

Atheismus und Christentum

Von Hans-Georg Geyer

I.

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ — so proklamiert Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ von 1882 den Atheismus als weltgeschichtliches Ereignis¹. Ausdrücklich apostrophiert es Nietzsche als „das größte neuere Ereignis — daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“².

„Aus diesem Satz wird klar, daß Nietzsches Wort vom Tod Gottes den christlichen Gott meint. Aber es ist nicht weniger gewiß und im voraus zu bedenken, daß die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden.

Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und Ideale. Dieser Bereich des Übersinnlichen gilt seit Platon, genauer gesagt, seit der spätgriechischen und der christlichen Auslegung der Platonischen Philosophie, als die wahre und eigentlich wirkliche Welt.

Im Unterschied zu ihr ist die sinnliche Welt nur die diesseitige, die veränderliche und deshalb die bloß scheinbare, unwirkliche Welt. Die diesseitige Welt ist das Jammertal im Unterschied zum Berg der ewigen Seligkeit im Jenseits.

Nennen wir, wie das noch bei Kant geschieht, die sinnliche Welt die im weiteren Sinne physische, dann ist die übersinnliche Welt die metaphysische Welt.

Das Wort ‚Gott ist tot‘ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende“³.

Die Reichweite des Satzes vom Tode Gottes beschränkt sich also nicht auf den christlichen Gottesglauben, sondern erstreckt sich darüber hinaus auf die gesamte idealistische Metaphysik seit Platon. In ihr bildet das Christentum mit seinem Dualismus von Diesseits und Jenseits nur eine besondere Erscheinungsform der im europäischen Denken zur Herrschaft gelangten idealistischen Zweiweltentheorie. Das Christentum, so kann Nietzsche sagen, ist Platonismus für das Volk.

M. Heidegger erläutert dazu:

„Das Christentum ist für Nietzsche die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruchs innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur.

Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nicht-christliches Leben kann das Christentum bejahen und

¹ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft („La gaya scienza“) (Kröners Taschenausgabe Bd. 74), S. 141.

² AaO, 235.

³ M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 199 f.

als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf.

Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, so wenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte“⁴.

M. Heidegger warnt vor einer Identifizierung von Christentum und Christlichkeit. Denn als weltgeschichtliche Erscheinung, als politischer und geistiger Faktor der europäischen Geschichte bildet das historische Christentum bereits eine Synthese der philosophisch-metaphysischen Gottesidee und des biblisch-christlichen Gottesglaubens.

Demzufolge konnte Nietzsche das Christentum sehr wohl als eine besondere Gestalt der platonischen Metaphysik der Weltentzweiung auffassen, als eine Epoche in der Geschichte der Entgegensetzung zwischen der Welt des übersinnlichen Seins und der Welt des sinnlichen Werdens.

Deshalb wird auch sicherlich zu Recht davor gewarnt, „die Bedeutung der Rede Nietzsches (vom Tode Gottes) darauf zu reduzieren, daß in ihr *nur* vom Tode des Gottes der Metaphysik die Rede sei“. Das würde „zweifelloso eine Entschärfung der Intention (bedeuten), die Nietzsche mit seiner These verfolgt hat“⁵.

Denn Nietzsches „Intention“ hat den Gott des Christentums nicht weniger gemeint als die höchste Idee des Platonismus. „Vom Ende des Gottes der Metaphysik ist nach der Meinung Nietzsches der christliche Gott insofern betroffen, als mit dem Verlust des Gottes der Metaphysik auch der christliche Glaube seine reale, die Praxis des Menschen in der modernen Welt bestimmende Macht verloren hat. Nur weil in dem Verlust der die geschichtliche Praxis des Menschen prägenden Macht des Gottesglaubens auch der christliche Gott in den Untergang des metaphysischen Gottes eingeschlossen ist, ist es für die geschichtliche Erfahrung Nietzsches wohl nur eine Subtilität, den Gott der Bibel von dem Gott der Metaphysik zu trennen“⁶.

Aber selbst wenn es für Nietzsche nur eine Subtilität bedeuten könnte, diese Differenz zu reflektieren, so wird die beschworene geschichtliche Erfahrung vom Ende der Herrschaft des Übersinnlichen über das Sinnliche, des Jenseitigen über das Diesseitige, doch dann erst genauer ins Blickfeld treten können, wenn jener Unterschied — statt vernachlässigt und abgeblendet zu werden — deutlicher ins Bewußtsein erhoben wird.

II.

Spätestens seit dem 2. Jh. n. Chr. begann die Anstrengung, den christlichen Glauben und die philosophische Idee zu versöhnen, einen konstanten Topos der europäischen Kultur zu bilden. Im Effekt bedeutete dieses grandiose Unternehmen, initiiert als die überlegene Rechtfertigung des christlichen Glaubens vor den anspruchsvollsten Manifestationen des spekulativen Geistes, nicht einfach die Unterwerfung des christlichen Glaubens unter den Kanon philosophischer Theologie, vornehmlich platonistischer Provenienz, sondern auch die rationale Entfaltung und lehrmäßige Darstellung des christlichen Gottesglaubens mit den Mitteln des philosophischen Logos. Aber das zeitigte auch die Konsequenz, daß sich im historischen Christentum Europas die öffentliche Doktrin und das öffentliche Bewußtsein im Zeichen des Primates der

⁴ AaO, 202 f.

⁵ G. Rohrmoser, Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche, in: Internationale Dialog Zeitschrift, 1. Jg. (1968), H. 2, S. 142.

⁶ AaO, 142.

philosophischen Gottesidee entwickelten. Das Christentum konnte auf diesem Weg in der Tat nur das werden, als was es von Nietzsche auf gefaßt worden ist: eine Gestalt der dualistischen Metaphysik, in der die Gottesidee konzipiert war als der Begriff des zureichenden Grundes für die Gesamtheit der endlichen Dinge, deren Inbegriff die erfahrbare Welt ist. Der Gott der Metaphysik ist die Übermacht des Unendlichen, welche die Ohnmacht des Endlichen zum Sein kompensiert. Sich dieser Übermacht des Unendlichen, seiner unwandelbaren Beständigkeit und aller sinnlichen Täuschung entrückten Wahrheit begrifflich zu vergewissern, bedeutet die Ermächtigung des menschlichen Geistes zum Organ der Wahrheit und die Ermöglichung ihrer Vermittlung mit der sinnlich-veränderlichen Welt. So verstanden diente die philosophische Gottesidee der Selbstvergewisserung des menschlichen Geistes im Verhältnis zur äußeren und inneren Natur, deren Veränderlichkeit und Vergänglichkeit als Bedrohung des Seins im allgemeinen und des menschlichen Lebens im besonderen erfahren werden mußten. Mit der vernünftigen Gewißheit des unwandelbaren und unvergänglichen Gottes als des beständigen Grundes aller Dinge, der ihnen auch das Maß ihres Seins in der Bewegung und in der Zeit setzt, d. h. das Gesetz ihrer Veränderung und die Grenze ihrer Dauer, und dies beides gemäß seiner göttlichen Vollkommenheit, konnte der menschliche Geist auch die Gewißheit haben, sich gegen das sinnliche Werden in seiner trügerischen Unbestimmtheit prinzipiell behaupten und seiner in zunehmendem Maße Herr werden zu können.

Der Gottheit jenseits der wechselvollen Sinnen weit anfänglich nur erst als des Anderen seiner selbst gewiß und in dieser Gewißheit noch des Unterschiedes zwischen dem göttlichen Geist und dem menschlichen bewußt, wuchs diese Gewißheit in der europäischen Geschichte zu jener Gestalt sich aus, in der der menschliche Geist selber und als solcher die Funktion der Grundlegung und der Maßgebung für die Welt der sinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu übernehmen sich getrauen konnte. Er bedurfte des göttlichen Bundesgenossen jenseits der diesseitigen Welt nicht mehr, um sich in ihr zu behaupten und sie zu beherrschen: war die Idee der Gottheit einst zur Identifizierung des menschlichen Geistes, d. h. zu seiner Vergewisserung und Bestätigung gegenüber einer bedrohlichen und gefährlichen Außen- und Innenwelt des Menschen nützlich und nötig, so hatte sich der menschliche Geist im Verlauf seiner europäischen Geschichte unter der Schirmherrschaft jener Gottesidee ein solches Instrumentarium der Theorie und Praxis zur Bewältigung der Gefahren und zur Benutzung der Kräfte in der Welt des sinnlichen Werdens erstellt, daß er des transzendenten Schutzherrn durchaus enttaten konnte. Als der Geist der Immanenz war er des Stoffes der Immanenz mächtig genug geworden, hatte er sich die Freiheit von der bedrohlichen Macht des natürlichen Seins so weit als Herrschaft über die Natur erarbeitet, daß er den Geist der Transzendenz als Grund und Maß der Immanenz aus seinem Bewußtsein verabschieden und aus seiner Rechnung streichen konnte.

Daß Gott tot sei, besagt insofern tatsächlich, daß wir, die Menschheit Europas, ihn liquidiert haben, nachdem er seine Funktion — Unterstützung des Menschen gegen eine ihm feindliche Natur von außen und von innen — erfüllt hat. Das Ereignis des Todes Gottes ist so gesehen das Meisterstück der menschlichen Freiheit, des freien Geistes in der Welt. Die Tat des Gottesmordes steht in der Morgenröte einer neuen Menschheit, ganz zugewandt der beweglichen Welt und dem sinnlichen Leben, sofern sie ihrer Herr geworden ist und sie genießen kann: der Herrenmensch erscheint, der Mensch, der sich definiert als Herr der Welt und des Lebens.

Es ist die innere Logik der Metaphysik selbst, die auf dem Weg vom anfänglichen Theismus zum endlichen Atheismus, von der Verlagerung des Weltgrundes aus der Transzendenz in die Immanenz, aus der Gottheit über der Welt in die Menschheit in der Welt sich realisiert hat. In der europäischen Geschichte hat sich, maßgeblich und von überwältigender Bestimmungskraft für alle Völker dieser Erde, der unwiderrufliche Übergang vollzogen vom vorläufigen Theismus der Metaphysik zum endgültigen Humanismus, in dem der Mensch die totale

Verantwortung für die Wirklichkeit, für den Bestand und Sinn seiner Welt als der Gesamtheit der endlichen Dinge übernommen hat, die er sich als Bedingungen seiner Existenz erarbeitet.

Auf diesem Weg hat sich der Mensch selber definiert: als Herr der Welt, der natürlichen und der geschichtlichen Welt. Seine Menschlichkeit besteht in der Weltherrschaft auf Grund der fortgeschrittensten Herrschaft über die Natur. Die Relation, die vordem und am Anfang der Geschichte seiner Emanzipation von den Schrecken dessen, was er nicht selbst war, das Verhältnis seiner möglichen Verhinderung in der Welt gewesen ist, ist gegen Ende noch immer die Relation, in der sich die Menschen der Geschichte ihr Wesen definieren, weil sie darin ihr Dasein, ihre materielle Existenz sich erarbeitet haben, indem sie die schreckliche Natur außer und in ihnen zur Bedingung ihrer selbst sich unterworfen haben.

Aber so notwendig und unerläßlich für menschliches Leben die Relation zur Natur in dem doppelten Sinn von Befreiung und Beherrschung auch ist, so wenig muß doch diese Notwendigkeit auch schon die Identität mit dem Wesen des Menschen selber bedeuten. Oder regt nicht mindestens der Verdacht sich, es möchte diese Notwendigkeit wohl die der Bedingung, aber nicht die des Wesens sein, d. h. es möchte der Mensch mehr und anderes sein als ein Subjekt von Herrschaft über Natur?

Und muß dieser Verdacht nicht erst recht akut werden, wo nicht die Menschheit im ganzen als Verfügungssubjekt über den brauchbaren Bestand der Natur und das technische Arsenal ihrer Benutzung fungiert, sondern nur ein Teil der Menschheit? Der Verdacht ist aber in dem Maße unabweisbar geworden, in dem die vom Subjektrecht der Verfügung über die nötigen und möglichen Ressourcen der Gesellschaft ausgeschlossenen Massen täglich zunehmen und immer gründlicher in derselben Objektkontrolle fixiert werden, die der äußeren und inneren Natur als einem Gegenstand von Herrschaft in der europäischen Geschichte auf erlegt worden ist. De facto jedenfalls hat sich das Verhältnis der Menschheit zur Natur im inneren Verhältnis der menschlichen Gesellschaft selber, als ihre innere Struktur, wiederholt.

In ihrer äußeren Lebensbeziehung, d. h. in ihrer Relation zur körperlichen Natur außer ihr, war die reflektierende Vergewisserung des begründenden und begrenzenden Prinzips der Welt jenseits der Welt offenbar von wesentlicher Bedeutung für die Ausbildung des Verhältnisses der Herrschaft über die Natur. Als nicht minder wirksam erwies sich in der Vergangenheit die religiöse Überzeugung von einer überweltlichen Macht, nach deren Weisheit und Willen die innerweltlichen Verhältnisse geordnet sind, zur Begründung und Befestigung der inneren Strukturen im menschlichen Zusammenleben. Diesem Zweck konnte der Gottesgedanke dienstbar gemacht werden als die Vorstellung von einem göttlichen Stifter der bestehenden Ordnung in Natur und Gesellschaft, von einem himmlischen Herrscher, der durch die irdischen Herren die Geschehnisse der Welt zum Besten aller Dinge regiert, und von einem unbestechlichen Richter, der Macht über alles Leben hat und einem jeden mit höchster Gerechtigkeit nach seinen Taten vergelten wird, es sei in diesem oder im künftigen Leben. Für die Macht- und Autoritätsverhältnisse der menschlichen Gesellschaft konnte dieses Gottesbewußtsein in religiöser oder philosophischer Version sanktionierende Bedeutung haben, solange die Herrschaft von Menschen über andere noch nicht restlos auf weltimmanente Bedingungen gegründet werden konnte, und solange die Erkenntnis oder auch nur der bloße Verdacht der betrügerischen Ideologie von Religion und Idealismus noch nicht im Bewußtsein der beherrschten Massen verbreitet war.

III.

Die Propaganda des Ideologieverdachts gegen Religion und Theologie hat sich in besonderer Weise der historische Materialismus angelegen sein lassen, indem er den Zweck und die

Motive religiöser Ideen aus innerweltlich-gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten und als deren verzerrten und kaschierenden Widerschein zu erklären versucht, was auf die These hinauszulaufen scheint, daß es keine Götter und keine Gottheit, kein Sein jenseits und unabhängig von der von Menschen zu erfahrenden und zu gestaltenden Welt gibt. Der Atheismus, wie ihn der historische Materialismus versteht und vertritt, ist das Ergebnis eines mit den Anfängen der griechischen Philosophie schon einsetzenden Erkenntnisprozesses, in dessen Verlauf die atheistische Wahrheit zunehmend deutlicher ins Bewußtsein getreten ist. Nach diesem Selbstverständnis erreichte sie ihre letzte und vollkommene Gestalt um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als der „bürgerliche Atheismus durch den von Marx und Engels begründeten proletarischen Atheismus überwunden“ wurde⁷. Von ihm wird behauptet, er beruhe „auf dem gesicherten wissenschaftlichen Fundament der marxistisch-leninistischen Philosophie, dem dialektischen und historischen Materialismus, dessen Konsequenz und untrennbarer Bestandteil er ist“⁸. Die entscheidende Basis des marxistisch-leninistischen Atheismus bildet die politische Ökonomie; darin liegt auch der Grund für die Überlegenheit des „proletarischen Atheismus“ gegenüber allen anderen in der seitherigen Geschichte verfochtenen Antithesen zur Religion und Gottesidee. Denn: „Der proletarische, wissenschaftliche Atheismus deckt zum erstenmal in der Geschichte der Auseinandersetzung mit der Religion konsequent deren sozial-ökonomische und erkenntnis-theoretische Wurzeln auf. Er sieht die Religion als Folge des primitiven Entwicklungsstandes der Produktivkräfte in der Urgesellschaft und der widerspruchsvollen Entwicklung in den Klassengesellschaften und widerlegt durch historische und erkenntnistheoretische Untersuchungen (in die die positiven Resultate des bürgerlichen Atheismus und der bürgerlichen Religionskritik Aufnahme fanden) die theologischen Behauptungen vom göttlichen Ursprung, von der Ewigkeit und dem allgemeinmenschlichen Charakter der Religion“⁹.

In seiner Auseinandersetzung mit Eugen Dühring, speziell in der Polemik gegen dessen absurde Vorstellung, daß in einer „freien Gesellschaft“ jegliche Religion von Staats wegen zu verbieten und durch Polizeimaßnahmen zu eliminieren sei, hat Friedrich Engels 1878 den im großen und ganzen bis heute für den „proletarischen Atheismus“ verbindlich gebliebenen Begriff von Religion definiert. Danach „ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen“¹⁰.

Waren es im Laufe der Geschichte „zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren“ haben, so traten doch schon sehr bald „neben den Naturmächten auch gesellschaftliche Mächte in Wirksamkeit, Mächte, die den Menschen ebenso fremd und im Anfang ebenso unerklärlich gegenüberstehen, sie mit derselben scheinbaren Naturnotwendigkeit beherrschen, wie die Naturmächte selbst“¹¹. Und es sind eben diese gesellschaftlichen Mächte, die in wachsendem Umfang zur Quelle, zunehmend zur alleinigen Quelle des religiösen Bewußtseins werden: in demselben Maße, in dem die Kräfte der Natur durch den technologischen Fortschritt dienstbar und nutzbar geworden sind. F. Engels befand 1878, „daß in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft die Menschen von den von ihnen selbst geschaffnen ökonomischen Verhältnissen, von den von ihnen selbst produzierten Produktionsmitteln wie von einer fremden Macht beherrscht werden“¹²; eben darin setzt sich „die tatsächliche Grundlage der reli-

⁷ Philosophisches Wörterbuch, hg. v. G. Klaus u. M. Buhr, Berlin o. J., Art.: Atheismus, Sp. 50 A.

⁸ AaO, Sp. 50 A.

⁹ AaO, Sp. 50 A.

¹⁰ F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: K. Marx/F. Engels, Über Religion (hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), Berlin 1958, S. 118.

¹¹ AaO, 118. 119.

¹² AaO, 119.

giösen Reflexaktion“ fort, „und mit ihr der religiöse Reflex selbst“¹³. Aber auch das präziseste Bewußtsein von diesem Begründungsverhältnis zwischen realer gesellschaftlicher Entfremdung und religiösem Bewußtsein bedeutet nicht schon als solches die Auflösung dieses Zusammenhanges, sondern um die Religion als falsches Selbstbewußtsein der die materielle Existenz der gesamten Gesellschaft produzierenden Menschen aufzulösen, bedarf es in erster Linie einer „gesellschaftlichen Tat“, welche den realen Entfremdungsmechanismus auf der ökonomisch-politischen Basis beseitigt. „Und wenn diese Tat vollzogen, wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat, in der sie gegenwärtig gehalten werden durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Macht gegenüberstehenden Produktionsmittel, wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt.“¹⁴ Diese Gedanken von F. Engels sind eine erweiterte und nach gewissen Hinsichten zugespitzte Umschreibung dessen, was K. Marx in seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ von 1843 auf die berühmte Formel gebracht hatte: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“¹⁵. Im Pathos dieser Formulierung spiegelt sich die Leidenschaft des konkreten Humanismus für die Freiheit aller Glieder der menschlichen Gesellschaft. „Die Charakterisierung der Religion als des ‚illusorischen Glücks‘ (Marx) entschleierte“ (für marxistisches Verständnis) „sowohl in der sozialen Unterdrückung, Niederhaltung der Mehrheit der Gesellschaft die Hauptursache der Religion, wie sie zugleich eine konsequent revolutionäre Orientierung auf die Beseitigung aller gesellschaftlichen Verhältnisse gibt, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist (Marx)“¹⁶.

IV.

Nach der marxistisch-leninistischen Theorie würde erst die gänzliche Beseitigung „sozialer Unterdrückung“ mit der wichtigsten Ursache aller Religion in der neueren Geschichte und Gegenwart diese selbst und mit ihr den als Religion verstandenen christlichen Glauben zum Verschwinden bringen. Nun ist es freilich einerseits eine historische Tatsache, daß sich der christliche Glaube mit einer wunderlichen Zähigkeit auch bei Menschen hält, die in sozialistischen Ländern leben, wo die Hauptursache für das religiöse Bewußtsein ausgeräumt sein soll; und andererseits läßt es sich ebensowenig bestreiten, daß in den kapitalistischen Ländern, wo die entscheidende gesellschaftliche Bedingung einer religiösen Mentalität fortbesteht, ein gewisser Atheismus zunehmend das öffentliche und private Bewußtsein bestimmt. Auch davon kann die Rückfrage an den „proletarischen Atheismus“ veranlaßt werden, inwiefern es eigentlich legitim ist, die gesellschaftlichen *Bedingungen für die Notwendigkeit von Religion als Ideologie* bestehender Abhängigkeitsverhältnisse in der menschlichen Gesellschaft mit den *Bedingungen der Möglichkeit von Religion selber* zu identifizieren. Ist es wirklich so ausgemacht, wie seine Theoretiker unterstellen, daß mit der praktischen Aufhebung der realen Ursachen ideologischen Bewußtseins alle Religion der Vergangenheit überantwortet wird? Ist es nicht vielmehr denkbar, daß dann allererst die Zeit der wahren, von aller Ideologie emanzipierten Religion anbricht? Die These des „proletarischen Atheismus“ von der Identität des Endes von Ideologie mit dem Ende von Religion unterliegt selber noch dem Ideologieverdacht,

¹³ AaO, 119.

¹⁴ AaO, 120.

¹⁵ K. Marx, in: AaO, 30 f.

¹⁶ Phil. Wörterbuch, hg. v. G. Klaus u. M. Buhr, Sp. 50 B.

den der historische Materialismus gegen die christliche Religion wie gegen deren bürgerliche Kritik richtet, die bei Nietzsche wohl ihren bedeutendsten Ausdruck gefunden hat.

So wenig auch der proklamierte Atheismus Nietzsches mit dem projizierten Atheismus von Marx zu identifizieren ist, so kann doch schwerlich geleugnet werden, daß beide in der Negation einer jenseitig-übersinnlichen Dimension von grundlegender und maßgebender Bedeutung für alles diesseitig-sinnliche Dasein einander berühren. Im Blick auf das Christentum stimmen sie mindestens in dem abstrakten Resultat zusammen, es sei schiere Illusion. Nietzsche und Marx mögen darum als verschiedene, vielleicht sogar einander entgegengesetzte Exponenten des in seiner positiven Selbstbestimmung sehr widersprüchlichen Geistes der Neuzeit verstanden werden. Gerade so aber dokumentieren sie erst recht einen unübersehbar einheitlichen Grundzug desselben, seinen konsequenten und radikalen Immanentismus, d. h. die totale und ausschließliche Konzentration auf die sinnliche und veränderliche Welt als den Raum erfahrbarer und herstellbarer Wirklichkeit. Dieser Einstellung korrespondiert eine Selbstgewißheit der Menschen, über die Macht und Mittel zur Beherrschung der äußeren und inneren Natur zu verfügen und darin ihre wesenhafte Freiheit, ihre Menschenwürde behaupten zu können. Es macht zweifellos einen erheblichen Unterschied aus, ob die Idee der weltbeherrschenden, ihrer Welt endlich mächtig gewordenen Menschheit im Ideal des „Übermenschen“ à la Nietzsche oder im Ideal der „klassenlosen Gesellschaft“ à la Marx konzipiert wird. Außerhalb dieses Gegensatzes aber liegt die gemeinsame Überzeugung der definitiven Entbehrlichkeit eines transzendenten Prinzips der immanenten Weltwirklichkeit. Denn der Mensch vermag selber deren beherrschendes Prinzip zu sein und darin die Erfüllung seines Lebens zu finden oder zu begründen. Insofern kann durchaus für Nietzsche wie für Marx die Formel verwendet werden, daß der zum allgemeinen Bewußtsein noch fortschreitende oder schon fortgeschrittene Atheismus der Neuzeit nur die negative Gestalt für den positiven Inhalt des totalen Humanismus ist, wie dieser neuzeitliche Humanismus in seiner Radikalität und Totalität den positiven Grund für die negative Konsequenz des dezidierten Atheismus bildet. Einigkeit besteht zwischen Nietzsche und Marx freilich nur in der Negation; denn der Begriff des radikalen und totalen Humanismus ist zwischen ihnen absolut kontrovers.

Im Kreuzfeuer der vollständigen Negation von beiden Seiten aber liegt das Christentum von Anfang an. Das öffentliche Aufkommen des Atheismus in seiner bürgerlichen Gestalt wie in seiner proletarischen Form kann indessen unmöglich von sich aus und als solches schon die Vernichtung des Wesentlichen im Christentum sein. Konkret bedeutet es vielmehr zunächst die historische Enthüllung des wesentlichen Gegensatzes zwischen christlichem Glauben und philosophischer Idee. Denn wenn es richtig ist, daß der atheistische Humanismus der Neuzeit die exakte Folge der theistischen Metaphysik bzw. des metaphysischen Theismus in Europa ist, dann bringt seine historische Erscheinung nur die Wahrheit über den Anfang zutage, d. h. über die kirchlich-dogmatische Synthese der metaphysischen Gottesidee griechischer Provenienz und des christlichen Gottesglaubens biblischer Provenienz: nämlich ihre innere Unmöglichkeit. Seit dem 18. Jahrhundert ist die Antithese des metaphysischen Gedankens zum christlichen Glauben an den Gott der biblischen Offenbarung mit wachsender Klarheit und Schärfe an den Tag gekommen.

Im Widerspruch des philosophischen Denkens gegen das Christentum ist offenkundig geworden, daß dessen traditionelle Verbindung mit der idealistischen Metaphysik in wachsendem Umfang ihre Verbindlichkeit einzubüßen begonnen hat. Und zwar für das philosophische Denken selbst wie auch für den christlichen Glauben! Daß es auch im Bereich der Philosophie an Bemühungen nicht gefehlt hat, die historische Synthese von Christentum und Idealismus zu erhalten und gegen ihre Bestreitung zu behaupten, hat gleichwohl den Prozeß der Auflösung nicht verhindern oder rückgängig machen können. Und dazu muß man auch die andere Seite sehen; denn nicht nur im philosophischen Denken und aus philosophischen Gründen

wurde die Liaison mit dem Christentum in Zweifel gezogen. Sondern auch von Seiten des christlichen Glaubens und aus seinen eigensten Gründen wurde schon zu Beginn der Neuzeit der Widerspruch gegen die philosophische Spekulation angemeldet. Es braucht nur an die Reformation erinnert zu werden und an „das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie“¹⁷. Aber auch an Blaise Pascal ist zu erinnern, bei dem man nach seinem Tod das berühmte, eigenhändig geschriebene und in den Rock vernähte Memorial fand, das beginnt:

„Jahr der Gnade 1654.

Montag, den 23. November, Tag des Heiligen Klemens, Papst und Märtyrer, und anderer im Martyrologium.

Vorabend des Tages des heiligen Chrysogonos, Märtyrer, und anderer.

Seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.
Feuer.

„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“.

Nicht der Philosophen und der Gelehrten.

Gewißheit, Gewißheit, Empfinden, Freude, Friede.

Gott Jesu Christi.

Deum meum et Deum vestrum.“¹⁸

Dieses Memorial ist nicht nur ein einzigartiges biographisches Zeugnis; es ist vielmehr ein geistesgeschichtliches Dokument von höchstem Rang. Es bekundet nicht weniger, als daß sich „die Einheit griechischer, also heidnischer Metaphysik und biblisch-christlicher Theologie, die das Denken von Augustin bis zum Ausgang des Mittelalters getragen und bestimmt hat, (auflöst). Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel beginnen sich zu trennen, ja sie schließen einander aus“¹⁹. Mit der bloßen Behauptung dieses Unterschiedes oder Gegensatzes kann es freilich nicht sein Bewenden haben. Es gilt vielmehr, die Differenzierung zwischen idealistischer Metaphysik und christlichem Glauben, und also die Nichtidentität des Gottes der philosophischen Spekulation und des Gottes der biblischen Bezeugung in der theologischen Reflexion begrifflich zu bestimmen. Denn im Horizont des neuzeitlichen Atheismus erhebt sich für die Theologie immer schon sogleich die Frage, ob mit der Möglichkeit, den Begriff der Gottheit Gottes und seiner Existenz im philosophischen Denken für jedes vernünftige Bewußtsein zwingend zu konstruieren, auch schon die Möglichkeit entschwunden ist, daß der christliche Glaube sinnvoll von Gott redet.

Bedeutet also die Unmöglichkeit des philosophischen Gottesbegriffes auch schon die Notwendigkeit für den christlichen Glauben, auf die Rede von Gott zu verzichten? Diese Frage wird neuerdings auch von Theologen nicht selten bejaht. Damit behauptet man allerdings nicht nur eine in der europäischen Geschichte entstandene Verbindung philosophischen Denkens und christlichen Glaubens, sondern man setzt — weit darüber hinausgehend — eine wesenhafte Identität des Gottesgedankens der Metaphysik und des Glaubens voraus. Aus derselben Voraussetzung kann dann entweder die Folgerung gezogen werden, die theistische Metaphysik mit allen Mitteln zu verteidigen: wenn man nämlich den Gottesgedanken als für den christlichen Glauben wesentlich erachtet; oder es wird der Gottesgedanke als nur für die Metaphysik konstitutiv beurteilt und also für den christlichen Glauben entbehrlich, nachdem die theistische Metaphysik zerfallen sei.

¹⁷ Vgl. W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. München 1940.

¹⁸ B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übertr. u. hg. v. E. Wasmuth, 4. Aufl., Tübingen 1948, S. 250 f.

¹⁹ G. Rohrmoser, aaO, 134.

V.

Der Verzicht auf den Gedanken von Gott jenseits unserer empirisch-technischen Welt ist nicht bereits als solcher die theologische Beendigung der Einheit von Metaphysik und Glaube. Sie wird auch dort noch fortgesetzt, wo man sich aller Aussagen über Gott enthält, den christlichen Glauben aber als notwendige Bestimmung des menschlichen Daseins aufzuweisen sich bemüht. Die Konstruktion der christlichen Wahrheit — der Gnade Gottes in der Geschichte Jesu Christi und des Heiligen Geistes — als einer menschlichen bzw. innerweltlichen Notwendigkeit ist seit jeher und noch heute die deutlichste Signatur der Vorherrschaft metaphysischen Geistes.

In der theistischen Metaphysik war die Gottheit der für den Bestand und den Begriff der Wirklichkeit im ganzen und im einzelnen notwendige und notwendig zu denkende Grund, der alles Endliche, das nicht aus sich selbst bestehen kann, im letzten trägt und am Sein erhält: in dem für das Ganze besten und zuträglichen Maße. So braucht jedes Einzelne im Ganzen, um existieren zu können (als bestimmter und begrenzter Teil des Ganzen) mit Notwendigkeit des ersten und letzten Grundes jenseits alles Einzelnen, aber gerade so für alles Einzelne.

Dieses Schema der Notwendigkeit, als der Notwendigkeit der christlichen Wahrheit für die menschliche Wirklichkeit, ist tief in die christliche Theologie eingedrungen. So daß es schon ein Cliché geworden ist, die Wahrheit der christlichen Überlieferung in der Theologie nach der Frage zu ermitteln, was der Mensch davon zum Leben nötig habe und brauchen könne.

In der philosophischen Tradition wurde einst der Gottesgedanke mit Notwendigkeit konstruiert und scheint heute nicht mehr mit und als Notwendigkeit konstruiert werden zu können; unter der Vormacht der Metaphysik, und d. h. primär der absoluten, im Modus ausnahmsloser Allgemeinheit und unwidersprechlicher Notwendigkeit auftretenden Erkenntnis, ist ihr ein beträchtlicher Teil der modernen Theologie in der Frage der Möglichkeit sinnvollen Redens von Gott aus christlichem Glauben gefolgt. Aber die dabei vorausgesetzte Identität des Gottesbegriffes der klassischen Metaphysik mit dem Gottesgedanken des biblischen Glaubens bleibt solange ein fragwürdiges Vorurteil, als das Problem auf theologischer Seite nicht eigens gestellt und diskutiert worden ist, wie die Gottheit im System der Metaphysik zum Denken steht, und wie Gott im christlichen Glauben zum Denken sich stellt.

In ihrer ersten großen Epoche hat sich die europäische Metaphysik kosmologisch entfaltet. Indem es von den innerweltlichen Dingen ausgeht, fragt das metaphysische Denken nach solchen möglichen und nötigen Gründen, aus denen das sinnlich wahrnehmbare und zeitlich begrenzte Sein der endlichen Dinge mehr ist und mehr sein kann als nur ein flüchtiger Schein. Nach den sinnlich-zeitlichen Dingen in ihrer Struktur fragend erweitert sich das Denken als metaphysisches zuerst auf die sinnlich-zeitliche Wirklichkeit im Ganzen, d. h. auf den Kosmos als die Gesamtheit der endlichen Dinge. Und von dieser Totalität aus fragt es nach einem zureichenden Grund, von dem her das Einzelne wie das Ganze bestehen können.

Vom endlichen Einzelnen zum umfassenden Ganzen, und vom umfassenden Ganzen zum letzten Grund hat das metaphysische Denken seinen kosmologischen Weg zurückgelegt. Der letzte Grund dem Denken nach und der erste Grund dem Sein nach gegenüber dem äußersten Ganzen, den das metaphysische Denken als einen unübersteigbaren Endpunkt erreicht, ist die Gottheit der Metaphysik; sie steht am Ende des Denkweges der Metaphysik. Das Denken der Metaphysik endet bei Gott und vollendet sich selber im Begriff Gottes. Die Grundstellung des Gottesgedankens der Metaphysik am Ende des metaphysischen Denkens bedeutet den ursprünglichen Prädikatcharakter des metaphysischen Gottesbegriffs. Am Ende des Weltgedankens und dessen Abschluß bildend ist dieser Gottesbegriff das definitive Prädikat zur

Gesamtheit aller endlichen Dinge. Auf eine Formel gebracht darf man sagen: die Metaphysik hat die Gottheit als das vollendete und vollendende Prädikat der Welt als des Inbegriffs der vereinzelter Wirklichkeit gedacht.

Hier bricht die Frage des Unterschieds zum Gott des biblischen Zeugnisses auf: Ist der Gott, von dem die Bibel reden will und den der Glaube meint, auch das letzte und höchste Prädikat der denkbaren Wirklichkeit im Ganzen? Besteht für das Denken an Gott im christlichen Glauben ebenfalls die unauflösliche Korrelation von Welt und Gott, vom umfassenden Ganzen und äußersten Grund, welcher die prima causa und ultima ratio der Wirklichkeit im Ganzen ist?

Das Denken an Gott als den Schöpfer aller Dinge impliziert bereits die Negation einer vollständigen Wechselbeziehung zwischen der Gottheit Gottes und dem Sein der Welt; im Dogma von der Schöpfung aus dem Nichts hat die Kirche diese Negation deutlich unterstrichen. Darin steckt schon der Gedanke, daß die Wahrheit Gottes unmöglich aus dem Verhältnis der Welt als der Summe seines geschöpflichen Werkes erschlossen werden kann. Denn der Schöpfungsbegriff und seine Präzisierung zum Dogma von der creatio ex nihilo enthält als unabdingbare Konsequenz, daß sich die Gottheit Gottes nicht erst in seiner Relation zur kreatürlichen Welt definiert. Während sich für die Metaphysik die Konstellation ergibt, daß sich das Wesen der Gottheit aus der Welt bestimmt, deren Grund sie ist, und das Sein der Welt aus der Gottheit als ihrem letzten Grund seine Beständigkeit empfängt, nötigt der biblische Gottesgedanke zu der Erkenntnis, daß Gottes Sein in keiner Beziehung, d. h. weder in der Beziehung des Daseins noch in der Beziehung des Wesens, unter der Bedingung der empirischen Welt steht und gedacht werden kann. Das biblische Zeugnis von Gott erfordert die Verbindung des Gedankens der Abhängigkeit aller Dinge in dieser Welt und dieser Welt selbst von Gott mit dem Gedanken der radikalen Unabhängigkeit Gottes von der Welt. Wenn aber Gott nicht unter der Bedingung dieser Welt steht, weder in seinem Dasein noch in seinem Wesen, dann kann er auch nicht unter der Bedingung dieser Welt erkannt werden.

Das bedeutet zumindest die Unmöglichkeit, den Gott, den die Bibel meint, als Prädikat der uns empirisch zugänglichen Welt zu begreifen. Das Denken an Gott im Horizont des christlichen Glaubens ist, wenn es sich nach der Maßgabe des biblischen Zeugnisses richten will, von der negativen Weisung begleitet, Gott keinesfalls ursprünglich und letztlich als Prädikat eines von ihm relativ oder absolut verschiedenen Seins zu denken; vielmehr ist es positiv angewiesen, Gott ursprünglich und ausschließlich als Subjekt zu denken.

Wenn aber Gott im Horizont seiner biblischen Bezeugung und seiner entsprechenden Wahrnehmung im Glauben prinzipiell nur als Subjekt gedacht werden kann, dann bedeutet das unweigerlich, daß das Denken nur an Gott zu denken vermag, wenn es sich jeglichen Begriffes von Gott entschlägt. Denn jeder Begriff schließt grundsätzlich die Möglichkeit ein, als Prädikat zu einem begrifflich noch nicht vollständig bestimmten Sachverhalt gebraucht zu werden.

Der konsequente Ausschluß des Begriffs aus dem Denken an Gott bedeutet nichts anderes als daß Gott in menschlicher Rede prinzipiell nur als Name im Sinne von Eigenname (nomen proprium) in Rede stehen kann.

Einem jeglichen Namen aber ist es eigentümlich, daß auch seine subtilste Bedeutungsanalyse nur ein Nichts an Bedeutung für seinen Träger zutage fördern kann: wer „Peter“ ist, wird auch der scharfsinnigste Semantiker nicht durch eine Analyse dieses Namens an den Tag bringen können.

Der Name ist nicht eine Summe von Merkmalen, die in ihm wie in einem Begriff nach einem Gesetz der Einheit miteinander verbunden sind, so daß sie daraus analytisch erhoben und aus-

drücklich gemacht werden können, sondern der Name ist die sprachliche Form, in der sich ein Wesen als unverwechselbares Individuum bzw. als singuläre Person vorstellt bzw. anmeldet und sich von anderen Wesen in seiner Besonderheit und Einmaligkeit ansprechen läßt.

Wenn Gott kein Begriff ist, sondern dem biblischen Zeugnis gemäß der Name, unter dem er sich selbst mitgeteilt und zu verstehen gegeben hat, dann ist der primäre (und über alles weitere entscheidende) Gebrauch, den Menschen in Wahrnehmung des mitgeteilten Namens von ihm machen können, der Gebrauch der Anrufung und also der Gebrauch im Gebet.

Daraus ergibt sich für alles theologische Denken, und zwar nicht aus irrationalen Motiven sondern aus bündiger Reflexion, die Folgerung, daß alle theologischen Aussagen über Gott — im Unterschied zur Gott anredenden Sprache des Gebets — Derivatcharakter tragen, d. h. nur einen abgeleiteten Gebrauch von Gott als Name in unserer Sprache machen können.

Im christlichen Glauben gilt also weder die absolute Korrelation von Welt und Gott noch (demzufolge) der Prädikatcharakter Gottes zur Welt und also auch nicht der Begriffscharakter von Gott. Darin ist bereits die elementare Differenz zwischen der Grundstellung Gottes zum Denken im Horizont des christlichen Glaubens und der metaphysischen Grundstellung der Gottesidee enthalten: daß Gott für die Theologie als denkende Auslegung des christlichen Glaubens unmöglich das abschließende und sich notwendig ergebende Resultat eines bei der sinnlichen Einzelheit anhebenden Denkprozesses sein kann: also nicht dessen Ende. Sondern für das Denken im Horizont des christlichen Glaubens bleibt Gott grundsätzlich und gänzlich einsinnig der reine Anfang, von dem das Denken allemal nur ausgehen kann.

VI.

Das Gottsein Gottes aber als reinen Anfang bedenken, heißt es als Anfang jenseits jeglichen und also auch des für uns letzten Endes bedenken.

Hier meldet sich ein zweites Moment der begrifflichen Differenz zwischen der Gottheit der Metaphysik und dem Gott der Bibel zu Wort; dabei geht es um die Relation zwischen dem Gottsein Gottes und dem Tod als der Grenze oder dem Ende menschlich-weltlichen Daseins.

In der Metaphysik ist das Wesen des göttlichen Seins fundamental durch die beiden Attribute der Anfangs- und der Endlosigkeit charakterisiert: und dies im absoluten Unterschied zu allem irdischen Sein, das in der Zeit zu existieren anhebt und aufhört. Zum göttlichen Sein gehört wesenhaft die Bestimmung der Unsterblichkeit; und sie begründet auch im eigentlichen Sinne seine radikale Verschiedenheit gegenüber dem sterblichen Sein aller Wesen, die in der Welt sinnlicher Erscheinungen ihr vorübergehendes Dasein fristen müssen.

Die Gottheit ist unsterblich, frei vom Verhängnis des Todes, der weder Recht noch Macht über sie hat; der Mensch aber ist sterblich, dem Tod als seinem Schicksal unterworfen und seiner Herrschaft ausgeliefert oder preisgegeben.

So sind menschliches und göttliches Sein durch eine Unendlichkeit voneinander geschieden; und nur im Aufschwung des Geistes, in der reinen Betrachtung der reinen Gestalten des Seins, vermag der Mensch zeitweise an dem unwandelbaren Sein zu partizipieren, das der Gottheit ewig zu eigen ist.

Für das Wirklichkeitsverständnis der Metaphysik ist es ein entscheidender Grundzug gewesen, daß das Wesen der Gottheit die Sterblichkeit und den Tod radikal ausschließt. Für die Gottheit gibt es den Tod nicht; er ist ihr fremd und eine Möglichkeit, die sie nur mit unbe-

rührter Gelassenheit im Weltprozeß am Menschen, der ihr noch am nächsten steht, wahrzunehmen vermag. So Wenig der Tod für die Gottheit der Metaphysik ein Verhängnis ist, so wenig ist er eine Möglichkeit ihres Seins.

Aber genau dies ist ihre Schwäche. Denn wo der Mensch, der sterbliche, den Tod einmal nicht mehr als eine über ihn verhängte Notwendigkeit erleidet, sondern als seine innerste Möglichkeit für sich selbst wählt, als sein eigenstes Eigentum übernimmt, da erhebt er sich im Grundakt seiner Freiheit gegen alles Göttliche jenseits der Dimension des Sterblichen. Denn der Tod, den er aus einer fremden Notwendigkeit zu seiner eigenen Möglichkeit verwandelt hat gehört ihm und nur ihm. Seine Erfahrung des Todes ist der Überschuß und der Vorsprung, den er aller göttlichen Weisheit voraus hat. Der Tod und seine Erfahrung, statt nur als Fügung erduldet vielmehr mit der ganzen Leidenschaft übernommen, deren die Sterblichen als die Leidensfähigen mächtig sind, wird zur Überlegenheit des Menschen über den Gott der Metaphysik und verwandelt das notwendige Sein der Gottheit in ein entbehrliches und verzichtbares.

In der metaphysischen Welt stehen einander getrennt gegenüber das Sein der Gottheit als die Zone der Unmöglichkeit des Todes und das Sein der Menschheit als die Zone der Notwendigkeit des Todes. Aber gerade deshalb, weil ihr nichts anderes als die blanke Unmöglichkeit entgegensteht, enthält sie von Anfang an die Chance ihrer Erhebung zur Möglichkeit: so daß der unsterbliche, der des Leidens und Sterbens nicht fähige Gott vom Anfang des Menschen an dessen Freiheit, zuhächst sich bewährend und zutiefst sich begründend in der Verwandlung der Notwendigkeit des Todes in die eigenste Möglichkeit, als die Vergleichültigung des göttlichen Seins, als seine souveräne Mißachtung fürchten mußte.

Mit der christlichen Botschaft ist etwas völlig Fremdes und Neues in diese metaphysische Welt eingebrochen. Wenn im Zentrum der christlichen Verkündigung die Botschaft vom Kreuz Jesu Christi steht, das Evangelium vom Tod des Sohnes Gottes, und d. h. nach guter alter Trinitätslehre durchaus: vom Tod Gottes selbst, dann impliziert dieses Evangelium unweigerlich die vollständige und grundstürzende Umwertung der Ordnungen und Werttafeln metaphysischen Denkens.

Denn in der Wirklichkeit des Todes Jesu Christi am Kreuz hat sich im Sinne des Evangeliums der Tod als Möglichkeit des lebendigen Gottes ereignet. Ist die Geschichte Jesu Christi in Kreuzigung und Auferweckung die Geschichte der Offenbarung Gottes selbst, so ist sie zutiefst auch die Offenbarung dessen, daß das Gottsein Gottes den Tod nicht als eine Unmöglichkeit ausschließt; sondern es gehört ganz entscheidend in das Wesen des Gottes, von dem die Bibel spricht, daß es den Tod als ihm eigene Möglichkeit inkludiert.

So verstanden ist der Kreuzestod Jesu Christi in der Geschichte der Menschheit das schlechterdings einmalige und endgültige Ereignis der Einheit des Todes als göttlicher Möglichkeit und des Todes als menschlicher Notwendigkeit. Er ist das Ereignis ihrer Einheit, durch das die Notwendigkeit des Sterbens im menschlichen Sein in die Möglichkeit verwandelt wird, die aus der Möglichkeit Gottes für den Menschen die Freiheit bedeutet, die frei auch ist vom Zwang zur gewaltsamen Selbstbehauptung und vom Gesetz der unumgänglichen Selbstbezüglichkeit.

Hier, im Zentrum der christlichen Verkündigung, in der Botschaft vom Kreuzestod Jesu Christi als der Tat göttlicher Offenbarung und Befreiung für alle Menschen, liegt der Richtpunkt christlichen Denkens an und Redens von Gott. Wer Gott ist und worin sein Wesen besteht, das kann im christlichen Glauben angemessen nur aus dem Ansatz gedacht werden, daß der Kreuzestod Jesu Christi Gottes eigene, ein für allemal geschehene Tat für alle ist — wie es

aus dem Anfang jenseits des Endes, d. h. aus der Auferstehung offenbar geworden ist. Denn die Auferweckung manifestiert, daß der Kreuzestod Jesu Christi als der Tod Gottes die freie Möglichkeit gewesen ist, die der Gottessohn in der Notwendigkeit des menschlichen Sterbens durchgehalten hat, um gerade so dieser Notwendigkeit um der Menschen willen Herr zu werden.

Wenn Jesus Christus und in ihm Gott selbst mit seinem Leiden und Sterben am Kreuz des Todes als der äußersten und letzten Notwendigkeit des menschlichen Seins Herr geworden ist, so bedeutet diese Gottesherrschaft Jesu Christi den elementaren Aufgang der Freiheit des Menschen im Grundakt der Verwandlung des Verhängnisses zum Sterben in die Freiheit des Sterben-könnens, das vom lebendigen Gott nicht mehr zu trennen vermag, so schmerzlich auch die Liebe den Tod in dieser Welt noch immer empfindet und empfinden wird, solange er in ihr noch als das Unnötige schlechthin geschieht.

VII.

Es haben sich also zwei Punkte der Differenzierung zwischen dem Gottesgedanken der idealistischen Metaphysik, deren Ende Nietzsche noch in ihrem Rahmen signalisiert hat, und dem Denken an Gott im christlichen Glauben ergeben; der erste betraf die Grundstellung des Gottesgedankens im Denken der idealistischen Metaphysik und des christlichen Glaubens, und der zweite betraf das zwischen Idealismus und Glauben kontroverse Verhältnis des Gottseins Gottes zum Tod.

Solange aber der christliche Glaube noch mit derartigen Unterschieden zwischen dem eigenen Gottesgedanken und der Gottesidee idealistischer Metaphysik rechnen muß, kann es ihm schwerlich einleuchten, wenn von ihm verlangt wird, die Rede von Gott als obsoletes Relikt aus vorzeitiger Metaphysik aufzugeben und den Atheismus, das mächtige Bewußtsein vom Verlust aller unser diesseitiges Sein begründenden und bewahrenden Transzendenz, als das Gesetz unserer Zeit und also auch zeitgemäßen Denkens in der Theologie christlichen Glaubens anzuerkennen.

Die Heraufkunft und die Ausbreitung des Atheismus kann für den christlichen Glauben nicht dessen Rezeption als Basis bedeuten, wenn er sich auch nur noch einen Funken vom Bewußtsein des Unterschiedes zum metaphysischen Gottesgedanken erhalten und bewahrt hat. Denn unter der Voraussetzung dieses Unterschiedes wird er sich gerade nicht des Gottesgedankens als eines an sich schon metaphysischen Gedankens entschlagen; vielmehr wird er gerade dort, wo man ihm die Preisgabe des Gedankens von Gott im Unterschied zur Welt namens der Freiheit von Metaphysik insinuiert, die Identität des metaphysisch-idealistischen und des biblisch-christlichen Gottesgedankens kurzschlüssig in Ansatz gebracht finden.

Unter diesen Umständen könnte eine theologische Verzichterklärung auf die Rede von Gott im Horizont des christlichen Glaubens nur einen Verzicht auf das Denken selber bedeuten. Es würde also beim eigentlichen Gegenstand und Grund des christlichen Glaubens, bei Gott selbst in Jesus Christus, dem christlichen Glauben die Rationalität gerade dann verloren gehen, wenn man auf die Rationalität der Immanenz sich einzuschwören bereit ist.

Es ist dieser Irrationalismus im Gewand des aller Spekulation abholden Verstandes freilich nur die unausweichliche Folge des ohne zureichenden Begriff der Unterscheidung angestellten Versuchs, den christlichen Glauben von aller Metaphysik zu emanzipieren. Nur die nicht geleistete Unterscheidung, bzw. die vordergründig an der Frage der Transzendenz orientierte Bestimmung von Metaphysik kann den Schein entstehen lassen, es ließe sich der christliche Glaube — dem Gesetz der Moderne gemäß — in der radikalen Immanenz (umwittert vom

Pathos des verlorenen Himmels) durch Preisgabe der Rede von Gott als Religion perpetuieren, d. h. als ein bzw. als der Weg, auf dem der Mensch endlich sich selber findet, mit sich einig und seiner Identität inne werden kann. Indem der christliche Glaube unter das Gesetz der Gottlosigkeit als Resultat der inneren Zersetzung der theistischen Metaphysik gestellt wird, soll er sich als die Religion des identischen Lebens präsentieren, d. h. des Äußersten, was in dieser Welt sich vernichtender Gegensätze möglich und unbedingt nötig ist, nämlich der tatkräftigen und werktätigen Hoffnung, die nicht müde wird, die Welt als Einheit und Ganzheit zu erarbeiten.

So präsentiert sich das Christentum heute noch einmal in vermeintlicher Zeitgemäßheit und Entsprechung zur vorgeblich unmetaphysisch-atheistischen Grundeinstellung des modernen Geistes als die Religion der geschichtlichen Identität des menschlichen Lebens, welche in der weltgeschichtlichen Immanenz nicht nur grundsätzlich und praktisch möglich, sondern für das menschliche Leben in seinen Antagonismen zum Zweck seiner Versöhnung unentbehrlich und notwendig ist. Gerade so aber wiederholt die Theologie am christlichen Glauben als notwendiger Religion dieselbe Denkfigur, die von der Metaphysik im Begriff der Gottheit als des notwendigen Grundes entwickelt worden ist. Im Bemühen, den Glauben von Metaphysik und Idealismus durch das Opfer des Gottesgedankens zu reinigen, unterwirft man ihn erst recht dem Formgesetz der Metaphysik, indem die Aufgabe nun gänzlich unabweisbar geworden ist, einerseits die reine Form der Religion als ein wie immer zu interpretierendes Apriori des menschlichen Seins aufzuweisen, und andererseits den christlichen Glauben als dessen echte und eigentliche geschichtliche Erfüllung zu legitimieren.

Auf dieser Linie aber ist schwerlich die fatale Apologetik zu vermeiden, welche gegen die These des „proletarischen Atheismus“ von der historischen Bedingtheit und Überholbarkeit der Religion deren unabänderliches Wesen und ihre unverzichtbare Notwendigkeit zur Komplettierung des menschlichen Lebens darlegen muß. Zu diesem Zweck wird man allerorten Mangelerscheinungen und Fehlleistungen im nicht religiös integrierten menschlichen Leben aufspüren müssen, um aus ihnen das Erfordernis der Religion, der christlichen zumal, zur Bewältigung jener Negativitäten zu deduzieren.

Eine solche religiöse Apologetik ist als theologische Aufgabe unumgänglich, wo der christliche Glaube von der Theologie essentiell verstanden wird als eine Religion im Kreis der Menschheitsreligionen, und sei es auch als die höchste! Diese Apologetik aber ist mit dem Nachteil geschlagen, daß sie als Realität dartun müßte, was die Religionskritik des „proletarischen Atheismus“ als nur idealistischen und ideologischen Schein längst denunziert hat. Denn es ist nicht damit getan, die Religion als Sehnsucht nach einem erfüllten Leben der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen zu erweisen. Bis zu diesem Gedanken sind die Religionskritiker allemal selbst schon längst fortgeschritten; dieser Gedanke ist sogar ihr Ausgangspunkt und als solcher nichts weniger bedürftig als eines theologischen Beweises.

Ihre Intention aber ist nachdrücklich darauf gerichtet, aus der bloßen Sehnsucht den Willen zu entwickeln, der die Taten setzt, die den Traum der Erfüllung in dieser Welt der geschichtlichen Menschheit Wirklichkeit werden lassen. Gemessen an einem solchen Programm der Entbindung des tatkräftigen Willens aus der in bloßen Projekten träumenden Sehnsucht ohne Trieb zum Werk wird die religiöse Apologetik nur allzuleicht retardierend wirken; obwohl es ihrer ausdrücklichen Absicht zuwiderliefe, wäre das gegen sie erhobene Verdikt der Befestigung herrschender Verhältnisse dennoch nicht ohne Anhalt: nämlich am Begriff der Notwendigkeit der Religion selber.

Eine Theologie, die in der Konfrontation mit dem Atheismus sowohl in seiner bürgerlichen als auch in seiner proletarischen Gestalt den christlichen Glauben aus seiner historischen

Synthese mit der idealistischen Metaphysik herausführen will, wird ihn mit derselben Bestimmtheit auch aus seiner dogmatischen Identifizierung mit Religion herausführen müssen. Denn der christliche Glaube ist nicht primär und schon gar nicht erschöpfend ein oder das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Sondern im grundlegenden Sinn ist er ein spezifischer Modus menschlichen Verhaltens gegenüber und entsprechend dem Ereignis, in dem sich Gott selbst mit unableitbarer Kontingenz in das über Leben und Tod entscheidende Verhältnis zur Menschheit im Ganzen und im Einzelnen gesetzt hat. Christlicher Glaube ist in seinem Kern nicht ein Bezug des Menschen zum eigenen Sein, sondern die Wahrnehmung der Beziehung Gottes zum menschlichen Sein als der eigensten Tat Gottes selbst in der einzigartigen und einmaligen Geschichte Jesu Christi. An ihr hat und behält der christliche Glaube seinen geschichtlichen Ursprung und die Theologie ihr zentrales Thema. Und zwar gerade dann, wenn der Atheismus in dem Sinne ernst genommen wird, daß es für den christlichen Glauben weder als idealistisches Christentum mit Gott noch als christliche Religion ohne Gott einen triftigen Grund geben kann — wenn nicht Gott selbst in Jesus Christus allen Grund zum Glauben gelegt hat.

Quelle: *Evangelische Theologie* 30 (1970), S. 255-274.