

Die christliche Gottesverkündigung an die Menschen des sogenannten «atheistischen Zeitalters»

I

Richtig verstanden, hat das Wort «Glaube» nach dem christlichen Sprachgebrauch fast stets etwas anderes und mehr bedeutet als eine bloß theoretische Zustimmung zu gewissen Aussagen über das Dasein und Handeln Gottes. In der Bildersprache der Schrift wird der «Glaube» für gewöhnlich als etwas verstanden, das in erster Linie nicht Sache der «Lippen» oder des «Verstandes», sondern des «Herzens» ist. Entsprechend diesem Sprachgebrauch der Schrift haben die Theologen von alters her zwischen *assensus* und *fiducia* unterschieden und darauf bestanden, daß allein in letzterer der Glaubensakt in seinem Vollsinn besteht, und daß die Zustimmung, die der Glaube in sich schließt, nicht ein *assensus theoreticus*, sondern ein *assensus practicus* (oder *fiducialis*) ist.

Die berechtigten Anliegen, die in diesen von der Schrift und der Tradition getroffenen Unterscheidungen enthalten sind, kommen nach Meinung vieler von uns treffend zum Ausdruck, wenn der Glaube in seinem eigentlichen Sinn als ein Akt existentiellen Verstehens definiert wird. Auf diesem Wege läßt sich klarmachen, daß der Glaube im Vollsinn sich von bloß theoretischer Zustimmung unterscheidet und dennoch auch von einer gänzlich von Erkenntnis absehbenden Stimmung oder Empfindung verschieden ist. Als ein Akt echten *Verstehens* hat der Glaube seinen eigenen Erkenntnisinhalt, der sich in theologischen Aussagen, die Zustimmung fordern, theoretisch reflektieren und begrifflich formulieren läßt. Als Akt eines *existentiellen* Verstehens aber ist der volle Glaubensakt mehr als eine intellektuelle Zustimmung zu der Wahrheit dieser Aussagen. Er besteht darin, daß

man sein ganzes Selbst völlig der «reinen, unbegrenzten Liebe» anvertraut, auf die sich alle theologischen Aussagen beziehen und die der Welt durch Christus und seine Kirche endgültig zugesagt ist.

Ebenso ist das Wort «Unglaube» so zu verstehen, daß es zwei aufeinander bezogene, doch klar voneinander unterschiedene Bedeutungen in sich schließt. Seine primäre Bedeutung ist ebenfalls eher existentiell als bloß theoretisch. Der Unglaube besteht im Mißtrauen *gegen* Gott und nicht so sehr darin, daß man gewissen Aussagen *über* Gott nicht zustimmt. Wir brauchen indes nicht anzunehmen, daß dieses Mißtrauen gegen Gott etwas gänzlich Negatives, bloß das Fehlen des Vertrauens zu ihm sei. Nach Auffassung der Schrift wie auch der Überlieferung der Kirche ist der existentielle Unglaube in Wirklichkeit eine Art existentiellen Glaubens – nämlich seine Kümmerform oder Fehlform. Er ist das, was das Wort «Idolatrie» eigentlich meint: ein gebrochenes oder bloß stückweises Vertrauen auf Gott. Anstatt auf Gott *allein* zu vertrauen, zerstückelt der ungläubige Mensch sein Vertrauen, indem er es zum Teil auf etwas anderes setzt als auf Gott. Somit ist der Akt des Unglaubens in seinem Vollsinn ein Akt eines existentiellen *Miß*verstehens. Als solcher hat er ebenfalls einen Erkenntnisinhalt, der in Reflexion thematisch werden und begrifflich erklärt werden kann – woraus sich verschiedene Formen atheistischer oder nicht-atheistischer Weltanschauungen ergeben. Doch genauso wie sein Gegenteil, der Glaube, besteht der volle Akt des Unglaubens in mehr als in theoretischer Zustimmung zu gewissen Behauptungen – Behauptungen, die in diesem Fall entweder Gottes Dasein und Handeln bestreiten oder es sonstwie ausdrücklich nicht anerkennen. Der Unglaube

läuft also auf das nur teilweise Vertrauen auf Gottes Liebe hinaus, das die Heilige Schrift unter «Atheismus» versteht und von dem die christliche Gottesverkündigung die Menschen zu befreien sucht.

Sobald wir so anerkennen, daß sowohl der «Glaube» wie der «Unglaube» zwei verschiedene Bedeutungen, eine existentielle und eine theoretische, haben, können wir schließlich auch gewisse Möglichkeiten erklären, die sonst unerklärlich bleiben. Es wird uns dann klar, warum es nicht unbedingt gesagt ist, daß jeder, der der christlichen Gottesverkündigung theoretisch zustimmt, damit auch schon existentiell sich auf Gott verläßt, und warum ein theoretischer Widerspruch zu dieser Verkündigung eine existentielle Absage an den so verkündeten Gott in sich schließen kann oder auch nicht. Die erste Möglichkeit wurde in der Kirche mehr oder weniger beständig anerkannt schon seit dem Jakobusbrief, der von dem Glauben der Dämonen spricht, die «glauben und zittern» (2, 19) und dabei doch immer noch Dämonen sind. Die zweite Möglichkeit hingegen wurde viel weniger oft anerkannt, und zwar aus dem guten Grunde, daß zwar die Zustimmung Vertrauen enthalten kann oder nicht, Vertrauen aber offenbar immer Zustimmung in sich zu schließen scheint. Darum haben die Theologen im allgemeinen vorausgesetzt, daß jemand, der ein echtes Gottvertrauen hat, dieses stets irgendwie auch auf der Denkebene seiner theoretischen Ansichten zum Ausdruck bringen muß.

Doch selbst bei Annahme dieser Voraussetzung liegt in dem Wort «irgendwie» doch ein gewisser Deutungsspielraum. Auch das muß so sein: Es ist mit dem Wesen des existentiellen Glaubens an Gott gegeben, daß er auf verschiedene Weise, mehr oder weniger adäquat theoretisch reflektiert und in Begriffe gefaßt werden kann. Der Grund liegt darin, daß der Glaube an Gott auf der Ebene des theoretischen Fürwahrhaltens immer nur in Ausdrücken vorliegen kann, die einer bestimmten Begrifflichkeit entnommen sind. Jede solche Begrifflichkeit ist notwendigerweise das Ergebnis der geschichtlichen Existenz des Menschen und muß somit die sehr verschiedenen Bedingungen widerspiegeln, von denen das menschliche Dasein jeweils bestimmt ist. Sie wird dem existentiellen Glauben, den sie gedanklich zu erfassen sucht, stets mehr oder weniger angepaßt sein und unterliegt der Kritik durch die Kriterien, die auf Begrifflichkeiten allgemein anwendbar sind, insbesondere der Frage, ob sie von logischer Kongruenz ist und sich durch die mensch-

liche Erfahrung in ihrer ganzen jetzigen Breite nachweisen läßt. Wie sich daraus ergibt, kann es ganz gut der Fall sein, daß ein Mensch mit Aussagen über Gott, die in Ausdrücken einer solchen Begrifflichkeit formuliert sind, nicht einiggeht, ohne daß er deswegen ein existentielles Mißtrauen gegen Gott äußern würde oder *alle* Formen des reflektierten Theismus ablehnen müßte. Man mag einräumen, daß reflektierter Atheismus oft genug dem existentiellen Glauben feind ist und die Tendenz hat, mit der Zeit sowohl Herz wie Geist zu verkehren. Da aber Atheismus in *diesem* Sinn stets von einer Form von Theismus abhängt, so ist er zunächst ein Ausdruck einer theoretischen Ablehnung einer *bestimmten* Form des Theismus und läßt sich, wenigstens zeitweilig, vereinbaren mit einem echten existentiellen Vertrauen auf die Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus zugesagt ist.

Wenn unsere Überlegungen stichhaltig sind, haben sie eine große Bedeutung für die Frage, die uns in diesem Aufsatz beschäftigt. Sie lassen uns verstehen, daß die beiden Hauptbegriffe unseres Themas prinzipiell mehrdeutig sind und der Klärung bedürfen, sofern wir das Problem, auf das sie hinweisen, richtig erfassen wollen.

«Die christliche Gottesverkündigung» kann somit entweder die tatsächliche Zusage der Liebe Gottes bedeuten oder dann die historisch bedingten Formulierungen dieses Angebotes, das die Kirche einst erhielt und in der Folge durch ihre traditionellen Glaubensformeln und ihre Theologie auf dem Wege der Reflexion zu erklären suchte. Wie das Wort «Glaube» zwei Bedeutungen hat, eine existentielle und eine theoretische, die auseinanderzuhalten sind, so auch das Wort «Verkündigung», das den Gegenstand oder Inhalt bezeichnet, auf den der Glaube in seinen zwei Formen sich richtet. Ihrer primären Bedeutung nach bezieht sich «Verkündigung» nicht auf Worte *über* Gottes Liebe, sondern auf das Wort seiner Liebe als einer Gabe und eines Anspruchs; und die allein adäquate Antwort auf sie ist existentielles Vertrauen. Doch da das Wort wirklich *Wort* ist, hat es einen Inhalt, der theoretisch begriffen werden kann. Und wenn dieses Begreifen in bestimmten Aussagen formuliert wird, läßt sich von «Verkündigung» noch in einem zweiten Sinn reden, der sich auf den besonderen Gegenstand des Glaubens als einer theoretischen Zustimmung bezieht.

Ebenso ist auch der Ausdruck «Mensch des sogenannten atheistischen Zeitalters» offensichtlich mehrdeutig. Auch wenn wir voraussetzen, daß die-

ser Ausdruck Personen bezeichnet, die auf die eine oder andere Weise den Atheismus unserer Zeit teilen, so kann er sich immer noch entweder auf solche beziehen, die sich im Sinne der Heiligen Schrift, das heißt also im Sinn von «Abgötterei» als «atheistisch» verstehen, oder dann auf solche, die *einer bestimmten* Form des reflektierten Theismus, in der dieser in der Predigt und Lehre der Kirche für gewöhnlich dargestellt wird, ihre Zustimmung versagen. Selbstverständlich kann es auch sein, daß dieser Ausdruck Personen bezeichnet, auf die beides zutrifft. Doch selbst dann ist es geboten, sich bewußt zu bleiben, daß er *zwei* verschiedene Dinge in sich schließt, die bis zu einem gewissen Grade voneinander unabhängig sind, weshalb im einzelnen Falle beide zugleich vorhanden sein können oder aber auch nur eines davon.

II

Wenn etwas dazu berechtigt, von unserer Zeit als von einer im besonderen Sinne «atheistischen» Zeit zu sprechen, so kann es nicht das sein, was die Heilige Schrift primär als «Atheismus» bezeichnet. In diesem Sinn des Wortes sind alle Zeiten «atheistisch», «denn da ist kein Unterschied: haben doch alle gesündigt und sind der Herrlichkeit Gottes verlustig gegangen» (Röm 3, 23). Was die westliche Welt heute kennzeichnet, ist nicht ein größerer Grad existentiellen Mißtrauens gegenüber Gott, sondern die Tatsache, daß immer mehr Menschen mit den Aussagen des klassischen Theismus theoretisch nicht einiggehen. Die Formulierungen, in die dieser Einspruch begrifflich gefaßt wird, behaupten zwar typischerweise, *jedlichen* Theismus zu verwerfen und nicht nur seine klassische Form. Doch bei näherem Zusehen tritt zutage, daß diese Behauptung das ist, was Kierkegaard eine «akustische Illusion» genannt hätte: sie ist eigentlich das negative Echo auf die Behauptung des klassischen Theismus, die *einzig* mögliche Form des Theismus zu sein. Sofern das, was wir für gewöhnlich «Atheismus» nennen, irgendwelche Überzeugungskraft besitzt – und es darf von der Theologie mit Recht das Eingeständnis erwartet werden, daß dies der Fall ist –, so stammt diese Kraft daraus, daß unsere kulturelle Überlieferung fast völlig von der klassischen Form des theistischen Glaubens beherrscht wird.

Daß dem so ist, wird von den zwei Haupteinwänden der Atheisten gegen den christlichen Theismus bestätigt. Erstens wendet man der christlichen Got-

tesverkündigung gegenüber für gewöhnlich ein, sie verlange, daß man als geschichtliches Faktum oder erwiesene Tatsache annehme, was man verantwortlicher Weise bloß als Mythos ansehen könne. Wenn zum Beispiel verlangt werde, zu glauben, daß Aussagen über die Schöpfung und die letzten Dinge sich auf wirkliche vergangene oder zukünftige Ereignisse der Weltgeschichte bezögen, oder daß das Handeln Gottes in Christus mit wunderbaren Ereignissen *contra naturam* verbunden gewesen sei, so fordere man von ihm, daß er von den Kriterien absehe, nach denen er sonst das beurteilt, was den Anspruch erhebt, geschichtlich oder wissenschaftlich erwiesen zu sein. Man verlange von ihm, als feststehende Tatsachen (obwohl es sich dabei um außerordentliche Feststellungen handle) anzunehmen, was er nach allgemein gültigen Kriterien zur Feststellung von Tatsachen entweder als falsch oder als sprachlichen Ausdruck eines ganz andern logischen Typus ansehen muß. Allerdings wird ihm von christlichen Theologen selber gesagt, daß solche Ausdrücke in manchen Fällen «entmythologisiert» werden könnten und müßten. Die mythologische Redeweise der Schrift sei zum großen Teil bloß «symbolisch» und deshalb ließe sie sich mit Recht in Aussagen interpretieren, die nicht historisch oder wissenschaftlich, sondern metaphysisch aufzufassen seien. Doch gerade an dem Punkt setzt der zweite Haupteinwand der Atheisten gegenüber der christlichen Gottesverkündigung an: Wer ihr zustimmt, müsse sich eine besondere metaphysische Perspektive zu eigen machen, die der ganzen Erfahrung und dem ganzen Denken des Menschen von heute widerspreche. Wenn mythologische Aussagen über Gott genau interpretiert würden, so bezögen sie sich auf das völlig absolute und unwandelbare Wesen der klassischen Metaphysik. Dieses aber als wirklich existierend annehmen, hieße die volle Autonomie und Bedeutung der säkularen Ordnung leugnen. Diese Welt der Zeit und der realen Beziehungen sei dann bloß als das sich bewegende Bild der zeitlosen und äußerst asozialen Ewigkeit Gottes anzusehen, für den der ganze Ablauf der Natur und Geschichte wesensgemäß belanglos sei.

Die Stoßkraft dieser beiden Einwände liegt offensichtlich darin, daß sie stillschweigend die christliche Gottesverkündigung dieser besonderen Verquickung von Mythos und traditioneller Metaphysik gleichsetzen, worin der klassische Theismus besteht. Wie wir sehen, liegen jedoch gute theologische Gründe vor, diese Identifikation – werde sie

nun von klassischen Theisten oder von ihren atheistischen Kritikern vorgenommen – in Frage zu stellen. Wie der Glaube an Gott seinem primären Sinne nach etwas anderes ist als die Zustimmung zu gewissen Aussagen über ihn, so darf die Gottesverkündigung nicht einfach mit einzelnen ihrer historisch bedingten Formulierungen identifiziert werden.

Im Fall der besonderen Formulierung, wie sie der klassische Theismus darstellt, liegt ein spezieller Grund vor, dies zu betonen. Wenn das historisch-kritische Studium, das die Theologie in den letzten anderthalb Jahrhunderten geleistet hat, etwas erwiesen hat, so ist es das, daß weder die mythologischen Aussagen der Schrift noch die Metaphysik, durch die sie zum Teil traditionell interpretiert wurde, eine angemessene Ausdrucksform für den christlichen Glauben und die christliche Verkündigung darstellen. Solange mythologische Aussagen über die Schöpfung und die letzten Dinge oder die Erlösung der Welt durch Christus als außerordentliche Feststellungen von Tatsachen hingestellt werden, kommen sie dem Menschen von heute als unhaltbar vor und verdunkeln zudem die Integrität des Glaubensaktes selbst. Sie stellen den Glauben fälschlich als eine Zustimmung zu einer Reihe in sich ruhender Aussagen hin, statt daß sie ihn als den einzigartigen Akt eines existentiellen Verstehens darstellen, durch den ein Mensch die Zusage der Liebe Gottes annimmt, die eine echte menschliche Existenz schenkt und verlangt. Nicht weniger evident ist es, daß die traditionelle Weise, die in der Schrift enthaltene Gottesverkündigung dadurch zu entmythologisieren, daß man sie in Begriffe der klassischen Metaphysik faßt, nicht mehr den Anspruch erheben kann, eine gangbare Lösung des Problems zu bieten. Abgesehen von der Tatsache, daß eine solche Metaphysik für die meisten Menschen schon längst ihre Überzeugungskraft verloren hat und nicht mehr als gültige Erklärung der Erfahrung empfunden wird, sind ihre Prämissen dem vom Alten und vom Neuen Testament bezeugten Wirklichkeitsverständnis direkt entgegengesetzt. Wie die Ergebnisse der biblischen Theologie bestätigen, hatte Pascal zweifellos völlig recht, wenn er sagte, daß «der Gott der Philosophen» (das heißt der klassischen Philosophen!) nicht «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» ist. Das völlig absolute Sein der klassischen Metaphysik ist tatsächlich das genaue Gegenteil des eminent relativen Eines, den Jesus Vater nennt, und der ganzen Tradition der «christlichen Philosophie»

ist es trotz mehrerer scharfsinniger Versuche, den Widerspruch beizulegen, nicht gelungen, das Gegenteil zu erweisen.

Kurz, der klassische Theismus ist mit der christlichen Gottesverkündigung nicht identisch und außerdem steht er heute als eine Begrifflichkeit da, die ganz besonders ungeeignet ist, diese Verkündigung auf dem Wege der Reflexion zu erklären. Die Aufgabe, dem Menschen unseres sogenannten «atheistischen Zeitalters» Gott zu verkünden, darf nicht behindert werden durch aussichtslose Versuche, eine Form des Theismus zu verteidigen, den diese Menschen für unvertretbar halten. Wenn die Glaubensverkündigung nicht verlangt, Mythos für Wissenschaft zu halten oder eine Metaphysik anzunehmen, für die Zeit und Geschichte letztlich unwirklich sind, dann hat die Theologie offenbar gute Gründe, den klassischen Theismus aufzugeben, dessen sich die Verkündigung für gewöhnlich bediente. Wenn sie das tut, kann sie die Frage des Gottesglaubens wiederum als eine offene Frage stellen. Die Haupteinwände gegen die christliche Verkündigung würden dadurch hinfällig und der Atheismus müßte neu konzipiert werden, falls man ihn beibehalten möchte.

Jeder ernsthafte Vorschlag, daß die Theologie den klassischen Theismus aufgeben, muß selbstverständlich voraussetzen, daß eine andere Form des christlichen Theismus eine echte Möglichkeit darstellt. Die von gewissen protestantischen Anwälten einer Theologie *post mortem dei* häufig vertretene These, der christliche Glaube verlange nicht eine theistische Erklärung, ist so gänzlich ungläubwürdig, daß sie kaum Erwägung verdient. Wo aber bietet sich sowohl zu dieser Verkürzung wie zu dem unhaltbaren Theismus, der ihr eine solche Zugkraft verleiht, eine echte Alternative an?

Ein kurzer Hinweis: Von zwei Richtungen her scheinen die Linien des Denkens sich bei einer andern Möglichkeit zu treffen. Erstens ist es das am stärksten von Rudolf Bultmann verkündete hermeneutische Prinzip, wonach jede mythologische Redeweise existentiell zu interpretieren ist. Auf die besondere Aufgabe der christlichen Theologie angewendet, verlangt dieser Grundsatz, daß alle Aussagen über die Erschaffung der Welt und ihre Vollendung oder über ihre Erlösung durch Jesus Christus als Weisen zu verstehen sind, eine gewisse Möglichkeit des menschlichen Existierens vor Gott zu vergegenwärtigen. Diese Aussagen beziehen sich eigentlich nicht auf die von der Natur- und Geschichtswissenschaft erforschte Sphäre, sondern

auf die doppelte Realität unserer eigenen Existenz als die einer freien und verantwortlichen Person und der Existenz Gottes als des eminent personalen Grundes sowohl unser selbst als auch der Welt. Zweitens ist es die am vollständigsten von Alfred North Whitehead ausgearbeitete neuklassische Metaphysik. Diese bietet eine Begrifflichkeit, die sich dazu eignet, von *beiden* Elementen in dieser doppelten Realität zu sprechen. Ein Kritiker bemerkte dazu scharfsinnig: «Whitehead hat eine eigene Art von Existentialismus geschaffen; und dieser... ist umfassender und adäquater als der jedes kontinentalen Denkers.» Charles Harthshorne und andere, welche die Philosophie Whiteheads weiterentwickelten, bestätigten ihre Adäquatheit. Sie eröffnet uns die Möglichkeit eines echt existentialistischen Verständnisses Gottes wie des Menschen, indem sie die Ansicht vertritt, daß die letzte metaphysische Realität nicht ein zeitloses und unbezogenes Sein ist, sondern der in unserer eigenen Existenz erfahrene zeitliche und soziale Prozeß. Whitehead ist imstande, Gott als den eminent relativen Einen aufzufassen, dessen eigentliches Wesen seine reine, grenzenlose Liebe zum Menschen und zur Welt ist. Somit läßt dieser neuklassische Theismus die geläufigen Einwände gegenüber der traditionellen Metaphysik hinter sich und relativiert damit auch das Urteil Pascals über den *deus philosophorum*.

Aus unsern Ausführungen ergibt sich der Schluß, daß die christliche Gottesverkündigung an Menschen unserer Zeit von ihrer besonderen Formulierung im klassischen Theismus befreit werden kann und muß. Daß sie auf diese Weise befreit werden muß, wenn sie von den heutigen Menschen vernommen werden soll, ist ganz klar mit ihrem so-

genannten «Atheismus» gegeben. Doch diese Gegebenheit hat theologische Bedeutung nur deshalb, weil der klassische Theismus tatsächlich weder die einzige noch die geeignetste Form ist, in der der christliche Gottesglaube jetzt ausgedrückt werden kann. Auf diesem Gebiet, wie in allen andern Punkten, ergibt sich der Auftrag der Theologie nicht bloß aus den Grenzen, die mit der gegenwärtigen Lage gegeben sind, sondern auch aus den Möglichkeiten, die in dieser Situation stecken, und noch entscheidender aus der Natur des Glaubens und der Verkündigung, deren bloße Dienerin die Theologie ist.

Übersetzt von Dr. August Berz

SCHUBERT OGDEN

Geboren am 2. März 1928 in Cincinnati, USA, in der Methodistischen Kirche ordiniert 1952. Er studierte an der Wesleyan Universität in Ohio Literatur und an der Universität Chicago Theologie, worin er auch promovierte. 1965 wurde ihm von der Universität Ohio der Ehrendoktor in Literatur verliehen. Gegenwärtig lehrt er an der Theologischen Hochschule Perkins, zudem ist er Mitglied der Amerikanischen Akademie für Religionsforschung, der Gesellschaft für Existentielle Philosophie und Phänomenologie, der Amerikanischen Assoziation für Philosophie und der Amerikanischen Gesellschaft für Theologie. Er veröffentlichte: *Christ without Myth: a Study, based on the Theology of Rudolf Bultmann*, sowie Artikel in: *Christianity and Society*, *The Journal of Bible and Religion*, *Theology today*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* u. a. und in Sammelwerken wie: *Handbook of Christian Theology*, *Christianity and Communism*, and: *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*.