

<sup>13</sup> Vgl. H.R. Schlette, Vom Atheismus zum Agnostizismus, in: *Der moderne Agnostizismus*, aaO. 214–216; K.-H. Weger, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt* (Graz/Wien/Köln 1981) 203–218.

<sup>14</sup> Vgl. H.R. Schlette, Aporetik – Kriteriologie – philosophische Ideologiekritik, in: *Die Zukunft der Philosophie*, aaO. 184–202.

<sup>15</sup> Es würde sich lohnen, über den Zusammenhang von Agnostizismus, Menschenwürde und Menschenrechten eigens nachzudenken.

<sup>16</sup> Vgl. die einzelnen Untersuchungen in dem I and: *Der moderne Agnostizismus*, aaO.; s. auch: A.J. Juch, *I egrenztes Problemendenken. Zur Ausschaltung der Gottesfrage in der Metaphysik*, in: Nicolai Hartmann 1882–1982, hg. v. A.J. Buch (Bonn 1982) 97–112. Es sei ferner verwiesen auf die höchst anregende Studie von B.-U. Hergemöller, *Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage* (Münster 1982) (einstweilen nur als Manuskript).

<sup>17</sup> Vgl. K. Rahner, *Der brennende Schmerz unserer Existenz. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. 4. 1982 (Nr. 84), Beilage «Bilder und Zeiten».

Claude Geffré

## Das Schicksal des christlichen Glaubens in einer Welt des Indifferentismus

Schon Dietrich Bonhoeffer stellte die Frage: «Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?» Es ist irgendwie die gleiche Frage, die der vorliegende Aufsatz anpacken möchte, hat man mich doch gebeten, über das eigentümliche Register des christlichen Glaubens in einem Kontext von religiösem Indifferentismus nachzudenken.

Wir werden dabei nicht auf die Diagnose zurückkommen, die von mehreren der vorhergehenden Beiträge gestellt worden ist, obwohl man sich gut verständigen muß, wenn man in bezug auf die westliche Welt ein wenig voreilig von religiösem Indifferentismus spricht. Wir haben

1931 in Wesel/Niederrhein geboren. Studierte Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft in Münster und München, promovierte in Philosophie und Theologie, habilitierte sich für Philosophie an der Universität Saarbrücken (1964) und ist seit 1980 ord. Professor für Philosophie an der Universität Bonn. Er veröffentlichte u. a.: *Aporie und Glaube* (München 1970); *Skeptische Religionsphilosophie* (Freiburg i. B. 1972); *Albert Camus – Welt und Revolte* (Freiburg i. B./München 1980); *Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne* (Düsseldorf 1981); (als Herausgeber): *Wege der deutschen Camus-Rezeption* (Darmstadt 1975); *Der moderne Agnostizismus* (Düsseldorf 1979). Zahlreiche Aufsätze in Sammelwerken und Fachzeitschriften sowie insbesondere in «Orientierung» (Zürich). Anschrift: Prof. Neu-Allee 20, D-5300 Bonn 3.

vor, auf die Frage zu hören, die das massenweise Vorkommen des religiösen Indifferentismus an uns Christen stellt. Es handelt sich dabei um ein Los, das Gott zugelassen hat. Die Gottesfrage läßt sich historisch nicht mehr von irgendwem oder irgendwo stellen. Statt jedoch in eine weinerliche Theologie zu verfallen, muß man sich der jetzigen Situation hellstichtig stellen und sich fragen, ob dies nicht das Glaubensregister, an das wir uns gewöhnt haben, berührt, ob dies von uns nicht ganz radikal Auskunft über den Gottesbegriff verlangt, auf den wir uns berufen. In der Geschichte des Christentums ist es ja oft vorgekommen, daß etwas, das zunächst vielleicht als für die Zukunft des Glaubens verderbliche Drohung erscheint, sich nachträglich im Gegenteil als ein Befreiungsfaktor herausstellen kann.

Wir werden zu Beginn aufzeigen, wie verwickelt das Phänomen des religiösen Indifferentismus in der Welt von heute ist. Sodann werden wir nach dem eigentlichen Register des Glaubens fragen, den man unter einem Horizont des Indifferentismus lebt. Zum Schluß werden wir uns die Frage stellen, wie das Antlitz Gottes in einem kulturellen Kontext der Abwesenheit Gottes aussehen kann.



## I. Der Nullpunkt der Religion

Es läßt sich nicht bestreiten, daß wir heute vor dem Phänomen eines massenhaften religiösen Indifferentismus stehen, wenigstens auf der nördlichen Halbkugel, in Europa und in Nordamerika. Wie es sich auch mit der «Rückkehr der Religion» verhalten mag, kann man doch nicht hinter die atheistische Religionskritik zurückkehren, die im 18. Jahrhundert ihren Anfang genommen hat. Was die Massen betrifft, sollte man sogar von einer gewissen Geistesstumpfheit in dem Sinn sprechen, daß man die Frage nach Gott nicht einmal stellt. Überraschend ist eher, daß der religiöse Glaube fortbesteht. Daß die Gottesfrage für belanglos gehalten wird, empfindet man als eine normale Erscheinung, als etwas, das mit den Plausibilitätsstrukturen des modernen Menschen völlig übereinstimmt.

1. Wenn man das Phänomen des religiösen Indifferentismus zu analysieren sucht, darf man sich nicht nur auf den modernen Säkularisierungsprozeß berufen, sondern muß man sehen, daß es mit der heutigen Krise der Ideologien zusammenhängt. In westlichen Ländern wie Frankreich ist das große kulturelle Ereignis der letzten fünfzehn Jahre die Krise des Marxismus als einer Ideologie. Zu dieser Krise ist es zunächst deswegen gekommen, weil die sozialistischen Länder in ihrem Vorhaben, das kommunistische Ideal zu verwirklichen, offensichtlich gescheitert sind. Die Gleichgültigkeit dem christlichen Glauben gegenüber ist nur ein Fall einer viel allgemeineren Gleichgültigkeit gegenüber den theoretischen Programmen der verschiedenen Humanismen – ganz gleich, ob es sich nun um den klassischen bürgerlichen Humanismus oder um den marxistischen Humanismus handelt. Die praktische religiöse Gleichgültigkeit der Massen hängt mit einer Kultur zusammen, die tief durch den Nihilismus geprägt ist. Aus diesem Grund ist man berechtigt, von einem «nachatheistischen» Indifferentismus zu sprechen.

Dieser Nihilismus steht mit dem Erfolg der Humanwissenschaften und ihrer antihumanistischen Gesinnung in Verbindung. Eine gewisse westliche Intelligenz steht Nietzsche viel näher als Marx.

Wenn «Gott tot» ist, dann nicht dazu, daß der Mensch dessen Platz einnehme. Nunmehr gibt es nach einem Wort Nietzsches die Erde und das «Spiel der Welt». Wie Michel Foucault geschrieben hat, «kündigt das Denken Nietzsches nicht

sosehr den Tod Gottes als den Tod seines Mörders, d. h. des Menschen an». Wir sind zum Bersten der Kultur und zur Ausstreuung des Sinns verurteilt. So ist der heutige Mensch nicht nur ohne Gott; er ist auch ohne den Menschen. Der religiöse Indifferentismus ist Wirkung und Symptom einer allgemeineren Sinnkrise, welche die Religionen und Ideologien in ihrem Vorhaben, eine letzte Erklärung für das Schicksal des Menschen und den Lauf der Geschichte zu liefern, mit aller Kraft trifft. Und ganz gewiß sind die Ansprüche sämtlicher Humanismen durch das tragische Schicksal des Menschen seit einem Vierteljahrhundert Lügen gestraft worden.

2. Somit besteht sicherlich ein Zusammenhang zwischen dem religiösen Indifferentismus und der Krise der Ideologien. Doch paradoxerweise kann diese Krise auch die «Rückkehr zur Religion» erklären, von der man seit einigen Jahren selbstgefällig spricht. Die Zuflucht zu Gott kann ja als Antwort auf die Enttäuschung dienen, die durch die Ideologienkrise und die geistige Leere einer unter dem Zeichen der technischen Rationalität stehenden Welt hervorgerufen worden ist.

Man darf sich nicht nur auf die Ideologienkrise berufen, sondern muß auch vom Scheitern der weltlichen Religionen sprechen, die Gott im Namen des messianischen Wertes der Geschichte zurückweisen. Hingegen gibt es ein Wiedererwachen der transzendental ausgerichteten Religionen wie des Islams, und man revoltiert im Namen des Glaubens. Somit stände man vor einer überraschenden Umkehrung dessen, was seit Feuerbach zu einem Slogan des modernen atheistischen Humanismus geworden ist: daß nämlich Gott sich nicht mit der menschlichen Freiheit vertrage. Während die Existenz Gottes einst die bestehende Ordnung gewährleistete und jede menschliche Revolte unmöglich machte, wäre es heute der beste Ansporn zum Kampf für die Befreiung des Menschen.

Es scheint, daß wir am Anbruch einer neuen Ära stehen, wo Gott einer Menschheit zu Hilfe kommen muß, die an ihrer demiurgischen Fähigkeit zu zweifeln begonnen hat. Doch man ahnt, wie doppeldeutig diese Kritik der modernen Vernunft durch die von neuem triumphierende Religion ist. Wie der tragische Fall des Irans trefflich zeigt, kann sie zu einer Vergöttlichung des Politischen und somit zu den archaischesten Formen von Theokratie und Intoleranz führen. Und diese Verquickung der Religion und der politischen Macht kann als Reaktion einen tiefen



religiösen Indifferentismus nach sich ziehen, wenn auch aus ganz anderen Beweggründen als denen, die im allgemeinen von einer Kultur herrühren, die unter dem Zeichen der technischen Rationalität steht.

3. Auf jeden Fall ermißt man besser, wie schwierig es ist, den religiösen Indifferentismus zu beurteilen. Wir können nicht beinahe vierzig Jahre später einfachhin die von Bonhoeffer gestellte Diagnose übernehmen, die auf die vollständige Religionslosigkeit des modernen Menschen schloß. Es ist wichtig, daß wir im Gegensatz zu all denen, die – selbst unter den Christen – zu Lobsängern der Säkularisierung geworden sind, uns merken, daß die Religion nicht unbedingt Ausdruck einer Anzahl gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entfremdungen ist. Sie ist auch nicht zwangsläufig Ausdruck eines Mangels, einer Unsicherheit oder einer noch archaischen Angst. Bonhoeffer hat mit Recht die Autorität und Mündigkeit des modernen Menschen betont, der eine entfremdende Religion nicht mehr zu ertragen vermag. Doch er hat ein allzu pessimistisches Urteil über die Religion gefällt, als ob diese stets gleichbedeutend mit Religiosität, Entfremdung oder Weltflucht wäre. Und vor allem hat er aus der Säkularisierung unserer westlichen Gesellschaften und dem Schwund des Einflusses der christlichen Kirchen allzu rasch auf die Irreligiosität des modernen Menschen geschlossen. Es stimmt zwar, daß in unseren von alters her christlichen Ländern viele Menschen nicht mehr Christen sind, aber dies bedeutet nicht, daß sie völlig irreligiös geworden seien. Wir Christen sind allzusehr versucht, die religiöse Situation des westlichen Menschen so zu bewerten, als ob die Kirche stets das Monopol auf das Religiöse hätte.

Noch tiefer dringend darf man sich fragen, ob Bonhoeffer den Unterschied zwischen «Glaube» und «Religion», der ein Vermächtnis der protestantischen Theologie ist, nicht übertrieben hat. Wir sind heute besser im Bilde über die apologetische Ausnützung dieses Unterschieds, die in gewissen katholischen Kreisen vorgenommen werden konnte. Sie ermöglichte, den christlichen Glauben vor der radikalen Infragestellung durch den Atheismus in Sicherheit zu bringen, als ob das Christentum nicht auch eine Religion wäre. Andererseits versuchte sie, für den religiösen Indifferentismus unserer Zeitgenossen eine ideologische Rechtfertigung zu liefern. Man kann sich in der Tat fragen, ob die Sicherheit, mit der

wir behaupten, daß beim modernen Menschen kein religiöses Apriori vorliege, nicht ein Mittel ist, um uns über das Scheitern der Sendung der Kirche zu beruhigen.

Also darf man nicht voreilig von einem religiösen Nullpunkt des modernen Menschen sprechen. Die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube ist zweifellos zu eng, um sämtlichen Fällen, die dazwischen liegen, gerecht zu werden. Man müßte von drei Begriffen her denken: Glaube – Gläubigkeit – Unglaube. Wir erleben heute einen Aufschwung irrationaler «Gläubigkeiten», und Gott kehrt anderswo zurück, da, wo man ihn nicht erwartete, außerhalb der offiziellen Kirchen. Und doch stellt ein optimistischeres Urteil über den religiösen Sinn oder den Sinn für das Sakrale bei unseren Zeitgenossen unsere allgemeine Diagnose nicht in Frage, wonach in unseren Gesellschaften eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber den offiziellen Religionen besteht.

Eine sympathisierende Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Äußerungen des Sakralen kann sehr gut mit einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber der Botschaft und den Formen des historischen Christentums zusammen bestehen. Es geht nun eben darum, über die Eigennatur des christlichen Glaubens nachzudenken, der von diesem Indifferentismus auf die Probe gestellt wird.

## II. Die Natur eines nachatheistischen Glaubens

Man hat viel und sogar mißbräuchlich von der «läuternden» Rolle des Atheismus gesprochen. Ich will mich lieber vor jeder gewagten Erwägung über die providentielle Funktion des Indifferentismus hüten... Doch es ist etwas anderes, ob man die Chance oder die Chancenlosigkeit des Glaubens einschätzt oder ob man theologisch zu bedenken sucht, was im Horizont des religiösen Indifferentismus mit dem herkömmlichen Glauben geschieht. Ich werde mich damit begnügen, vier Bemerkungen zu wichtigen Themen zu machen.

### 1. Die kritische Prüfung des Glaubens

Der Glaube, der angesichts des religiösen Indifferentismus gelebt wird, wird notwendigerweise einer kritischen Prüfung unterzogen. Um den Titel eines französischen Werks zu übernehmen, das vor ein paar Jahren veröffentlicht wurde, handelt es sich stets um einen «ausgesetzten



Glauben»<sup>1</sup>. Der Glaubensgegenstand wandelt sich nicht, und der eigentlich theologalen Blickrichtung nach liegt durch die verschiedenen Epochen hindurch eine Glaubenseinheit vor. Doch insofern der Glaube in einer geschichtlich bestimmten menschlichen Subjektivität verwurzelt ist, gibt es eine Geschichte des Glaubens, so wie es auch eine Geschichte der Gottesfrage gibt. Nach einem Wort von Paul Ricœur wandelt sich das «croyable disponible» (das «zum Glauben verfügbare») des Menschen. Unter «croyable disponible» sind die Glaubwürdigkeits- oder Plausibilitätsstrukturen zu verstehen, die das Bewußtsein des Glaubenden in einem gegebenen geschichtlichen Moment bestimmen.

Wenn der Glaube heute eine kritische Prüfung durchzumachen hat, dann nicht nur infolge der herkömmlichen Religionskritik, wie sie von Feuerbach formuliert worden ist, und auch nicht einzig wegen der Abbruchsarbeit, die die Meister des Verdachts wie Nietzsche, Marx und Freud geleistet haben. Auf der praktischen, nichttheoretischen Ebene ist der religiöse Indifferentismus viel allgemeiner die Folge davon, daß ein gewisses historisches Christentum auf die radikalen Fragen, die der moderne Mensch sich nach der Zukunft der Welt stellt, keine einschlägige Antwort hat. Nicht erst heute verträgt sich das, was man glaubt, nicht mehr mit dem, was man weiß. Das ist der Punkt, auf den das hinausläuft, was mit der Aufklärung als Emanzipationsprozeß des Menschen und als Konflikt zwischen der Vernunftautorität und der Glaubensautorität beginnt. Viele Menschen, denen das neue Bild der Welt und des Menschen, das aus dem Fortschritt der Natur- und der Humanwissenschaften hervorgegangen ist, tief innewohnt, verspüren in der Welt von heute ganz scharf das Zerwürfnis zwischen den neuen Bewußtseinszuständen der Menschheit und den herkömmlichen Aussagen des christlichen Glaubens.

Der Glaube, der mit diesem Indifferentismus konfrontiert ist, kann sich somit nicht mehr damit begnügen, ein naiver Glaube zu sein. Man wird gern von einer zweiten Naivität sprechen, von eben der, die am Schluß einer kritischen Prüfung steht. Wir müssen das Wort «Naivität» beibehalten, um gut zu betonen, daß diese ganze Arbeit kritischer Sichtung die Spontaneität des Glaubens nicht beeinträchtigt. Das eigentliche Register des Glaubens, der in einem Kontext des religiösen Indifferentismus gelebt wird, ist das eines Aufeinanderwirkens des kritischen An-

spruchs einer durch den modernen Verdacht geprägten Intelligenz und sodann des «Glaubensgehorsams» im Sinn des Apostels Paulus.

## 2. *Die Dringlichkeit einer Hermeneutik des Glaubens*

Es gibt keinen kritischen, der Prüfung durch den religiösen Indifferentismus unterzogenen Glauben, der nicht mit einer gewissen Neuinterpretation des Glaubens verbunden wäre. Der christliche Glaube bringt heute notwendigerweise die Forderung nach seiner Hermeneutik mit sich. Bonhoeffer hat eine «nichtreligiöse» Interpretation des Christentums versucht. Man kann sich in der Tat fragen, wie die Übermittlung der christlichen Botschaft an Menschen vor sich gehen kann, für die es weder etwas religiös Vorgegebenes noch eine Heilserwartung gibt.

Diese hermeneutische Operation wird von einer kritischen Analyse unserer heutigen Erfahrungswelt ausgehen; sie wird sich bemühen, die Grundgegebenheiten der christlichen Erfahrung wiederzufinden, wie das Neue Testament sie bezeugt, und versuchen, eine kritische Korrelation zwischen unserer Erfahrungswelt von heute und sodann dieser christlichen Grunderfahrung herzustellen, von der das Neue Testament zeugt<sup>2</sup>. Zu sagen, daß es keine Glaubenserfahrung ohne eine hermeneutische Erfahrung gibt, besagt mit anderen Worten, daß es keinen lebendigen Glauben gibt ohne Theologie wenigstens in dem sehr allgemeinen Sinn einer Konfrontation mit einer gegebenen Kultur.

Von einer Forderung der Interpretation innerhalb des Glaubens sprechen heißt sowohl die Geschichtlichkeit der Wahrheit, selbst der geoffenbarten Wahrheit, als auch die Geschichtlichkeit des glaubenden Subjekts ernstnehmen. Es gibt keinen Glaubensakt, der nicht gleichzeitig einen Akt der Weltinterpretation enthielte. Der christliche Glaube lebt notwendigerweise von einem Ursprung, von Jesus Christus, vom Gründungsereignis her. Doch ich kann zu diesem Ursprung nur zurückgelangen auf dem Weg über das neutestamentliche Zeugnis, und dieses ist durch die ganze geschichtliche Dichte einer glaubenden Gemeinschaft bestimmt, die der Legitimation, der Identifikation bedarf. Diese Erfahrung der christlichen Urgemeinde ist für alle Zeiten der Kirche maßgebend. Doch es liegt eine Analogie vor zwischen dem Neuen Testament und der Funktion, die es in der christlichen



Urgemeinde ausübte, einerseits und dem Hervorbringen eines neuen christlichen Diskurses und der Funktion, die dieser innerhalb der historisch bestimmten Kirche ausübt, andererseits<sup>3</sup>.

Mit anderen Worten: Die eigentliche Tradition besteht nicht in der mechanischen Wiederholung eines chemisch reinen Lehrkorpus; sie ist unter der Garantie der Geistesgabe stehende schöpferische Neuinterpretation, eine Entschlossenheit, neue geschichtliche Ausprägungen des Christentums ins Dasein zu rufen, und zwar gleichzeitig in der Ordnung des Glaubensbekenntnisses und in der Ordnung der Praxis. Unsere Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns heute heraus, uns von Grund auf nach der Identität des Christentums zu fragen. Viele Christen sind der ewigen innerkirchlichen Debatten überdrüssig, denen sich die Progressivsten wie die Traditionalisten leidenschaftlich hingeben. Sie haben das Gefühl, daß ihr Glaube unreal geworden ist, und zwar haben sie diesen Eindruck umso mehr, als sie sich bemühen, ihrer wirklichen Erfahrung gegenüber, dem Widerhall gegenüber, den die heutige Welt und ihre Fragen in ihnen auslösen, redlich zu sein. Die Menschen unserer Zeit sind nicht mehr wie die in der Epoche der ersten christlichen Predigt von einer messianischen Erwartung beseelt. Doch sie zeugen von der unausrottbaren Erwartung einer menschlich lebbareren Zukunft und gleichzeitig von einer dumpfen Angst, denn die Bedrohung durch Atomwaffen stellt zum ersten Mal die Frage nach der gemeinsamen Zukunft der ganzen Menschheit. Vor diesem Horizont muß man sich einer Neuinterpretation des Christentums und einer Aktualisierung der christlichen Botschaft im Heute widmen.

### *3. Die Gleichzeitigkeit von Glauben und Unglauben im Herzen des Glaubenden*

Im Unterschied zu dem, was in Epochen vor sich ging, in denen die christliche Religion zur Kultursprache jedes rechten Menschen gehörte, wird der Glaube des Glaubenden nicht mehr durch ein soziologisches Milieu geschützt. Er ist eine zarte Pflanze, die von allen Winden geschüttelt und durch die üppigen Auswüchse einer Kultur erstickt wird, der die großen Aussagen des Glaubens immer fremder geworden sind. Doch auch außerhalb jedes religiösen Kontextes hat dieser Glaube die Chance, seiner wahren Natur zurückgegeben zu werden, der nämlich, unge-

schuldete Gabe Gottes und freier Schritt des Menschen zu sein.

Der Glaube wird die Wirkung dieser Freiheit verspüren und am unsicheren Charakter teilhaben, der meine Freiheit kennzeichnet. Aus dem Zusammenbruch der Religion als Inhalt und Sicherheit wird der Wiederaufschwung des Glaubens als «Entscheid zum Unmöglichen» hervorgehoben. Er wird der Ordnung einer gewagten Wette angehören in dem Sinn, daß er nicht ein endgültiger Besitz, eine fix und fertige, ein für allemal erworbene Gewißheit ist. Ich kann gegenüber manchen Aussagen des Credo in einer fragenden Haltung verharren. Das macht wenig aus, wenn ich nur diese Grundhaltung bewahre, die darin besteht, daß ich den Sinn meines Lebens und der Welt einem Wort entnehme, das nicht von mir herkommt und nicht von mir bestimmt wird. Das Risiko eines nachatheistischen Glaubens liegt also darin, daß er einem Klima der Unsicherheit entsprechend zu leben ist. Doch seine Chance ist es, endlich nicht mehr unreal zu sein. «Der Ort des Glaubens ist die Realität, weil ich im äußersten Entscheid, den ich fällen mußte, es auf mich genommen habe, Glaubenssubjekt in der Realität und nicht anderswo (d. h. eigentlich gleichzeitig nirgends und in einem unrealisierten Teil des Realen) zu sein. Das Zugehensein im Realen ist also nicht mehr eine zweite Etappe, sondern der primäre Akt, worin Glaube Sinn annehmen und zur Tat werden kann.»<sup>4</sup>

Ein Glaube, der seiner eigentlichen Natur zurückgegeben ist, ist auch ein Glaube, der auf seinen dunklen Charakter verwiesen bleibt. Während Jahrhunderten deckte sich der christliche Glaube mit den Plausibilitätsstrukturen der westlichen Gesellschaft. Das «zum Glauben Verfügbare» des modernen Menschen hat sich gewandelt, d. h. die Kluft zwischen der Welt der Glaubenswirklichkeiten und der Welt der verifizierbaren Realitäten unserer Erfahrung wird viel stärker verspürt. Dies ist sosehr der Fall, daß einige sich fragen, ob wir nicht zum Fideismus gezwungen seien.

Der Glaube hat es nicht nötig, deswegen, weil er sich nicht mehr auf die traditionellen rationalen Voraussetzungen stützen kann, fideistisch zu sein. Von seinem eigenen Innern her muß der Glaube seine Intelligibilität erweisen können, ohne daß man von einer dem Glaubensakt vorausliegenden äußeren Glaubhaftigkeit sprechen könnte. Der Glaube ist stets Offenheit für den



Sinn, der auf mich zukommt, der mir von anderswoher gegeben wird. Doch die dem Glauben eigene innere Evidenz bricht nur an dem geheimen Punkt hervor, wo die Freiheit meiner Liebe und die freie Gratuität Gottes einander begegnen. Außerhalb dieses freien Austausches zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen wird man den Glauben stets verdächtigen können, eine absurde Wette oder die Projektion der Allmacht meines Verlangens zu sein.

Aus all dem Gesagten läßt sich auf eine existentielle Gleichzeitigkeit des Glaubens und des Unglaubens in jedem Glaubenden schließen<sup>5</sup>. Während für einen Theologen wie Thomas von Aquin der Zweifel schon sündhaft war, darf man den Zweifel als ein inneres, ja sogar positives Moment eines Glaubens ansehen, der in einem Klima des Indifferentismus gelebt wird. Von «Schwierigkeit» zu sprechen, wäre zu wenig. Man muß das Wort «Zweifel» beibehalten unter der Bedingung, daß man es nicht im moralischen Sinn der klassischen Theologie versteht.

#### 4. *Ein und dasselbe Los der Abwesenheit Gottes*

Um meine Charakterisierung des eigentümlichen Registers des in einem Kontext von religiösem Indifferentismus gelebten Glaubens zu Ende zu führen, möchte ich schließlich noch davon sprechen, daß die Glaubenden und die Nichtglaubenden im gleichen Los der Abwesenheit Gottes in der Welt einander verbrüdet sind.

Man könnte hier die Idee Bonhoeffers übernehmen, wenn er uns darauf aufmerksam macht, daß der Glaubende heute sein Menschsein in der Welt auf sich zu nehmen hat, als ob Gott nicht existierte, «etsi Deus non daretur» (vgl. Anselm von Canterbury). Das Paradoxe dieser geistlichen Entscheidung liegt darin, die Abwesenheit Gottes vor Gott zu leben. Man löst das Paradox auf, wenn man das «coram Deo» im strengen Sinn Luthers aufgibt. Doch man nimmt die Krise der Religion nicht ernst, wenn man das Christentum weiterhin als eine Religion lebt, die das, wozu der Mensch nicht imstande ist, ersetzt oder seine Unzulänglichkeiten kompensiert. Es geht darum, betende Unterwerfung unter Gott zu leben, während ich in meinem Leben und in der Welt Tag für Tag deren Nutzlosigkeit erfahre. Und deshalb wäre es unrichtig, wenn der Glaubende gegenüber dem Nichtglaubenden einen gewissen Komplex verspüren würde, als ob er weniger echt Mensch sei, als ob er weniger allein

sei, wo es darum geht, sein Menschenlos auf sich zu nehmen.

Unsere geschichtliche Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns also auf, eine Glaubensauffassung zu entmystifizieren, wonach der Glaube sich mit der nutzbringenden und sichernden Funktion der Religion deckt. Ich würde zudem sagen, daß wir ebenfalls aufgefordert sind, eine Glaubensauffassung zu entmystifizieren, die sich mit dem noch archaischen Bedürfnis nach einer unfehlbaren Wahrheit deckt. Gewiß sehnen wir uns nach einem mit einer Wahrheitsfülle identifizierten Ursprung zurück, und infolgedessen träumen wir auch von einem Lehrkorpus, das die genaue Wiedergabe dieser Fülle wäre. Wir nehmen es also nicht auf uns, den Glauben im Dahinwandern, im Stammeln zu leben und nicht auf jede unserer Fragen eine Antwort zu wissen. Haben nicht einige Autoren eine «Wahrheitspathologie» aufdecken können, die einem gewissen intransigenten Katholizismus zu eigen sei?

Am Schluß dieses Versuchs, eine Typologie des in einem Klima des Indifferentismus gelebten Glaubens zu entwerfen, gestatte ich mir bloß noch den Hinweis darauf, daß die Offenbarung nicht einzig und allein als Antwort auf unsere Fragen zu verstehen ist. Die Offenbarung ist auch die Geschichte der Befragung Gottes durch den Menschen. Und diese Geschichte der Befragung Gottes durch den Menschen gibt uns ebensoviel über den Glauben zu wissen wie die Offenbarung, die einzig als Antwort auf die Fragen des Menschen verstanden wird. Der religiöse Indifferentismus als Schicksal unserer westlichen Gesellschaften weist wenigstens den Vorteil auf, uns beizubringen, daß man die Gegebenheiten des religiösen Problems allzusehr vereinfacht, wenn man den Menschen als Frage nach Gott und Gott als Antwort auf die Fragen des Menschen definiert.

#### III. *Ein Gott unter dem Zeichen der Gratuität*

Wir haben das eigentümliche Register des Glaubens zu charakterisieren gesucht, der unter dem Horizont des Indifferentismus gelebt wird. Nun müssen wir die theologische Bedeutung des religiösen Indifferentismus erheben, seine Auswirkung auf unseren Gottesbegriff. Ein Glaube, der ohne religiöse Voraussetzung gelebt wird, stellt jede Form eines nutzbringenden Gottes in Frage.



Es handelt sich darum, Gott unter dem Zeichen der Gratuität zu leben.

Die Säkularisierungsbewegung, die mit der Aufklärung ihren Anfang nahm, bedeutet, daß die Religion sich Schritt für Schritt aus allen Bereichen zurückzieht, über die der Mensch Kenntnis und somit Herrschaft erlangt. Der klassischen Sicht Feuerbachs zufolge kann man der Meinung sein, der Erfolg der Religion sei an ein kindliches Stadium der Menschheit gebunden und mit der neuen Mündigkeit des modernen Menschen sei es mit der Religion als Entfremdung und Abdankung des Menschen zu Ende. Solange der Mensch nicht er selbst war, solange er seine Substanz im Absoluten entfremdete, übte Gott im Leben des Menschen und in der Welt eine gewisse Zahl von Funktionen aus. Heute muß man einen gewissen Nutzlosigkeitsstatus Gottes hinnehmen. Gott weicht in dem Maß zurück, als die Macht des Menschen wächst.

Wie E. Jünger<sup>6</sup> betont, muß man jedoch die moderne «Entwicklung der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes» echt theologisch verwerten. «Der Mensch kann menschlich sein ohne Gott», und die Welt ist schon an und für sich von Belang, auch abgesehen von ihrem Bezug auf Gott. Die Behauptung, daß Gott in einer Welt, worin der Mensch seine Mündigkeit erlangt hat, nicht notwendig ist, führt uns zur Einsicht, daß gewisse utilitäre Gottesvorstellungen nicht zutreffend sind.

### 1. Die Kritik der utilitären Gottesvorstellungen

a) Zunächst ist der Gott des metaphysischen Theismus in Frage zu stellen, der als Ursprungs- und Zielgedanke gemäß Nützlichkeitskategorien funktioniert. «Ganz gleich, welches seine historischen Bestimmtheiten sind, läßt sich ein solches System durch eine ganz genaue Benennung qualifizieren. Es läßt sich durch und durch vom Nützlichkeitsgedanken, von der Berechnung leiten. Sich einen festen Punkt geben, heißt ja, sich ein ideal realisiertes Modell geben, das nachzuahmen man sich vornimmt. Es heißt also, sich eine Welt der Vorstellung nach geben. Ob Archäologie oder Teleologie – die Gestalt ist stets dieselbe.»<sup>7</sup> Der Bundesgott überrascht uns außerhalb des Registers unserer Vorstellungen und Interessen. Er gehört der Ordnung des umsonst gegebenen Geschenks an, ist grundloses Geschenk, ein Unbekanntes, das unser Leben durchzieht, Verwundung unseres Verlangens.

Dies veranlaßt uns auch, die Allmacht und Herrschaft Gottes neu zu interpretieren. In der Sicht, daß Gott für die Welt notwendig ist, stellt man sich die Herrschaft Gottes als eifersüchtige absolute Allmacht vor, der seine freie Liebe völlig untergeordnet ist. Kein Wunder also, daß der moderne Mensch bei der Entdeckung, daß er ohne Gott Mensch sein kann, Gott als den Feind seiner wahren Freiheit zurückweist. Ganz anders verhält es sich, wenn man die Allmacht Gottes als die Macht seiner Liebe versteht. «Nur die Liebe ist allmächtig. Gottes Herrschaft ist deshalb als das Regiment seiner Barmherzigkeit und Gottes Recht dementsprechend als das Recht seiner Gnade zu verstehen.»<sup>8</sup>

Zwar ist der Glaube davon überzeugt und behauptet er, daß der Mensch nicht ohne Gott sein kann. Doch in unserer Zeit des Indifferentismus ist die anthropologische Funktion Gottes neu zu interpretieren. Die Notwendigkeit Gottes bleibt erbärmlich, wenn sie nach dem Register des «Nützlichen» verstanden wird. Doch wenn man dieser Notwendigkeit die Gratuität Gottes entgegensetzt, veranlaßt uns dies zwangsläufig, Gott in den Bereich des Arbiträren zu verweisen. Gott ist unnötig, denn «Gott kommt von Gott». Er ist der Unbedingte. Doch Gott geht über den Gegensatz zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenten hinaus; man darf sagen, daß Gott gleichzeitig umsonst da und mehr als notwendig ist. Dies fordert uns auf, die ontologische Besonderheit des Seins Gottes zu vertiefen, d. h. aus der letztgültigen Offenbarung des Wortes vom Kreuz sämtliche Folgerungen zu ziehen.

Nicht nur ist die anthropologische Funktion Gottes neu zu interpretieren; man muß sich auch nach der sozialen Funktion des Gottes einer gewissen herkömmlichen Theologie fragen. Hat der allmächtige Vorsehungsgott des metaphysischen Theismus nicht als ideologische Gewähr für einen gewissen Gesellschaftszustand gedient, worin sich die unveränderliche Ordnung der von Gott erschaffenen Welt widerspiegelte? Der theologische Diskurs ist nie unschuldig; es gibt eine Geschichte der Gottesvorstellungen und somit der Namen Gottes, die nicht ohne Bezug auf die Interessen und Kräfteverhältnisse ist, die in einem gegebenen geschichtlichen Moment in der Gesellschaftsgruppe auf dem Spiel stehen. Im Licht der marxistischen Ideologiekritik läßt sich besser wahrnehmen, wann die Theologie in Ideologie ausartet und zu einem System gesellschaftlicher Rechtfertigung und Legitimation



wird, die im Namen des Gotteswortes eine bestimmte gesellschaftliche oder politische Option aufdrängt, während sie im Grunde die Interessen einer Herrschaftsgruppe verteidigt. Es ist beispielsweise das Verdienst der Befreiungstheologen, die Doppeldeutigkeit einer offiziellen Theologie aufgedeckt zu haben, die das Spiel der Machthaber spielte und bestrebt war, den Status quo einer ungerechten Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten<sup>9</sup>.

Man muß somit die Vorstellung hinter sich lassen, wonach Gott von gesellschaftlichem Nutzen ist, und von neuem die Gratuität des biblischen Gottes denken, so wie er sich im Rahmen des Bundes zu erkennen gibt, welcher Austausch, Gabe und Liebe, Überschwang und Großmut ist. Sonst wird in den Augen der religiös Indifferenten unserer westlichen Gesellschaft die Gottesfrage als altmodisch oder als überholt erscheinen.

Es ist gewiß, daß das heutige Christentum seine geschichtliche Verantwortung gegenüber der Gestalt des Menschen und der Gesellschaft besser erfaßt hat. In vielen Ländern der Dritten Welt steht die Kirche als Bezeugerin der Hoffnung der Armen da, und sie kann in ihrer Sendung die eigentliche Evangelisation und den Dienst am Menschen nicht mehr voneinander trennen. Dessen ungeachtet ist die christliche Botschaft den Menschen weiterhin unter dem Zeichen der Gratuität zu verkünden. Die Wirkkraft des Christentums erschöpft sich ja nicht in seiner Wirkkraft für die Welt. Oder dann schwebt es in Gefahr, nur noch eine Ideologie im Dienst der Emanzipation des Menschen und der Weltveränderung zu sein. An diese Grenze stößt z. B. die nichtsakrifizielle Neuinterpretation des Christentums, die René Girard vorschlägt; sie bleibt in einer allzu utilitaristischen Auffassung befangen, als ob die christliche Botschaft als Botschaft der Gewaltlosigkeit das einzige Mittel für die Menschheit wäre, dem kollektiven Selbstmord zu entrinnen, der ihr von den Atomwaffen her droht<sup>10</sup>. Die christliche Offenbarung ist nicht einzig und allein ein Schlüssel, um die gesellschaftlichen Mechanismen der Gewalttätigkeit aufzudecken; sie ist Offenbarung des Unerhörten, daß Gott sich umsonst schenkt.

## 2. Die Eigenart eines anderen Gottes

Unsere Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns also auf, Gott jenseits des Nützlichen

und des Unnützen zu suchen, d. h. zur Eigenart des Gottes der biblischen Offenbarung zurückzufinden.

Ich habe weiter oben davon gesprochen, daß der Unterschied zwischen Glaube und Religion allzusehr zu strategischen Zwecken vereinnahmt wurde. Doch dieser Unterschied, der von Karl Barth theologisch herausgearbeitet worden ist, hat eine sehr wertvolle pädagogische Bedeutung. Er ist uns nämlich behilflich, die Eigentümlichkeit des Gottes des biblischen Glaubens in seinem Unterschied zu den Göttern der heidnischen Religionen und zum Gott des Theismus zu betonen. Zumal der Gott der kosmischen Religionen ein Gott ist, der trefflich auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnitten ist. Er begünstigt die Flucht des Menschen aus dem realen Leben. Nun aber kann in einem kulturellen Kontext der Mündigkeit des Menschen und des religiösen Indifferentismus das Bild Gottes als einer «Ergänzung», eines Lückenbüßers für die Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte nur abgelehnt werden. Wie Bonhoeffer sagte, ist Gott nicht eine in Sicherheit wiegende Musik, die mein Leben begleitet. Er ist nicht ein Hilfsmotor, der mir behilflich ist, mich den Widersprüchen des Daseins zu stellen. Diesbezüglich unterliegt der Glaubende dem gleichen Los wie der Nichtglaubende.

Wenn wir das Zeugnis der biblischen Offenbarung über Gott ernst nehmen, stellen wir fest, daß Gott eben nicht da ist, wo der Mensch sich Götter erfindet, ob es nun Fruchtbarkeitsgötter oder Unsterblichkeitsgötter sind. Gott liegt nicht in der Verlängerung der unsäglichen Erfahrungen, die der Mensch machen kann. Er will erkannt sein in einer Geschichte. Und im Unterschied zum religiösen Bedürfnis ist der Glaube stets die Antwort auf eine Initiative Gottes, auf eine Bewegung, die von Gott auf den Menschen zugeht.

Vom Standpunkt der vergleichenden Religionsgeschichte her hat man sagen können, daß die großen heidnischen Religionen solche von Manifestationen sind, d. h. der Mensch geht darauf aus, die Spur Gottes in den Elementen der Welt, in Theophanien zu finden. Dann unterscheidet sich die Entdeckung Gottes nicht von der Erfahrung des Heiligen: Gott wird in den Begriffen Sein, Gegenwart, Immanenz definiert. Nun aber ist das Typische an der Religion Israels, daß sie nicht eine Manifestations-, sondern eine Verkündigungsreligion ist<sup>11</sup>. Gott tritt nicht in



den Naturereignissen zutage, sondern in der Geschichte und im Wort der Propheten. Das Sakrale der Natur tritt zurück, und das Wort und das ethische Gebot treten in den Vordergrund.

Ohne befürchten zu müssen, allzusehr zu vereinfachen, darf man also den Schluß ziehen, daß die Religion – die von gestern wie die neuen Religionen von heute – stets diese Maschine zum Hervorbringen von Göttern benutzt, die im Größenwahn des menschlichen Verlangens oder in der Vorliebe des Menschen für unsägliche Erfahrungen besteht. Statt, wie die Religion, der Sieg des menschlichen Verlangens zu sein, wird der Glaube zunächst besiegt durch eine Begegnung, eine Andersheit, selbst wenn diese Andersheit der Spontaneität des Menschen widerstreitet. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Geschichte, Gott als der ganz Andere ist der Gott, der im Menschen die Frage nach dem Heil erzeugt, der Gott, dessen Antwort völlig über die menschliche Erwartung hinausgeht.

Es dreht sich alles um die Frage, ob der moderne Mensch, für den das Wort «Gott» belanglos geworden ist, einzig durch das bestimmt wird, was an «Verfügbarem» für ihn vorliegt, oder durch eine geheimnisvolle Offenheit auf eine unreduzierbare Andersheit, die sich in der Linie seiner Gratuitätserfahrungen am wenigsten voraussehen läßt. Gott nicht als Objekt eines Bedürfnisses oder eines unmittelbaren Verlangens, sondern als ein über die Genugtuung hinausgehendes desinteressiertes Verlangen.

Die am wenigsten unangemessene Weise, diesen Einbruch Gottes in die Geschichte und in mein Leben zum Ausdruck zu bringen, bestände in der Übernahme des Wortes von Emmanuel Levinas, wenn er von der «Exteriorität» Gottes spricht. Exteriorität Gottes in dem Sinn, daß Gott mich der lückenlosen Totalität der Geschichte und der lückenlosen Totalität meiner um mich selbst kreisenden Immanenz entrinnen läßt. Gott als «Exteriorität» ist der, der mich dem Teufelskreis der Immanenz und dem unerbittlichen Ablauf einer Geschichte entrinnen läßt, die nur die ewige Wiederholung des Gleichen wäre. Es gibt einen Ausgang, eine Lücke, und dies ist der Sinn des Wortes «Gott». Deshalb müssen wir den «gottlosen» Menschen unserer Tage beibringen, Gott als einen anderen Namen für die Freiheit und die Gnade in ihrem Leben anzurufen. Sie müssen Gott als ein «Anti-Schicksal» entdecken.

### 3. Ein Gott, der sich aus der Welt herausdrängen läßt bis ans Kreuz

Der diffuse religiöse Indifferentismus unserer Zeitgenossen hängt nicht nur mit dem Heraufkommen einer mündigen Welt zusammen, das die Gottesfrage als bedeutungslos erscheinen läßt. Er nährt sich auch aus dem alten Einwand gegen Gott, nämlich der Macht, die das Böse in all seinen Formen in einer zerrissenen Welt ausübt. Wir stehen in einer Geschichtssituation, wo das Böse, die Gewalttätigkeit, die Ungerechtigkeit immer größeres Ausmaß annimmt. Einer solchen Situation gegenüber wird der Theismus lächerlich, und das Nicht-zu-Rechtfertigende des Bösen verweist uns auf das, was im Christentum das Radikalste ist, nämlich auf den gekreuzigten Gott.

Somit sind wir jenseits des Theismus und des Atheismus gezwungen, die Theologia crucis ernstzunehmen. Der Atheismus, der unsere Modernität bestimmt, macht es uns zur Pflicht, einen neuen christlichen Gottesbegriff auszuarbeiten. Der Atheismus als Negation des Theismus ist ein kritisches Moment der christlichen Theologie. Eine Theologie des Kreuzes wird nicht nur von unserer Situation des religiösen Indifferentismus gefordert. Einzig sie ist imstande, die schreckliche Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Welt anzupacken. Und es ist eben das Verdienst Hegels und in seinem Gefolge Bonhoeffers, eine theologische Interpretation des Atheismus vorgeschlagen zu haben durch den Aufweis des christologischen Ursprungs der modernen Rede über den «Tod Gottes».

Am Ende dieser Überlegungen über das Antlitz Gottes in einem Kontext des religiösen Indifferentismus möchte ich nur noch auf eine Forschungspiste hinweisen, die mir sehr vielversprechend zu sein scheint. Ich werde mich damit begnügen, an die Art und Weise zu erinnern, wie Bonhoeffer die Abwesenheit Gottes in der Welt christologisch zu interpretieren versucht hat.

Die Voraussetzung der Abwesenheit Gottes ist dies, daß die Welt mündig geworden ist. Aus diesem Grund ist auf Gott als Arbeitshypothese zu verzichten. Dies ist nicht nur eine Frage intellektueller Redlichkeit. Es ist die Forderung, einer inneren Umkehr *coram Deo*. Es geht darum, «zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – *etsi deus non daretur*». Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mün-



digwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.»<sup>12</sup>

Diese theologische Interpretation des Schicksals der Abwesenheit Gottes in der Welt ist nur scheinbar paradox. Sie ergibt sich aus der Eigenart des Gottseins, wie sie sich darin enthüllt, daß Gott in Jesus am Kreuz stirbt. Dies ermöglicht, über das Mysterium der Anwesenheit-Abwesenheit Gottes in der Welt Rechenschaft zu geben. «Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!»<sup>13</sup>

Man weiß, wie Bonhoeffer das klassische Schema Feuerbachs auf den Kopf stellt, wonach der Mensch in einem illusorischen Absolutum, Gott, sich seiner selbst entleert. Im Namen der biblischen Offenbarung wagt Bonhoeffer das Gegenteil zu behaupten: Gott wird arm, um den Menschen reich zu machen, oder auch: Gott stirbt, damit der Mensch lebe. Es ist die Religion ganz allgemein oder eher die Religiosität, die den Menschen auf die Allmacht Gottes verweist (die heidnischen Götter waren Mächte...). Die Bibel hingegen verweist den Menschen auf die Schwäche und das Leiden Gottes. Am Ende der Offenbarung wird uns dies zu wissen gegeben im Sprechen vom Kreuz.

Diese kühne Sicht fordert uns auf, den Gottesbegriff der onto-theologischen Tradition hinter uns zu lassen, der es nicht gelingt, den Gegensatz zwischen der a-pathischen Allmacht Gottes und

seiner äußersten Verwundbarkeit, wie sie im Tod am Kreuz zutage tritt, zu überwinden. Doch sie ermöglicht uns auch, die eigentümliche Erfahrung der Gegenwart Gottes in einer Welt des religiösen Indifferentismus theologisch zu interpretieren. «Denn wenn Gott «sich aus der Welt herausdrängen» läßt und die Welt am Kreuz als die ihn nicht ertragende erträgt, dann ist das Sein Gottes in der Tat als ein die Alternatives von Anwesenheit und Abwesenheit sprengendes Sein zu denken.»<sup>14</sup> Wenn wir weiter oben sagten, es gehe darum, vor Gott in der Abwesenheit Gottes in der Welt zu leben (*etsi deus non daretur*), so will dies keineswegs heißen, daß man die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes abschaffe. Man sucht zunächst und vor allem das in Frage zu stellen, was nur eine weltliche Gegenwart Gottes wäre. Die theologische Forderung des religiösen Indifferentismus ist die, durchzudenken, wie Gott selbst in seiner Abwesenheit von der Welt anwesend ist.

Schließlich möchte ich hinzufügen, daß eine Spiritualität, die das Los der Abwesenheit Gottes in der Welt ernst nimmt, über das Mysterium der Verlassenheit Jesu in seiner Agonie nachsinnen muß. Jesus selbst hat das Schweigen Gottes und sogar dessen Abwesenheit erfahren. Und eben in diesem Moment bekundet Gott seine Solidarität mit dem Leiden und Sterben des Menschen. Wenn unser geschichtliches Schicksal des religiösen Indifferentismus es uns zur Pflicht macht, den Unterschied zwischen dem Gott Jesu und dem Gott der metaphysischen Tradition durchzudenken, so veranlaßt uns dies zwangsläufig, den Zusammenhang zwischen der trinitarischen Theologie und der Theologie des Kreuzes aufzuzeigen. Moltmann hat dies tief gesehen: «In der Verlassenheit des Sohnes verläßt auch der Vater sich selbst, jedoch nicht in derselben Weise»<sup>15</sup> (dies ist der Sinn der Solidarität).

<sup>1</sup> Vgl. P. Jacquemont, J.P. Jossua, B. Quelquejeu, *Une foi exposée* (Paris 1972).

<sup>2</sup> Vgl. diesbezüglich die Ausführungen von E. Schillebeeckx über seine theologische Methodologie in: *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ* (Paris 1981), vor allem 29–64.

<sup>3</sup> Diese Analogie wird rigoros ausgearbeitet von P. Gisel, *Verité et histoire. La Théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann (Paris 1977).

<sup>4</sup> M. Bellet, *Le point critique* (Paris 1970) 88.

<sup>5</sup> Die Formel stammt von J.B. Metz in: *Der Unglaube als theologisches Problem: CONCILIUM* 1 (1965/6) 484–492.

<sup>6</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 2<sup>1977</sup>) 16ff.

<sup>7</sup> A. Delzant, *La communication de Dieu* (Paris 1978) 22.

<sup>8</sup> E. Jüngel, aaO. 26–27.

<sup>9</sup> Weiter ausgeführt in C. Geffré, *La crise du Théisme: Le Supplément* Nr. 122 (1977) 357–379.

<sup>10</sup> Vgl. vor allem die beiden letzten Werke von R. Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978); *Le Bouc émissaire* (Paris 1982).

<sup>11</sup> Vgl. P. Ricœur, *Manifestation et proclamation*, in: *Le Sacré* (Paris 1974) 57–76.



<sup>12</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1964) 241–242.

<sup>13</sup> D. Bonhoeffer, ebd. 242. Man wird mit Gewinn den Kommentar von E. Jünger zu diesen vielberedeten Stellen lesen in: E. Jünger, aaO. 74–83.

<sup>14</sup> E. Jünger, aaO. 81.

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 1972) 230.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

### CLAUDE GEFFRÉ

1926 in Niort geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie an der

Ordenshochschule der Dominikaner von Le Saulchoir lehrte er Dogmatik in Le Saulchoir. 1965–1968 Rektor der Hochschule. Seit 1968 Professor für Fundamentaltheologie an der «U.E.R. de théologie et de sciences religieuses» des Institut Catholique in Paris. Ebendort leitet er den «Cycle des Etudes du doctorat en théologie». Herausgeber der Sammlung «Cogitatio Fidei» bei den Editions du Cerf, Paris. Veröffentlichungen u. a.: *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972); *Un espace pour Dieu* (Paris 1980); (zus. mit anderen:) *Procès de l'objectivité de Dieu* (Paris 1972); *Herméneutique de la sécularisation* (Paris 1976); *Le déplacement de la théologie* (Paris 1977); *La Révélation* (Brüssel 1977); außerdem zahlreiche Aufsätze in theologischen und pastoraltheologischen Zeitschriften. Anschrift: 29, boulevard Latour-Maubourg, F-75340 Paris Cedex 07, Frankreich.