

André Dumas

Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen»

Der Begriff «Gott» verliert mehr und mehr seine Funktion im zeitgenössischen Denken. Ich gebrauche das Wort «Begriff», um damit gleich zu Anfang zu bekunden, daß Gott selbst, der in keinen Begriff einzufangende lebendige Gott in seiner Wirklichkeit nicht abhängig ist von Funktionen, die unsere Erkenntnis ihm abspricht. Wenn er Gott ist, so ist er nicht durch unsere Erkenntnismöglichkeiten geschaffen. Das Eigentümliche an Gott – im Unterschied zum «Göttlichen» – ist, daß er nicht ein Attribut ist, das wir der letzten Dimension unserer menschlichen Erfahrung zuerteilen, sondern daß er angesichts dieser Erfahrung als der ganz andere aufscheint, unvorstellbar für jede solche Erfahrung. Gott ist nicht die Verlängerung und auch nicht die Krönung des Menschlichen, sondern sein Gegenüber, wodurch erst die Inkarnation – im Gegensatz zur «Eingießung» – ermöglicht wird. Der biblische Begriff von Gott besteht in aller Deutlichkeit auf diesem Element der Andersartigkeit, der Macht, die gegen den Menschen steht, aber so verstanden, daß die Chance des Menschen darin besteht, ihn zu seinem Partner zu gewinnen, da für den Menschen alles vom Willen Gottes abhängt. So wie Gottfried Quell schreibt: ««El» ist die Macht, welcher der Mensch nicht gewachsen ist und die sein religiöses Bewußtsein erfüllt ...» Es darf «als höchst wahrscheinlich angenommen werden ..., daß für den semitischen Menschen der Begriff der Macht der Grundbegriff war, unter dem er das göttliche Wesen verstand.»¹

Ganz anders lagen die Dinge im allgemeinen im griechischen Denken, für welches das Göttliche der Ausdruck war, den der Mensch seiner Auffassung vom harmonischen Zusammenhang der Gesamtheit des Kosmos gab. Dort steht das Göttliche für die fortschreitende Überwindung unserer begrenzten und allzu anthropomorphen Vorstellungen von der Welt. «Die antike Geistesgeschichte ... faßt Gott als eine Macht oder Wesenheit ..., die den Bestand als Sein sichert.»² Nach biblischer Auffassung ist Gott eine souveräne Macht, die in

keiner Weise von unseren Vorstellungen abhängt, von seiner freien Entscheidung, sich zu zeigen oder sich zu verbergen. Für die griechische Antike dagegen ist das Göttliche dasjenige, was Vollendung schafft und was der Mensch auf dem reinsten Gipfel seiner Spekulation von sich aus wahrnimmt.

Man könnte also den Funktionsverlust für das menschliche Selbstverständnis als für die Realität Gottes bedeutungslos brüsk beiseiteschieben und sich sogar auf den Standpunkt stellen, daß die mangelnde Verwendbarkeit des Göttlichen in der modernen Philosophie die beste Voraussetzung für die Wiederentdeckung dessen darstelle, daß die Intervention Gottes eben alles andere ist als eine Aufbereitung jenes Göttlichen durch den Menschen und für die Zwecke des Menschen. Als zeitgenössischer Philosoph kann Gérard Granel mit gutem Recht feststellen: «Für Gott gibt es überhaupt kein Problem. Das ist die Rechtslage. Seltenerweise stellt man sich vor, daß Gott sich heute mehr als sonst sozusagen an seinen eigenen Schwierigkeiten stoße, am sinkenden Kurswert seiner Transzendenz, an seiner absoluten Fremdheit für den Menschen. Wenn wir aber die Dinge aus dem Blickwinkel Gottes betrachten, so ist es sicher, daß er diese angeblichen Schwierigkeiten immer selbst überwunden hat und daß die Fragen, die kennzeichnend sind für unsere Zeit, für den Allmächtigen keine größeren Hindernisse darstellen als die Fragen anderer Zeiten.»³ Diese Bemerkung können wir vorläufig als unwiderleglich gelten lassen. Es gibt heute eine solche Inflation von Hermeneutik auf Kosten der Dogmatik, daß wir Gefahr laufen, ins Faseln zu geraten, indem wir so tun, als sei die menschliche Einsichtskraft die entscheidende Stütze für die Wirklichkeit Gottes, als wenn der Mensch die Vorbedingung Gottes sei, als wenn Gott das göttliche Produkt unserer eigenen Bemühungen sei. Wenn wir so vorgehen, vermengen wir – zugunsten der Krise des Begriffes des Göttlichen in der zeitgenössischen Philosophie – die negative Ontologie mit einer von jetzt an für unmöglich erklärten Theologie. Wenn der Mensch nicht mehr die Frage nach dem Göttlichen stellt, so erklären wir, Gott könne sich nicht mehr als die personale Andersheit bezeugen. Wir sehen die Transzendenz Gottes blockiert durch die Schwierigkeiten, die der Mensch hat, wenn er seine Immanenz auf einen Ursprung zurückführen, auf ein Ziel hinordnen oder in eine umfassende Totalität einordnen will. Wir verlagern die Behinderungen, die der Mensch in seinem Blick auf das Göttliche hat, in Gott hinein. Dies

da vielmehr wir selbst es sind, die abhängig sind ist ein logisch unsinniges und theologisch wirres Verhalten. Es unterstellt, daß unsere Bedingungen der Möglichkeit eine Wirklichkeit präjudizieren, die im Ursprung ihres Rechtes nicht von diesen Bedingungen abhängt. Darum bevorzuge ich es, im Laufe dieser Erwägungen mit dem *Begriff* «Gott» zu operieren, wobei ich abschließend dazu komme, festzustellen, wieweit die Abenteuer, die dieser Begriff zu bestehen hat, von Gewicht sind für den Versuch, die Wirklichkeit Gottes auszusagen.

*I. Die organisierte Gesellschaft
und die Regeln für die gesellschaftliche Praxis*

Wir sind in den letzten Jahren auf beiden Seiten des Atlantiks Zeugen einer zunehmenden Verkürzung dessen, was man seit der Renaissance traditionellerweise den Humanismus genannt hat, das heißt die Behauptung einer transzendentalen Bedeutung des menschlichen Denkens und Handelns über seinen unmittelbaren Umkreis hinaus. Das glorreiche Podest, auf welches der Mensch sich gestellt hatte als der einzige Ort, wo das Herz der Freiheit schlägt, ist erschüttert. Wir sehen, wie der Mensch eine Stellung einnimmt, die bescheidener ist, begrenzter, oder müssen wir sagen: bedeutungsloser innerhalb der Gesamtheit dessen, was ist. Um verständlich zu machen, was ich mit dieser Verkürzung des humanistischen Transzendentalismus meine, erinnere ich nur schnell an die technologische Entwicklung der heutigen Gesellschaft. Ich will mich aber mehr an die neuen Richtungen im Denken halten, ohne im übrigen zu unterstellen, daß die Infrastruktur der gesellschaftlichen Entwicklung die Suprastrukturen im geistigen Leben determiniere. Dies wird seltsamerweise als polemisches Argument gegen die derzeitige Entwicklung von denen geltend gemacht, die stets die Abhängigkeit des Bewußtseins von der vorgegebenen Situation bestritten haben.

Unsere Gesellschaft ist gekennzeichnet durch die Ausdehnung der Reichweite des Gedächtnisses – dank entsprechenden Maschinen. Die erste industrielle Revolution hat die Menschheit von der Überanstrengung der Muskeln befreit, indem sie die verborgen in der Materie schlummernde Energie freisetzte und sie zähmte und in den Dienst der menschlichen Planung stellte. Die zweite industrielle Revolution befreite die Menschen von der Überanstrengung ihrer Gehirne, indem sie Maschinen konstruierte, die unendlich viel

schneller, regeltreuer und weitgreifender als der Mensch zu rechnen, zu registrieren, zu speichern, auszusortieren und zu analysieren verstehen. Wir neigen dazu, diese Maschinen intelligent zu nennen, weil sie mit den für die Intelligenz charakteristischen Elementen arbeiten, wenn man nämlich unterscheidet zwischen Intuition, Evidenzerkenntnis und Vorstellungskraft, worunter man die Fähigkeit versteht, zu ordnen, Synthesen zu schaffen und die wirtschaftlichste Lösung für ein komplexes Problem zu finden. Diese neuen Apparaturen sind auch in der Lage, auf neue Elemente einzugehen, die man ihnen liefert oder auf die sie im Lauf ihrer Operationen stoßen. Sie selbst integrieren diese und korrigieren ihr Vorgehen durch ein System der Selbstregulierung, das ihre ständige Anpassung an Veränderungen bewirkt, auf die sie im Laufe eines Experimentes stoßen.

Hier haben wir es also mit Maschinen zu tun, die eine überraschende Menge von Daten absorbieren, die auch inmitten von neuen Elementen, welche sie registrieren, ein genaues Gleichgewicht bewahren, und die überdies fähig sind, allzu heterogene Beiträge zu eliminieren, um ihre Integration in das vereinbarte System zu sichern und den ursprünglichen Plan durch eine Reihe von Rückwärtsbewegungen und Vorwegnahmen durchzuhalten. Wir haben hier in der Ebene von Maschinen die drei Kennzeichen, die Jean Piaget in seinem Buch über den Strukturalismus den Strukturen zuspricht: die Formalisierung einer Totalität, die relationalen Transformationen und die selektive Selbstregulierung.⁴ So ist es nicht weiter verwunderlich, wenn man dazu neigt, den Begriff des Systems, der für gewöhnlich für die Ergebnisse der menschlichen Gehirntätigkeit reserviert wird, in einem allgemeineren Sinne zu verwenden und ihn nun anwendet auf jede Wirklichkeit, die Elemente der Regelmäßigkeit und der Interaktion innerhalb eines Gefüges aufweist, welches genügend gefestigt ist, um ein Beziehungsfeld von Wirkungen zu bilden. Hier zielt alles darauf, die Überraschung zu bannen zugunsten der Integration, die Freiheit zu unterdrücken, die nun als ein noch nicht programmierter Zufall erscheinen muß, sie zu unterdrücken zugunsten der Notwendigkeit, die verstanden wird als das Transparentwerden der Rationalität. Ein gewisses Erkenntnismodell drängt sich auf, jenes nämlich, das die größte Klarheit in allen Veränderungen, die größte Strenge in der Durchführung der Operationen sichert, ohne sich noch die unlösbaren Fragen nach dem Ursprung, nach dem Ziel und selbst nach vielen

Gesichtspunkten zu stellen, welche den Inhalt und den Sinn dessen betreffen, was gerade im Spiel ist. Der höchste Wert ist hier nicht die Spontaneität, welche ein subjektiver Rest von vorwissenschaftlicher Mentalität ist, sondern die Organisation als Ausdruck der tiefsten Tendenz des Geistes und vielleicht auch der Welt, die ein zusammenhängendes Ganzes werden soll im Gegensatz zum Chaos, die sich ordnen soll anstatt zu explodieren und sich selbst zu zerstreuen. So schreibt Witold Gombrowicz: «Die Form ist niemals dem Wesen völlig angemessen. Darum wird jeder Gedanke, der sich bemüht, die Unangeglichenheit der Form zu definieren, zu seinem Teil zur Form und bestätigt damit genau unsere Angelegtheit auf Form.»⁵

Es kann kein Zweifel bestehen, daß unsere zeitgenössische Gesellschaft sich zu einem großen Teil zu dieser Richtung der Erkenntnissoziologie hält, während der andere Teil den äußersten Gegensatz zu dieser Ideologie der Organisation darstellt: die Revolution als immer neuer Aufstand und als Utopie des Unmöglichen. Das eigentlich Neue in der Gesellschaft ist nicht die Produktion, die nun den Geist des Menschen nicht mehr zu faszinieren vermag, sondern der vorausschauende Charakter der in Angriff genommenen Programme. Unter der Voraussetzung, daß man sich an die Spielregeln innerhalb eines von einer bestimmten Anzahl von vorgegebenen Daten gebildeten Gefüges hält, mag es sich dabei nun um linguistische, ethnologische, ökonomische oder politische Daten handeln, kann man zunächst daran denken, daß die Zahl der möglichen Kombinationen nicht unbegrenzt ist, vor allem aber, daß die rationellste Lösung, das bedeutet die jeweils zugleich logisch klarste, ästhetisch eleganteste und ökonomisch am wenigsten aufwendige in jeder Situation nur eine einzige ist. Das würde bedeuten, daß die Gesellschaft nicht mehr wie bisher ein ideologisches Magma ist, willkürlich und konfus, sondern zum theoretisch entworfenen und wissenschaftlich schlüssigen System wird. Es war immer schon der Traum des Positivismus, die theologischen und metaphysischen Perspektiven, über die jeder ohne schlüssige Beweise endlos debattieren kann, auszuschneiden, um so zu einer allgemein beweisbaren wissenschaftlichen Erklärung zu kommen. Heute läuft nun alles so ab, daß man den Eindruck gewinnt, als stünde der Positivismus wieder auf, nachdem wir die Romantik des Existenzialismus und die ersten Spielarten eines zugleich voluntaristischen und utopischen Marxismus hinter uns gebracht haben.

Dennoch gibt es in jener Erscheinung in der Mitte des 20. Jahrhunderts, die wir wohl mit dem etwas unbestimmten Namen «Strukturalismus» bezeichnen können, zwei in jeder Hinsicht originelle Punkte, wenn wir den Vergleich zum Positivismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts ziehen. Zunächst ist der Begriff «Fortschritt» radikal ausgeschieden, und zwar in dem Maße, wie das Vorhandensein einer Tendenz zur Form und zur Organisation in allen Gesellschaften, die jemals existierten, von den Ethnologen erkannt wurde. Also keinerlei Überlegenheitsgefühl mehr bei den Forschern, die völlig darauf verzichtet haben, die Mentalität der Gesellschaften ohne Geschichte und ohne Wissenschaft – wenigstens in dem Sinne, wie wir diese heute zu verstehen geneigt sind – als «prälogisch» zu qualifizieren oder die Geschichte als eine addierende Chronologie und die Wissenschaft als eine Technik mechanisch wirkender Kausalität zu verstehen.

Eher können wir ein umgekehrtes Empfinden registrieren. Danach haben sich der moderne Mensch und die moderne Gesellschaft in Illusionen verrannt und geglaubt, eine völlig neue Welt schaffen zu können, während sie doch nichts anderes tun als Flickarbeiten an der alten Welt vorzunehmen, die sich doch immer gleich bleibt durch alle noch so verschiedenen Organisationssysteme hindurch. Nun aber ist Weisheit, welche die Fähigkeit zu vergleichen hat und die sich der Relativität bewußt ist, an die Stelle progressistischen und absolutistischen Übermuts getreten. Auguste Comte, der noch – wie auch Karl Marx – an der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts Anteil gehabt hatte, glaubte, daß das dritte Stadium des Positivismus die vorausgehenden Stadien überwinden werde und daß die Menschheit unter dem Hirtenstab der Wissenschaft auf einen wolkenlosen Himmel zuwandere. Von diesem evolutionistischen Optimismus ist bei den zeitgenössischen Denkern nichts mehr wiederzufinden. Da sie die Idee einer Universalgeschichte aufgegeben haben und sich mit regionalen Epistemologien zufrieden geben, sind sie sehr oft viel näher bei Nietzsche und seiner heiligen Zustimmung zur ewigen Wiederkehr als bei Marx und seiner Erwartung des neuen Menschen, selbst wenn diese Erwartung mehr wissenschaftlicher als messianischer oder utopischer Art sein möchte.

Die Neopositivisten sind nicht bereit, die Mutmaßung gelten zu lassen, daß die Regelmäßigkeit wissenschaftlich erhobener Kausalität in ihrer Rationalität schwerer wiegt als die Regelmäßigkeit

mythischer Vermittlungen, da doch in beiden Fällen in völlig gleicher Weise feste Regeln der sozialen Praxis Struktur und Ordnung verleihen. Bei ihnen ist auch keine Rede mehr davon, daß es – wie bei Bergson – einen Gegensatz gebe zwischen offenen Gesellschaften einerseits, die, angezogen durch das Beispiel heroischer Einzelner oder durch die Einsicht von Mystikern, auf eine universalere Moral ausgerichtet wären, und geschlossenen Gesellschaften andererseits, die noch zu sehr dem animalischen Instinkt verhaftet seien; denn es ist ja eben der Begriff der Geschlossenheit, der konstitutiv ist für jede Gesellschaft – sowohl als geordnetes Gefüge wie als Gegenstand für die Forschung.

Noch weniger ist die Rede davon, daß – wie bei Sartre – dem Augenblick der aus freier Übereinstimmung vollzogenen Vereinigung und dem hellwachen Moment des Aufruhrs der Vorzug zu geben sei gegenüber der trägen Reihe von Zufällen, die diesem Augenblick vorausgingen, sowie gegenüber der institutionalisierten Wiederholung, die darauf folgt; denn es sind ja eben die Kategorien der Serie und der Wiederholung, welche die Grundlage bilden für jede funktionsfähige Gesellschaft. Der Fortschritt ist also eine subjektive Zielsetzung, die leicht zur Anmaßung werden kann, und auf welche die objektive Wissenschaft zu verzichten lernen muß. Durch diesen Verzicht gewinnt der moderne Mensch die von aller Überheblichkeit befreite Brüderlichkeit zu allen uns vorangegangenen Generationen zurück, die genau so wie wir daran gearbeitet haben, die Versöhnung des Unversöhnbaren zu erreichen, das den roten Faden der Weltgeschichte bildet.

Welche Veränderung diese neue Perspektive ausgelöst hat, kann man meines Erachtens am besten erkennen, wenn man sich bewußt macht, welchen neuen Sinn hier das Wort Dialektik annimmt. Während in den am Fortschritt orientierten Philosophien – gleichgültig, ob dieser Fortschritt individuell oder kollektiv verstanden wurde – die Dialektik darauf zielt, die Bewegung an einer aufsteigenden Achse zu orientieren und dabei selbst von einer synthetischen Vision und der Hoffnung auf Realisierung geleitet ist, bezeichnet Dialektik im neuen Denken das Studium der horizontalen Vermittlungen zwischen auf Dauer entgegengesetzten Polen. Man sucht nicht mehr eine Vorwärtsbewegung in der Geschichte, sondern eine Vermittlung in einem Erfahrungs- und Erkenntnisfeld. Der Begriff der Synthese ist völlig verschwunden, denn wenn sie jemals verwirklicht

würde, so würde sie im selben Augenblick den Gegenstand des menschlichen Handelns zerstören, das darin besteht, unaufhörlich Gegensätze in Beziehung zueinander zu bringen. Während die Struktur der Fortschrittsphilosophien immer mehr oder weniger trinitarisch schien, und zwar mit einer im Laufe der Entwicklung sich vollziehenden Bewegung auf Ganzheit hin, ist die Struktur des neuen Denkens aufs entschiedenste binärer Art, da die Strukturanalyse sich für Beziehungen zwischen Polen, nicht aber für deren Aufhebung in eine Ganzheit interessiert. Schon hier erkennt man, wodurch der moderne Neopositivismus sich von dem alten unterscheidet.

Ein zweiter Punkt erscheint mir genau so wichtig. Die Mehrzahl der Beziehungen bzw. der erforschten Strukturen wird von denen, welche sie praktizieren, nur unbewußt gelebt. Es handelt sich um verborgene Beziehungen, deren tiefgründende Regelmäßigkeit der forschende Humanwissenschaftler oft besser formulieren kann als die konkret Handelnden. Es ist leicht einzusehen, daß die Psychoanalyse eine derartige Sicht der Gesellschaft stark beeinflußt hat. Die hier angemessene Wissenschaft bestünde demnach weniger darin, das Bewußtsein dazu aufzurufen, sich zur Initiativkraft der Geschichte zu machen, als vielmehr darin, die verborgenen Mechanismen aufzudecken, die hinter der scheinbaren Zusammenhanglosigkeit oder auch dem allzu gewaltsam rekonstruierten Zusammenhang am Werk sind, um das wirkliche Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Kräften herzustellen.

Viel mehr als im alten Positivismus, der sich glücklich schätzte, die mythische Dunkelheit und den metaphysischen Dualismus durch das helle Tageslicht der Wissenschaft vertreiben zu können, haben wir es hier damit zu tun, das allzu Offenkundige neu zu deuten. Aber was wir für eine Neuerung halten könnten, ist in Wirklichkeit nur eine begrenzte Reaktion auf ein Problem, dessen grundlegende Voraussetzungen durch verschiedene Rechtfertigungsideologien verdunkelt waren. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es jetzt gleichsam, die unterirdischen Gänge zwischen mehr oder weniger verfallenen Gebäuden wiederherzustellen, auch wenn man diese bisher nur auf ihre Fassaden und ihre verstreuten sichtbaren Elemente hin zu betrachten pflegte. Es gilt also, die verborgenen Strukturen wiederherzustellen, die aus jeder Gesellschaft ein ganzheitliches Gefüge machen, das auf Organisation hin angelegt ist, welcher Art auch immer die sichtbaren Gestalten sein mögen,

die auf dem Vordergrund der Bühne agieren, während hinter den Kulissen der Lauf der Dinge von bestimmenden Kräften entschieden wird.

Wie bei jeder Interpretation ist man auch hier letztlich verwiesen auf eine Art Spiegelbild, in dem nichts letztgültig ist, wo nichts das erste oder letzte, sondern alles relativ ist, auf subtilste Weise bezogen auf einen anderen Aspekt des Problems, bei dem man auf den ersten Blick noch nicht sehen konnte, welche Verbindungen er zu dem am deutlichsten sichtbaren Aspekt hätte. So bildet sich ein unermeßliches syntaktisches Gefüge, in dem sich die Gesellschaft als eine Maschine darbietet, die eine Masse von Informationen absorbiert, die sich entwickelt in vielfältigen inneren Umwandlungen und die unablässig bemüht ist, das Neue zu integrieren, ohne das Alte zu sprengen. Nach dieser Rechnung allein kann die Gesellschaft zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden, wie es schon der Wunsch des alten Positivismus war, wobei dieser sich freilich keine Rechenschaft darüber gab, daß der Fortschritt in der Organisation eben keine metaphysische Bedeutung in der Ebene der Werte hatte und wobei er auch nicht wahrnahm, daß die verschiedenen Bereiche der menschlichen Wirklichkeit verborgen sind, daß die Eigenart des Menschen im Unterschied zu den Dingen weniger darin liegt, daß er ein Bewußtsein hat, welches auf Organisation hin angelegt ist, als vielmehr, daß er ein Unbewußtes hat, welches fähig ist, die wahren Beweggründe zu verdecken.

Im gegenwärtigen Augenblick sehen wir also, wie sich gleichzeitig eine Technologie gedächtnisbegabter Maschinen und eine Ideologie der Organisationskunde entwickeln. Ich wiederhole, daß ich keine Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen diesen beiden Faktoren konstruieren möchte, denn es ist entschieden zu einfach, das Bewußtsein von seiner sozio-ökonomischen Bedingtheit zu trennen, wenn man zugunsten der Freiheit protestieren möchte, um bald darauf dieses Argument wieder aufzugreifen, wenn man eine Idee zurückweisen möchte, die einem mißfällt. Halten wir uns also einfach an die Tatsache dieses Zusammenwirkens: eine Technologie der Computer und eine Ideologie der gesellschaftlichen Regelmäßigkeiten. So vermeiden wir den Gebrauch des umstrittenen Begriffs «Strukturalismus.»⁶

Bedeutet dieses Zusammenwirken den «Tod des Menschen»? Diese journalistische Formulierung wurde von den Wortführern der gesellschaftlichen Regelmäßigkeit in Umlauf gebracht, noch bevor

sie von den Gegnern des Strukturalismus aufgegriffen wurde, und zwar fast zur selben Zeit, da Theologen die These vom «Tod Gottes» zur Debatte stellten. Ich halte diese Formulierung für irreführend, ob sie nun die Tilgung der Transzendenz des menschlichen «cogito» zelebrieren will, oder ob sie den Untergang der humanistischen Freiheit beklagt. Tatsächlich handelt es sich nämlich eher um eine andere Definition des Menschen, nicht mehr in den Begriffen einer vorreflexiven Spontaneität und der schöpferischen Auflehnung wie bei Sartre, sondern in Begriffen logischer Regelmäßigkeit und kombinatorischer Veränderung.

Der Mensch ist nicht mehr, wie in allen Existenzialismen, das Wesen, das sich gegen die Welt der massiven Tatsachen stemmt, das Wesen, durch welches das Unvorhersehbare in die Welt hineinkommt und das nie mit sich selber identisch ist. Der Mensch ist vielmehr derjenige, der nach Regeln, die sowohl institutionalisiert sind wie auch eingehalten werden, zwischen den verschiedenen Sachbereichen Austausch und Vermittlung bewirkt. Dem Menschen geht es nicht mehr darum, die unbegrenzte und unbestimmte Geschichte seiner Freiheit zu wirken. Der Mensch erbaut vielmehr ein architektonisch entworfenes Gefüge. Er bemüht sich unablässig um Abgrenzung, um so verstehen und handeln zu können. Michel Foucault verdeutlicht diesen Wandel mit seiner «Archeologie des Wissens»: von jetzt an, so sagt er, gilt es, von den Dokumenten zu den Monumenten zu gehen, von der Historie zur Archäologie⁷, das heißt von einem geistigen Gehalt, der von einem Bewußtsein wahrgenommen wird, zu einer sachlich faßbaren, mit Merkzeichen versehenen und beschreibbaren Organisation, ohne daß man nach der bewußten Intelligenz fragen würde, welche diese Organisation entworfen oder denkerisch reproduziert hat.

Wenn es hier überhaupt einen Tod gibt, so ist es allenfalls der Tod des Menschen als schöpferischer Subjektivität, zugunsten eines anderen Menschen, der Produkt, Architekt und Zeuge organisatorischer Objektivitäten ist, die Ordnung in die Dinge bringen. Michel Foucault verkündet das Verschwinden des «sanften, stummen und intimen» Bewußtseins und seine Ersetzung durch «ein dunkles Gefüge anonymer Regeln».⁸ Das ist nicht mehr die Ankündigung eines neuen Menschen oder einer neugestalteten Gesellschaft; was hier ansteht, ist eine Studie über den Menschen als Bastler, der sich in der Präzision übt für seine

Spiele in einem Universum ohne metaphysische Transzendenz, ohne Geschichtsphilosophie und ohne schöpferische Subjektivität, wenn man so will, auch ohne Theologie, ohne Hegelianismus-Marxismus und ohne Kierkegaardsches Denken, wie es bei Sartre weiterwirkt.

II. Vom Gott des Seinsgrundes zum Gott der Kontingenz

Welche Funktion kann der Gottesbegriff noch haben in einem zeitgenössischen Denken dieser Art, das überzeugt ist, den Gottesbegriff mehr als alle anderen, ihm vorausgehenden Denksysteme überflüssig gemacht zu haben? Denn es fährt nicht nur damit fort, jede metaphysische Grundlage abzulehnen, sondern unterdrückt darüber hinaus jene beiden Zufluchtsstätten dieses Gottesbegriffs in der Neuzeit: den Sinn für die Geschichte und den Appell an die Subjektivität. Damit ist wohl die Voraussetzung gegeben, um sagen zu können: «Gott? – Kenne ich nicht!» Gott wird hier abgelehnt als Substrat des Seins, als Inbegriff historisch-eschatologischer Totalität, als Gestalt, welche die Existenz unaufhörlich zu Wagnis, Entscheidung und Glauben herausfordert. Hier gibt es keinerlei verborgene Anwesenheit Gottes, die sich manifestiert durch seine sichtbare Abwesenheit, denn man hat von vornherein das Bedürfnis nach allem abgelehnt, was man für gewöhnlich in seiner Vorstellung mit dem Wort «Gott» verband: Wesen und Unvergänglichkeit, Ursprung und Ziel, Existenz und Berufung, Sinngehalt und Interpretation.

Diejenigen, die prophezeit haben, daß der Tod des Menschen bald auf den Tod Gottes folgen werde, wollten damit zweifellos sagen, man könne die nach klassischem Sprachgebrauch Gott zugesprochenen großen Attribute nicht zugunsten des Menschen konservieren. Dies war es, was Sartre offensichtlich wünschte, als er Descartes vorwarf, daß er vom Menschen nicht genau aussage, was er von Gott behauptet habe, daß er nämlich der freie Urheber von Werten, der allein Rechtfertigende (der nicht von anderswoher gerechtfertigt zu werden brauche) gegenüber der Welt sei und daß er sich mutig als der einzige verantwortliche Schöpfer des Universums bekennen müsse. Wenn es schon keine Transzendenz Gottes mehr gibt, dann kann es erst recht keine freie Transzendenz des Menschen mehr geben. So bleibe der Humanismus im Grunde genommen ein ungebührlicher theologischer Restbestand. Der

Antihumanismus, der gewöhnlich vom Atheismus der Theologie vorgeworfen wird, wäre dann im Gegenteil die letzte Konsequenz dieses Atheismus, der sich weigert, dem Menschen irgendein Vorrecht zuzuerkennen, da er ja nicht mehr das einzigartige Abbild irgendeines Gottes ist.

Ich meine nicht, daß es nötig sei, für Gott einen Platz herzurichten, der ihn erwartet inmitten dieser Welt. Als die Inkarnation geschah, kam Gott eben dorthin, wo kein Platz mehr für ihn frei geblieben war, weder in der ununterbrochenen Kette der Stammbäume Israels⁹ noch in der Herberge von Bethlehem (Luk 2, 7). Gott kommt, insofern er als der Lebendige in dieser Welt interveniert, eben dorthin, wo der Gottesbegriff in Vergessenheit geraten ist, wo er als etwas Unmögliches und Unnützes empfunden wird. Mit dem, was ich nun sagen möchte, beabsichtige ich nicht, den Gottesbegriff als apologetisches Hilfsmittel zu gebrauchen, um im Vertrauen auf seine praktische Verwendbarkeit die Lösung für eine festgefahrene Situation zu finden. Ich suche vielmehr zu erkennen, welches richtigere Gottesverständnis uns eine kulturelle Situation geben könnte, die so viele der traditionellerweise mit dem Gottesbegriff verbundenen Bilder ablehnt.

Der Gottesbegriff war in der klassischen Tradition vor allem mit dem Grund und der Rechtfertigung dessen, was ist, verknüpft. Gott sicherte Dauer zu, wo der Mensch die Kontingenz mit einbrachte. Indem die Theologie den hebräischen Begriff der Treue durch die Generationen und Zeiten hin mit dem griechischen Begriff des von allem Mangel und allen Bedürfnissen freien Absoluten vermischte, schmiedete sie einen Gottesbegriff, in dem die Ewigkeit im Gegensatz zur Zeit und die Zeitlosigkeit als Geschichtsenthobenheit dominierten. Aber dieser Gottesbegriff hat sich immer nur mit größter Schwierigkeit in Einklang bringen lassen mit den Neues schaffenden Eingriffen des Gottes der Bibel in dieser Zeit, durch die er zum Urheber von geschichtlichen Ereignissen wurde, mit denen er sich selbst in diese Geschichte einließ.

Mit dieser Umkehrung der Kategorien ist uns daher die Frage gestellt, ob nicht der Mensch Seinsgrund einer bleibenden Dauer ist, während Gott im Gegenteil der Einbruch einer Kontingenz wäre. Paradoxerweise müssen wir die Argumentation Sartres umkehren und uns fragen, ob Gott nicht besser mit den Attributen charakterisiert ist, die Sartre dem Menschen zuerkennt: nämlich als die Einfallstelle des sittlichen Bewußtseins und des

Zukunft planenden Geistes in die Kompaktheit der Welt und der Verhältnisse. Man muß anthropologisch (aber nicht anthropozentrisch!) von Gott reden und sich so distanzieren von der «theologischen» Weise – ich denke hier an die Kategorien der Dauer und der Regelmäßigkeit –, in der das neue Denken sich in seinem Reden vom Menschen äußert. Einem Menschen, der wieder zum Existenzialisten geworden ist, muß man jetzt einen existenzialistischen Gottesbegriff entgegensetzen, wenn nämlich der Gott der Bibel wirklich derjenige ist, der sich durch die Neues eröffnenden Akte des Exodus und der Auferstehung als Macht zu erkennen gibt. Wenn der Mensch mit unauflösbarem Flickwerk beschäftigt ist, mit mythischen, institutionellen und logischen Vermittlungen zwischen gegensätzlichen Gegebenheiten, die nur durch erfinderische Kompromisse zu versöhnen sind, so stellt Gott sich demgegenüber dar als derjenige, der die alten Gegebenheiten sprengt und neue schafft. Der Mensch ist der Flickschuster seiner Dauer. Gott ist der Schöpfer seiner Kontingenz.

Unter Kontingenz verstehe ich das, was unvorhersehbar und irregulär ist, was unvermutet hinzukommt im Zusammenspiel der Determinationen und organisatorischen Maßnahmen. Nun ist das überraschendste Merkmal des Gottes der Bibel, daß er im Unterschied zu den Göttern der Religionen, die Israel rings umgeben, eben nicht einfach die Regelmäßigkeiten der gesellschaftlichen Praxis reproduziert. So ist er z. B. weder der Gott der vegetativen Zyklen noch des Fruchtbarkeitsrhythmus noch der planetarischen Umläufe noch der alljährlichen Feste zur Sakralisierung der Macht, wie es die Götter Kanaans, Ägyptens oder Assyriens waren. Zu sagen, daß dieser Gott einzigartig ist, bedeutet zweifellos, daß seine Macht nicht zu vergleichen ist mit der Ohnmacht der Götzen, aber ebenfalls, daß er sich durch einzigartige Taten offenbart, die durch den Glauben der Generationen immer aufs neue aktualisiert werden, nicht jedoch «wiederholt» zu werden brauchen, wie wenn ihre Wirkkraft nach einem gewissen Zeitablauf nachlassen würde.

Wenn der Mensch sich nach dem Vorbild der Natur verhält, muß er die Dauerhaftigkeit seines Wohnens in dieser Welt durch immer erneute versöhnende Vermittlungen sicherstellen. Wenn er sein Menschsein jedoch nach dem Bilde des kontingenten Eingreifens Gottes in den Weltlauf gestaltet, sichert er die Echtheit seines Glaubens dadurch, daß er immer aufs neue zurückkommt

auf Gottes einzigartige Taten, deren er gedenkend innewird und die er erhofft. Es handelt sich hier nicht mehr darum, eine Plattform als sicheres Fundament zu zimmern, sondern darum, durch Anamnese und Vertrauen in eine Verheißung eine Kontingenz zu seinem Lebensraum zu machen. Gott ist die Überraschung, die vom Menschen übernommen wird, während der Mensch ohne Gott (mag er auch mit Göttern leben) nur die überraschungslose Wiederaufnahme seiner eigenen grundlegenden Gegebenheiten ist. Das wahre Antlitz Gottes ist nicht das einer Unveränderlichkeit, sondern im Gegenteil das einer ständigen Neuheit. Gott ist der, durch den in die Unveränderlichkeit des Menschen das Neue einbricht.

Ich denke, ein Beispiel könnte eine konkretere Vorstellung davon vermitteln, welcher Art die Sinnumkehrung ist, die ich hier vorgeschlagen habe. Edmund Leach, der den Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss in die angelsächsische Welt eingeführt hat, hat versucht, den verborgenen Schlüssel zu den Texten zu finden, die in der Bibel dem Stammbaum Salomons gewidmet sind.¹⁰ Nach seiner Ansicht suchen diese Texte in bildhafter Weise eine vermittelnde Lösung anzubieten für die unlösbare Lage, in der Israel sich befand, als es aus theologischen Gründen Mischehen mit Nichtjuden ablehnte, vor allem aber auch politisch nicht in Frieden leben wollte inmitten seiner weitgehend assimilierten Nachbarn. Leach erklärt glänzend, wie die redaktionelle Vermischung der Texte darauf abzielt, den ständigen Konflikt zwischen theoretischer Endogamie und praktischer Exogamie zu lösen. Daher das immer gleichbleibende Schema der Lösungen, das sich verbirgt hinter scheinbarer Dunkelheit und Unordnung in den Details. Leach entfaltet diese Interpretation, indem er ausgeht von einem ähnlichen Problem bezüglich des Stammbaums Jesu im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums. Er verweist auf «vier Frauen im Zwielflicht» (Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urija – lauter Vorläuferinnen Marias, die als letzte in ihrer Reihe genannt wird). «Keiner der christlichen Kommentatoren bietet hier eine überzeugende Erklärung», denn – so meint Leach – diese Kommentatoren haben das weiter fortdauernde ethnologische Problem nicht wahrnehmen können, für das diese verschiedenen genealogischen Texte eine Lösung zu liefern versuchen. Gegenüber Leach muß man jedoch daran erinnern, daß die biblische Theologie all diesen Passagen immer schon eine besondere Bedeutung zuerkannt hat, zwar nicht wegen des

immer wieder auftretenden menschlichen Problems der Familien- und Volkszugehörigkeit, sondern im Blick auf die göttliche Freiheit der Berufung. Der Gott, der in der Treue zu seiner Verheißung Herr der Geschlechterfolge ist, ist zugleich der Gott, der unaufhörlich eingreift, um diese selbe Geschlechterfolge überraschend außer Kraft zu setzen. Das ist der Grund, warum vier – man müßte eigentlich sagen: fünf, wenn man Maria mit einbezieht – «regelwidrige» Frauen in Jesu messianischem Stammbaum nach Matthäus auftreten. Sie sollen daran erinnern, daß Gottes Kontingenz, oder sagen wir es mit dem theologischen Begriff: daß die Freiheit seiner Gnade die Erbfolgelinien immer wieder durcheinandergeworfen hat, die aufgrund der menschlichen Anlage zu Dauer und Verharren ohne jede Überraschung verlaufen wären. Diese theologische Deutung, die sich auch auf eine verborgene Tiefendimension bezieht, scheint mir überzeugender zu sein als die ethnologische Deutung Leachs, denn sie wird vom gesamten Kontext gestützt. Ohne aber in die Einzelheiten einer Widerlegung eintreten zu wollen, ging es mir hier vor allem darum, an einem bestimmten Beispiel zu zeigen, in welchem Sinne Gott Kontingenz ist, während der Mensch bleibende Dauer ist. Dort, wo die Ethnologie einen immer gleichbleibenden Vermittlungsversuch herausliest, liest die Theologie der Erwählung einen ständig von neuem überraschenden Eingriff heraus.

Der Gottesbegriff hat also in der Epoche des neuen auf Organisation gerichteten Wissens und der eindimensionalen Gesellschaft eine völlig andere Rolle zu spielen als diejenige, welche das klassische metaphysische Denken ihm für gewöhnlich zuerkannt hat. Hier hat Gott die Aufgabe der Intervention und nicht mehr die Funktion des tragenden Grundes. Er durchbricht die systematisierende Regelhaftigkeit. Er bildet inmitten der Unveränderlichkeit des Zeitablaufs die Instanz für das unerwartete Neue. Durch die Anonymität der Regeln hindurch offenbart er seinen Namen. Auf diese Weise, und nicht aufgrund mythischer Vorstellungen über das Wie der Ursprünge oder aufgrund neugieriger apokalyptischer Spekulationen über das Wie des Endes gewinnt der inmitten der Zeit wirkende Gott Anspruch auf den Namen «Schöpfer».

Gott rettet die Geltung der Kontingenz, indem er ihr, sofern sie im Glauben begriffen wird, den Charakter des Zufalls nimmt und indem er zugleich den scheinbaren Widerspruch zwischen seiner Treue und seiner Notwendigkeit aufhebt. Gott

ist Kontingenz; das heißt: schöpferische Unberechenbarkeit. Das Wichtigste in der Begegnung zwischen Gott und der Geschichte ist nicht, daß die Geschichte auf sichtbare Weise vernunftbestimmt und auf einen Gesamtsinn beziehbar wird, sondern daß in der Geschichte Platz wird für die Ankunft von Neuem, das nicht eine bloße subjektive Täuschung ist. So ist es also letztlich der Gottesbegriff, auf den die Geschichte der Menschen sich immer wieder beziehen muß, wenn ihr die Sicherheit gegeben werden soll, daß schöpferische Freiheit zu Neuem (und nicht bloß Flickwerk zur Rettung des Ewig-Gleichen) möglich bleibt.

Wir werden hier Zeugen einer seltsamen Umkehrung. Für gewöhnlich erschien Gott als derjenige, der durch seine – sozusagen schon vollendete – Schöpfung die Kreativität des Menschen verneinte, der dadurch, daß er die Grundlagen des Seins setzte, die Geschichte entwertete und durch seine Absolutheit die Vitalität des Relativen tötete. Heute dagegen gestaltet sich diese Beziehung – wenn es überhaupt eine Beziehung geben kann – in ganz anderer Weise, und zwar nach meiner Meinung auf eine Weise, die den biblischen Quellen viel besser gerecht wird. Gott erscheint jetzt als das Nicht-Regelgebundene in der Gesellschaft, als das Unvorhersehbare der Geschichte, als das Kontingente einer Gnade, die aber nicht willkürlich ist, denn sie bezeugt in dieser Kontingenz die Freiheit der Liebe und nicht einen indifferenten Zufall.

III. Vermittlungen

Ich habe im Vorausgehenden von der Möglichkeit eines neuen Gebrauchs des Gottesbegriffs gesprochen. Ich habe zu zeigen versucht, wie Gott nicht mehr als eine unmögliche Synthese von Bewußtsein und Welt erscheinen müßte oder als Synthese von «für sich» und «an sich», von menschlicher Zeit und kosmischer Zeitlosigkeit – was er zum Beispiel in Sartres Ontologie ist –, sondern vielmehr als der kontingente Einbruch von Neuem in die unveränderte Dauerhaftigkeit von Regeln. Natürlich sind hier zwei Mahnungen zur Vorsicht angebracht. Aus dem Blickwinkel Gottes betrachtet bemißt seine Wirklichkeit sich nicht nach der Verwendungsfähigkeit, welche der von ihm gebildete Begriff findet. Aus dem Blickwinkel des Menschen betrachtet ist zu sagen: in dem, was ich das «neue Denken» genannt habe, gibt es keinen Ruf nach einem verborgenen Gott, der die Systeme von ihrer Regelhaftigkeit zu

befreien und für das Moment der Überraschung zu sorgen hätte. Zunächst, weil das «neue Wissen» sich eben genau die Aufgabe gestellt hat, die verborgenen Regelmäßigkeiten hinter den offensichtlichen Einbrüchen von Unerwartetem aufzudecken. Man konnte dies gut beobachten an der ethnologischen Interpretation von Leach, welche eine Theologie der Erwählung ersetzen sollte, die Leach sonst völlig zu ignorieren scheint. Vor allem aber bliebe immer noch die Frage: Warum sollten wir gerade Gott den «Neuen» nennen, der in das irdische Geschehen eingreift? Ich beanspruche doch in keiner Weise, einen angemesseneren Platz für Gott hergerichtet zu haben, indem ich den Gottesbegriff aus der kategorialen Ebene des unveränderlichen Seinsgrundes in die Ebene der schöpferischen Kontingenz übertragen habe. Die Apologetik ist ja immer im Nachteil dadurch, daß sie mehr für einen Abwesenden plädiert als daß sie für einen Anwesenden zeugt.

Indessen erscheinen mir drei Punkte wichtig:

1. Der epistemologische Einschnitt, den wir heute erleben, jene bruske Abkehr vom Gedanken der Spontaneität und der Geschichtlichkeit und die Hinwendung zur Regelmäßigkeit und zur Logik, weist uns darauf hin, daß die Theologie sich nicht an eine immer gleichartig ausgerichtete Kultur wenden kann. Die Theologie muß aber die Identität ihrer kulturellen Partner erkennen und gelten lassen. Wenn die Vitalität der Theologie herrührt von der Wirklichkeit Gottes, so steht ihre Mobilität immer in Beziehung zu den kulturellen Entwicklungen. Man wird bemerkt haben, daß ich eher auf dem bestanden habe, was die Theologie an polemischen Beiträgen in das Gespräch mit der herrschenden Kultur einbringen könnte, als daß ich das erwähnt hätte, was die Theologie aus dem Gedankengut dieser Kultur zu übernehmen geneigt ist. In einer «existenzialistischen» Zeit wäre also der Akzent auf die Treue und Zuverlässigkeit des Heilsplans Gottes zu setzen. In einer «strukturalistischen» Zeit muß der Akzent dagegen mehr auf die schöpferische Neuheit seines Eingreifens verlagert werden.

Die Wirklichkeit des Glaubens hängt nicht ab von den mehr oder weniger günstigen Ansatzmöglichkeiten, welche die Kultur ihm bietet, aber seine Verstehbarkeit hängt sehr wohl ab von der richtigen Wahrnehmung des Ortes, in den hinein er seine Botschaft spricht. Wenn es stimmt, daß die kulturelle Perspektive sich derzeit dauernd verschiebt, so muß die Theologie sich dessen bewußt sein. Der Gottesbegriff, dessen sie sich be-

dient, muß dann ebenfalls immer wieder von wechselnden Orientierungspunkten her bestimmt werden. Dies ist umso wichtiger, als die derzeitige kulturelle Situation in keiner Beziehung klar ist und die Theologie die Nachwirkungen dieser Verwirrung sozusagen am Rückstau zu spüren bekommt.¹¹

2. Obwohl ich immer die Wirklichkeit Gottes von der möglichen Verwendbarkeit des Gottesbegriffes unterschieden habe, glaube ich doch, daß das, was mit diesem Gottesbegriff geschieht, aus dem Blickwinkel des Menschen von entscheidender Bedeutung ist. Ein wirklicher, aber im Denken «nicht gebrauchter» Gott, wird ein Gott, über den man nicht mehr reden kann. Er zieht sich aus dem Bereich der Reflexion zurück in eine nicht mehr kommunikable Innerlichkeit. Die «christologische Konzentration», auf die manche glaubten sich berufen zu können, um sich eine formulierte Gotteslehre zu ersparen, ist hier kein wirklicher Ausweg. Denn die Christologie ist die Verkündigung des wahrhaftigen Namens Gottes und nicht ein Veto gegen seinen Gebrauch. Was man den «christologischen Atheismus» genannt hat, das mündet in eine «Jesuzentrik», die weder auf Gott noch auf den Menschen ein entscheidendes Licht wirft. In der Christologie zeigt die Beziehung der Logik für die Bezeichnung Jesu mit dem Titel Christus gut, daß die Frage des Gottesbegriffes und seiner Verwendung sich auch stellt, wenn wir ausgehen von der Wirklichkeit des gegenwärtigen Gottes. Was richtig bleibt, ist dies: daß die Wirklichkeit jedem Begriff vorausgeht; sonst machten wir Gott abhängig von den Möglichkeiten unserer Einsichtskraft.

3. Schließlich: daß wir heute auf einer Sicht von Gott als der überraschenden Kontingenz bestehen müssen, bedeutet nicht, daß die Kategorie der Wiederholung Gott fremd wäre. Ein so existenzieller Denker wie Kierkegaard hat sehr wohl in der Wiederholung eine Grundkategorie des Glaubens gesehen. Ohne die Wiederholung würde der Glaube tatsächlich unfaßbar. Und auch die Kontingenz besteht nicht nur darin, ohne Unterlaß das Alte zu sprengen, um sich auf ein Neues zu stürzen, das mehr und mehr imaginär und unerreichbar würde. Die Kontingenz Gottes setzt das Neue ein. Sie setzt ihm Regeln für sein Wirken. In diesem Sinne erst ist sie eine schöpferische und nicht bloß protestierende Kontingenz, eine erneuernde und nicht bloß aufrührerische Kontingenz. Der Protest Gottes – so lautete ja der Titel dieses Aufsatzes – verurteilt seine Freiheit nicht

dazu, ohne Unterlaß vor sich selbst davonzulau-
fen. Die Freiheit Gottes schafft, indem sie Mensch
wird, die Neuheit durch das Eingehen in die Wirk-
lichkeit. Sie ist gewiß Neubeginn und nicht bloß
Flickwerk am Alten, aber sie ist auch Wieder-

beginn inmitten des Alten und nicht ein fortwäh-
render Futurismus. Gott protestiert, indem er
durch die Kontingenz seiner Freiheit das Neue
einsetzt zugunsten des Menschen.

¹ Gottfried Quell, *El und Elohim im AT: Th Wb z NT III* (Stuttgart 1957) 79 ff. Hier: 84.

² Hermann Kleinknecht, *Der griechische Gottesbegriff: ThWbzNT III*, (Stuttgart 1957) 65 ff. Hier: 78.

³ Gérard Granel, *Sur la situation de l'incroyance: Esprit* (Paris) Januar 1971, 4.

⁴ Jean Piaget, *Le structuralisme* (Paris 1968) Kap. 1.

⁵ Zit. nach dem Motto des Buches von Jean Ehrmann, *Structuralism* (New York 1970).

⁶ Claude Lévi-Strauss und Louis Althusser lassen den Begriff gelten, Michel Foucault dagegen lehnt ihn ab. Piaget zögert, ihn ohne weiteres auf die Humanwissenschaften anzuwenden, wenn man ihn nicht ergänzt durch den Konstruktivismus. Tatsächlich gibt es keine Schule des Strukturalismus, wohl aber eine gewisse Konvergenz der Methoden bei den verschiedenen Forschern, von denen jeder auf seinen eigenen Fachbereich spezialisiert ist.

⁷ Das Wort wird hier verwendet in seinem am wenigsten metaphysischen Sinne. Es geht hier nicht darum, sich auf die Suche zu machen nach einer arché, nach einem Ursprung, sondern ganz im Gegenteil darum, auf diesen unnützen Versuch zu verzichten, Spuren zu rekonstruieren, die eben nicht die Zeichen einer hinter diesen Spuren gelegenen Wahrheit sein können.

⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris 1969) 273.

⁹ Dies ist, wie mir scheint, der theologische Sinn der sogenannten Jungfrauengeburt, die wohl mehr auf der Nichtlegitimität Marias, die ja nicht mit Josef verheiratet

war, besteht als auf dem übernatürlichen Wunder der Empfängnis Jesu. Vgl. Matth 1, 18 und Luk 3, 23.

¹⁰ Edmund Leach, *The Legitimacy of Salomon: Genesis as Myth* (London 1969).

¹¹ Eines der ersten Bücher, das diese Umkehrung der Tendenzen systematisch behandelt hat, scheint mir das Werk von Lawrence Rosen zu sein: *Language, History and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre: History and Theory 10* (1971) 269–294. Unglücklicherweise bleibt seine Schlußfolgerung eklektisch und enttäuschend.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ DUMAS

geboren 1918 in Montauban (Frankreich), 1950 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier sowie an den Theologischen Fakultäten in Montpellier, Paris und Basel, ist Lizentiat der Philosophie, hat ein Diplom in Griechisch und Deutsch und kann zum Doktorat der Theologie zugelassen werden. Er ist Professor für Philosophie und Moral an der Reformierten Theologischen Fakultät von Paris und veröffentlichte u. a.: *Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes* (Paris 1964), *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer* (1967), *Prospective et prophéties. Les églises dans la société industrielle* (Paris 1972).

Claude Geffré

Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie

Der Prozeß, den Pascal gegen den Gott der Philosophen angestrengt hat, ist heute aktueller denn je. Er wird aber nicht bloß im Namen des irreduziblen Charakters der Glaubenserfahrung mit dem lebendigen Gott geführt. Das theologische Reden über Gott wird im Zuge einer allgemeinen Krise des metaphysischen Denkens und der metaphysischen Sprache einer radikalen Kritik unterzogen. Und es sind die Theologen selbst, die bereitwillig Ausdrücke übernehmen wie z. B. «das Ende der Metaphysik», «der Tod des Gottes der Meta-

physik», «das Ende des Theismus», «der Beginn eines nachmetaphysischen Zeitalters». Weit entfernt davon, diesen Zusammenbruch der klassischen Metaphysik als ein Alarmsignal zu werten, begrüßen ihn einige unter ihnen als ein befreiendes Ereignis für die christliche Theologie. Das zweifelhafte Bündnis zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Jesu Christi ist endlich gebrochen, und der Theologe ist endlich frei, das zu sagen, was ihm durch die Offenbarung anvertraut ist. Wenn man in diesem Sinne von der «nicht-metaphysischen Theologie» spricht, will man daher eines der verheißungsvollsten Kennzeichen der Theologie der Zukunft hervorheben.

Es handelt sich hier um eine grundlegende Frage, die vor allem auch eine historische Dimension hat, und zwar was das Verhältnis des Gottesbegriffs der Philosophie und des Gottesbildes der christlichen Theologie in der Geschichte des abendländischen Denkens betrifft. Sie hat aber auch eine philosophische Dimension, und zwar was die Eigenart der theologischen Sprache selbst