

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

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 archè, 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

beginnt inmitten des Alten und nicht ein fortwährender Futurismus. Gott protestiert, indem er durch die Kontingenz seiner Freiheit das Neue einsetzt zugunsten des Menschen.

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

in ihrer Beziehung zur gelebten Glaubenserfahrung betrifft. In den engen Grenzen, die dieser Darlegung gezogen sind, ist es unmöglich, eine solche Grundfrage in ihrer ganzen Spannweite in den Blick zu bringen. Ich möchte nur einige Unschärfen in der Ausdrucksweise aufdecken, wie wenn man z. B. allzu einfach von «nicht-metaphysischer Theologie» redet. Dieser Ausdruck erhält einen legitimen Sinn, wenn man damit Einspruch erhebt gegen die falschen Objektivierungen der metaphysischen Theologie oder gegen eine bevorrechtigte Verbindung der Theologie mit einer bestimmten Art objektivierender Metaphysik. Er bezeichnet jedoch ein aussichtsloses Vorhaben, wenn man glauben wollte, auf die ontologische Bedeutung des theologischen Redens als eines Redens über Gott verzichten zu können.

Wir wollen hier beginnen mit einer kurzen Darstellung der Kritik an der metaphysischen Sprache, wie sie von den Vertretern der «radikalen» Theologie oder der sogenannten «Gott-ist-tot-Theologie» formuliert worden ist. Dann wollen wir uns fragen, was zu halten ist von der Kritik an der «Onto-Theo-Logie» als dem versteckten Wesenskern der traditionellen metaphysischen Theologie. Dies wird uns weiter führen zu einer Reflexion über die Bedeutung des Prozesses, den ein gewisser theologischer Existenzialismus gegen die Objektivität Gottes eröffnet hat. Schließlich bleibt uns noch, uns mit der Frage möglicher neuer Wege einer nichtmetaphysischen Theologie zu befassen.

1. Die Krise des Redens über Gott

Alle Vertreter der «Gott-ist-tot-Theologie» sind auf verschiedenste Weise beeinflusst von der analytischen Philosophie des «Wiener Kreises» oder der Oxforder Schule der sogenannten linguistischen Analyse und behaupten dementsprechend, daß die metaphysischen Sätze eigentlich bedeutungslos sind. Man könnte hier jene bezeichnenden Zeilen von Wittgenstein anführen: «Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen.»¹

Für unser Vorhaben hier ist es aber vor allem wichtig zu bemerken, daß in der gesamten Strömung der «radikalen Theologie» die alte Streitfrage

über die Beziehung zwischen dem Gott der Metaphysik und dem Gott des Glaubens völlig überholt ist. Selbst das Wort «Gott» ist jeder Bedeutung beraubt. So kann z. B. van Buren schreiben: Wir können heute nicht einmal mehr den Schrei Nietzsches verstehen: «Gott ist tot!» ... Gefragt wird also nicht mehr nach der Möglichkeit des metaphysischen Redens über Gott. Die Frage richtet sich vielmehr viel radikaler auf die Möglichkeit eines Redens über Gott schlechthin, ob dieses Reden nun metaphysisch oder religiös sei. Unter dem Blickwinkel der Kulturgeschichte bereitete der Tod der Metaphysik nur den Tod Gottes im westlichen Denken vor. Und die Vertreter der «Gott-ist-tot-Theologie» betrachten diese beiden Ereignisse nur als gleichwertige Symptome der «radikalen Weltlichkeit» unserer Kultur.

Eines der Anzeichen dieser radikalen Haltung besteht darin, daß für die derzeitige analytische Philosophie das gestellte Problem nicht mehr die *Gültigkeit* der metaphysischen oder theologischen Aussagen ist, sondern ihre intendierte *Bedeutung*.² Für den Atheisten und selbst für den Agnostiker hat die Gottesfrage noch einen Sinn. Für den Neopositivismus der analytischen Philosophie hat selbst das *Wort* «Gott» seinen Sinn verloren. Wenn tatsächlich allein das «Prinzip der Verifizierung» ein Kriterium liefert, mit dessen Hilfe sinnvolle Sätze unterschieden werden können, so ist jeder Satz, in dem Gott als Subjekt auftritt, nicht bloß falsch, sondern bedeutungslos. Man spricht hier mit Recht von einem «semantischen Atheismus», der sich wesentlich von den klassischen Formen des Atheismus unterscheidet.³

So muß man die sogenannte «Gott-ist-tot-Theologie» als einen verzweifelten Versuch verstehen, ein sinnvolles Gespräch der christlichen Theologie selbst dann weiterhin aufrechtzuerhalten, wenn man es als eine unausweichliche kulturelle Gegebenheit hinnimmt, daß ein sinnvolles Reden über Gott unmöglich ist. Angesichts einer solchen Theologie ist die wirkliche Fragestellung nicht, ob eine nichtmetaphysische Theologie zu Recht besteht, sondern ob eine christliche Theologie möglich ist, die nicht mehr von Gott redet. Für uns ist eine christliche Theologie *ohne* Gott ein Unsinn. Oder sie ist doch nichts anderes als eine Anthropologie. Und man könnte wohl aufzeigen, daß es ein Widerspruch in sich selbst ist, sich weiterhin auf den Herrschaftsanspruch Christi gegenüber der Welt und gegenüber dem Menschen zu berufen und dabei gleichzeitig die totale Selbstgenügsamkeit des weltlichen Menschen zu behaupten, der

folglich auch keine Möglichkeit habe, das Gottesproblem zu stellen.

Tatsächlich zeigen die neuesten Vertreter der analytischen Philosophie, vor allem diejenigen, welche sich vom späten Wittgenstein anregen lassen, ein wachsendes Interesse an der Untersuchung der religiösen Sprache. Sie lehnen vor allem ein allzu enges Verständnis des «Verifikationsprinzips» ab und sind überzeugt, daß es bezüglich des Realitätscharakters Behauptungen gibt, die in jeder Hinsicht sinnvolle Bedeutung haben, wenn sie auch nicht empirisch verifiziert werden können. Dies gilt z. B. für die sittliche und die religiöse Ordnung. Insofern die Sprache ein Bestandteil menschlichen Verhaltens ist, hat sie Anteil an dessen Komplexität. Es gibt verschiedene «Spielarten» von Sprache, die nicht auf eine einzige gemeinsame Ausdrucksform zurückgeführt werden können. Die «Spielart» von Sprache, der das Wort «Gott» angehört, ist die der Religion. Sicherlich müssen wir unser Reden von Gott neu formulieren im Blick auf den Verstehenshorizont des säkularen Menschen. Aber wenn wir nicht mehr von Gott reden können, dann können wir auch von den übrigen Themen der Religion nicht mehr reden.

Wenn wir erst einmal eingeräumt haben, daß es unter dem Aspekt der Realität Äußerungen mit Bedeutungsgehalt gibt, die empirisch nicht verifiziert werden können, warum sollte man dann Einspruch dagegen erheben, daß die religiöse Sprache im allgemeinen und das Reden über Gott im besonderen ein sinnvolles Reden sein können? Wenn man sich aber weigert, Sprache auf empirische Äußerungen zu reduzieren, so räumt man damit die Möglichkeit *metaphysischen* Redens ein. Aus dem Blickwinkel des Philosophen ist die theologische Sprache notwendigerweise metaphysisch, wenigstens in diesem sehr allgemeinen Sinne, daß sie nicht empirisch verifizierbar ist.

Von einer «nichtmetaphysischen Theologie» kann man auch reden in dem Sinne einer Theologie, die keine metaphysischen Kategorien verwendet und die nicht an ein bestimmtes metaphysisches System gebunden ist. Im Blick auf eine Kriteriologie der Sprachformen aber hängt die theologische Sprache ab von der metaphysischen Sprache oder wenigstens von der spekulativen Sprache, in dem Sinne, daß sie bezüglich der unmittelbaren Erfahrungsdaten auf das Überschreiten von Grenzen angelegt ist und grundsätzlich auf eine Wirklichkeit zielt, die nur durch Interpretation zugänglich ist.⁴

2. Die Kritik der «Onto-Theo-Logie»

Die Bewegung der sogenannten «Gott-ist-tot-Theologie», die wir schon erwähnt haben, ist nur die radikalste Ausdrucksform der Grundlagenkrise, vor die sich die zeitgenössische Theologie gestellt sieht. Um aber das Vorhaben einer nicht-metaphysischen christlichen Theologie verstehen und werten zu können, muß man der Heideggerischen Kritik der «Onto-Theo-Logie» als des versteckten Wesenskerns der westlichen Metaphysik Rechnung tragen. Man kann selbstverständlich Heideggers Deutung des historischen Auftrags der westlichen Metaphysik ablehnen. Aber man kann gar nicht genug nachdenken über die Tatsache, daß wir uns zum ersten Mal in der Geschichte des christlichen Denkens im Westen in einer philosophischen Situation befinden, die es uns erlaubt, die Verschmelzung des «Theologischen» und des «Metaphysischen» in der christlichen Theologie zu einem einzigen Block ernsthaft in Frage zu stellen.

Nach Heidegger ist der kulturgeschichtlich bedingte Tod des als Objekt verstandenen Gottes bereits von Anfang an in die Bestimmung der Metaphysik hineinverwoben. Es ist tatsächlich ein und derselbe Bewegungsimpuls der Metaphysik, der Gott zum absoluten Grund des Seienden macht und der ihn dann tötet. Von diesem ihrem Ursprung her kann die Metaphysik das Seiende nur dadurch total in Frage stellen, daß sie unvermittelt ein höchstes Seiendes als Träger des Seins setzt. Dieser Wille, eine Grundlage zu finden, um das gegebene Seiende zu überschreiten, offenbart das Verlangen des vernunftbegabten Menschen nach einem Sinngefüge, das sich in durchgehenden «Vertretungen» kundtut: Der verborgene Wesenskern der traditionellen Metaphysik, nämlich die «Onto-Theo-Logie», bedeutet die Erklärung des Seienden durch sein Sein und des Seins durch ein höchstes Seiendes. «Von seinen Gründen her wird das Seiende begriffen, damit es als Begriffenes unter die Herrschaft des Menschen komme.»⁵ Die griechische Metaphysik ist also nicht «Onto-Theo-Logie» geworden, weil sie von der christlichen Theologie übernommen wurde, sondern sie war «Onto-Theo-Logie» von ihrem eigenen Anfang an.

In der Neuzeit ist zunächst der absolute Geist und schließlich der Mensch an die Stelle des als höchstes Wesen verstandenen Gottes getreten. Bei Hegel finden wir eine Tendenz, wonach der Geist des Menschen zum Geist Gottes wird. Und

bei Nietzsche sind wir schließlich beim Gottesmord durch die menschliche Selbstbegründung im Willen zur Macht angekommen. Diese Wende war möglich, weil bereits von Anfang an Gott begriffen worden war als das Seiende, dessen sich der Mensch bemächtigen kann, indem er als sein «Vertreter» auftritt. Dieses Geschehen, durch das der Mensch sich als Seinsgrund an die Stelle Gottes setzt, ist bereits vorbereitet im Bewegungsimpuls der Metaphysik selbst, insofern sie von dem Willen getragen ist, die gesamte Wirklichkeit zu deuten, indem man sie – ausgehend von einem tragenden Grund – transzendiert.

Diese Identifizierung des Vorhabens der westlichen Metaphysik mit dem Willen zur erklärenden Deutung im Zeichen des Logos veranlaßt uns zu einem kritischen Rückblick auf die traditionelle Theologie als metaphysischer Theologie. Die Geschichte der christlichen Theologie ist in der Tat untrennbar von der Geschichte der Seinsbegriffe. Und heute eröffnet die Krise der Metaphysik – verstanden im Sinne Heideggers – eine neue Epoche, in der es nicht mehr möglich ist, das im eigentlichsten Sinne von Gott herkommende «Theologische» zu verwechseln mit dem Theologiebegriff aus der Ebene der bloßen Ontologie. Mit anderen Worten: Die Theologie ist aufgefordert, sie selbst zu sein und zu sagen, was ihr durch die Offenbarung anvertraut ist.⁶ Sie kann dies um so mehr leisten, als die bewundernswürdigen Beiträge der biblischen Forschung uns dabei helfen, das jüdisch-christliche Gottesbild in seiner eigentlichen Ursprünglichkeit immer besser wieder zur Geltung kommen zu lassen.

Die Theologie des Thomas von Aquin bleibt ein unausgeglichenes Ergebnis der christlichen Theologie, die sich als metaphysische Theologie verstand. Indem er Gott als denjenigen deutete, der sich dem Moses in Seinsbegriffen offenbarte, überstieg er den Abgrund zwischen Glauben und Wissen und machte deutlich, daß der biblische Gott ebenderselbe sei, auf den sich die rationalen Bemühungen der Philosophen richten.

Andererseits sind Methode und Zielsetzung des Thomas ganz und gar theologisch, und er hat keineswegs damit begonnen, zunächst einen philosophischen Gottesbegriff zu erarbeiten, um ihn dann nachträglich mit dem Gott der Offenbarung gleichzusetzen.⁷ Und dennoch: als Thomas das absolute Sein zum intellegiblen Prinzip machte, welches es ermöglichte, über alle Eigenschaften und alle Werke Gottes Rechenschaft abzulegen, fällt er eine folgenschwere Entscheidung für die

Zukunft des christlichen Denkens. Durch unsere Bemühungen um ein Ernstnehmen der Beziehung Gottes zur Heilsgeschichte sind wir uns heute stärker der Gefahren bewußt, die einem solchen theologischen Entwurf innewohnen. Man kann sich in der Tat fragen, ob eine solche ontologische Theologie nicht keimhaft die Gefahr einer falschen Objektivierung Gottes als eines letzten Triumphes der natürlichen Vernunft in sich trägt. Mit anderen Worten: Kann eine solche Theologie dem Geschick der westlichen Metaphysik entgegen, wie Heidegger es versteht? Es scheint tatsächlich schwer zu leugnen, daß die als Wissenschaft verstandene Theologie des Thomas von Aquin sich genau in den Rahmen des onto-theologischen Entwurfs der Metaphysik einfügen läßt. Einerseits führt dieser die Wahrheit der seienden Dinge auf die «erste Wahrheit» ihres Seinsgrundes, des absoluten Seins, zurück; und andererseits sucht er für die Geheimnisse der Offenbarung Rechenschaft und Erklärung zu finden von dem Gott her, der als Ursache und Seinsgrund von allem, was ist, verstanden wird. Das «Ipsum Esse subsistens» wird zum hermeneutischen Prinzip der gesamten Theologie.

Selbst wenn es sich um das Sein Gottes handelt, wird dieses Sein noch gedacht als das Sein des Seienden. Gott ist das erste Seiende: primum Ens. Wir befinden uns hier wohl tatsächlich in einer vom Vertretungsgedanken im Sinne Heideggers geprägten Denkstruktur, das heißt, daß dieses Denken sich das Gedachte zu einem Gegenüber macht und es sich so gegenwärtig macht. Wenn diese metaphysische Denkstruktur dem Sein zum unentrinnbaren Verhängnis wird, so kann man mit Bernhard Welte sogar sagen, daß Thomas von Aquin «für seine Zeit die höchste Form der Metaphysik hervorgebracht hat, die für lange Zeit, ja vielleicht sogar für die gesamte Zeit der Herrschaft der Metaphysik, bestimmenden Einfluß ausübte.»⁸ Und selbst, wenn es bei Thomas von Aquin die «keimhafte Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik» gab, das heißt ein sehr lebendiges Bewußtsein dessen, was jenseits des begrifflich Faßbaren von Gottes «Ipsum Esse» liegt, so ist doch gewiß, daß dies im Hintergrund geblieben ist und daß die Weiterentwicklung des thomistischen Denkens sich unter dem Zeichen einer zu immer stärkerem Einfluß kommenden Herrschaft der metaphysischen Begrifflichkeit vollzogen hat.

So ist es in dieser Stunde des Endes der Metaphysik die Aufgabe der christlichen Theologie,

ans Licht zu bringen, was der verborgene Kerngehalt des Entwurfs einer metaphysischen Theologie war: der Wille, die Offenbarung zu deuten mit Hilfe eines Gottes, der als absoluter Seinsgrund des Seienden verstanden wurde. In der metaphysischen Theologie können wir eine rigorose Reduktion der biblischen Eigenschaften Gottes – vor allem, wenn diese in Verbalformen zum Ausdruck gebracht werden – auf den «actus purus» des Seins beobachten. Dies führt zu unentwirrbaren Schwierigkeiten, wenn man das «geschichtliche» Handeln Gottes (Schöpfung, Inkarnation, Vergöttlichung) wirklich ernst nehmen will. Die Grenze einer metaphysischen Theologie, die einzig auf die «*analogia entis*» mit ihrer rigorosen Unterscheidung zwischen eigentlichen und bloß metaphorischen Gottesnamen gegründet ist, liegt dort, wo sie die eigenständige Erkennbarkeit der großen biblischen Symbole beiseite zu schieben versucht. Die Austauschbarkeit Gottes und des absoluten Seins wird hier zum letzten Kriterium für ein gültiges Reden über Gott. Dann aber läuft man Gefahr, nur dasjenige von den biblischen Aussagen über Gott festzuhalten, was sich im Begriffssystem einer «Theologie-Wissenschaft» formalisieren läßt. So sucht Thomas von Aquin z. B. Einsicht in die Heilsgeschichte zu gewinnen, indem er von den notwendigen Eigenschaften eines als absolutes Sein verstandenen Gottes ausgeht. Er zeigt aber nicht ausreichend die neue Verstehensmöglichkeit für eine Transzendenz Gottes als der personalen Liebe, die für uns die Heilsgeschichte wirkt. So läuft in der metaphysischen Theologie als dem Triumph des entfaltenden Denkens alles so ab, als sei das ursprünglichste Geheimnis des sich offenbarenden Gottes auf ein vorgängiges Grundprinzip zurückzuführen, das aber letztlich im Logos der menschlichen Vernunft mündet. Rechtmäßiges Ziel einer nichtmetaphysischen Theologie könnte es sein, die «Rückführung zum Mysterium» gelten zu lassen, das heißt mit anderen Worten: das Geheimnis Gottes nicht anders zu denken als im Gefüge einer geschichtlich ankommenden Wahrheit, wie sie durch die Offenbarung erschlossen wird.

3. Der Einspruch gegen die Objektivierung Gottes

Das Bewußtwerden des verborgenen Kerngehalts der metaphysischen Theologie ist untrennbar verbunden mit der Kritik der zeitgenössischen Theologie an der Objektivierung Gottes. Vor allem innerhalb der protestantischen Theologie können wir seit einem halben Jahrhundert eine

radikale Kritik an der objektiven Gotteserkenntnis feststellen.⁹ Diese radikale Kritik steht in der legitimen Nachfolge von Luthers Protest gegen die scholastische Theologie. Barth und Bultmann aber sind jeder auf seine Weise zugleich Erben der Kantschen Kritik. Beide wollen den Objektivismus der metaphysischen Theologie überwinden und auf das Subjekt-Objekt-Schema verzichten. Seit Kant hat das Reden über Gott seine ontologischen Wurzeln verloren, und man kann den Gott der praktischen Vernunft nicht mehr umformen zu einer objektiven Wirklichkeit.¹⁰

Für Barth ist es Gott selber, der seine eigene Objektivität begründet, insofern er durch die Offenbarung aus Gnaden allein Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe wird. Für Bultmann entspricht die Objektivierung Gottes in der traditionellen metaphysischen Theologie der Eigenart des mythischen Denkens, das eben gerade über Gott «verfügen» will, indem es von Jenseitigem mit den Kategorien des Diesseitigen spricht. Jedes objektivierende Reden über Gott ist notwendigerweise Idololatrie, denn wir können von Gott nur das sagen, was uns je und je in der aktuellen Glaubensentscheidung widerfährt. Das einzige Mittel, die Objektivität Gottes zur Geltung zu bringen, besteht darin, daß ich mich im Glaubensgehorsam von ihm umgestalten lasse statt daß ich ihn mir als Objekt zu vergegenwärtigen suche, das im Grunde doch nur ein Abbild seiner selbst wäre.

Dieser Wille zur Überwindung des Objektivismus der guten alten traditionellen Theologie ist vielen Entwürfen der zeitgenössischen Theologie gemeinsam, ob es sich nun um die sogenannte existentielle Theologie oder den theologischen Personalismus handeln mag. Im Lichte des Schicksals der Metaphysik aber ist es wohl gestattet, sich zu fragen, ob dieser Einspruch gegen die Objektivierung Gottes nicht insgeheim selbst dem Konzept der metaphysischen Theologie als dem Versuch umfassender Seinsdeutung entstammt. Mit anderen Worten: Steht diese theologische Strömung, die beim Versuch einer Rechenschaft über das irreduktible Ereignis der Offenbarung vom Menschen ausgeht, der zwar nicht als «animal rationale», sondern als Existenz definiert wird, nicht doch noch unter dem Zeichen einer Art Triumph der menschlichen Subjektivität?

Angesichts der Tendenzen, die diese nichtmetaphysische Theologie zeigt, fragt sich mancher mit Recht, ob Gott hier wirklich noch in sich selbst erkannt wird. Von Gott in der Begrifflichkeit von Entscheidungsrufen zu reden, bedeutet dies nicht,

ihn zu reduzieren auf das bloße Paradox eines Gegenübers zum Menschen? Wenn von Gott nichts anderes übrig bleibt als das Ereignis einer Begegnung, welche mich verändert, so liegt nicht mehr viel am Bedeutungsgehalt des Wortes «Gott», wenn er nur weiterhin seine Regulativfunktion erfüllt. Wir haben den Gott der Metaphysik eingetauscht für den Gott des ethischen Bewußtseins: Gott wird verstanden als die Absolutheit des sittlichen Anspruchs und als leitendes Prinzip des menschlichen Handelns.

Daher ist es wohl gestattet, sich dies zu fragen: Reduziert der theologische Existenzialismus Gott nicht zum *Sinn*, den er für den Menschen hat, sobald er es nicht mehr wagt, Gott zu objektivieren, um so seine Unausagbarkeit zu retten? So wäre die Existenztheologie, die an sich nichtmetaphysisch sein möchte, um so besser der ursprünglichen Eigenständigkeit des Gottes des Glaubens zu entsprechen, tatsächlich eher ein Symptom der *anthropologischen* Ausrichtung der modernen Theologie. So gesehen werden wir hier Zeugen der letzten Vollendung der Existenzialisierung und Verinnerlichung des Glaubens, die bei Luther beginnt und dort, wo Feuerbach die «anthropozentrische Wende» feststellte...¹¹ Übrigens ist es bezeichnend, daß es heute sowohl im katholischen wie im protestantischen Denken eine Gegenbewegung gibt, der es darum geht, gegen den Idealismus und Individualismus der existenzialen Hermeneutik die historischen Grundlagen des Christentums wieder zur Geltung zu bringen. Die neuen Geschichtstheologien (J. Moltmann und vor allem W. Pannenberg) verwerfen bei der Zuwendung zur Gottesfrage einen Ansatz in der Immanenz des Denkens und suchen ein hermeneutisches Kriterium in der Universalgeschichte als Offenbarung Gottes.

Es scheint also, daß man die eigentümliche Situation der zeitgenössischen Theologie als Kunde von Gott mit einigem Recht durch die folgende Frage kennzeichnen kann: Wie läßt sich in einem Augenblick, da Gott als Begriff und Gegenstand der traditionellen Metaphysik tot ist, der theologische Objektivismus überwinden, ohne daß man in die falsche Anthropozentrik der Existenztheologen fällt? Ich möchte hier zum Schluß nur kurz andeuten, welches die verheißungsvollsten Orientierungslinien sind für eine nichtmetaphysische christliche Theologie, die aber nicht zugleich auf ihren spekulativen Anspruch verzichten will.

4. Die Theologie der Zukunft als nichtmetaphysische Theologie

Die Theologie als Wissenschaft vom Glauben muß ihre eigene Begrifflichkeit ausarbeiten. Sie bezieht sich auf eine historische Offenbarung, die nur im Glauben zugänglich ist, und sie verfügt über eine gewisse Anzahl von grundlegenden Begriffen, die eine wesentliche Beziehung zum historischen Ereignis des Heils haben. Die intellektuelle Aneignung dieser Grundbegriffe aber ist nie an einem Endpunkt angelangt. Genau dies ist die bleibende Aufgabe der Theologie als der «Einsicht» in den Glauben: immer wieder eine neue Sprache zu erarbeiten, die sich allzeit auf die Grundbegriffe der Offenbarung stützen muß, die aber zugleich versucht, diese Begrifflichkeit zu überschreiten, um den Glaubensgehalt für diese vorgegebene historische Stunde einsichtiger zu machen. Da die Wirklichkeiten des Glaubens per definitionem nur durch Auslegung zugänglich sind, ist die Sprache der Theologie notwendigerweise eine spekulative Sprache in dem Sinne, daß sie über die Grenzen der deskriptiven Redeweise hinausführt. In ihrer Bemühung um die Schaffung neuer Ausdrucksmittel einer spekulativen Sprache kann sich die christliche Theologie vorzugsweise der Mittel der philosophischen Sprache bedienen, ist aber dabei an keinerlei bestimmtes Begriffssystem gebunden. Selbst wenn die Theologie nicht auf die ontologische Tragweite ihrer Aussagen verzichten kann, so bleibt sie doch frei bezüglich der Kategorien und der Bewegungsrichtung des traditionellen metaphysischen Denkens.

Diese Freiheit sucht auch die Theologie der Zukunft zu bezeugen, wenn sie für sich in Anspruch nimmt, nichtmetaphysische Theologie zu sein. Die christliche Theologie versucht heute einer doppelten Engführung zu entgehen: dem theologischen Objektivismus und dem theologischen Existenzialismus, von dem wir eben gesprochen haben. Der sich anbietende dritte Weg wäre dann eine spekulative nichtobjektivierende Theologie, die dem Geschick der Metaphysik, wie Heidegger sie versteht, entgeht. Die Theologie kann nicht auf ihren spekulativen und systematischen Anspruch verzichten, aber sie muß die Freiheit gewinnen, das zu sagen, was ihr in der Offenbarung anvertraut worden ist. Eine Theologie, welche der Denkbewegung des metaphysischen Denkens eine Absage erteilt, wird nicht mehr versuchen, Gott dadurch zu objektivieren, daß sie ihn mit einem «höchsten Sein» gleichsetzt, das der Seinsgrund

für alle seienden Dinge wäre. Ebensovwenig aber ist Gott ein bloßes inhaltloses Gegenüber einer unaussagbaren Begegnung, ein bloßes «Daß». In dieser Suche nach einer nichtobjektivierenden ontologischen Sprache kann der Theologe äußerst wertvolle Denkhilfen finden in der «Ontologie der Sprache» in Heideggers letzten Schriften, insbesondere in seiner Betrachtung über die «Verwandtschaft des Sagens mit dem Sein»; oder besser: über den Anspruch, den das Sein an das Sagen stellt: «Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen *über* Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen *von* dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt.»¹²

Heidegger selbst hätte jede theologische Ausbeutung seiner Philosophie abgelehnt, aber man kann sich doch mit H. Ott fragen, ob es nicht möglich ist, die Beziehung des theologischen Denkens zur Offenbarung neu zu überdenken im Licht der neuen Fragen zur Philosophie des Seins, zu denen er den Anstoß gegeben hat. Ebenso wie es eine «Topologie des Seins» gibt, das heißt einen eigentümlichen Ort, an dem sich die Wahrheit des Seins enthüllt, so gibt es auch einen eigentümlichen Ort, wo die ursprüngliche Wahrheit der Offenbarung sich der Aneignung durch den Glaubenden erschließt. Es geht also darum, in der Theologie eine Denkbewegung in Gang zu bringen, welche sich die offenbarte Wahrheit anzueignen sucht, indem sie von dem ihr eigentümlichen Ort her ihren Ausgangspunkt nimmt, anstatt zu versuchen, das unaufrechenbare Geheimnis Gottes von einem ihm vorausliegenden Ansatzpunkt her zu entfalten, ob es sich dabei nun um Gott als das absolute Sein handeln mag oder um den Menschen in seinem Selbstverständnis.¹³ Der eigentliche Ort für ein Reden über Gott ist der durch die Menschwerdung des Wortes eröffnete Heilsplan. Wir können nicht von einer vorgegebenen Gottesidee ausgehen, um dann zu sehen, inwiefern diese durch das Ereignis der Menschwerdung modifiziert wird. Den Gott Jesu Christi können wir nur erkennen, indem wir ausgehen von der Besonderheit der Geschichte Jesu. Der christliche Gott ist nicht ein Objekt im Sinne von «Gegenstand», das heißt von einer Sache, über die man «verfügen» könnte. Er hat vielmehr die Objektivität eines personalen Mysteriums. Wenn die nichtmetaphysische Theologie dem Ausgangspunkt treu ist, von dem aus wir uns

die Wahrheit der Offenbarung zueignen machen können, dann wird sie nicht nur das Subjekt-Objekt-Schema hinter sich lassen, sondern auch das «Vertretungs-Schema» eines interpersonalen Ich-Du-Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Die nichtmetaphysische Theologie, die ihre Wurzeln im heilsgeschichtlichen Denken hat, wird weiterhin Gott als das Sein denken, aber nicht im Horizont der Idee, der Substanz, der Natur, sondern im Horizont der Geschichte und der Eschatologie. Sie wird dann versuchen, dem ontologischen Primat der Zukunft über die Gegenwart im göttlichen Sein Ausdruck zu verleihen. Ewigkeit wird dann keine negative Eigenschaft mehr sein, keine bloße Abwesenheit von Zeit. Sie wird die Herrschaft Gottes über die Zukunft bezeichnen. Wenn die Zukunft die eigentlichste Seinsweise des biblischen Gottes ist, so wird verständlich, daß er sich den Objektivierungen des Theismus entziehen muß und daß kein Ereignis der Heilsgeschichte, nicht einmal die Auferstehung Christi, die in dieser Zukunft enthaltenen Verheißungen erschöpfend darstellen kann. Der knapp bemessene Platz macht es unmöglich, hier die Folgerungen aus dem Gesagten für die Frage nach der Natur der theologischen Wahrheit und nach dem christlichen Geschichtsbegriff zu ziehen. Die Wahrheit des Redens über Gott wird wohl mehr in Vorwegnahme und fortschreitender Enthüllung einer künftigen Wirklichkeit bestehen als in der Angleichung des erkennenden Intellekts an ein unveränderliches Wesen. Und die Geschichte ist weniger die nach und nach sich vollziehende Epiphane der ewigen Gegenwart Gottes als vielmehr die fortschreitende Vollendung einer noch nicht abgeschlossenen Zukunft, die erst enthüllt sein wird am Ende der Geschichte, die aber jeden Augenblick dieser Gegenwart auf die Zukunft hin öffnet.

Man sieht also, daß das Programm einer nichtmetaphysischen Theologie keineswegs bloß ein weiteres antiphilosophisches Schlagwort ist. Es umschreibt vielmehr die Notwendigkeit, endlich einer «theologischen» Theologie Raum zu geben. Auch die Theologie der Zukunft wird noch eine ontologische Theologie sein. Sie möchte aber eher *Theologie der Wirklichkeit* sein. Wenn sie den metaphysischen Dualismus zwischen Gott und Welt hinter sich gelassen hat, wird sie versuchen müssen, besser als bisher denkerisch zu ergründen, wie sich in Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt zur Einheit zusammenfügen.

¹ L. Wittgenstein, *Schriften I: Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung (Frankfurt am Main 1960) 26, Satz 4.003.

² Vgl. Langdon Gilkey, *Naming the Whirling: The Renewal of God-Language* (New York 1969) 13–25.

³ Der Ausdruck «semantischer Atheismus» findet sich bei D. Antiseri in seinem Werk: *Foi sans métaphysique ni théologie* (Paris 1970) vgl. S. 32.

⁴ Vgl. J. Ladrière, *Théologie et langage de l'interprétation: Rev. théologique de Louvain* 1 (1970) 285.

⁵ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 282.

⁶ Ausführlicher habe ich mich über diese neue Epoche der Theologie erklärt in meiner Arbeit: *L'objectivité propre au Dieu révélé: L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. (Colloque Castelli) (Paris 1969) 403–421.

⁷ Vgl. C. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance du Dieu un: L'existence de Dieu* (Cahiers de l'actualité religieuse 16) (Paris 1963) 297–317. Außerdem: B. Montagnes, *Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi: Procès de l'objectivité de Dieu* (Paris 1969) 147–168.

⁸ B. Welte, *La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger: Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1965) 612.

⁹ Vgl. A. Dumas, *La critique de l'objectivité de Dieu dans la théologie protestante: Procès de l'objectivité de Dieu* (Paris 1969) 147–168.

¹⁰ Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Zürich 1941). Hier vor allem: Kap. 5, *Das Problem des Christentums*.

¹¹ Wir entlehnen diese Formulierungen P. Ricoeurs Geleitwort zur französischen Übersetzung von Bultmanns Werk «Jesus» (Paris 1968) 28.

¹² Martin Heidegger, *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über «Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie»* (Freiburg i. Br., 11. März 1964): *Archives de Philosophie* 32 (1969) 396–415.

¹³ Zu dieser Denkbewegung einer nichtmetaphysischen Theologie vgl. meine bereits zitierte Arbeit: *L'objectivité propre au Dieu révélé*, 413 f.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niot (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St-Sulpice in Paris und an der Ordenshochschule Le Saulchoir, ist Doktor der Theologie, seit 1957 Professor für dogmatische Theologie in Le Saulchoir sowie Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte verschiedene Beiträge vor allem zu Fragen der systematischen Theologie.