

Glaube und Geschichte bei Friedrich Gogarten

(Ein Beitrag zur Diskussion über Bultmanns Theologie)

Von Dr. theol. Albert Brandenburg, Halle

In zwei Begriffen bewegt sich wie in zwei Angeln die Theologie Bultmanns: Existenz und Geschichte. Durch sie ist das gegenwärtige philosophische Denken in die Glaubenslehre eingedrungen. Damit ist aber nicht gesagt, daß das ganze Unternehmen Bultmanns etwa von der gegenwärtigen Probleml Lebendigkeit dieser Begriffe angeregt wäre oder seinen Ausgang genommen hätte. Die „Entmythologisierung“ kommt von weit her. Martin Kähler um die Jahrhundertwende ist ein Vorfahre B.s sowie Wilhelm Herrmann; auch Strauß steht in der Vorgeschichte wie schließlich all die Theologen der Leben-Jesu-Forschung im 19. Jahrhundert und die Kräfte, die sich kritisch systematisch um das Verhältnis vom Glauben zur Historie mühten. Man müßte zu Lessing weitergehen, zu den Wolffianern, den Neologen und den Aufklärern. Hochbedeutsam ist für das geschichtliche Vorverständnis der Idealismus. Hegel, die Unruhe der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, unternahm es, zwischen Glauben (Metaphysik) und Geschichte einen friedlichen Vertrag zu stiften, allerdings mit zweifelhaftem Erfolg. — Am Ende ist zu sagen, es bricht in der Entmythologisierung ein latentes Grundproblem reformatorischer Glaubenshaltung überhaupt durch: Wie ist das *aeternum nunc praesens* in meinem Glauben (*fides specialis*) in Zusammenhang zu bringen zu historischen Fakten?

Heute hat das Problem Glaube und Geschichte durch den Kontakt mit der Existenzphilosophie eine sehr weite und offene Gegenwartigkeit erlangt. Die Begriffe Existenz und Geschichte stehen in der Mitte der Frage: „... es zeigt sich nämlich, daß mit der Auffassung der Geschichte ein Verständnis der menschlichen Existenz als solcher zusammenhängt. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist abhängig von der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz“¹⁾. Bultmann hat Helfer am Werk. In der Frage nach der Geschichte sekundieren ihm — um nur diese zu nennen — Gogarten und Kamlah. Im Unternehmen der Entgeschichtlichung (treffender sagten wir wohl der Enthistorisierung der Botschaft Christi) versucht Gogarten die gefährdete „Geschichte“ zu retten. Er versucht eine Neubegründung des Verständnisses von Geschichte und stellt sich damit bewußt in den Dienst Bultmann'scher Theologie (so besonders in seiner Schrift: „Entmythologisierung und Kirche.“ Stuttgart 1953). Gogarten hat seine Lebensarbeit der Frage „Glaube und Geschichte“ gewidmet. Deshalb trägt auch die (für unsere Frage nicht sehr bedeutsame) Festschrift für ihn diesen Titel²⁾. Bultmann beruft sich in seiner Antwort an

¹⁾ R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze (1952) 2. Bd. 201.

²⁾ Gießen 1948, hrsg. von Runte.

Jaspers auf ihn³⁾. Von immer neuen Aspekten bemüht er sich, dem Problem nahe zu kommen. Wir wollen hier versuchen, seine Gedanken zu sammeln und sie systematisch wiederzugeben — um dann am Schluß eine kritische Würdigung zu unternehmen. Es muß nicht eigens gesagt werden, daß die Aufgabe, die wir uns stellen, kein *opus alienum* für die katholische Theologie ist. Gemeinsames Glaubensgut erscheint durch Bultmann und sein Unternehmen in Frage gestellt.

Wir gehen aus von dem Radikalansatz, den die Theologie nach dem ersten Weltkrieg machte. Gogarten steht da neben Barth und den anderen Theologen der Krisis, die sich u. a. in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ zusammenfanden. Das Kennzeichnende des neuen theologischen Ansatzes, wie er in den ersten Jahren nach dem Kriege versucht wurde, lag in der radikalen Hinwendung zu Gott. „Gott selbst und sein Dasein waren nicht mehr fraglich. In dem Zerschellen der Kultur, in dem Irrsal des Wissens und Glaubens, die gegeneinanderstehen und die doch nicht eins vom anderen lassen können, wie überhaupt in aller Not und Qual des Lebens, in allem Nicht-zur-Ruhe- und Nicht-zur-Vollendung-kommen des irdisch menschlichen Daseins schien er gegenwärtig wie nirgends sonst. Gott der fraglos wirkliche und lebendige, und der Mensch, der mit allen seinen Schöpfungen radikal in Frage gestellte, das war der neue theologische Ansatz“⁴⁾.

Das Fragen und Denken im Radikalansatz der Theologie der Krisis wurde von Grund auf ein anderes als es bis dahin etwa im Psychologismus, im Historismus und im Kulturprotestantismus war. Man entdeckte neu die Reformatoren mit ihrer Lehre vom *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, mit ihrer Lehre vom Wort und vom Glauben. Kritisch prüft man die Theologen der unmittelbaren Vergangenheit. Schleiermacher, der einflußreichste Theologe des 19. Jahrhunderts, wurde mit scharfer Sonde gestellt. Brunners Schleiermacherbuch „Die Mystik und das Wort“ kann man nur aus dem Eifer der Frühzeit der dialektischen Theologie verstehen. Schleiermacher hatte die Umsetzung des Christentums in die Immanenzreligion des Idealismus vollzogen (mit diesem Urteil, das die Dialektiker von Troeltsch übernahmen, ist aber keineswegs Schleiermachers Theologie auf eine Formel zu bringen). Diese Erkenntnis ist jedoch zumal für Gogarten der gegebene Weg zum Neuansatz seiner Geschichtslehre. Wir wollen seinen Weg mitgehen.

Gogarten erkennt die theologische Situation der Vorkriegszeit als die einer quälenden Alternative: Einerseits war es der Theologie selbstverständlich, daß das Christentum eine geschichtliche Erscheinung sei und daß man es nur als geschichtliches wahr erkennen könne — andererseits mußte es aber doch auch als göttliche Offenbarung, d. h. als nicht aus dem Entwicklungszusammenhang geschichtlicher Vereinzelungen begreifbar, gefaßt werden können. Historisch-Individuell-Einzeln verbindet sich mit Absolut-Normativem. Gogarten eruiert in langer mühseliger Arbeit — man bewundert die beharrliche Konsequenz — im Grunde zwei große Linien, zwei Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Offenbarungswirklichkeit. Es sind die *zwei Auffassungen von Geschichte, die sich heute gegenüberstehen*. Beide Linien, beide Antworten verzweigen sich wiederum und durch-

³⁾ Kerygma und Mythos, hrsg. von Hans Werner Bartsch (1954) Bd. 3 50.

⁴⁾ Friedrich Gogarten, Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage (1937) 9.

dringen sich zugleich gegenseitig. Wir wollen versuchen, Ordnung in die Fülle kritischer Gedanken zu bringen.

Die erste Linie: Die Theologie der Vorkriegszeit steht am Ende einer großen Entwicklung, die von der griechischen Philosophie herkommt. In ihr ist irgendwie die Möglichkeit zum Mythischen gegeben. Sie geht über den deutschen Idealismus, spricht am Ende von Geschichte und Übergeschichte und fordert heute Anerkennung der historischen Faktizität (Gogarten nennt sie in seiner polemischen Schrift: ‚Entmythologisierung und Kirche‘ die Theologie der Kirchenleitungen).

Die andere Linie geht im Geschichtsverständnis aus vom N. T., von der Verkündigung Jesu. Geschichte bedeutet hier grundsätzlich Überwindung des Welthaften und Mythischen. Der aktual-personale Entscheidungscharakter der Geschichte wird von Luther neu in Ansatz gebracht. Er ist heute, verbunden mit Formalerkenntnissen der Existenzialphilosophie, die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens. Es ist die Geschichtstheorie Gogartens.

1. Die erste Theorie läßt G. begründet sein im sogenannten griechischen Denken. „Das griechische Denken kennt keine Geschichte in dem Sinne einer existenten Wirklichkeit. Das irdische, zeitliche Geschehen bleibt für das griechische ganz auf das zeitlose und geschichtslose Wesen eingestellte Denken im besten Fall trübes Abbild des zeitlosen, selig in seiner zeitlosen Ordnung schwebenden Wesens“⁵⁾. Das griechische Denken kennt die zeitlose Wahrheit, das absolut Normative, das in irgend einem losen und zufälligen Zusammenhang steht mit dem Historisch-Individuellen. Die Umwandlung des Kerygmas vom geschichtlichen Handeln Gottes in eine — G. nennt das griechische Denken — zeitlose Wahrheit ist verhängnisvoll gewesen für die christliche Lehre. Man muß sich den Zeitcharakter derjenigen Geschichte klar machen, deren Wahrheit zeitlos ist. Die Geschichte ist grundsätzlich eine bereits vergangene, gewesene und geschehene. Der Mensch steht, insofern er sich der Wahrheit, die zeitlos ist, erinnert, außerhalb der Zeit. Auch die gegenwärtige und zukünftige ist im Grunde bereits geschehen. Es ist nach G. wahrhaftig nicht eine Marotte oder hybride Einbildung, wenn Hegel vorgibt, mit seiner Geschichtsphilosophie am Ende der Geschichte zu stehen. Dem Idealismus war Geschichte die Immanenz des Göttlichen in den singulären Erscheinungen historischer Zufälligkeiten. Schleiermacher zumal ist es, der das idealistische Denken mit der christlichen Verkündigung verband. Troeltsch nennt das die Umsetzung des Christentums in die Immanenzreligion des deutschen Idealismus⁶⁾. Der christliche Glaube wurde unter die Vernünftigkeit — Schleiermacher nennt das: Gottesbewußtsein — gestellt⁷⁾. Tief ist seit Schleiermacher das Denken des deutschen Idealismus in die Theologie eingedrungen, bis hinein in den Historismus⁸⁾.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß mit der modernen Wendung zur Geschichte der Boden der in Wahrheit völlig geschichtslosen, weil überzeitlichen Wesensspekulation, nicht im geringsten verlassen ist. Es wird der Begriff des

⁵⁾ F. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott (1926) 19.

⁶⁾ F. Gogarten, Humanismus, 9.

⁷⁾ Ebda. 9.

⁸⁾ F. Gogarten, Menschheit und Gottheit Jesu Christi, in: Zwischen den Zeiten 10 (1932) 3.

Übergeschichtlichen im Geschichtlichen geprägt. Seit Kähler ist der Begriff geläufig. Gogarten wendet sich in allen Arbeiten gegen ihn. Übergeschichte ist nicht mehr Geschichte — und die Historie, in der die Übergeschichte gesehen wird, ist noch nicht Geschichte.

Eine zweite Gedankenfolge in bezug auf den zu überwindenden Geschichtsbegriff kann im Werk G.s festgestellt werden. Wo Geschichte nicht gründet in der Verantwortlichkeit, mit der der Mensch seiner Welt gegenübersteht, da ist eben noch nicht Geschichte, da ist der Mythos. Im Mythos lebt der Mensch befangen in seiner Welt, selbstvergessen, unreflektiert. Gewiß ist der Mensch auch im Mythischen Person, aber er ist nicht Personalität in der Eigenmächtigkeit seiner von allen äußeren Mächten unabhängigen Entscheidung. Er weiß sich eingefügt in die Einheit mit der Welt. Es ist eine noch unzerrissene Einheit von Welt und Mensch — und die Welt geht letzten Endes auf in den Ausdrucksformen des Göttlichen⁹⁾. Menschen und Götter leben in einer unkritischen Welteinheit. Das Überzeitliche ist stehende Gegenwart. Das griechische Denken stellt den Übergang dar vom Mythischen zum Geschichtlichen. „Aus dem Mythos empfängt das griechische Denken seine tiefsten Themen“¹⁰⁾. G. spricht dann vom gebrochenen mythischen Denken. Er schaut in die Bibel. Das Alte Testament ist verhältnismäßig arm an mythischen Elementen. Es teilt zwar mit dem mythischen Denken den allgemeinen Aufriß des Weltbildes, wonach die Welt aufgebaut ist in den bekannten drei Stockwerken.. Merkwürdig unmythisch nach G. ist der Gott des A. T. gedacht¹¹⁾. Lauter personale Qualitäten kennzeichnen ihn. Zahlreicher findet G. die mythischen Elemente im N. T., obwohl die Wirklichkeit, die es meint, ebenso unmythisch ist wie im A. T. Ja man könnte sagen, daß sie noch weniger mythisch ist wie im A. T., insofern in ihm die Geschichtlichkeit wie die Personalität der menschlichen Existenz noch reiner gefaßt ist¹²⁾. Und doch findet G. entscheidende Elemente mythischer Natur im N. T.: Das Weltende mit der kosmischen Katastrophe, die Praeexistenz des Erlösers als eines Himmelwesens, die Erhöhung des Auf-erstandenen in einer Wolke. All diese Elemente erfahren, indem sie in personale Bedeutsamkeiten hineingenommen werden, eine unmythische Verwandlung. Im Ganzen stellt G. fest, das mythische Weltgefühl ist vergangen, geblieben sind die mythischen Einkleidungs-elemente. „Das Blut Christi wirkte als solches durch die ihm innewohnende magische Kraft, die das Blut für das mythische Denken besitzt, weil die „Seele“, das ist das mythisch verstandene „Leben“ in ihm ist“¹³⁾.

Die Loslösung des Denkens aus dem Mythischen erfolgt in einer sehr langen Geschichte. Wir sind noch im Prozeß der Entmythisierung. Den Ansatz zur Überwindung findet G. neben der griechischen Philosophie in der Offenbarung selbst. Die Reflexion auf sich selbst, die im Angesicht Gottes erfolgt, erschließt dem Menschen eine neue Dimension seiner selbst¹⁴⁾. Es ist eine Dimension, die nicht umschlossen wird von Welthaftigkeit. Der Glaube als eine radikale Entblößung von allem Welthaften. als hörende Entscheidung für Gott, bringt

⁹⁾ F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi (1948) 441.

¹⁰⁾ Ebda. 446.

¹¹⁾ Ebda. 447.

¹²⁾ Ebda. 448.

¹³⁾ Ebda. 449.

¹⁴⁾ Ebda. 470.

den Menschen erst zu sich selbst. Die Existenz des Menschen ist Hörigkeit vor Gott. Hier entsteht der Individualismus in seiner Urform und ist noch nicht abgewertet. „Was in diesem Glauben geschieht, ist die Individualisierung und Subjektivierung der menschlichen Existenz“¹⁵⁾. Aber diese Individualisierung ist, indem sie sich von ihrem Ursprung löste, säkularisiert worden. Der moderne Mensch hat das Gegenüber verloren, Gott. Seine Individualisierung gründet nun in dem Bathos seiner selbst, seines Sichselbsterlebens. Ein Zurück gibt es nicht mehr.

Im Anschluß an Heidegger bespricht G. hier das Subjekt-Objekt-Denken. Mit der Wandlung zum Subjekt also hat sich eine tiefe Wandlung verhängnisvoll vollzogen. „Die Welt und überhaupt alles Seiende ist dadurch zum Objekt geworden, das der Mensch sich vorstellt“¹⁶⁾. „Der Grundvorgang der Neuzeit ist“, so sagt Heidegger, „die Eroberung der Welt als Bild“¹⁷⁾. Und dieses, daß die Welt als Bild wird, daß sie zum Objekt wird, zum Gegenständlichen, das bewirkt, daß der Mensch in einer besonderen Weise zum Subjekt wird. Mit Descartes setzt dieser Vorgang ein.

Wir suchen nun zu erfahren, welches die innere Schwäche des Subjekt-Objekt-Denkens ist. Gogarten macht sich den Wahrheitsbegriff Heideggers zu eigen. Wahrheit, *aletheia* ist die Unverborgenheit. „Das Vorstellen ist nicht mehr das Vernehmen des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit das Vernehmen selbst gehört und zwar als eine eigene Art von Anwesen zum unverborgenen Anwesenden. Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für . . ., sondern das Ergreifen und Begreifen von . . . Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht . . . Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen gestellte das Gegenständige“¹⁸⁾. G. begnügt sich im wesentlichen mit diesem kurzen Zitat, aber er nimmt die Grundkonzeption der Wahrheit, des Seienden und des Daseins und damit auch der Geschichte von Heidegger. Seit Descartes ist der Mensch wesentlich erkennendes Subjekt, welches das Objekt ergreift und zwar im B i l d der Wirklichkeit. G. sagt dann mit Heidegger, daß das Verhältnis des Menschen zur Welt nicht in dem Schema von Subjekt und Objekt ausgesagt werden könne. Jede solche Aussage zerreißt dieses Verhältnis und zerstört sowohl die Geschichtlichkeit des Objekts — das ist in diesem Falle die Welt — wie auch die des Subjekts, also die des Menschen. Denn der Sinn einer Aussage in diesem Subjekt-Objekt-Schema ist unvermeidbar die Setzung eines „isolierten Subjektes“ und damit natürlich auch die eines ebenso „isolierten Objektes“, und ganz gleich, ob man von dem einen oder anderen ausgeht, es kann weder so noch so das ursprüngliche Verhältnis zwischen der Welt und dem Menschen wiederhergestellt werden¹⁹⁾.

Fassen wir die Ergebnisse der beiden Gedankenfolgen zusammen: Der in beiden Auffassungen von Geschichte zur Geltung kommende Begriff von Geschichte wird dem neutestamentlichen nicht gerecht. Dieser ist später zu entwickeln. Christliche Botschaft als überzeitliche, zeitlose Wahrheit gesehen, ist nicht mehr Geschichte. Das zeitliche Geschehen dagegen steht nur in einem

¹⁵⁾ Ebda. 477.

¹⁶⁾ F. G o g a r t e n , Entmythologisierung und Kirche (1953) 53.

¹⁷⁾ Ebda. 53.

¹⁸⁾ Ebda. 54.

¹⁹⁾ Ebda. 43.

losen Zusammenhang mit dieser zeitlosen Wahrheit. Es hat den Charakter des rein Zufälligen. Eine Bedeutung für die zeitlose Wahrheit hat es nach G. nicht²⁰). Hier sieht G. die Gefahr der Abwertung der Geschichte in die Lessing'sche „Zufälligkeit“.

Das Subjekt-Objektdenken scheint die historische Faktizität zu wahren, die Realität der Heilstatsachen, es wird aber diese Welt der Heilstatsachen vom intellektuell verstehenden Subjekt als Bild im Sinne der Kritik Heideggers gefaßt. Es ereignet sich Besitzergreifung der im Objekt oder im Bild gefaßten Welt — aber nicht Geschichte, Geschichte, wie das Neue Testament sie uns gibt in der Überwindung alles mythisch Welthaften und wie sie uns Luther neu geschenkt hat in dem radikalen Ansatz seines Denkens.

2. Was ist Geschichte? Was ist Geschichte im Verhältnis zum Offenbarungsglauben? G. sagt, daß er keine glatte und runde Antwort auf diese Frage habe²¹). Es wird schwer sein, aus der Fülle der überall zerstreuten Gedanken die Grundstruktur seines Geschichtsbegriffs abzuleiten. Und doch auch ist es wieder leicht, wenn man verstanden hat, was Luther mit seinem *Punctum mathematicum* gemeint hat. Das Problem der Geschichte muß seiner ursprünglichen Verwurzelung zugeführt werden.

G. übernimmt den Heidegger'schen Geschichtsbegriff. Er verwahrt sich aber sofort gegen den Vorwurf, damit ein sachfremdes Weltanschauungsschema in die Theologie zu bringen. „Die Existenzphilosophie wäre eine Weltanschauung, wenn sie so etwas wie „ein materiales Existenzideal“ aufstellte, wenn sie also „dem Menschen vorschreiben würde: so sollst du existieren! Sie sagt ihm aber nur: Du sollst existieren! — wenn nicht das schon zuviel gesagt ist und es besser heißen müßte: sie zeigt ihm, was existieren heißt“²²). Die Geschichtlichkeit ist durch die Existenzanalyse nach ihrer formalen Struktur neu aufgedeckt, nicht nach ihrem inhaltlichen Vollzug. Die existentielle Interpretation des Neuen Testaments heißt also nicht, dieses unter die Vormundschaft einer zur Zeit gerade modernen Weltanschauung zu bringen.

Die Aufgabe, die G. sich gestellt hat, ist die, formal-theologisch den Geschichtsbegriff zu klären und ihn dann weitgehendst material auf die einzelnen theologischen Gebiete anzuwenden. Was die Formalbestimmung von Geschichte angeht, so macht G. sich das Wort Heideggers von der Dürftigkeit der „kategorialen“ Mittel und der Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte zueigen²³). Es zeigt sich eine mühsame Sperrigkeit unseres Denkens, sobald wir das Problem der Geschichte ergreifen wollen. Nur an wenigen Stellen seines Gesamtwerks — und auch da nicht immer deutlich und ausführlich — gibt er eine vom theologischen Stoff absehende Elementarbeschreibung von Geschichte²⁴).

Um so ausführlicher ist seine materialtheologische Explizierung von Geschichte. Man kann sagen, seine ganze Theologie ist irgendwie vom Aspekt der Geschichte aufgebaut. Das ist sein Grundansatz: „Offenbarung im Sinne des

²⁰) F. Gogarten, *Ich glaube...*, 20.

²¹) F. Gogarten, *Theologie und Geschichte*, in: *Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, 50 (1953) 341.

²²) F. Gogarten, *Entmythologisierung...* 52.

²³) F. Gogarten, *Theologie und Geschichte*, 344.

²⁴) F. Gogarten, *Ich glaube...*, 1—39.

Alten und Neuen Testaments und also des christlichen Glaubens ereignet sich da, wo nichts als Geschichte geschieht“²⁵⁾. Was geschieht? Ein Mitsein Gottes mit den Menschen. Dieses Mitsein kann freilich auch ein Gegensein gegen die Menschen sein. Mit dem Gegensein Gottes gegen die Menschen hebt nun praktisch die Geschichte an. Das geschieht vom Menschen her in der Sünde. Die Sünde ist Auflehnung gegen Gott. Er selbst, der Mensch, will Gott sein, sein eigener Gott. Das muß aber richtig verstanden werden, d. h. vom lutherischen Gott-Mensch-Verhältnis, oder besser noch vom radikalen Gottesbegriff der dialektischen Schule. Der Wille gegen Gott in der Sünde ist ein naturaliter velle. Die Natur des Menschen, der Gottes Geschöpf ist, besteht darin, daß er wissend ist. Geschöpfsein und Wissendsein verbinden sich so, daß das Wissen des Menschen gründet in dem Wissen Gottes um ihn. Es gründet so darin, wie nach dem Wort des Apostels Paulus unser Erkennen Gottes seinen Grund hat in unserm von ihm Erkenntwerden (Gal. 4, 9). Die Natur des Menschen besteht darin, daß er wissend ist, es ist ein Wissen um sich, das aber gründet in dem Wissen Gottes um ihn. Versagt sich der Mensch in der Sünde Gott, so macht er den Versuch, für sein Wissen um und für sich die Autorität des göttlichen Wissens in Anspruch zu nehmen. Sein eigenes Um-sich-wissen nimmt er als das, das ihn in seinem Für-sich-sein begründet, das heißt, daß er als sein eigener Gott um sich wissen will²⁶⁾. (Durch die Sünde pervertiert der Mensch sein Wesen zum Unwesen, er verfehlt, er verwirkt seine Existenz.) Damit wir ganz klar sehen: Der Mensch sündigt aus der Macht seines Geschöpfseins, d. h. er sündigt mit seinem eigenen Wissen um sich und mit seinem eigenen Besorgen seines Menschseins. Aber es geschieht aus der Macht seines von Gott Gewußtseins und Besorgtwerdens, gegen das er frevelt.

Noch klarer wird es, wenn dieser Tatbestand mit dem Vater-Sohn-Verhältnis ausgesagt wird. Der Sohn ist das, was er ist, nicht aus sich, sondern allein vom Vater, und sein Wissen um sich ist begründet im Wissen des Vaters um ihn. Aber sein Wissen wäre nicht das eines Sohnes, wenn es nicht zugleich ein Wissen wäre, in dem dieser etwas für sich ist, nämlich Sohn. Denn Vater und Sohn sind wohl eins, aber nicht eines, sie sind und bleiben zwei auch in der erfülltesten Einheit. Sündigt der Sohn, ist er ungehorsamer Sohn und weiß sich als solchen. Auch dieses Wissen ist darin begründet, daß der Vater mit ihm um ihn, den ungehorsam gewordenen, weiß. Dieses „mit ihm“ ist dann ein „gegen ihn“ geworden.

Was unsere Sohnschaft ist, wird uns gezeigt, besser geoffenbart in der Sohnschaft des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, Christus. Hier im Sohn, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, haben wir den eigentlichen Sinn des Wissens des Menschen um sich erreicht, das in seinem von Gott Gewußtwerden begründet ist und das Paulus mit dem Begriff der Sohnschaft oder des sohnhaften Geistes bezeichnet²⁷⁾. Er weiß um sich und er weiß um den Vater. Zugleich aber ist er Bruder unter Brüdern, die sich ihrer Sohnschaft begeben haben. Die Vaterschaft Gottes zu diesen Brüdern ist Zorn geworden. Muß nicht der Sohn, der Erstgeborene, wenn er im Gehorsam des Sohnes handelt, sich notwendig gegen die Brüder stellen? Wie verwandelt er, der Bruder unter Brüdern, den Zorn Gottes? Der Zorn Gottes gegen den Abgefallenen bleibt, Gott

²⁵⁾ F. Gogarten, *Theologie und Geschichte*, 342.

²⁶⁾ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953) 42.

²⁷⁾ F. Gogarten, *Verhängnis* . . . , 51.

muß sein Recht haben, anthropomorph gesprochen. „Es gibt aber keine Möglichkeit des Menschseins ohne das Recht, das Gott auf den Menschen hat“²⁸⁾. Gogarten nimmt zur Erklärung den alttestamentlichen Begriff *zelus*, Eifer zu Hilfe. Eifer kann Zorn und Barmherzigkeit zugleich besagen. Der Eifer in seiner ursprünglichen Gestalt spricht sich aus in dem „Ich bin der Herr Dein Gott“. „... die Rückverwandlung des Zornes in die Liebe kann nur geschehen, indem der Zorn sich in seiner ganzen vernichtenden Gewalt gegen den Menschen auswirkt. Allein in der letzten Tiefe dieser Vernichtung, in einer Nichtigkeit, die nichts mehr aus sich sein wollte, die ohne jeden, auch den leisesten Widerstand im Erleiden des göttlichen Eifers wäre und in der uneingeschränkten Hingabe des Gehorsams sich ihm erschlösse, so allein würde der Eifer des Zornes rückverwandelt in das, was er ursprünglich, im reinen Walten von Gottes Gottheit ist, nämlich in den Eifer der Liebe“²⁹⁾.

Nun gilt aber diese Rückverwandlung nur für den Erstgeborenen. Er erfährt als Sohn und nur als Sohn den Eifer Gottes, wie dieser die gefallenen Söhne im Zorn trifft³⁰⁾. Um zu erkennen, wie die Brüder gerechtfertigt werden, muß man den Gedanken des Gesetzes zu Hilfe nehmen. In der Anerkennung der Sohnschaft vor Gott wird das Gesetz in seiner ursprünglichen Form erfüllt: Als Forderung Gottes an den Menschen. Das Gesetz in seiner ursprünglichen Bestimmung ist zum Leben gegeben. Es gilt das Wort des Römerbriefes: „Das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, in Christus Jesus hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm. 8, 2). Das Gesetz heißt Sohnsein, Anerkennung der Vaterschaft Gottes, Anerkennung, daß man sich vom Vater gegeben oder erkannt weiß. Im lebendigmachenden Geist des Gesetzes, der Sohnschaft also, werden die Brüder gerechtfertigt. Es geschieht im Glauben. Hier sehen wir die Erfüllung des berühmten Pauluswortes: „So halten wir dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben“ (Röm. 3, 28). Gott allein ist das Heil des Menschen, er ausschließlich, Gott, der in Christus den Menschen als Sohn erkennt.

Der Mensch erkennt — es ist nicht primär ein intellektuelles Erkennen, vielmehr ein existentielles, ein hörendes, höriges Erkennen — sich in Christus — es geschieht durch den Glauben — als Sohn des Vaters. Wenn aber Sohn, dann auch Erbe (Röm. 8, 17). G. bezieht das Erbesein auf die Verfügung über die Welt^{30a)}. Jesus Christus als der Sohn Gottes ist der Erbe der Welt, und seine Sendung durch den Vater bedeutet, daß er die Verantwortung über die Welt übernimmt, daß sie Gottes Schöpfung ist oder wieder wird. Der Sohn Gottes, der Erstgeborene und die an ihn Glaubenden, die „Söhne Gottes“, gewinnen die Herrschaft über die Welt. In Gottes Sohnschaft sind sie frei von den Elementen der Welt. Doch bedarf diese Herrschaft, diese Verfügung über die Welt, die Verantwortung für sie noch einer genauen Bestimmung.

Der Sohn weiß sich vom Vater erkannt, in Gottes Vaterschaft gründet sein Sohnsein. „Wenn das Herrsein über die Welt, das hier von Menschen gefordert wird, das des Sohnes ist, dann bedeutet es, daß er mit seiner Herrschaft das, was an der Welt des Vaters ist, wahren soll. Das ist Gottes Schöpfersinn

²⁸⁾ F. Gogarten, *Verhängnis* . . . , 54.

²⁹⁾ Ebda. 56.

³⁰⁾ Ebda. 58.

^{30a)} Ebda. Kap. 2 u. a. vielen anderen Stellen.

und damit das Schöpfungssein der Welt. Denn allein durch Gottes Schöpfersein ist die Welt Welt, nur darin hat sie das, was sie Welt sein läßt: ihre Einheit und Ganzheit“³¹⁾. Wenn der Sohn Sohn bleibt, bewahrt er auch sein Erbe: Die Welt als Schöpfung Gottes. Er ist frei von ihr (von den *stoicheia tou kosmou*), er ist frei in Gott. Mit dieser Freiheit in Gott und über die Welt bewahrt er sie als die Schöpfung, die sie aus Gottes schöpferlichem Ruf ist. Es ist aber zu beachten, daß des Menschen Freiheit über die Welt eine eigene Entscheidung über die Welt ist, eine Entscheidung, die durch den Glauben freigegeben ist. Er hat eine freie Verfügbarkeit über die Welt, wofern er nur sich als Sohn vom Vater erkannt weiß. So ist das Wort Pauli zu verstehen: Alles ist erlaubt (1 Kor. 8, 8). Ein schicksalhaftes Wort! „Es ist mit ihm der Grund gelegt für die Herrschaft über die Welt und ihre Kräfte, die der menschliche Geist später gewinnen sollte“³²⁾. Der Mensch wird durch die christliche Freiheit des Sohn- und Erbeseins entbunden von der Umklammerung durch die Welt. In der mythischen Zeit lebte der Mensch als von der Welt umschlossen. Seine Heimat, sein *Politeuma* war die Welt. Dem Christen ist das *Politeuma* der Himmel. Hier stehen wir an einem der Grundgedanken der Theologie Gogartens.

Eine Eigentümlichkeit des mystischen Menschen ist seine Identität von Ich und Welt, von Innen und Außen. Unreflektiert lebt er in der Welt und mit ihr. Er steht im Banne der Weltgewalten, noch nicht in Freiheit gelöst von ihr, der Welt, kennt er keine Verantwortung für sie — aus dem Herrsein über sie³³⁾.

Christliches Denken ist demgegenüber ein Denken, das die Freiheit der Person betont. Es ist eine Freiheit, die sich im Sohnsein gebunden weiß an Gott den Vater, von dem der Mensch sich als Sohn erkannt weiß und von dem er die Welt als Erbe zur freien Verfügbarkeit erhalten hat. Diese bleibt unter der Herrschaft des Sohnes solange Welt, in Ordnung und heil, als der Sohn seine Sohnschaft wahrt. Im Christlichen ist zuerst Personalität, freie Verfügbarkeit über die Welt erfahren. Da setzt das *G e s c h i c h t l i c h e* ein. Darüber ist jetzt ausführlich zu sprechen. Wir lassen nach Möglichkeit G. selbst immer zu Worte kommen.

„Muß man von der Geschichte überhaupt sagen, daß sich in ihr — in der Sprache Heideggers ausgedrückt — ein Geschehen entbirgt und daß dieses sich Entbergende nur zu vernehmen ist durch ein ihm entsprechendes sich Entbergen dessen, für den oder an dem es geschieht, so gilt das nicht minder für die Geschichte, die wir die Offenbarungsgeschichte Gottes nennen, weil sich in ihr Gott für uns entbirgt“³⁴⁾. Gottes Ruf ergeht an den Menschen und der Mensch empfängt sich im Hören als Sohn. Im Bewahren seiner Sohnschaft entscheidet er sich personal für Gott. In der personalen Entscheidung für Gott, im Stehen vor Gott, der den Menschen zuvor erkennt und von dem der Mensch sich erkannt weiß, ereignet sich Geschichte. Geschichte muß gemäß dem, was wir oben an Sohn und Erbe unterscheiden, zweiteilig sein. Es gibt eine göttliche Geschichte, eine Geschichte also mit dem Menschen und es gibt eine irdische Geschichte des Menschen in der Welt.

³¹⁾ Ebda. 32.

³²⁾ Ebda. 94.

³³⁾ F. Gogarten, Verkündigung . . . , 440.

³⁴⁾ F. Gogarten, Entmythologisierung . . . , 66/67.

In der göttlichen Geschichte ist Gott allein und ausschließlich das Heil des Menschen, Gott in seiner Hinwendung zum Menschen, Gott indem er den Menschen als seinen Sohn erkennt. Aber auch umgekehrt geschieht die Erkenntnis, mit der der Mensch Gott als den Vater erkennt, einzig und allein aus der Kraft göttlichen Erkennens und der Hinwendung zum Menschen. „Das in diesem erkennenden Erkenntwerden geschehende Heil- und Ganzwerden des Menschen ist schlechthin unabhängig von jeder Veränderung, die der Mensch mit Hilfe seines Tuns, es mag sein, welches es will, selbst an sich vollbringt“³⁵⁾. Auch der Glaube ist es, streng genommen, nicht, der ihn rechtfertigt, es ist Gott allein, der den Menschen heil und ganz macht, das geschieht im Glauben, aber nicht insofern dieser ein Werk sei oder etwas Werkhaftes in sich schließe³⁶⁾.

In der weltlichen Geschichte verwaltet der Sohn als Erbe die Welt in eigener Verfügungsmacht. Hier ist strengste Scheidung vom Heilsgeschehen im Glauben. Er verwaltet sie als Mensch mit menschlicher vernunftgemäßer Entscheidung und Verantwortung, aber immer doch als Sohn, d. h. der Glaube gibt ihm das „Alles ist erlaubt“ und die Freiheit vernunftgemäßen Handelns. Der Glaube läßt ihn aber auch das Geschick der Welt vom Endgericht her sehen oder besser von der Zu-künftigkeit Gottes her. Die Zukünftigkeit Gottes, in die alle Geschichte einmündet, kann auf keine Weise vom Menschen vorweggenommen werden. „Sie (sc. die Zukünftigkeit Gottes) erscheint dem vernünftigen Tun des Menschen als das schlechthinige Ende, das ihn und alle seine Werke mit unfaßbarer Nichtigkeit bedroht, die um so bedrohender ist, als die Zukunft des Gerichts völlig unbestimmbar bleibt. Daß hierdurch nicht die ganze Existenz des Menschen der Verzweiflung verfällt, das ist nur möglich, wenn sie in dem Glauben gelebt wird, dem sich, weil er „gegen Hoffnung auf Hoffnung“ glaubt (Röm. 4, 18), eben in diesem, der Vernunft so bedrohlich erscheinenden Ende das von Gott verwirklichte Heil erschließt“³⁷⁾.

So sind beide Arten der Geschichte miteinander verknüpft: Sie sind verschieden aber nicht geschieden. Hier der reine Glaube, ohne des Gesetzes Werke, als personale Beziehung des Menschen zu Gott, der ihn zuvor erkannt hat. Dort die Herrschaft über die Welt mit der Freiheit vernunftgemäßer Entscheidung, eine Herrschaft, die im Glauben des Sohnes geübt, das Ziel und Ende der Welt allein der Zu-künftigkeit Gottes überläßt. Als Sohn wird der Mensch, der Herr der Welt, die Geschichte der Welt vor Gott verantworten. So auch ist die säkulare Geschichte wirklich Geschichte, d. h. sie geschieht in Verantwortung.

Geschichte im christlichen Glauben ist also personal. „Das Heil im Neuen Testament wird so gut wie ausschließlich mit Begriffen gedacht, die aus dem Bereich der Personalität genommen sind. Und auch da, wo andere Begriffe gebraucht werden — es sind vor allem solche aus der hellenistischen Gnosis —, müssen sie, wie sich aus der Art und Weise ihres Gebrauches in aller nur wünschenswerten Klarheit ergibt, personal verstanden werden“³⁸⁾. So ist also zu sagen: Gott selbst ist das Heil, Gott als Person. Er gibt sich, er „verspricht“ sich selbst. Indem ich ihn aufnehme im Glauben und dadurch Sohn werde, ereignet sich die Geschichte zwischen Gott und dem Menschen.

³⁵⁾ F. Gogarten, *Verhängnis...*, 61.

³⁶⁾ F. Gogarten, *Verhängnis...*, 62.

³⁷⁾ Ebda. 131.

³⁸⁾ Ebda. 154.

Dieses Geschehen zwischen Gott und dem Menschen ist als personales zugleich ein *w o r t h a f t e s*. Die Worthaftigkeit ist die Weise der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Das ist ja auch nicht anders möglich bei dem Verhältnis des Erkennenden zu dem Erkannten. Gottes personale Zuwendung geschieht aber in Jesu Verkündigung. Wenn Jesus spricht, ereignet sich unmittelbar das, daß Gott spricht: Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren (Luk. 4, 21). Das ist jedoch keineswegs metaphysisch im altkirchlichen Sinne gemeint, sondern eben auch geschichtlich, d. h. Jesus ist Sohn Gottes im Hören des Wortes Gottes, und so haben wir im Hören der Verkündigung Jesu Gottes Wort. Es ist zweierlei, daß der Vater zum Sohn in Ewigkeit spricht und daß die Zuwendung Gottes durch Jesu zu uns in der Zeit geschieht und doch ist es nur eines. „In diesem, dem zeitlichen Geschehen zwischen Jesus und der Welt, in seinem irdischen Geschick und Wandel, ist die ewige Einheit von Vater und Sohn gemeint, nur so ereignet sich in ihm die Einheit Jesu mit der Welt und der Welt mit Ihm. Dieses Einssein aber ist hier wie dort ein geschichtliches“³⁹⁾. Im Verhältnis vom Sohn zum Vater steht der Gehorsam. Er ist der Inhalt des Wortes, das als heilsbewirkendes Kerygma von Jesus ausgeht. Dieser Gehorsam — er ist nur ein anderes Wort für Verantwortung — ist es, der in Geburt, Wandel und Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu geschieht und sich kundgibt; er ist es, der als Heilsbotschaft lebendig ist im Kerygma von Jesus. Wo das Wort gläubig gehört wird, da ist das Wort Gottes und die gehorsame Verantwortung Jesu lebendig. „Fragt man nach der „Geschichte, die da geschehen ist“ und die da geschieht bis an der Welt Ende, dann muß man nach dem Gehorsam fragen und dem, was in ihm geschieht“⁴⁰⁾. So ist also im Kerygma Kreuz und Auferstehung als Geschichte lebendig, sie vollzieht sich da, sie ereignet sich, Geschichte personal gefaßt als Zuwendung des Vaters, als Gehorsam des Sohnes, als von uns gläubig vollzogen im Glauben ohne des Gesetzes Werk, Geschichte, die in strenger Ausschließlichkeit von der *A l l e i n w i r k s a m k e i t* Gottes in seiner Gnade geschieht, wo wir im gläubigen Vernehmen als Zuvorerkannte Miterkennende, als vom Wort Getroffene Verantwortende sind im Wort, das von Jesus kommt.

Hier ist nun der Standpunkt Bultmanns erreicht: „Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma, so wie er dem Paulus selbst begegnet ist und ihn zur Entscheidung zwang. Das Kerygma verkündigt nicht allgemeine Wahrheiten, eine zeitlose Idee, sei es eine Gottes- oder Erlöseridee, sondern ein geschichtliches Faktum. Aber das tut es nicht in dem Sinne, daß es sich selbst überflüssig macht, wenn es dem Hörer das Wissen um dieses Faktum vermittelt hat, so daß es nur die Rolle des Vermittlers hätte, *s o n d e r n e s g e h ö r t s e l b s t m i t z u m F a k t u m*“⁴¹⁾.

Noch einmal: Was Geschichte nicht ist.

Es ist für G. (und selbstverständlich für alle Theologen der Entmythologisierung) eine unbestreitbare Tatsache, daß der Geschichtsbegriff im N. T. personal gefaßt ist. Demgegenüber steht der Begriff von Geschichte, wie er sich im „Christentum“ ausgebildet hat und wie er heute noch von der katholischen Theologie und der evangelischen Theologie der „Kirchenleitungen“, wie G. es

³⁹⁾ F. Gogarten, *Entmythologisierung . . .*, 60.

⁴⁰⁾ F. Gogarten, *Entmythologisierung . . .*, 62.

⁴¹⁾ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933) 208.

polemisch so nennt, vertreten wird. Hier faßt man Geschichte substanzhaft. Es ist dabei ein Denken am Werk, das aus der spätgriechischen Philosophie übernommen ist. Die biblische Lehre ist in das Schema eines kosmisch-metaphysischen Dualismus gefaßt. Zwei verschiedene, im tiefsten entgegengesetzte Substanzen, Welt und Überwelt, Natur und Übernatur verbinden sich miteinander, die Materie wird mit der übernatürlichen Kraft geladen und bewirkt das Heil. Das ist die Art und Weise des Sakraments. G. behauptet in der Folge, daß in der Neuzeit mit ihrer starken Betonung des kritisch-historischen Denkens die Natur abgelöst sei durch die Geschichte. Was bis dahin die Natur gewesen sei, das sei nun die Geschichte, diese etwa im Sinne Rankes gefaßt. Geschichte wird zum Träger der Übergeschichte. Geschichtliche Fakten werden zum Träger einer übergeschichtlichen Wirklichkeit. Objektiv-reale Faktizität der Vergangenheit trägt göttliches Heil, z. B. die Auferstehung. Erst durch die Vereinigung mit der übergeschichtlichen Wirklichkeit erhalten die Fakten einen heilsgeschichtlichen Sinn. Gogarten erhebt dagegen diese drei Einwände: Erstens „Übergeschichte ist nicht mehr Geschichte“⁴²⁾. Übergeschichte ist zeitlos ewig. Sie ist bereits vergangen. Sie steht über der Zeit und geschieht nicht. „Der Mensch steht, insofern er sich der Wahrheit, die zeitlos ist, erinnert, außerhalb der Zeit“⁴³⁾. Zweitens nimmt G. das eigene Eingeständnis seiner Gegner als Einwand: „... es sei sicher richtig, daß die objektive Faktizität jener Heilsereignisse als solche nicht Grund des Glaubens sein kann“⁴⁴⁾. Jahrzehntlang, seit Kähler und Herrmann wird lebhaft erörtert, was in der Geschichte der Grund des Glaubens ist. G. sagt: „Wird der Glaube in dem Sinne der neuzeitlichen Historie geschichtlich verstanden, so besteht die Gefahr, daß er seinen Offenbarungscharakter verliert“⁴⁵⁾. Drittens wendet G. ein, daß diesem geschichtlichen Denken das Subjekt-Objekt-Schema der cartesianischen Philosophie zugrunde liege. Es sei dem N. T. fremd und verfehle vor allem den Ansatz der Theologie Luthers. In allen Schriften versucht G. nachzuweisen, daß Luthers theologisches Denken „nie irgendwie welthaft gebunden oder geschützt“ gewesen sei und daß alles Denken über Gott und Mensch sich zusammenschließe zu dem Punktum mathematicum, auf dem er — der Mensch — Auge in Auge Gott gegenübersteht⁴⁶⁾. —

Wenn wir zur kritischen Beurteilung übergehen, so muß zunächst gesagt werden, daß keiner in unserer Generation sich so intensiv mit dem notvollsten Problem der evangelischen Theologie — wie Wehrung⁴⁷⁾ es dem Sinne nach bezeichnet — dem Problem Glaube und Geschichte beschäftigt hat, wie Gogarten. Was Troeltsch und Herrmann darin für ihre Zeit waren, das ist er heute. G. ist neben Barth einer der ersten aus der dialektischen Theologie. Das gibt seinem Denken bis zur Stunde das Gepräge. Das ‚Deus solus‘ und ‚sola fide‘ im radikalen Ansatz und in radikaler Konsequenz kennzeichnet diese Lehre. Allerdings muß gesagt werden, daß gemessen an Barths einzigartiger Entwicklung, die vom Expressionismus des Römerbriefes bis zur Differenziertheit seiner Analogieauffassung verläuft, G. seinen theologischen Ansatz wenig überprüft oder besser gesagt wenig vertieft und erweitert hat.

⁴²⁾ F. Gogarten, *Theologie und Geschichte*, 344.

⁴³⁾ F. Gogarten, *Wahrheit und Gewißheit*, in: *Zwischen den Zeiten* 8 (1930) 102.

⁴⁴⁾ F. Gogarten, *Entmythologisierung...*, 39.

⁴⁵⁾ F. Gogarten, *Verhängnis...*, 166.

⁴⁶⁾ F. Gogarten, *Verkündigung...*, 419.

⁴⁷⁾ G. Wehrung, *Geschichte und Glaube* (1933) 1.

Es bleibt eine eigene Arbeit, die hier freilich nicht geleistet werden kann, den Standort G.s zu prüfen, festzustellen, wo er seinen Ansatz entwickelt hat und vor allem kritisch zu sichten, ob er nicht zu einseitig mit Vorverständnis an Luther herangegangen ist. Hier sei nur dies kritisch hervorgehoben:

Erstens ist G. sich klar, daß es ein Sein bei ihm eigentlich nicht gibt, daß sich nur etwas ereignet? Die Frage nach dem Verhältnis von Sein (es geht nicht nur um den griechischen Substanzbegriff —) zur A k t u a l i t ä t muß ganz ernst gestellt werden. Es ist eine der Lebensfragen der evangelischen Theologie. Man könnte allein nach der Art der Beurteilung dieser Frage verschiedene Lager innerhalb der evangelischen Theologie unterscheiden. Es mehren sich die Stimmen, die das Transsubjektive im Heilsgeschehen als unaufgebbar betonen und neben dem biblischen Personalismus doch zur echten Ontologie vorstoßen wollen. Dazu gehören nicht nur die Theologen, die sich um die „Ev. luth. Kirchenzeitung“ sammeln, also die Vertreter des sog. Neuluthertums, sondern auch die Theologen, die sich mit der neuen Zeitschrift „Kerygma und Dogma“ verbinden (hier sei vor allem G. Gloege genannt). Die Antwort auf diese Frage, die Frage also nach dem Verhältnis von Sein zum „aktuale“, ist das Fundament allen Bemühens um die Erhellung des Geschichtsbegriffs. Die P h i l o s o p h i e fordert ihr Recht. Sie ist angerufen, so muß der Theologe erst methodisch einwandfrei die Grundlagen schaffen. Selbst Kamlah äußert hier von der Philosophie her Bedenken gegen Gogarten⁴⁸⁾. Welches ist der Geschichtsbegriff, den G. in die Theologie einführt, formal gesehen? Wir erfahren ihn nur nachträglich aphoristisch aus seiner theologischen Anwendung — jedoch mit dem Bemerkten, er sei von Heidegger.

Zweitens, die Geschichte, wie sie nach G. sich personal je und je aktualisiert, gleichsam im vertikalen Einschlag ohne horizontale Dehnung, kann wohl keinen Anspruch auf A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t erheben. Geschichte in dieser Auffassung bleibt immer in der Vereinzelung. Eine Gemeinschaft, besser eine Summe selbstseiender Existenzen vollzieht im Hören, im Sichempfinden auf die Anrede Gottes hin Geschichte. Nun ist aber der Vollzug ein worthafter, er geschieht im Kerygma. Wort aber ist bei aller zugestandenen Aktualität, die seine Genesis ausmacht — selbst Thomas betont die Aktualität des Wortes⁴⁹⁾ — doch zugleich in seiner Bedeutsamkeit auf A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t verwiesen. Wort ist Begriff, Allgemeinbegriff, alle hören es, es ist nicht „zufällig“, es ist notwendig über — „einzelzeitlich“. Es scheint uns dieses der schwerwiegendste Einwand zu sein. Um des Wortes willen, das G. und Bultmann selbst als geschichtliches Faktum beschwören, ist eine Loslösung vom sogenannten hellenistischen Denken nicht möglich. Wo Wort ist, muß das objektiv Allgemeingeltende sein.

Drittens, G. sagt, Gottes Tat und Taten haben worthaftern oder wörtlichen Charakter, seine Geschichte mit uns ist worthaft⁵⁰⁾. In dem Zusammenhang spricht er davon, daß Wort mehr ist als Mitteilung von etwas. Auch wir glauben, daß Wort im N. T. nicht nur bezeichnendes, sondern auch bewirkendes Wort ist, aber es ist doch auch Aussage von etwas (Objektivem). Als significa-

⁴⁸⁾ In: Ev. Theologie, April 1954: Gilt es wirklich „Die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken“.

⁴⁹⁾ Verbum non est sine intelligere in actu, in: De Natura verbi intellectus.

⁵⁰⁾ F. G o g a r t e n , Entmythologisierung . . . , 88.

tives ist das Wort Aussage von etwas Gegenständlichem. Aber zugunsten des Existenziell-Energetischen das Logische im Wort, also das Sinn- und Sein- und Geist- und Wahrheits b e z e i c h n e n d e zu leugnen, heißt die Grundbedeutung von Wort zu übersehen.

Weiterhin wäre der Glaube, in dem sich Geschichte personal vollzieht, kritisch zu beleuchten. Zum Glauben gehört die *insecuritas*, das Ungewisse, das Ungesicherte. Diese *insecuritas* ergibt sich folgendermaßen (wir entnehmen die Gedanken einem Aufsatz von Hans Engelland⁵¹⁾): Wir begegnen im Glauben dem heute lebendigen Christus, der sich in, mit und unter dem Wort mit dem neutestamentlichen Jesus von Nazareth identifiziert. (Von der sakramentalen Wirklichkeit sehen wir einmal ab.) Diese grundlegende Entscheidung Christi, uns durch die geistig worthafte Weise zu begegnen, zwingt uns immer wieder von neuem zum Lesen und Hören der neutestamentlichen Überlieferung und stellt uns dadurch in die Spannung hinein, daß der Weg über den heute lebenden Christus bedroht wird durch den historisch-kritischen Weg und umgekehrt der historisch-kritische Weg in Frage gestellt wird durch den Weg über den gegenwärtigen Christus. Diese notvolle Spannung muß bleiben bis zur Wiederkunft Jesu Christi. Es gehört mit zu seiner Herablassung, seiner Knechtsgestalt, daß er an Ort und Zeit lebte, in die Vergangenheit eintrat und mit der fortschreitenden Zeit immer tiefer in sie zurücktrat und sich damit auch der historisch-kritischen Forschung unterwarf — und ihrer Relativität. Er will auf dem historischen Wege bis zu einem gewissen Grade ungreifbar, unsichtbar und verborgen bleiben. Diese bloße Wahrscheinlichkeitsgewißheit des historischen Weges ist die *insecuritas* in unserem Verhältnis zu Jesus. Sie ist der Gegenpol unserer Gewißheit des Glaubens an den gegenwärtigen Christus. Zum Glauben gehört die Möglichkeit des Ärgernisses. Es muß überwunden werden, aber als Möglichkeit bleibt es. Es ist nun nicht einzusehen, wie nach Beseitigung des Historischen — und immer wieder betonen G. und Bultmann, daß das Historische streng als Historisches nicht belangvoll sei für den Glauben — der Glaube noch bleibt in der polaren Spannung zwischen *insecuritas* und Gewißheit. Wer das Historische herausbricht aus dem Verhältnis zu Christus, verkürzt den Glauben und stellt sich in Gegensatz zum Wort Christi: „Wohl dem, der an mir kein Ärgernis nimmt“ (Luk. 7, 23).

Die bisher gegen G. erhobenen Einwände könnten in gleicher Weise von der evangelischen wie katholischen Theologie erfolgen. Darüber hinaus hat die katholische Theologie noch besondere Bedenken anzumelden. Unerfreulich ist die oberflächliche Sicht unseres Sakramentsbegriffs. Eine Widerlegung erübrigt sich. Nur dies sei gesagt: Unsere Sakramente sind *sacramenta fidei*. Der Glaube ist beim erwachsenen Empfänger unerläßliche Vorbedingung oder disponierende Ursache, nicht jedoch Wirkursache der Gnade. In einem für jeden protestantischen Theologen sehr einprägsamen Wort sagt es Thomas: *Signa protestantia fidem*⁵²⁾.

Der personale Geschichtsbegriff wird auch von uns weitgehendst bejaht. Erkenntnisse der Dialektiker von Kierkegaard bis zu den jetzt gegenwärtigen sind lebensvoll eingebaut in unsere Theologie. Die zwei Fronten — nennen wir sie einmal behelfsmäßig die Substanztheologen und die Aktualitätstheologen — sind zueinanderhin vorgerückt bis an das Analogieproblem. Karl Barth

⁵¹⁾ Theol. Literaturzeitung 79 (1954) 65 ff.

⁵²⁾ S. Th. III q. 62, 6 corp. u. q. 72, 5 a. 2.

hat keine Schwierigkeit, von der umgreifenden *analogia fidei* aus die *analogia entis*, die er als neutral verwendeten Begriff so scharf ablehnt, in seiner Theologie praktisch anzuwenden⁵³).

Wie eindrucksvoll ist das Bemühen katholischer Theologen, die Ereignishaftigkeit des Seins, die Aktualität im Handeln Gottes am Menschen und mit dem Menschen darzustellen, das Christliche als Geschichtliches zu erfassen. Nie aber wird die Aktualität die Substantialität verschlingen. Das Sein ist die im Tun sich ausprägende Gestalt, das Tun ist die das Sein ausdrückende Bewegung⁵⁴). Von diesem letzten subtilen Bemühen zwischen den Theologen beider Konfessionen nimmt G. keine Kenntnis.

Das Verhältnis von *analogia entis* und *fidei* wird in der heutigen Theologie christologisch gedeutet, d. h. das Verhältnis von Schöpfung zur Erfüllung des Weltziels und Beseligung der Menschen hat seinen urbildlichen Inbegriff in Christus. „Daß wir überhaupt existieren, hat seinen Grund in Christus, da wir nur als solche existieren sollen, welche in Christus zum Heil und zur Heiligung berufen sind. Er ist es, von dem her und auf den hin das All existiert (Kol. 1). Die Welt hat sonach letztlich keine selbständige, in sich stehende, völlig autonome Ordnung. Ihre Ordnung ist tatsächlich aufgenommen in jene Ordnung, deren Grund Christus ist“⁵⁵). Mit dieser Christozentrik ist — wie Urs von Balthasar nachweist — immerhin ein Gespräch mit der evangelischen Theologie möglich.

Wie ist dagegen die Christologie bei G.? Wir sagen zunächst, sie ist zum mindesten nicht geklärt. Die Zweinaturenlehre lehnt er ab. Bedeutsam an der Christologie ist nicht das, was Christus in sich ist oder was er tut — er ist nicht irgendein Himmelswesen, er tut nicht irgendwelche *Miracula* — bedeutsam ist, was er verkündigt. Als der geschichtliche Mensch verkündigt er, was Gott gnädig an uns tut. Aber er ist nicht nur bloßer Wortvermittler. An ihm zeigt sich, wie er es auch verkündigt, Gottes Gericht über die Sünde und seine Auferweckung. Alles Kosmisch-Metaphysische an Christus lehnt er ab, er ist eine geschichtliche Persönlichkeit in dem besonderen Sinne, daß er sich dem Vater im Gehorsam darbringt. Das Geschichtliche an Christus ist die Tat Gottes an einem Menschen, der dabei nicht totes Werkzeug ist, sondern selbst handelt, sich selbst mit seinem Menschentum einsetzt. Freilich mit einem Menschentum, das sich nicht auf sich selbst verläßt, sondern das sich in Gottes Schöpferat geborgen weiß⁵⁶), „ein ungesichertes Menschentum, das im lauterem Empfangen vor Gott gelebt wird“⁵⁷).

G. faßt das synoptische und paulinische Christusbild etwa so zusammen: Bei den Synoptikern ist Jesus der Verkündiger des Wortes Gottes, bei Paulus handelt er menschlich als Sohn sich im Gehorsam dem Vater darbringend. So muß auch die Auferstehung umgedeutet werden. Ein Machterweis seiner Gotttheit als historisches Faktum in bestimmter Zeitlichkeit geschehen ist sie nicht. Wir müssen damit Schulze-Kadelbach wohl recht geben, wenn er sagt: Eine Christologie gibt es bei G. nicht.

⁵³) Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, 93—244.

⁵⁴) Ebda. 352.

⁵⁵) Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik* 2 (3. u. 4. Auflage 1944) zit. b. Balthasar, 340.

⁵⁶) F. Gogarten, *Verkündigung* . . . , 176.

⁵⁷) Ebda. 162.

Das ist die letzte Konsequenz des aktualistischen und personalen Geschichtsbegriffs. Alles seinshaft Mittlerische an Christus verschwindet. „Der Christus Jesus ist also für Paulus trotz allem nicht ein himmlisches Gottwesen, sondern ein wirklicher und dieser ganz bestimmte Mensch“⁵⁸).

Es bleibt übrig Gott, er allein. Und der Mensch als der hörende und sich darin mit Dank gegen Gott empfangende, der glaubende. Aber das ist kein Tun, Gott ist auch darin der ihn Zuersterkennende. Der tiefste Grund für G.s Geschichtslehre ist die radikale Auslegung von Röm. 3, 28: So halten wir dafür daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Geschichte ist im Grunde Gottes **A l l e i n w i r k s a m k e i t** — und des Menschen Glauben ohne Werk, im Sinne des Empfangens ohne Widerstand der Sünde. Die quälende Frage steht am Ende, ob diese Geschichte auch **m e n s c h l i c h e** und **c h r i s t l i c h e** Geschichte bleibt? Ob sie nicht das Ende aller christlichen Geschichte bedeutet?

N. B.: Die inzwischen erschienenen Arbeiten und Äußerungen (u. a. von Kinder, Joest und Gloege) sollen später noch eigens kritisch gewürdigt werden.

⁵⁸) Ebda. 180 zum Ganzen vergl. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt (1952) 424ff.