

Die Rede vom Ende des religiösen Zeitalters in ihrer theologischen Bedeutung

Anstatt die Welt als ein Schauspiel der Herrlichkeit Gottes anzusehen, ist der moderne Mensch eher versucht, die übernatürliche Welt von einst das Theater, wenn nicht gar das absurde Theater des menschlichen Elends zu nennen.

Das moderne Weltbild, mag es nun wahr oder falsch sein, steht zu dem der Bibel und des traditionellen Christentums in einem radikalen Gegensatz. Das biblische Weltbild ist transzendentalistisch, das unsere immanentistisch; nach der Formulierung Bultmanns ist das erste mythologisch, das zweite wissenschaftlich. Im ersten Fall hat das Diesseits nur Sinn im Hinblick auf das Jenseits; die kontingente Wirklichkeit der Welt setzt die notwendige Realität Gottes voraus. Im zweiten Fall bildet die Wirklichkeit Gottes lediglich eine Hypothese, die von der modernen Wissenschaft weder als notwendig noch als nützlich empfunden wird: die menschliche Existenz steht in keinem andern Zusammenhang als in dem mit dieser Welt hier. Das biblische Weltbild ist durch und durch religiös, während das unsere ganz bewußt säkular und profan ist. Und da der moderne Mensch sich selbst und die Welt zu bestätigen sucht, kann er sich mit einem Christentum, das ihm die Welt verweigert und auf Verneinung hinausläuft, nicht abfinden. Er wird sich bewußt, daß er sowohl religiös wie kulturell dem Christentum entfremdet ist, und stellt mehr oder weniger enttäuscht fest, daß das religiöse Zeitalter an sein Ende gelangt ist.

I. Es ist nicht zum ersten Mal, daß ein Zeitalter zu Ende geht. War es nicht ein ganz ähnliches Gefühl, das die Judenchristen von Antiochien beschlich, als der Apostel Paulus die Auffassung vertrat, um die Integrität des Evangeliums zu wahren und es dabei doch den Heiden zugänglich zu machen, müsse es entjudaisiert werden (Gal 2, 11–21)? Läßt sich angesichts des schillernden Synkretismus der griechisch-römischen Welt nicht vermuten, daß

es den judenchristlichen Gesprächspartnern vorkommen mußte, Paulus schwebte in Gefahr, nicht nur den Judaismus, sondern den christlichen Glauben aufzugeben und den abgöttischen Ansprüchen einer Religiosität auszuliefern, welche die Transzendenz und Einzigkeit des Gottes Israels bestritt? Gewiß sollte sich in der Folge das Gegenteil erweisen, als die Christen dem Kaiser den Kult versagten und deswegen als Atheisten behandelt wurden. Entscheidend ist jedoch nicht so sehr der Erfolg der Operation, sondern die Diagnose des Paulus: Man müsse das Evangelium verkünden abgesehen von der Religion, um so mehr als diese nur eine partikuläre kulturelle Überlieferung sanktionierte, wie auch abgesehen vom Unglauben, so religiös dieser sich auch gebärden mochte. In der Folge waren die entscheidenden Wendungen des christlichen Okzidents von Etappe zu Etappe von einer ganz ähnlichen Sorge charakterisiert. Ist heute das gleiche der Fall?

Der Graben, der die moderne Welt vom Christentum trennt, ist unendlich viel breiter als der, der zwischen dem Urchristentum und der vorchristlichen Welt klappte. Die zutiefst atheistische Mentalität der Gegenwart scheint ganz anders geartet zu sein als die vom Christentum vorausgesetzten Haltungen. Müssen wir infolgedessen uns an das Beispiel des hl. Paulus halten und das Evangelium sozusagen «enttaufen», wie manche Autoren in ihrer Verzweiflung vorzuschlagen scheinen, um die wachsende Kluft zwischen den überlieferten Formen des Christentums und dem modernen Denken zu überbrücken? Nach meiner Ansicht besteht die durchgreifendste Operation nicht in der Entchristlichung des Glaubens, sondern darin, daß man das Christentum entwestlicht und «entreligionisiert». Die erste Lösung würde nur dazu führen, es zu einer Art Ideologie unter anderen zu reduzieren, was auf eine Negierung der Theologie hinausliefe.

Die zweite Lösung hingegen böte die Chance, es zeitgemäß zu machen ohne es den immanentistischen Tendenzen der heutigen Anthropologie unterzuordnen. Mit andern Worten: Unser Aufgabe ist viel verwickelter als die des hl. Paulus einst war. Während es sich für ihn nur um eine Frage der theologischen Ordnung handelte, stehen wir vor einer Frage, die zugleich der religiösen und der kulturellen Ordnung angehört. Es geht nicht so sehr um eine theologische Reform, sondern vielmehr darum, den Grund zu legen zu einer bis jetzt noch nie vollzogenen Neuausrichtung des Objekts der Theologie (nicht ihres Subjekts, das Gott ist) sowie der Strukturen und des moralischen, sozialen, politischen und kulturellen Einsatzes der Kirche. Man braucht nur einige alte Dörfer zu besichtigen, um ohne weiteres wahrzunehmen, wie sehr die geistliche Ausstrahlung der Kirche vom geographischen Zentrum, das sie einnahm, abhing, wie auch an der Universität die Theologie auf Grund ihres Objekts die Königin der Wissenschaften war. Dies mag der menschlichen Realität entsprechen haben zu einer Zeit, wo die Gemeinschaft, wenn nicht statisch, so doch wenigstens beständig war. Doch in unserer mobilen Gesellschaft würde das Streben, die Kirche in den Mittelpunkt der Landschaft und der Geisteswelt zu stellen, nur um so eher den beklemmenden Eindruck erwecken, die Kirche sei, wie ein Staat im Staate, nur eine Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft, und ihre Glieder grüßten wohl vielleicht einander, sprächen aber nicht miteinander. Die Arbeiterpriester hatten dies begriffen, die, wie der hl. Paulus die heidnischen Strukturen, die Strukturen der gegenwärtigen Welt als ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums gebrauchen wollten, statt dessen Gültigkeit und Aktualität von den veralteten Strukturen der Kirche abhängig zu machen. Als eschatologische Wirklichkeit und Glaubensartikel (*credo ecclesiam*) sollte die Kirche im Gegenteil sich davor hüten, kirchliche Formen, die mehr geschichtlich bedingt als durch die Aufgaben ihrer geistigen Sendung in der Welt gegeben sind, zu verewigen; sie sollte sich nicht umgestalten lassen in eine empirische Gegebenheit mit soziologischen Aspekten und intellektuellen Werten, die sie an eine überlebte Gesellschaftsordnung oder an ein zum Lachen reizendes religiöses Weltbild binden. Eine Kirche, die ihr Ghetto verlassen, aber dessen Bräuche und Mentalität beibehalten hätte, ließe den Glauben als einen Anachronismus erscheinen.

II. Die Übermittlung des christlichen Glaubens

geschah bis heute mit Hilfe von Kategorien, die einem religiösen Weltbild entsprechen. Gewiß war das Christentum dabei bemüht, dieses Weltbild zu läutern. Indem es sich schließlich mit ihm solidarisch erklärte und sich nach und nach den kulturellen Strukturen, die sich daraus ergaben, anglich, bestätigt es heute die zugleich religiöse und kulturelle Entfremdung, worin der Mensch unter dem Zeichen des Todes Gottes zu leben hat. Als sowohl religiöses wie kulturelles Phänomen ist der Tod Gottes die Bestätigung dafür, daß die menschliche Erfahrung nicht mehr von der Transzendenz, sondern von der Immanenz bestimmt wird, und daß der Mensch zu jener Haltung gelangt ist, die Gott, mag er nun existieren oder nicht, als überflüssig empfindet. Wenn es nachträglich den Eindruck macht, daß der wissenschaftliche Empirismus und die Technik zu dieser Entwicklung beigetragen und sie zum Teil gerechtfertigt haben, so ist doch auch das Christentum daran mitschuldig. Es war schon seit langem neutralisiert, wie eine ganze Reihe von Dogmen oder religiösen Gefühlen bezeugen, mit denen man – ohne Erfolg – dem Schwinden des Christentums Einhalt zu gebieten suchte, indem man dieses entweder auf bloße Religiosität reduzierte oder umgekehrt die Religiosität zum Wesen des Christentums machte. Doch weder der katholische Dogmatismus und die protestantische Schultheologie auf der einen Seite noch der religiöse Romantizismus Schleiermachers und Chateaubriands auf der andern Seite waren imstande, Kierkegaard und Nietzsche davon abzuhalten, den Betrug aufzudecken und bekanntzumachen: «Gott ist tot.» Gleichzeitig war eine neue, nachchristliche Zivilisation im Entstehen, für die das Universum nicht mehr eine Welt von *vestigia Dei* und Gott nicht mehr der Daseinssinn des Menschen ist. Der Atheismus hörte auf, eine intellektuelle und rein rhetorische zur Schau getragene Haltung zu sein und wurde in seiner praktischen Form zum Ausdruck einer ebenso gültigen Daseinserklärung wie der Theismus, während die religiöse Erfahrung als bloß mehr *ein* Aspekt der menschlichen Vollerfahrung erschien, so daß man entdeckte, daß die menschliche Erfahrung auch ohne sie auskommen könne. Das will nicht besagen, daß Gott zum vornherein auszuschließen sei, aber wir sind zum Beispiel verpflichtet, anzuerkennen, daß die sittliche Rechtschaffenheit des Gläubigen nicht die Garantie, sondern die Prüfung für seinen Glauben ist (Job). Erst recht nicht schließt das die Möglichkeit aus, daß der heutige Atheismus dadurch, daß er es

uns verwehrt, Gott als eine epistemologische oder existentielle Hypothese zu verwenden, sich auf die Seite der biblischen Schau des Menschen stellt, was uns dazu zwänge, ihn nicht ohne weiteres zu verwerfen, sondern vorerst hervorzuheben, was er zum Verständnis des Glaubens beiträgt. Der Mensch, der unter dem Zeichen des Todes Gottes lebt, ist nämlich nicht der Ungläubige einfachhin, sondern der Ungläubige, der ich selber bin trotz meines Glaubens, mit dem einzigen Unterschied, daß der Ungläubige den Sinn, den der Gläubige dem Werk Christi zuschreibt, dadurch entdeckt, daß er den Tod Gottes eingesteht. Dieses Eingeständnis hindert ihn daran, den Betrug zu übersehen, den er begeht, indem er seine Unschuld zu behaupten sucht – eine Unschuld, worin er nur den Widerschein seines eigenen Widerspruchs erblicken kann. So seltsam das auch sein mag: der heutige Atheismus ist in Wirklichkeit eine A-theologie des Menschen ohne Gott.

III. Zu diesem Atheismus mußte es kommen. Er ergibt sich zwar an und für sich nicht notwendig aus der Entsakralisierung der Welt, mußte sich aber durchaus ergeben von dem Moment an, da diese Entsakralisierung sich nur dadurch vollziehen konnte, daß sie die Säkularisierung des Christentums nach sich zog. Die Entsakralisierung der Welt – irrtümlicherweise redet man von einer Säkularisierung der Welt, was einen Pleonasmus darstellt – leitet sich direkt aus dem fundamentalen Begriff der Schöpfung ab: die Welt kann nicht sakral sein, weil Gott, der Schöpfer, allein heilig ist. Die Säkularisierung hingegen besteht im Prozeß, worin das Christentum von jeher sich in seinen kulturellen und intellektuellen Errungenschaften einzuschließen und sich von ihnen domestizieren zu lassen suchte. Dem Okzidentalismus, der die höhere Form dieses doppelten Phänomens darstellt, entspricht eine niedere Form, der Säkularismus. Wenn die Entsakralisierung einer der Aspekte der Einwirkung des Christentums auf die Welt ist, so bedeutet die Säkularisierung einen der Aspekte der Einwirkung der Welt auf das Christentum.

In der Welt und durch sie hindurch offenbart sich die Heiligkeit Gottes. Sie ist in die Welt hineingegeben, und es kommt nicht so sehr darauf an, ob sie als profan oder als religiös empfunden wird; die Welt stellt den Rahmen dar, worin der Glaube seinen Weltbezug und die Kirche ihre eschatologische Realität zur Geltung bringen muß: «Reine, makellose Frömmigkeit vor Gott dem Vater ist es, sich der Witwen und Waisen in ihrer Not anzunehmen

und sich vor der Befleckung durch die Welt zu bewahren» (Jak 1, 27) wie Abraham, der «im Glauben sich niederließ im Lande der Verheißung als einem fremden Lande» (Hebr 11, 9). Als eschatologische Existenz verstanden, entzieht sich der Glaube nicht der Welt und nimmt ihr auch nicht ihren Wert, sondern «gibt der Welt ihre Welthaftigkeit wieder», ihre Säkularität (vgl. Jo 17, 15). Unter Säkularität verstehe ich die Haltung, worin der Christ den Glauben als Präsenz in der Welt vertritt und zugleich für die Wirklichkeit und ursprüngliche Güte der Welt einsteht. Indem er in der Welt ist, vermag der Christ nicht von der Welt zu sein. Der Säkularismus hingegen als Produkt der Säkularisierung des Christentums zugunsten einer Entsakralisierung der Welt erzieht zu einer Haltung, die in genauem Gegensatz steht zu dem *tamquam in aliena* des Hebräerbriefes.

Statt den utopischen (im etymologischen Sinn) Charakter des Glaubens zu wahren, um «sich vor der Befleckung durch die Welt zu bewahren», hat das Christentum, wie die Geschichte nachweist, nicht immer der Versuchung widerstanden, ihn zu einer empirischen Gegebenheit zu machen, und hat ihn so zu Religiosität umgestaltet..., bis zum Tage, da man – wie Laplace sich bewußt wurde, daß er nicht der Hypothese Gott bedürfe, um seine Kosmologie aufzubauen – inne wurde, daß keine andere empirische Gegebenheit vorliege als der Unglaube. Aus diesem Grunde haben gewisse Theologen im Gefolge Bonhoeffers den Gedanken eines unreligiösen Christentums lanciert. Um die faszinierende Originalität und das Gefährliche dieses Gedankens besser zu erfassen, müssen wir zunächst einen andern Aspekt des Malaises, von dem das Christentum befallen wurde, näher ins Auge fassen.

IV. Während vom sakralen Gesichtspunkt aus das Universum die Tendenz hat, sich in eine Art göttlicher Hypostase umzugestalten, verhält es sich nach Auffassung der Bibel so, daß Gott in der Welt, deren Schöpfer er ist, zwar seine Gegenwart bezeugt, dennoch aber weiterhin ihr gegenüber *totaliter aliter* ist. Die Präsenz Gottes in der Welt wird nicht durch irgendein Spektrum von *vestigia dei* vermittelt, sondern sie tut sich durch Taten kund. Die sakrale Auffassung setzt die Natur an die erste Stelle auf Kosten der Geschichte. Sie ist unhistorisch, wenn nicht antihistorisch, während die Bibel eine historische und *sakramentale* Auffassung der Welt und der menschlichen Realität bietet (Gn 28, 10–22; Ex 4, 1–17). Wenn wir diese Auffassung

sakramental nennen, so will dies insbesondere besagen, daß die Welt nicht an und für sich die Gegenwart Gottes zu bezeugen vermag, sondern trotz ihrer selbst, auf charismatische Weise (Gn 28, 16f). Die sakrale Welt ist dem Menschen feind. Die sakramentale Welt mahnt zwar den Menschen an seine Begrenztheit, hängt aber vom Menschen ab und bietet sich ihm als Schauplatz für seine Tätigkeit an. Wenn also das Christentum in seiner ersten Zeit eine systematische Ablehnung der Welt vertrat, während es sie hätte bestätigen sollen, obwohl es gezwungen war, mit ihrer Entsakralisierung zu beginnen, so geschah das nach meiner Ansicht deswegen, weil es nicht verstanden hatte, zuvor die charismatische Qualität der sakramentalen Gewalt der Schöpfung zu würdigen. Später sollte auch der Katholizismus diese charismatische Qualität der Schöpfung verkennen, als er den Sinn der Realität des Sakramentes in die Kategorien des Heiligen faßte und gleichzeitig das Heilige von der Ebene der Natur auf die der Geschichte übertrug, um die gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Strukturen des Mittelalters mit ihm zu überkleiden. Der Protestantismus hat zwar erfaßt, daß die Heiligkeit nur Gott zukommt, war sich jedoch nicht immer bewußt, daß gerade auf Grund dieser Heiligkeit Gottes und seiner Gnade die Welt ihre sakramentale Gewalt nicht verloren hat, sondern daß sie in um so bezeichnenderer Weise mit ihr betraut ist, als sie ihr nicht als ein Anspruch, sondern als eine Gabe, eine Gnade zukommt. Darum liegt im mittelalterlichen Sakramentalismus und im protestantischen Spiritualismus eine Abweichung vom biblischen Denken über den charismatischen Wert der sakramentalen Welt vor, auch wenn sie auf es zurückgehen. Auf verschiedenen Wegen streben sie beide, den Glauben zu einer natürlichen Möglichkeit des Menschen zu machen, wie wenn zwischen dem Sünder und dem gerechtfertigten Menschen sich keine Kontinuität denken ließe, oder dann zu einem Prinzip des moralischen Fortschritts, dessen Auswirkung in einer Art von soziologischem Segregationismus zutage tritt.

V. Gegen diese Lösung erhebt das Denken Bonhoeffers Einspruch, das von so vielen Schülern weitergeführt wurde und ohne weiteres die nötigen Vorzüge aufweist, um uns überzeugen zu können. Wenn im allgemeinen die sakralistische Tendenz des Katholizismus zu einer supranaturalistischen Einstellung hinzieht und die spiritualisierende Tendenz des Protestantismus zu einer moralisierenden Haltung, so gelangen sie beide doch

zum gleichen Ergebnis: sie fassen das christliche Leben so auf, als ob es eher auf dem Gedanken einer Trennung von der Welt beruhe als auf dem eines Einsatzes, worin sich seine eschatologische Sendung innerhalb der Welt offenbart, indem sich dieser Einsatz an die heutigen Gesellschafts- und Kulturstrukturen der Welt hält. Heute mehr als je darf die Kirche nur Strukturen haben, die auf die der Welt abgestimmt sind, und nicht umgekehrt. Andererseits rechtfertigt die Freiheit des Christen die Verantwortung, die er der Welt gegenüber auf sich nehmen soll. Der Einsatz des Christen für Gott muß sich mit dem entsprechenden Einsatz in der Welt paaren, sonst gerät der Glaube in Gefahr, sich zu sakraler oder spiritualistischer Religiosität umzuformen (Kol 2, 16–23), während die Welt dem Profanen, dem *saeculum*, dem Säkularismus ausgeliefert wird, der heute die Bestätigung dafür bildet, daß sowohl der Sakralismus wie der Spiritualismus sich nicht als Lösungen des Problems erwiesen haben. Die Lösung, die man uns heute vorlegt, besteht in einem nicht-religiösen und säkularisierten Christentum.

VI. Trotzdem im Bonhoefferschen Programm ein gültiger und bestrickender Gedanke steckt, verdient sein Vorhaben, das Christentum zu «entreligionisieren», eben so viele Vorbehalte wie Lobspüche. Da das Denken Bonhoeffers auf der Überzeugung beruht, daß zwischen dem Glauben und der Religion ein unübersteigbarer Gegensatz besteht, liegt seine Tragik darin, daß es ihm nur gelingt, die traditionelle Spaltung zwischen dem Heiligen und dem Profanen oder dem Religiösen und dem Säkularen durch eine andere Dichotomie zu ersetzen: durch das Gegensatzpaar Atheismus-Theismus, und einen innerweltlichen Millenarismus zu begründen an Stelle des überweltlichen und transzendentalen Millenariums, den das traditionelle Christentum auf die Zweifelt des Diesseits und des Jenseits aufbaute. Der Irrtum besteht darin, daß man weiterhin das Glaubensproblem als eine Antinomie ansieht: als die Antinomie zwischen der Kirche und den Menschen, Gott und der Welt, nur daß die Rollen vertauscht sind: nicht mehr der elende Sünder steht der Majestät Gottes gegenüber, sondern der Mensch in all seiner Kraft stößt sich an der Schwäche Gottes. Auch ich bin dafür, daß man jeglichem Triumphalismus entsagt. Aber ich sehe nicht ein, daß es notwendig ist, ihn durch ein exanitionistisches Christentum zu ersetzen. Dergleichen bin ich gerne damit einverstanden, daß man dem Atheismus gibt, was man ihm schuldig

ist, so wie man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist. Man darf auch ruhig mit Bonhoeffer anerkennen, daß es kaum ein bloßer gerissener Trick ist, wenn man versucht, die Macht Gottes durch die Schwäche des Menschen zu erklären. Aber daraus ableiten, daß der Christ infolgedessen unter den gottlosen Menschen ohne Gott leben müsse, so als ob Gott nicht existierte, läuft darauf hinaus, das *etsi Deus non daretur* des Anselmus von der Denkebene auf die Glaubensebene zu übertragen, um es schließlich zum Gegenstand eines Glaubensaktes zu machen. Daß in unserem zwanzigsten Jahrhundert dem Christen mehr als je die Haltung der Demut besser ansteht als Arroganz, springt in die Augen. Aber die Macht der «mündig gewordenen Welt» durch die Ohnmacht Gottes erklären, während man doch die Zugkraft des Atheismus durch das Versagen des Christentums erklären sollte, heißt die Schwäche des Christen auf Gott zurückführen. Es ist klar, daß das Christentum nicht einem religiösen oder kulturellen Partikularismus huldigen darf. Daß man Atheist wird mit den Atheisten, wie Paulus zum Juden wurde mit den Juden, entspricht gewiß der Freiheit, die dem Christen *auf Grund Gottes* allem gegenüber zukommt. Es handelt sich dabei um menschliche Beziehungen, die auf der Überzeugung gründen, daß der Glaube keinesfalls irgendeine soziale Segregation rechtfertigen darf. Den Christen aber als den von Gott Verlassenen definieren und aus der Welt den Schauplatz der Abwesenheit Gottes machen, eine Domäne, aus der Gott sich zurückgezogen hat, führt nicht so sehr zu einem Christentum ohne Religion als vielmehr zu der mysteriösen Auffassung, wonach der Glaube sich nach der Dialektik eines Gottes richten würde, der in dem Maße mit uns ist, als wir ohne Gott sind. Wie Paulus (1Kor 9, 19–23), will Bonhoeffer allen alles werden. Während jedoch Paulus das *um Gottes willen* wollte, will Bonhoeffer es *Gott entgegen*. Dieser Unterschied ist nicht ohne Belang. Er weist darauf hin, daß das Problem von einer Ebene auf eine andere verlagert wurde, von der Ebene der Existenz auf die einer Spekulation über den Glauben, von der Eschatologie auf eine Mystik des Immanentismus. Bonhoeffer verwirft die alte soziologische Unterscheidung zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, um sie auf einem andern Gebiet wieder aufzunehmen, auf dem sie nicht gelten kann, auf dem des Glaubens. Der Glaube setzt sich nicht aus Glaube und Unglaube zusammen. Wohl lauert der Unglaube auf den Gläubigen ebensosehr, wie er den Ungläubigen blendet.

Und wenn der Glaube nicht das eine vom andern zu trennen vermöchte, vermöchte er sich auch nicht zu bestätigen, indem er sich leugnet. Die Demarkationslinie verläuft nicht zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, sondern zwischen Gott und dem Menschen. Das liegt in dem, was Paulus sagt und was die Apokalypse ganz klar wiederholt: «Der Frevler soll weiter freveln, der Befleckte sich weiter beflecken – der Gerechte soll weiter recht tun, der Heilige weiter sich heiligen. Ich komme bald» (22, 11–12; vgl. Mt 25, 31–46). Der, der ist und war, der Emmanuel, ist der Gott, der kommt.

VII. Zum Schluß zwei Bemerkungen. Erstens: Wenn für die Bibel das Profane eben so real ist wie das Religiöse, so ist das Reale indes das *Eschaton*. Mit andern Worten: Die Un-Religion ist eine eschatologische Wirklichkeit und nicht eine empirische Gegebenheit der soziologischen oder historischen Ordnung. Zweitens: Der Mensch, ob er nun religiös ist oder nicht, hat immer eine Neigung zur Abgötterei, so daß er darauf ausgeht, Gott zu erfinden, falls es ihn nicht gibt, und ihn zu töten, falls es ihn gibt, um so entweder die Abgötterei zu legitimieren, in die ihn die Widersprüche der Existenz stürzen, oder dann die Widersprüche, in die ihn die Abgötterei verwickelt. Sagt nicht der hl. Thomas das gleiche, wenn er von der natürlichen Gotteserkenntnis als einer unvollkommenen Erkenntnis spricht? Auch Calvin zeigt angelegentlich auf, wie viel Abgöttisches und Abergläubisches aus dem Gottesgedanken hervorging, der aus dieser «in uns eingepflanzten Saat der Religion» herauswuchs. Und wenn auch Barth sich die Lehre Calvins zu eigen macht, so nähert er sich doch dem hl. Thomas an, wenn er der Religion nicht den Unglauben, sondern die Offenbarung gegenüberstellt und diese als die Abschaffung und die *assumptio* zugleich der Religion definiert, als den erhabensten Ausdruck des Unglaubens. Hatte also Feuerbach recht, wenn er erklärte, der Atheismus sei das Geheimnis jeglicher Religion? Oder hat er den Fehler begangen, in der Religion nicht das Geheimnis jedes Atheismus zu sehen?

Kurz, wenn das Evangelium verkündet werden konnte dank einer religiösen Weltauffassung, die das Christentum schließlich aufgegeben hat, wurde dieses Evangelium zur Zeit der Apostel und seither nicht auch ein wenig trotz dieser religiösen Weltsicht verkündet? Heute muß dieses gleiche Evangelium trotz des Atheismus durchdacht und geglaubt und gelebt werden. Könnte es nicht der

Fall sein, daß dies auch ein wenig dank den echten menschlichen und geistigen Werten geschähe, die im Atheismus ebenfalls inkarniert sind? Nicht diese Werte hat der Glaube zu fürchten, sondern die Karrikatur des Christentums, sein Trugbild, wie man einst sagte, wenn man vom Aberglauben und der Abgötterei sprach.

Übersetzt von Dr. August Berz

GABRIEL VAHANIAN

Geboren am 24. Januar 1927 in Marseille, Mitglied der Reformierten Kirche, studierte an der Freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris, an der Ecole des Hautes Etudes der Sorbonne und am Theologischen

Seminar Princeton, USA. Dabei erwarb er sich 1949 das theol. Lizentiat und 1950 den theol. Magister mit der These: An Eschatological consideration of Calvin's conception of Responsibility, den Dr. theol. erlangte er 1958 mit der Arbeit: Protestantism and the Arts. Er war Lektor an der Princeton Universität, Assistent an der New Yorker Syracuse Universität, an der er nun Professor ist. Neben einer Übersetzung des Werks von Karl Barth und einer Einführung in dies Werk veröffentlichte er: The Faith of the Church, 1958, The Death of God: the Culture of our Post-Christian Era, 1961, Wait without Idols, 1964, Zeitschriftenartikel in: The Journal of Religion, Foi et Vie und Le Semeur, sowie einen Beitrag in dem Band: Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann. Er arbeitet an zwei Büchern: über die Theologie und den Tod Gottes, sowie über Pierre Bayle und die Säkularisierung des Protestantismus.