

# Das dunkle Wort vom „Tode Gottes“

Von Eberhard Jüngel

## I

Eine Redeweise geht um in der ehemals christlichen Welt. Man munkelt Dunkles vom Tode Gottes. Eine Redeweise geht unter uns um, die seit über 150 Jahren auf philosophischen Kathedern zu hören, in der schönen Literatur zu lesen, aber auch in atheistischen Versammlungen Frei- und Unfrei-Denkender zu lernen ist: das dunkle Wort vom Tode Gottes.

Ist es nur eine Redeweise? Oder hat das dunkle Wort »Gott ist tot« etwas zu sagen<sup>9</sup> Ist es nur eine Modeerscheinung im geistigen Leben unserer Zeit, eine façon de parier, mit der zur Not sogar die Theologie noch einmal interessant zu werden verspricht? Oder gehört das Wort vom Tode Gottes zur *Gewißheit des Glaubens*? Ist es ein zufälliges oder ist es ein notwendiges, ein heilsames Wort?

Ich meine, die Redeweise vom Tode Gottes zwingt den christlichen Glauben zum Nachdenken. Der Glaube kann sich über dieses Wort nicht einfach hinwegsetzen. Doch auch die Selbstverständlichkeit, mit der in unserer ehemals christlichen Welt vom Tode Gottes die Rede ist, kann der Glaube nicht selbstverständlich nehmen. Nietzsches Zarathustra verwundert sich zwar nach einem Gespräch mit einem im entlegenen Wald wohnenden Heiligen; es heißt da: »Als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen: ›Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!«<sup>1</sup> Die Nachricht vom Tode Gottes wird hier offensichtlich als selbstverständlich genommen, wenn auch ihre Bedeutung und ihre Wirkung, wenn auch das ungeheure Ereignis des Todes Gottes selbst – wie Nietzsche sich ausdrückt – noch unterwegs ist und wandert<sup>2</sup>.

Der christliche Glaube darf indessen die Selbstverständlichkeit, mit der die Nachricht vom Tode Gottes verbreitet wird, ebensowenig selbstverständlich nehmen, wie er umgekehrt sich über das dunkle Wort vom Tode Gottes auch nicht einfach hinwegsetzen darf.

Das geht schon deshalb nicht, weil das Wort vom Tode Gottes ursprünglich ein Wort des christlichen Glaubens selber ist. Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat das noch sehr genau gewußt und seine Berliner Hörer daran erinnert, indem er das Gesangbuch zitierte: »›Gott selbst ist tot‹ heißt es in einem lutherischen Liede.«<sup>3</sup> Das Lied, das er zitiert, ist ein Karfreitagsglied. Unsere Väter haben es noch so gesungen:

O große Not!  
Gott selbst liegt tot.  
Am Kreuz ist er gestorben;  
hat dadurch das Himmelreich  
uns aus Lieb' erworben.

Es war dieser Text freilich den Frommen doch zu anstößig und dogmatisch zu bedenklich, so daß man heute in den lutherischen und reformierten Gesangbüchern zumeist nur abgeschwächte Fassungen dieses Textes lesen kann: »O große Not! Gott's Sohn liegt tot«, oder:

<sup>1</sup> Also sprach Zarathustra, Zarathustra's Vorrede 2., Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Abt. VI, Bd. 1, 1968, 8,5ff.

<sup>2</sup> Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125: Der tolle Mensch, aaO, Abt. V, Bd. 2, 159,30f.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von G. Lasson, Bd. II/1 (Philos. Bibl. 63): Die absolute Religion, 172.

»O große Not, der Herr liegt tot«, heißt es jetzt, und nicht mehr: »Gott *selbst* liegt tot«.

Aber das kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die heute umgehende Redensart, daß das dunkle Wort vom Tode Gottes selber *christlichen Ursprungs ist*. Der christliche Glaube hat also allen Grund, diesem Wort nachzudenken. Es gehört ohnehin zu den dringendsten Aufgaben unserer Zeit, Gott wieder denken zu lernen. Und wer Gott wieder denken lernen will, wird wohl oder übel auch das dunkle Wort vom Tode Gottes bedenken müssen.

Es ist ein hartes Wort. Es beunruhigt nicht nur den Glauben, sondern bringt auch das Denken in Verlegenheit. Aber ein beunruhigter Glaube ist vielleicht vor seinen Gefahren besser auf der Hut als ein Glaube, der mehr weiß, als ihm gut tut. Und ein in Verlegenheit geratenes Denken vermag zuweilen fruchtbarer zu werden als ein Denken, das vor lauter Überlegenheit nie in Verlegenheit kommt. Es will hier gewiß alles gut überlegt sein. Aber mit selbstsicherer Überlegenheit vermag weder das Denken noch der Glaube dem harten und dunklen Wort vom Tode Gottes gerecht zu werden. Es bedarf hier einer Überlegenheit anderer Art, es bedarf der Überlegenheit des von den Toten auferstandenen Jesus Christus, um die »große Not« zu verstehen, die sich in dem Satz ausspricht: »Gott selbst liegt tot«.

Die neutestamentlichen Schriften lassen erkennen, daß sich den Jüngern Jesu erst am Ostermorgen bzw. in seiner Folge das Verständnis dessen erschlossen hat, was am Karfreitag eigentlich geschehen war. Erst die Gewißheit des österlichen Sieges ließ das Dunkel des Karfreitags im rechten Licht erscheinen. Jede theologische Bemühung späterer Zeiten wird sich an diese Erfahrung der ersten Gemeinde zu halten haben. Allein die Verkündigung des österlichen Sieges über den Tod vermag Licht in das Dunkel des Wortes vom Tode Gottes zu bringen.

Aber auch dieser österliche Sieg will *verstanden* sein. Was heißt hier Sieg? Und was hat dieser Sieg mit Gott zu tun? Und was hat Gott in diesem Sieg mit uns zu tun? Es ist zu bedenken, *wo* der österliche Sieg errungen wurde und *gegen wen* er errungen wurde.

Gott und der Sieg werden nach den Regeln der Frömmigkeit ja viel zu schnell zusammengedacht. Es gilt dem Frommen als ausgemacht, daß Gott von vornherein und auf jeden Fall siegen muß. Wie eine Zwangsvorstellung hat dieser Gedanke die christliche Kirche beherrscht: »Gott *soll* siegen!« Daß Gott Sieger ist, hatte die Qualität eines analytischen Satzes, hatte die Form einer abstrakten ewigen Wahrheit.

Das Neue Testament läßt Gott jedoch so nicht Sieger sein. Gott und der Sieg werden dort nicht von vornherein abstrakt zusammengedacht, sondern in einem konkreten Ereignis *zusammengebracht*. Gott und der Sieg müssen *zusammenkommen*, bevor sie zusammengehören. Dies kann nur in einem konkreten Ereignis geschehen. Das Neue Testament redet von einem solchen konkreten Ereignis. Das konkrete Ereignis, von dem es erzählt, hat seinen konkreten Ort und seine konkrete Zeit in der Geschichte eines *Menschen*, in der Geschichte des Menschen Jesus von Nazareth. *Jesus* ist Sieger! Das muß gesagt werden können, wenn die Rede von Gott als dem Sieger sinnvoll sein soll. Ist Jesus nicht Sieger, so ist es auch Gott nicht. Nur wenn mit Recht gesagt werden darf, daß der Mensch Jesus ein Sieger ist, daß seine Geschichte eine siegreiche Geschichte ist, nur dann hat auch für Gott das Wort vom Sieg eine konkrete Bedeutung.

Es muß also genau bedacht werden, was die Geschichte Jesu von Nazareth für eine Geschichte ist, was für eine menschliche Geschichte da eigentlich siegreich sein soll, wenn wir verstehen wollen, ob Gott und der Sieg konkret zusammengehören. Die entscheidende Frage lautet deshalb, wie Gott und der Sieg in der Geschichte Jesu von Nazareth *zusammenkommen*. Wer

diese Frage auch nur angemessen stellen, geschweige denn beantworten will, muß Abschied nehmen von der Zwangsvorstellung »Gott *soll* siegen«.

Ohne eine durchaus kritische Revision der Gedanken, die sich der Glaube über Gott und die Welt gemacht hat, kommen wir in dieser Frage kaum zu einer hinreichenden Antwort. Wenn der Glaube nicht lernt, die Gedanken, die er sich macht, auch wieder in Frage zu stellen, wird er aufhören, denkender Glaube zu sein. Ein Glaube, der nicht mehr denkt, der nur noch einstmals Gedachtes für wahr hält, fängt jedoch an, unwahrhaftig zu werden. Ein Glaube, der nicht selber mehr denkt, hört auf, selbstkritisch zu sein. Und ohne Selbstkritik der Gedanken, die sich der Glaube gemacht hat, wird der Glaube schließlich sich selbst nicht mehr verstehen. Ein Glaube aber, der sich selbst nicht mehr versteht, versteht am Ende auch Gott und die Welt nicht mehr. Nichts ist deshalb dem christlichen Glauben bekömmlicher als eine kritische Theologie – in unserem Fall also eine Theologie, die die Zwangsvorstellung »Gott *soll* siegen« von Grund auf in Frage stellt.

Gott *soll* siegen? Wer wünscht sich das? Und ist es mehr als ein frommer Wunsch? Ja, ist es überhaupt ein frommer, ein christlicher Wunsch?<sup>9</sup> Weiß man, was man da wünscht, wenn Gott siegen soll?

Sieg – das heißt in der Regel doch auch Krieg. Siege werden im Kampf errungen. Gewiß, es gibt freundlichere Arten des Kampfes als die, in denen man Kopf und Kragen riskiert, als die, in denen man Ehre und Existenz aufs Spiel setzt.

Es gibt den sportlichen Wettkampf und den Sieg, den Medaillen verkünden. Soll Gott so siegen wie ein Olympionike über seine Rivalen? Eher gilt doch wohl das Gegenteil, nämlich daß ein olympischer Sieger uns erscheint wie ein junger Gott. Was siegreich ist auf Erden, scheint dem Himmel näher zu sein. Denn den Himmel denken wir uns als die schöne Heimat des Sieges, in der vor allem Kampf der Ausgang schon glücklich entschieden ist.

»... Wenn im Leben noch des Kampfes Waage  
Schwankt, erscheinet hier der Sieg.  
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen  
In des Sieges hoher Sicherheit,  
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen  
Menschlicher Bedürftigkeit.  
... Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,  
Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden ...«<sup>4</sup>

Schillers Worte sprechen im Sinne einer weitreichenden Überlieferung. Ein Gott – wenn man sich überhaupt etwas darunter vorzustellen pflegt, dann einen ewigen Sieger, Inbegriff der Überlegenheit, in seiner Gloriole durch nichts und durch niemanden in Frage gestellt, Sieger ohne Gefährdung. Gott – so scheint es – ist zum Siegen verurteilt. Man streut ihm Palmenzweige und singt ihm Hosianna, solange es die Welt nicht irritiert.

Aber in dieser Vorstellung vom siegreichen Gott ohne Gefährdung verbirgt sich eine uralte List des auf Siege angewiesenen Menschen. Der Gott wird als ewiger Sieger vorgestellt, um die menschlichen Siege aus der Zufälligkeit des Bloß-Menschlichen in die Hoheit göttlicher Fügung erheben zu können. Gott muß Sieger sein, damit die menschlichen Sieger auf Erden sich im Schmuck göttlicher Prädikate sehen lassen können. Man braucht den siegreichen Gott,

---

<sup>4</sup> F Schiller, Das Ideal und das Leben, Sämtl. Werke, aufgrund der Originaldrucke hg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verb. mit H. Stubenrauch, Bd. 1, 4. durchges. Aufl., 1965, 202,39f; 203,87ff; 204,124f.

um seine eigenen Siege gebührend zu feiern. Und wenn es ihn nicht gäbe, dann müßte man ihn wahrhaftig erfinden.

Es steckt eine gewaltige Tradition und ein hohes Pathos in dieser Rede vom siegreichen Gott. Und es ist kein Zufall, daß gerade die Dichter und Denker, die etwas zu sagen hatten, von Gott so redeten. Denn in der Rede vom ewig siegreichen Gott ohne Gefährdung steckt sich der Mensch sein eigenes hohes Ziel. Schiller hat denn auch nicht verschwiegen, daß die in der schönen Heimat des Sieges ewigklar und spiegelrein und eben dahinfließende Existenz der Gottheit nur das aus unserem menschlichen Leben herausgesetzte Ideal des menschlichen Lebens ist:

»Jugendlich, von allen Erdenmalen  
Frei, in der Vollendung Strahlen  
Schwebet hier der Menschheit Götterbild.«<sup>5</sup>

Und man braucht die Gottheit nur in den menschlichen Willen zurückzunehmen, um ihre fremde Majestät verschwinden zu lassen in den Ruhm der vom menschlichen Willen errungenen Siege.

Gott soll siegen – das wünscht sich also der auf eigene Siege bedachte Mensch. Im frommen Wunsch verbirgt sich die List des menschlichen Willens, der sich seines Triumphes versichern will.

Die List wird als solche enthüllt, wenn wir nach dem *Kampf* fragen, in dem Gott da siegen soll, und nach den *Gegnern*, über die Gott Sieger sein soll. Ein Blick in die vergangene Geschichte der von einem »allerchristlichsten König«, einer »katholischen Majestät« oder einem »Kaiser von Gottes Gnaden« regierten Völker und Staaten bringt mit verblüffender Klarheit ans Licht, daß Gottes Gegner gar nicht so sehr seine als vielmehr des Monarchen Gegner, des Volkes Gegner, meine Gegner waren, daß Gott gar nicht in seinem Kampf, sondern in meinem Krieg zu siegen hatte. Gott war zum Siegen verurteilt, nicht um seinetwillen, sondern um meinetwillen.

Daß Kaiser und Könige, Regierungen und Völker, Gruppen und Individuen so dachten und so nach Gottes Sieg verlangten, läßt sich verständlich machen. Bestürzend jedoch ist, daß die christliche Kirche dafür selber das Beispiel gegeben hat. Denn nach genau diesem Gesetz war die christliche Kirche einst politisch angetreten, als sie sich aus den Verstecken der Verfolgten hervorwagen durfte und ihrer unruhigen Wanderschaft in den nun überall entstehenden Kathedralen ein Ende setzte.

Man kann bei dem alten Kirchenhistoriker Euseb, der das noch miterlebte, nachlesen, wie es gewesen sein soll. Wichtig ist dabei nicht so sehr, wieweit die Legende, die er erzählt und die noch immer lehrreich ist, der historischen Wirklichkeit nahe kommt, sondern wichtig ist, daß der berühmte Gelehrte, der die größte Christenverfolgung selbst noch erlebt hat, die folgende Geschichte von der Entscheidungsschlacht um das römische Kaisertum *eben so* erzählt: »Um die Stunde der Mittagszeit, da sich der Tag schon neigte, habe er, so sagte der (zukünftige) Kaiser (Konstantin), mit eigenen Augen oben am Himmel über der Sonne das Siegeszeichen des Kreuzes ... und dabei die Worte gesehen: ›Durch dieses siege!‹« In der darauffolgenden Nacht sei ihm dann der Christus Gottes im Traum erschienen und habe ihn beauftragt, das am Himmel geschaute Kreuzeszeichen nachzubilden und es im Kampf mit den Feinden des Kaisers als Schutzpanier zu gebrauchen. Der Kaiser gehorchte, siegte und gebrauchte das sieg-

---

<sup>5</sup> F. Schiller, aaO, 201f, 31ff.

bringende Zeichen »nun... stets als Schutzmittel gegen jede Macht, die sich ihm feindlich entgegenstellte, und er befahl, daß das Abbild desselben allen seinen Heeren vorangetragen werde«, heißt es in der Lebensbeschreibung Konstantins durch Euseb<sup>6</sup>.

Nach dem Bericht des Euseb ist der Kaiser über die wahre Bedeutung des am Himmel geschauten Kreuzeszeichens und des ihm im Traum erschienenen Christus alsbald von christlichen Theologen belehrt worden: »Diese sagten, (der am Himmel erschienene Christus) das sei Gott, der eingeborene Sohn des alleinigen Gottes; das Zeichen aber ... sei das Sinnbild der Unsterblichkeit und das Zeichen des Sieges, den jener einst über den Tod errungen, da er auf die Erde herniedergestiegen sei; sie belehrten ihn dann über die Gründe, die seine Herabkunft veranlaßt hätten, und setzten ihm genau die Art seines Wirkens unter den Menschen auseinander.«<sup>7</sup> Vom Kaiser aber heißt es, daß er nach der Niederlage seiner Feinde »durch seine Taten« Gott als »dem obersten Herrscher und dem Urheber des Sieges« gleichsam Loblieder angestimmt habe. Dafür zog Konstantin dann selbst unter wirklichem »Siegesjubiläum in die Kaiserstadt ein«<sup>8</sup>.

Was da erzählt wird, markiert den militärischen Eintritt der christlichen Kirche in die politische Geschichte der Welt. Der Kaiser legalisierte das Christentum. Und die Beschlüsse christlicher Konzilien wurden zu Staatsbeschlüssen erhoben. Umgekehrt nahm freilich die kaiserliche Politik von nun an handfesten Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre. Keiner hat das wohl so deutlich zu spüren bekommen wie der Zeitgenosse des Kaisers, der Patriarch Athanasius von Alexandrien, der mitsamt seinem Credo immer wieder in die Verbannung mußte, wenn der außenpolitische Horizont in Byzanz wolkenrein war, und der auf seinen Bischofsstuhl zurückkehren durfte (und mit ihm kam sein Glaubensbekenntnis aus der Verbannung zurück), wenn die Reichsgrenze von den Persern bedroht wurde<sup>9</sup>. Das sind Folgen eines Anfangs, der den himmlischen Christus zum Garant politischen Sieges auf Erden erklärt hatte. Der Anfang ist wichtig genug, um an ihm sich klar zu machen, was das heißen kann: »Gott *soll* siegen.«

Wir haben gehört, daß Konstantin von christlichen Theologen über den Sinn des am Himmel erblickten Kreuzeszeichens belehrt worden war: es handle sich um ein Zeichen des Sieges, den Jesus Christus über den Tod errungen habe, um ein Zeichen deshalb der Unsterblichkeit. Und nun wird von diesem so belehrten Konstantin erzählt, daß er – also nicht Jesus Christus, sondern er, einer der Regenten des römischen Reiches – in diesem Zeichen siegen solle über die Armee seines Gegners. Was theologisch so korrekt als Zeichen des Sieges Jesu Christi über den Tod und deshalb als Zeichen der Unsterblichkeit erklärt worden war, sollte zum Zeichen des Todes für die Gegner des zukünftigen Kaisers werden: »... nach Gottes Willen«, so erzählt Euseb von der entscheidenden Schlacht an der Milvischen Brücke (28. Oktober 312), senkte sich über die Gegner »die Brücke, und die Schiffe versanken zumal samt der Mannschaft in die Tiefe, und zwar zu allererst der unselige Tyrann selber, dann auch seine Leibwache und seine Trabanten, wie es das Wort Gottes vorherverkündet hatte«. Und in seinem Bericht über den Tod der Feinde des kommenden Kaisers singt der gelehrte Theologe Euseb gleichsam stellvertretend für die der Bibel ja unkundigen heidnischen Truppen Konstantins

---

<sup>6</sup> Euseb, Leben Konstantins, I, 28-31, zit. nach: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, hg. von O. Bardenheuer u. a., Bd. 9: Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea ausgew. Schriften, eingel. von A. Bigelmair, Bd. 1, 1913, 25–27.

<sup>7</sup> AaO, I, 32, zit. nach BKV, aaO, 27.

<sup>8</sup> AaO, I, 39, zit. nach BKV, aaO, 32.

<sup>9</sup> Vgl. W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor v. Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, aus dem Nachlaß hg. von W. Maurer und E. Bergsträsser, 1957, 324.

aus dem Schilfmeerlied der Kinder Israels (2Mose 15,1f. 11):

»Lobsingen wollen wir dem Herrn,  
denn gewaltig hat er sich verherrlicht.  
Roß und Reiter hat er ins Meer geworfen,  
Schirmer und Schützer ist er mir geworden zu meinem Heil.«

»Wer ist dir gleich unter den Göttern, o Herr,  
wer ist dir gleich?  
Verherrlicht bist du in deiner Heiligkeit,  
wunderbar in deiner Herrlichkeit, du Wundertäter!«<sup>10</sup>

Gott *soll* siegen – das heißt nun: er soll sich als ›Urheber der Siege‹ des römischen Imperators verherrlichen. Nicht als Sieger über den Tod, sondern als ein todbringender Sieger über weltliche Gegner soll Gott sich durch die kaiserlichen Waffen verherrlichen. Zwar hatten die Theologen den kaiserlichen Herrn über den irdischen Christus und »die Art seines Wirkens unter den Menschen« genau unterrichtet. Und man wird da wohl an die Krankenheilungen und an die Passionsgeschichte Jesu Christi denken müssen. Aber das hindert den von dieser christlichen Unterrichtung des kaiserlichen Herrn berichtenden Theologen Euseb nicht, dem in den Himmel erhöhten Christus eine neue »Art seines Wirkens unter den Menschen« zuzuerkennen: die Art, durch kaiserliche Waffen unter den Menschen zu wirken.

Vielleicht hat der gelehrte Mann selber gespürt, wie schlecht sich das reimt, als er statt auf das Neue Testament auf das Alte Testament zurückging, um den Untergang des Konstantin-Rivalen als mach Gottes Wort und Willem geschehen zu feiern. Die Evangelien des Neuen Testaments waren dafür wenig geeignet. Ein gespenstischer Gegensatz zwischen dem biblischen Christus und einem politischen Christus war nun da — ein Gegensatz, unter dessen Vorzeichen die christliche Kirche politisch hoffähig wurde. Und politisch hoffähig blieb! Denn der politische Christus, der fortan »durch die Niederlagen des kaiserlichen Heeres gedemütigt erscheint und durch den Sieg der kaiserlichen Waffen Vergeltung übt, ... ist der Christus nicht nur des Kaisers ..., sondern auch seiner Patriarchen samt allen andern Bischöfen, Priestern, Mönchen und andern Christen, die diesen Christus um den Sieg (!) über die Feinde des Reiches anflehen und ihm Hymnen singen, wenn es dem kaiserlichen Heer gelungen ist, die Feinde umzubringen«<sup>11</sup>.

Wie nun? Was hat der Christus, der in Gethsemane »auf die Unterstützung der Engel-Legionen verzichtet« und der dem ihm mit dem Schwerte zu Hilfe kommenden Petrus den Gebrauch des Schwertes verwehrt (vgl. Joh 18,10f mit Mt 26,52), was hat dieser biblische Christus von Gethsemane mit dem politischen Christus zu tun, der »der byzantinischen Legionen samt ihren ... Hilfsvölkern bedarf und auch von ihnen Gebrauch macht«, weil er siegen soll? Was hat der irdische Christus, der sich »von seinen Feinden selbst töten« ließ, mit dem in den Himmel erhöhten politischen Christus zu tun, der umgekehrt seine Feinde »umbringen läßt«<sup>12</sup>?

Werner Elert hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese so disparaten Bilder Jesu Christi einer ungelösten Schwierigkeit des christlichen Glaubens entspringen, einer Aporie, »in der die alte Kirche hängen blieb« und in der – so dürfen wir hinzufügen – auch die »junge Kirche« unserer Tage noch immer hängt. Es ist die Frage nach dem Sieg, oder – so können wir auch

---

<sup>10</sup> Euseb, aaO, I, 38, zit. nach BKV, aaO, 31f.

<sup>11</sup> W. Elert, aaO, 28.

<sup>12</sup> AaO, 29f.

formulieren – es ist die Frage nach der Herrschaft Jesu Christi, die noch immer auf ihre Beantwortung wartet. »Wer ist der Christus, der herrschen soll? Der ›konsequent eschatologische‹? Der durch den Papst vertretene? Der proletarisch-sozialistische? Der ›demokratische‹? Der Christus des heiligen Franz? Oder Tolstojs? Solange diese Fragen nicht beantwortet sind«, meinte Elert, »ist jede Unterhaltung über die *Herrschaft* Christi nur Zeitverschwendung oder Tarnung von Ansprüchen auf die eigene Weltherrschaft.«<sup>13</sup>

In der Tat: die Frage nach der Herrschaft Jesu Christi ist identisch mit der Frage nach Gottes Sieg. Wer auf diese Frage eine Antwort finden will, wird von der wirkungsvollen Vorstellung des politischen Christus und damit zugleich von der in seinem Zeichen sich etablierenden welt-politisch hoffähigen Existenzweise der christlichen Kirche sich endgültig trennen müssen. Und das nicht etwa, um Jesus Christus und seine Kirche aus den irdischen Bezügen des öffentlichen Lebens herauszuhalten, sondern um ihn gerade in die irdischen Bezüge des öffentlichen Lebens recht Eingang finden zu lassen. Will man den Gott, der im Zeichen des Kreuzes verkündet wird, als Sieger begreifen lernen, dann muß man zuerst begreifen, daß dieser Gott in der schönen Heimat ungefährdeter Siege nicht zu finden ist — ebensowenig wie in der Selbstgewißheit des politischen Erfolges weltlicher Macht. Gott siegt im Zeichen des Kreuzes, und das heißt: im Zeichen menschlicher Ohnmacht. Gott siegte da, wo der ans Kreuz Geschlagene aus der Tiefe der Gottverlassenheit nach Gott schrie: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

In diesem Schrei lernt der Glaube den Gott kennen, der siegen *will*. Siegen-Wollen und Siegen-Sollen, das ist zweierlei. Die Siege des Gottes, der siegen will, werden nicht im sicheren Jenseits, sondern in den gefährlichen Abgründen des Diesseits errungen. Gottes Siege werden unten, ganz unten errungen. Denn der Wesenszug göttlicher Hoheit offenbart sich am Kreuz Jesu Christi als ein unaufhaltsamer Zug in die Tiefe: als ein unaufhaltsamer Zug in die Tiefe irdischen Elends und menschlicher Gottverlassenheit. Der Gott, der siegen soll, der zum Siegen verurteilt ist, wäre ein für sich selber aus dem Zusammenhang irdischer Konflikte verbanntes Wesen. Der Gott, der siegen will, verläßt des Sieges hohe Sicherheit. Und wer ihn finden will, ist angewiesen auf die Zeugen menschlicher Bedürftigkeit.

Die abendländische Theologie hat sich zwar immer davor gefürchtet, Gott allzu menschlich zu denken. Sofern sich darin die Besorgnis äußerte, daß man nach menschlichen Gesetzen entschied, wie Gott sein und wie er handeln dürfe und wie nicht, wenn er den Ansprüchen auf Gottheit sollte genügen können, war diese Furcht wohl gerechtfertigt. (In diesem Sinn hat auch Luther seinen großen Gegnern Erasmus und Zwingli vorgeworfen, sie dächten allzu menschlich von Gott.) Doch es gab auch andere, ziemlich entgegengesetzte Gründe dafür, daß man Gott im Gestell seiner ewigen Herrschaft himmlisch gefangen setzte. Man verbot sich, Gott menschlich zu denken, weil man die Berührung mit dem Elend der Menschenwelt als eine Beleidigung der Gottheit Gottes verstand, und wohl auch, weil im Namen eines in die Rolle des himmlischen Urhebers weltlicher Siege zurückgedrängten Gottes nicht protestiert werden konnte gegen das Elend der Elenden dieser Erde.

Aber der Gott, der nur als ferner himmlischer Urheber weltlicher Siege in Frage kommt, ist in Wahrheit alles andere als ein wirklicher Sieger. Der wirkliche Sieger, der wirklich siegreiche Gott, hält sich nicht im Himmel zurück, sondern der bringt das Himmelreich zu jenen, die geistlich arm sind, bringt das Himmelreich zu denen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Er siegt, indem er die, die da Leid tragen, tröstet und die, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, satt macht. Denn um die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden satt machen zu können, muß die Ungerechtigkeit besiegt werden. Das Himmelreich hat

---

<sup>13</sup> AaO, 30.

sich in das Elend der Welt hineinverwickeln lassen, Gott selbst hat sich in die menschliche Gottesferne begeben, als Jesus von Nazareth sich an die Seite der Verachteten begab und ihre Sache zu der seinen machte. Gott in der Gottesferne – das heißt Gott im Tod. Die Liebe will siegen. Darauf Heiß Jesus es ankommen. Und gerade so ließ er es auf Gott ankommen. Gott ganz und gar in der Liebe zu suchen, das heißt Glauben.

In Jesu Leben hat Gott sich für immer mit der Geschichte der Liebe, mit ihrer Macht und mit ihrer Ohnmacht verbunden. Als der Glaube der ersten Christen diesen Jesus mit göttlichen Hoheitstiteln schmückte und von diesem Menschen bekannte, er sei Gottes Sohn gewesen, da gab der Glaube auf diese Weise seiner Gewißheit Ausdruck, daß Gott sich darauf eingelassen hat, für immer mit der von Jesus eröffneten Geschichte der Liebe verbunden zu sein. Das macht die Geschichte der Liebe zu einer Geschichte der Hoffnung, einer Hoffnung, die ganz von dem Glauben lebt, daß Gott sich auf Jesus selbst eingelassen, daß er sich mit ihm identifiziert hat. Gott hat, so bekennt der christliche Glaube, in diesem Menschen-Leben sein eigenes göttliches Sein vollzogen. Gott will siegen – aber er will in diesem Leben Jesu siegen, das es ganz und gar auf die Liebe ankommen Heiß. Und dieses Leben endete, weil Jesus es ganz und gar auf die Liebe ankommen Heiß, am Verbrechergalgen des Kreuzes, im schmachvollen, im gottlosen Tod. Auf den gottlosen Tod dieses Menschen hat Gott sich eingelassen, als er in Jesu Leben siegen wollte. Wer den siegenden Gott finden will, muß ihn deshalb im Tode Jesu Christi suchen.

## II

Nicht nur die christlichen Gemeinden werden seit einigen Jahren von der grotesk anmutenden Tatsache schockiert, daß Theologen auf Katheder und Kanzel vom Tode Gottes reden. Die amerikanische Öffentlichkeit horchte auf, als junge Lehrer der Kirche sich das Dogma einer ungläubig gewordenen Welt zu eigen machten, demgemäß Gott tot sein und also von Gott zu reden sinnlos geworden sein soll. Verblüffenderweise haben gerade derartige Erwägungen, die das Wesen des christlichen Glaubens in Frage zu stellen scheinen, in einer an Gott längst uninteressierten Öffentlichkeit Fragen zu wecken vermocht. Man fragte wieder, was glauben heißt.

Freilich, wenn Christen vom Tode Gottes reden, so mutet dies zunächst lächerlich an. Denn Gott und der Glaube gehören zuhauf – so hat uns Luther belehrt. Vom Tode Gottes reden – müßte dergleichen nicht das Ende des Glaubens bedeuten? Überschlägt sich da nicht die theologische Phantasie? Kann der Glaube sich einfach zu eigen machen, was bisher dem Unglauben vorbehalten blieb? Gemessen an den geläufigen Vorstellungen mutet es in der Tat grotesk, mutet es lächerlich an, wenn Glaubende vom Tode Gottes reden.

Doch das vorschnelle Lachen könnte vergehen, wenn es gelänge, den alten evangelischen Karfreitagschoral wieder zu verstehen, in dem der Glaube seiner Traurigkeit Ausdruck gibt:

O große Not!  
Gott selbst liegt tot.  
Am Kreuz ist er gestorben ...

Das vorschnelle Lachen könnte vergehen, wenn es gelänge, das Gedächtnis des Karfreitags aus der Wehmut einer andächtig gestimmten Traurigkeit herauszuführen in den Mut zum strengen Schmerz des Gedankens, desjenigen Gedankens, der die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi ernster nimmt, als die Wehmut einer traurigen Stimmung es vermag. Schon in den neutestamentlichen Erzählungen vom *Leben* Jesu Christi klingt ein ehernes *Muß* auf, das über diesen Menschen Leiden und elenden Tod verfügt. Und eben diesen Menschen,

der in den Tod muß, nennen die Glaubenden Gottes Sohn, nennt das Bekenntnis der Kirche den wahrhaftigen Gott. Ganz pointiert wird nach dem Bericht des Markusevangeliums erst angesichts des gestorbenen Jesus zum erstenmal aus einem menschlichen Mund das Bekenntnis laut, daß dieser Mensch Gottes Sohn gewesen sei. Gott von Gott – am Kreuz gestorben! Er mußte in den Tod, so meinen die Evangelien. Und selbst in der Erzählung vom Auf erstandenen stellt sich noch einmal die Frage: Mußte nicht Christus solches leiden und (so) zu seiner Herrlichkeit eingehen? (Lk 24,26)

Dieses Muß will bedacht sein: nicht nur in Liedern, Liturgien und Passionsmusiken, sondern auch in Gedanken – so ungewohnt und so schwierig es ist. Hat die gegenwärtige Gott-ist-tot-Theologie dies geschafft? Hat sie den Tod Gottes wirklich gedacht und damit den Versuch gewagt, Gott wieder denken zu lernen? Oder hat sie mit der Rede vom Tode Gottes einfach aufgehört, über Gott nachzudenken?

Wir müssen auf Nietzsches Wort »Gott ist tot« zurückgreifen, um zu verstehen, was die amerikanische Gott-ist-tot-Theologie und ihre deutschen Vertreter bewegt. Denn der Satz »Gott ist tot« ist als der vom Unglauben dogmatisierte Verdacht der neueren Zeit vor allem aus verschiedenen Texten Friedrich Nietzsches bekannt geworden.

Die Nachricht, daß Gott tot ist, wird in einem der wichtigsten dieser Texte einem *tollen* Menschen in den Mund gelegt, der sich in seiner Tollheit von allen anderen Menschen darin unterscheidet, daß er Gottes Abwesenheit als das ganz und gar nicht Selbstverständliche zu verstehen sucht: »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung?«<sup>14</sup> – Fragen über Fragen. Aber diese Fragen sind bei Nietzsche die Folgen einer menschlichen Großtat. Sie wollen verstehen, was geschah, als der Mensch Gott den Abschied gab. Nietzsche versteht den sich im Wort vom Tode Gottes aussprechenden neuzeitlichen Atheismus als eine menschliche Tat, als eine menschliche Entscheidung, die in ihrer Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann:

»Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« – sagte der tolle Mensch Nietzsches<sup>15</sup>.

Ein erstaunliches Vertrauen in die menschliche Zukunft spricht sich hier aus. Die Fragen, die der Tod Gottes herauf- fühl, stellen zwar alles, was bisher Bedeutung und Wert hatte, in Frage, so daß es – wie Nietzsche an anderer Stelle ausführt – zu einer »lange(n) Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« kommt. Aber den Philosophen stimmen diese Folgen des »grösste(n) neuere(n) Ereigniss(es) – dass ›Gott todt ist‹ ... durchaus nicht traurig«. – »In der That«, sagt Nietzsche, »wir Philosophen und ›freien Geister‹ fühlen

---

14 Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125: Der tolle Mensch, aaO, Abt V Bd. 2, 158,32-159,15.

15 AaO, 159,21ff.

uns bei der Nachricht, dass der ›alte Gott todt‹ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei...«<sup>16</sup>. Der Horizont wieder frei – das ist gegen den christlichen Glauben gesagt, dessen Ende Nietzsche mit dem Ereignis des Todes Gottes in eins setzte. »Dass ›Gott todt ist‹« und »dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist«, ist für Nietzsche ein- und dasselbe Ereignis<sup>17</sup>.

In unseren Tagen hat die Gott-ist-tot-Theologie daraus die gegenteilige Konsequenz gezogen, daß der christliche Glaube erst dann wieder glaubwürdig wird, wenn er sich seinerseits eingesteht, daß Gott nicht mehr existiert. In Amerika haben Theologen den christlichen Glauben als einen Glauben *ohne* Gott zu interpretieren versucht. Kennzeichnend für dieses merkwürdige Unternehmen ist die Tatsache, daß der neuzeitliche Atheismus nun nicht mehr, wie noch bei Nietzsche, als Widersacher des christlichen Glaubens diesem gegenübergestellt wird. Vielmehr wird das Dogma der Neuzeit, daß man *ohne* Gott leben müsse, als diejenige Voraussetzung modernen Christentums behauptet, unter der allein so etwas wie Glaube heute noch glaubwürdig sei. Der moderne Mensch – so werden wir belehrt – löst seine Probleme selbst. Und er vermag seine sich steigenden Bedürfnisse auch selber zu stillen. Er braucht keinen himmlischen »Problemloser« mehr und auch keinen ewigen »Bedürfniserfüller«. Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes erweise sich deshalb als überflüssig. Und den Luxus eines überflüssigen Gottes könne man sich nicht leisten. Er versperre die Aussicht des Menschen auf seine eigenen schöpferischen Möglichkeiten. *Der Horizont wieder frei* – das ist auch das Grundmotiv der Gott-ist-tot-Theologie. Gottesvorstellungen und Kirchenmauern müssen fallen, damit der Christ in den freien Horizont ringsum nicht nur bücken, sondern auch gehen kann.

Ein elementarer Aufbruch von der Kirche zur Welt soll geschehen. In der Bewegung vom Sakralen zum Profanen wird das Wesen des christlichen Glaubens erblickt. Und man beruft sich – wenn auch kaum zu Recht – auf Martin Luther als den Mann, der die schützenden Mauern des Klosters mit den rauhen Winden der wirklichen Welt vertauscht hat, um den Glauben in den Ernstfall zu bringen. Der Ernstfall des Glaubens aber ist nicht mehr die Beziehung des Menschen zu Gott, sondern die Beziehung des Menschen zum Menschen. Nicht vor dem Altar, sondern neben dem Nächsten hat der Priester seinen Mann zu stehen. In der Alltagswelt soll einer dem anderen ein Christus werden.

»Der Glaube fällt nahezu zusammen mit der Liebe« – so erklärt William Hamilton, einer der Hauptvertreter dieser sogenannten Theologie vom Tode Gottes<sup>18</sup>. Und er begründet diesen Zusammenfall des Glaubens mit der Liebe durch die unbestreitbare »Erfahrung der Abwesenheit Gottes«. »Es ist wirklich so, daß wir Gott nicht kennen, daß wir ihn nicht anbeten, daß wir ihn nicht haben, daß wir nicht ›an Gott glauben‹«. Der »Tod Gottes« sei als eine unwiderstehliche »Feststellung über das Wesen der Welt zu verstehen: eine Feststellung, die nicht zu bedauern ist, sondern von deren Evidenz man andere zu überzeugen hat«<sup>19</sup>. Die gemeinte Weise der Gottesleugnung ist im Grunde nichts weiter als der reflektierte Ausdruck konsequenten Weltvertrauens. Hamiltons Kollege Thomas Altizer hat dieses konsequente Weltvertrauen dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er jeden Versuch, das verlorene Paradies in der Geschichte wieder zu finden, als eine religiöse Rückwärtsbewegung verwirft. Der Tod Gottes führe vielmehr zu einer geschichtlichen Vorwärtsbewegung des weltlich gewordenen Menschen, für den es keine Heimkehr ins Paradies mehr gibt. Ebenso wenig gibt es für den

---

<sup>16</sup> AaO, Nr. 343: Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat, aaO, 255,3-256,20.

<sup>17</sup> AaO, 255,3ff.

<sup>18</sup> Vgl. Th. Altizer/W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis/New York/Kansas City 1966, 36f.

<sup>19</sup> AaO, 27f.

Menschen einen Rückgewinn der durch menschliche Schuld verlorenen Unsterblichkeit. Nicht Auferstehung und Himmelfahrt Christi, sondern die Höllenfahrt Christi feiert der »radikale« oder »christliche Atheist«<sup>20</sup>, der keinen himmlischen Herrn mehr kennt und göttliche Autorität nicht mehr erfährt. »Hat aber Gott einmal in menschlicher Erfahrung als der allmächtige ... Herr zu existieren aufgehört, so schwindet mit ihm jeder von jenseits an den Menschen gerichtete moralische Imperativ«<sup>21</sup>. Im Tode Gottes hat die alte Moral ein Ende; und mit der jenseitigen Quelle von Schuld und Gericht ist auch die Sünde des Menschen für immer dahin. Man muß sie nur vergessen können – dann ist der Horizont wieder frei. Was Nietzsche als die antichristliche Folge des Todes Gottes prophezeite, wird nun von christlichen Theologen ins Werk gesetzt.

Ich habe nur einige wenige Gedanken der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie vorgetragen. Freilich, die wichtigsten. Das ganze Unternehmen ist noch reichlich verworren und entbehrt weitgehend der logischen Klarheit. Wie mir scheint, mischen sich in dieser Gott-ist-tot-Theologie zwei Grundtendenzen. Die eine könnte man erkenntniskritisch nennen. Sie ist bei der Rede vom Tode Gottes gerade nicht an Gott interessiert, sondern ausschließlich am Sein der Welt und des weltlich lebenden Menschen. Die andere Grundtendenz konnte man christologisch nennen, insofern sie doch immerhin von Jesus Christus reden will, um von Gott angemessen schweigen zu können.

Die erkenntniskritische Tendenz in der Rede vom Tode Gottes beherrscht die Neuzeit seit langem. Wir brauchen Gott in der Methodik unseres wissenschaftlichen Arbeitens nicht. Wir können ihn da gar nicht brauchen. Wir berechnen und konstruieren unsere Raketen, Computer und Zukunftsprogramme vielmehr, als ob Gott nicht wäre. Gott ist in der Methodik wissenschaftlichen Arbeitens weder am Platz noch an der Zeit. Aber das berechtigt nun doch noch keineswegs dazu, vom *Tode* Gottes zu reden.

Vom Tode Gottes zu reden, kann theologisch nur sinnvoll sein, wenn der *Glaube* an Gott so zu reden genötigt ist. Die Notwendigkeiten des Glaubens entscheiden sich aber nicht aufgrund, sondern im Streit mit der menschlichen Erfahrung. Denn der Glaube weiß, um mit Martin Luther zu reden, daß kein Mensch von sich aus wollen kann, daß Gott Gott ist; vielmehr will der Mensch von sich aus, daß er selber Gott sei und Gott nicht Gott sei<sup>22</sup>. Es scheint so, als sei dieser menschliche Wille am Kreuz Jesu Christi in schauerlicher Paradoxie vollstreckt. Denn dort wird ein Mensch als Gottes Sohn bekannt; und damit sieht der Glaube dort Gott selbst in den Tod verwickelt: ewiges Leben von Verneinung und Nichtsein bedroht. Aber seltsamerweise ist — wenn das Markusevangelium recht hat — dieses Ereignis keineswegs das Ende, sondern allererst der Anfang des christlichen Glaubens. Erst da, wo Gott in den Tod verstrickt wird, wo das ewige Leben ein zeitliches Ende findet, erst da entsteht der christliche Glaube.

Genau das aber hat die sich etwas hastig publizierende Gott-ist-tot-Theologie vergessen in der Eile, mit der sie der menschlichen Erfahrung das letzte Wort gab. Wer ernsthaft nach Gott fragt, sollte sich jedoch fragen, ob Gott wirklich Gott zu heißen verdient, wenn ihm nicht einmal in eigener Sache das letzte Wort zusteht. Wer ernsthaft nach Gott fragt, muß warten können und wartend bereit sein, mit dem Verstehen stets von vorne anzufangen: auch mit der Frage nach dem Tod Gottes. Wir müssen von vorn anfangen. Was heißt das:

O große Not!

---

<sup>20</sup> Vgl. Th. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966, 120.

<sup>21</sup> AaO, 127.

<sup>22</sup> Vgl. M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517, Weimarer Ausgabe 1, 225,1f; Bonner Ausgabe 5, 321,24f.

Gott selbst liegt tot.  
Am Kreuz ist er gestorben

Das heißt auf jeden Fall erst einmal, daß der christliche Glaube nicht reden kann, ohne etwas zu wagen. In diesem Karfreitagsgeschehen wagt der christliche Glaube in der Tat auszusprechen, was sonst zu sagen dem Unglauben vorbehalten bleibt, nämlich: Gott und der Tod gehören zusammen, das ewige Leben hat ein zeitliches Ende. Das Bekenntnis des Glaubens und die Behauptung des Unglaubens erscheinen hier als einander zum Verwechseln ähnlich. Was am Karfreitag geschah, kann der christliche Glaube offensichtlich überhaupt nicht begreifen, ohne in eine sehr merkwürdige Nachbarschaft zum Unglauben zu geraten.

Eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen Glaube und Unglaube tritt zutage, wenn wir dem Bekenntnis des christlichen Glaubens im Blick auf das Karfreitagsgeschehen nachdenken. Denn es gehört zur Gewißheit des christlichen Glaubens, daß im Leben des Menschen Jesus von Nazareth sich Gottes eigenes Leben vollzog. Und zwar nicht nur so vollzog, wie sich eine Idee in der Erscheinung vollzieht oder wie sich ein Urbild im Abbild spiegelt, sondern so, daß es im Leben *dieses Menschen* unmittelbar um *Gott selbst* geht. Eine Erscheinung kann verschwinden, ohne daß deren Idee von ihrem Verschwinden berührt wird. Ein Abbild kann zerstört werden, ohne daß dessen Urbild verletzt wird. Das Leben des Menschen Jesus hingegen ist für den christlichen Glauben so unlöslich mit Gottes eigenem Leben verbunden, daß es keine Gottesgewißheit gibt, die nicht im Leben dieses Menschen begründet wäre. Deshalb bekennt der christliche Glaube in der Person Jesu Christi die unauflöbliche Einheit von Gott und Mensch. Und in der Konsequenz dieses Bekenntnisses muß der Glaube auch den harten Gedanken denken, daß die Leiden dieses Menschen Gottes eigene Leiden sind, daß dieses Menschen elendes Sterben Gott selbst in das Elend des Todes herabzieht.

Der Gedanke mag ärgerlich sein und den gar zu verständlichen Protest der Frommen und Schriftgelehrten provozieren. Er muß dennoch gewagt werden. Jede rechtschaffene Theologie hat sich hier zu bewähren, indem sie allen Versuchungen, Gott aus dem Leiden und Sterben der Menschen fernzuhalten, tapfer widersteht. Schon im Neuen Testament wird solchen Versuchen nachdrücklich gewehrt, wenn es von Gottes geliebtem Sohn heißt, daß er leiden und sterben muß. Man setzt sich über diese Aussagen viel zu leicht hinweg mit dem Argument: Wie soll der Sohn des lebendigen Gottes ernsthaft leiden und sterben können? Aber gerade solche Argumente, die Gott aus allem Leiden und aus dem Elend des Todes heraushalten wollen, werden im Neuen Testament als satanische Versuchungen abgewehrt (vgl. z. B. Mk 8,32 ff).

Freilich, die dort abgewehrten Argumente sind sowohl im Namen der Vernunft als auch im Namen der Frömmigkeit immer wieder vorgetragen worden, um Gott aus der Gefahrenzone der tödlichen Verneinung fernzuhalten, damit der Glaube an Gott ungefährdet bliebe. Am eindrücklichsten ist wohl Martin Luther der in solchen Versuchen lockenden Ungefährdetheit des Glaubens an Gott entgegengetreten, als er im Blick auf die Person Jesu Christi drastisch erklärte: »Nein, Geselle, wo Du mir Gott hinsetzt, da mußt Du mir die Menschheit mit hinsetzen. Sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen. Es ist eine Person geworden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszieht und von sich legt, wenn er schlafen geht«<sup>23</sup>.

Weil Gott von der Menschheit des Menschen Jesus nicht zu trennen ist, deshalb muß denn auch, sagt Luther, vom *Tode* Gottes geredet werden: »Nun Gott und Mensch vereinigt ist in

---

<sup>23</sup> Vgl. M. Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528, Weimarer Ausgabe 26, 333,6-10; Bonner Ausgabe 3, 397,29-33.

einer Person, so heißt es zu Recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott ein Ding oder eine Person ist.«<sup>24</sup> Eine Theologie des Karfreitags, eine Theologie des Kreuzes kann also dem Glauben die unheimliche Nachbarschaft zum Unglauben mehl ersparen. Gerade die Gewißheit des Glaubens, daß es in Jesu Leben und Sterben unmittelbar um Gott selber geht, führt in die nächste Nähe der Gottlosigkeit. Hier und dort wird notwendigerweise dasselbe Wort laut: das dunkle Wort vom Tode Gottes.

Das legt die Vermutung nahe, daß der christliche Glaube und der neuzeitliche Atheismus miteinander verwandt sind, daß sie gleichsam miteinander streitende Zwillinge sind, deren Geschick bei aller Gegensätzlichkeit ihres geschichtlichen Weges von ein- und demselben Ursprung her bestimmt ist. Die Vermutung wird historisch bestätigt durch die Reaktion der keineswegs götterarmen alten Welt auf die Verkündigung der ältesten christlichen Gemeinden.

Schon Paulus mußte konstatieren, daß das Wort vom Kreuz nicht nur für die frommen Juden einen gotteslästerlichen Skandal, sondern auch für die durchaus nicht unfrommen Griechen eine gotteslästerliche Dummheit darstellt. Das gotteslästerlich Skandalöse und das gotteslästerlich Dumme an der christlichen Verkündigung des Kreuzes bestand eben darin, daß hier die unendlich erhabene Gottheit in das Leiden und Sterben eines Menschen hinabgezogen und hineinverwickelt sein soll. Die religiöse Umwelt erblickte darin einen Frontalgriff auf das selige Leben ihrer Götter. Und in der Tat polemisierte der das Kreuz Christi verkündigende Glaube gegen alle nahen und fernen Götter der Heiden und sprach ihnen rundweg ihre Gottheit ab.

Paulus sprach von den *sogenannten* Göttern, die gar keine Götter *sind*. Damit provozierte das Christentum geradezu den Vorwurf des Atheismus, der denn auch mit Nachdruck gegen den christlichen Glauben erhoben wurde. Ehe der christliche Glaube im Atheismus seinen Widersacher fand, stand er selber im Verdacht der Gottlosigkeit. Es war ein Verdacht, der der Gewißheit des Glaubens nicht widersprach, vielmehr umgekehrt gerade durch die Gewißheit ausgelöst wurde, daß Gott in einem menschlichen Leben und Sterben unüberbietbar gegenwärtig war. Die Gewißheit, Gott im Leben und Tode Jesu gegenwärtig zu wissen, provozierte und ertrug den Vorwurf des Atheismus.

Ohne diese Gewißheit mußte der Atheismus freilich eine tödliche Gefahr für den Glauben werden. Man kann durchaus sagen: Je gewisser der Glaube den Tod Jesu auf Gott selber bezog, desto bestimmter setzte sich das Christentum dem Vorwurf des Atheismus aus. Und umgekehrt gilt: je ängstlicher sich der Glaube davor hütete, Gott mit menschlichem Leiden und Sterben zusammenzudenken, desto mehr schwand zwar der Vorwurf des Atheismus dahin. Doch damit wurden der christliche Glaube und der Atheismus zu zwei verschiedenen Seiten einer radikalen Alternative. Erst das vom Vorwurf des Atheismus emanzipierte Christentum, erst der vom religiösen Verdacht auf Gottlosigkeit sozusagen »gereinigte« Glaube fand im Atheismus seinen radikalen Widersacher.

Das verstandene Wort »Gott ist tot« gehört also beiden: dem glaubenden Christen und dem Atheisten. Und beide täten gut daran, sich dessen zu erinnern, daß sie, wenn auch in sehr verschiedener Absicht, dasselbe sagen. Aber wenn zwei dasselbe sagen, so ist es noch nicht dasselbe oder – wie es in diesem Fall wohl heißen muß – so ist es nicht mehr dasselbe. Denn der ungläubige Atheist redet vom Tode Gottes am Kreuz Jesu Christi vorbei, während der glaubende Christ davon redet, *weil* Jesus Christus gestorben ist. Immerhin ist der neuzeitliche Atheismus, der am Kreuz Jesu Christi vorbei davon redet, daß Gott tot ist, ohne den dem christlichen Glauben ursprünglich nachgesagten Atheismus geschichtlich überhaupt nicht zu

---

<sup>24</sup> Vgl. M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen. 1539, Weimarer Ausgabe 50, 590,20ff.

verstehen.

Was sich daraus für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Atheismus zu ergeben hätte, soll uns jetzt nicht interessieren. Wohl aber interessieren uns die für das Selbstverständnis des Glaubens unerläßlichen Konsequenzen. Sie stellen die zukünftige Theologie vor eine doppelte Aufgabe.

Die Theologie muß einerseits den ursprünglich gegen das Christentum erhobenen Vorwurf des Atheismus als berechtigt akzeptieren und legitimieren. Das heißt: wir dürfen unser Reden von Gott *nicht* so fortsetzen, daß bei dem Wort »Gott« immer auch noch an die sogenannten Götter oder an irgendein als Transzendenz, beziehungsweise als majestätische Allmacht verstandenes höchstes Wesen gedacht werden kann. Der in den Tod Jesu Christi verwickelte Gott ist anders. Und wie er ist, das ist ohne die Not dieses Todes überhaupt nicht zu begreifen. Die Notwendigkeit, vom Leiden, ja Sterben Gottes zu reden und aus diesem Zusammenhang heraus Gottes Gottheit zu denken, bedeutet das Ende aller religiösen Gottesvorstellungen und das Ende aller theistischen Rede von Gott.

Hier scheinen sich nun der christliche Glaube und der neuzeitliche Atheismus so sehr zu berühren, daß man Gefahr läuft, Glaube und Unglaube miteinander zu verwechseln. Das christliche Ende aller theistischen Rede von Gott verwandelt sich unversehens in das atheistische Ende der christlichen Rede von Gott. Damit ist jedoch der zukünftigen Theologie ihre andere Aufgabe gestellt. Sie besteht darin, den berechtigten, theologisch akzeptierten und legitimierten Vorwurf des Atheismus, den das Christentum provoziert, vor der Verwechslung mit dem selbständig gewordenen neuzeitlichen Atheismus zu bewahren. Je ähnlicher zwei Dinge sind, desto sorgfältiger müssen sie unterschieden werden. Daß auch der Glaube vom Tode Gottes reden muß, kann nicht bedeuten, daß der Glaube von Gott zu reden aufhören muß, wie es die sogenannte Gott-ist-tot-Theologie fordert. Im Gegenteil: »Wir dürfen das Reden von Gott nicht unverantwortet fortsetzen, aber auch nicht unverantwortet unterlassen.«<sup>25</sup>

Die doppelte Aufgabe der Theologie besteht also darin, die Alternative eines unchristlichen Theismus einerseits und eines unchristlichen Atheismus andererseits hinter sich zu lassen. Der Theologie kann dies nur dann gelingen, wenn sie einerseits jedes nicht vor dem Kreuz Jesu Christi verantwortete *Reden* von Gott mutig unterbricht und wenn sie andererseits jedes nicht vor dem Kreuz Jesu Christi verantwortete *Schweigen* von Gott unerschrocken durchbricht. Denn wer am Kreuz Jesu Christi vorbei von Gott redet, redet Gott tot. Und wer am Kreuz Jesu Christi vorbei von Gott schweigt, schweigt Gott tot. Damit Gott weder totgeredet noch totgeschwiegen werde, muß das Wort vom Tode Gottes theologisch eindeutig werden. Theologisch eindeutig wird das Wort vom Tode Gottes aber erst, wenn Licht in das Dunkel dieses Todes gebracht wird. Was da eigentlich geschah, als am Kreuz Jesu Christi Gott in den Tod verstrickt wurde, das – und nichts anderes – will uns die österliche Nachricht von der Auferstehung Jesu Christi bedeuten.

### III

Von Zeit zu Zeit muß man wieder mit dem Einfachsten anfangen. Gerade dann, wenn man sich Schwierigem stellen will. Mit dem Einfachsten anzufangen ist ohnehin schwierig genug. Das Schwierige deutete sich an in dem Satz: Gott ist tot. Das Einfachste im Blick auf Gott heißt: Gott lebt.

Damit stehen wir aber auch schon vor dem Schwierigsten. Denn wie verträgt sich der einfache

---

<sup>25</sup> G. Ebeling, *Gott und Wort*, 1966, 13.

Satz »Gott lebt« mit dem dunklen Wort vom Tode Gottes? Was heißt hier Leben und was heißt hier Tod? Wie gehört beides zusammen? Gibt es ein Verhältnis zwischen Leben und Tod? Und wie gehört Gott in das Verhältnis von Leben und Tod? Wie vertragen sich Karfreitag und Ostern, das ernste Wort vom Kreuz und die fröhliche Verkündigung der Auferstehung miteinander?

Es darf vorausgesetzt werden, daß wir diese Fragen nur stellen, sofern wir dabei zugleich nach uns selber fragen. Was immer Gott angeht, geht auch den Menschen an, obwohl kein Mensch gezwungen werden kann, das, was Gott angeht, auch sich selbst etwas angehen zu lassen. Die Gedanken sind frei. Und die Gedankenlosigkeit ist es auch.

Fragen kann jeder. Fragen sind da, mehr als genug. Und darunter eben auch jene Fragen, die man letzte Fragen nennt, weil sie an ein letztes Geheimnis rühren: eben das Geheimnis des Verhältnisses von Leben und Tod und noch mehr das Geheimnis des Verhältnisses Gottes zu diesem Verhältnis. Antworten auf diese Fragen kann man überall suchen. Tod und Leben begegnen uns in aller Welt. Und Menschen, die ihr Kreuz zu tragen haben und dabei dennoch fröhlich ihres Weges ziehen, gibt es zwar nicht allzu häufig, aber es gibt sie. Wir können bei ihnen Antworten suchen. Einiges werden sie uns wohl zu sagen haben, weil alles, was ist, etwas zu sagen hat. Die Welt ist voll von Geheimnissen, die es zu befragen gilt nach dem, was sie zu sagen haben. Aber wer das einmal versucht — und es sei jedem dringend geraten, seine Welt nach ihren Geheimnissen zu befragen -, der wird die Erfahrung machen, daß fast jede Antwort uns vor noch größere Rätsel stellt, daß wir nicht nur von den Geheimnissen, die sich uns noch verschließen, sondern auch von den Geheimnissen, die sich uns lüften, stets weitergeschickt werden – bis wir vielleicht bei unserer Suche nach Antwort auf *letzte* Fragen wieder auf die Spuren unserer *ersten* Fragen und Antworten stoßen. Die Geheimnisse unserer Welt verraten viel, wenn man sie richtig befragt. Aber vom letzten Geheimnis verraten sie nichts. Sie weisen im besten Fall darauf hin. Eine Antwort auf die Frage nach Gottes Existenz zwischen Leben und Tod geben sie nicht.

Denn das Letzte, auf das die vorletzten Geheimnisse unserer Welt uns verweisen, ist letztlich immer dasselbe, ist letztlich immer der Tod. Der Tod aber redet nicht. Er allein hat in unserer Welt nichts zu sagen. Es spricht für sich selbst, daß er unweigerlich kommt. Doch wenn der Tod kommt, ist er stumm und macht stumm.

Die Frage nach der Existenz Gottes zwischen Leben und Tod kann von der Seite des Todes aus also nicht beantwortet werden. Gottes Leben muß reden, wenn wir verstehen sollen, was geschehen ist, als Gott in den Tod verwickelt wurde. Und eben dies ist das einzigartige Geheimnis des Ostertages: daß Gottes Leben mitten im Tode geredet hat, daß der lebendige Gott Licht in das Dunkel des Todes gebracht hat. Und Gott will, daß alle Menschen sich von diesem österlichen Licht, das den Sieg über Leiden und Tod verheißt, aufwecken und in Bewegung setzen lassen – hinein in die neue Zeit, die im Anbruch ist.

Die neutestamentlichen Schriftsteller sind solche aufgeweckten und in Bewegung gesetzten Menschen. In ihren Schriften reflektiert sich die Morgenröte der kommenden Zeit. Das Licht, das der lebendige Gott in das Dunkel des Todes gebracht hat, reflektiert sich in Gebilden unserer Sprache, nämlich in den neutestamentlichen Evangelien, die deshalb im Grunde nichts anderes sind als nach rückwärts verlängerte Auferstehungsgeschichten. Diese Texte erheben — im Zusammenhang mit den anderen neutestamentlichen Schriften – den Anspruch, in das letzte Geheimnis Gottes hineinzuführen. Wohl gemerkt: Sie zwingen uns nicht. Aber sie bitten uns, ihnen zu folgen.

Folgt man ihnen, so fällt zunächst auf, daß zwar im Zusammenhang des Todes Jesu Christi

von seinem Gott-Sein, daß aber im Zusammenhang seiner Auferstehung von seinem Mensch-Sein tue Rede ist. Ein neuer Mensch ist da. Und am Dasein des neuen Menschen geht dem Glauben das Licht auf, daß der in den Tod verstrickte Gott lebt. Daraus läßt sich entnehmen, daß Gott nicht ohne den Menschen lebendig sein will. Das letzte Geheimnis Gottes ist auch das letzte Geheimnis des Menschen. Es heißt in kürzester Formulierung: Gott lebt für uns. In diesen vier Worten ist das ganze Geheimnis von Karfreitag und Ostern, ist das abgrundtiefe Geheimnis der Existenz Gottes zwischen Leben und Tod zur Stelle. Daß Gott *lebt*, offenbart sich am Ostertag. Daß Gott *für uns* lebt, ist die Wahrheit seines Todes. Beides aber ist nicht zweierlei, sondern ein einziger Zusammenhang.

Das Neue Testament läßt nämlich daran keinen Zweifel, daß die Wahrheit dieses Todes und die Offenbarung des Ostertages nicht zweierlei sind, sondern daß es im Für-uns-sterben des Gottessohnes um den Ernstfall des göttlichen Lebens geht und daß umgekehrt aus Gottes ewigem Leben der zeitliche Tod am Kreuz nicht mehr fortzudenken ist. Es ist etwas geschehen, als Gott in ein irdisches Leiden und Sterben verwickelt wurde. Es ist etwas mit Gott geschehen. Es ist also etwas mit dem ewigen Leben geschehen. Aber es ist auch mit dem Tod etwas geschehen, als Gott sich ihm aussetzte: »Der Tod ist verschlungen in den Sieg« schreibt Paulus (1Kor15,55). Das ist das Geheimnis des Ostertages. Wir wollen versuchen, es zu verstehen.

Wir sind gewohnt, den Tod als das Ende des Lebens zu denken. In einem Studentenlied über die Schlacht im Teutoburger Walde wird der legendäre Ausruf des römischen Augustus, sein unglücklicher Feldherr Varus solle ihm die von den Gegnern vernichteten Legionen zurückgeben, mit einiger Schadenfreude folgendermaßen kommentiert:

Sein deutscher Sklave, »Schmidt« geheißen,  
dacht', mich soll das Mäus'le beißen,  
wenn er je sie wiederkriegt!  
Denn wer einmal todt daliegt,  
wird nicht mehr lebendig.

Diese Sklavenweisheit ist die Weisheit eines erfahrenen Mannes, über die man sich nicht einfach hinwegsetzen kann. Sie bringt zum Ausdruck, daß – solange in der Welt alles beim alten bleibt – der Tod das unwiderrufliche Ende des Lebens ist.

Aus der Erfahrung einer Welt, in der alles beim alten bleibt, ist also auch der unendliche Schmerz zu verstehen, den unsere Väter im Passionschoral zum Ausdruck brachten und den Hegel unter Berufung auf dieses Lied in die Härte des Gedankens brachte:

O große Not!  
Gott selbst liegt tot.

Große Not für eine Welt, in der alles beim alten bleibt – und in der es deshalb zur ältesten Weisheit gehört, was in der strengen Logik jenes Sklaven so spöttisch sich reimte:

Denn wer einmal todt daliegt,  
wird nicht mehr lebendig.

In der Tat: als Jesus Christus starb, ist Gott dahin gegangen, wohin zwar jeder gehen muß und zuletzt getragen wird, von woher man aber nicht kommen kann<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/2, 1955, 169.

Wenn wir dennoch – und zwar nicht an diesem Karfreitagsgeschehen vorbei, sondern angesichts des Karfreitags! – das Einfachste im Blick auf Gott zu sagen wagen, nämlich »Gott lebt«, dann kann Leben hier nicht einfach Rückgängigmachung des Todes bedeuten. Es geht nicht um die Revision eines Todesfalles. Nicht ein Fall, sondern das Verhältnis von Leben und Tod ist revidiert worden, als Gott in den Tod ging-

Wenn von Gott beides ausgesagt werden muß: Tod und Leben, dann haben wir eigentlich nicht nach Gott im Verhältnis von Leben und Tod zu fragen, sondern dann haben wir eher nach dem Verhältnis von Leben und Tod in Gott zu fragen. Das christliche Osterfest lebt von der Nachricht, daß Leben und Tod in ein *neues Verhältnis* zueinander gebracht sind: der Tod ist verschlungen in den Sieg. Das heißt: der Tod ist von nun an so wenig das Ende des Lebens, wie das ewige Leben die Rückgängigmachung des Todes ist. Die Erfahrungen einer Welt, in der alles beim Alten bleibt, sind konfrontiert mit der unerhörten Behauptung, daß das Alte vergangen ist, weil etwas Neues, weil ein neues Verhältnis von Leben und Tod entstanden ist.

Um das wenigstens annähernd zu verstehen, ist es unerlässlich, genauer nachzufragen, was in der Bibel eigentlich gemeint ist, wenn vom Tode die Rede ist<sup>27</sup>. Im Alten Testament ist der Tod als die eigentliche Fremdmacht im Leben der Welt verstanden. Fremdmacht ist der Tod, weil er den Menschen von Gott entfremdet, den man in Israel als Ursprung und Fülle des Lebens verstand. Der Tod entfremdet den Menschen von Gott, indem er die wohltätige Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf beendet, in der sich das Lebensverhältnis des Menschen vollzog. Leben heißt im Alten Testament: ein Verhältnis haben, vor allem: zu Gott ein Verhältnis haben, das Verhältnis einer wohltätigen Distanz, in der ein Wohl-Verhalten erst möglich ist. So ist denn das Leben des alttestamentlichen Menschen durch klare Verhältnisse bestimmt, die im Gesetz geregelt sind, klare Verhältnisse zu Gott, klare Verhältnisse zum Volk, klare Verhältnisse zum Nächsten. Der Mensch kann diese Verhältnisse trüben, beseitigen kann er sie nicht. Indem der Mensch lebt, lebt er in Verhältnissen und hat er verhältnismäßig zu leben. Jeden menschlichen Versuch, diese Lebens- Verhältnisse zu zerstören, nennt das Alte Testament Sünde, das heißt Rebellion gegen Gott, der sich in allen unseren Verhältnissen seinerseits konkret zu uns verhält.

Sünde ist also der gottlose Drang in die Verhältnislosigkeit. In diesem Drang nun ist nach alttestamentlichem Verständnis der Tod bereits im Leben am Werk. Der Tod wirkt in der Form menschlicher Sünde. Er ist nicht nur das Ende eines menschlichen Lebens, sondern greift über seinen jähren Ort am Ende eines Lebens bereits ins Leben ein, um den Menschen durch Störung seiner Verhältnisse in seinem Verhalten empfindlich zu stören. Im Buche Hiob kann ein Mensch ein Lied davon singen. Die Fremdmacht des Todes greift über in die Wohlordnung der Schöpfung und ihres Lebens, um Wohlordnung und Wohlverhalten zu stören. Tritt der Tod faktisch ein, dann wird ein Leben verhältnislos. Der tote Mensch ist seinem Gott für immer entfremdet. Und ohne Gott wird alles verhältnislos.

Verhältnislos ist der tote Mensch nicht nur gegenüber allem anderen, was er nicht ist, sondern verhältnislos ist der Tote auch und erst recht im Blick auf sich selbst:

Die Lebenden wissen (wenigstens), daß sie sterben müssen, die Toten aber wissen gar nichts mehr (Pred 9,5).

Das Schlimmste aber, was von den Toten zu sagen ist, ist dies, daß ihr Gottesverhältnis zu Ende ist. Hiob spielt in letzter Verzweiflung die Gottfremdheit des Todes sogar gegen Gott

---

<sup>27</sup> Die folgenden Ausführungen bildeten die Grundlage meines Büchleins »Tod« (Themen der Theologie 8, 1973<sup>3</sup>), in das sie zum Teil wörtlich eingegangen sind.

aus, indem er seinen Schöpfer daran erinnert, daß es auch für ihn ein Zuspät gibt:

Doch jetzt leg' ich mich in den Dreck.  
Dann suchst du mich; doch ich bin weg.  
(Hi 7,12)

Das heißt; Wenn Gott helfen will, dann muß er es jetzt tun, ehe der Tod kommt, beziehungsweise ehe er ganz da ist. Denn seine fremden Schatten wirft der Tod schon überall in die Bereiche des Lebens, um in Schwachheit, Krankheit, Gefangenschaft, Feindesnot und so fort das Leben von Gott, und das heißt: das Leben dem Leben zu entfremden.

Der Tod ist in seiner Gottfremdheit also aggressiv Das ist nicht mythologisch zu nehmen, sondern durchaus anthropologisch zu interpretieren. Der Mensch ist *mitten* im Leben vom Tode bedroht: der Mensch ist von sich selbst bedroht. Der Tod könnte die *Vollendung* des Lebensverhältnisses sein. Das wäre der *natürliche* Tod, den der Mensch nicht nur sterben muß, sondern sterben kann. Die Bibel redet indessen vordringlich von dem Tod nicht wie er sein könnte, sondern wie er ist: Er zerstört die Verhältnisse, er bricht die Beziehungen ab, in denen allein sich Leben vollziehen kann. Sein Wesensakt ist in diesem Sinne die radikale Negation. Er verneint das Leben, indem er Gott und Mensch *hoffnungslos* einander entfremdet. Denn wo keine Beziehung ist, ist auch keine Hoffnung. Der Tod ist der hoffnungslose Fall. Nur ganz am Rande des Alten Testaments taucht die Vorstellung auf, daß auch für die Toten eine Hoffnung besteht.

Für das biblische Todesverständnis ist es charakteristisch, daß der Tod selbst, daß das menschliche Sterben eine *Geschichte* hat, wie der Mensch, der da sterben muß. seine Geschichte hat. Geschichte heißt Veränderung. Auf jeden Fall verändert haben sich im Neuen Testament die menschlichen Vorstellungen vom und die menschliche Einstellung zum Tod. Das aber ist eine Folge des Todes Jesu Christi. Im Tod Jesu Christi ist es begründet, daß im Unterschied zum Alten Testament das Neue Testament ganz und gar durchdrungen ist von der Hoffnung auf Errettung vom Tode. Das hat seinen Grund nicht so sehr darin, daß sich die menschlichen *Vorstellungen* über Gott und den Tod geändert haben, sondern das hat seinen Grund darin, daß der nach dem Alten Testament vom Tod unendlich entfernte und von der tödlichen Verhältnislosigkeit ganz und gar unberührte Gott sich im Ereignis des Todes Jesu Christi der aggressiven Gottfremdheit des Todes wirklich ausgesetzt hat. Als der Mensch Jesus am Kreuz mit dem Schrei nach Gott (»Mein Gott, mein Gott – warum hast du mich verlassen?«) auf den Lippen gestorben war, da – so heißt es bei Markus – sagte der heidnische Hauptmann »Wahrlich dieser (*so gestorbene* Mensch) war *Gottes* Sohn«. Das heißt. Gott geht selbst in den Tod, er gibt im Tod des Menschen Jesus die Gottheit dem Zugriff des Todes preis, um gerade so – im Erleiden des Todes – Gott *für* den Menschen zu sein.

Für jemanden da sein heißt: sich zu ihm verhalten. Wenn aber Gott auch im Tode nicht aufhört, sich zu uns zu verhalten, dann heißt das, daß er der definitiven Verhältnislosigkeit des Todes mit seinem eigenen göttlichen Sein widerspricht. Wo die Verhältnisse abbrechen und die Beziehungen enden, setzt Gott sich selber ein. Und in diesem selbstlosen Selbsteinsatz Gottes verrät Gott allererst, wer er ist. *Liebe* ist das Motiv nicht nur des göttlichen *Handelns*, sondern auch des göttlichen *Seins*. Wo alles verhältnislos ist, schafft nur die Liebe neue Verhältnisse. Die Liebe Gottes nimmt es mit dem den Menschen bedrohenden Tod auf, um Leben und Tod in ein neues Verhältnis zu bringen, das Auferstehung von den Toten genannt zu werden verdient. – Wo rechtmäßig von Auferstehung die Rede sein soll, da muß von diesem Ereignis der Liebe die Rede sein, das nur als ein Kampf auf Leben und Tod recht zu begreifen ist. Denn indem Gott den Tod erleidet, treffen das Wesen Gottes und das Wesen des Todes, treffen Liebe und Zerstörung so aufeinander, daß das Wesen des einen am Wesen des anderen

das eigene Wesen in Frage stellt. Das Neue Testament versteht diese Begegnung als einen Kampf, der bereits mit Jesu Leben anhebt, um sich dann in seinem Tod zu entscheiden. Man muß die Tatsache, daß Jesus in seinem irdischen Leben den Armen, Elenden und gesellschaftlich Verachteten Gottes Gegenwart brachte, daß er Kranke heilte und Dämonen austrieb, bereits als den Anfang dieser Begegnung verstehen. Denn in Armut und Elend, in gesellschaftlicher Verachtung und Dämonie vollzieht sich ja bereits jener unheilvolle Drang in die Verhältnislosigkeit, jener Sog in den Tod. Schon im Leben Jesu sehen wir Gott auf dem Weg in den Tod.

Die Ostergeschichten erzählen den Ausgang dieser Begegnung. Sie erzählen von einem Sieg. Aber bezeichnenderweise erzählen sie von diesem Sieg nicht so, als habe Gott den Tod durchschritten wie einen Triumphbogen. Der Tod wird nicht dadurch besiegt, daß man ihn hinter sich bringt und dann hinter sich läßt. Gerade die heidnischen Göttermythen von den im Kreislauf des Jahres sterbenden und wiederkehrenden und wieder sterbenden Göttern zeigen, daß den Tod hinter sich zu lassen nur bedeuten kann: ihn aufs neue vor sich zu haben. Der Tod bleibt der alte. Es ereignet sich die ewige Wiederkehr des Gleichen. Demgegenüber schildern die neutestamentlichen Texte den auf erstandenen Herrn pointiert als den ein für allemal Gekreuzigten. Er trägt als seine Herrschaftszeichen die Wundmale an seinem Leibe.

Daraus dürfen wir folgern, daß der verkündigte und geglaubte Sieg Gottes über den Tod eben darin besteht, daß Gott die Verneinung des Todes an sich *erträgt*, ähnlich wie weise und barmherzige Menschen die Bosheit anderer dadurch besiegen, daß sie sie ertragen. Manche Tiere gehen zugrunde, wenn sie ihr ganzes Gift von sich geben. Der Tod gleicht einem solchen Tier. Die triumphierende Frage des Glaubens aus dem 1. Korintherbrief »Tod, wo ist dein Stachel?« kann wohl nicht anders als so beantwortet werden: der Tod hat seinen »Stachel«, hat den tödlichen Wesensakt der Verneinung im Leben Gottes zurücklassen müssen. Im *Erleiden* dieses Stachels, im *Ertragen* der Negation hat Gott dem Tode die Macht genommen und so gezeigt, wer er, Gott, ist. Der Mensch kann endlich leiden. Gott ist nicht etwa der, der gar nicht, sondern der, der unendlich leiden kann und unendlich leidet. *So* ist er Sieger über den Tod. *So* ist der Wesensakt des Todes in Gottes Gewalt. Was der Tod aus sich selbst heraus noch zu verwirklichen vermag, ist nicht mehr Wesen, sondern schauerliches Unwesen. Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Gott hat den Tod besiegt, nicht indem er den Tod hinter sich brachte und hinter sich ließ, sondern indem er den Tod mit sich nahm in das Leben, das er, Gott, selber ist, und als ewigen Schmerz an sich erträgt.

Martin Luther hat in einem seiner Osterlieder mit derbem Humor davon gesprochen, daß im Tode Jesu Christi das Leben Gottes den Tod verschlungen habe, so daß der Tod Christi zum Tod des Todes wurde und ein Tod den andern fraß.

Es war ein wunderlicher Krieg,  
da Tod und Leben rungen.  
Das Leben behielt den Sieg,  
es hat den Tod verschlungen.  
Die Schrift hat verkündet das,  
wie ein Tod den andern fraß.

Der den Tod auf sich nehmende Gott hat (so dürfen wir interpretieren) den Tod für immer auf sich genommen, weil er den Tod nicht mehr loslassen will. Gott will den Tod nicht mehr loswerden, damit der Tod ihn, Gott, nicht mehr loswerden kann. Wo der Tod nun auch hin kommt, da kommt Gott selbst.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für unser Verhältnis zum Tod und für unser Verhältnis zu

Gott, also auf jeden Fall Konsequenzen für unser Leben. Denn wenn mit dem Tod etwas geschehen ist, dann ist unser Leben davon betroffen. Im Tode Gottes ist aber nicht nur mit dem Tod, sondern auch mit Gott etwas geschehen. Und davon ist unser Leben erst recht betroffen.

Wir werden den ungewohnten Gedanken wagen müssen, daß Gott tatsächlich eine Verneinung an sich erduldet. Mit Gott ist dies geschehen, daß der Tod durch seine Verneinung im Sein Gottes sozusagen einen Freiplatz hinterlassen hat, eine Leerstelle, aber eine Leerstelle *für* jemanden, einen freien Raum, der ausgefüllt werden soll. Auf diesen freien Raum im Sein Gottes richtet sich die Hoffnung der Welt. Denn gerade in Gottes Leiden und in Gottes Tod betätigt sich die List seiner Gnade. Und in der List seiner Gnade offenbart sich uns Gottes ewige Liebe. Indem Gott die Verneinung des Todes an sich selber ertrug, hat Gottes Liebe uns einen Raum bei Gott eingeräumt. So werden wir wohl die Worte des in den Tod gehenden Christus verstehen dürfen und müssen, daß er, wenn er in den Tod geht, zu Gott gehe, um uns einen Ort zu bereiten (Joh 14,2 f).

Wir werden Gott also näher sein als je einem Menschen. Wir werden Gott näher sein als auch uns selbst. Denn indem Gott das Nein des Todes an sich selber ertrug, hat er gerade mit diesem Nein zu sich selber den ihn verneinenden gottlosen Menschen bejaht. Die Gefahr, der .Gott sich aussetzte, bedeutet auf jeden Fall Gewinn für den Menschen. Der Mensch ist zum Leben da, zur Teilnahme am Leben Gottes.

Von diesem Gewinn teilt sich seit Ostern die Gewißheit mit, daß wir *bejaht* sind. Wer in einem Leben voll Ungewißheit diese Gewißheitserfahrung macht, wer also dessen gewiß wird, daß wir in einer vom Tod noch so sichtbar regierten Welt unwiderruflich zum Leben bestimmt sind, weil wir in Gott ein unwiderrufliches Ziel haben, der wird den mittelalterlichen Brauch verstehen, mitten im feierlichen Ostergottesdienst laut zu lachen. Es ist verdächtig, daß vom Ostergelächter in unseren Kirchen heute wenig oder gar nichts zu hören ist. Das läßt befürchten, es sei von der göttlichen Bejahung menschlichen Lebens nur wenig begriffen worden. Sollte es daran Hegen, daß die Christenheit die Gefahr noch nicht hinreichend bedacht hat, in die Gott sich begeben mußte, damit wir gewinnen? Der Tod, dem Gott sich aussetzte, ist als die von Gott entfremdende Macht immerhin die Konsequenz menschlicher Gottlosigkeit, die Konsequenz des Dranges aus klaren Verhältnissen zur Verhältnislosigkeit.

Man bedenke also, daß der gekreuzigte Christus uns nötigt, an Gott selbst die Spuren unserer eigenen Gottlosigkeit wahrzunehmen. Daß aber gerade diese Wahrnehmung, die den Glauben an Gott in eine so merkwürdige Nachbarschaft zum Atheismus bringt, ans nicht erschreckt, sondern tröstet, daß die an Gott selbst wahrnehmbaren Spuren menschlicher Gottlosigkeit Zeichen der Begnadung des Gottlosen sind, das ist die fröhliche Gewißheit des christlichen Glaubens, und das ist die christliche Bedeutung der Rede vom Tode Gottes. Wer ermißt, was die Rede vom Tode Gottes für uns bedeutet, der kann nicht ohne Lachen und Freude sagen: Gott lebt. Er lebt, indem er für uns leidend dem Tod auf den Grund geht und dadurch dessen absolute Macht bricht. Denn: Gott lebt, weil er hebt.

#### IV

Übermut tut selten gut. Aber manchmal tut er gut. Es gibt Situationen im menschlichen Leben, in denen Übermut nicht nur erlaubt, sondern fast schon geboten ist. Die Faschings- und Fastnachtsbräuche lassen davon etwas erkennen. Und wenn ein junger Mensch verliebt ist, richtig, bis über beide Ohren, und dann erfährt, daß er wiedergeliebt wird, dann ist er wohl auch übermütig. Und er ist es mit Recht.

Mit ähnlichem Recht wird der Glaube übermütig, wenn es um Gottes Liebe geht. Wenn von

Gottes Liebe die Rede ist, dann verrät selbst die Sprache eines so kompliziert denkenden Mannes, wie es der Apostel Paulus nun einmal war, einen gehörigen Übermut, österlicher Übermut drückt sich aus, wenn von Gottes Liebe zu reden ist. Und da ist ein Wort zuviel offensichtlich eher zu ertragen als ein Wort zu wenig. Paulus geniert sich jedenfalls nicht, sich mit einer ganzen Welt anzulegen, wenn es um Gottes Liebe geht.

Ein fast erschreckendes Maß an Gewißheit spricht sich aus, wenn der Glaube von Gottes Liebe redet. Man vergleiche das achte Kapitel des Römerbriefes, wo der Übermut des Glaubens verrät, was ihn so übermütig sein läßt. Paulus schreibt:

*Ist Gott für uns, wer mag gegen uns sein? Der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht das Leben schenken? Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der da gerecht macht. Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr der auferweckt ist, der ist zur Rechten Gottes und vertritt uns. Wer will uns trennen von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? Aber in dem allem erringen wir einen herrlichen Sieg durch den, der uns Hebt. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Weltmächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten noch Höhen noch Tiefen noch irgendeine andere Kreatur uns trennen kann von Gottes Liebe, die in Christus Jesus, unserem Herrn, zu haben ist. (8,31-39)*

Der Übermut des Glaubens erweist sich hier als ein wohlbegründeter Übermut. Er ist begründet in einem Ereignis, das Paulus die Dahingabe des Sohnes Gottes (in den Tod) nennt. Als der Sohn Gottes einen menschlichen Tod starb, da wurde Gott in die menschliche Geschichte so einbezogen, daß der Mensch in seinem Leben und Sterben von diesem Ereignis neu bestimmt werden kann. Wir müssen deshalb zuerst danach fragen, *was* für ein Ereignis das ist, das menschliches Leben und Sterben neu bestimmen können soll. Wir müssen sodann fragen, *wie* dieses Ereignis unser konkretes Leben und Sterben bestimmen kann. Und wir müssen schließlich fragen, wie ein von diesem Ereignis bestimmtes menschliches Leben und Sterben eigentlich aussieht.

Die erste Frage nach dem Ereignis selbst, das unsere menschliche Existenz bestimmen können soll, hat uns bereits ausführlich beschäftigt. Wir können uns deshalb damit begnügen, an das Wichtigste zu erinnern.

Die dunkle Rede vom Tode Gottes ist uns theologisch eindeutig geworden, als wir sie vom Tod Jesu Christi her zu verstehen und damit von ihrem atheistischen Gebrauch zu unterscheiden versuchten. Zwar hat das Christentum selber mit seiner Verkündigung vom Tode des Gottessohnes schon früh den Verdacht des Atheismus auf sich gezogen. Und im Blick auf die mit der christlichen Verkündigung sich vollziehende Entmythologisierung und Entzauberung einer bis dahin von Göttern übervollen Welt hat es den Verdacht des Atheismus zu Recht auf sich gezogen. Zwar ist die Entstehung des neuzeitlichen Atheismus ohne die radikale Antithese des christlichen Glaubens zu allen Religionen und ohne den dadurch völlig zu Recht provozierten Atheismusverdacht überhaupt nicht erklärbar. Aber das nötigte erst recht dazu, das christliche Verständnis des Todes Gottes vom Gebrauch dieses Wortes im neuzeitlichen Atheismus so streng wie möglich zu unterscheiden, um jenseits von Theismus und Atheismus einen Horizont für verantwortliches Reden von Gott zurückzugewinnen.

Der Unterschied wurde dahin deutlich gemacht, daß im atheistischen Verständnis des Satzes »Gott stirbt« das Prädikat »sterben« über das Subjekt »Gott« entscheidet, während im christlichen Verständnis dieses Satzes das Subjekt »Gott« über das Prädikat »sterben« entscheidet. Im Tod Jesu Christi sieht der Glaube das Wesen der Gottheit mit dem Wesen des Todes so

konfrontiert, daß der Tod verschlungen wird in den Sieg, den das göttliche Leben davontrug. Insofern vollzog sich in diesem Tod eine Neuordnung des Verhältnisses von Leben und Tod.

Der Tod ist nicht mehr einfach das Ende des Lebens, sondern der Tod gehört in das Leben hinein, dort aber eben als verschlungen in den Sieg. Umgekehrt ist göttliches Leben nicht Rückgängigmachung des Todes, sondern Bewältigung des Todes mitten im Leben.

Wenn das Ereignis des Todes Jesu Christi von seiner Auferstehung her so zu verstehen ist, dann darf man vom Tode Gottes nicht wie von einem geistesgeschichtlichen Unglück reden. Der Tod Gottes ist kein metaphysisches Mißgeschick und also auch nicht so zu betrauern, wie eine zu unglücklichen Reimen neigende Witwe eines königlich-preußischen Mundkochs auf einem Berliner Grabstein ihren verstorbenen Ehemann betrauert hat:

Versenkt in Gram und tiefe Trauer  
läßt Du mich weinend hier zurück.  
Ist auch die Trennung nur von kurzer Dauer,  
empfinde ich doch tief das Mißgeschick.

Der Christ versteht den Tod niemals als Mißgeschick und den Tod Gottes schon gar nicht. Aus der Tatsache, daß Gott im Tode Jesu Christi zutiefst betroffen wurde, haben wir also nicht den Schluß zu ziehen, daß es mit der Gottheit Gottes vorbei sei, sondern aus dieser Tatsache haben wir allererst zu lernen, wer Gott eigentlich ist. »Unsere Meinung, daß Gott durchaus nur absolut im Gegensatz zu allem Relativen, durchaus nur unendlich unter Ausschluß aller Endlichkeit, durchaus nur hoch im Gegensatz zu aller Niedrigkeit, durchaus nur tätig im Gegensatz zu allem Leiden, durchaus nur unberührt im Gegensatz zu aller Anfechtung, durchaus nur transzendent im Gegensatz zu aller Immanenz, und so auch: durchaus nur göttlich im Gegensatz zu allem Menschlichen, kurz: nur der oder das ›ganz Andere‹ sein könne und dürfe: diese unsere Meinungen erweisen sich eben darin, daß Gott in Jesus Christus faktisch gerade Solches *ist* und *tut*, als unhaltbar, verkehrt und heidnisch.«<sup>28</sup> Gottes Leben schließt also den Tod nicht aus, sondern ein. Und zwar schließt Gottes Leben den Tod so in sich ein, daß der Tod im Dienste des Lebens steht, daß er nicht Nein sagen kann, ohne Gottes stärkeres Ja zur Geltung zu bringen. So verstanden ist Gottes Tod zuhöchst Gottes Tat. Als Tat seiner Liebe und als List seiner Gnade verkündet der Glaube deshalb den Tod Jesu Christi im Wort vom Kreuz. Denn das unerbittliche Nein des Todes ist verschlungen in Gottes siegreiches Ja. Nicht das Nein des Todes, aber auch nicht ein von Verneinung und Leid unberührter göttlicher Sieger, sondern die den Tod an sich erdulde und ihn so in den Sieg verschlingende Liebe Gottes ist der Grund jenes Übermutes, der es mit einer ganzen Welt aufnimmt.

Um es mit einer ganzen Welt aufnehmen zu können, muß der Mensch nun aber seinerseits von diesem Sieg schon bestimmt sein. Wir stehen vor unserer zweiten Frage: Wie kann das, was im Tod Jesu Christi geschah, unser konkretes Leben und Sterben bestimmen? Wie wird Gottes Sieg *unser* Sieg? Paulus schreibt im Anschluß an die Behauptung, daß der Tod in den Sieg verschlungen sei: »Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus« (1Kor 15,56).

Man muß das wörtlich nehmen. Der Sieg Gottes soll in der Tat der Sieg des Menschen werden. Aber wie? Nun, diese Frage läßt sich beantworten, wenn man wörtlich nimmt, was Paulus sagt, nämlich: Gott gibt uns den Sieg. Der Mensch wird Sieger über den Tod, wird Sieger im Leben – nicht weil er selbst einen Sieg errungen hat, sondern weil er den ohne menschliches Zutun allein von Gott errungenen Sieg empfängt. Der Mensch muß sich *geben lassen*,

---

<sup>28</sup> K. Barth, aaO. IV/1, 1953, 203.

wenn er von diesem Sieg etwas *haben* will. Geben ist gewiß seliger als nehmen. Aber sich etwas ungeschuldet geben lassen zu können, ist mitunter noch seliger, als sich etwas nehmen lassen zu können. Wir haben längst verlernt, anspruchslos nehmen zu können, weil wir auf alles, was wir in unserer Gesellschaft bekommen, soziale Ansprüche geltend zu machen pflegen, und zwar mit Recht. Wir nehmen, weil wir geben oder gegeben haben. Nach diesem Prinzip wird der Mensch jedoch niemals Sieger über den Tod.

Gerade der Übermut des Glaubens ist in dieser Hinsicht von einer kaum zu überbietenden Nüchternheit begleitet. Frei von allem falschen Enthusiasmus wird ausdrücklich davor gewarnt, zu hoch hinaus und also von selber siegen zu wollen. Es gehörte zu den größten Ernüchterungen der Weltgeschichte, als Paulus den christlichen Glauben so interpretierte, daß der Mensch für sein Heil schlechterdings nichts *tun* kann.

Wie aber soll der Mensch dann Anteil bekommen an dem von Gott allein errungenen Sieg, so daß er seinerseits mitten im Leben Sieger wird über den Tod? Nicht anders als so, daß der Mensch diesen Sieg kommen läßt.

Das klingt fast zu einfach, um wahr zu sein. Aber die Wahrheit ist eben mitunter auch einfach. Gottes Sieg über den Tod wird des Menschen Sieg, wenn der Mensch nicht mehr tut, als diesen Sieger kommen zu lassen. Und genau das nennt das Neue Testament Glauben: Gott und seinen Sieg kommen lassen.

Man sollte meinen, das sei die einfachste Sache der Welt. Und in der Tat ist nichts einfacher in der Welt, als zu glauben, als Gott und seinen Sieg kommen zu lassen. Aber das einfachste bereitet uns schwierigen Menschen bekanntlich noch immer die größten Probleme. »Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube«, so beantwortet Goethes Faust die österliche Nachricht vom Sieg. Warum fehlt ihm, warum fehlt uns der Glaube? Ich denke deshalb, weil der Mensch gerade da, wo er nichts tun kann, gar zu gern Täter sein will. Der Mensch ist von Natur ein Leistungsmensch, der nichts weniger vertragen kann, als nichts leisten zu dürfen. Seine Tat soll das letzte Wort haben, und selbst seine Worte werden noch Taten. Mit Wort und Tat einzugreifen, wenn Gott seine Wege geht, ist offensichtlich ein religiöses Urbedürfnis des Menschen.

Aber gerade diesem religiösen Urbedürfnis hat Gott sich im Tode am Kreuz für immer entzogen. Simon Petrus meinte freilich auch hier noch, mit dem Schwert eingreifen zu müssen, um Gott dahin nicht gehen zu lassen, und hieb dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr ab. Unglaube repräsentiert sich in diesem Apostel, der seinen Gott nicht leidend sehen kann und ihn wohl auch deshalb dreimal verleugnet. Es ist zweimal derselbe Unglaube, der sich sozusagen konkav darstellt, wenn man (wie Petrus) Gott nicht in den Tod dahin gehen läßt, und der sich sozusagen konvex darstellt, wenn man (wie Dr. Faustus) Gott nicht als Sieger über den Tod daher kommen läßt. In dieser zweiten, der faustischen Gestalt flutet der Unglaube durch unsere Zeit. Man greift zwar nicht gleich – jedenfalls nicht immer gleich – zum Schwert, um etwas zu tun. Aber daß genug getan war, als Gott in den Tod ging, daß der Mensch für sein Heil selber nichts mehr tun kann, das widerspricht dem auch in atheistischer Gestalt sich auslebenden religiösen Betätigungsdrang zumindest des abendländischen Menschen, der sich nun einmal ins Werk setzen will. In seinen Taten und Werken verehrt sich der Mensch und kann deshalb den Untergang seiner gelungensten Werke nur schwer, jedenfalls sehr viel schwerer ertragen als den Untergang des Menschen selbst. »Müßig sieht er seine Werke und bewundernd untergehen? Wohl kaum! Die Zerstörung der Kunststadt Dresden hat mehr Empörung hervorgerufen als das Ende der unter ihren Trümmern begrabenen Menschen. Unseren Werken eilen wir schneller zu Hilfe als den Menschen, die unserer Hilfe bedürfen. Alte Tempel am Nil werden eher gerettet als in Biafra ein von methodischer Ausrottung bedrohtes Volk.

In alledem verrät sich, daß menschliches Leben noch immer vom Tod bedroht ist. Denn im Drang nach ständig sich eskalierender Leistung vollzieht sich eine Selbststeigerung der menschlichen Existenz, die dem Tod dadurch entgehen will, daß sie in ihren Leistungen sich vor dem unabwendbaren Ende ein den Tod überdauerndes Denkmal setzt. Solche kleinen und großen Denkmäler unserer sich unentwegt selbst steigernden Existenz (beziehungsweise unsere mit solchen Denkmalsbauten unentwegt beschäftigte Existenz) bilden die Hindernisse, die Gott nicht kommen lassen, die es verhindern, daß er uns seinen Sieg *gibt*. Gott drängt sich nicht auf.

Aber Gott *bittet*. Das hört sich harmlos an: Gott bittet. Doch man möge bedenken, daß die Figur des Bittenden im Altertum eine schlechte Figur macht, daß der Bittende damals – aber wohl nicht nur damals – eine ausgesprochen unästhetische Gestalt ist. Die bittenden Töchter des Zeus bei Homer sind »lahm, runzlig und schielend, weil ... die Figur des Bittenden so unfrei, niedrig, häßlich, schielend und bedrückend sich ausnimmt«<sup>29</sup>. Ein Gott, der bittet, ist für die Antike fast noch unerträglicher, als ein Gott, der leidet und stirbt. Ein bittender Gott setzt (nicht weniger als ein leidender Gott) seine Ehre aufs Spiel Und in der Tat vollzieht der bittende Gott sozusagen im Wort, was zuvor in seinem Tod an seinem Sein sich vollzogen hat. Das erklärt, warum Gott im Wort – und nur im Wort – mit uns verkehrt. Das bittende Wort ist die Weise, in der Gott sich uns anbietet, ohne sich aufzudrängen. Das bittende Wort ist die Weise, in der Gott uns zu verstehen gibt, daß er für uns in den Tod ging. Das bittende Wort ist die Weise, in der der gekreuzigte Gott für uns *lebt*.

Was die Kirche zu Recht Gottes Wort nennt, ist also im Grunde eine einzige Bitte. Paulus hat das exemplarisch zum Ausdruck gebracht, als er seine apostolische Existenz als Bitte Gottes an die Menschen interpretierte: »So bitten wir nun an Christi Statt: lasset Euch versöhnen mit Gott« (2Kor5,20). Bittend lockt Gott den Menschen in die nötige Distanz zu seinen Werken. Wer eine Bitte entscheiden will, muß sich besinnen, muß sich Zeit nehmen. Befehle verlangen prompte Erfüllung. Der Bittsteller jedoch unterscheidet sich vom Befehlshaber darin, daß er die *Zeit* mit ins Spiel bringt. Darin aber steckt gerade die Weisheit des bittenden Gottes. Denn indem Gott den Menschen bittet und lockt, vollzieht Gottes bittendes Wort so etwas wie eine heilsame Existenzberuhigung und gewährt Gottes lockendes Wort die *Zeit*, die man braucht, um zu glauben. Die *Zeit*, die man braucht, um zu glauben, ist aber genau die *Zeit*, die man braucht, um Gott kommen zu lassen.

Gewinnt der Mensch diese *Zeit*, dann gewinnt er den Sieg, der die Welt überwindet. Allein der Glaube, der Gottes Sieg kommen läßt, ist nach dem 1. Johannesbrief (5.4) der Sieg, der die Welt überwunden hat. Der Mensch erfährt diesen Sieg in der klaren Gewißheit, daß (wie Paulus sich Röm 8,38f ausdrückt) weder Tod noch Leben, weder Engel noch Weltmächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten noch Höhen noch Tiefen noch irgendeine andere Kreatur uns von Gottes Liebe trennen kann, die in Christus Jesus, unserem Herrn, zu haben ist. Wo sich diese Gewißheit einstellt, da ist der Mensch in seinem konkreten Leben und Sterben vom Ereignis des Todes Gottes bestimmt.

Bleibt noch als letzte Aufgabe die Frage zu beantworten: Wie sieht der solchermaßen bestimmte Mensch aus? Was zeichnet ihn aus? Wir dürfen jetzt voraussetzen, daß das Besondere dieses Menschen, der Gott kommen läßt, zunächst einmal dies ist, daß er Gottes Bitte vernimmt. Der Christ ist auf jeden Fall ein hörender Mensch. Uns interessiert jetzt jedoch, wie der hörende Mensch dieser Bitte entspricht. Paulus sagt: »Dank sei Gott, der uns den Sieg gibt«. Das ist insofern beachtlich, als hier entgegen allem sonstigen Brauch nicht der Bittende,

---

<sup>29</sup> K. Reinhardt, Personifikation und Allegorie, Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, hg. von C. Becker, 1966<sup>2</sup>, 37f.

sondern der Gebetene dankt. Im Dank gibt der Glaubende also Gott die Ehre zurück, auf die Gott leidend, sterbend und schließlich in der unehrenhaften Figur eines Bittenden verzichtet hat. Der Mensch ehrt seinen Gott aber nur dann, wenn er ihm ganz und gar dankt, wenn sich im Dank wirklich sein ganzes Leben zu Wort meldet. Halbheiten ehren Gott nicht.

Wenn aber der ganze Mensch sich sozusagen in den Dank drängt, dann kommt es im menschlichen Leben zu einer genauen Entsprechung, zu einem genauen Abbild der Bewegung göttlichen Lebens, die als Bewegung in den Tod den Tod verschlungen hat in den Sieg. Das neue Verhältnis von Leben und Tod kennzeichnet auch das Leben des Christen. Das zeigt sich vor allem darin, daß das eigene Sterben am Ende unserer Tage merkwürdig relativiert, ja beinahe uninteressant geworden ist. Hat Gott den Tod bereits mit sich ins Leben genommen, dann wartet am Ausgang menschlichen Lebens nicht nur der Tod, sondern erst recht und vor allem Gott selbst. Es muß noch gestorben werden. Aber weder Tod noch Leben können die Glaubenden von der Liebe Gottes trennen, die in Jesus Christus zu haben ist. Deshalb lebt niemand sich selbst und stirbt niemand sich selbst (Röm 14,7). Sondern so wie im Leben Gott dem Menschen näher ist als der Mensch sich selbst, so wird Gott auch im Tode dem Menschen näher sein als Sein oder Nichtsein. Der zum Gottesphänomen gewordene Tod entfremdet den Menschen nicht mehr von Gott. Er ist nicht mehr die als Ende eines Lebens in dieses einbrechende Fremdmacht, sondern er ist zum *Sterben* entmythologisiert. Insofern gilt, daß der Mensch sterben kann.

Reinhold Schneider<sup>30</sup> hat in einer seiner letzten Äußerungen gesagt, er höre zwar den fernen Gesang, daß Christus auferstanden sei, aber seine Lebenskraft sei »so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer ..., einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er«. Diese Meinung eines christlichen Dichters verrät etwas von der Gewißheit, daß ewiges Leben etwas anderes ist als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Gott ist unser Jenseits (K. Barth). In seinem Leben ist auch das unsere geborgen. Und das muß uns genügen. Interessanter ist unser Ableben nicht.

Dagegen wird der Tod für den Christen als integrierender Bestandteil seines Lebens außerordentlich interessant. So wie Gott den Tod mit sich nahm in sein Leben, so gehört nun auch zum Christenleben von vornherein der Tod. Täglich stirbt der Apostel, wie es in einer merkwürdigen Wendung heißt (1Kor 15,31). Und noch merkwürdiger heißt es anderswo (2Kor 4,12), daß der Tod sich an ihm auswirkt, aber immer zum Leben. Und zwar in bezeichnender Weise so, daß der Tod Jesu Christi in meiner Existenz, das Leben Jesu Christi aber in der Existenz des Anderen erscheint.

Der bereits das Leben des Christen bestimmende Tod ist also nichts anderes als die konkrete Gestalt christlicher Liebe, in der sich der Glaubende verneinen läßt, um den Anderen zu bejahen. Ein durchgehender Zug nach unten charakterisiert die christliche Existenz, die damit der erkannten Wahrheit entspricht, daß der Wesenszug göttlicher Hoheit ein unaufhaltsamer Zug in die Tiefe ist. Diesem Zug zu folgen ist der Adel christlichen Tuns. Kommt der Mensch als Wirkender *Gott* gegenüber gerade nicht in Frage, so kommt er dem *Nächsten* gegenüber zuhöchst als Täter, als Wohltäter in Frage. Aus der Gott gegenüber angebrachten Existenzberuhigung folgt eine dem Nächsten gegenüber außerordentlich angebrachte Existenzbewegung.

Diese Existenzbewegung christlichen Lebens hat in unserer Welt zu dokumentieren, daß Gottes Sieg nicht versteckt, sondern in menschlichen Leibern durch diese Welt transportiert wird,

---

<sup>30</sup> R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58; 1958, 79.

damit in der menschlichen Geschichte vom Leben zum Tod die göttliche Geschichte vom Tod zum Leben sich durchsetzt. In der Liebe beginnt also die Arbeit des Glaubens. Das ist eine Arbeit, über die man nicht allzu viel spricht, sondern die man eben tut Paulus nennt diese Arbeit »vernünftigen Gottesdienst«, das heißt einen »Gottesdienst im Alltag der Welt«, und er gibt damit zu verstehen, daß die Welt nicht länger sich selbst überlassen bleibt<sup>31</sup>. Wo sich die Existenzbewegung christlichen Lebens vollzieht, da bleibt die sich in der Regel recht andersartig bewegende Welt nicht als ein mächtiger, aber dennoch trauriger Rest zurück, sondern da wird die Welt und ihre vom Leben in den Tod führende Geschichte hineinverwickelt in Gottes Geschichte vom Tode zum Leben.

Wo sich in christlicher Liebe die Arbeit des Glaubens vollzieht, da hat der Glaube die Selbstbewegung der Welt empfindlich zu stören. Die christliche Liebe gerät mit einer gewissen Notwendigkeit in die Rolle eines Störenfrieds. Sie hat deutlich zu machen, daß eine Welt, in der alles beim alten bleibt, etwa 2000 Jahre verspätet ist. Sie hat das deutlich zu machen, indem sie den Tod auch im Leben der Welt in den Sieg verschlungen sein läßt, den ein Anderer erungen hat. Das heißt: die christliche Liebe wird unüberhörbar protestieren müssen, wenn Menschen über den Tod von Menschen verfügen. Beispiele erübrigen sich. Die christliche Existenz ist vom Tode Jesu gezeichnet, damit das Leben Jesu sich durchsetze und nicht umkehrt! Denn der Mensch ist kraft göttlichen Rechtes zum Leben da.

Die christliche Liebe gerät in diese Rolle des Störenfrieds, weil sie von jenem durchgehenden Zug nach unten bestimmt ist, der den als unaufhaltsamen Zug in die Tiefe verstandenen Wesenszug göttlicher Hoheit nach vollzieht. Das heißt: der Christ *bückt sich* nicht *vor* denen, die etwas zu sagen haben, sondern er *beugt sich herab* zu denen, die nichts zu sagen, nichts zu vermelden haben im Leben der Welt.

Schopenhauer wollte bekanntlich den Tod in aufrechter Haltung empfangen. Man kann sich ein Leben lang darin üben. Bloß kommt man dann nicht mehr dazu, sich hinabzubeugen zu denen, die aus der Tiefe ihres Elends nicht einmal mehr zum Menschen, geschweige denn zu Gott schreien können. Ein christliches Leben hat hingegen den Tod schon empfangen und vollzieht deshalb täglich das Sterben, indem es in einer Welt, in der man nach oben strebt, dem Wesenszug göttlicher Hoheit nach unten folgt, um dort nach denen zu suchen, die Gott erwählt hat. Die Liebe beugt sich tief hinab, um von unten her neue Verhältnisse zu schaffen. So bringt sie, von unten, aus Verzagttheit, Verzweiflung und Resignation am Ende, wenn sie gelingt, einen lachenden Menschen empor.

Die Tendenz des christlichen Lebens ist also alles andere als eine sentimentale Neigung zum Elend der Welt. Sie ist Ausdruck der christlichen Hoffnung, daß der elende und gottlose Mensch, den wir in uns und um uns entdecken, von unten wirklich empor kommt Das mag ein Lachen unter Tränen geben. Aber darin unterscheidet sich die christliche Tendenz nach unten von so mancher tiefsinnigen Neigung nach unten, daß die christliche Liebe von der Verheißung lebt, den Menschen in ein menschenwürdiges Leben empor zu bringen. Der die christliche Existenz bestimmende Zug nach unten ist etwas anderes als der tiefsinnige Sprung zum Beispiel des Philosophen Empeleokles in den feuerspeienden Ätna, aus dem denn auch nach der Legende nichts anderes heraus und empor gekommen sein soll als zwei vom Vulkan schließlich wieder ausgespiene Sandalen.

*Im April 1968 als mehrteilige Rundfunksendung im 2. Programm des Südwestfunks gesendet.*

Quelle: Eberhard Jüngel, *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr*,

---

<sup>31</sup> Vgl. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, 1964, 198ff.

Kaiser Traktate 22, München: Chr. Kaiser, 1976, S. 16-63.