnten Bedenken lediglich in einer von der Identitätskrise geprägten Sprache die Gedanken *Kants* über die ‚angemessene Proportion‘ des menschlichen Erkenntnisvermögens wiederholen⁴⁴. Am Schluß des ersten Teils seiner Kritik der praktischen Vernunft stellt sich Kant die Frage, wie sich das dem Menschen unzugängliche und von ihm doch ständig angestrebte comprehensive Wissen um die letzten Wirklichkeiten auf ihn tatsächlich auswirken müßte. Und er antwortet darauf, daß wir, wenn „*Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig vor *Augen*“ lägen, nicht etwa aufleben, sondern zu Schattenbildern unsrer selbst herabsinken würden:

Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alle gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde⁴⁵.

Kant erwehrt sich dieser Vorstellung, die sich dadurch zur schreckenden Zwangsvorstellung verdichtet, daß sie sich aufs engste mit dem Wunschtraum aller Diktaturen berührt, mit Hilfe eines Kompromisses. Zwar gibt es eine Aussicht des Menschen in seine Zukunft und ein Wissen um die Existenz des ‚Weltregierers‘, das eine wie das andere jedoch nur in Form von dunklen Mutmaßungen, nicht von Einblicken oder strengen Beweisen⁴⁶. Einen derartigen Ausweg kennt die von *Nietzsche* vertretene Denkweise nicht. Sie ist viel zu sehr der Leitidee der Unmittelbarkeit verhaftet, als daß sie ein nur gebrochenes Wissen um Gott annehmen könnte. So kommt es zur vollen Konfrontation. Eins scheint das andere unwiderruflich auszuschließen: der allsehende Gott, den *Nicolaus Cusanus* noch als die lebendige Ermöglichung des personalen Selbstseins anruft, die Identität und Integrität der Existenz, und der Wille zu individueller Selbstverwirklichung ein Dasein im Lichtkreis des alles durchdringenden göttlichen Blicks. Denn dieser droht, wie *Nietzsches* vorwiegend psychologische Argumentation betont, die letzten Verstecke auszuleuchten, ohne die das zu sich selbst entschlossene, aber auch vor sich selber ausweichende Ich nicht auskommt. Und er bedingt, erschwerender noch, die Zweiheit

⁴⁴ Es ist schwerlich ein Zufall, daß *Wust* im Anschluß an seine die Problematik der göttlichen Absolutheit aufreißenden Fragen ausführlich auf diesen Passus der Kritik der praktischen Vernunft zu sprechen kommt: Ungewißheit und Wagnis, 176 f.

⁴⁵ Kritik der praktischen Vernunft (Ausgabe Vorländer von 1929) 168 f.

⁴⁶ A.a.O. 169.

von Wissen und Mitwissen, Schauen und Erblicktsein, wo alles an der Ungeteiltheit des Bewußtseins gelegen ist. So kommt es zu jener zugleich subtilen und brutalen Auflehnung, die Zarathustra in der Schattenfigur des ‚häßlichsten Menschen‘ beschwört, zur Rache an dem Zeugen der alles sieht, auch den Menschen. Das Motiv dieser Auflehnung aber ist, wie nunmehr vollends deutlich wird, das *Schreckbild eines total*, also nicht erst von außen, sondern bereits von innen und oben her *mediatisierten Menschen*.

Was das *Verhältnis der drei Motive* anlangt, so liegen sie nicht auf derselben Ebene. Vielmehr ist in ihrer Abfolge eine deutliche Steigerung zu erkennen, die sich aus der wachsenden Annäherung von Gott und Mensch ergibt. War es zunächst nur der in seiner strengen Absolutheit gedachte Gott, der den atheistischen Protest auslöste, so beim zweiten, dem kosmologischen Motiv, sein Schöpfertum und schließlich, beim anthropologischen Motiv, seine Intervention beim Vollzug der menschlichen Selbstverwirklichung. Im gleichen Maß wuchs die Intensität des atheistischen Affekts. Das Erschrecken vor der göttlichen Absolutheit steigerte sich zur Revolte gegen die ‚unannehmbare‘ Welt und diese zur Rache an dem als unerträglich empfundenen Zeugen. So gesehen, ist es nicht so sehr die Existenz Gottes, als vielmehr die Betroffenheit des Menschen durch sie, was zur Gottesleugnung führt. Dem Atheismus liegt somit, in letzter Strenge geurteilt, ein *Verhältnis* zugrunde und *keine Wirklichkeit* oder diese doch nur, sofern sie das Verhältnis konstituiert. So geringfügig dieser Unterschied erscheinen mag, gibt er dem Phänomen doch ein anderes Gesicht. Wäre der Atheismus nur die — negative — Reaktion auf Gottes Sein, so könnte man ihn, wie es faktisch geschah, auf sich beruhen lassen. Er stünde als das Andere des Glaubens diesem nach Art einer Gegenposition gegenüber und fiel als solche dahin, sobald eine stringente Glaubensbegründung gelänge. Anders der als Kritik des Gottesverhältnisses begriffene Atheismus. Als solcher kann er weder dem Glauben noch der Theologie als Glaubenswissenschaft gleichgültig bleiben. Geht es diesem doch um dasselbe Verhältnis und darin um dieselben Fragen, in deren Verneinung der Atheismus besteht. In der Unversöhnlichkeit des Gegensatzes zeigt sich hier eine überraschende *Affinität*. Zwar erschöpft sie sich in einer Entsprechung rein struktureller Art. Doch reicht diese hin, das Problem des Atheismus stärker, als es gemeinhin geschieht, in das Interessenfeld der Theologie zu rücken. So wenig der Glaube seinen Weg gehen kann, ohne auf den ihn begleitenden Schatten des Unglaubens zu achten, kann die Theologie ihr Gebäude

errichten, ohne es gegen den Abgrund zu sichern, der es in Gestalt des Atheismus bedroht. Denn das *Non est deus* ist nicht nur das Wort des Toren, der nicht weiß, was er sagt, sondern auch der von Gottes Übermacht Geängsteten, der um das Leid der Welt Bekümmerten und der um ihr Selbstsein Besorgten, die schon um dieser Gründe willen beachtet werden müssen.

II. THEOLOGIE UND ATHEISMUS

Der Atheismus steht keineswegs, wie man anzunehmen neigt, als erratischer Block in der Landschaft des Geistes. Er berührt sich sogar so eng mit seiner erklärten Antithese, der Theologie, daß er, genauer besehen, eine Reihe von theologischen Implikationen aufweist. Insofern kann eine sachgerecht verfahrenende Theologie das Atheismusproblem nicht länger in der bisher üblichen distanzierten Weise diskutieren. Sie wird ihm vielmehr erst dann gerecht, wenn sie bei seiner Behandlung ein inneres Betroffensein durch ihn erkennen läßt. In der Konsequenz dessen erhebt sich nun aber die Frage, ob auch das Umgekehrte zutrifft. Oder ausdrücklich gefragt: Gibt es auch *Angrenzungen der Theologie* an atheistische Positionen? Zweifellos kann es nicht der Sinn dieser Überlegung sein, die Theologie einer geheimen Konspiration mit dem Atheismus zu verdächtigen. Auch geht es nicht darum, Kategorien eines ‚ungläubigen‘ Denkens im Gefüge der Glaubenswissenschaft aufzudecken oder diese gar, wie es bei *Rudolf Bultmann* geschieht, als eine „aus dem Glauben entspringende Bewegung des Unglaubens“ zu erweisen⁴⁷. Intentionen dieser Art kommen um so weniger ins Spiel, als die bisherige Ableitung zwar atheistische Reaktionen zum Vorschein brachte, nicht aber Denkformen einer ausgesprochen atheistischen Provenienz. Ziel der Überlegungen kann statt dessen nur die Klärung der Frage sein, in welchem Maß sich die Angrenzung des Atheismus an theologische Positionen auch von der Theologie her zum Problem stellt, die Frage also, ob sich die drei ‚Anstöße‘ der Gottesleugnung am Ende auch als Aporien des theologischen Gedankens darstellen.

Die drei Aporien der Theologie

Im Interesse einer möglichst bruchlosen Selbstdarstellung unterließ es die Theologie bisher, ihre sorgfältig ausgebaute Methodik durch

⁴⁷ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1966, 312.

eine entsprechende Aporetik zu ergänzen. Das berührt um so eigenartiger, als es an aporetischen Problemstellungen durchaus nicht fehlte. Die Diskussion des göttlichen Vorherwissens, der Vorherbestimmung des Menschen, der Prädestination Christi und des Verhältnisses von Gnade und Freiheit sowie des Glaubens zu seinem Motiv führte nach Ausweis der Dogmengeschichte immer wieder zu Antinomien, die keine ausgleichende Lösung zuließen. Daß es trotzdem nicht zur Ausbildung einer formellen Aporetik kam, dürfte sich aus einem Systemzwang erklären, der sich seinerseits aus einem unzulänglichen Selbstverständnis der Theologie herleitet. Als Glaubenswissenschaft glaubte diese, die — dazu noch unreflektiert vorausgesetzte — Gewißheit des Glaubens auch im Duktus ihres Gedankens und zumal in der Kohärenz ihres Aufbaus zum Ausdruck bringen zu müssen. Daher ihre Neigung, die aporetischen Probleme dezisionistisch zu überspielen und lieber einseitige ‚Lösungen‘ zu bieten, als offene Fragen als solche stehen zu lassen.

Aus dogmengeschichtlicher Sicht würde es sich nahelegen, die Frage nach dem Recht und der Gestalt einer theologischen Aporetik von den kontroversen Themen her anzugehen, die faktisch und — wie im Fall der Prädestinationsfrage oder des Gnadenstreits — nicht selten in jahrhundertelanger Auseinandersetzung diskutiert wurden. Doch fragt es sich, ob die unentschiedenen Diskussionsthemen der Theologiegeschichte auch wirklich die Stellen angeben, an denen die Gedankenzüge unvereinbar auseinanderbrechen oder ob die *aporetischen Positionen* nicht doch noch *hinter ihnen* zu suchen sind. Genaueres Zusehen bestätigt diese Vermutung. So erscheint das klassische Problem der Spannung zwischen göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit, verglichen mit der Frage nach der Rückwirkung des göttlichen Blicks, wie sie sich *Nietzsche* stellt, als etwas durchaus Abkünftiges. Ähnliches gilt für das Prädestinationsproblem, das sich als solches überhaupt erst sinnvoll diskutieren läßt, wenn zuvor das ‚Recht‘ einer kontingenten Welt und die Stellung des Menschen in ihr geklärt wurden. Vor allem aber zeigt sich bei näherem Zusehen, daß den klassischen Kontroversthemem insgesamt die in ihrer Prinzipienhaftigkeit kaum begriffene, vor allem aber nicht diskutierte Frage nach dem Absoluten zugrunde liegt. Ob die geschichtliche Welt von vornherein als Raum der rettenden Selbstmitteilung Gottes intendiert war oder ob sie es erst infolge einer göttlichen Kompensation des menschlichen Versagens wurde; ob es in dieser Welt der innern und äußeren Bedingtheit einen echten Freiheitsraum des Menschen oder nur den als

Frei-Setzung erfahrenen Vollzug des göttlichen Vorhabens Gottes gibt, und ob sich schließlich Gnade und Freiheit zu einer echten oder nur fiktiven Kooperation zusammenfinden: das alles mündet zurück in die schlechthin primäre Frage, ob die konsequent gedachte Absolutheit Gottes *überhaupt noch einen Bereich endlichen Seins und Agierens* außer sich zuläßt oder nicht schon der Idee nach alles denkbare Andere in sich aufzehrt.

Die Aporie der Absolutheit

Die Problematik bis zu dieser Grundfrage vorantreiben, heißt besser noch als bisher begreifen, warum die Ausarbeitung dieser aporetischen Ausgangsposition unterblieb. Denn im gedanklichen Umkreis des Absoluten ist alles, mit einer von *Eugen Fink* übernommenen, aber im Gegensinn zu ihm verstandenen Wendung gesprochen, auf die Alternative eines ‚Alles und Nichts‘ gestimmt⁴⁸. Wer das ‚Absolutnotwendige‘ denkt, gerät tatsächlich in den Sog einer alle Realität an sich reißenen Idee, die bestenfalls noch das denkende Ich als den ‚Rest von Welt‘ stehen läßt, im Zug dieser radikalen Aufhebung aber nicht mehr zu erkennen gibt, wie von ihr irgendein Weg zurück in die Welt des empirisch Vorfindlichen führt⁴⁹. Und Fink ist zuzustimmen, wenn er meint, daß selbst *Hegel* bei seinem großangelegten Versuch, das Werden der endlichen Wirklichkeit zu explizieren, dem von Kants Begriff des Absoluten ausgehenden Bann des Nichts verhaftet bleibe: „Das Nichts ist bei Hegel die im Sein der endlichen Dinge fortwütende Negativität“⁵⁰. In dieser extremen, den Gesamt-raum des außer ihm Denkbaren ausfüllenden Ausschließlichkeit hatte Kant das ‚Ideal des Absoluten‘ zu Eingang seiner Kritik der Gottesbeweise entwickelt und zwar auf der Suche nach dem ‚Boden‘, auf dem die nach ihrer letzten Voraus-Setzung fragende Vernunft zu ihrem ‚Ruhestand‘ gelangt:

Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum *Warum* mehr übrig läßt . . .⁵¹.

⁴⁸ E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag 1959.

⁴⁹ A.a.O. 191 ff.

⁵⁰ A.a.O. 248.

⁵¹ Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe Schmidt von 1956) 561. Dazu J. Heiler, *Das Absolute, Methode und Versuch einer Sinnerklärung des ‚Transzendentalen Ideals‘*, München 1921.

So führt zwar ein durchaus gefestigter Denkweg zum Absoluten, aber *keiner* von ihm *in die Welt des Bedingten zurück*. Es ist, im Bild der Äsopschen Fabel gesehen, die Höhle des alternden Löwen, aus der es keine Rückkehr gibt. Kein Wunder, daß sich die nachhegelische Philosophie im selben Maß, wie sie der unterschwelligem Negativität in *Hegels* Begriff der endlichen Wirklichkeit bewußt wurde, dem Gedanken des Göttlich-Absoluten versagte, um das Endliche als ein positiv Gegebenes retten zu können. Derselbe Vorgang läßt sich an den Extremen der heutigen Theologie ablesen. In Gestalt der Gott-ist-tot-Theologie versuchte sie, sich der Hypothek der göttlichen Absolutheit zu entledigen, um dadurch Raum für den Aufbau einer ‚Theologie der endlichen Wirklichkeiten‘ zu gewinnen. Daß eine ‚Toterklärung‘ jedoch nicht gegen den Gedanken des absoluten Gottes aufkommt, hätte sie sich von *Nietzsche* sagen lassen müssen, der den Versuch, Gott totzusagen ungleich konsequenter — und dennoch erfolglos — betrieb⁵². So blieb es bei leeren Deklamationen, die nicht darüber hinwegtäuschen konnten, daß das Entscheidende versäumt worden war: die *Ausarbeitung der Aporetik*, in die das Bedenken der göttlichen Absolutheit hineinzwängt.

Eine Wende brachte hier erst der theologische Vorstoß, den *Hans Küng* in seiner Hegel-Studie ‚Menschwerdung Gottes‘ unternahm⁵³. In entschiedenem Rückgriff auf die von der Neuscholastik ausgeklammerte Tradition einer Dynamisierung des Gottesgedankens, wie sie, bestimmend bis zu *Schelling* hin, *Meister Eckhart* und *Nikolaus von Kues* begründeten⁵⁴, macht er deutlich, wo die Schranke liegt, die sich zwar von der Welt zu Gott hin, nicht aber in umgekehrter Richtung öffnet und die darum Gott immer nur mittelbar — im Wort, in Heilswerk, in Kirche und Sakrament —, nie aber an sich selbst zur Welt, zum Menschen und zu den Gegebenheiten des menschlichen Daseins kommen läßt. Sie liegt in jenem Begriff der Transzendenz, der Gott auf die Idee eines werdelosen Seins zurückdrängt, anstatt das *Descendit de caelis*, das der von der ‚Humanität‘ dieses Satzes ergriffene *Beethoven* so eindringlich intonierte, von vornherein in sich aufzunehmen und Gott demgemäß als den in seinem Sein zugleich werdenden, in seiner Abgeschlossenheit zugleich Kommenden, in seiner

⁵² Näheres dazu bringt mein Beitrag *Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 78/1 (1971).

⁵³ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970.

⁵⁴ A.a.O. 235 ff.

Seligkeit zugleich Liebenden zu denken⁵⁵. Mit allem Nachdruck zeigt Küng, daß Hegel Gott als die *das Welthafte in sich einbegreifende Absolutheit* verstand⁵⁶ und damit das *Durchbrechen der spekulativen Schranke* ermöglichte. Weniger deutlich wird bei ihm freilich, mit welchem Recht schon *Franz Anton Staudenmaier* in dieser ‚Öffnung‘ den Ansatz eines in atheistische Konsequenzen hineintreibenden Denkens erblickte. Und doch gehört auch das zum Gesamtbild der neuen Konzeption. Es kommt tatsächlich zu einer *zweifachen Negation*. Einmal der Welt, weil sie als die Welt des nur durch sie zu seiner Göttlichkeit gelangenden Gottes im Grunde nur seine Selbstdarstellung, nicht aber die in sich selber stehende Welt-Wirklichkeit ist. Sodann aber auch Gottes, weil nunmehr seine Notwendigkeit als ein notwendiges Verendlichtsein zu denken und von daher in ihrer Sinnspitze zerstört ist. Der Gott, der ohne Welt nicht Gott sein kann, ist in der Tat der in die Welt hinein aufgehobene, im ursprünglichen Sinn von *the s* zum Welt-Moment gewordene Gott, der aufgehört hat, als transzendentes Subjekt der Schöpfung und Offenbarung zu bestehen. Wenn irgendwo, erhebt sich in diesem Zugleich eines unendlichen und doch der Endlichkeit bedürftigen Gottes das Kreuz, an dem der christliche Glaube, so lebendig er in das hegelsche System eingegangen war, zuletzt doch den schrecklichsten Tod — den Systemtod — stirbt⁵⁷.

Die Aporie der Kontingenz

In eine nicht minder schwierige Situation gerät der theologische Gedanke mit dem Begriff der *kontingenten Welt*. Indessen ist diese Schwierigkeit ganz anderer Art als diejenige, die sich durch die Einsicht in die Kontingenz der Welt ergab. Im Unterschied zu dieser entsteht sie nicht durch das alle innerweltlichen Proportionen verzerrende Hinzudenken Gottes zur Welt, sondern durch die Notwendigkeit, das *welthafte Seiende von Gott her zu erdenken*. Dementsprechend hat die nunmehr auftretende Schwierigkeit einen diametral entgegengesetzten Charakter. Bestand die erste in einer unerträglichen Hervorkehrung der weltspezifischen Unzulänglichkeiten, so diese in einem *Verblassen aller Eigenkontur*. An sich sollte man erwarten, daß

⁵⁵ A.a.O. 550 f.

⁵⁶ A.a.O. 432 ff.

⁵⁷ Dazu K. L with, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in: *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, 54 bis 96.

eine von Gott her gedachte und darum als endlicher Widerschein Gottes verstandene Welt den vollen Nachglanz des Absoluten erkennen lasse. Doch sieht sich diese Erwartung durch den konkreten Befund gründlich enttäuscht. Weder fällt auf diese Welt ein verklärender Schein aus der Herrlichkeit Gottes, noch erstrahlt sie in ihrem eigenen Licht. Das eine wie das andere resultiert aus dem gedanklichen Schema, nach welchem die Theologie das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung deutet.

Einer unvordenklichen, schon in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur einsetzenden Auffassung zufolge denkt sich die Schöpfung als das kreatürliche Abbild Gottes, genauer gesagt, als die raumzeitliche Realisierung der göttlichen Welt-Idee. Die so gedachte Welt empfing nun nicht nur alles Sein von Gott; sie war auch dem Begriff nach völlig an den Gottesgedanken zurückgebunden. Damit verstärkte sich die Tendenz, die ohnehin schon, vor allem im Gefolge des aus der griechischen Tradition nachwirkenden Kosmos-Begriffs, bestand. Hatte dieser durch seine starre Klarheit die Entwicklung eines dynamischen, das geschichtliche Werden einbegreifenden Weltverständnisses bereits entscheidend erschwert, so wurde diese nun vollends blockiert. In der als Abbild des unveränderlichen Gottes begriffenen Welt war grundsätzlich kein Raum für spontane Umschichtungen und geschichtliche Prozesse. Sofern sie überhaupt konkrete Strukturen aufweist, haben diese durchweg den Charakter von Abschattungen und fragmentarischen Wiederholungen dessen, was das Urbild in wandelloser Seinsfülle ist. Wenn die christliche Theologie diese Fixierung in der Folge dann doch, zumindest partiell, überwand und einen ausgesprochenen Sinn für den Eigenwert des Geschichtlichen entwickelte, so nur unter dem Eindruck des Offenbarungsgedankens, der von Haus aus so stark von der Geschichte her geprägt war, daß er dieser auch im Raum des Weltbegriffs zur Geltung verhalf.

Verhängnisvoller wirkte sich dagegen die Tatsache aus, daß der Abbildgedanke die Entdeckung der Welt in ihrer Eigenstruktur und ihrem Eigenwert verhinderte. Alle Kompetenz lag bei dem urbildlichen Gott, so daß der Gedanke an eine spezifische Dignität des Weltlichen gar nicht erst aufkam. Was der theologische Blick wahrnahm, war lediglich der Schattenwurf Gottes, nicht aber das, worauf dieser Schatten fiel, was die kreatorische Selbstdarstellung Gottes an endlichem Eigensein hervorrief. So behielt er von der Welt als Welt im Grunde nichts. Und das heißt, begriffskritisch ausgedrückt: der theologische Weltbegriff ist durch einen unverkennbaren *Akosmismus*

gekennzeichnet. Das vermochte die Entdeckung der Weltwirklichkeit zwar zu verzögern, nicht jedoch aufzuhalten. Nur vollzog sie sich nunmehr in einer immer entschiedeneren Abkehr von der Theologie, im Zug einer Bewegung, die sich als ‚Säkularisierung‘, als die bewußte Einsetzung der Welt in ihre Weltlichkeit, begriff. Auch diese Entwicklung führte zum Atheismus als ihrer scheinbar unausweichlichen Konsequenz. Und auch hier ist es mit dem Versuch einer nachträglichen Korrektur, wie ihn die ‚Theologie der weltlichen Wirklichkeiten‘ unternimmt, nicht getan.

Wenn je einmal, liegt der Fehler nämlich nicht so sehr in einem Versäumnis, das durch einen Akt der Kompensation behoben werden könnte, als vielmehr im Prinzip. Er liegt in dem Blick, der dem Zwang des kategorialen Schemas gehorchend, auch im außergöttlichen Bereich des welthaft Seienden nichts ‚außer Gott‘ wahrzunehmen vermag. Zwar rührt der theologische Gedanke damit nicht wiederum an eine potentiell atheistische Position. Er läuft also nicht Gefahr, Gott an die Welt zu verlieren, wohl aber an die kaum weniger schwerwiegende, von der Welt gerade das nicht in Griff zu bekommen, was Gott ‚angehen‘ und Gegenstand seines heilstiftenden Wirkens werden könnte. In letzter Zuspitzung könnte man sagen: die dem Abbild-Gedanken verhaftete Schöpfungslehre ist, auf die Gotteslehre bezogen, *eine einzige Tautologie* und das in ihrem Rahmen exponierte Heilsgeschehen ein Spiel, dem der Ernst der Andersheit, konkret gesprochen, der Ernst des Kreuzes und des Todes abgeht. So streift der theologische Weltbegriff, anders als der in seiner vollen Strenge konzipierte Gottesgedanke, nicht den Abgrund des Atheismus, dafür aber den kaum weniger gefährlichen des Akosmismus. Kaum weniger gefährlich, weil er ihn im Maß, wie er ihm verfällt, um die Möglichkeit bringt, das Heil in einer wirklich weltbezogenen, den welthaft existierenden Menschen betreffenden Weise auszusagen.

Die Aporie der Vermittlung

Die Gegenprobe der Theologie ist die Anthropologie. An ihr wird unzweideutig sichtbar, was der theologische Gedanke leistete und worin er versagte. Daß die traditionelle Theologie auch hier, und zwar aus demselben Grund wie beim Erdenken der Welt, in einen Engpaß geriet, blieb freilich weithin durch den Umstand verdeckt, daß die Quelle selbst für die Zulässigkeit des Abbild-Gedankens einzustehen schien, indem sie die Erschaffung des Menschen mit dem Satz

kommentierte: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bild . . .“ (Gen 1, 27). Wie nirgendwo sonst erscheint somit hier ein Denken angezeigt, das den Menschen aus der Analogie zu Gott versteht, das ihn also ausschließlich von Gott her in Blick nimmt und in der Konsequenz dessen als einen kleinen, auf die Dimensionen einer endlichen Existenz reduzierten Gott interpretiert. Kaum einmal geschah das so radikal wie bei *Nikolaus von Kues*, der in seiner Methodenschrift *De coniecturis* versichert:

Der Mensch ist Gott, wenn auch nicht im absoluten Sinn, da er eben Mensch ist; kurz: er ist ein menschlicher Gott (*humanus est igitur deus*)⁵⁸.

Diese Konsequenz läßt nur eine, freilich die entscheidende Frage offen: Wo bleibt da noch die Menschlichkeit des Menschen? Wo der Spielraum seiner Selbstverwirklichung, die mit der Kontingenz gegebene Möglichkeit, von sich abfallen, aber sich auch über jede seinshafte Selbstzugehörigkeit hinaus in Besitz nehmen zu können; wo die Dynamik des menschlichen Werdens, des Sich-Findens und Sich-Verfehlens, wo die immanente Bedingtheit des Menschseins? Wo dann schließlich die Freiheit, sich hinzugeben und sich zu verweigern, die Freiheit zu redender und liebender Entgegnung und die Freiheit der Abkehr und des Verstummens? Weil diese Frage offen bleibt, ergibt sich von hier aus ein Zusammenhang mit *Pascal* und *Heidegger*, die beide, wenngleich auf je eigene Weise, in ihre Anthropologie das einzubringen suchen, was der theologische Ansatz unbeachtet läßt: die konstitutive Instabilität des Menschseins, die es fortwährend zwischen Elend und Größe schwanken läßt, dadurch aber zugleich dem außer und über ihm Seienden erschließt und im Vollzug dieser Offenheit zu Akten des Verstehens und der Hingabe befähigt. Indessen bedurfte es dieser Korrektur im Grunde nicht einmal, weil die biblische Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen den exzessiven Gebrauch des Abbild-Gedankens, wie er hier in Rechnung gestellt wurde, in keiner Weise deckt. Nach heutiger Einsicht in den Sinn der zentralen Genesis-Stelle (1, 28)⁵⁹, will sie nicht so sehr das Woher und Wie des Menschseins als vielmehr sein Wozu beleuchten. Als ‚Gleichbild‘ Gottes ist der Mensch aus allen andern Kreaturen herausgehoben

⁵⁸ *De coniecturis* II, c. 14 (fol. 60 r).

⁵⁹ Zum Folgenden den von Leo Scheffczyk herausgegebenen Sammelband *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969 und insbesondere den vorzüglich informierenden Einleitungsbeitrag des Herausgebers selbst: *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie* (IX—LIV).

(von Rad)⁶⁰ und in ein Freundschafts- und Sohnesverhältnis zu Gott gezogen (Loretz)⁶¹. Zwar ist eine ‚Gestaltähnlichkeit‘ mitgesagt; doch liegt darauf so wenig theologisches Gewicht, daß es nicht angeht, das ganze Verhältnis von Gott und Mensch unter die — dazu noch völlig bibelfremde — Bild-Kategorie der platonisch-aristotelischen Metaphysik zu subsumieren.

So eindeutig diese Sachlage gegen die Einbeziehung des Menschen in das theozentrische Grundkonzept spricht, das den theologischen Weltbegriff belastete, kam es faktisch doch zu der entgegengesetzten Entwicklung. Vom Wortklang der Genesisaussage scheinbar gestützt, feierte der Bildgedanke gerade in der theologischen Anthropologie seinen höchsten Triumph. Nichts Größeres und Gültigeres schien über den Menschen gesagt werden zu können, als daß er zu Gott in einem Verhältnis seinshafter Ähnlichkeit stehe. Eine Unschlüssigkeit bestand anfänglich nur noch hinsichtlich der exakten Lokalisierung der Gott-ebenbildlichkeit. Doch erledigte sich auch diese schon für *Augustinus* durch die Überlegung, daß der ‚Ort‘ dieses Vorzugs nur das sein könne, worin sich der Mensch vor allen übrigen Lebewesen auszeichne: seine Vernunft⁶². Damit führte die Argumentation jedoch geradewegs in die dritte und allem Anschein nach fatalste Aporie des theologischen Gedankens. Durch seinen Vernunftbesitz war der Mensch nicht nur Gott ähnlich; er hatte, wie *Aristoteles* betont, auch Anteil an ihm. Vernünftig leben hieße demgemäß, des Selbstsein Gottes mitleben. Das ließ zwar das Sein des Menschen keineswegs in Gott aufgehen, nähert es ihm jedoch in einer Weise an, daß kein Raum für echte Spontaneität blieb. Zumindest ist bei dieser Konzeption nicht abzu- sehen, wie der ganz auf Gott hin gedeutete Mensch zu wirklicher Eigenständigkeit gelangen, wie er sich selbst in Besitz bringen und aus diesem Selbstbesitz heraus frei über sich und seine Akte verfügen soll. Seine ganze Größe besteht, in letzter Strenge ausgedrückt, darin, Kopie des göttlichen Geistes zu sein. Doch verwehrt es ihm eben dieser Vorzug, so groß er von ihm denkt, er selbst in der Dynamik einer geschichtlichen Existenz zu sein. Eine Größe ist ihm zugesprochen, die ihn als Mensch erdrückt, um nicht zu sagen vernichtet.

⁶⁰ G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1—12*, 9, Göttingen 1961, 46; ders., *Theologie des Alten Testaments I*, München 1957, 150 f.

⁶¹ O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967, 9; ders., *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*, Stuttgart 1968, 66 ff.

⁶² *Genesiskommentar I*, 101.

In ihrer vollen Schärfe kommt diese Aporie erst dann zur Geltung, wenn man die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht abstrakt, sondern mit der durch *Nikolaus Cusanus* und *Nietzsche* bezeichneten Tradition *konkret*, als *menschliches Widerfahrnis*, denkt. Dann ergibt sich die Imagination eines Daseins unter dem allsehenden, alle Winkel und Verstecke der Existenz ausleuchtenden, alles Tun und Erleiden begleitenden, das Gewissen, das Herz, das Ich durchdringenden Gottes-Blick. Das konnte der Kusaner am Vorabend der subjektivistischen Epoche noch als den großen Anstoß zur Selbstwerdung interpretieren, aber nicht mehr Nietzsche an ihrem Ende. Zu stark hatte sich mittlerweile der Sinn für die Unverfügbarkeit und Autonomie des Personalen entwickelt, als daß die Vorstellung des von Gott total durchschauten Menschen nicht als der Tod eines Lebens aus eigener Spontaneität und Verantwortung erschienen wäre. Sie verdichtete sich, anders ausgedrückt, zum Schreckbild einer total mediatisierten, bei allen Denkschritten von Gott geführten, bei allen Entscheidungen von ihm gegängelten, bei allen Akten von ihm ermächtigten, durch diese göttliche Dazwischenkunft aber auch gänzlich von sich selber abgehaltenen Existenz. Und das ist es, wie nochmals unterstrichen sei, was Nietzsches atheistische Reaktion bedingt, nicht die Wirklichkeit Gottes oder gar die bloße Gottesidee. Wenn er diese faktisch doch überall, selbst in der Grammatik⁶³, wiederzuerkennen und als den Schatten des toten Gottes bekämpfen zu müssen glaubt, dann nur deshalb, weil er sie, wie die Metapher vom Schattenwurf andeutet, als den begrifflich fixierten Widerschein des göttlichen Blicks empfindet. So nur erklärt sich die affektive Stauung, die seine Kritik immer wieder erkennen läßt.

Damit soll wiederum nicht gesagt sein, daß auf den Abbildgedanken aufbauende theologische Anthropologie geradewegs in eine atheistische Position hineinführe. Doch beschwört auch sie eine Gefahr, die kaum weniger ernst zu nehmen ist: die Gefahr des *Apersonalismus*, verstanden als eine Konzeption des Menschseins, die seine Selbstzugehörigkeit durch seine allzu enge Annäherung an die göttliche Herrlichkeit überblendet. Und diese Gefahr wird nicht erst bei der Anwendung dieses Menschenbilds auf Fragen im ‚Außenraum‘ der Theologie akut, sondern zuvor schon, bei der Erörterung ihres ureigenen Interesses am Menschen. Denn wie soll sie den Gedanken der gnadenhaften Überhöhung des Menschen oder auch nur den seiner

⁶³ Götzen-Dämmerung, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie, § 5.

Ansprechbarkeit für das Offenbarungswort explizieren, wenn der Bezugspunkt dieser Explikation, das personale Selbst, nicht hinreichend deutlich wird? Das Dunkel des Ungeklärten, Unklärbaren, das hier entsteht, fällt unvermeidlich auf den Gottesgedanken zurück. Die Offenbarung verkürzt sich, so sehr sie als göttliche Selbst-Mitteilung gemeint ist, zu einem resonanzlosen Monolog. Und die Gnade tritt in den Aspekt der Schöpfung zurück, anstatt als die Ermächtigung des Menschen zum Selbstsein des Gotteskindes glaubhaft zu werden. So entsteht auch hier der Eindruck einer, wenngleich grandiosen Tautologie, die auch bei der Ausarbeitung der anthropologischen Thematik *von Gott spricht*, das Moment des partnerhaften Andersseins jedoch nicht gebührend zur Geltung bringt. Wie nunmehr deutlich wird, war das aber bereits mit dem Ansatz der ganzen Ableitung vorentschieden. Die in ihrer vollen Strenge gedachte Absolutheit erwies sich, besonders im Zug der zunehmenden Verdüsterung des Gottesbilds, als *exklusives Prinzip*, das keine echte Überschreitung der göttlichen Sphäre zuließ, wie es die christliche Heilsbotschaft erforderte. Zwar wurde das von ihr proklamierte *Descendit de caelis* geglaubt, nicht aber so in den Gottesbegriff eingebracht, daß sich dieser auch spekulativ zur Welt und zum Menschen hin geöffnet hätte. Das aber heißt, daß der theologische Gedanke nicht nur gelegentlich in eine aporetische Engführung geriet; vielmehr brachten die drei ausdrücklichen Aporien nur die permanente Aporetik zum Vorschein, in der er sich auf seinem gesamten Weg bewegt.

Der Ausweg des Wortes

Allzu lange suchte die Theologie das ihr Konträre und Abgünstige ausschließlich außer sich, im Bereich der ihr fremden Glaubensformen und zumal in der Gegenposition des Atheismus. Die Freilegung der theologischen Implikationen im Phänomen der Gottesleugnung nötigt sie zu der Einsicht, daß kaum weniger große Hindernisse auf ihrem eigenen Weg liegen, ja daß sich dieser an mehr als einer Stelle in völlige Unwegsamkeit verliert. Diese Gefahrenstellen erkennen heißt, auf Möglichkeiten einer Umgehung sinnen. Auf eine erste verweist bereits *Hans Küng*, indem er einer Neukonzeption des theologischen Gottesbegriffs das Wort redet, die auch das Moment des ‚Leidens‘ einbegreift und so die Unwandelbarkeit des absoluten Seins mit der Dynamik des Werdens zusammendenkt. Der Wert dieses Vorschlags wird sich daran bemessen, ob es gelingt, den Ansatz *Hegels* aufzu-

nehmen, ohne seinen Folgerungen zu verfallen. Indessen liegt eine zweite Möglichkeit näher. Sie erhellt aus der Wahrnehmung der theologischen Aporetik, sofern man sie nur auf ihre Anstöße zurückverfolgt. Zwar kommt dafür zunächst die menschliche Welt- und Selbsterfahrung in Betracht. Der entscheidende Impuls geht aber fraglos vom *Wort der Offenbarung* aus, das sich immer wieder dem Duktus des spekulativen Gedankens entgegenstellt und seine aporetische Engführung bewirkt. Dieser Antagonismus ist alles andere als selbstverständlich. Eher erklärt er sich aus einer Art ‚Rache‘, die das — vernachlässigte — Wort an dem Gedanken übt. An einer jeden der drei kritischen Stellen zeigte sich, daß der Gedanke nicht imstande war, der Offenbarungsaussage hinreichend Rechnung zu tragen: der Gedanke der göttlichen Absolutheit nicht derjenigen von der Selbstentäußerung Gottes; der kosmologische Gedanke nicht derjenigen von der Eigenständigkeit der Welt; der anthropologische Gedanke nicht derjenigen von der Freiheit des Menschen. Beweist diese Unzulänglichkeit nicht, daß der Gedanke zu wenig auf das Wort der Offenbarung einging, daß er ihm zwar informative Gehalte, nicht aber das Gesetz ihres Verständnisses entnahm und daß er im Versuch, das Verständnis von sich aus zu leisten, unvermeidlich in die von den Aporien bezeichneten Konfliktsituationen geriet?

Wenn diese Vermutung zutrifft, läßt sich die aporetische Engführung unter der Voraussetzung vermeiden, daß sich der theologische Gedanke *auf das Wort begründet*, anstatt sich lediglich an ihm zu orientieren. Eine dem Wort als Prinzip verschriebene Theologie wäre in der Tat in einer völlig anderen Position. Denn der Gedanke unterläge nicht mehr dem ihm eingestifteten Zug zum System; er geriete vielmehr unter den *Einfluß der dreifachen Hinkehr*, in der das Wort, auch das rein menschliche, immer schon begriffen ist: seiner Hinkehr zum Andern, zur Welt und zum Du. Zum *Andern* zunächst; denn das Wort ist seinem Wesen nach Entäußerung, Überstieg vom Denken ins Sein, vom Ich ins Nicht-Ich, die selbst bei der Bezeichnung des ausschließlich Einen den Horizont der Andersheit in Blick bringt, da sich der Gedanke in ihm zum Andern seiner selbst hin öffnet. Zur *Welt* sodann; denn alles Reden intendiert Welt, verstanden als die Summe dessen, was ‚besprochen‘ und somit Gegenstand sprachlicher Äußerung werden kann: Ohne Welt keine Sprache; ohne Sprache keine Welt. Und schließlich zum *Du*; denn noch bevor das Wort Sinn übermittelt, ist es Zuspruch an den Angeredeten, der ihn in seinem Selbstsein bestätigt und dadurch den Dialog mit ihm

ermöglicht. Insofern steht das Wort in einem grundlegenden Antagonismus zu Denken: es öffnet, wo das Denken verschließt; es bezieht ein, was das Denken im Interesse streng einheitlicher Strukturen ausgrenzt. Darum beginnt seine ureigene Kompetenz, wo die des Denkens erlischt: beim Mehr und Minder des Werdens, bei der Zufälligkeit der Geschichte und zumal bei der sich geschichtlich verwirklichenden Person. Die Grenze des Denkens ist der Anfang des Wortes.

Unnötig zu betonen, daß das Gesagte uneingeschränkt auch von dem Wort der Offenbarung gilt. Spricht es doch gerade nicht von abstrakten Geltungen, sondern vom Weg Gottes durch die Geschichte, der Wundergang und Kreuzweg in einem ist, und von dem Heil, das allen zugesprochen ist und doch jeweils den Einzelnen in der Unvertauschbarkeit seines individuellen Daseins meint. Eine Theologie, die sich konsequent auf das Wort begründet, hat darum die Aporien der reinen Spekulation bereits hinter sich. Gestützt auf das Grundwort der göttlichen Selbstaussage — die Offenbarung des Jahwenamens (Ex 3, 14) — wird sich die Unvergleichlichkeit dessen, der auch in der Preisgabe seines Geheimnisnamens der Unbegriffene bleibt⁶⁵, nicht weniger streng aussagen als der Gottesbegriff der Spekulation; doch wird sie das Geheimnis des mit sich ewig Identischen — „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“ — so aussagen lernen, daß es zugleich als das in der Geschichte Aufscheinende, sie machtvoll Durchwirkende erscheint. Ebenso wird die Welt, wie sie sich ihr im Spiegel der Schöpfungsberichte, der Weisheitssprüche und der Gleichnisse darstellt, nicht weniger die Welt Gottes sein als die der spekulativen Kosmologie. Doch hat diese Welt ein ungleich höheres Eigengewicht. Sie ist eigenen Rechts, geadelt von einer ihr selbst entstammenden Würde, geprägt von einer ihr spezifischen Ordnung, ohne deswegen aufzuhören, als solche ganz Gottes zu sein. Und sie bleibt dies auch, obwohl sie an ihrer eigenen Widersprüchlichkeit krankt und von einer ihre Ordnung durchgreifenden Chaotik verdunkelt wird. Denn gerade so ist sie das Feld, in dem die Selbstmitteilung Gottes mehr ist als nur die Bestätigung dessen, was bereits aus dem Geschaffensein erhellt, das Feld darum auch, in welchem das von Gott zugesprochene Heil auf Unverstand und Ablehnung stößt, das Feld also, in dem Gott so in der Geschichte präsent wird, daß von einer ‚Geschichte Gottes‘ gesprochen werden kann. Und schließlich wird eine derartige

⁶⁴ Die fröhliche Wissenschaft III, § 108.

⁶⁵ Dazu G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 184.

Theologie aus dem Wort den Menschen so bestimmen lernen, daß er bei allem Verwiesensein auf Gott den Spielraum autonomer Selbstverwirklichung behält, daß er also als der Stellvertreter und Emissär Gottes zugleich sein in Freiheit entscheidender Partner bleibt.

In diesem Hinweis liegt die Rechtfertigung des Versuchs, die immanenten Krisenstellen der theologischen Spekulation aufzudecken. Denn nichts wird die Theologie so sehr zu einer Neubesinnung auf ihre Voraussetzungen und ihren Weg bewegen, wie der Anblick der Aporien, in die sich der spekulative Gedankengang verstrickt. Mehr als jedes andere Motiv wird sie der Schrecken über diese Wahrnehmung veranlassen, sich in die Obhut des Wortes zu begeben und alles Licht von seiner Führung zu erwarten⁶⁶.

⁶⁶ Was dieses Postulat einer Neubegründung der Theologie auf das Offenbarungswort konkret besagt, kann hier nicht einmal angedeutet, geschweige denn expliziert werden. Ich verweise dafür auf mein Projekt einer Theologischen Elementarlehre, von der als Teil I die Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) erschienen ist.