

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
Heft: 6

Artikel: Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus
Autor: Trtík, Zdenk
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878698>

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: 18.02.2026

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

Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus

Ein sachlicher Dialog zwischen Christen und Atheisten ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß man radikal nach dem Wesen des Atheismus sowie des Theismus fragt. Erst auf dieser Grundlage kann die weitere Frage, nämlich die nach den Wurzeln der geschichtlichen Gestalt der beiden europäischen Richtungen, beantwortet werden. Ohne eine derartige Fragestellung treten die Repräsentanten der beiden geschichtlichen Strömungen mit der Überzeugung in den Dialog ein, daß sie mehr oder weniger unproblematische Wahrheiten vertreten. In Wirklichkeit aber sind schon die bloßen Begriffe «Theismus» und «Atheismus» unbestimmt und mehrdeutig. Die vorliegende Untersuchung geht von der Begriffsbestimmung der Vokabeln «*Atheismus*» als *Nichterkennen* und «*Theismus*» als *Erkennen Gottes* aus. Sie stellt die Frage, inwiefern die geschichtliche Form des europäischen Theismus wirklich Erkennen und die des europäischen Atheismus wirklich Nichterkennen Gottes ist und welches Verhältnis zwischen ihnen besteht.

1.

Das radikale Verständnis des Atheismus ist vom Zentrum des Evangeliums, d. h. von der *Inkarnation* her, möglich. Gott ist in Jesus Christus in die Tiefe des Menschseins eingetreten, um den Menschen samt allen seinen Beziehungen und seiner ganzen Welt zu retten. Die radikale, durch das Kreuz Christi bezeugte Notwendigkeit des Heils und der Erlösung offenbart den radikalen Charakter der Entfremdung, die die Bibel Sünde nennt. Die kognitive Seite der Sünde ist der Atheismus. Außerhalb der Gnade des Glaubens ist jeder Mensch ausnahmslos Atheist. Dieser dem entfremdeten Menschen inhärente Atheismus würde latent bleiben, falls er nicht dem *Theismus* begegnete. Der radikale *Atheismus* in allen seinen religiösen sowie nichtreligiösen Formen wird erst in der Konfrontation mit dem Evangelium enthüllt, das ihm als Beleidigung und Torheit (1. Kor. 1, 23) erscheint. Dieses σκάνδαλον wurde zur ersten Anregung, aus der heraus sich der latente Atheismus auf europäischem Boden als ausgesprochene Theorie äußerte, deren

erste Gestalt die Polemiken der griechischen Philosophen gegen das Urchristentum waren. Diese Angriffe werden im Namen eines Theismus auf das Evangelium als Atheismus geführt. Doch im Lichte des Evangeliums handelt es sich um die Angriffe eines falschen Theismus, der faktisch Atheismus ist, auf den echten Theismus.

a) Der ursprüngliche *Theismus* des *biblischen* Glaubens ist leider nicht unversehrt geblieben. Unter dem Einfluß der griechischen Philosophie wurde er zu einem falschen Theismus entstellt, dessen Selbstentkräftung der europäische Atheismus darstellt.

Nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament wird Abraham für den Urvater des echten Glaubens gehalten. «Abraham glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit» (Gen. 15, 6). Eine Illustration dieses Glaubens ist die Erzählung vom gehorsamen Entschluß Abrahams, seinen Sohn Isaak auf Gottes Gebot hin zu opfern. Abraham gehorcht Gott in fester Zuversicht auf dessen Verheißung, «denn in Isaak soll dir der Same genannt werden» (Gen. 21, 12), und ist überzeugt, daß der Herr in seiner Treue jene Verheißung erfüllen wird, auch wenn er Isaak von den Toten auferwecken sollte, wie es Hebr. 11, 19 auslegt. Der rechtfertigende Glaube Abrahams besteht in der Zuversicht gegenüber der Verheißung Gottes und im Gehorsam gegenüber seinem Gebot, welche sich selbstverständlich in der Tat erweisen. Der Akt des Glaubens hinter dieser Tat weist eine ausgeprägte Struktur der personalen Beziehung zu Gott auf. Es handelt sich um kein Ich–Es-Verhältnis, sondern um die Beziehung Ich–Du, in der man das Gebot annimmt, etwas zu tun. Der «Gegenstand» des Glaubens ist hier kein an sich stehender Ausspruch Gottes, sondern der sprechende, verheißende und gebietende Gott selbst. Gottes Du stellt in dieser Beziehung den revelatorischen Modus des Ichs Gottes vor.

Derart qualifizierter Glaube geht aus dem Alten auch in das Neue Testament über. Abrahams Glaube gehört zur zentralen Charakteristik der christlichen Existenz (Matth. 1, 1; 3, 9; 8, 11; Luk. 3, 8; Röm. 4, 3. 5; 4, 22–25; Gal. 3, 6). Der Glaube als Heilsprinzip besteht im gehorsamen Vertrauen (ὕπακοή πίστεως). Da aber dieser Glaube eine Tat hervorbringt und das Handeln bestimmt, ist er auch nach dem Worte Jesu «an seinen Früchten zu erkennen». Dieser Ausspruch impliziert eine exakte Reihenfolge und Wertung des Glaubens und der Taten im Verhältnis zum Heil. Der Glaube ist Principium essendi, während die Taten Principium cognoscendi des Heils sind. Die Taten sind das Kennzeichen des Glaubens, insofern sie aus diesem folgen. Der Glaube kann an ihnen allein erkannt werden (Matth. 23, 31–46). Der Sinn des Schauens auf die Taten besteht also darin, die Anwesenheit oder Abwesenheit des Glaubens festzustellen, der der einzige Grund der Rechtfertigung ist. Das bedeutet, daß andererseits auch der Glaube in seiner Qualität als Liebe Maßstab der Taten ist. Nur die echten Liebestaten sind Kennzeichen des rechtfertigenden Glaubens. Deshalb weist Jesus das Pharisäertum

zurück, in dem es an Taten keinesfalls fehlte. Das Neue Testament bewahrt also den alttestamentlichen Glauben Abrahams. Nur ist hier alles im Lichte der Offenbarung Christi durch die Qualität der Liebe vertieft. Der neutestamentliche Glaube erscheint als eine Antwort auf die Liebe Gottes, also selbst als Liebe, und auch die Glaubenstaten werden vor allem in der Kategorie der Liebe begriffen. Lukas, der keine ausschließlich paulinische, sondern eine überwiegend vorpaulinische Theologie hat, bringt Belege dafür, daß Jesus selbst das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben allein ausgesprochen hat: schon der Akt des Glaubens rechtfertigt, wenn er auch noch nicht oder nicht mehr durch Taten erwiesen werden kann (Luk. 18, 8–14; 19, 1–10; 23, 43). Paulus führt diese Grundlinie Jesu weiter, nicht nur durch die Betonung der rechtfertigenden Macht des Glaubens, sondern auch dadurch, daß er die Vollendung des Glaubens in der Liebe sieht (1. Kor. 13). Entscheidend ist allerdings, daß der rechtfertigende Glaube bei Jesus wie bei Paulus eine personale Beziehung zum lebendigen Gott ist.

Diese personale Struktur des biblischen Glaubens wurde jedoch früh durch das griechische philosophische Denken auf dem Boden des Römischen Reiches umgebildet. Schon bei den Apologeten wandelt sich die Offenbarung im Sinne des Sprechenden und Handelnden Gottes in eine gegenständliche Größe intellektueller Wahrheit. Infolgedessen hört der Glaube auf, eine Beziehung Ich–Du zu sein, und wird zu einem Verhältnis Ich–Es. Auf diese Weise entsteht die katholische Glaubensauffassung, die die ganze vereinigte Kirche weiterhin beherrscht. Die Anwesenheit des auf diese Weise entarteten Glaubens auf dem Boden der christlichen Gemeinden ist schon im geschichtlichen Rahmen des Neuen Testaments bezeugt.

Es ergibt sich daraus ein Problem, das der Jakobusbrief als das des toten und lebendigen Glaubens formuliert. Der ursprüngliche biblische Glaube befindet sich offensichtlich in einer Krise. Die von Jakobus (Kap. 2) angebotene Lösung zeigt, daß die philosophische Reflexion des damaligen Christentums noch unfähig war, die begrifflichen Grundkategorien zu analysieren, in denen diese Umwandlung zustande gekommen war: die Ersetzung der personalen Ich–Du-Beziehung durch die griechische Antithesis Subjekt–Objekt. Jakobus sieht die Ursache der Glaubenserstarrung in keiner grundsätzlichen Veränderung des Glaubens selber. Er konzentriert sich auf die sekundären Folgen dieser Veränderung, auf die mangelnden Taten. Dadurch legitimiert er schweigend die qualitativ neue Glaubensstruktur in der Kirche, wenn er sich auch ihrer Unzulänglichkeit bewußt wird. Er vermutet, daß es zum Vollkommenwerden dieses Glaubens genüge, ihm noch Taten hinzuzufügen. Deshalb polemisiert er gegen das Prinzip der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Dieses von Paulus am deutlichsten ausgesprochene Prinzip rechnet jedoch mit einem ganz andersartigen Glauben, der in einer personalen Beziehung besteht und als der «Glaube, der durch die Liebe tätig ist» (Gal. 5, 6),

beschrieben werden kann. Nachdem der biblische Glaube zum intellektuellen Glauben der Kirche wurde, mußte Paulus' These von der Rechtfertigung durch den Glauben als falsch erscheinen und eine Ergänzung des Glaubens durch Liebestaten gefordert werden.

Seit der Zeit Augustins und das ganze Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart unterscheidet die katholische Kirche zwischen *Fides informis* und *Fides caritate formata*. Doch der auf die griechische Antithesis Subjekt-Objekt gegründete Glaube ist von dem biblischen gattungsmäßig verschieden und kann nicht dadurch zu diesem werden, daß Liebe hinzugefügt wird. In der *Fides caritate formata* ist nicht nur *Fides*, sondern auch *Caritas* unbiblisch, da die biblische Liebe eben die Folge und Frucht des biblischen Glaubens ist. Diese Liebe heißt ἀγάπη. Demgegenüber hat die dem Glauben erst nachträglich angeschlossene *Caritas* eher eine erotische Struktur.

b) Die europäische Gestalt des *Atheismus* ist von der Struktur der ganzen europäischen Noetik abhängig, die durch die griechische Antithesis Subjekt-Objekt bestimmt ist. Die charakteristische Frucht dieser Noetik ist die moderne Wissenschaft, für die nur das existiert, was als ein Objekt feststellbar ist. Eben dieses wissenschaftliche Prinzip ist in der säkularisierten Welt zum letzten und einzigen Kriterium für die Frage geworden, was Realität und Wahrheit sei.

Das noetische Schema Subjekt-Objekt, mit dem die Wissenschaft arbeitet, muß allerdings als das Prinzip alles Denkens, aller Gedankenreflexion angesehen werden. Was immer gedacht wird, kann nur als ein Objekt des Denkens gedacht werden. Nichtgegenständliches Denken ist unmöglich. – Andererseits ist jedoch nicht alles, was existiert und was allein als Objekt gedacht werden kann und muß, schon ein Gegenstand in der Realität. Diese These ist wichtig, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Anthropologie.

Das menschliche Subjekt ist kein Objekt, obwohl es existiert. Sobald wir aber von ihm denken, machen wir es zum Objekt unseres Denkens. Solches Denken ist jedoch nur dann richtig, wenn es auf die Erkenntnis des Subjekts gegründet ist, welche in der nichtgegenständlichen personalen Ich-Du-Beziehung zustande kommt. Weder mein eigenes noch auch meines Nächsten Subjekt ist in solcher Beziehung ein Objekt. Meines eigenen Subjektes werde ich mir hier unmittelbar bewußt, während das andere Subjekt mir als ein Du entgegentritt und sich öffnet. Dieses Du ist kein Gegenstand unter anderen Gegenständen, deshalb vermögen wir uns seiner keinesfalls zu bemächtigen. Es ist ein freier Wille. Verglichen mit dem Gegensatz Subjekt-Objekt ist diese Beziehung ganz anders. Es ist ein Verhältnis *sui generis*. Und nur in

dieser nichtgegenständlichen Beziehung kann das Subjekt tatsächlich erkannt und erst als auf diese Weise erkanntes zum Objekt richtigen Denkens gemacht werden. Solches Denken weiß, daß dieser «Gegenstand» tatsächlich kein Gegenstand ist.

Das heißt, daß das menschliche Subjekt nicht wissenschaftlich erkannt werden kann. Denn Wissenschaft vermag nur das zu erkennen, was wirklich ein Objekt ist. Natürlich kann alles, was am Menschen gegenständlich ist, wissenschaftlich erkannt werden. Der Mensch besteht jedoch nicht nur aus dieser objektiven, sondern auch noch aus einer subjektiven Seite, die der wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglich ist. Deshalb ist das menschliche Subjekt zu einer Krisis der Antithese Subjekt–Objekt und der auf diese gegründeten Wissenschaft geworden. Gerade beim Subjekt wird die Grenze der auf jene Antithese gegründeten Noetik sichtbar. Der objektiven Sicht bleibt das Subjekt verborgen. Es ist nicht nur ein nichtgegenständliches Zentrum des Erkennens, sondern auch ein Mittelpunkt der Freude, des Leidens, der Verantwortlichkeit und schöpferischer Tätigkeit. Als solches wird es auch zur Krisis jeglicher auf die Antithese Subjekt–Objekt gegründeten Moral, Erziehung und sozialen Praxis. In der Existenz des Menschen auch als Subjekt besteht seine Würde. Deshalb ist die Behandlung des Menschen als eines bloßen Objekts eine Erniedrigung seiner menschlichen Würde.

Die griechische Antithesis als exklusives noetisches Prinzip macht die adäquate Erkenntnis der Würde des Menschen und die angemessene Beziehung zu ihm unmöglich. Denn unter dem Subjekt versteht man hier nur den ersten, betrachtenden, objektiv erkennenden und herrschenden Pol, während alle anderen Menschen unter den zweiten Pol in die Welt der Objekte subsumiert werden müssen, so daß sie als Subjekte verschwinden. Der griechische philosophische Geist hat durch jene Antithesis wesentlich zur Entstehung und zum Erfolg der europäischen Wissenschaft beigetragen, vermochte aber durch nichts zur Bildung einer adäquaten Anthropologie und guter menschlicher Beziehungen zu verhelfen. In dieser Hinsicht hat sich diese Antithesis als katastrophal erwiesen. Sie entstellte den ursprünglichen Theismus des biblischen Glaubens und mit ihm auch die tiefsten Voraussetzungen des europäischen Humanismus. Je radikaler dieser Humanismus wird und seine Ziele mit Hilfe der Wissenschaft und mit Hilfe organisierter Macht realisiert, desto mehr wird er durch die Gefahr der Unmenschlichkeit bedroht, da er nicht die ganze Natur des Menschen kennt und respektiert, die nicht nur durch das Objekt, sondern auch durch das Subjekt des Menschen bestimmt ist.

Es ist von großer Wichtigkeit, daß Europa diese Antithesis der griechischen Philosophie nach dem Zusammenbruch des Römischen

Reiches von der Kirche vermittelt wurde. Dieser Antithesis folgend stellt schon die Kirche Gott von Anfang an als eine objektive, gegenständliche Gegebenheit dar. In dieser Gegenständlichkeit besteht der traditionelle christliche Theismus, der sich auf die biblischen Gottesvorstellungen stützt, ohne ihre antike, zeitbedingte, mythologische Natur zu durchschauen, die dem Wesen des biblischen Glaubens widerspricht.

Die Antithese, auf der dieser Theismus aufgebaut ist, rechnet mit dem menschlichen Subjekt als dem unbeleuchteten Zentrum der objektiven Erkenntnis der gegenständlichen Wirklichkeit, Gott eingerechnet. Wenn die ebenso auf diese Antithese gegründete Wissenschaft dieses Subjekt beleuchten und erkennen will, muß sie es in der Welt der Objekte lokalisieren, wodurch sie das wirkliche Subjekt völlig verfehlt. Es ist ein evident, elementarer Irrtum, ein Subjekt für ein reales Objekt zu halten. Die Voraussetzung der wissenschaftlichen Annahme, daß das menschliche Subjekt wirklich existiere, ist die naheliegende Lokalisierung dieses Subjektes in der gegenständlichen, objektiven Seite des Menschen – in seinem Leib. Was aber den gegenständlichen Gott des objektiven Theismus anbelangt, so ist es nicht möglich, ihn wissenschaftlich in der objektiven Sphäre der Wirklichkeit zu lokalisieren, was eindeutig bedeutet, daß ein solcher Gott nicht existiert, daß er eine schiere Illusion ist. Diese wissenschaftliche, im Bereich der objektiven Wirklichkeit schlechthin kompetente Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit ist verbindlich. Sie begründet den europäischen Atheismus. Als Verneinung des traditionellen, die gegenständliche Existenz Gottes behauptenden Theismus ist der Atheismus sogar theologisch richtig.

Durch die Annahme der Antithese Subjekt–Objekt hat das Christentum Gott in der objektiven Sphäre der Wirklichkeit lokalisiert und den objektiven Theismus geschaffen. Indem es diese Antithese dem europäischen Denken vermittelte, inaugurierte es eine Wissenschaft, welche durch die exakte Untersuchung der objektiven Sphäre der Wirklichkeit diesen objektiven Theismus entkräftet hat. Der europäische Atheismus ergibt sich aus dem Wesen der Wissenschaft, die nicht nur methodologisch, sondern eben in ihrem Wesen atheistisch ist. Die Menschen der Neuzeit werden sich infolge der bisherigen wissenschaftlichen Forschung immer mehr bewußt, daß sich ein wirklicher Gott unter den sichtbaren und unsichtbaren Objekten und Prozessen dieses Universums befindet. Die Existenz eines solchen Gottes kann nicht durch die Suche nach Lücken in der wissenschaftlichen Erkenntnis der objektiven Sphäre der Wirklichkeit gerettet werden.

Der traditionelle, die Struktur des biblischen Glaubens entstellende christliche Theismus macht es für den europäischen Atheismus verhältnismäßig leicht, seine eigene Position theoretisch zu begründen. Aus dem radikalen Verständnis des Theismus und Atheismus folgt aber, daß die Theologie nicht einmal durch eine Rückkehr zum

authentischen Sinn des biblischen Glaubens an Gott den Einwänden des Atheismus standzuhalten vermag; diese rühren eben schon von den Anfängen des Evangeliums her. Jede neue Form des Theismus muß auf den Widerstand des ungläubigen Herzens stoßen und jeweils neue atheistische Argumente hervorrufen. Nur eine Theologie, die vor dem Atheismus kapitulieren würde, wäre von ihm annehmbar und also unverletzbar. Das müßte eine Theologie ohne Gott überhaupt sein. Aber so eine Theologie wäre keine Theologie. Jede Theologie muß eine Art Theismus sein.

2.

Nicht nur der traditionelle Theismus, sondern eben auch jene theologischen Richtungen, die ihn scheinbar überwunden haben und den Einwänden des europäischen Atheismus scheinbar gewichen sind, müssen unter dem Gesichtspunkt untersucht werden, ob der Gott, mit dem sie zustimmend oder verneinend operieren, nicht eine Illusion ist. Das betrifft besonders die *Theologie der Existenz* und die der *Hoffnung*.

a) Das Anliegen der *existenzialen Theologie*, was den Theismus und Atheismus betrifft, kann an der Diskussion zwischen Braun und Gollwitzer gut beleuchtet werden¹.

Brauns Theologie will als ein Versuch begriffen werden, das Neue Testament ohne die theistische Voraussetzung der Vorgegebenheit Gottes auszudeuten, damit auch die Atheisten sein Anliegen verstehen könnten. Seine Bedeutung im Rahmen der Bultmannschen Theologie besteht hauptsächlich darin, daß er versucht, auch den neutestamentlichen Gottesbegriff zu entmythologisieren und existenzial zu interpretieren.

¹ H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (1962), bes. die letzte Studie «Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments»; H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (1963); H. Braun, *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament: Zeit und Geschichte* (1964); die Diskussion zwischen den beiden in Mainz 1964: *Post Bultmann locutum*, 1–2 (1964). – In welchem Sinn die Theologie der Existenz atheistisch genannt werden kann, habe ich im Aufsatz *Zur Frage der atheistischen Theologie: Internationale Dialog-Zeitschrift*, 1 (1968), S. 28–42, angedeutet.

In diesem Punkt hält Bultmann noch die abgesonderte Existenz Gottes im Sinne einer zwar nicht gegenständlichen, aber von der gläubigen Existenz verschiedenen und unabhängigen Realität fest. Ihm zufolge ist Gott wohl nur in den Geschehnissen der gläubigen Existenz auf der Szene und erkennbar, nicht aber mit ihnen identisch. Er drückt das folgenderweise aus: «Wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns.»² Das sieht aus wie eine Identifizierung des Redens von Gott mit dem vom Menschen. «Soll die Theologie nicht über Gott spekulieren, vom Gottesbegriff reden, sondern vom wirklichen Gott, so muß sie, indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden.»³ Hier wird das Reden von Gott mit dem vom Menschen nur unzertrennlich verbunden. Gott sei aber vom Menschen unabhängig: «Aus der Feststellung, daß von Gott reden von mir selbst reden heißt, folgt keineswegs, daß Gott nicht außerhalb des Glaubenden ist.»⁴ Und noch einmal: «So heißt, daß nur der Glaube Gott sehen oder fassen kann, nicht, daß Gott außerhalb des Glaubens nicht existiert.»⁵ Soll Bultmann diese Unterscheidung nachher korrigiert haben oder nicht, ist sie theologisch richtig, wenn er auch nicht anzugeben imstande ist, was dieses «außerhalb» bedeutet. Eben in diesem Punkte will Braun Entmythologisierung konsequenterweise durchführen: «Was ist letztlich im Sinne des Neuen Testaments Gott?... Daß Gott und seine Welt im Neuen Testament auch als Gegenstand, als Sache gelten, ist nicht zu bestreiten. Daß solche Vergegenständlichung aber nicht dem eigentlichen Trend des Neuen Testaments entspricht, meinen wir... aufgezeigt zu haben. Als was aber wäre Gott dann verstanden? – Jedenfalls nicht als der für sich Existierende, nicht als eine Spezies, die nur unter dieser Vokabel erfaßbar wäre. Gott heißt denn vielmehr das Woher meines Umgetriebenseins. Mein Umgetriebensein aber ist bestimmt durch das «Ich darf» und «Ich soll», bestimmt durch das Geborgensein und die Pflicht. Geborgensein und Pflicht aber kommt mir nicht zu aus dem Weltall, sondern vom Anderen her, vom Mitmenschen; auch das Wort der Verkündigung und die Tat der Liebe erreichen mich, erreichen sie mich wirklich, vom Mitmenschen her. Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her. In Gott bleiben heiße dann also, im konkreten Akt der Zuwendung zum anderen bleiben: wer im ἀγαπᾶν bleibt, bleibt in Gott (I. Joh. 4. 16). Ich kann von Gott nur reden, wo ich vom Menschen rede: also anthropologisch. Ich kann von Gott nur reden, wo ein «Ich soll» Kontrapunkt wird vom «Ich darf» – also soziologisch. Denn auch nach dem Neuen Testament ist letztlich – d. h. die inadäquaten Vergegenständlichungen der Gotteslehre beiseite gesetzt – Gott dort, wo ich in Pflicht genommen, wo ich engagiert bin; engagiert im unbedingten «Ich darf» und «Ich soll». Das heiße dann aber: der Mensch als Mensch in seiner Mitmenschlichkeit impliziert Gott: Vom Neuen Testa-

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1 (19..), S. 33.

³ Ebd., S. 117.

⁴ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (19..), S. 82.

⁵ Ebd., S. 84.

ment her wäre das immer neu aufzudecken. Gott wäre dann eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit.»⁶

Auf den ersten Blick weckt das den Eindruck, daß Brauns Theologie atheistisch ist. An einem anderen Ort sagt Braun: «Nicht Gott oder Jesus als äußere Autorität decken – heteronom – den Inhalt einer Weisung, sondern es muß umgekehrt lauten: in dieser oder jener Weise überzeugt, getrost, gewissenmäßig handeln können, bedeutet, auf Gottes Weisung, Gott gemäß zu handeln. Theonomie und Autonomie fallen zusammen. Gott ist also der Ausdruck für das Phänomen des gewissenmäßigen, getrosten, überzeugten Handeln-Könnens.»⁷ All dies von Braun über das «Ich darf» und «Ich soll», über Gott und Mensch Gesagte soll nicht als allgemeine Theorie oder Idee, sondern als Selbstverstehen der gläubigen Existenz, als ein Geschehnis und Begebnis im Hören oder Lesen der neutestamentlichen Texte verstanden werden. Auf diese Unterscheidung zwischen der allgemeinen Wahrheit und dem Ereignis des Selbstverständnisses der gläubigen Existenz kommt es Braun sehr an.

Braun zufolge ist Gott nicht objektivierbar, er existiert nicht als Gegenstand. Er kann nur im Bereich der subjektiven gläubigen Existenz begegnet sein und mittels ihrer objektiv feststellbaren Phänomene erscheinen im Verhältnis der durch die neutestamentlichen Texte betroffenen Leute zu ihren Mitmenschen. Es handelt sich um das Verpflichtetwerden, welches durch das «Ich soll», und um das Befreitwerden, welches durch das «Ich darf» ausgedrückt werden kann. Gott wird von Braun ganz allgemein als das Woher dieses «Ich soll» und dieses «Ich darf» bezeichnet. Bis hierher darf man Braun mit Zustimmung folgen.

Doch seine Antwort auf die Frage, worin dieses «Woher» besteht, muß zurückgewiesen werden, da in ihr das Woher der genannten Phänomene als mit ihnen identisch erscheint und überdies zu allgemein definiert wird. «Eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit», wie Braun Gott bezeichnet, ist ja nichts anderes als eben die durch das «Ich soll» und das «Ich darf» bestimmte Mitmenschlichkeit. Um die Antwort auf die Frage nach «Woher» dieser Phänomene geben zu können, müßte Braun die tiefere Struktur der gläubigen Existenz analysieren, was er aber nicht tut. Vor allem hieße es die Frage zu stellen, woher die Verbindlichkeit des «Ich soll» und des «Ich darf» kommt. Auch Braun müßte zugeben, daß sie weder von mir selber noch von meinem Mitmenschen herkommt, daß sie also in gewissem Sinne über der Mitmenschlichkeit steht und mit ihr nicht identisch ist. Man stößt hier auf eine transzendente Grenze innerhalb der nichtgegenständlichen gläubigen Existenz.

⁶ Braun, *Die Problematik* (A. 1), S. 340f.

⁷ Ebd., S. 341.

Gollwitzers Kritik geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß der biblische Glaube und alle die biblische Substanz aufrechterhaltende Theologie auf Grund der Begegnung zwischen Gott und Mensch im Verhältnis Ich–Du steht. Auf den ersten Blick hin ist das der Standpunkt des biblischen Personalismus. Deshalb weist Gollwitzer alle die geistigen Richtungen zurück, welche den Personalismus verneinen, wie der Buddhismus und jede nicht christliche Mystik, der Rationalismus und der Idealismus. Alle diese Richtungen versuchen, die Beziehung Ich–Du durch etwas Besseres und Höheres zu überwinden.

Er erklärt: «Daß für ein christliches Denken, das darin christlich ist, daß es die Orientierung an der Bibel nicht aufgibt, das Gegenüber von Gott und Mensch gerade als das Gegenüber in Gemeinschaft ein unüberbietbares Verhältnis ist, über das hinaus ein engeres nicht einmal gedacht, geschweige denn gewünscht werden kann, wird sich im Laufe dieser Untersuchung noch bestätigen.»⁸ Er zitiert Tillichs Sätze aus der Schrift *Der Mut zum Sein* (1953), S. 128f.⁹, aus denen es offensichtlich ist, daß Tillich die Struktur der personalen Beziehung Ich–Du mißdeutet, in der Vermutung, daß dieses Verhältnis auf Grund des Subjekt–Objekt–Schemas beruht. Obwohl Gollwitzer Tillich kritisiert, sieht er nicht dessen Irrtum und vermutet, daß die Antithese Subjekt Objekt eine notwendige Kategorie sei, ohne welche die Begegnung zwischen Gott und Mensch im biblischen Glauben nicht verstanden und ausgesprochen werden könne. Er lehnt Brauns existenzialen Immanentismus ab und betont das objektive Sein Gottes. Eben deshalb verteidigt er jene Antithese, wie folgt: «Wer ‚Begegnung‘ sagt, darf sich nicht scheuen, auch ‚Gegenstand‘ zu sagen, also von einer Gegenständlichkeit Gottes zu sprechen; er darf auch das Subjekt–Objekt–Schema nicht mit Stumpf und Stiel aus der Theologie ausrotten wollen, sondern muß sorgfältig sagen, in welchem Sinne es bleibt.»¹⁰ Nicht einmal nach Gollwitzer bedeutet allerdings Gott als Objekt eine feststellbare Gegebenheit. Er nimmt die Antithese Subjekt–Objekt in dem Sinne allein, daß ihre zwei Pole «auf ein Gegenüberstehen zweier Größen, die durch irgendeine Art von Aktivität verbunden sind, verweisen, ebenso auf eine ontologische Unterschiedenheit zwischen ihnen von der Art, daß die als ‚objektiv‘ vom Subjekt festgestellte Größe damit gerade als in sich selbst wirklich und nicht mental innerhalb des Subjekts vorgestellt wird.»¹¹

Obwohl die hier von Gollwitzer betonte selbständige und vom menschlichen Subjekt unabhängige Wirklichkeit Gottes ganz eindeutig bejaht wer-

⁸ Gollwitzer (A. 1), S. 35.

⁹ Ebd., S. 37, Anm. 59.

¹⁰ Ebd., S. 37.

¹¹ Ebd., S. 38.

den muß, bedeutet jene Antithese nicht nur dies, sondern auch, daß Gott Objekt, d. h. Gegenstand im ontologischen Sinn ist. Da dies aber resolut verneint und als die Wurzel der Glaubens- und Theologiekrisis verworfen werden muß, wird jene Antithese im theologischen Denken über Gott zum grundsätzlichen Problem. Die prinzipielle Lösung dieses Problems besteht in der Feststellung, daß Gott an sich kein Objekt, sondern ewiges Subjekt ist, daß er aber auch als solches ein selbständiges Objekt des Denkens sein kann und muß. Gollwitzer betont die selbständige Wirklichkeit Gottes, weiß von dessen Nichtgegenständlichkeit und unterstreicht die Möglichkeit und Notwendigkeit, diesen Gott zum Objekt des Denkens und Redens zu machen. In diesem logischen Sinne nimmt er die Antithese Subjekt-Objekt an. Er unterschätzt aber ihre gefährliche ontologische Implikation und Bedeutung. Demgegenüber betont Braun die Nichtgegenständlichkeit Gottes und verwirft deshalb jene Antithese nicht nur im ontologischen, sondern auch im logischen Sinne. In letzterem besteht sein Irrtum. Infolgedessen vermutet er, daß man überhaupt nicht von Gott als von einer selbständigen Realität, sondern nur von gewissen Phänomenen der gläubigen Existenz sprechen dürfe.

Auch in der von der Theologie der Existenz betonten nichtgegenständlichen gläubigen Existenz gibt es nicht nur die Immanenz, sondern auch die Transzendenz. Die Begegnung mit Gott hat zwar keinen speziellen Raum außerhalb der personalen Begegnung mit Nächsten; trotzdem aber gibt es hier den zweiten, göttlichen Pol dem menschlichen gegenüber. Gott muß also nicht mit der Mitmenschlichkeit identifiziert werden.

b) Die Bedeutung von Jürgen Moltmanns «Theologie der *Hoffnung*» besteht darin, daß sie die Neuentdeckung der entscheidenden Rolle der Eschatologie im Neuen Testament positiv und folgerichtig verwertet¹². Es handelt sich hier um eine aktuelle Theologie, die nicht ein rein akademisches Interesse verfolgt, sondern sozial ethisch engagiert ist. Sie weist den geschichtlichen Belang der Eschatologie auf, «ihre mobilisierende, revolutionierende und kritische Einwirkung in die jetzt zu lebende Geschichte»¹³. Das ist in der Tat ein wichtiges Anliegen.

Es scheint jedoch, daß eine konsequent systematische Tendenz bei der Durchführung der theologischen Absicht den Autor zu einer gewissen Einseitigkeit führt, die etliche wichtige, traditionell betonte Aspekte der biblischen Botschaft beiseite läßt. Dies zeigt sich in der Auffassung der Offenbarung, des Wesens Gottes und infolgedessen auch der christlichen Existenz,

¹² J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1954).

¹³ Ebd., S. 11.

das heißt der Reihenfolge, Bedeutung und gegenseitigen Beziehung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. In der Auseinandersetzung mit anderen theologischen Tendenzen, besonders mit dem Personalismus, weist Moltmann manches zurück, was nur korrigiert zu werden brauchte, da es durch wissenschaftlich erkannte Fakten gedeckt ist. Nun zwingt zwar wissenschaftliche Objektivität Moltmann dazu, sich mit diesen Fakten zu beschäftigen, doch führt ihn die Konfrontation mit ihnen nur zu einem formalen Kompromiß, nicht zu einer sachlichen Korrektur seiner Konzeption. Doch schon die Unvermeidlichkeit eines derartigen Kompromisses zeigt, wo Moltmanns Theologie zu korrigieren ist.

1. Die Frage der Offenbarung. Moltmann weist die Deutung zurück, der zufolge kein «Etwas», sondern Gott selbst oder der Mensch selbst zum Inhalt der Offenbarung wird. Der theologische und anthropologische Gedanke der Selbstoffenbarung ist ihm zufolge «im Banne einer ,transzendentalen Eschatologie‘»¹⁴ formuliert, die seiner eschatologischen Auffassung widerspricht. Als «transzendental» bezeichnet er eine derartige Eschatologie, in deren Rahmen «die Frage nach der Zukunft und dem Ziel der Offenbarung mit einer Reflexion beantwortet [wird]: das Wozu ist das Woher, das Ziel ist identisch mit dem Ursprung der Offenbarung. Wenn Gott nichts anderes als «sich selbst» offenbart, so liegt das Ziel und die Zukunft seiner Offenbarung in ihm selbst. Geschieht Offenbarung am Menschen selbst, so liegt ihr Ziel darin, daß der Mensch zu seiner Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit, also zu sich selbst kommt. Damit aber fallen Offenbarung und Eschaton jeweils zusammen in jenem Punkt, der als Gottes oder des Menschen «Selbst» bezeichnet wird. Offenbarung erschließt dann nicht verheißend eine Zukunft, die mehr wäre als sie selbst, sondern Offenbarung Gottes ist dann das Zukommen des Ewigen zum Menschen oder das Zukommen des Menschen zu sich selbst. Mit eben dieser Reflexion auf das transzendente «Selbst» wird die Eschatologie zur transzendentalen Eschatologie. «Offenbarung» wird ihr zufolge zur Apokalypse der transzendenten Subjektivität Gottes oder des Menschen.»¹⁵

Durch diese Charakteristik ist gewiß eine einseitige und abstrakte Auffassung des göttlichen Subjekts und der Person des Menschen bei etlichen Repräsentanten des theologischen Personalismus getroffen¹⁶, sowie eine Verengung des Existenzbegriffs in der existen-

¹⁴ Ebd., S. 39.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Eine derartige Auffassung spiegelt die These P. Althaus', das Gottesreich sei eine rein personale Gemeinschaft, *Ev. Ki.-Lex.* 3 (1959), Sp. 1931, zu der Moltmann mit vollem Recht bemerkt: «...denn einmal sind Gerechtigkeit und Frieden des verheißenen Reiches Verhältnisbegriffe und betreffen also auch die Verhältnisse der Menschen untereinander und zu Dingen, zum anderen ist der Gedanke einer a-sozialen Personalität des Menschen eine Abstraktion»; Moltmann (A. 12), S. 304.

zialen Theologie. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß dem biblischen Zeugnis zufolge Gott selbst in allen revelatorischen geschichtlichen Taten sowie in allen prophetischen und apostolischen Verheißungen persönlich anwesend ist und spricht. Es handelt sich um die Anwesenheit Gottes in einem eigentlichen personalen Sinn, um die persönliche Gemeinschaft Gottes mit den Gläubigen, in der die Liebe entsteht und eine die Hoffnung begründende Verheißung zu hören ist.

Die Frage einer persönlichen Anwesenheit Gottes in der Offenbarung ist der kritische Punkt der Theologie Moltmanns. Seine exklusive Ablehnung des Gedankens einer Selbstoffenbarung sowie seine Auffassung der Offenbarung als einer gegenständlichen Verheißung zukünftiger Dinge legen Zeugnis davon ab, daß auch all sein Reden von der Gegenwärtigkeit Gottes und der Begegnung mit diesem in den Verheißungen (S. 12, 25, 108) diese Anwesenheit und Begegnung nur in einem uneigentlichen und impersonalen Sinn meint, dem zufolge nicht Gott selbst, sondern eben nur seine Verheißungen gegenwärtig sind. Erst in der Konfrontation mit Zimmerlis Deutung des alttestamentlichen Offenbarungsbegriffs im Sinne einer Selbstoffenbarung Gottes¹⁷ formuliert Moltmann einen formal richtigen Kompromiß: «Das Verständnis der Verheißung muß beides, den personalen und den geschichtlich-sachlichen Wahrheitsbegriff, verbinden.»¹⁸ Dabei streitet er aber auch weiterhin dem theologischen Personalismus die Fähigkeit ab, den sachlichen Inhalt der Verheißung und der Hoffnung auszusagen: «Daß ‚Jahwe selbst‘ die Zukunft ist, von der die Propheten reden, müßte dann heißen, daß in seiner alles erfüllenden Herrlichkeit, seinem Frieden und seiner Gerechtigkeit als in einem real zu erwartenden Geschehen die ganze Schöpfung gut wird und zurecht kommt. Das aber ist in einem personalistischen oder gar transzendentalen Offenbarungsbegriff nur schwer aussagbar.»¹⁹

Diese Vermutung widerlegt die auf die mit dem eschatologischen Problem gut vertraute schweizerische Tradition gegründete Schrift Emil Brunners²⁰, die durch radikale Geltendmachung der Eschatologie noch vor Moltmann gekennzeichnet ist²¹ und diesen an organischer Verbindung der beiden Ele-

¹⁷ W. Zimmerli, *Offenbarung im Alten Testament*, Ev. Theol. 22 (1962); S. 15–31; ders., *Verheißung und Erfüllung*: Ev. Theol. 12 (1952), S. 34–59.

¹⁸ J. Moltmann (A. 12), S. 108.

¹⁹ Ebd., S. 103, Petit.

²⁰ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Neudruck 1965). Erstmals erschienen als Beitrag zum Thema der Weltkirchenkonferenz von Evanston (1954), fand die Schrift hernach in geraffter Form endgültigen Platz als Schlußteil von Brunners drittem Dogmatik-Band (1960).

²¹ E. Brunner (A. 20), S. 41: «Christlich glauben heißt unbedingtmenschheitlich denken. Die Abgrenzung einer religiösen Innerlichkeit gegenüber dem Bereich der öffentlichen sozialen Fragen ist hier der Sache nach

mente der Offenbarung übertrifft²². Das Du Gottes als revelatorischer Modus des göttlichen Ich ist kein neutrales und anspruchsloses Geheimnis der in sich geschlossenen Subjektivität, sondern ein liebender, verheißender, bietender und neue Dinge schaffender Herr. Dennoch offenbart er sich in allem, was er spricht, verheißt und schafft, als Du, das heißt als der Gott einer personalen Gemeinschaft, und wird sich derart auch in dem offenbaren, was nach seiner Verheißung zu erwarten ist. Das erkennt Moltmann eben nicht an und gibt Gott nur als Gegenstand unserer Erwartung und unseres Geistes zu, solange die Wirklichkeit des Verheißenen nicht geschaffen sein wird. Die Frage, ob Gott zum Du personaler Gemeinschaft mit dem Menschen werden wird, nachdem er einmal im Eschaton aufgehört hat ein bloßer Gegenstand des Geistes zu sein, bleibt ohne Antwort²³. Die Gegenwart als die einzige Zeit der personalen Gemeinschaft ist Moltmann zufolge kein Raum für das Wesen Gottes.

2. Die Frage einer ontologischen Bestimmung Gottes. Moltmanns begriffliche Bestimmung Gottes steht mit seiner Offenbarungsauffassung in Einklang: «Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder außerweltlicher Gott, sondern der ‚Gott der Hoffnung‘ (Röm. 15, 13), ein Gott mit ‚Futurum als Seinsbeschaffenheit‘ (E. Bloch), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann, der einem in seinen Zukunftsverheißungen begegnet und den man darum auch nicht ‚haben‘ kann, sondern nur tätig hoffend erwarten kann.»²⁴

Der Raum für das Sein dieses Gottes befindet sich weder in der Welt noch außer ihr. Dadurch ist die Raumkategorie für eine Bestimmung Gottes ausgeschlossen. An ihre Statt tritt die auf die Zukunft strikt beschränkte Zeitkategorie. Die Seinsbeschaffenheit (Seinsweise)²⁵ dieses Gottes ist Futurum.

ausgeschlossen. Denn Glaube an Jesus Christus heißt, für alle Menschen und für alles Menschliche Erlösung und Vollendung hoffen. Das in Jesus Christus eröffnete Ziel ist nicht eine private Seligkeit der Seelen im Jenseits, sondern das kommende Reich Gottes als Vollendung der Menschheitsgeschichte ebenso gut wie die Vollendung des einzelnen individuellen Menschen in seiner Personbestimmung. Personalität und Sozialität, Individuum und Gemeinschaft, Person und Menschheit sind als unbedingte Einheit gesehen.»

²² Ebd., S. 3: «Die christliche Hoffnung aber ist sowohl universell wie personal, weil sie nicht im Willen oder im Wesen des Ich begründet ist, sondern im Willen jenes Du, das den Menschen als einzelnen, wie die Menschheit als ganze zu sich beruft und damit sowohl vom egoistischen Wunsch wie von der Abstraktheit der bloßen Idee befreit.»

²³ J. Moltmann (A. 12), S. 108: «Der in seinen Verheißungen gegenwärtige Gott ist für den menschlichen Geist ein Gegenstand in dem Sinne, daß er dem menschlichen Geiste entgegensteht so lange, bis eine Wirklichkeit geschaffen wird und erkennbar wird, die seinen Verheißungen ganz entspricht und ‚sehr gut‘ genannt werden kann.»

²⁴ Ebd., S. 12.

²⁵ J. Moltmann, *Der Gott der Hoffnung: Gott heute* (1967), S. 120.

Man kann ihn nur im Zeitsinne vor sich haben. Dieser Gott greift allerdings nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat in die Geschichte ein. Auf die Frage, woher diese Eingriffe kommen, antwortet Moltmann: «vom Ende her»²⁶, d. h. aus der Zukunft. Die von Moltmann behandelten geschichtlichen Taten Gottes, besonders diejenige, die den Namen «Jesus Christus» trägt, bezeugen die ontische Realität des von ihm gemeinten Gottes.

Doch die Bestimmung der Seinsweise dieses Gottes durch die Kategorie des Futurum stellt die ontische Realität Gottes in Frage. Moltmanns eschatologische Konzeption rechnet mit einer Zeit, die aus der Vergangenheit durch die Gegenwart auf die Zukunft hinläuft. Eine so verstandene Zeit-Richtung beherrscht alles geschichtliche Bewußtsein und die ganze Historiographie. In dieser Auffassung stellt die Zukunft eine bloße Möglichkeit vor. Deshalb wird auch der Gott, dessen Seinsweise als Futurum definiert wird, zu einer bloßen Möglichkeit. Wie ein derart bestimmter Gott in die Geschichte real einzugreifen, Tote lebendig zu machen und das Nichtseiende ins Sein zu rufen vermag, bleibt ein Rätsel.

3. Die Auffassung der christlichen Existenz. Sofern diese Bestimmung Gottes nicht als eine Schwächung seiner ontischen Aktualität zu einer bloßen Potentialität durchschaut wird, hat sie den Gott des biblischen Zeugnisses hinter sich, der die christliche Existenz in die Zukunft lenkt und die Hoffnung gründet. Die Einseitigkeit der Theologie Moltmanns besteht in einer Hege- monie der Hoffnung. Mit ihr zahlt die bisherige Theologie Straf- geld für die Vernachlässigung des eschatologischen Charakters der biblischen Botschaft. Die Hoffnung hat hier nicht nur das Primat über den Glauben (S. 16), sondern sie ist auch Ursprung der Liebe (S. 311).

Bloße Einsichtnahme in die biblische Konkordanz läßt uns erkennen, wie Moltmann im Unterschied zur Bibel unvergleichlich mehr von der Hoff- nung als vom Glauben und von der Liebe spricht. Paulus' Wort vom «Gott der Hoffnung» (Röm. 15, 13) begreift Moltmann als eine ontologische Wesens- bestimmung Gottes, obwohl Paulus eben so auch vom «Gott der Liebe und des Friedens» (2. Kor. 13, 11) spricht. Während Paulus Glaube, Hoffnung und Liebe hintereinander ordnet, von denen er für die größte, weil unver- gängliche die Liebe hält, ist Moltmanns Reihenfolge: Hoffnung, Glaube und Liebe, von denen er die Hoffnung für die wichtigste hält. Die Zurückweisung einer persönlichen Selbstoffenbarung Gottes schließt eine personale Gemein- schaft mit Gott aus, wodurch der Glaube, die Hoffnung und die Liebe die ihnen eigene Struktur der Ich–Du-Beziehung verlieren und in die Nähe eines gegenständlichen Verhältnisses Ich–Es rücken. Das Gebet, das in der Bibel – auch bei Jesus – eine wichtige Rolle spielt, hat in Moltmanns Konzeption keinen Platz, da es eine personale Gemeinschaft mit Gott, das Hören und Er-

²⁶ J. Moltmann (A. 12), S. 21.

hören voraussetzt. Einen solchen Gott hält Moltmann nicht für einen Gott der Bibel, sondern für eine Konzeption des Parmenides. Es ist aber schwer begreiflich, wie er diesen Gott des Parmenides – wenn auch nicht *expressis verbis* – im 90. Psalm vermuten kann, der mit seinem Glauben an den ewigen, gegenwärtigen und hörenden Gott weder im Alten noch im Neuen Testament allein dasteht²⁷. Ist die biblische Auffassung Gottes nicht komplizierter, als sie Moltmann erscheint?

Seine Auffassung ist – gleich wie die der Existenztheologie – eine Zurückweisung des gegenständlichen Gottes des traditionellen Theismus. Während die Bultmannsche Theologie Gott in das Geschehen der nichtgegenständlichen gläubigen Existenz verlegt, greift Moltmann nach der Zukunftskategorie, die vom Standpunkt der Gegenwart zwar nichtgegenständlich ist, aber gleichzeitig später einmal gegenständlich sein wird. Die Verlegung Gottes in die noch nicht anwesende und insofern nichtgegenständliche Zukunft allerdings genügt, um diesen Gott dem traditionellen Atheismus gegenüber unanfechtbar zu machen. Gleichzeitig aber wird Gott dadurch zur bloßen Möglichkeit reduziert. So erscheint alle Kraft dieser Theologie im Blick auf den Atheismus als Schwachheit. Der von der Bibel bezeugte Gott, obwohl er nichtgegenständlich ist und deshalb nicht im Sinne der Ontologie des Parmenides aufgefaßt werden kann, offenbart sich nicht nur durch Worte, sondern auch durch massive geschichtliche Taten, was bedeutet, daß ihm eine ontische Realität zu eigen ist, daß er *jetzt* lebt. Infolgedessen kann seine Seinsweise nicht als Futurum, sondern sie muß als Präsens definiert werden. Es ergibt sich die Frage, ob eine Geltendmachung der Gottesgegenwart in der Theologie die Hoffnung notwendig verneinen muß und ob die Ewigkeit Gottes notwendig Zeitlosigkeit bedeutet. Die theologische Bestimmung Gottes als «Gott der Hoffnung» setzt eine Kritik der herkömmlichen Zeitauffassung und eine Analyse des Verhältnisses der Gegenwart Gottes zu seiner Zukunft voraus.

²⁷ J. Moltmann (A. 12), S. 23: «Doch im Namen welchen Gottes macht sich ‚Gegenwart‘ gegen die Hoffnung auf das, was noch nicht ist, geltend? Es ist im Grunde noch immer wieder der Gott des Parmenides...» Damit cf. die Charakteristik Gottes, in die Moltmann (A. 25), S. 119, den 90. Psalm einbezieht: «Betrachten wir die Religiosität, die wir kennen, das Christentum eingeschlossen, so haben wir den Eindruck, mit dem Namen ‚Gott‘ müßte doch eigentlich etwas ewig Festes gemeint sein, etwas, das zeitlos immer da ist, woran man sich halten kann und was einem Halt gibt in den Wechselfällen des Lebens...»

3.

In der immer noch offenen Diskussion über das biblische *Zeitverständnis* handelt es sich um die Frage, ob die Zeit hier ausschließlich chronologisch begriffen wird, oder ob die chronologische Auffassung durchbrochen wird. Am folgerichtigsten hat Oscar Cullmann den biblischen Zeitbegriff mit dem chronologischen identifiziert²⁸. Einwände gegen seine Deutung haben Boman, Marsh und Ratschow erhoben²⁹. Boman bezeichnet die Zeit der biblischen Auffassung als «psychologisch», Marsh als «realistisch». Die Zeit wird nach ihrem Inhalt bestimmt: Ereignisse werden nicht chronologisch geordnet und unterschieden, sondern mit der Zeit ihres Geschehens identifiziert. Vorsichtiger urteilt Ratschow, der den chronologischen Zeitbegriff nicht aus der biblischen Auffassung ausschließt. Ihm zufolge ist die Mannigfaltigkeit der Zeitaspekte in der Bibel eine Voraussetzung für die Wahrung der Objektivität des Heilsgeschehens.

Grundsätzlich ist die Frage zu stellen, ob Zeit als eine Bewegung aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft hin verstanden werden kann.

Die Richtigkeit dieser Vorstellung wird kaum je in Frage gestellt. Diese Vorstellung wird durch unsere Erfahrung bestärkt, daß alles aus Anfängen heraus wächst, die hinsichtlich der Gegenwart in der Vergangenheit liegen, sowie durch unser Wissen, daß das Ende aller Dinge in der erwarteten Zukunft bevorsteht. Beweist diese Erfahrung nicht, daß der Zeitstrom aus der Vergangenheit in die Zukunft läuft? Dieses Urteil erscheint evident. Trotzdem aber ist es mindestens problematisch. Die Erfahrung des Entstehens, Wachsens und Vergehens der Dinge und Wesen in der Zeit ist nicht mit der Erfahrung identisch, daß die Zeit in eine bestimmte Richtung fließt. Dies nennt Emil Brunner «das Urerlebnis der Zeit»³⁰, das auch er aber im üblichen

²⁸ O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946).

²⁹ J. Marsh, *The Fulness of Time* (1952); Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1951); C. H. Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems: Zs. Theol. Ki.* 50 (1954), S. 360–387.

³⁰ E. Brunner (A. 20), S. 47: «Wir nennen es im Unterschied zu irgendeiner philosophischen Deutung der Zeit: Das Urerlebnis der Zeit. Jedermann weiß, daß der Augenblick, der soeben war und nun vergangen ist, nie mehr wiederkehrt. Was die Menschen aller Zeiten und Völker als das schmerzliche Erlebnis der Zeit erfahren haben, ist das unaufhaltsame Fließen des Zeitstromes, das Vorübergehen, die Unumkehrbarkeit und Unerbittlichkeit dieser Bewegung vom Nochnicht zum Jetzt und weiter zum Nichtmehr.»

chronologischen Sinne interpretiert³¹. Seine Deutung muß als ungenau bezeichnet werden. Das Urerlebnis besagt, daß die Zeit aus der Gegenwart in die Vergangenheit fließt. Denn jeder Augenblick, sobald man ihn als gegenwärtig wahrnimmt, wird unmittelbar darauf zur Vergangenheit, wird durch einen neuen Augenblick ersetzt und fällt derart in immer entferntere Vergangenheit. Die Tatsache, daß Dinge und Wesen eine Menge Augenblicke überdauern, zeigt, daß sie dem Zeitstrom widerstehen, aber nicht in dem Ausmaß, daß sie nicht doch in die Vergangenheit getrieben werden. Bildlich gesagt: die Geschwindigkeit ihres Getriebenwerdens ist geringer, als die des Stromes selber. Nicht einmal die Natur- und Geschichtsereignisse, die verhältnismäßig schnell aus der Gegenwart in die Vergangenheit hin fließen, zeigen die Geschwindigkeit des Zeitstromes an, da sie mit den diesem Strom relativ lange widerstehenden Dingen und Wesen verknüpft sind. Auch alles physikalische Messen der Zeit ist nur relativ und konventionell. Weil Dinge und Wesen eine relativ reale Dauer in der Zeit haben, überdauern sie die Ereignisse ihrer Existenz, obwohl diese schon zur Vergangenheit wurden. Deswegen umschließt ihre Existenz nicht nur ihre Gegenwart, sondern auch ihre Vergangenheit. Auch die gegenwärtige Existenz jedes Menschen ist mit seiner Vergangenheit, seinen Taten und Verfehlungen verknüpft. Das bedeutet, daß unsere Gegenwart keine reine und vollständige ist. Doch der Mensch, die Geschichte und die Welt sind in ihrer durch die Vergangenheit belastete Gegenwart nicht vollendet und abgeschlossen, sondern unvollendet und offen. In diesem Sinne ist unsere Gegenwart auch mit der Zukunft verbunden und auf diese angewiesen.

Der Einfluß des Einzelnen auf die zukünftige Gestalt seiner eigenen Existenz ist infolge seiner vielseitigen Bedingtheit und Abhängigkeit beschränkt. Der Anteil seines Einflusses auf das zukünftige Schicksal größerer gesellschaftlicher Ganzheiten entzieht sich im Verhältnis zu ihren Größe und Kompliziertheit rationaler Evidenz. Die jeweils folgenden Ereignisse gestalten sich als Resultate komplizierter, bekannter und unbekannter Tendenzen, Kräfte und Einflüsse. Die kollektive Planung, Organisation und Technik ermöglichen den Einfluß der Gesellschaft auf diese Ereignisse. Was aber das Geschehen im Welthorizont betrifft, so wird dieses durch viele organisierte sowie nichtorganisierte Einflüsse bestimmt, die sich gegenseitig kreuzen, vereiteln oder ergänzen. Zur Resultante wird jeweils ein Geschehen, in dem nicht nur der Wille des Einzelnen, sondern auch ganzer gesellschaftlicher Größen entweder überhaupt nicht oder nur in mehr oder minder beschränktem Maße zu erkennen ist. Deshalb verbirgt jedes geschichtliche Ereignis ein unausrechenbares X, durch das es immer ein Novum ist. Darin besteht die Überlegenheit geschichtlicher Ereignisse über den menschlichen Willen und die menschliche Existenz. Eben deshalb kann keine menschliche Macht oder Bewegung zum Subjekt, d. h. zum Herrn der Geschichte, werden.

³¹ Ebd., S. 52: «Er (der Glaube) weiß, daß die Weltzeit ausgespannt ist zwischen den Anfang der Schöpfung und das Ende der Erlösung. Ihm ist darum die Weltzeit eine Gerade, die von einem Anfang auf ein Ziel, das mit dem Anfang nicht identisch ist, sich hinbewegt.»

Jedes neue Ereignis des Weltgeschehens wurde, bevor es in unsere gegenständliche Gegenwart eintrat, in der verborgenen, nichtgegenständlichen Dimension der Welt unter komplizierter Teilnahme ebenso nichtgegenständlicher Subjekte *vorbereitet*. Erst nachdem es die Grenze unserer gegenständlichen Gegenwart überschritten hat, kann es *erlebt* und erkannt werden. Alles jedoch, was gegenständlich erlebt und erkannt werden kann, ist keine reine Gegenwart mehr, sondern schon Vergangenheit. Jedes Geschehen braucht eine gewisse, wenn auch kurze Zeit, um zu unseren Sinnen zu gelangen. Das bedeutet, daß es im Augenblick seines Wahrgenommenwerdens schon Vergangenheit ist. Daraus folgt, daß echte Gegenwart in der nichtgegenständlichen Dimension der Welt noch vor unserer durch die Vergangenheit belasteten und immer wieder von der Vergangenheit neu verschlungenen Gegenwart geschieht. Der Ausgangspunkt der Zeit und der Ereignisse liegt in dieser echten, uns objektiv unzulänglichen Gegenwart. Der Unterschied zwischen dieser und unserer Gegenwart ist qualitativ. Trotzdem aber vollzieht sich die Geburt unserer Zeit und aller Ereignisse in dieser nichtgegenständlichen Gegenwart. Das Leben in ihr ist nur als Liebesgemeinschaft nichtgegenständlicher Subjekte in Christo möglich. Doch eben aus einer derartigen Gemeinschaft werden Taten und Ereignisse geboren, die in unserer gegenständlichen Welt die größte Bedeutung haben.

Jedes geschichtliche Ereignis kommt im Strom der Zeit hierher und verschwindet in die immer entferntere Vergangenheit, um durch ein neues Ereignis abgelöst zu werden. Die tatsächliche Bewegung des Weltgeschehens geht von der nichtgegenständlichen Dimension aus und setzt sich durch unsere gegenständliche Gegenwart in die Vergangenheit fort. Da das Denken unheilbar gegenständlich ist und die darauf gegründete Wissenschaft nur die gegenständliche Wirklichkeit erkennt, bleibt der Ausgangspunkt der Zeit und allen Geschehens in einer unserem Denken entgegengesetzten Richtung verborgen. Deshalb wird dieser Ausgangspunkt im objektiven Bereich der Vergangenheit gesucht. Darum ist auch die Zukunft, auf die der Gedanke hinzielt, ein objektives Gedankengebilde, eine bloß gedachte Möglichkeit. Falls aber die Zeit mit ihrem Geschehen aus der nichtgegenständlichen Gegenwart herkommt und herkommen wird, dann ist die konkrete Zukunft mit dieser nichtgegenständlichen Gegenwart identisch. Der Anfang und

das Ende der Welt und der Geschichte sind durch eine unermessliche Distanz des Zeitstroms voneinander getrennt. Ebenso aber, wie dieser Anfang von der nichtgegenständlichen Gegenwart ausgegangen war, wird auch dieses Ende von hier herkommen. In ihr ist der Anfang, das Ende und die Vollendung unserer Zeit und Geschichte. In dieser echten Gegenwart besteht die Ewigkeit. Das ist keine Beziehungslosigkeit zu unserer Zeit, da diese in der echten Gegenwart ihren Ursprung, ihre schöpferische Quelle und ihr Endziel hat. Das ist keine Zeitlosigkeit, sondern die echte Gegenwartsdimension der Zeit, welche unserer gegenständlichen Zeit fehlt.

Die chronologische Auffassung des Zeitstroms als Fließen aus der Vergangenheit in die Zukunft ist eine Konstruktion des gegenständlichen Denkens. Wenn jemand Cullmann so versteht, daß er die Zeit, in der Gott lebt, für diesen vorausgesetzten, in beiden Richtungen unendlichen Strom hält³², macht er Gott der innerweltlichen, wenn auch falsch aufgefaßten Zeit untertan und stellt darüber hinaus das Wesen Gottes überhaupt in Frage, da er dessen Ewigkeit mit einem nur imaginären Zeitstrom identifiziert. Wenn Moltmann die Seinsweise Gottes nur als die zukünftige, noch nicht daseiende Dimension dieses imaginären Zeitstromes erklärt, macht er Gott nur von der Cullmannschen innerweltlichen Zeit frei, bringt ihn aber um jedwede ontologische Aktualität. Brunner, obwohl er die chronologische Auffassung nicht überwunden hat, deformiert durch sie den Gedanken Gottes nicht und bringt im Gegenteil die Erkenntnis zum Ausdruck, daß Gottes Ewigkeit mit der echten Gegenwart identisch ist: «Gott aber umspannt die Vergangenheit und die Zukunft im unbedingten Sinne, und darum zerrinnt ihm die Zeit nicht, er beherrscht sie, er hat darum wirkliche *durée réelle*, wirkliche, ungeteilte, unbedrängte, nicht zerfallende Gegenwart. Der göttliche Augenblick hält das Vergangene und das Zukünftige in unzertrennter Einheit zusammen.»³³ Deshalb ist Brunner zum Unterschied von Moltmann auch imstande, der Liebe den Platz zuzuerkennen, der ihr gebührt:

«Darum ist Gottes Ewigkeit als seine Gegenwart nicht die Stille des Ansichseins, sondern das Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohn, das keinen Anfang und kein Ende hat, die Selbstmitteilung, die nicht erst ist,

³² O. Cullmann (A. 28), S. 39, 41f.

³³ E. Brunner (A. 20), S. 61.

seit es eine Welt gibt, sondern die ist ‚vor Grundlegung der Welt‘. Gott ist in sich selbst kein Einsamer, sondern ein von Ewigkeit Gegenwärtiger. Die Liebesgegenwärtigkeit, die er uns schenkt, ist sein eigenes Wesen. Die Gegenwart, die wir in Christus empfangen, ist wirklich Selbstvergegenwärtigung Gottes in uns; Gottes Liebe ist ‚ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist‘ (Röm. 5, 5). Darum ist der Glaubende ewigen Lebens teilhaftig, auch wenn dieses ewige Leben noch im ‚Leibe des Todes‘, darum erst in provisorischer Weise Gegenwart ist. Aber diese Liebe ist das ‚Eschaton‘, das was bleibt, wenn alles andere vergangen sein wird»³⁴ (1. Kor. 13, 13).

*

In der gegenwärtigen geistigen Situation des Christentums und der Welt zwischen Theismus und Atheismus ist es eine wichtige Aufgabe der christlichen Theologie und Philosophie, zu zeigen, was aus der biblischen Beziehung *Ich–Du* folgt: Daß die gegenständliche Sphäre nur *eine*, beleuchtete Seite des Wirklichkeitsganzen ist, daß aber auch die andere, unbeleuchtete Seite des Universums existiert³⁵, in die die Subjekte gehören und in der sie durch personale Beziehungen leben, in der auch die ewige personale Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn durch den Heiligen Geist lebt und existiert. Die christliche eschatologische Erwartung besteht in der Hoffnung, daß die ewige, echte Gegenwart Gottes einmal in diese Welt durchbrechen, alle Vergangenheit mit deren Sünde, Schuld, Elend und Ungerechtigkeit, sowie die nur imaginäre Zukunft verdrängen und ein ewiges Reich errichten wird. In Jesus Christus hat Gott alles für die bevorstehende Verwirklichung seiner Verheißung dieses Reiches getan. Im eschatologischen, weiterhin im Evangelium verkündigten Ereignis Jesu Christi, mitten in dieser gegenständlichen Welt, liegt die Quelle des Glaubens, das heißt der Verantwortlichkeit und der Freiheit zur Liebe, die Quelle des in Gott geborenen Lebens. So wie die menschlichen Subjekte in der personalen Beziehung nur durch ihre objektiven Leiber einander begegnen können, können sie auch Gott im personalen Glaubensverhältnis nur durch die Vermittlung des bezeugten Ereignisses der Inkarnation in Christus begegnen. Gott kann aber nicht im objektiv

³⁴ Ebd., S. 61f.

³⁵ Gründlich befaßt sich mit der Frage K. Heim, *Glaube und Denken* (1931), und *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild* (1954).

bezeugten Geschehnis Jesu Christi als wirklich erkannt werden, solange die Antithese Subjekt–Objekt, der zufolge die Wissenschaft und der Unglaube Jesus Christus betrachten, nicht durch die personale Ich–Du-Beziehung ersetzt werden kann. In der Möglichkeit und der Tatsache einer derartigen Beziehung besteht die Gnade des Glaubens als Quelle der Liebe und Grund der Hoffnung.

Zdeněk Trtík, Prag