Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 3

Artikel: Christlicher Glaube in nachchristlicher Zeit

Autor: Hahn, Ferdinand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761577

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ferdinand Hahn

Christlicher Glaube in nachchristlicher Zeit*

Arthur Rich zum 60. Geburtstag

I.

Die Frage nach Relevanz und Tragweite des christlichen Glaubens in der Gegenwart stellt sich unausweichlich. Längst ist die Zeit vorbei, in der das Leben, das Denken und Handeln der Menschen noch spürbar von christlichen Motiven geprägt war, von einer christlich bestimmten und durchpulsten Lebensordnung völlig abgesehen. Ein Säkularisierungsprozeß hat sich durchgesetzt, der zwar in vieler Hinsicht die ehemals christlichen Voraussetzungen unserer abendländischen Tradition erkennen läßt, der aber ein tiefgreifend verändertes Lebens- und Wirklichkeitsverständnis nach sich gezogen hat. Wir können unserer theologischen und kirchlichen Aufgabe nur gerecht werden, wenn wir die Tatsache rückhaltlos anerkennen, daß wir heute in einer nichtchristlichen bzw. nachchristlichen Zeit leben.

Der Begriff der «nachchristlichen Zeit» hat dabei für alle, die im abendländischen Kulturkreis leben, die Funktion einer angemessenen Ortsbestimmung. «Nachchristlich» heißt: nicht-christlich unter Voraussetzung einer einst vom Christentum umfassend bestimmten und gestalteten Lebenswirklichkeit, wobei der Zusammenhang mit dem Ursprung erkennbar bleibt, aber die Bindung an den Ursprung preisgegeben ist. Das bedeutet einerseits, daß die aus dieser Bindung gelöste Überlieferung in hohem Maße transformabel geworden ist und in beliebige andere Koordinatensysteme gebracht werden kann, es bedeutet andererseits, daß die nichtchristliche Haltung entweder durch eine bewußte Absage an den christlichen Glauben ausgezeichnet oder durch einen Prozeß der

* Vortrag, gehalten bei der Jahrestagung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft am 21. November 1969 in Bern.

sukzessiven Entfremdung zustande gekommen ist. Jedenfalls ist die nichtchristliche Haltung unserer nachchristlichen Zeit zu unterscheiden von einer vorchristlichen, wie sie außerhalb des abendländischen Bereiches noch durchaus möglich ist. Allerdings dürfen wir nicht verkennen, daß die Grenzen zwischen einer nachchristlichen und einer solchen vorchristlichen Haltung zusehends verschwimmen. Denn je stärker Modernisierung und Technisierung die ganze Welt erfassen, umso stärker wird auch ein aus abendländischer Wurzel entstammendes säkulares Denken überall Boden gewinnen und heimisch werden. Das hat zur Folge, daß in ehemals nicht oder nicht erheblich vom Christentum beeinflußten Ländern der typisch nachchristliche Säkularisierungsprozeß sich durchsetzt und dort die eigenen religiösen und gesellschaftlichen Traditionen erfaßt. Ein besonders charakteristisches Beispiel ist das moderne Japan mit seinem rapiden wirtschaftlichen Aufschwung und in anderer Weise das kommunistische China. Wird also in den vom Christentum gar nicht erfaßten Ländern eine sozusagen «nachchristliche» Situation geschaffen, so wird umgekehrt durch die unaufhaltsame weitere Entfremdung der Menschen unseres Bereiches von der Kirche und vom christlichen Glauben auf die Dauer eine nichtchristliche Haltung sich ausbilden, die von der «vorchristlichen» andernorts kaum noch zu unterscheiden ist. Ein für die Mission höchst beachtenswerter Sachverhalt! Immerhin ist dieser zuletzt angedeutete Prozeß erst noch im Gang; aber es gehört zur angemessenen Ortsbestimmung, daß man nicht bloß das Gewordene konstatiert, sondern ebenso die bereits wirksamen Tendenzen beobachtet.

Daß christlicher Glaube in nachchristlicher Zeit gelebt sein will, kann nur dazu beitragen, daß das Konventionelle, das allzu Selbstverständliche und das zu stark weltanschaulich Bedingte abgestreift und die Frage nach dem Zentrum, nach dem entscheidenden Auftrag und der angemessenen Existenzweise der Christen in dieser Welt unüberhörbar gestellt wird. Oft hat man den Eindruck, daß die zahllosen Diskussionen über moderne Theologie und Verkündigung, über Gottesdienste in moderner Gestalt, über veränderte Strukturen der Kirche lediglich unter dem Leitgedanken stehen: Wie kann man das Überkommene der heutigen Zeit anpassen? Entscheidend ist aber nicht die Frage der Anpassung, sondern die nach der Substanz. Es ist sicher gut, wenn augenblicklich die Probleme nicht nur grundsätzlich erörtert, vielmehr ganz konkret angegangen werden. So hat etwa Hans Heinrich Brunner die, wie er selbst sagt, «unwahrscheinliche, aber doch nützliche Hypothese» bis in Einzelheiten durchgespielt, was aus der institutionellen

Kirche im Falle einer völligen Trennung von Staat und Kirche in der Schweiz werden könnte (Kirche ohne Illusionen, 1968). Aber bei all diesen konkreten und praktischen Überlegungen darf die eine Fragestellung nicht aus dem Auge verloren werden: Was ist das Proprium des christlichen Glaubens? Warum verkündigen und glauben wir? Was ist unser Auftrag, und damit zugleich: was sind die Wirklichkeit und das Ziel, die wir vor Augen haben?

II.

Nach 1. Petr. 3,15 sollen die Christen bereit sein zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von ihnen fordert über ihren Glauben und ihre Hoffnung. Dieser Aufgabe können sie nur gerecht werden, wenn sie nicht eine eigene Welt aufbauen, und sich in diese zurückziehen (ob gedanklich oder ganz real); sie müssen im ständigen Gespräch stehen und die Probleme und Schwierigkeiten der Menschen ihrer Zeit mitbedenken. Das sollte nicht allzu schwer sein, sind sie doch selbst Menschen dieser Zeit und denselben Problemen und Schwierigkeiten ausgesetzt. Es bedeutet aber die uneingeschränkte Bereitschaft, gerade auf die kritischen, die bohrenden und hartnäckigen Fragen des Unglaubens ernsthaft einzugehen.

Der Mensch der nachchristlichen Zeit hat im Blick auf den christlichen Glauben Schwierigkeiten intellektueller Art, Schwierigkeiten existentieller Art und Schwierigkeiten praktisch-ethischer Art. Ich kann es auch so ausdrücken: er stößt auf das Problem des Wirklichkeitsverständnisses, er stößt auf die Wahrheitsfrage und auf die Notwendigkeit einer sachgerechten Begründung seines verantwortlichen Handelns.

Die Schwierigkeiten intellektueller Art brechen an verschiedenen Stellen auf. Sie beziehen sich zunächst einmal auf die biblische Grundlage des Glaubens. Wir können heute gar nicht anders, als ein literarisches Dokument aus seinen je eigenen Voraussetzungen zu verstehen. Dabei erkennen wir bei der Bibel nicht bloß die historische Distanz, sondern auch die zeitgeschichtliche Verflochtenheit und menschliche Bedingtheit. Hat man früher in der Bibel einseitig die *Heilige* Schrift, den *göttlichen* und übernatürlichen Charakter dieses Buches gesehen, so sind wir unausweichlich vor die Tatsache gestellt, daß es sich um ein durch und durch *menschliches* Zeugnis handelt. Wie kann aber menschliches Reden und Überliefern Zeugnis für eine *nicht*menschliche Wirklichkeit und Wahrheit sein, die die Menschen aller Zeiten betrifft?

Diese Frage verbindet sich sofort mit einer weiteren; denn in der Bibel begegnen uns Vorstellungen, die ganz und gar nicht mehr die unseren sind. Es hat sich dort ein Wirklichkeitsverständnis niedergeschlagen, das sich von dem unseren tiefgreifend unterscheidet. Dabei geht es, wohlgemerkt, nicht unmittelbar um die spezifisch biblischen Elemente, sondern das christliche Verständnis hat sich Ausdruck verschafft im Rahmen vorgegebener Anschauungen der damaligen Zeit – zweifellos nicht ohne sie zu verändern, aber doch so, daß sie uns eingebettet in eine fremd gewordene Wirklichkeitserfahrung begegnen. Lassen sich die genuin christlichen Motive nun überhaupt aus jenem Verständnishorizont lösen und in eine völlig andere Denkweise transponieren? Sind sie nicht Korrektiv, aber zugleich auch Bestandteil jener für uns vergangenen Welt- und Lebensauffassung? Ist nicht eine so total andere kosmologische, anthropologische, soziologische und auch futurologische Konzeption vorausgesetzt, daß eine Übertragung einzelner Komponenten in jedem Falle scheitern muß?

Das Wirklichkeitsverständnis der Antike war ja in starkem Maße von der Einordnung alles Irdischen in eine außerweltliche Wirklichkeit geprägt, ganz gleich ob diese religiös, oder philosophisch (im Sinne einer Metaphysik) bestimmt wurde. Unsere Wirklichkeitserklärung heute ist eine einseitig rationale, was bedeutet, daß sie nur mit objektiven Gegebenheiten und mit der Stringenz eines Beweisverfahrens rechnet und daß sie demzufolge jede außerweltliche Realität bestreitet. Leitend sind dabei die Aspekte des Faktischen, des Überprüfbaren, des Beeinflußbaren und Machbaren. Es soll keineswegs bestritten werden, daß auf diesem Wege Erkenntnisse gewonnen werden konnten (und zwar keineswegs nur Erkenntnisse naturwissenschaftlicher und technischer Art), die die Menschheit bereichert haben. Aber ebenso muß gesagt werden, daß Einsichten in die Wirklichkeit der Welt und des Lebens, die frühere Zeiten hatten, uns verloren gegangen sind. Nun lassen sich Rudimente einer vergangenen Wirklichkeitsauffassung mit dem unser ganzes Leben bestimmenden Verständnis nicht einfach koordinieren. Wie kann dann aber überhaupt Wirklichkeit begründet werden und einen verpflichtenden Charakter gewinnen, die rational nicht erweisbar ist? Wie verhält es sich zudem mit dem biblischen Verständnis der Vernunft und der heute gültigen Auffassung von der normativen Kraft der «ratio»?

Mit diesen letzten Fragen stehen wir bereits bei den Schwierigkeiten existentieller Art. Nicht am Wirklichkeitsverständnis fällt letztlich die Entscheidung, sondern an der Wahrheitsfrage.

Wahrheit ist aber nicht Tatsächlichkeit, Wahrheit ist auch nicht auf einzelnes, sondern immer auf das Ganze bezogen, obwohl sie sich am Einzelnen bewähren muß. In der Wahrheitsfrage geht es um die Sinngebung und damit nicht bloß um ein Urteil über einen Erkenntnisvorgang, vielmehr über das Sein. Sicher kann Wahrheit nie in ihrer Fülle, sondern immer nur approximativ erfaßt werden; ob Wahrheit jedoch in ihrem Kern erfaßt wird, oder ein Wahrheitsersatz an ihre Stelle tritt, ist eine unausweichliche Frage. Wie aber kann Wahrheit gewonnen, wie kann sie als Wahrheit erwiesen werden bzw. sich selbst erweisen? Welche Kriterien der Wahrheit können für uns verbindlich sein? Wie steht es mit der traditionellen Definition «veritas est adaequatio rei et intellectus», wenn die «res» selbst zwar faktisch vorgegeben, aber ausschließlich vom «intellectus» her in ihrem Wirklichkeitscharakter bestimmt wird? Diese Fragen, die sich schon immanent für die heutige rationale Wirklichkeitserklärung stellen, verschärfen sich, wenn es um den christlichen Glauben geht: worauf gründet sich sein Wahrheitsanspruch, und worin hat er seine Überzeugungskraft? Immerhin ist an dieser Stelle ein Ringen um Klärung heutzutage stärker erkennbar als noch zur Zeit des sogenannten Positivismus. Hat der Positivismus die These Giambattista Vicos «verum est factum ipsum» mit aller Konsequenz vertreten, so ist inzwischen deutlich geworden, daß das «factum» als solches nie eindeutig ist, vielmehr eine ganze Reihe von Deutungen zuläßt. So sehr also das «factum ipsum» Ausgangspunkt eines jeden Wirklichkeitsverständnisses ist, die Frage nach Sinn und Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit ist von da aus offensichtlich nicht zu lösen. Das verschiebt zwar die intellektuelle wie vor allem die existentielle Schwierigkeit hinsichtlich der Wahrheitsfrage, erleichtert sie aber keineswegs, weil hierbei nicht der urteilenden «ratio», sondern dem Glauben die Antwort zufällt. Erneut stellt sich aber damit das Problem des Verhältnisses von «ratio» und «fides».

Werfen wir kurz noch einen Blick auf die praktischen Schwierigkeiten und damit auf die Frage einer angemessenen Begründung des Ethischen. Zwei Erkenntnisse bedrängen und beschäftigen den heutigen Menschen, die außerordentlich schwer miteinander in Beziehung zu setzen sind: auf der einen Seite ist dem Menschen auf Grund der wissenschaftlichen Entwicklung und der technischen Möglichkeiten eine Verantwortung zugefallen, deren Ausmaß bisher unbekannt war (ich brauche nur einige Stichworte zu nennen: Medizin, Biologie, Atomenergie), auf der anderen Seite ist der Mensch in einem wachsenden Maße eingeordnet,

abhängig und gebunden (gesellschaftlich, wirtschaftlich, politisch, aber auch durch die technischen Gegebenheiten). Die Freiheit ist positiv wie negativ zu einem immensen Problem geworden. Wo können hier überhaupt noch sinnvolle Kriterien für das Verhalten gefunden werden? Und doch hängt nicht nur das Menschsein des Menschen, sondern das Überleben der Menschheit an einer sachgerechten Begründung und Ausrichtung aller ethischen Entscheidungen. Sind wir in der Wahrheitsfrage über die Phase des Positivismus hinweggekommen, so stecken wir, wenn nicht alles täuscht, hinsichtlich der ethischen Problematik noch mitten drin. Denn an dieser Stelle wird weitgehend versucht, rein pragmatisch zu entscheiden. So ausweglos für viele die rechte Wahrnehmung einer weitreichenden Verantwortung erscheinen mag, daß gleichsam von außen ein Anspruch und eine Wegweisung gegeben werden soll, erscheint unzumutbar.

Es ist wohl alles andere als zufällig, daß diese verschiedenartigen Schwierigkeiten in jüngster Zeit ihren unmittelbaren Niederschlag in der Theologie gefunden haben, und zwar nicht derart, daß man sich mit ihnen auseinandersetzt, das hat die Theologie mehr oder minder intensiv immer versucht, sondern daß theologische Entwürfe zur Diskussion gestellt wurden, die auf jede Art «traditionellen» Redens verzichten und den heute gültigen Prämissen des Denkens Rechnung tragen wollen. Ich brauche nur Namen wie John Robinson, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer oder Dorothee Sölle zu nennen, um den gemeinten Sachverhalt zu verdeutlichen. Gewiß war es nötig, das im engeren christlichen Bereich noch so geläufige und selbstverständliche Reden vom christlichen Glauben in traditioneller Begrifflichkeit einmal einer sorgsamen Prüfung und gegebenenfalls einer harten Kritik zu unterziehen, einfach deshalb, weil übernommene Aussageweisen in einer veränderten Situation einen erheblich anderen Stellenwert erhalten und oft das nicht mehr zum Ausdruck bringen können, was sie eigentlich besagen sollen. Gewiß war es an der Zeit, die fundamentalen Anliegen des christlichen Glaubens wieder ins Zentrum zu rücken und eine klare und aktuelle Antwort auf die Gottesfrage, die Christusfrage sowie die damit unlöslich verbundene anthropologische Frage zu fordern. Offen bleibt aber, ob die totale Übernahme moderner Denkvoraussetzungen, wie sie bei den genannten Autoren versucht wird, dem christlichen Glauben selbst noch gerecht werden kann, ob nicht das entscheidende Korrektiv gegenüber vorgegebenen Denkstrukturen, welches der christliche Glaube in seiner bisherigen Geschichte immer wieder zur Geltung gebracht hat, in diesem Falle unerkennbar wird bzw. verloren geht.

III.

Wenden wir uns der Gottesfrage zu, so ist mit der radikalen In-Frage-Stellung Gottes einzusetzen. Einen theoretischen und einen praktischen Atheismus hat es schon immer gegeben. Es sei nur erinnert an Psalm 14: «Die Toren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott! Verderbt, abscheulich handeln sie; keiner ist, der Gutes tut». Aber der Atheismus hat eine andere Struktur, sofern er nicht in einer bewußten oder praktischen Leugnung Gottes besteht, sondern wenn Denken und Weltbild sozusagen gar keinen Raum lassen für eine Vorstellung von Gott und ein göttliches Handeln. Von daher wird es begreiflich, daß die in den letzten Jahren so viel zitierte, auf Jean Paul und Hegel zurückgehende These vom «Tode Gottes» theologisch rezipiert werden konnte.

Man muß allerdings im Einzelfall sehr sorgfältig fragen, was mit der Aussage vom «Tode Gottes» exakt gemeint ist. Sie kann sich einmal darauf beziehen, daß die herkömmliche Gottes*vorstellung* überholt ist, daß also ganz bestimmte Weisen des Redens von Gott heute einfach nicht mehr möglich sind. So kann etwa Friedrich Gogarten in seinem letzten Buch «Die Frage nach Gott», 1968, formulieren, daß es hierbei um einen Ausdruck überholten religiösen Redens gehe, weswegen der Atheismus seinen Grund darin habe, «daß das traditionelle, religiöse Reden, mit dem dieser für tot erklärte Gott gedacht worden ist, nicht mehr möglich ist, seitdem die Welt säkularisiert wurde» (S. 166); aber für den wahren Glauben ist «der Gott des religiösen Denkens nicht nur tot; für ihn ... hat es diesen Gott als wahren Gott niemals geben können» (S. 162). Das gilt dann etwa für die ganze Vorstellung der Überweltlichkeit Gottes, für die naive Form eines Personalismus und anderes mehr. Die These «Gott ist tot» ist hierbei eine unüberhörbare Zuspitzung der Forderung der Entmythologisierung, weil sonst der lebendige Gott nicht mehr als lebendiger, gegenwärtiger, mich angehender und fordernder Gott erkannt werden kann, sondern erstarrt und darum vergangen und leblos erscheint. Immerhin verbindet sich hiermit ein fundamentales Problem: der Glaube an den lebendigen Gott hat sich Ausdruck verschafft in ganz bestimmten Vorstellungen; sind die Vorstellungen nicht mehr tradierbar, dann läßt sich gleichwohl die Gotteserkenntnis nicht von allen Vorstellungen lösen, sie muß sich vielmehr in neuen, anderen Vorstellungen Ausdruck verschaffen, sie muß zur Sprache kommen können und wiederum «vorstellbar» werden; anders ist menschliche Erkenntnis gar nicht

möglich. Es bedarf somit ganz bestimmter Denkmodelle, Denkmodelle aber, die stets nur eine beschränkte Brauchbarkeit besitzen. Wie aber, wenn geeignete und für unsere Zeit anwendbare Denkmodelle überhaupt fehlen? Wie, wenn wir ganz grundsätzlich vor dem Problem der Artikulierbarkeit stehen? Wir können selbstverständlich darauf verweisen, daß ein Verstehensprozeß in der Gottesfrage immer nur partiell möglich war; aber selbst wenn wir, mit Bonhoeffer gesprochen, auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind, dann muß es doch mindestens die Möglichkeit geben, den Verstehensprozeß in Gang zu bringen und bestimmte Aussagen in aller Vorläufigkeit zu wagen. Die «nichtreligiöse Interpretation» der biblischen Botschaft ist sehr bald genau auf diese Schwierigkeit gestoßen; denn es zeigte sich, daß die Entmythologisierung im Sinne der Transponierung überkommener Aussagen und Vorstellungen in unser Denken, wenn wir einmal von dem Versuch einer existentialen Interpretation absehen, außerordentlich kompliziert ist, man daher in vielen Fällen einfach auf traditionelle Begriffe und Vorstellungen angewiesen bleibt, selbst wenn man ihnen, wie Tillich, nur noch eine symbolische Bedeutung zubilligt.

Von hier aus hat sich nun aber der zweite und entscheidende Schritt zu der «Gott-ist-tot-Theologie» ergeben. «Gott ist tot» heißt dann eben nicht mehr, daß bloß unsere Vorstellungen von Gott überholt und tot sind; «Gott ist tot» heißt, daß unser Denken und Wirklichkeitsverständnis einen Glauben an Gott nicht mehr zuläßt, daß demzufolge auch gar keine Möglichkeiten mehr gegeben sind, den christlichen Glauben als Gottesglauben zu artikulieren. Nach van Buren ist allein schon das Wort «Gott» tot. Die Erkenntnisse der Linguistik und der analytischen Philosophie haben seines Erachtens alles Reden von Gott unmöglich gemacht. Oder, mit William Hamilton gesprochen: «Nicht der Verlust von Idolen oder der Verlust des theistischen Gottes, sondern der wirkliche Verlust von wirklicher Transzendenz» ist hier ausschlaggebend, «es ist der Verlust Gottes» (Theologie im Umbruch, S. 75). Das kann bei Altizer geradezu mythologische Züge annehmen, sofern dieser «Verlust Gottes» ein ganz bestimmtes, für die Neuzeit entscheidendes, festlegbares Datum ist, seitdem es jetzt nur noch das «Evangelium vom Tode Gottes» gibt. Was folgt hieraus? Für Altizer, aber ähnlich auch für van Buren und Hamilton, die konsequente Preisgabe jeder Transzendenz und die Zuwendung zu der «befreiten absoluten Immanenz» (... daß Gott tot sei, 1968, S. 180). Das bedeutet zugleich, daß alle Theologie in Anthropologie umzusetzen ist; es geht um einen bewußt «a-theistischen» Humanismus, einen Huma-

nismus allerdings, der am Handeln und an der Botschaft Jesu orientiert bleibt. Mit Dorothee Sölle gesprochen: Jesus tritt unter uns an die Stelle Gottes und der Mensch an die Stelle Jesu; so steht der Mensch an der Stelle des toten Gottes. Der Gott als «Gegenüber» (sowohl im theistischen wie im biblisch-geschichtlichen Sinn) ist tot; allein das rechte menschliche Handeln «impliziert» Gott (vgl. Herbert Braun).

Diese Preisgabe der Transzendenz und Zuwendung zur Immanenz ist nun aber zweifellos nicht nur ein bereitwilliges Eingehen auf die Verstehenskategorien der eigenen Zeit, vielmehr werden hier die Verstehensbedingungen des heutigen Menschen zum Kriterium für mögliche und nicht mehr mögliche theologische Aussagen gemacht, und das bedeutet, daß es auf diesem Wege nicht nur zum «Verlust Gottes», sondern zum Verlust einer ganz entscheidenden Dimension unserer Wirklichkeit kommt. Mag die traditionelle Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz für unser Denken heute unzureichend sein, die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz müßte dann neu gestellt, nicht aber auf jede Transzendenz einfach verzichtet werden.

Harvey Cox will sich darum auch, so nahe er den genannten Theologen in anderer Hinsicht steht, auf die Alternative «Gott ist tot» und «Gott lebt» nicht einlassen; er sieht darin ein Scheingefecht. Für ihn repräsentieren die beiden Konzeptionen «zwei voneinander abhängige Antworten auf den Zusammenbruch der 'religiösen Phase' der Theologie innerhalb der westlichen Kultur» (Theologie im Umbruch, S. 154). Für ihn gilt es, sich zu konzentrieren auf «jene säkularen Erscheinungen ..., in denen der neue Mensch und die neue Gesellschaft hervorbrechen» (ebd. S. 156), und die Transzendenz – im Anschluß an Bloch – als die «bedingungslos offene Zukunft» zu verstehen.

Doch stellen wir die Frage nach der Funktion der Zukunft im Rahmen heutigen theologischen Denkens zurück und verharren noch einen Augenblick bei der These «Gott ist tot». Behauptet wird, der transzendente, der jenseitige Gott sei «tot». Gelegentlich wird auch formuliert, der «weltlose» Gott sei endgültig erledigt, und wir hätten uns jetzt rückhaltlos der «Gott-losen Welt» zuzuwenden. Aber ist das denn das biblische Verständnis, daß Gott und Welt letztlich beziehungslos einander gegenüberstehen? Unbestreitbar, das Gegenüber Gottes zur Welt, das Gegenüber des Schöpfers und des Erretters, ist eine wesentliche Komponente der biblischen Botschaft. Es gibt hier kein einfaches *In*einander von Gott und Welt. Wohl aber geht es entscheidend darum, daß Gott als Schöpfer in dieser Welt handelt, so daß das Gegenüber Gottes zu

Welt und Mensch schon gar nicht in der Vorstellung einer Jenseitigkeit oder Diesseitigkeit aufgeht. Wenn irgendwo die Divergenz von Diesseits und Jenseits überwunden wird, dann doch vom christlichen Glauben her. Aber an dieser Stelle ist, gerade auch innerhalb der Theologie, eine verhängnisvolle Reduktion erfolgt: um die Gottesvorstellung von allen, in der Bibel unbefangen gebrauchten mythologischen Elementen zu befreien, hat man sich zu einer möglichst abstrakten Gottesvorstellung verleiten lassen. Stand Gott ehemals inmitten seiner himmlischen Heerscharen und war der Übergang zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt fließend, so blieb er schließlich allein, außerweltlich und bis zu einem gewissen Grade tatsächlich «welt-los», während die Welt ihrem Wesen nach konsequent als «Gott-los» verstanden wurde, deshalb auch oft nur noch die Frage diskutiert worden ist, ob und wieweit der jenseitige Gott von außen her in diese Welt hineinwirken könne. Nicht daß wir das mythologische Bild von der Zuordnung Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt einfach repristinieren könnten. In jedem Falle müssen wir uns aber von jenem verkürzten Vorstellungsschema frei machen. Hier würde sonst in der Tat die unzureichende Vorstellung den Ausschlag geben für das negative Urteil.

Wenn wir das «In-der-Welt-Sein» Gottes bedenken, dann stoßen wir überraschenderweise zugleich auf ein durchaus positives Verständnis der Aussage vom Tode Gottes. Vielleicht sollten wir uns gar nicht schokkieren lassen von dieser auf den ersten Blick so erschreckenden These. Standen wir bisher vor den Tatsachen eines *Vorstellungs*verlustes und vor allem eines *Wirklichkeits*verlustes, den die Aussage «Gott ist tot» signalisiert, so könnte die recht verstandene (im biblischen Sinne recht verstandene) Aussage vom Tode Gottes eine wirklichkeitsbegründende Funktion gewinnen; wenn das aber der Fall ist, müßte sie auch wieder Artikulierbarkeit und Vorstellbarkeit ermöglichen. «Gott ist tot» besagt doch, daß Gottes eigenes Handeln in dieser Welt – menschlich beurteilt – dem Scheitern ausgeliefert ist, daß Gottes Wirken, mit Luther gesprochen, «sub contrario» geschieht. Deshalb ist die Schwachheit, die Ohnmacht, die Wirkungslosigkeit das eigentliche Kennzeichen der Gotteswirklichkeit in unserer Welt. Daß Gott «tot» ist, will vom Kreuz Christi her verstanden werden; gerade hier aber erweist sich, für den Glauben, der wahrhaft lebendige Gott. Eberhard Jüngel hat zweifellos recht, wenn er in seinem Aufsatz «Das dunkle Wort vom 'Tode Gottes'» (Evang. Kommentare 1969, Heft 3 f.) auf diesen Sachverhalt den Akzent setzt. Er weist hin auf Hegel, der seinerseits das alte Karfreitagslied zitierte:

«O große Not! Gott selbst ist tot. Am Kreuz ist er gestorben; hat dadurch das Himmelreich uns aus Lieb erworben». Vielleicht ist aber Jüngels Auslegung dieses Liedes ein wenig zu unbekümmert. Er spricht von der Gewißheit des christlichen Glaubens «daß im Leben des Menschen Jesus von Nazareth sich Gottes eigenes Leben (!) vollzog ..., daß es im Leben dieses Menschen unmittelbar um Gott selbst geht» (S. 137). Aber für das alte Karfreitagslied ging es im Sinne der altkirchlichen Formel «una substantia, tres personae» hierbei nicht um die persona Gottes, sondern um die persona Christi, diese aber nun nicht in ihrer Menschlichkeit, sondern in ihrem göttlichen Wesen gesehen. Selbstverständlich besagt dies für das Lied, daß der am Kreuz Sterbende nicht bloß am Wesen Gottes partizipiert, sondern daß sich hierbei ein entscheidendes göttliches Offenbarungshandeln verwirklicht – verwirklicht im Tode. Es ist also gerade der sich offenbarende Gott, der sich uns zuwendende und mitten in dieser Welt handelnde Gott, der den Weg in die tiefste Niedrigkeit beschreitet. Nur so will er demnach erkannt werden, mehr noch: nur so kann er überhaupt erkannt werden. Das bedeutet aber: der Gott, dessen Handeln in dieser Welt zum Scheitern verurteilt ist, überwindet den Tod, er ist der in Wahrheit lebendige Gott.

Im Blick auf seine Offenbarung «sub contrario» ist also die Aussage vom «Tode Gottes» möglich, ja sogar legitim. Doch das heißt zugleich: daß Gott tot ist, besagt nichts anderes, als daß wir im Sterben, in der Schwachheit, Ohnmacht und Niedrigkeit dieser Welt wahrhaft dem lebendigen Gott begegnen.

IV.

Die letzten Erwägungen zur Gottesfrage führten uns bereits mitten hinein in die Christologie. Von dem Erörterten her wird wohl noch sehr viel deutlicher als in der Diskussion der zwanziger und dreißiger Jahre, wie unumgänglich in der Theologie die Konzentration auf das christologische Problem ist, weil es dabei gar nicht vorrangig um die Ablehnung einer zweiten, natürlichen Offenbarungsquelle geht, von der es zu einer Verfälschung des Evangeliums kommen kann, sondern weil die Gottesfrage selbst erst von der Geschichte und dem Geschick der Person Jesu aus angemessen verstanden und beantwortet werden kann. (Diese Konzentration auf das christologische Problem ist allerdings nur dann sachgerecht, wenn sie in doppelter Weise ergänzt bzw. präzisiert wird; darauf ist zurückzukommen.)

Das christologische Problem stellt sich uns heute in sehr anderer Weise als früheren Generationen. Nicht die Frage nach der Göttlichkeit, dem Anteilhaben Jesu am göttlichen Wesen hilft uns weiter; die chalcedonensische Zweinaturenlehre (die ihrerseits keine unmittelbaren Prämissen im Neuen Testament hat, aber für die eigene Zeit eine sachgemäße Lösung des Problems war) ist für uns vergangen und nicht mehr wirklich nachvollziehbar. Der Blick fällt ganz und gar auf die Menschlichkeit Jesu und darf davon auch nicht vorschnell abgelenkt werden. Jede Einschränkung der Menschlichkeit würde nur einer latent doketischen Auffassung der Person Jesu Vorschub leisten, denn wir können nicht mehr, wie die spätantike Ontologie die volle Menschheit festhalten, wenn wir gleichzeitig die Gottheit Jesu vertreten wollen. Aber die veränderte Betrachtungsweise schadet nichts; denn was die volle, uneingeschränkte Menschheit Jesu bedeutet, gilt es ja immer erst wieder auszuloten. Wir können uns dieser Aufgabe hier nicht in vollem Umfang unterziehen, wollen lediglich auf einen sehr wesentlichen Aspekt kurz eingehen. Die Menschwerdung Jesu kann von uns heute nicht entscheidend als das Eingehen eines göttlichen Wesens in die irdische Sphäre verstanden werden; die Menschwerdung Jesu besagt, wenn schon nach der Korrelation zur göttlichen Wirklichkeit gefragt wird, auch nach neutestamentlichem Zeugnis radikale Entäußerung (Phil. 2,6 ff.). Das heißt aber: hier vollzieht sich nicht (im traditionellen Sinne) die Menschwerdung «Gottes» als eines präexistenten himmlischen Wesens, sondern die Menschwerdung des Menschen, des wahren Menschen. Indem jedoch sichtbar wird, was wahres Menschsein ist, wird zugleich das offenbarende Handeln Gottes sichtbar – sichtbar jedoch in der Entäußerung, der Erniedrigung und dem Tod am Kreuz.

Das Menschsein Jesu ist allerdings nur zu begreifen auf Grund seines Verhältnisses zum Vater, der ihn sendet, dem er sich in allem verantwortlich weiß und dem er rückhaltlos sein eigenes Dasein anvertraut. Eben darum ist auch der Anspruch Jesu – der so menschlich erscheinende Anspruch des Menschen Jesus – Konfrontation mit Gottes Heil, weil wir Menschen auf diesem Wege zu unserem wahren Menschsein geführt werden sollen. Hier stellt sich dann auch nicht die theoretische Frage nach der «Existenz» Gottes, nicht die Frage nach einer Jenseitigkeit oder einem sonstigen «göttlichen Bereich», hier wird vielmehr eine Wirklichkeit erschlossen, in die der Mensch sich unmittelbar einbeziehen lassen darf. Die Christologie ist ihrem Wesen nach Soteriologie und begründet insofern eine Anthropologie, läßt sich aber nicht einfach in

Anthropologie umsetzen. In einer christologisch bestimmten Anthropologie geht es zudem gerade nicht, zumindest nicht primär, um die eigene Aktivität des Menschen, schon gar nicht um eine Selbstverwirklichung seiner Person, hier geht es, biblisch gesprochen, um die Rechtfertigung des Sünders, um die Annahme des Gottlosen durch Gott selbst. Die Rechtfertigungslehre ist, unbeschadet ihrer so komplizierten und schwer verständlichen Terminologie, auf die es aber in keiner Weise ankommt, der Grundtenor christlicher Botschaft und muß es bleiben; denn in ihr kommt die Bedingungslosigkeit der Gnade, das uneingeschränkte Beschenktsein zum Ausdruck.

Alles, was über die Menschwerdung des Menschen und die Rechtfertigung durch Gott kurz angedeutet ist, hätte jedoch keine konkrete Bedeutung, wenn Wort und Anspruch Jesu nur ein vergangener Anspruch wären, wenn lediglich die «Sache Jesu» weiterginge. Mag dies ein ganz bestimmter, durchaus beachtenswerter Gesichtspunkt sein; daß gerade auch innerweltlich die Botschaft Jesu Christi weitergegeben wird und dadurch eine Tradition der Gemeinde und Kontinuität der Zeugen Jesu entsteht, ist unerläßlich. Entscheidend kann aber ausschließlich sein, daß die Wirklichkeit Gottes je gegenwärtig sich erschließt. Die wahre Kontinuität, auf die christlicher Glaube baut, ist eben nicht innerweltlich gegeben, wird vielmehr durch unzählige Brüche und Diskontinuitäten hindurch allein durch Gottes eigene Wirklichkeit hergestellt. Gottes Wirklichkeit aber besagt zutiefst, wie wir gesehen haben: Leben im Tod und aus dem Tod. Wo Gottes offenbarendes Handeln zum Zuge kommt, ist nicht der Tod, sondern das Leben das letzte und endgültige Wort. Darum steht und fällt alles mit der Auferweckung Jesu. Wie immer man das Ereignis selbst erklären mag, daß im Zusammenhang mit jenem Tod am Kreuz das Leben offenbar geworden ist, ist für die Gottesfrage und den Christusglauben schlechthin konstitutiv. Darum gibt es den Zuspruch und Anspruch des Auferstandenen als gegenwärtiges Wort im Evangelium, darum gibt es die Kraft des Geistes, die den lebendigen Gott und den erhöhten Herrn in unseren Herzen bezeugt und uns überführt. Hier stößt dann auch die im Ansatz durchaus berechtigte und notwendige Aussage über die uneingeschränkte Menschlichkeit Jesu auf ihre Grenze, und es wird zumindest das sachliche Recht der alten Zweinaturenlehre sichtbar.

Wenn ich zu Beginn dieses Abschnittes sagte, daß die Konzentration der Theologie auf die Christologie zweier Ergänzungen bedürfe, so kann jetzt eine dieser Ergänzungen nachgetragen werden: Konzentra-

tion auf die Christologie ist nur möglich im Zusammenhang mit der Pneumatologie. Denn es geht entscheidend um die Gegenwart des Heils, die aber ihrerseits Prolepse der Zukunft ist.

V.

Es mag der Anschein entstehen, daß ich über den Ausführungen zur Gottesfrage und Christologie die eingangs so ausführlich besprochenen Schwierigkeiten des Menschen in der nachchristlichen Zeit ein wenig in den Hintergrund geschoben habe. Das ist nicht meine Absicht. Wenn wir von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes «sub contrario», wenn wir von der Menschwerdung des Menschen und der bedingungslosen Annahme des Gottlosen gesprochen haben, so bleibt ja die gravierende Frage immer noch offen, wie dies erfahren, erkannt und erwiesen werden kann. Wenn im Scheitern, im Sterben die Wirklichkeit Gottes «sub contrario» manifest wird, wenn am Kreuz Jesu somit Wirklichkeit begründet und gestiftet wird, die für den Menschen verpflichtenden Charakter besitzt, dann besagt dies, daß hier allein der Zugang gefunden werden kann zu der Wahrheit und Wirklichkeit unseres Daseins und unserer Welt. Der Wahrheitsanspruch wie die Überzeugungskraft begegnen daher ausschließlich in der Schwachheit und Niedrigkeit, sie lassen sich gerade nicht beweiskräftig erheben, sie sind vielmehr ausgerichtet auf die Bereitschaft zum Aufmerken und zum Vertrauen. Deshalb wird dieser Wahrheitsanspruch auch bezeugt und weitergegeben im schwachen menschlichen Wort, er ist und bleibt Anruf und Anspruch Gottes und will allein im Glauben angenommen sein. Wer an dieser Stelle dem einseitig rationalen, objektivierenden Denken den Maßstab überläßt, wer die «Verifizierbarkeit» ausschließlich auf dem Wege eines in sich schlüssigen Beweisverfahrens sucht, geht an dem Wesen des Glaubens ebenso vorbei wie an der hier sich eröffnenden Wirklichkeitsdimension. Wer den Glauben identifiziert mit der rationalen Einsicht in einen Sachverhalt, hat die Sache genauso verfehlt wie derjenige, der mit Hamilton meint, daß der Glaube «nahezu mit der Liebe zusammenfällt»; denn dann würde es entscheidend auf die menschliche Einsicht bzw. auf die eigene Verwirklichung durch die Tat ankommen. Der Glaube ist schlechterdings nicht auf einen positivistischen Wirklichkeitsbegriff beziehbar, was aber umgekehrt keineswegs besagt, daß er sich notwendig auf eine metaphysisch verstandene Transzendenz beziehen müsse. Das

ganze Problem der Transzendenz und Immanenz läßt sich weder durch einen Immanentismus noch durch eine bloße Nebeneinanderstellung verschiedener Wirklichkeitsbereiche für uns heute sachgemäß lösen, sondern allein so, daß Transzendenz *in* der Immanenz erfahren und gedacht wird, allerdings nicht durch Identifizierung mit dem Immanenten, sondern als eine eigene, komplementäre Komponente. Hier bedarf es aber noch einer intensiven philosophischen und theologischen Arbeit, um brauchbare Denkmodelle zu entwickeln. Der Glaube darf jedenfalls der immanenten Wirklichkeit nicht entfliehen, er stellt nicht eine andere Wirklichkeit daneben, erfaßt jedoch die eine Wirklichkeit nicht in ihrer Vorfindlichkeit und ihrer rationalisierbaren Struktur. Der Glaube weiß sich an eine tiefere Dimension der vorgegebenen Wirklichkeit gewiesen. Das Wirklichkeitsproblem stellt sich ihm nicht total anders, er erfaßt es aber von einem wesentlich veränderten Standpunkt aus. Damit fällt dann für ihn auch die Wirklichkeits- und Wahrheitsfrage nicht mehr auseinander, sondern mit der existentiellen Frage verschränkt sich die intellektuelle, womit zugleich die praktisch-ethische Frage eine feste Ausgangsbasis erhält.

Der Glaube weiß sich also bezogen auf einen Anspruch, einen Anspruch, der ihm eine «größere» Wirklichkeit erschließen will. Wenn wir das Wort von der «größeren Wirklichkeit» gebrauchen, dann sollten wir dabei nicht allein an das Verhältnis zu einer verkürzten, vordergründigen Wirklichkeitsauffassung denken, sondern es in seinem vollen theologischen Sinn verstehen. Wir müssen daher das mitberücksichtigen, was in dem Hymnus Kol. 1,15–20 zum Ausdruck gebracht ist. Von dort aus ergibt sich die zweite notwendige Ergänzung zu der These von der zentralen Funktion der Christologie: die Wirklichkeit des gestorbenen und auferstandenen, lebendigen Herrn ist uns immer schon voraus. Das ist bereits die eigentliche Thematik der Präexistenzvorstellung; doch seit Ostern geht es um die Versöhnung und das Heil für *alle* Menschen. Hier erkennen wir die universale Weite der von Christus erschlossenen Wirklichkeit und werden zugleich in sie hineingeführt. Nicht erst durch das Zeugnis der Christen, so unüberhörbar deren Auftrag ist, kommt diese Wirklichkeit zum Tragen, sie ist schon vorgegeben, vorgegeben auch in einer «nichtchristlichen» Welt, will aber in ihrem verpflichtenden Charakter gehört und anerkannt werden. Deshalb geht es in diesem Zusammenhang stets um die Frage der Zugehörigkeit, biblisch gesprochen: der Nachfolge.

Was die christliche Gemeinde von Anfang an mit der Taufe gewollt hat, war ja neben anderem vor allem dies: ein verpflichtendes Zeichen

der Zugehörigkeit aufzurichten, nicht primär in dem Sinn, daß der Mensch sich selbst verpflichtet, sondern daß er sich verpflichten läßt. Denn unter dieser Voraussetzung hat die Gemeinschaft der Glaubenden ihre Stellung und Aufgabe in der Welt. Durch Versammlung und Mahlfeier, durch Botschaft und Bekenntnis läßt sie sich zu der sie begründenden Wirklichkeit immer wieder zurückrufen und hinführen, und sie steht dafür ein vor den Menschen ihrer Zeit. Wie das Bekenntnis, anders als die Lehre in ihrer Vielfalt, dabei eine integrierende Funktion besitzt, so ist das Gebet Ausdruck der Gewißheit, daß der Gott, der sein Handeln in den Tod und das Scheitern gibt, in Wahrheit lebt.

VI.

Damit ist noch immer nicht die so notvolle Verhältnisbestimmung von fides und ratio gewonnen, auf die wir eingangs schon mehrfach stießen. Die ratio kann, wie wir gesehen haben, unter keinen Umständen das letzte Wort haben. Wie aber steht es dann mit der für die Neuzeit so wesentlichen Autonomie der Vernunft? Wird hier nicht eine dem heutigen Menschen unerträgliche, ja sogar unerklärliche Fremdbestimmung gefordert? Man wird sehr nüchtern sehen müssen, daß zwar die Normativität des Rationalen heute durchweg gefordert wird, daß damit aber keineswegs die absolute Freiheit der Vernunft als gegeben vorausgesetzt wird. Im Gegenteil: die Abhängigkeit der Willensentscheidung von nichtrationalen Elementen ist das eigentliche Problem. Eine totale Rationalisierung und eine darin begründete Befreiung der Vernunft wird allenfalls als Fernziel angesehen.

Worum es beim christlichen Glauben im Verhältnis zur Vernunft geht, ist nun aber gerade die Freiheit. Allerdings nicht die absolute Freiheit, diese ist eine Illusion, sondern die Freiheit in der sie ermöglichenden und bewahrenden Korrelation, nämlich der Korrelation zum Glauben. Glaube und Vernunft haben ihr je eigenes Bezugsfeld, sie «stören» sich nicht gegenseitig, sondern bereichern und befruchten sich.

Was hier zu sagen wäre, kann bloß noch skizziert werden: Der eigentliche Bereich der Vernunft ist die Wahrnehmung der konkreten Verantwortung in dieser Welt. Es geht dabei um die Inangriffnahme und Bewältigung des «Vorletzten», und zwar in der Klammer und unter dem Vorzeichen des «Letzten». Wo diese Klammer des «Letzten» wirksam wird, da können die zu Beginn angedeuteten Probleme der mensch-

lichen Verantwortung angesichts ständig zuwachsender Möglichkeiten und einer immer spürbarer werdenden Abhängigkeit nicht einfach von heute auf morgen eine Lösung erhalten, aber es kann wenigstens sichtbar werden, in welcher Richtung weiterzugehen und eine Lösung anzustreben ist.

Was wahre Freiheit in der konkreten Entscheidung ist, muß ohnehin immer erst wieder erkannt werden. Nach biblischem Verständnis liegt gerade in der rechten Zuordnung von Glaube und vernünftigem Handeln die wirkliche Freiheit beschlossen. Der Christ ist «zur Freiheit berufen», zur Freiheit für das Notwendige, das er im Vertrauen und in der Liebe in Angriff nimmt. So wird in der Gegenwart Zukunft eröffnet, eine Zukunft, die von uns mitverantwortet werden muß, die aber letztlich doch nicht eine menschliche Zukunft, sondern die Zukunft Gottes ist. Wo der Mensch meint, alles selbst in die Hand nehmen zu müssen, verfällt er der Gesetzlichkeit, trotz aller humanistischen Programme; wo der Mensch umgekehrt meint, nicht selbst mit rückhaltlosem Einsatz die Mitverantwortung ergreifen zu müssen, verfällt er der Lieblosigkeit und damit der Unwahrhaftigkeit und Glaubenslosigkeit.

Einer tätigen, vom Glauben angetriebenen Liebe ist die Verheißung gegeben, daß sie Zukunft hat, auch wenn, menschlich geurteilt, der Einsatz scheitert. Wer darum weiß, daß die Wirklichkeit Gottes «sub contrario» verborgen, gerade aber so gegenwärtig, lebenspendend und heilschaffend ist, kann auf diese Verheißung sein Vertrauen und seine Hoffnung setzen.

Zusammenfassung

1. Die nachchristliche Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß es in einem einst vom Christentum umfassend geprägten Kultur- und Lebensbereich zu einer tiefgreifenden Säkularisierung gekommen ist. Der Zusammenhang mit dem christlichen Ursprung ist erkennbar geblieben, aber die Bindung an den Ursprung preisgegeben. Auf dem Wege der Technisierung greift dieser Säkularisierungsprozeß auch auf ehemals vom Christentum nicht oder nur wenig berührte Gebiete über, so daß dort ebenfalls eine «nachchristliche» Situation entsteht.
2. Die Schwierigkeiten des Menschen der nachchristlichen Zeit im Blick auf den christlichen Glauben sind intellektueller, existentieller und praktisch-ethischer Art; es geht um den Bezug des Glaubens auf das erheblich veränderte Wirklichkeitsverständnis, auf die in

anderer Weise brennend gewordene Wahrheitsfrage und auf die sachgemäße Begründung eines verantwortlichen Handelns.

3. Die «Gott-ist-tot-Theologie» versucht dieser total veränderten Situation im Bereich der Theologie selbst Rechnung zu tragen. Es bleibt aber zu fragen, ob die rückhaltlose Übernahme vorgegebener Denkstrukturen es noch ermöglicht, das Proprium des christlichen Glaubens festzuhalten.
4. Die Aussage «Gott ist tot» kann sich auf überholte Gottes*vorstellungen* beziehen, kann aber auch bedeuten, daß das heutige Wirklichkeitsverständnis eine *Gottes*vorstellung überhaupt nicht mehr zuläßt. Daneben gibt es jedoch auch ein durchaus positives und legitimes Verständnis der Aussage «Gott ist tot», sofern Gottes eigenes Handeln in unserer Welt «sub contrario» geschieht und – menschlich geurteilt – dem Scheitern ausgeliefert ist.
5. Die theologia crucis erhält von da aus eine entscheidende Stellung innerhalb der Theologie. Die Konzentration auf das christologische Problem ist bei der Erörterung der Gottesfrage unumgänglich. Es geht um die in Jesu Wirken und seinem Geschick eröffnete Nähe und heilschaffende Wirklichkeit Gottes.
6. Hinsichtlich der Person Jesu muß heute vor allem die Bedeutung der uneingeschränkten Menschlichkeit erkannt und betont werden. In ihm geschieht die Menschwerdung des wahren Menschen. Durch Jesu Anspruch sollen alle Menschen in den von ihm erschlossenen Lebensbereich einbezogen werden. Das ist aber nur möglich, weil er nicht im Tode geblieben ist und weil er kraft des Heiligen Geistes unter uns wirkt.
7. Im Kreuz Christi ist eine Wirklichkeit begründet, die sich nicht rational beweisen, sondern nur im vertrauenden Glauben annehmen läßt. Ausschlaggebend ist das «pro me». Die Christologie ist ihrem Wesen nach Soteriologie und insofern bestimmend für eine Anthropologie, läßt sich aber nicht in Anthropologie umsetzen.
8. Das Wirklichkeitsproblem stellt sich für den Christen nicht total anders, er erfaßt es aber von einem wesentlich veränderten Standpunkt aus. Es stellt keine andere Wirklichkeit neben die vorfindliche, sondern versteht die eine Wirklichkeit in ihren tieferen Dimensionen. Die Wirklichkeit des heilgewährenden Gottes ist uns immer schon voraus; im Glauben erkennen wir die universale Weite und werden in sie hineingeführt. So geht es in diesem Zusammenhang auch immer um die Frage der Zugehörigkeit (Nachfolge, Taufe, Gemeinde).

9. Das Verhältnis von fides und ratio besteht nach biblischer Auffassung in einer angemessenen Korrelation. Glaube und Vernunft überschneiden sich nicht, sondern haben ihr je eigenes Bezugsfeld, wobei der Bereich der Vernunft sich auf die Wahrnehmung der konkreten menschlichen Verantwortung – dies aber in vollem Umfang – bezieht.
10. Wo das «Vorletzte» innerhalb der Klammer und unter dem Vorzeichen des «Letzten» in Angriff genommen wird, ist Zukunft eröffnet, die dem Menschen Hoffnung schenkt, weil zwar sein ganzer Einsatz gefordert ist, es aber letztlich doch nicht um die eigene und die weltliche, sondern um Gottes Zukunft geht.