

Herbert Vorgrimler

Neuere Kritik des Theismus

Erfahrungen

Das Gottesproblem der neueren Zeit entstand – nicht ausschließlich, aber primär – aus drei Komplexen im Bereich der Erfahrung.

1. Nach zahlreichen ernst zu nehmenden Zeugnissen glaubenwollender und nichtglaubender Menschen wird Gott nicht mehr oder allenfalls im Modus seiner Nicht-Gegenwart erfahren. Diese Nicht-Erfahrung Gottes ist noch einmal zu unterscheiden von der Begrifflichkeit, in der sie wiedergegeben wird: «Tod Gottes» oder «Verlust der Unmittelbarkeit Gottes» sind prägnante, aber Kurzschlüsse nahelegende Umschreibungen für die Veränderung der Gotteserfahrung gegenüber der bei Augustinus, Franz von Assisi oder Martin Luther¹.

2. Die Verbrechen und Katastrophen dieses Jahrhunderts haben das noch nie zureichend beantwortete Theodizeeproblem weiter radikalisiert. Es ist nicht einsichtig zu machen, wie sich der in grausamen Leiden bestehende «Preis der menschlichen Freiheit» mit einem Gott, der zugleich Allmacht und Liebe ist, vereinbaren ließe. Auch Menschen mit religiös-ehrfürchtiger Grundhaltung fragen nach der Übereinstimmung von Wesen und Willen Gottes und danach, ob die Leiden der Opfer überhaupt, etwa in einer Nachgeschichte, kompensiert werden können.

3. Zu den intensiveren neueren Erfahrungen der Menschheit gehören nicht nur die der menschlichen Ohnmacht und des göttlichen Schweigens, sondern auch diejenigen, in denen die Menschheit mit Erfolg neue Fähigkeiten erprobt. Auch diese Erfahrung hat Konsequenzen für das Verständnis Gottes: Er ist als Hypothese der Welterklärung, zur Bewältigung katastrophaler Situationen und zur allmählichen Humanisierung der Menschheit unnötig und daher offenbar «unbrauchbar» geworden. Glaube und Theologie müssen berücksichtigen, daß Gott im Bereich der Empirie, der innerweltlichen Werte, des Brauchbaren nicht (mehr) vorkommt².

Kritik am Theismus

Diese drei Komplexe praktischer, weltweiter Erfahrung trugen dazu bei, daß in der theologischen Diskus-

sion der Theismus einer immer radikaleren Kritik unterzogen wurde, zunächst durchaus mit Recht, da die Theologie von allen Erfahrungen auszugehen hat, die die Menschheit mit Gott macht. Einige Elemente der mitteleuropäischen Theismus-Kritik sollen hier angeführt werden.

Welches sind die genaueren Inhalte jener Gottesauffassung, die man seit Ralph Cudworth († 1688) «Theismus» nennt? Kurz gesagt bestehen sie in der «Überzeugung von der Existenz eines absoluten, weltüberlegenen, personalen Gottes, der die Welt aus nichts schuf und sie dauernd erhält und dem all jene Eigenschaften der Unendlichkeit, Allmacht, Vollkommenheitsfülle usw. zukommen», hinsichtlich derer vom Mittelalter an in Judentum, Christentum und Islam Übereinstimmung herrschte³. Aus Cudworths Verständnis des Theismus müßte noch die Auffassung hinzugenommen werden, die die Theodizee betrifft: Nicht im höchsten Weltenlenker, sondern in der Natur des Geschaffenen liegt der Unterschied von Gut und Böse.

Schon Kant fand es wichtig, den Theismus zu differenzieren⁴: Einerseits in eine Gottesauffassung, die von der Offenbarung Gottes abstrahierte und die Existenz Gottes, sein Wesen und seine Eigenschaften mit dem Vermögen der menschlichen Vernunft ergründen wollte, so daß eine apriorisch angebaute «natürliche Theologie» zustande käme, und andererseits eine theologische Systematik, die aus den biblischen Gotteszeugnissen eine Synthese zu erstellen suchte.

Es ist verständlich, daß sich die vom Wort Gottes ausgehende evangelische Theologie nie in einem Konsens mit dem apriorisch philosophischen Theismus anfreunden konnte. Für die katholische Theologie wird zuweilen gesagt, das I. Vatikanum habe den Theismus dogmatisiert⁵. Die Lehre des I. Vatikanums über Gott, den Schöpfer, und seine Eigenschaften (DS 3001), seine Vorsehung (DS 3003) und über die Erkennbarkeit Gottes mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft (DS 3004, 3026) insinuiert jedoch nicht, daß eine von der Offenbarung Gottes absehende «natürliche Theologie» zum Ausgangspunkt der christlichen Theologie genommen und die Offenbarung erst a posteriori reflektiert würde. Das I. Vatikanum folgt vielmehr in seinen Darlegungen selber einer heilsgeschichtlichen Linie, innerhalb derer eine bloß natürliche Erkennbarkeit Gottes (wie die «natura pura») eine rein theoretische Möglichkeit bleibt. Auf die additive Aufzählung göttlicher Eigenschaften und die Nennung der Vorsehung ist besonders zu achten: hier werden Formeln aus dem 1. Jahrtausend unreflektiert wiederholt. Jedenfalls hatte das I. Vatikanum so wenig wie irgend ein anderes Konzil die Intention, das Ver-

hältnis Gottes zur Welt und zur Menschheit erschöpfend darzulegen; es wollte lediglich der Tendenz wehren, Gott und Welt bzw. Menschheit miteinander zu identifizieren oder sie doch so sehr aneinander anzunähern, daß sie nicht mehr voneinander unterschieden werden könnten. Darum sprechen die kirchlichen Lehräußerungen, wenn in ihnen – abstrahierend vom Werk Jesu Christi und vom Wirken des göttlichen Geistes – von Gottes Personsein die Rede ist, von seiner prinzipiellen (nicht aber von seiner konkreten, faktischen!) Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber Welt und Menschheit. Auffallend ist, daß das kirchliche Lehramt nie gründlich auf das Theodizeeproblem eingegangen ist. Aus diesen Feststellungen wird deutlich, in welchen engen Grenzen allenfalls von einer Verbindlichkeit des Theismus für die katholische Theologie die Rede sein könnte.

Wenn nun in neuerer Zeit, in einem neuen weltweiten Impuls seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts, die Kritik am Theismus mächtig zunahm, so ist eine Motivation dafür zunächst darin zu sehen, daß Gott davor bewahrt werden soll, in Glaube, Religiosität und Theologie als Objekt behandelt, vergegenständlicht oder gar – in der Folge des im Theismus oft mitgegebenen Transzendenzschemas – verräumlicht zu werden. Zugleich geht es in der Kritik am Theismus um den theologischen Versuch, neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung aufzudecken (ein Versuch, der angesichts des Schwindens der Gotteserfahrung auch vom I. und II. Vatikanum hätte unternommen werden müssen, offenbar aber die Fähigkeiten und Kräfte des Lehramts übersteigt). Wie läßt sich die Glaubens- und Hoffnungsgeschichte der Menschheit mit den Erfahrungen der Gegenwart vereinbaren?

Ein weiteres starkes Motiv der Kritik am Theismus besteht darin, den ideologischen Mißbrauch des Theismus durch manche interessierte weltliche und kirchliche Instanzen zu bekämpfen. Ein Theismus, der das Schöpfertum Gottes als Angelegenheit der prähistorischen Vergangenheit und die Erhaltung der Welt, Gottes Vorsehung, als Legitimierung des Vorhandenen und Bestehenden versteht, trägt leicht dazu bei, daß sich die Verteidiger des aktuellen Besitzstandes (in Fragen der Staatslehre, des Eigentums, des Strafrechts usw.) als Hüter und Verkünder des göttlichen Willens ausgeben und Gottes Funktion damit weiter einschränken können: Mit ihrer vermeintlichen Aufrechterhaltung einer Glaubenssubstanz nehmen sie Gott die Kraft, Welt und Menschheit auf seine Zukunft hin zu orientieren. In allen theologischen Entwürfen, in denen Gott als die Zukunft von Welt und Menschheit verstanden wird⁶ – Entwürfen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann –, liegt daher implizit oder

explizit eine Kritik des herkömmlichen, stets dem ideologischen Mißbrauch ausgesetzten Theismus vor.

Die neuere Kritik am Theismus ist theologisch weitgehend von *Paul Tillich* und *Rudolf Bultmann* abhängig. Programmatisch forderte *Tillich* die «Überwindung des Theismus», die er selbst zu realisieren suchte, indem er «Gott über Gott», den göttlichen, nicht-anthropomorphen Gott über dem biblischen und kirchlichen Gott denken wollte. Dieser «Gott über Gott» läßt sich finden in dem theoretisch nicht begründbaren, daher «absoluten Glauben» des «Mutes zum Sein»⁷; eine adäquate Bezeichnung für ihn ist «Tiefe des Seins». Das Seinsdenken soll ermöglichen, die qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch aufrechtzuerhalten, ohne Gott als weltjenseitig aufzufassen; Gott ist das «Sein-Selbst» oder, anthropologisch gewendet, «das, was uns unbedingt angeht». Der Versuch, das «Sein-Selbst» radikal zu denken, führte *Tillich* dazu, die weniger als das Sein selbst bedeutenden Qualitäten des Seienden und so auch Existenz und Essenz von Gott zu negieren. Auch als «höchstes Wesen» kann Gott nicht verstanden werden, weil er damit als Teil eines Ganzen bezeichnet werden würde. In diesem Zusammenhang lehnt *Tillich* es scharf ab, Gott als «Person» oder als «persönlichen Gott» zu bezeichnen; diese Benennungen würden geraden Weges wieder zum anthropomorphen, weltjenseitigen Gott des Theismus führen, der Person neben anderen Personen wäre.

Mit dieser Ablehnung des Personbegriffes für Gott steht *Tillich* in einer geistesgeschichtlichen Tradition, die auf den «Atheismusstreit» 1798/99 zurückgeht⁸. Zwar kann nach *Tillich* Gott als Grund alles Persönlichen nicht a-personal oder unter-personal sein⁹, ein dialogisches Verhältnis des Menschen zu Gott im Sinn der traditionellen Gebetsauffassung und die Vorstellung einer das Weltgeschehen leitenden Vorsehung kommen für ihn jedoch nicht in Betracht. Der Gedanke der Vorsehung bedeutet das Festhalten an einem definitiven Sinn menschlicher Geschichte, und die Praxis des Gebets bedeutet Vergegenwärtigung des «Mysteriums des Seins» und dessen, «was uns unbedingt angeht»¹⁰. In der Auseinandersetzung mit *Tillich*, die besonders intensiv in der zweiten Hälfte der 60er Jahre geführt wurde¹¹, wurden vor allem Zweifel an der Eignung des Seinsdenkens für eine Revision des Theismus und an der Vereinbarkeit des *Tillich*schen mit dem biblischen Gottesverständnis geäußert.

Radikaler als *Tillich* hütete sich *Bultmann* davor, Äußerungen über Gottes «An-sich» zu machen, weil der Mensch als geschichtliches Wesen gar keine Erkenntnis über Gottes Sein haben könne¹². Gott, eine «transzendente Wirklichkeit», kann nicht zur Welt des

Seienden gehören und zugleich auch nicht ein Wesen «oberhalb oder außerhalb der Welt» sein; die transzendente Wirklichkeit läßt sich innerhalb der Welt vernehmen; sie trifft den Menschen wie ein Licht und macht ihm bewußt, «daß er in seiner Existenz von dieser transzendenten Wirklichkeit ebenso begnadet wie gefordert ist»¹³. Die Wirklichkeit Gottes ist also in der Welt, nämlich im Medium des menschlichen Geistes, am Werk. Sie läßt sich jedoch nicht im Denken objektivieren, und in diesem Sinne gehört Bultmann zu den evangelischen Theologen, die sich gegen die Objektivierung, weil gegen die Verendlichung Gottes wehren und zugleich ein revidiertes Transzendenzverständnis suchen¹⁴.

Bultmann hält an der Möglichkeit fest, trotz des anhaltend drängenden Theodizeeproblems von der Allmacht und der Vorsehung Gottes zu sprechen, aber eben nicht im Sinn objektivierenden Denkens, sondern nur als Bezeugung individuellen Glaubens, der den Allmächtigen bekennt in einem verzweifelten «Dennoch» gegenüber den konkreten Umständen des Daseins und der auf Gottes Weltregiment vertraut in einem «Dennoch» gegenüber dem kausal bedingten Weltverständnis der Natur- und Geschichtswissenschaft¹⁵. Gottesbezeichnungen theistischer Herkunft wie «Gegenüber» oder «Person» gehören für Bultmann jedoch nicht zu diesem Bereich legitimer Rede von einem handelnden Gott.

In der von dieser Sicht Bultmanns abhängigen Theologie wurde die Ablehnung des Theismus zu weiteren Konsequenzen gebracht. *Herbert Braun* erklärte die Annahme einer «an sich existierenden Gottheit, die den Geschichtslauf lenkt», zu einem Hindernis für den Glauben. Entgegen der «Statik des Gottesgedankens», d. h. dem objektivierenden Denken Gottes, wolle er Gott als ein «transpsychologisches» Geschehen im Raum der Mitmenschlichkeit verstehen und meinte als Neutestamentler, damit einen bereits in der Schrift sich abzeichnenden Prozeß legitim fortzusetzen. «Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott»¹⁶; die Fähigkeit zur Liebe gründet jedoch auch für Braun in einem für den Menschen Unverfügbaren.

Für *Dorothee Sölle* ist mit dem erfahrbaren Ende der Eingriffe, ja der Gegenwart Gottes in der Geschichte und mit dem Bewußtwerden des moralischen Postulates vom Verschwinden der Idee eines Allmächtigen auch das Ende des Theismus gekommen, in dem Gott als Autonomer, Fremder dem Menschen gegenübergestellt wird. Mit dieser Gottesvorstellung ist auch der Gedanke an eine Überwelt und damit an eine pränatale und postmortale Existenz zu Ende¹⁷. In der Theologie D. Sölles hat Gott noch eine Zukunft, er besitzt «noch

nicht erwachte Möglichkeiten», ist in der Gegenwart aber nur «absconditas», ein «Gott ohne Eigenschaften». Gott ist darauf angewiesen, sich in menschlicher Liebe zu ereignen – Angewiesenheit und Bedürftigkeit Gottes sind für D. Sölle nicht negative Attribute –, und so ist die Vorstellung eines personalen Gottes, eines Gegenübers des Menschen nicht sinnvoll oder für das Glaubensverständnis hilfreich. Nach der Meinung D. Sölles ist bereits der Gott Jesu von Schwäche und Angewiesenheit gekennzeichnet: «Die Berufung auf Gott fügt dem Entwurf Christi nichts hinzu»¹⁸. Der praktische Theismus des auf die Vorsehung vertrauenden und auf die Erhöhung des Gebets wartenden Christen ist für D. Sölle ideologieverdächtig, da er ein Bewußtsein an den Tag bringt, das die bestehende menschliche Elendssituation konservieren möchte.

Der Schweizer Theologe *Ulrich Hedinger* bekämpft in seiner Skizze einer «messianischen Theologie»¹⁹ den Theismus unter einem einzigen seiner Aspekte, dem Vollkommenheitsdenken: Der Theismus akzeptiert ein perfektes Gott-Wesen, das einen perfekten Bezug zum Menschen haben soll; konfrontiert man diesen Theismus mit dem Leiden, so wird deutlich, daß das Leiden hier nur als göttlich-pädagogische Maßnahme oder Strafe aufgefaßt werden kann; die Verachtung des Menschen tritt darin zutage. In einem Programm der «Entperfektionierung Gottes» wird vor allem der züchtigende, mit Leiden und Kreuz operierende «allmächtige Vater» für tot erklärt. Gottes Wesen ist vielmehr als radikale, von Anfang an gewesene und zukünftige Liebe zu verstehen, die dem Menschen gegenüber einen Vorsprung innehat, der in der Verwirklichung der eschatologischen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch eingeholt werden will und kann. In diesem Zusammenhang besagt «messianische Theologie»: Das Schöpfersein Gottes und das Geschöpfwerden des Menschen und der Welt sind eine erst verheißene, noch zukünftige Wahrheit. Daß alles «sehr gut» geschaffen ist, bleibt erst noch zu realisieren; die Schöpfung ist «in der Erfüllung der operativen Hoffnung Gottes und des Menschen» zu verwirklichen; in diesem Prozeß gegenseitiger Angewiesenheit wird Gott erst Schöpfer, der Mensch erst Mensch. «Der Gott der Liebe ist nicht autark, auch nicht so, daß er einmal autark gewesen wäre», er erreicht seine Vollkommenheit erst mit dem Reich Gottes. Angesichts des konkreten Elends und des Theodizeeproblems sieht Hedinger keine andere christliche Möglichkeit gegenüber Gott als die des Klagens. Die Differenz zwischen dem (jetzigen) Gott der Liebe und dem Gott der verheißenen Erfüllung ist der «Ort» des Klagens und des Fragens für Menschen, die sich mit dem jetzigen Zustand der Unerlöstheit nicht abfinden können.

Für einen geläuterten Theismus

In der Diskussion dieser und verwandter Kritiken wurden auch Stimmen zur Verteidigung eines geläuterten Theismus laut. Zunächst einige evangelische Stimmen. Es gibt nach *H. Gollwitzer* einen unaufgebbaren Kern am Theismus, in dem er mit dem christlichen Gottesglauben unlösbar verbunden ist, nämlich die Notwendigkeit für den Glauben, «theistische Sätze» zu formulieren, d.h. solche, «in denen Gott das grammatikalische Subjekt einer Tat-Aussage ist»²⁰. Gollwitzer zweifelt, «ob christlicher Glaube sich noch zur Sprache bringen kann, wenn er sich Sätze, in denen Gott Subjekt einer Tat-Aussage ist, schlechthin verbieten läßt, ob er nicht nur in solchen Sätzen (wie sehr sie dann auch, wie schließlich jede menschliche Aussage, durch Interpretation vor Mißverständnis zu schützen sind) sein sprachliches Wesen hat».

H. Ott spricht von einer wahren, daseinserhellenden, existentiellen (und existentialen) Tiefe des Theismus²¹. Mit Recht wird auch nach Otts Meinung das primitiv anthropomorphe Gottesbild eines naiven Theismus verabschiedet; der geläuterte Theismus aber wußte zu allen Zeiten, «daß Gott nicht nur «außerhalb» der Welt, sondern zugleich im eigentlichsten Sinne *in* der Welt ist»²². Gegen *W. Pannenberg* und unter Berufung auf *Tillich* hält *Ott* es für möglich und legitim, von Gottes Personsein zu sprechen, wobei das Subjekt(Gott)-Objekt(Mensch)-Schema für ungeeignet erachtet wird: Das menschliche Ich besteht, wie schon *M. Buber* sagte, in seiner Du-Gewißheit; die Du-Erfahrung liegt darin, daß das Ich sich angegangen weiß. *Ott* nennt diese Ur-Erfahrung der «Inter-Personalität» mit einem trinitätstheologischen Begriff «Perichorese». Da das Ich des Menschen sich transzendental angegangen weiß, z.B. in der Sinn-Frage, kann das ihn hier (und erst recht im Evangelium) angehende Du in einem allerdings nur analogen Sinn «Person» heißen; noch besser würde es «Über-Person» genannt: Als personale Seinsart «ist Gottes Wirklichkeit antwortend auf menschlich-personale Wirklichkeit bezogen; als über-personale umgreift und übergreift sie zugleich und ineins damit die personalen Aktes des Menschen in einer ihm nicht mehr verstehbaren Weise»²³. Der Theismus als theologische Methode kann nicht als apriorische natürliche Theologie verstanden werden; vielmehr ist die Botschaft Jesu theistisch zu *interpretieren*, als das Wort eines zur Rede fähigen Gottes. Ein so verstandener Theismus kann nach *Ott* auch von evangelischer Theologie akzeptiert werden, weil die theistisch-interpretierende Denkbewegung bereits von Gottes Gnade getragen, also nicht menschlich anmaßende Verfügung über Gott ist, wie das eine rein natürliche Theologie wäre²⁴.

J. Moltmann lehnt zwar verbal den Theismus ab²⁵; auch für ihn hat die Theodizeefrage politische Form – mit «Auschwitz» wie bei *D. Sölle* als Schlüsselwort – angenommen und ist gerade in dieser Form zum umfassenden Horizont der Frage nach Gott geworden²⁶. Aber er möchte trotz dieser Krise der metaphysischen Theologie am Denken des Seins Gottes festhalten. Früher brauchte die religiöse Bedürftigkeit des Menschen die Geborgenheit in einer höchsten Autorität und Allmacht, daher dachte die frühere Theologie dem göttlichen Sein alle Bestimmungen des endlichen Seins zu; der so erschlossene Gottesbegriff ist jedoch mit der biblischen Botschaft vom Kreuz nicht vereinbar. Die christliche Theologie «muß Gottes Sein im Leiden und Sterben und zuletzt im Tode Jesu denken, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will»²⁷. *Moltmann* vermag den leidensunfähigen, allmächtigen Gott des ungeläuterten Theismus also nicht zu akzeptieren, der für ihn ein unvollkommenes, weil der Ohnmacht und Machtlosigkeit unfähiges Wesen ist, aber Aussagen über das personale Sein Gottes sind möglich: «Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist.»²⁸

Auch katholische Beiträge zur Revision des Theismus sind zu erwähnen. Die Theologie *K. Rahners* nimmt, entgegen einem verbreiteten Mißverständnis, ihren Ausgang nicht in der Philosophie, sondern in der Gotteserfahrung, die eine Erfahrung der abweisenden Ferne ist. Mit dem Vokabular der negativen Theologie spricht *Rahner* von der Erfahrung der Finsternis, des Schweigens und der Namenlosigkeit Gottes. Er versteht diese «dunklen» Erfahrungen dahingehend, daß sie die transzendente Dynamik des Menschen auf das Kreuz (und in einem damit auf die Auferstehung) Jesu hinorientieren sollen als an den Ort, an dem Gott als Liebe zu entdecken ist. Der Gott, der sich selbst dem anderen seiner selbst mitgeteilt hat und an diesem gelitten hat und gestorben ist, ist dort erfahrbar als die Liebe, die sich selbst in den Tod gegeben hat²⁹. Diesen Gott vermag nach *Rahners* Überzeugung die Metaphysik nicht zu finden. Sie erreicht nur den immer in unnahbare Ferne rückenden Horizont; dem philosophischen Theismus bleibt Gott immer der wesentlich Unbekannte. Darum kann die Metaphysik weder Gottes Wesen erkennen noch positive Schlußfolgerungen über seine Eigenschaften machen: der menschliche Begriff des Absoluten bleibt «leer»³⁰. Der Theismus ist somit nur in dem Maße legitim, als er verstehenwollende Reflexion der offenbarenden Selbstmitteilung Gottes ist. In ihr wird Gott nur insoweit vergegenständlicht, als er sich selbst zum Gegenstand der Menschen gemacht hat³¹.

In spezieller Auseinandersetzung mit *D. Sölle* ver-

bindet E. Kunz den geläuterten Theismus mit personalistischem Denken³². Wahrheit und Liebe vermag Kunz nicht als Projektionen des Menschen zu verstehen; zwischen dem Vollzug des menschlichen Fragens und Wirkens und der in sich geltenden Wirklichkeit von Wahrheit und Liebe besteht eine «ontologische» Differenz. Nur eine Quelle des Anspruchs absoluter Verpflichtung, die mit Recht als «absolutes Du» bezeichnet wäre, könnte den Menschen absolut verpflichten und verantwortlich machen. Gerechtigkeit und Frieden können – zweiter Gedankengang – nach Kunz nicht darin bestehen, daß Menschen einander in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit akzeptieren: Menschen können einander überhaupt nur annehmen, weil sie auf eine erfüllende Begegnung hoffen und damit mehr erhoffen, als ein bloß immanenter Vollendungs-zustand der Menschheit gewähren könnte. Drittens ist nach Kunz ehrlich zuzugestehen, daß die von Jesus ausgehende Liebe die Möglichkeiten des Menschen übersteigt; ihr Ursprung ist in einer Wirklichkeit zu suchen, die unabhängig vom Bewußtsein des Menschen besteht und seiner Liebe vorgeordnet ist. Die Beziehungen zwischen Menschen sind dadurch bestimmt, daß der Mensch vom absoluten Ursprung der Liebe geliebt wird, ehe sich der Mitmensch ihm zuwendet. Kunz glaubt so, von einer Reflexion der menschlichen Grundwerte und -vollzüge aus (exakter und subtiler als in dem früher oft beschworenen Postulat einer absoluten Antwort auf die menschliche Sinnfrage) das göttliche personale Du denken zu können.

Im Unterschied dazu möchte H. Mühlen Gott nicht als das personale Du-Gegenüber des Menschen denken. In seiner Auseinandersetzung mit dem klassischen, von Aristoteles und Thomas herkommenden Theismus, dem Mühlen seine Orientierung an der Instrumentalursächlichkeit und damit ein «dingliches» Interpretament, eine gänzliche Du-losigkeit vorwirft³³, weist er darauf hin, daß Gott nicht in dem Sinne «Du» sein kann wie der Mitmensch. Gott wäre vielmehr zu denken als «die Bedingung der Möglichkeit von Du-Begegnung überhaupt bzw. jenes unbegrenzte Du, das in jeglicher mitmenschlichen Du-Begegnung miterfahren, nie aber als solches und ohne den Absprung von der mitmenschlichen Du-Begegnung erfahren wird»³⁴.

Schließlich soll hier noch auf die Äußerungen W. Kerns zur Personalität Gottes hingewiesen werden. Zur Personalität Gottes gelangt das Denken nach Kerns Überzeugung nicht durch eine theistische natürliche Theologie, sondern nur durch die Reflexion über die jüdisch-christliche Offenbarung. Gewiß sind die Einwände gegen die Personalität Gottes ernst zu nehmen, wenn z. B. im 19. Jahrhundert D.F. Strauss und

A.E. Biedermann es für unmöglich hielten, den für den endlichen Geist geprägten Personbegriff auf Gott zu übertragen und dabei von der Endlichkeit zu abstrahieren, oder wenn im 20. Jahrhundert K. Jaspers und E. Bloch aus dem gleichen Grund im Begriff eines personalen Gottes eine Verdinglichung und Verendlichung des Absoluten sehen. Kern hält es für möglich, diese Einwände durch den Hinweis zu entkräften, daß die Begriffe Person und Personalität von Gott nur analog verwendet werden. Die Offenbarung bezeugt einen handelndkönnenden Gott; Handeln wird in funktionaler Analogie von Menschen und von Gott ausgesagt; funktionale Analogie aber setzt strukturelle Analogie voraus. «Das freie, liebende Handelndkönnen, das in seinem wirklichen Handeln eingeschlossen ist, macht Gottes Personalität aus.»³⁵

Drei Konsequenzen

Am Ende dieser Übersicht kann nicht von sicheren Ergebnissen der Theismus-Kritik gesprochen werden, die nun in die Theologie zu integrieren wären. Aber Aporien wurden aufgedeckt, die in der Gott betreffenden Rede und Praxis Unheil stiften können, wenn sie nicht kritisch reflektiert werden. Drei davon sollen hier hervorgehoben werden.

1. Alle Versuche, den Theismus zu revidieren oder mittels einer neuen Begrifflichkeit zu überwinden, kommen nicht ohne das in der christlichen Erzähl- und Glaubenstradition gebildete Vokabular aus. Zumindest gilt das immer für das eine Wort – Gott. Die in Betracht gezogenen nicht-theistischen Interpretamente teilen mit diesem herkömmlichen Vokabular wenigstens dies, daß sie Analogiebildungen und als solche permanenter Deutung bedürftig sind. Das ist evident z. B. für das personalistische «absolute Du», bei dem erklärt werden muß, wer der beharrlich schweigende Träger dieses Du ist und inwiefern er mit menschlichem Du nicht verwechselt werden darf; es trifft ebenso für die «Tiefe des Seins» oder den Sinn-Grund von allem zu, bei dem verständlich gemacht werden muß, warum es bzw. er nicht ein der menschlichen Hoffnungsgeschichte völlig widersprechendes Neutrum ist.

In allen Fällen bleibt die *Rede von Gott analog*. Nun zeigt sich aber in der Kritik des Theismus, daß diese Kritik vor allem deshalb auftritt, weil die Analogie seines Vokabulars von denen, die es verwenden, nicht ständig und hinreichend deutlich gemacht wird. Im Interesse derer, die sich weder mit banaler Gottvergesenheit abfinden noch über Gott in die Irre geführt werden dürfen, kann die Theologie weder der Versu-

chung nachgeben, angesichts der Unmöglichkeit einer Rede über Gott von ihm zu schweigen, noch unkritisch der so oft analogielosen kirchenamtlichen Rede über Gott zustimmen.

2. Eine besondere hermeneutische Sorgfalt müßte in der Rede über die Eigenschaften Gottes Platz finden. R. Lay hat die These entwickelt, Eigenschaften könnten von Gott nur ausgesagt werden, um falsche Vorstellungen abzuweisen; die Gott zugeschriebenen Eigenschaften hätten also «bloß negative Bedeutung»³⁶. Von den klassischen theologischen Wegen der affirmatio, negatio und eminentia sei nur die negatio legitim: Das analoge Sprechen von Gott könne nichts anderes sein als die Negation negativer Inhalte oder Namen.

Diese These ist wohl hinsichtlich der affirmatio zu radikal. Es gibt affirmative Aussagen von Gott, von denen nicht ersichtlich ist, warum sie in die Irre führen sollten, so etwa die, daß Gott Liebe ist. Es wäre jedoch bei jeder einzelnen Aussage zu prüfen, unter welchen Verstehensbedingungen sie zustande kam und ob von einer Kontinuität dieser Verstehensbedingungen auch heute noch die Rede sein kann. Wann z. B. hat sich die biblische Rede vom «Pantokrator», die an den universalen Anspruch des Gottes Israels erinnert³⁷, unversehens zur Rede vom Allmächtigen verändert, der jederzeit alles das, was ihm nicht metaphysisch widerspricht, realisieren kann? Geschah diese Veränderung unter gesellschaftlichen Umständen, die es zuließen, unter «Macht» etwas Positives zu verstehen? Hat sich das Verständnis von Macht in der Zeit, in der man über das IV. Laterankonzil und das I. Vatikanum das Bekenntnis zur «Allmacht» Gottes formelhaft ohne kritische Reflexion tradierte, so verändert, daß das ursprünglich richtige Bekenntnis heute etwas Mißverständlichem gelten würde? Könnte unsere Gegenwart – angesichts des Faktums, daß jede Macht, kirchliche und weltliche, Leiden schafft und den Machtträger korrumpiert – eine zutreffendere Eigenschaft in der Ohnmacht der Solidarität und Compassion Gottes erkennen?

Solche Fragen wären bei jeder einzelnen Eigenschaft Gottes auf das sorgfältigste zu untersuchen. Selbstverständlich gibt die Einsicht, daß eine früher richtige kirchenamtliche Formulierung unter veränderten Verstehensbedingungen falsch geworden sein kann, nicht das Recht, eine Neuformulierung zu verwenden, die die qualitative Differenz zwischen Gott und Menschheit verwischen würde.

3. Häufig wird in der Diskussion über den Theismus die Meinung geäußert, das Gebet sei der Testfall für die Legitimität und Angemessenheit einer bestimmten Vorstellung und Rede von Gott. Auch diese Aussage ist genauer zu prüfen, zumal dort, wo es sich um den kritischen Fall des Gebetes, das Bittgebet, handelt. Ist Gott noch der Gott der Menschen, wenn dieses, wie manche Kritiker des Theismus unumwunden sagen, seinen Sinn überhaupt verliert oder zur immanenten Therapie der Selbstaussprache und -vergewisserung wird? Wenn aber Gott ein Gott ist, der als Geist in den Geist der Menschen einwirkt, nicht aber in die physikalischen Abläufe der Welt eingreift, die vom Menschen zu bewältigen sind, ist es dann sinnvoll, in der Dürre um Regen zu beten? Wenn Gott ein Gott aller ist, kann es ihm dann entsprechen, das eine oder andere todkranke Individuum wunderbar zu heilen, die Unzähligen aber elend verkommen zu lassen? (Wer würde für sich allein eine solche Ausnahme sein wollen?) Die kirchlich praktizierten Gebete haben großen Einfluß auf die Gottesvorstellungen, darum hat die Theologie das Recht, von den Verfertigern und Sprechern solcher Gebete größte Sorgfalt zu verlangen. Sie hat auch das Recht, darauf aufmerksam zu machen, daß es einen Modus des Gebetes gibt, der weder resignierende Hinnahme eines aufgezwungenen Schicksals noch infantile Illusion ist, sondern die Klage dessen, der von Gott nicht loskommt, aber ihn und sein Verhalten nicht zu verstehen vermag. Den Betern der Psalmen und Jesus war das Klagen vor dem Unbegreiflichen noch vertraut. Darin liegt die wohl härteste Kritik des christlichen Theismus.

¹ Eindrucksvoll sind diese Erfahrungen in den weit verbreiteten Büchern Dorothee Sölles bezeugt.

² Von Seiten der Theologie wurde daher zuerst von J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus (Freiburg i.Br. 1960), und später von K. Rahner das Wort vom berechtigten methodologischen Atheismus der Profanwissenschaften geprägt.

³ W. Kern, A-theistisches Christentum?: E. Coreth – J.B. Lotz (Hrsg.), Atheismus kritisch betrachtet (München – Freiburg i.Br. 1971) 143–171, hier 145.

⁴ L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube? (Regensburg 1974) 56.

⁵ W. Kern, aaO. 147; M. Honecker, Gibt es eine nach-theistische Theologie?: Monatsschr. f. Pastoraltheol. 57 (1968) 156–169, hier 162; H. Ott, Wirklichkeit und Glaube I (Zürich 1966) 24.

⁶ Vgl. E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969).

⁷ Die Kritik des Theismus findet sich vor allem in: P. Tillich, Der

Mut zum Sein (Gesammelte Werke XI) (Stuttgart 1969) besonders 134 ff.

⁸ Vgl. dazu H.-M. Baumgartner, Sur la conception de Dieu dans la philosophie transcendentale: Archives de Philosophie 1968, 531–555; P. Corneli, Die Zukunft der Versöhnung (Göttingen 1971); F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

⁹ P. Tillich, Systematische Theologie I (Stuttgart 1956) 283.

¹⁰ AaO. 153.

¹¹ Tillichs Gedanken wurden weit verbreitet durch J.A.T. Robinson, Gott ist anders (München 1963) und H. Zahrnt, Die Sache mit Gott (München 1966), beide simplifizierend. Zur denkerischen Auseinandersetzung: L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968); H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung (Paderborn 1968).

¹² R. Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch:

Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 60 (1963) 335–348; ders., Die protestantische Theologie und der Atheismus: aaO. 68 (1971) 376–380, hier 378.

¹³ R. Bultmann, Die prot. Theol., aaO.

¹⁴ Hierzu zählt vor allem auch W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 361–398; ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972) 29–47.

¹⁵ R. Bultmann, Die prot. Theol. 379 f.

¹⁶ H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tübingen ²1967) 324–341, hier 341.

¹⁷ Die Theologie D. Sölles erschöpft sich nicht in Negation und Destruktion, sondern verdient in ihrer Sensibilität für das Leiden alle Aufmerksamkeit; vgl. jetzt die Gesamtdarstellung: S. Loersch, Die Theologie Dorothee Sölles – Darstellung und Kritik. Diss. fotoprint (Münster 1975).

¹⁸ D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971) 47.

¹⁹ U. Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend (Zürich 1972).

²⁰ H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes (München 1967) 132–140, hier 135; ähnlich auch H. Graß, Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie: Theol. Rundschau 35 (1970) 231–269; S. Hausamann, Atheistisch zu Gott beten?: Ev. Theol. 31 (1971) 414–436.

²¹ H. Ott, Gott (Stuttgart 1971) 10–16.

²² H. Ott, Wirklichkeit und Glaube I 23.

²³ AaO. II, 178. Dieser ganze Band hat den Untertitel: «Der persönliche Gott».

²⁴ H. Ott, Gott 12; ders., Wirklichkeit und Glaube I 294, 307–310 unter Berufung auf den Artikel «Gottesbeweis» im Kleinen theol. Wörterbuch von K. Rahner und H. Vorgrimler.

²⁵ J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München 1970) 32, 41, 140 u.ö.; ders., Der gekreuzigte Gott (München 1972) 182.

²⁶ Umkehr zur Zukunft 151 f.

²⁷ Der gekreuzigte Gott 199 ff.

²⁸ AaO. 207 f, 214 u.ö.; vgl. auch den japanischen Theologen K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes (Göttingen 1972).

²⁹ K. Rahners Hinweis auf die Leidensfähigkeit Gottes (indem Gott am andern seiner selbst leidet und stirbt) in Schriften IV 145–149 ist der einzige konstruktive Beitrag zur Aporie der Unveränderlichkeit Gottes in diesem Jahrhundert, während H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 622–631, 637–670, und W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (Paderborn 1974), eine bloße Darstellung der bekannten Aporien bieten. Vgl. zum nordamerikanischen Beitrag: P.A.M. Schoonenberg, Process or history in God?: Louvain Studies 1974, 303–319.

³⁰ Vgl. zur Theo-logie Rahners: K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis (Freiburg i.Br. 1974).

³¹ W. Kern, A-theistisches Christentum; ferner auch H. Ogiermann, «Existiert» Gott?, in: K. Rahner – O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie VII (Frankfurt 1970) 25–45.

³² E. Kunz, Christentum ohne Gott? (Frankfurt 1971).

³³ H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage.

³⁴ Ebd. 28; vgl. auch R. Lay, Zukunft ohne Religion? (Olten – Freiburg i.Br. 1970).

³⁵ W. Kern, A-theistisches Christentum 163 f.

³⁶ R. Lay, ebd.

³⁷ Theol. Wörterbuch zum NT III 913 f.

HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i.Br. geboren. Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Freiburg i.Br. und Innsbruck, 1958 Doktor der Theologie bei K. Rahner. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster. Neuere Veröffentlichungen: Buße und Bußsakrament: Mysterium Salutis V (1976), Eschatologie (1977). Anschrift: Dorbaumstraße 86, D-44 Münster.

Peter Nemeshegyi

Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien

«Wer kurz im Osten weilt, versteht alles. Wer länger weilt, versteht nichts mehr. Wer sehr lange weilt, versteht einiges.»¹ Ein wahrhaft treffendes Wort! Der Verfasser dieses Beitrages lebt nun schon seit zwanzig Jahren in Asien. Fällt er schon in die dritte Kategorie der «sehr lange» Weilenden? Wie dem auch sei, er bildet sich durchaus nicht ein, alles zu verstehen. Höch-

stens einiges. Dieses Einige erfüllt ihn aber mit Staunen und Bewunderung. Asien ist eine Welt für sich, groß, tief, ungeheuer vielfältig; eine Welt, in der Menschen seit Jahrtausenden um die tiefsten Fragen der Existenz ringen. Freilich ist auch in Asien nicht alles zu bewundern. Aber Großes gibt es in der asiatischen Suche nach Gott sicher, und diese Suche verdient unsere größte Aufmerksamkeit.

Einen einheitlichen asiatischen Gottesbegriff gibt es nicht. Das ausgezeichnete, auch ins Englische übersetzte Werk des bedeutenden japanischen Buddhologen H. Nakamura¹ beweist mit einer Fülle von Material, daß zwischen der Denkart der großen asiatischen Kulturkreise grundsätzliche Gegensätze bestehen. Man kann z.B. die Eigenart des indischen und des chinesischen Denkens folgendermaßen charakterisieren:

Der Inder

1. betont das Allgemeine, Geistige;
2. hat eine Vorliebe für abstrakte und negative Ausdrücke;
3. ist von der letztlichen Einheit alles Seins überzeugt;
4. betrachtet das Sein statisch;

Der Chinese

1. betont das einzelne, das Materiale;
2. liebt konkrete Bildersprache, Diagramme;
3. ergötzt sich am einzelnen und dessen Mannigfaltigkeit;
4. ist an der Geschichte interessiert;