



Glaubenssprache angesichts der Zerstörung der Lebensgrundlagen – ein Gespräch mit Bultmann und Moltmann

(Das kirchliche Lehrstück „Eschatologie“ in der Theologie Bultmanns und Moltmanns und als Sprachhilfe zur Glaubens-Vergewisserung und zur diakonischen Orientierung heute)

Akzess-Arbeit
von Peter Winiger

Zürich
11. März 1992

Prof. Geisser hat die Arbeit angenommen. Er schreibt in seinem **Gutachten**:
Die Arbeit „bietet so viele überraschende Einblicke (und auch Anstösse zu Rückfragen) in so origineller, engagierter und kompetenter Anfertigung, dass sie m.E. als durchaus überdurchschnittlich einzustufen ist, nämlich zwischen „gut“ und „sehr gut“ (also 1,5).“

Zu den Abbildungen:

Zwei Bilder aus dem mittelalterlichen Erbauungsbuch
„Speculum humanae salvationis“, hg. von H. Appuhn, Dortmund 1981.

Links: Dialog am Kreuz. Text der Schriftbänder von links nach rechts:

- "Wenn du der Sohn Gottes bist, steig jetzt herab vom Kreuz!"
- "Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen."
- ~ "Ha, der du den Tempel Gottes abbrichst und in drei Tagen wieder aufbaust!"
- "Er vertraute auf Gott, der befreie ihn nun, wenn er will."
- "Ist er der König von Israel, so steige er herab vom Kreuze."

Rechts: Inkarnation, Maria nährt das Kind.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
2. Bultmann - seine Fragen, seine Antworten.....	7
a) Sein Ausgangspunkt.....	7
b) Sein Ziel.....	15
c) Sein Weg	18
Zwischenbetrachtung: Dialog am Kreuz und Inkarnation.....	25
3. Von Bultmann zu Moltmann - neue Probleme, andere Lösungstraditionen	30
Zwischenbetrachtung: Vor-Zeigen und Vor-Zeichen	43
4. Rückblick und Ausblick - drei weiterführende Fragen:	45
Entmythologisieren? Relativismus? Wie von Gott reden?	45
a) Entmythologisieren - Aufhebung, Gegen-Aufhebung, Gegen-Gegen- Aufhebung.....	46
b) Relativismus, Pluralismus, Nihilismus.....	51
c) Wie von Gott reden?	62
Zwischenbetrachtung: nochmals Dialog am Kreuz	63
5. Zusammenfassung: auf der Suche nach einer neuen Glaubens-Sprache.....	66
a) Von der "Entmythologisierung" zur "Neuen Mythologie"	67
b) Von der "kategorialen" zur "eristischen" Glaubensrede	72
c) Zwei Sprach-Pragmatiken - und eine widersprüchliche Fragestellung.....	75
Verzeichnis der Quellen und der zitierten Literatur	77
Analytisches Inhaltsverzeichnis	78

1. Einleitung

Am Anfang dieser Arbeit steht eine missglückte Predigt. Ich wollte die Beunruhigung angesichts einer weltweiten Zerstörung der Lebensgrundlagen aufgreifen und im Licht des Evangeliums nach einer Antwort suchen.

Christlicher Glaube kann sich unterm Kreuz an Gottes versöhnendem Handeln vergewissern. Um die universelle und kosmische Reichweite dieses Versöhnungs-Geschehens auszusagen, greift nicht erst die spätere Christologie, sondern schon das Neue Testament auf kosmogonisch-apokalyptische Bilder zurück. Im Evangelium erläutern sich Kreuz und Kosmogonie gewissermassen gegenseitig: Wie die Welt scheitert und worin sie am Sieg Anteil findet, das wird am Kreuz erläutert; wie der Gekreuzigte ins Recht gesetzt wird, das wird kosmogonisch in Tod und Wiedergeburt gedeutet. Analog erscheint die Taufe als Nachfolge in Tod und Auferstehung, als Weg der Gleichgestaltung, worin wir eine Bürgschaft auf die Teilhabe an der Endversöhnung erhalten: Rechtfertigung des Sünders, Auferweckung der Toten und Neue Schöpfung.

Dementsprechend stellte ich meiner Predigt drei Lesungen voraus, worin ich das Kreuzesgeschehen vergegenwärtigte, das "Seufzen der Kreatur" nach voller Offenbarung von Gottes Herrlichkeit (Röm. 8) ansprach und es mit der Verheissung von Off. 21 beantwortete: "Das erste ist vergangen, siehe, ich mache alles neu!" Die folgende Predigt wollte mir aber nicht gelingen. Ich konnte diese apokalyptischen Aussagen nur noch als Bilder nachsprechen. In einem anderen Zusammenhang hätte mir das genügt, aber in einer Situation wirklicher Naturzerstörung konnte ich mein Vertrauen auf Gottes Heilshandeln nicht mehr darin aufheben. Wenn wir bis zum Zellkern und bis in den Atomkern hinein in die Natur eingreifen, können wir uns ihrer Unversehrtheit noch in mythischen Herkunfts-Erzählungen versichern? Wenn uns die Folgen unseres Tuns aus den Händen gleiten, können wir die Natur noch als "Schöpfung" begreifen und uns im Vertrauen beruhigen, dass Gott sie schon in Händen halte?

Ich zog die Glaubens-Aussage daher radikal von allen Welt-Aussagen zurück und sprach - mit Blick auf das Kreuz - nur noch von "Liebe", "Versöhnung" und "Vertrauen". Damit war ich aber in ein anderes Extrem gefallen; statt den Glauben mit Welt-Bildern zu beladen, die ich nicht mehr nachvollziehen konnte, war er jetzt kategorienlos geworden. "Welt" kam darin gar nicht mehr vor, es sei denn als Hintergrund eines Beziehungs-Geschehens zwischen Gott und Gläubigem, das aber über Welt hinaus tendierte. Damit schien nun die Tradition verraten, die im Kreuzes-Geschehen auch die Welt gerettet sah, die es nicht nur als Geburtsstunde einer überweltlichen Freiheit des Menschen verstand. Die Flucht des Glaubensvertrauens zum welt-überlegenen Gott schien mir diese Welt vorschnell aufzugeben. Ausserdem tauchte hier der Verdacht auf, dass das Christentum mit seinem Glauben an einen weltüberlegenen Gott kulturgeschichtlich dazu beigetragen habe, dass wir mit unserer Welt wie mit einer vorläufigen Grösse umgehen, einer Grösse, auf die es "letztlich" nicht ankomme.

Ich beschloss daher, diese Fragen im Rahmen dieser dogmatischen Arbeit anzugeben. Dogmatik will ja die Predigt der Kirche im Umfeld der jeweiligen Zeit orientieren.

Die Arbeit fragt zunächst, wie Bultmann und Moltmann mit dem apokalyptischen Erbe umgehen. Sie behandeln die Eschatologie, den locus "de novissimis" der kirchlichen Lehrüberlieferung, ja nicht als ein dogmatisches Sonderthema. Nach der "Entdeckung" der Exegese, dass das Neue Testament in all seinen Vorstellungsbildern apokalyptisch geprägt ist, versuchen sie, diese eschatologische Ausrichtung in ihrer ganzen Theologie zum Ausdruck zu bringen.

Dabei schlagen sie allerdings verschiedene Wege ein. Bultmann orientiert sich an einer aktualistischen Folgegestalt der apokalyptischen Bildsprache, wie sie Johannes vorgezeichnet hat. Moltmann blickt eher in heilsgeschichtlicher Perspektive auf die endgeschichtlichen Ereignisse, nach dem Vorbild der Synoptiker.

Dieser Unterschied ist aber nicht einfach durch das traditionsgeschichtliche Vorbild bedingt. Beide Autoren haben eine ganz andere Sprach-Pragmatik des Glaubens im Blickfeld.

Bultmann befasst sich vor allem mit dem "mythologischen Grenzdiskurs" (zum Begriff vgl. 20b); er betrachtet also die oberste Ebene der Wirklichkeits-Erschliessung, wie sie von einem Mythos geleistet wird (die metaphysische Tradition siedelt hier die Transzendentalien "Gott", "Welt" und "Seele" an; Bultmann rekonstruiert diese oberste Wirklichkeits-Erschliessung im Gefolge von Heidegger in den "Existenzialien").

Die Glaubenssprache, um die es Bultmann v.a. geht, ist die Missionsrede (Kerygma, Anrede), deren Ziel es ist, den Angesprochenen von einer andern Wirklichkeits-Auffassung zu dieser Wirklichkeits-Erschliessung hinüber zu führen. Das ist auf dieser "transzendentalen" Ebene nicht mit Erkenntnis-Argumenten möglich, sondern geschieht durch die Erzählung eines Mythos bzw. einer "existenzialen Wirklichkeits-Erschliessung" und äussert sich in einem Akt, in dem die Teilhabe an dieser neuen Wirklichkeit besiegelt wird: einer Taufe, der Wiedergeburt in einem neuen Selbstverstehen.

Moltmann fragt demgegenüber auf einer andern Ebene, wo der schon zum Glauben Übergetretene sich in der Erfahrungswelt behaupten muss. Hier trifft die transzendental erschlossene absolute Wirklichkeit auf die unterste Wirklichkeits-Ebene der Erfahrung, wo seine Glaubens-Teilhabe am Absoluten in Anspruch und Widerspruch in die Erfahrung hineinredet. Hier muss der Glaube eine andere Sprache finden, hier entfaltet sich ein argumentativer Diskurs, in dem der Glaubende mit Anhängern anderer Wirklichkeits-Auffassungen um wahre und falsche Weltbeschreibung oder richtige und unrichtige Wege praktischen Handelns streitet.

Bultmann und Moltmann lassen sich nicht als isolierte Schulmodelle einer akademischen Theologie verstehen, sie fragen in ganz unterschiedlichen Situationen nach einer Glaubenssprache, die ihrer Zeit gewachsen ist. Deshalb hat es auch mich nur beiläufig interessiert, wie sie das Traditions-Stück "Eschatologie" wiedergeben. Ich versuchte, in der Auseinandersetzung mit ihren Entwürfen eine Sprache zu finden, mit der sich die Verheissung der "endgeschichtlichen" Versöhnungs-Leistungen von Vergebung/Rechtfertigung, Auferweckung der Toten und Neuer Schöpfung auf die Beunruhigung angesichts der Zerstörung der "Ersten Schöpfung" anwenden liess.

Dabei folgt die Arbeit keiner dogmatischen Systematik (sie folgt einzelnen Schriften der Autoren und fragt nach dem historischen Hintergrund, auf die diese antworten),

im Rückblick wird aber doch ein roter Faden sichtbar, der sich von einer dogmatischen Fragestellung her als "Schuldvertiefung" beschreiben liesse: Wird zuerst nach einer Glaubenssprache gefragt, die "Systemkritik" betreiben kann, statt sich in die Innerlichkeit des Glaubenslebens zurückzuziehen, so verschwindet bald das Vertrauen auf irgendein System, mit dessen Hilfe der Mensch noch "Subjekt der Geschichte" werden könnte. Die angestossenen weltweiten Entwicklungen scheinen nicht mehr steuerbar. Damit vertieft sich die Systemkritik zur Epochenkritik. In der Kritik an der "Moderne", wie sie Bultmann und Moltmann üben, steht das ganze Freiheitsprojekt der Aufklärung in Frage. Was als Freiheit geplant war, scheint in Zwang umzuschlagen. Die radioaktive Wolke von Tschernobyl demonstriert, wie eine zivilisatorische Errungenschaft, die den Menschen vom Naturzwang befreien sollte, sich von seiner Kontrolle ablöst und als Wolke wie ein Naturphänomen unkontrollierbar gegen ihre Urheber richtet. Horkheimer und Adorno fassen das in den Begriff der Dialektik der Aufklärung" (14): sie beschreiben, wie der zivilisatorische "Ausgang" des Menschen aus der Natur in Naturzwang zurückfällt.

Bultmann lässt es hier auch bei Epochenkritik nicht bewenden und spricht dogmatisch von "Sünde". Diese beschreibt, wie die "Ursprüngliche" Freiheit des Menschen in Unfreiheit umschlägt und wie die Freiheit allein von Gott wiederhergestellt werden kann. Damit führt die "Schuldvertiefung" im Diskussionsgang der Arbeit zu einer vertieften Frage nach der Glaubenssprache, in der die Heilung dieser Schuld ausgedrückt und vergewissert werden könnte.

Letztlich bleiben zwei Wege sichtbar:

a) Der Glaube versucht, seine Hoffnungen an Evidenzen festzumachen, die ihm die Erfahrung bietet. Das ist der Weg der "Natürlichen Theologie", die von der Schöpfung auf den Schöpfer zurückschliesst. In der Arbeit endet der Versuch, aus der Geschichts-Erfahrung auf Gott zu schliessen, in der der Sackgasse von Auschwitz (diese Frage wird von Moltmann ausführlich behandelt). Der Versuch, aus der Natur auf einen Schöpfer zu schliessen, endet bei der Tschernobyl-Wolke (die Frage der nuklearen Technologie und ihren Folgen hat Bultmann beschäftigt). Wenn die natürliche Theologie keine Lösung bietet, bleibt nur übrig, den Begriff der Sünde radikal zu vertiefen und entsprechend das Glaubens-Vertrauen von allen "Evidenzen" abzulösen. Damit verliert der Glaube aber seine Aussage-Möglichkeiten.

b) Das ist der zweite Weg, den Bultmann einschlägt. Er benützt die Glaubens-Sprache im Sinn eines "usus theologicus legis", wo nicht nur alle Glaubensgewissheit aus "Werken" in die Resignation geführt wird, sondern auch jeder Versuch, in weltlichen Begriffen den welt-überlegenen Gott zu denken. In diesem Sinn beschreibt Bultmann sein "Entmythologisierungs-Projekt" als Anwendung der Lehre von der „Rechtfertigung allein aus Glauben“ auf das Wissen.

Damit scheint die Arbeit einen Kreis vollzogen zu haben. Die Glaubens-Sprache ist so kategorien-leer wie zu Anfang. Angesichts der Beunruhigungen aus der Weltgeschichte kann sie auf keine "Evidenzen" für einen "endlichen Sieg" Gottes hinweisen. Und schlimmer noch: Auch die Theologie von Bultmann scheint so nicht mehr nachsprechbar, hängt er mit seinen ganzen Voraussetzungen doch viel zu sehr an jener "apokalyptischen" Sprache, die er selber entmythologisieren will und die nach Tschernobyl nicht mehr möglich ist. Damit scheint auch sein "usus theologicus" nur noch in seinem negativen Teil anwendbar: Alles Glaubensvertrauen aus

weltlichen Evidenzen wird so ad absurdum geführt - aber wie lässt sich so jene Botschaft ausrichten, die Glaubensvertrauen hervorruft und positiv stützt?

Heute erscheinen zahlreiche neue Versuche einer "Ökologischen Theologie" oder einer "Schöpfungs-Theologie" auf dem Buchmarkt. Da meine Arbeit nach dem Glaubensvertrauen angesichts der ökologischen Zerstörung fragt, wäre es vielleicht näherliegend gewesen, sich hier umzusehen, statt sich mit den "alten" Entwürfen von Bultmann und Moltmann zu plagen. Aber einerseits bin ich mit meiner eigenen Glaubenssprache stark von jenen Traditionen geprägt, die diese beiden Autoren aktualisieren, andererseits suchte ich nicht in der Richtung jener Entwürfe, weil mir in der "ökologischen Krise" die Tradition der Schöpfungs-Theologie zum vornherein untauglich erschien, um Glaubensvertrauen noch zu vergewissern. Das war für mich eher ein „Kleid“ als eine Quelle des Glaubens.

Denn wenn es um Glaubens-Vergewisserung geht - das mindestens ist mir klar geworden -, gibt es keine Alternative zur "Entmythologisierung". Das Glaubens-Vertrauen lebt allein "sola gratia" und "sola fide". Anders verhält es sich, wenn nach andern Sprach-Pragmatiken des Glaubens gefragt wird, wo es also nicht um die Vergewisserung des Glaubens geht, sondern um andere Aufgaben, die dem Glaubensvollzug ebenfalls gestellt sind. Doch habe ich diese Fragen nicht mehr weiter untersucht. (Eine ausführlichere Einleitung gibt die Schluss-Zusammenfassung der Arbeit).

Da die Arbeit nicht systematisch-deduktiv aus einem Schluss-Ergebnis entfaltet wird, sondern im Gegenteil "induktiv" den einzelnen Schriften der Autoren folgt, habe ich dem Inhaltsverzeichnis Stichworte beigelegt, um die rote Linie, die in den Kapitel-Überschriften ungenügend sichtbar wird, deutlicher zu machen.

Statt der Arbeit mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat einen "akademischen" Anstrich zu geben, habe ich mich um einen flüssigen Schreibstil bemüht und Anmerkungen vermieden. Zitiert wird nach der Nummer des Literatur-Verzeichnisses. Der Vermerk (30;1 , 32) bedeutet beispielsweise: zitiert nach dem Werk Nr. 30, Seite 1; vgl. ausserdem Werk Nr. 32.

2. Bultmann - seine Fragen, seine Antworten

a) Sein Ausgangspunkt

Man würde dem Meister der Formgeschichte wohl unrecht tun, wollte man ihn nicht selbst nach dem "Sitz im Leben" seiner Theologie fragen. Bultmann, dem man eine "Entweltlichung" der Theologie vorwirft, hat sehr wohl auf die "Welt" reagiert. Das Schlagwort, wenn man es ganz zitiert, lautet ja auf entweltlichtes Existieren in der Welt (6; 181). Das halbierte Zitat hebt die Paradoxie der Beziehung auf, auf die es ihm gerade ankommt. Dabei kann er sich auf 1. Kor. 7,31 berufen: "Die diese Welt gebrauchen, seien, als hätten sie nichts davon." (7;101). Aber warum wählt er diese Stelle aus und nicht andere, die vom "Salz der Erde" spricht oder davon, dass Gott sich in dieser Welt inkarnierte?

Wie hat er "Welt" und Geschichte erlebt? Die zwei Werke, die hier beigezogen wurden, "Geschichte und Eschatologie" von 1955 (6) und "Jesus Christus und die Mythologie" von 1951 (7) geben einige Hinweise auf sein Zeitgefühl:

So fühlt er sich der Geschichte "ausgeliefert"; das Individuum könne weder seinen Ausgangspunkt bestimmen noch wirklich frei sich ein Ziel wählen oder einen eigenen Weg dazu einschlagen (6; 1f). Die nicht weiter konkretisierten "grossen weltgeschichtlichen Ereignisse" - so heisst es in der 1955 gehaltenen Vorlesung - brächten dem Menschen mit "besonderer Bitterkeit" seine Abhängigkeit und Hilflosigkeit zum Bewusstsein (6;3). Die besondere Bitterkeit bezieht sich darauf, dass Geschichte nicht nur als fremde Macht empfunden wird, sondern dass sie eine Resultante menschlichen Handelns ist, das sich gegen seinen Urheber selber kehrt. "Ach, unsere Taten selbst so gut als unsere Leiden, sie hemmen unseres Lebens Gang" zitiert er Goethe. Zehn Jahre früher haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno unter derselben Denkfigur, die sie "Dialektik der Aufklärung" nannten, zu analysieren versucht, warum die Aufklärung im Faschismus und Totalitarismus in ihr Gegenteil umschlagen konnten. (Und auch sie beschreiben diesen Prozess als Wechselspiel von Mythos und "entmythologisierender" Aufklärung. Auch der Mythos sei schon eine Art Aufklärung, nämlich Ausgang der Zivilisation aus der Natur. Da aber Aufklärung die zivilisatorische Vernunft als zweckrationale Natur- und Triebbeherrschung fasse, müsse sie in Naturzwang und damit in Mythos zurückfallen, 15; 111).

Bultmann hat hier weniger den Totalitarismus des Nationalsozialismus oder Stalinismus im Auge als die Technik, an der sich dasselbe Umschlags-Phänomen zeige: "Ihre Erfolge treiben zu Folgen, vor denen oft ihre eigenen Meister erschrecken. Was zur Förderung des menschlichen Lebens geplant und ausgeführt war, droht in den Folgen zu einer Schädigung, ja sogar Vernichtung zu führen." (6;4). Welche technische Errungenschaft dahinter steht, wird deutlich in (7; 24), wo er die "schreckliche Vision" beschreibt "dass die moderne Technik besonders die Atomphysik, die Zerstörung über unsere Erde bringen kann durch den Missbrauch menschlicher Wissenschaft und Technik." Das könnte zum Anlass werden für ein Wiederaufleben des apokalyptischen Weltbildes der Bibel. (Analog zu Horkheimer und Adorno beschreibt er also einen Rückschlag in den Mythos, wobei beide darunter nicht so sehr die Wiederkehr eines Weltbildes meinen, sondern den Umschlag menschlicher Freiheit in ein naturhaftes Zwangsgeschehen, das nur noch "mythisch" erzählt werden kann).

Diese Vorlesung stammt aus dem Jahr 1951; sechs Jahre zuvor hatte der Abwurf einer Atombombe über Hiroshima und Nagasaki 152.000 Tote und 150.000 Verletzte gefordert, was den Schrecken dieser Waffe demonstrierte. Umso grösser der Schock der westlichen Welt als die Sowjets 1949 ebenfalls die A-Bombe bauten. Wegen der sowjetischen Doktrin der Weltrevolution und der amerikanischen Eindämmungspolitik war die zuvor bestehende Verbindung beider Mächte im Zweiten Weltkrieg auseinandergebrochen und hatte dem „Kalten Krieg“ Platz gemacht. Die Welt erstarrte in einem "Gleichgewicht des Schreckens"; Geschichte wurde immobil sie schien in einen Zustand geführt zu haben, der auch die Bewegungsfreiheit jener begrenzte, die über diese Waffe verfügten.

Wenn Bultmann mit Horkheimer und Adorno den Umschlag von Freiheit in Unfreiheit beschreibt, denkt er nicht wie jene an das Projekt der „Aufklärung“.

Die theologische Tradition bietet dafür den Begriff der Erbsünde an, in der als Ursünde Freiheit in Unfreiheit verwandelt wurde, so dass der sündige Mensch die Folgen tragen und verantworten muss, obwohl ihre Heilung nicht mehr in seiner Macht steht, es sei denn, Gott heile ihn und er müsse nur noch meta-noetisch in sein Heil zurückkehren - durch ein „anderes Verstehen“ im Glauben.

Der Gewährsmann, der sich hier anbietet, ist Kierkegaard der im „Begriff Angst“ den locus der Erbsünde rekonstruiert und erklärt, wie Freiheit in Unfreiheit umschlagen kann: durch die Angst, die mit der Freiheit der Entscheidung gesetzt ist, so dass der einzelne Sicherheit sucht und sich ans Endliche klammert und so sich selbst verfehlt. Die Synthese zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die das Selbst ist, gelingt erst, wenn er sich als Glaubender aus der Unendlichkeit versteht und das Endliche loslässt, um es in dieser Freiheit wieder zur Verantwortung zurückzuerhalten, sodass er ein paradoxes „Dennoch“ zur Welt sprechen kann. (16;141ff, 8;112). In dieser Tradition beschreibt auch Bultmann den Umschlag von Freiheit in Unfreiheit als Dialektik des Bösen. „Die Folgen und Wirkungen unserer Sünden werden zu einer Macht, die uns beherrscht, und wir können uns nicht selbst davon befreien.“ (7;19) In einem metaphorischen Sinn könne man deshalb sehr wohl von "dämonischen Mächten" sprechen, "die die Geschichte regieren und das politische und soziale Leben verderben". (7; 19)

Geschichte führt nach Bultmann auf diese Weise in Konflikte, die in Geschichte nicht mehr oder nur tragisch zu lösen sind. In (6; 4) fragt er, ob der Mensch dem geschichtlichen Wechsel "ausgeliefert ist wie ein Ball dem Spiel der Wellen? Oder ist es so, dass er, wenngleich ohnmächtig, doch er selbst, eine eigene Person, ist, die sich diesem Wechsel überlegen fühlt in dem Bewusstsein, "true existence" zu haben, sie zu bewähren, ja geradezu sie zu gewinnen im Kampf mit dem Schicksal, gerade auch im Untergang?" Er zitiert die griechische Tragödie, die das "eigentliche Wesen des Menschen" enthülle, wenn sie nach Schillers Deutung "das grosse gigantische Schicksal zeigt, das den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt". Nach Pascal sei die Würde des Menschen im Bewusstsein aufgehoben, selbst wenn das Universum ihn „zertreten" sollte.

Bultmann sieht sich in der Geschichte offenbar in einem Konflikt, der nicht in der Geschichte aufzulösen ist, sondern nur über der Geschichte. Der einzige Brückenkopf, den dieser Sieg auf dem Ufer der Geschichte errichtet, liegt im Bewusstsein; da gibt es kein sinnlich begehbare Gelände, das dem Bösen als "Reich Gottes" abgetrotzt werden könnte oder auch nur als vorläufiger und zu revidierender Vorschein auf das Reich Gottes. Auch der Sieg im Bewusstsein hat keine Dauer, kein "Reduit", wo der Mensch sich vom Kampf erholen könnte, denn die Gewissheit seines Sieges gewinnt er nur in einem letzten Aufblitzen vor dem Untergang, wenn es - vom Universum "zermalmt" - von seinem Tode "weiss", während das Universum "nichts weiss" (6;5).

Wenn vorher Kierkegaard als Gewährsmann genannt wurde, wäre hier auf Johannes Weiss zu verweisen, dessen Buch "Die Predigt Jesu vom Reich Gottes" (1892) die Zeitgenossen über die theologischen Fachkreise hinaus "erschreckte", als Bultmann sein Theologiestudium aufnahm (7;9). Weiss verankert die Predigt Jesu ganz in der jüdischen Apokalyptik seiner Zeit und in ihrer Naherwartung eines "mythischen" Enddramas.

Das "Erschrecken" über dieses Buch schillerte zwischen zwei Polen:
Zunächst war es wohl eine Erschütterung des Bildes Jesu, der mit dieser "barbarischen" und von der Geschichte "widerlegten" (7;11) Weltanschauung vom Nahen Ende so gar nicht dazu taugte, nach der Demontage der dogmatischen Begründung des Christentums ihre Grundlegung über einen "historisch" elaborierten Jesus und über kritisch gereinigte "echte Jesusworte" wieder hereinzuschmuggeln, um so aus dem Hut bloss-historischer Forschung das Kaninchen einer Glaubensnorm hervorzuzaubern.

Wesentlicher war aber wohl die Erschütterung des Friedens, den Kirche und Theologie mit ihrer Zeit geschlossen hatten. Denn wenn man diesen "historischen Jesus" ernst nahm, wie es dem Ziel der historischen Glaubensbegründung entsprach, so musste das Reich Gottes vollkommen transzendent gedacht werden. Weder verwirklicht es sich durch das moralische Bemühen der Menschen noch kann es in Geschichte wachsen oder wohnen. Hier zeigt sich wieder diese Scheidelinie, in der das Reich Gottes diese Welt nur berührt im Moment ihrer Aufhebung, im Ende der Geschichte.

Die These von Weiss vom "barbarischen" Jesus mit seiner apokalyptischen Predigt stellt vor ein Dilemma: Wenn er ein nahes Ende erwartete, hatte er geirrt, also war eine historische Glaubensbegründung qua echtem Jesus nicht möglich. Dann hing aber auch das christologische Bekenntnis in der Luft.

Wenn der christliche Glaube aber wahr war, dann war er nicht im historischen Jesus zu begründen, dann musste man Jesus korrigieren, entmythologisieren. Dann war kein historischer Wahrheitskanon für die Deutung der Bibel möglich, sondern nur ein dogmatisch-philosophischer. (Bultmann sucht ihn in den Voraussetzungen des Verstehens und Interpretierens selbst, die nicht inhaltlich leer sind, sondern in einem nicht-hintergehbaren Lebensbezug ruhen Dort ist alles Selbst- und Fremd-Verstehen verankert. So ist ein quasi-transzendentaler Bezugspunkt gewonnen, ein "Kanon", der es erlaubt dogmatische Inhalte abzuleiten und den Formalkanon, die massgebenden Schriften des Neuen-Testamentes, zu bestimmen, s.u.).

Das Erschrecken über Weiss' Buch schillerte also zwischen einem Erschrecken über die Erschütterung des Jesus-Bildes, in dem die historisch-kritische Theologie ihr Fundament suchte, und einer Erschütterung des dogmatischen Denkens, das das apokalyptische Reich Gottes inzwischen neukantianisch zu einem „moralischen Endzweck“ verwandelt hatte, das der Praxis "transzendental präsent" vorschwebte, ohne von der Praxis je voll verwirklicht werden zu können. (12b; 256, 4b;132)
Sollte man dem historischen Jesus glauben? Aber dann musste man seine „primitiven“ mythologischen Anschauungen übernehmen, die in Bezug auf die Naherwartung falsifiziert worden waren - oder sollte man der Dogmatik glauben? Sie hatte den Irrtum bezüglich der Naherwartung aufgehoben, konnte sich nun aber nicht mehr auf den historischen Jesus berufen und drohte damit genau so unglaublich zu werden; denn was unterschied eine solche Dogmatik noch von einer beliebigen Weltanschauung, wenn sie im Widerspruch zu ihrem „Begründer“ stand?

Dieser Schreck der Jahrhundertwende wurde nach dem Ersten Weltkrieg aber zu einem neuen positiven Ansatzpunkt. Die Katastrophe eines Weltbrandes hatte die liberale Synthese von Moral und Sittlichkeit einerseits und von Reich Gottes andererseits im Zuge des Fortschritts zu immer höherer Verwirklichung und „Heiligung“ der Welt zerstört.

Jetzt konnte die Wahrheit er anstössigen Rede Jesu vom absolut transzendenten Gottesreich aufgehoben werden in der Antithetik der "Dialektischen Theologie", wo die Offenbarung des Wortes Gottes in die Welt einschlägt wie eine Bombe des vergangenen Krieges, die einen Trichter ausschlägt, einen "Hohlraum der mit der Welt keinen Berührungspunkt gemeinsam hat..." (3b; 12).

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bot wiederum andere Verstehens-Voraussetzungen, um die Wahrheit der Predigt Jesu "aufzuheben" und für ein Verständnis der eigenen Zeit fruchtbar zu machen: Die apokalyptische Vision einer atomaren Zerstörung der Welt lässt die Politik als handelndes Verändern in der Geschichte erstarren. Zwischen "wahrem" Leben und Leben in dieser Welt gab es offenbar keine Vermittlung, wie Jesus sagte.

Die erstarrte Welt lässt sich nicht in eine wahre verbessern, sie lässt sich nur übersteigen in einer Hingabe an den weltüberlegenen Gott, der dem Gläubigen analoge Weltüberlegenheit vermittelt, so dass er erst in einem paradoxen Akt des "Trotzdem" sein Leben in dieser Welt wieder bejahen und "verantworten" kann. Dabei bedeutet dieses Verantworten aber eben nicht handelndes Verändern, sondern Selbst-Übernahme, so wie Adam nach der Ursünde die Folgen seines Tuns ertragen und so "verantworten" muss, obwohl er sie nicht mehr beheben kann. Erst in der gläubigen Hinwendung zu Gott, der die Folgen behebt, gewinnt er wirkliche Freiheit, die aber noch nicht "im Fleisch" erscheint, erst einen Vorschein im Glauben ermöglicht.

Bultmann reagiert also durchaus auf Geschichte. Gerade seine Zuspitzung von Geschehen auf „Geschichtlichkeit“, sein Hinterfragen des äusseren Zustossens nach dessen Bedingungen in der Existenz des Menschen, wodurch sich dieser bei aller äusseren Abhängigkeit doch wieder zum "Subjekt der Geschichte" aufschwingen kann (6;171), wenn auch nur, indem er sich "überlegen fühlt" im Bewusstsein der eigentlichen Existenz (6;5), gerade diese Zuspitzung zeigt sein äusserstes Angefochten Sein durch Geschichte.

Die existenziale Zuspitzung übersteigt oder unterläuft allerdings die Ebene des äusseren Zustossens, so dass deren Ereignisse aus dem Blickfeld geraten. Es lohnt sich daher, sich kurz einige historische Daten aus seiner Lebenszeit (1884 - 1976) bis zu den 50er Jahren in Erinnerung zu rufen (8b):

Seine Geburt fällt noch in die "Bismarck'sche Epoche". 13 Jahre zuvor war es gelungen, die seit Jahrhunderten schwelende "Deutsche Frage" durch die Schaffung des "Zweiten Deutschen Reiches" zu beantworten. Noch ging es darum, den neuen Status gegen innen (Kulturkampf, Sozialistengesetze) und aussen abzusichern. Die deutsche Einigung gelang im Krieg gegen Frankreich - 60 Jahre, nachdem Preussen selber noch im Abwehrkampf gegen Frankreich gestanden hatte.

In der "Wilhelminischen Epoche" schlug der Schwung der deutschen Selbstbehauptung aber selber nach aussen um; mit dem Einstieg in die imperialistische Kolonialpolitik beanspruchte Deutschland nun selbst Weltgeltung. Im Ersten Weltkrieg brach dieser Anspruch innen und aussen zusammen. Deutschland verlor Kolonien und Reichsgebiete, und das Kaiserreich wurde selber von der "Demokratischen Weltrevolution" erfasst, die neben den Dynastien der Habsburger, Romanows und Osmanen auch die Hohenzollern vom Thron stiess.

Die Neuordnung Europas und der Weltpolitik sollte eine neue Friedensordnung garantieren. Mit dem Völkerbund wurde - philosophisch gesprochen – erstmals eine Verwirklichung des Kantischen Geschichtszieles: die Herstellung des Weltfriedens durch eine überstaatliche Rechtsverfassung der Menschheit als eine Art Vorgriff auf das "Reich Gottes" konkret in Angriff genommen.

Doch der Völkerbund versagte gegenüber der Nationalpolitik. Der Expansionismus Japans (1931 Einfall in die Mandschurei), Italiens (1935 Überfall auf Abessinien) und Deutschlands (Einmarsch ins Rheinland 1936, Anschluss Österreichs 1938, Protektorat Böhmen und Mähren 1939...) blieb ohne wirksame Sanktion seitens der Völkergemeinschaft. 1946 löste sich der Völkerbund auf – philosophisch gesprochen eine Absage an die Hoffnung, dass die "Vernunft in der Geschichte" eine letzte Objektivation hervorbringen wolle, religiös gesprochen ein weiterer Hinweis, dass das "Reich Gottes" absolut transzendent zu denken sei.

Nicht nur der überstaatliche Völkerbund, auch die innere Befriedung der gesellschaftlichen Gruppen durch die neugeschaffene Demokratie versagte. Die Balance zerfiel in den 30er Jahren in einen Totalitarismus von Weltanschauungen und Systemen: Die im Namen des Sozialismus angetretene Revolution entartete im Stalinismus; der Faschismus beanspruchte, mit Besinnung auf "Leben", Volkstum, Rasse und Korporativismus einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu weisen. In Deutschland etablierte sich der "Nationalsozialismus" als "Drittes Reich" - was wiederum an die apokalyptische Vorstellung des messianischen Endreichs anspielte.

Die neue Weltfriedensordnung endete in einem neuen Weltkrieg. Er forderte 55 Millionen Kriegstote und Millionen von Opfern des totalitären Wahns, der sich gegen äussere und innere Volksfeinde richtete, "minderwertige Rassen", "Zigeuner", "unwertes Leben" bzw. "Links- und Rechtsabweichler" in den stalinistischen Säuberungen. Deutschland wurde besetzt und dauerhaft gespalten.

In der UNO wurde ein neuer Versuch einer übernationalen Friedensorganisation gestartet, der allerdings bald durch Blockbildung und Kalten Krieg block-iert und lahmgelegt wurde. Europa verlor die Weltmachtstellung endgültig an die USA, wurde amerikanisch enkulturiert; und im ehemaligen Kolonialreich begann die Dekolonisation (und Integration in die neuen Block-Sphären).

In den 50er Jahren, als Bultmann seine beiden Vorlesungsreihen (6, 7) hielt, stand die Welt unter dem Schock der schon geschilderten nuklearen Vernichtungs-Drohung.

In diesem Zeitraffer zeigt sich diese Epoche als eine Zeit äusserst beschleunigter historischer Abläufe. Aber die Völker und Völkerzusammenschlüsse, so aktiv sie auch waren, erfüllten nicht die in sie gesetzten Erwartungen. Nach allen Kriegskatastrophen waren grossen Anstrengungen unternommen worden. Das Bismarck'sche Paktsystem hätte Frieden sichern sollen, aber es zerfiel in zwei Lager, statt Frieden kam der erste Weltkrieg.

Der Völkerbund schien als erste weltweite Friedensorganisation besser auf die Aufgabe vorbereitet, aber es kam der zweite Weltkrieg. Nun vereinten sich die Siegermächte in der UNO, aber auch sie konnte den Krieg nicht verhindern. Die Sieger-Koalition zerfiel in zwei Blöcke; die gegenseitige atomare Vernichtungsdrohung garantierte nicht den Weltfrieden, sondern dämpfte den Krieg nur unter eine bestimmte Schwelle des offenen militärischen Konflikts, sie verwandelte ihn in einen "kalten" und ideologischen Krieg, der sich wiederum in einer

Art Säuberungswelle gegen die eigenen Bürger richtete.

Die Geschichte war erstmals zur "Weltgeschichte" geworden, was wiederholt traditionelle Endreichs-Vorstellungen provozierte, sei es auf nationaler oder übernationaler Ebene. Und immer waren sie enttäuscht worden. So "nahe" die Lösung schien, sie zerfloss immer wieder in Blut und Tränen. So ist es nicht an den Haaren herbeigezogen, die theologische Rede dieser Zeit von der "Krise der Naherwartung" aus der Geschichtserfahrung dieser Zeit selber zu verstehen. Sie erkannte sich in der enttäuschten Urchristenheit selbst, deren Hoffnung "von der Geschichte widerlegt" worden war (7;11). (Nach Moltmann kann die angebliche "Krise der Naherwartung" auch als "Erfüllungs-Enthusiasmus" verstanden werden; die hellenistischen Gemeinden fühlten sich ja im Besitz der endzeitlichen Geistesgaben. (22;142)).

So liesse sich Bultmanns Theologie in einem gewissen Sinn auch als eine Art Verarbeitung der Parousie-Verzögerung verstehen, nicht nur jener in der Urchristenheit, sondern auch jener, die seine Generation selber erfahren hatte. Der "Neue Äon" kommt demzufolge nicht als Verklärung des "Alten", sondern nur als dessen Aufhebung. Und wenn er in Jesus Christus schon gekommen ist, so kann er nur paradox identisch werden mit dieser Welt, in der Doppelbewegung des "Dennoch", das im Scheitern "trotzdem" am Bewusstsein des "Eigentlichen" festhielt, und das trotz dieser Verankerung in einem absoluten archimedischen Punkt (6;184) "dennoch" in dieser Welt aushielt.

So ist seine Lösung - um den Bogen der Betrachtung zu schliessen - vom Ansatz her tragisch, weil er von einem Konflikt in Welt und Geschichte ausgeht, der in Welt und Geschichte keine Lösung kennt. Es ist ein Verharren in der Aporie, die nur in der trotzigen Bejahung der Situation mit der Freiheit versöhnt wird. Doch das verlangt das Kunststück einer "paradoxen Existenz", von dem Kierkegaard meinte, dass er es immer nur beschreiben, aber nie nachvollziehen könne (17;31f;52)

Noch eine letzte Zuspitzung dieser Frage muss bedacht werden: das Gefühl des Ausgeliefertseins an Geschichte wurde reflexiv, als Weltanschauung des Relativismus. Der Mensch wird demnach nicht nur äusserlich "dem Wechselspiel ausgeliefert wie ein Ball dem Spiel der Wellen" (6;5), der Wechsel geht durch das Subjekt hindurch, "der Mensch ist selbst nichts anderes als Geschichte ... Der Mensch ist nur ein Prozess..." (6;12).

Seit Descartes hatte die Neuzeit im Sinn der Bewusstseinsphilosophie versucht, die alten metaphysischen Begründungen für Geltungsansprüche in Ethik, Religion, Wissenschaft etc. von der reflexiven Selbstgewissheit des Bewusstseins abzuleiten. Kants Lösung dieses Problems in der Transzendentalphilosophie, von der auch die Theologie im 19. Jahrhundert lange gezehrt hatte, wurde zunächst durch die idealistische Übersteigerung, dann durch die materialistische Gegenreaktion unglaublich gemacht: Wenn es Bewusstsein nur als menschliches Bewusstsein gab und dieses an die Evolution des Menschen aus der Natur gebunden war, dann wurde die Erkenntnisleistung dieses Bewusstseins radikal zurückgebunden. "Vernunft" hatte die Beziehung zum "Logos", der die Welt durchwaltet, verloren, oder die Beziehung war höchstens noch so zu denken, dass der Mensch Vernunft als eine Art Instinktersatz entwickelt hatte, um die Aufgaben seiner Lebensbehauptung zu

lösen. Vernunft wurde funktional auf Lebensbewältigung bezogen, als ein Instrument wie eine Maulwurfsklaue, aber statt mit Klauen und Zähnen zu arbeiten, besass der Mensch die technische Vernunft zur Auseinandersetzung mit der Natur und zur Fristung seines Lebensunterhalts und die praktische Vernunft zur Verständigung unter den Artgenossen...

Kurz: die Bewusstseinsphilosophie wurde vom Materialismus zentral angegriffen, worauf erst die Lebensphilosophie (9), dann die Existenzphilosophie (10) eine gewisse Rekonstruktion der Kantischen Lösung versuchten. Sie brachten es aber nur zu Begründungsleistungen, die verglichen mit Kants kategorischen und apodiktischen Sätzen relativ blieben. Das musste für die Theologie verhängnisvolle Folgen haben, da diese im Gottesbegriff über einen absoluten Begriff verfügt, der auf solcher philosophischer Grundlage aber nicht mehr verständlich gemacht werden konnte.

Das Ende dieser Entwicklung sah Bultmann mit Nietzsche im "Nihilismus" (6;12, 7;46). In dieser Gefahr oder Herausforderung kann somit der Ausgangspunkt Bultmanns zusammengefasst werden. In der Gefahr des Nihilismus sind die objektiven" Geschichtsmächte angesprochen, die den Menschen zu "zermalmen" drohen, wie auch die Spiegelung dieser objektiven Lage in einem Weltbild, das den Menschen als "Subjekt" aufhebt, ihn von innen auflöst in eine Mannigfaltigkeit von flüchtigen Befindlichkeiten, die zwar noch soziologisch als Rollen oder psychologisch als Gemütszustände beschrieben werden können, die aber keine innere Einheit mehr haben, keine Verankerung mehr in einer absoluten Wahrheit, die dem einzelnen mehr als einen ephemeren Sinn verleihen würde.

Bultmanns Analyse dieser Situation ist in eine Kritik an der Moderne eingebettet. "Die moderne Zeit" habe eine trügerische Idee der Freiheit aufgebracht, heisst es in (7;45). Diese Freiheit anerkenne keine Bindung und führe in Relativismus und Nihilismus. Als Stationen auf diesem Weg nennt er Naturwissenschaft und Technik einerseits und den aus der Romantik stammenden Historismus andererseits (7;46, 6;8ff). Darin wird Bultmanns ambivalente Haltung zur Moderne deutlich. Das mag zunächst erstaunen, gilt er wegen seines Entmythologisierungs-Programms doch als radikaler Neuerer (dessen Programm 1953 ja auch durch die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands verurteilt wurde (12;298)).

So macht er das moderne Weltbild zwar zum "Kriterium der Bibelauslegung" (7;37) und opfert ihm das intellektuell anstössige "mythologische Weltbild der Bibel. Das heisst aber nicht, dass er das moderne naturwissenschaftliche Weltbild deshalb für geeigneter hält, die "ganze Wirklichkeit" zu erfassen (7;41). Denn letztlich müsse der Glaube von allen Welt-Bildern befreit und "entmythologisiert" werden, seien diese nun mythologischer oder naturwissenschaftlicher Art, da die Glaubensrede eben überhaupt nur einen paradoxalen Gebrauch von weltlichen Bildern machen könne.

"In unserem Zeitalter" habe der Glaube daher noch "nicht die rechten Ausdrucksformen gefunden" (7;99). So schliesst er seine Mythologie-Vorlesung mit dem paradoxen Rat: "Die da eine moderne Weltanschauung haben, sollen leben, als hätten sie keine" (7;101). Damit hat auch seine Vermittlung zwischen christlicher Tradition und Moderne nur einen paradoxen Punkt der Gemeinsamkeit; er behält wie ein aufdringlicher Vertreter einen Fuss in der Tür der Moderne, wenn auch nur, um ihr widersprechen zu können.

b) Sein Ziel

Bultmanns Ausgangspunkt macht nun auch seine Anliegen deutlich.

Das Gefühl des Ausgeliefertseins des einzelnen an heteronome Geschichtsmächte weckt "die Frage, ob unsere persönliche Existenz noch einen wirklichen Sinn hat, wenn unsere eigenen Taten uns sozusagen nicht angehören". (6;4).

Dieses Umschlags-Phänomen, dass Objektivationen des menschlichen Handelns in Technik und Politik sich gegen den Menschen als ihrem Urheber selber richten, stellt die Frage nach dem "Subjekt der Geschichte", d.h. die Frage, ob es Freiheit in Geschichte überhaupt noch geben könne.

Jener „Herr der Geschichte“, der diese noch überblickt und in freiem Handeln generiert, ist das die Nation, die sich durch politische Einigung und rechtliche Verfassung als "Souverän" seiner eigenen Geschichte konstituiert? - Bultmann hat das Scheitern des Kaiser-Reichs, der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“ erlebt, an deren Ende die Deutsche Frage so unerledigt war wie am Anfang. Ist es also der übernationale Weltstaat, der internationale Völkerbund, der den "Naturzustand" zwischen den Nationen aufhebt und auch den internationalen Verkehr in eine Rechtsverfassung bringt, um die von Kant formulierte Hoffnung der Aufklärung zu zitieren? - Bultmann hat das Scheitern von Bismarcks Bündnissystem, von Völkerbund und UNO erlebt.

Wer bleibt dann noch als möglicher Träger des Subjekt-Status in der Geschichte? Die Menschheit als Gattungswesen, das sich erst in einer fernen Zukunft aus dem "Reich der Notwendigkeit" ins "Reich der Freiheit" entwickelt, wie der Marxismus sagt? Dann hätte der einzelne nur mittelbar daran teil. Er hätte nur die Hoffnung auf eine futurische eschatologische Verwirklichung des Endreichs, an der er in seiner kurzen Lebensspanne keinen realen Anteil hat. Die christliche Hoffnung sagt uns aber, dass das eschatologische Ereignis in Jesus Christus bereits "ein für alle mal" eingetreten ist (Röm 6,10, vgl. 7;92). Die Menschheit kann somit auch in ihrer erst futurisch zu erwartenden Entwicklung nie zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte werden.

"Und damit stehen wir wieder vor der Frage: was ist der Kern der Geschichte. Was ist das eigentliche Subjekt der Geschichte?" heisst es in (6;165).

Die christliche Tradition benennt Gott als den Herrn der Geschichte und löst so das Rätsel auf, wie der einzelne, obwohl er in der Zeit lebt, doch an ihrem Ende teilhat, wie das Individuum, obwohl der Geschichte unterworfen, doch zu ihrem freien Subjekt werden kann: im Glauben ist es "unmittelbar zu Gott". Jedes Gebet durchbricht den mühsamen Gang menschlich-historischer Anstrengungen vom Unrecht zum Recht, vom Zwang zur Freiheit, von der Unwahrheit zur Wahrheit, indem es den Betenden unmittelbar vor Gott stellt. Aber das ist "mythologische Rede". Wie ist das symbolische Überspringen der leidvollen Erfahrungswelt zu einem höchsten Subjekts Begriff, wo alles Leid versöhnt und alle Konflikte aufgehoben sind, wie ist diese Rettung des individuellen Subjekts in einem allerhöchsten Subjekts Begriff ohne "mythologische" Rede, nur in modernen Wahrheitsbegriffen plausibel zu machen?

Das ist umso schwieriger, als die Erfahrung des Ausgeliefertseins im Weltbild des Relativismus bereits reflexiv geworden ist. Der Begriff des "Subjektes" selbst scheint nicht mehr denkbar zu sein.

Wenn der einzelne völlig aufgeht in einem Ensemble von naturwissenschaftlich und historisch zu beschreibenden Bedingungen, wie kann er sich da noch von seinen biologischen Anlagen und sozialen Rollen distanzieren? Wenn er genetisch und historisch total beschrieben ist, was wäre er noch darüber hinaus?

Die christliche Tradition sieht den Menschen anders; als Geschöpf eines weltüberlegenen Gottes kann auch der Mensch nie vollständig in weltlichen Kategorien beschrieben werden. Aber wie soll eine solche weltüberschreitende Rede in rein weltlichen Begriffen plausibel gemacht werden? Ist die Negation das einzige, was die Welt noch in weltlicher Sprache ausdrücken und verstehen kann: dass Gott, dass der einzelne eben nicht nur weltlich zu fassen sind?

So bündeln sich alle Fragen in der einen: "Kann es eine Rettung vom Nihilismus geben?" (6;12).

Die christliche Tradition gibt den Weg vor: Das "historische Subjekt", wo wahre Freiheit gefunden werden kann und wo auch der einzelne Anteil am Freiheitsstatus der "Subjektivität" und an der Endversöhnung der Geschichte gewinnt, ist im absoluten Subjekt zu finden, das diese ganze Welt geschaffen und erlöst hat und sie vollenden wird. Diese von der Tradition schon vorgegebene Lösung muss nur noch "übersetzt" werden, dass sie wieder neu hörbar wird. Denn darauf kommt es an. Das Neue Testament versteht sich nicht als philosophische Weltbeschreibung, sondern als ein Wort des Lebendigen Gottes, der im Wort selbst zur Welt kommt, um sie aufzuheben und in eine Neue Schöpfung zu verwandeln. Die Synoptischen Evangelien enden mit dem Tauf- und Missionsbefehl und geben der in die Welt gesandten Kirche die Verheissung des "Heiligen Geistes", der das Wort der Predigt im Hörer beglaubigen und zur Wirkung bringen wird: und wer das Wort hört, hat bereits Teil an der neuen Wirklichkeit, er ist ein Wiedergeborener. Er hat Teil am Neuen Äon. In ihm scheiden sich Alter und Neuer Äon, und damit scheiden sich alte und neue Wirklichkeit an ihm auch für die Welt. Denn das Wort ist Akt, das schöpferische Handeln Gottes selbst, das in der Predigt über die ganze Welt verbreitet wird...

Diese Aussagen müssen nur noch für eine moderne Welt verständlich gemacht werden. So umschreibt Bultmann die Absicht seiner Entmythologisierungs-Vorlesung in der Vorrede zur deutschen Ausgabe: "Ich hoffe, dass die Absicht deutlich wird, nämlich das Wort der Bibel für den modernen Menschen so verständlich zu machen, dass es als wirkliche Anrede gehört wird." (7;6).

Dazu ist nichts weniger erforderlich, als jene Verheissung des Heiligen Geistes, der nach dem Zeugnis der Evangelien das Wort beglaubigt (und zur Wirkung bringt), zu "entmythologisieren" (7;61), ihm Sprechhilfe zu geben in einer modernen Zeit, da er ja offenbar die Predigt der Menschen in seinen Dienst nimmt. Das kann aber offenbar nicht geschehen, indem man diesen Geist in einem charismatischen Lehramt monopolisiert (katholischer Weg), noch indem man sich überhaupt nicht um eine Vermittlung bemüht, im Vertrauen, dass der Geist unmittelbar zu jedem Hörer spricht (Spiritualismus). Er muss, wie Luther vorgezeichnet hat, vermittelt werden, ohne objektiv zu werden: in seiner Bindung an das Wort der Predigt, das sich stützt auf das Evangelium und seine paradoxe Einheit von Lebendigem Wort Gottes und Menschenwort (d.h. ohne die je aktuelle Anrede des Geistes, die im gesprochenen Wort erfolgt, aber vom Lebendigen Wort bewirkt wird, objektivistisch an das äusserliche Wort zu binden, wie es die Inspirationslehre der Reformierten Orthodoxie versucht hat).

Neben einer Besinnung auf Luther hilft dazu aber auch eine Rückbesinnung auf Stimmen im Neuen Testament selber, die versucht haben, nach dem Scheitern der apokalyptischen Naherwartung, die Botschaft der Bibel aus der Einkleidung "mythologischer" Rede zu befreien: Paulus und v.a. Johannes als erste Entmythologisierer (7;33ff). In der Krise der eigenen Naherwartung (s.o.) kann eine Besinnung auf die damaligen Ausgänge aus dieser Krise Orientierung geben.

So kann das Projekt Bultmanns auch als Versuch beschrieben werden, die biblische Botschaft gegen ihre Anfeindungen in der Moderne zu retten: zunächst gegen den Determinismus und Relativismus der entfesselten Geschichtskräfte, die den einzelnen "wie einen Spielball" hin- und herwerfen und weltanschaulich seine Würde innerlich aushöhlen. Das ist möglich durch eine Besinnung auf die christliche Tradition. Diese ist jedoch durch die historisch-kritische Forschung selber in Frage gestellt worden.

Der Protestantismus hatte die Traditionskritik der Aufklärung und die Religionskritik der Moderne anfangs noch apologetisch gewendet. Er nahm die Kritische Forschung selber auf, in der Hoffnung, im Rückgang auf die Quellen und Ursprünge ein von Dogmatismus und historischer Verirrung freies Fundament zu finden, von dem Verkündigung und systematische Besinnung neu ausgehen könnten. Doch nun hatte die "Entdeckung" des apokalyptischen Charakters von Jesu Predigt dieses Vorhaben in ein Dilemma gestürzt (s.S.4). Der "Irrtum Jesu" musste behoben werden, ohne die Glaubwürdigkeit Jesu selbst in Frage zu stellen. Der Wahrheitsgehalt christlichen Zeugnisses musste kritisch gehoben werden, ohne das Jesuskind mit der Krippe des apokalyptischen Weltbildes auszuschütten, in das es gebettet worden war.

Das bedeutet, dass das gesamte Wirklichkeits-Verständnis auf eine neue Grundlage zu stellen war: die Wahrheitsbegriffe der modernen Kultur ebenso wie die Grundlagen der Theologie. Das ist zunächst die Frage, ob die Interpretation der Bibel im Rückgang auf nicht-hintergehbare Voraussetzungen des Verstehens selbst ein quasi-transzendentes Fundament finden kann. Dazu müsste man nur die formgeschichtliche Wendung vom "Sitz im Leben" auch erkenntnistheoretisch ernst nehmen. Dann zeigte sich, dass der "Lebensbezug" (7;56) menschlichen Fragens und Verstehens eine solche Basis bildet, die den einzelnen überschreitet, ohne ihn zu mediatisieren, und die damit auch als hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung historischer Texte dienen kann.

Denn dann frage ich aus demselben existenziellen Interesse am "Gelingen" meines Lebens wie die früheren Autoren.

In diesem Interesse habe ich mich "gleichzeitig" mit ihnen gemacht, wie Kierkegaard forderte. Ich betrachte den Kampf Abrahams nicht mehr „von hinten“, so dass es mir selbstverständlich wäre, dass er seinen Sohn opfert und ihn von Gott zurückerhält. Ich bin jetzt selber aufgerufen, ein Abraham, das heisst ein "Vater des Glaubens" zu sein, und "in Furcht und Zittern" diese "Doppelbewegung" nachzuvollziehen: alles Endliche loszulassen, um mich im Unendlichen nach meinem wahren Wert zu gewinnen, so dass ich nun doch wieder die Verantwortung für meine weltliche Existenz übernehmen kann, gerade auch in den Bindungen und Abhängigkeiten, die jetzt immer noch meine Situation ausmachen, wenn auch nicht mehr meine Definition...

Dieser Lebensbezug ist also zu explizieren als eine nicht hintergehbare Grundvoraussetzung alles Selbst- und Fremdverstehens.

Damit wird die Hermeneutik nicht nur zu einer Interpretationsregel für biblische und historische Traditionen, sondern zu einer Art Erkenntnistheorie und Nachfolgegestalt der Kant'schen Transzendental-Philosophie, soweit das in der "Moderne" noch denkbar scheint. Damit ist aber endlich der "garstige Graben" zwischen theologischen und philosophischen Wahrheitsbegriffen überbrückbar. Es eröffnet sich die Chance einer neuen Vermittlung. In "Entmythologisierung" und "Existenzialer Interpretation" - so lautet das Programm - kann die christliche Tradition für die Moderne wieder "hörbar" und der unzureichende Wahrheitsbegriff der Moderne nach biblischen Massstäben reformiert werden. Beide Wahrheits-Begriffe sind aufgehoben in einer neuen Erschliessung der Wirklichkeit selber.

c) Sein Weg

Die Antwort, die Bultmann zu geben versucht, ist von grosser innerer Kohärenz. So kann man sein "Modell" irgendwo betreten und dabei doch alle seine Wege abschreiten, weil er alles innerlich verbunden hat. Für die Darstellung möchte ich aber die bisher aufgeworfenen Einzelmotive in drei Komplexe gliedern.

Eine erste Annäherung kann in seinem Ziel umschrieben werden: die Predigt Jesu zu retten. Das meint nicht nur die interpretatorische Beseitigung des "falschen Anstosses", den das moderne Bewusstsein am mythologischen Weltbild nimmt (um den "wahren Anstoss" seiner Predigt, das Wort vom Kreuz, freizulegen). Das meint auch die Rettung der biblischen Heilsverheissung selber, wie sie die christliche Tradition und die kirchliche Predigt weiterüberliefern, gegen deren Anfeindungen in der Moderne. Der "moderne" Materialismus und Relativismus hebt letztlich den Begriff des freien Subjekts und den Gottesbegriff auf in der "Gott-ist-tot-Parole" des aufkommenden "Nihilismus". Dieser zeigt sich nicht nur in einem "falschen" Wirklichkeits-Verständnis, sondern auch in den Geschichtsmächten von Technik und Politik, in denen sich dieses Wirklichkeitsverständnis objektiviert und gegen seine Urheber selber kehrt.

In diesem Ziel steckt ein kulturkritischer Impuls und ein neuartiges Vermittlungs-Programm, aber nicht auf den gescheiterten Wegen liberaler Vermittlungsversuche, die zwischen biblischer Botschaft und modernem Bewusstsein eine Art Kompromiss schliessen, sondern in einer "Aufhebung" beider Pole: der biblischen Tradition in ihrer anstössigen mythologischen Form wie des modernen Bewusstseins in einer neuen Erschliessung der "ganzen Wirklichkeit" (dank der "richtigen Philosophie" (7;62), die aber doch nichts anderes ist als die von ihrer anstössigen Einkleidung befreite Wahrheit der Bibel selbst).

Von dieser Seite her möchte ich sein Modell in diesem Kapitel darstellen. Hier ergibt sich eine Antwort auf die "Krise der Naherwartung", sei das die Krise seiner eigenen Generation (s.S.7) oder die der Urchristenheit im Rückgriff auf die präsentische Eschatologie des Johannes. Hier wird das Werden des Neuen Äons im Akt betrachtet: wie das Evangelium als neues Schöpfungswort Gottes, das die gefallene Welt aufhebt, in der Predigt über die ganze Welt verbreitet wird; wie der Angesprochene vor der Entscheidung steht, die über seine Teilhabe an der absoluten Wahrheit entscheidet; wie sich in dieser "Krisis" und in seiner Entscheidung der Alte und der Neue Äon in ihm und an ihm scheiden; wie er so real am Ziel der Geschichte teilhaben kann, obwohl er in der Zeit lebt (denn er ist im Glauben bereits die Neue Schöpfung, die nur noch paradoxal identisch mit der Alten Schöpfung ist); und schliesslich, wie so der einzelne, obwohl er den

Geschichtsmächten ausgeliefert ist, doch ein freies Subjekt, und das heisst "Subjekt der Geschichte" sein kann, das in einem absoluten Sinn Herr seiner Handlungen ist. Denn im Wort kommt der Herr der Geschichte zu ihm, im Bekenntnis zu ihm gewinnt er Anteil an seiner Freiheit. Konstituiert sich seine Freiheit im Glauben, so bewährt sie sich doch in der Geschichte: der Geschichts-Überlegene kann jetzt seine Situation "übernehmen", im Wissen, dass er nicht darin aufgeht, dass seine Würde eine absolute Verankerung gefunden hat.

Eine zweite Annäherung kann von seiner Antwort auf die Krise des Relativismus und Nihilismus her versucht werden. Ich werde im vierten Kapitel darauf eingehen; hier nur einige Hinweise. Die Begründung von Philosophie, Wissenschaft und Glaube in der Kantischen Erkenntniskritik zerfällt im Idealismus und Materialismus. Die Lebensphilosophie versucht, die Begründungsleistung der Transzendental-Philosophie durch Rückgang auf nicht-hintergehbare Bezüge allen Erkennens im "Leben" zu rekonstruieren, muss aber absolute Geltungsansprüche abstossen. Sie bezahlt ihre neue Fundierung mit einem funktionalistischen Bezug allen Erkennens auf vorgegebene Lebensinteressen (was später in der Nazi-Ideologie auf grässliche Weise pervertiert wird).

Die Existenzphilosophie versucht, auf dem eingeschlagenen Weg weiterzugehen, die funktionalistische Sackgasse durch ein noch tieferes Zurückfragen nach dem "Sein" und nach der menschlichen Freiheit zu vermeiden. Heute arbeitet die Sprachphilosophie auf dieser Linie weiter, sei es im Versuch "universeller" Begründungen (Apel, Habermas), sei es in einem entgegengesetzten neuen Relativismus im Zeichen "nicht-kognitiver" Spielarten der Sprachphilosophie und der "Postmoderne". Damit schliesst sich der Kreis: Das vom Bultmann aufgenommene Relativismus-Problem ist auch uns aufgegeben, diesmal im Rahmen einer "pluralistischen" und weltweit zusammengeworfenen multikulturellen Gesellschaft.

Eine Beschäftigung mit Bultmann erlaubt offenbar keine Bescheidenheit. Er operiert ja nicht nur mit Begriffen wie "richtige Philosophie" (7;62), theologisch geht es um nichts weniger als eine neue Grundlegung der ganzen exegetischen, systematischen und praktischen Theologie in der "Hermeneutik", die hier weit mehr als eine Interpretationsmethode ist, auch mehr als eine Rekonstruktion der kantischen Erkenntniskritik, sondern eine Art Erste Philosophie, die das Sein selber erschliesst, jene "ganze Wirklichkeit" (7;41), in der endlich auch das biblische Reden von Gott und Mensch in seiner Sünde und in seiner von Gott gewollten Eigentlichkeit aufgehoben ist. Aber Bescheidenheit hin oder her, wer nach dem Glauben fragt, der steht implizit oder explizit vor diesen Fragen.

Als dritte Annäherung an sein Programm will ich daher im vierten Kapitel fragen, wie man heute vom Glauben reden kann. Seine Entmythologisierung ist zu konfrontieren mit Versuchen, eine "Neue Mythologie" zu etablieren.

Hier nur eine Erinnerung: In dieser Frage geht es nicht nur um Bultmann und sein Modell, es geht auch um die Heteronomie der Geschichtserfahrung, die ihn umgetrieben hat, konkret: Es geht um die Millionen Toten der unzähligen Kriege und Säuberungsmassaker, die er als Zeitgenosse erlebt hat und die in einem offenen Prozess stehen mit all unseren Überzeugungen von Heil, Recht und Gerechtigkeit.

Den Toten des Ersten Weltkrieges noch gerecht werden zu wollen, mag phantastisch sein; den Ermordeten von Auschwitz noch Gerechtigkeit verschaffen zu wollen, mag leicht zynisch klingen, weil dieses unvorstellbare Leid an jedes Reden darüber allerhöchste Ansprüche stellt, Ansprüche an Wahrhaftigkeit, Verantwortung und Erbarmen, so dass man unweigerlich ins Verstummen gezwungen wird. Wäre da nicht die christliche Tradition, die uns ebenso in die Verantwortung zwingt und die angesichts dieser Gräuel nie und nimmer stumm bleibt. All unsere Verheissungen zeigen uns Gott solidarisch mit seiner Schöpfung, gerade mit seiner gefallenen und leidenden Schöpfung, so dass er die Leidenden selber bis ans Kreuz begleitet, und das heisst hier: in die Gaskammern der Vernichtungslager.

Wir können weder unsere Heilstraditionen noch unsere eigenen Intuitionen von Recht, Gerechtigkeit und "Gelingen des Lebens" aufrecht erhalten, ohne zu denken, wie den Ermordeten der Vernichtungslager Genugtuung widerfahren könne. Die traditionelle Christologie konnte das: Der zweite Artikel des Credo spricht von der Wiederkunft des Gekreuzigten als Herrn der Welt, wo seine Herrlichkeit und die Herrlichkeit Gottes sichtbar werden soll. Ist der Gekreuzigte der Richter, so kennt er Erbarmen bis zur Selbsthingabe, und doch wird von ihm als "Richter" gesprochen, denn verletztes Recht wird in einem "Gericht" geheilt.

Der dritte Artikel des Credo spricht vom Heiligen Geist und seinen Gaben. Hier lehren wir, Geschichte auf neue Art zu erzählen: dass Schuld und Verletzung eine Lösung in Vergebung finden, dass nach dem Scheitern ein neuer Anfang möglich ist. Hier hören wir, dass selbst der Tod kein unauflösbares "historisches Faktum" mehr bildet, denn im Blick auf den Herrn über Leben und Tod ist die Grenze überschreitbar im Credo der Auferstehung. Für diese Art Geschichtserzählung ist selbst die Zerstörung der Welt kein unübersteigbares Fatum. Denn wir sollen „vergessen, was gewesen ist“ (Jes. 43,18). Der Herr der Schöpfung macht alles neu" (Off. 21,5); das Credo bekennt "das Leben der zukünftigen Welt".

Wie muss Geschichte erzählt werden, damit sie diese Traditionen nicht verliert, sondern als Botschaft ausrichtet? Wie muss mit Bultmann und allenfalls über Bultmann hinaus christliche Tradition rekonstruiert werden, damit ihr Gehalt nicht verloren geht, nicht philosophischen Wahrheitsbegriffen geopfert wird, die so hohe Versöhnungsleistungen in Rückgang auf einen obersten Inbegriff absoluter Wirklichkeit nicht mehr als ausweisbar erscheinen lassen?

Muss hier nicht der Mut aufgebracht werden, solche philosophische Rede selber in Frage zu stellen und dem philosophischen Wahrheitsbegriff einen theologischen Wahrheitsbegriff gegenüber zu stellen?

Zur ersten Annäherung:

Im Bestreben, die Predigt Jesu zu "retten", kann Bultmann auf traditions-geschichtliche Vorläufer zurückgreifen, denn die apokalyptische Rede vom bald hereinbrechenden Neuen Äon ist schon in neutestamentlicher Zeit "entmythologisiert" und in Denkmodelle überführt worden, die der Moderne leichter vermittelbar erscheinen (7;33, vgl. auch 34).

Die Gnosis verwandelt das Wechselspiel der Äonen, die in der Apokalyptik ebenso sehr Schöpfungs- wie Geschichtszyklen sind, in eine Dialektik von Geist und Materie, in zwei ungeschichtliche ontologische Grössen, die sich in Geschichte nicht mehr miteinander vermitteln lassen. So erfährt sich der Mensch, insofern er Geist ist, nur

noch als Gefangener in seinem Leib und seiner Welt. Bultmann lehnt diese "Entweltlichung", die ohne Widerspruch gegen die Welt bleibt, ab. (6;7;181).

Umgekehrt geht ihm aber ein heilsgeschichtliches Modell zu weit, wie es etwa Lukas oder "frühkatholische" Schriften vorlegen. Dort bricht der Neue Äon nicht nur in den Alten ein, sondern errichtet sich ganze Brückenköpfe und Basislager. Das Wort entfaltet sich zur Lehre, die Gaben des Heiligen Geistes werden im Amt institutionalisiert und in Kirche und Sakramenten sinnlich erfahrbar. Die ganze Geschichte reift jetzt ihrer Erfüllung entgegen.

Ein solches Modell, in dem die ganze Geschichte gewissermassen dem wiederkommenden Christus entgegengeht und ihn auf halbem Weg abholt, ist in der Fortschritts-Theologie des 19. Jahrhunderts versucht und von der Erfahrung desavouiert worden. (s.S.4ff).

Bleibt der Aktualismus, wie er am reinsten von Johannes vorgetragen worden ist. Der neue und letzte Äon kommt nicht in einem apokalyptischen End-Drama, er entwickelt sich auch nicht im Alten Äon zu einem historischen Reifestadium aus, steht dieser Welt aber auch nicht ontologisch als ein Bereich "wahren Seins" gegenüber, zu dem erst der Tod den Zutritt eröffnet als eine Art Geburtswehen zum wahren Leben. Der Neue Äon ist in Jesus schon gekommen und sein Kommen hält an, wo immer Jesus Christus gepredigt wird. Denn im menschlichen Wort der Predigt begegnet uns der "Lebendige Gott", das "wahre Wort in menschlicher Sprache". (7;92f, 6;53).

Damit wird das Eschaton (der heilsgeschichtliche Anbruch des "Gottesreiches", das Kosmogonische Hervorbrechen der Neuen Schöpfung) weder apokalyptisch in unmittelbarer Zukunft erwartet noch in ein fernes Futurum hinausgesetzt, das im Fall des gnostischen Wesens-Dualismus überhaupt nie geschichtsrelevant wird, hier wird die Eschatologie "präsentisch".

Das Heil geschieht "hier und jetzt", die gefallene Welt aufhebend (Ende der Geschichte) aber in Welt und Geschichte. Erst in diesem „Wortgeschehen“ wird Geschichte "wahr" bzw. Wahrheit "geschichtlich": als ein eschatologischer Prozess, in dem die Neue Schöpfung von der Zukunft her hereinbricht; als ein Geschehen, in dem Gott die in eine ontologische Unwahrheit verfallene Welt in Wahrheit zurückholt.

In dieser, schon in der Bibel geprägten präsentischen Eschatologie liegt ein von der Tradition vorgegebener Weg zu Bultmanns Formel vom Paradox bzw. von der "paradoxen Identität", von der wie von einem archimedischen Punkt aus (6;184) alles rekonstruiert werden kann:

- Die Exegese muss jene "paradoxe Identität" des Gottes-Wortes im gepredigten Wort freilegen. Das lebendige Wort schlüpft ja nur in das tradierte menschliche Wort, um den Adressaten unmittelbar vor Gott zu stellen: in die Krisis der Entscheidung, wo auch seine Teilhabe am Heil in Frage steht, so dass jeder einzelne in unvertretbarer Verantwortung mit Furcht und Zittern diesen Anruf beantworten muss.

So wird das Dilemma lösbar, in das die Entdeckung von Weiss die historische Theologie gestürzt hatte (s.S.4). Vom Ansatz dieser Theologie her, in den Ursprüngen theologische Orientierung gewinnen zu wollen, musste man den historischen Jesus ernst nehmen. Nun zeigte das Ergebnis aber, dass er "geirrt" hatte und sein apokalyptisches Weltbild "von der Geschichte widerlegt" (7;11) war.

Im Dilemma, ihn ernst nehmen zu wollen und gerade deswegen nicht ernst nehmen zu können, zeigten sich die verborgenen dogmatischen Voraussetzungen des Ansatzes: dass ein historischer Ursprung auch ein normativer Ursprung sein könne (die klassische Form eines Ursprungs-Mythos). Es musste also ein neues dogmatisches Fundament gesucht werden, das aber nicht „dogmatistisch“ objektiviert werden durfte, denn so bliebe es abhängig von der Definitionsmacht einer Kirche, die die in den Dogmen erhobenen Wahrheits-Ansprüche nur über kulturelle Macht grundlegen und damit nicht mehr an eine moderne Zeit vermitteln konnte. (Dogma als autoritativer Satz, der zwar einen kognitiven Gehalt vermittelt, diesen aber nicht kognitiv begründet, sondern über autoritative Verpflichtung des Glaubensgehorsams, sei das gegenüber einem Lehramt oder einer Bekenntnisschrift).

Eine solche dogmatische aber nicht dogmatistische Grundlegung der Exegese zeigt sich nun in den Grundlagen der Exegese, des Interpretierens selber. Diese sind nicht direkt inhaltlicher Art, aber auch nicht bloss formal. In der Frage nach der "Bedingung der Möglichkeit des Verstehens" kann nach Vorbild der Kantischen Erkenntniskritik eine quasi-transzendente Ebene bestimmt werden, von der her Inhalte begründet werden können. Diese Voraussetzung des Verstehens ist der "Lebensbezug", in den alles menschliche Verstehen immer schon eingebettet ist (7;50ff). Diese Bedingung allen Verstehens könnte man analog zu Kants "ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption" formulieren: "Das 'ich lebe' muss all mein Verstehen begleiten können, denn sonst würde etwas von mir verstanden, das gar nicht gelebt werden könnte, welches ebenso viel heisst als: das Verstehen würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein." (vgl. 12b;99). Das "ich denke" als oberster Vergewisserungsgrund der Bewusstseins-Philosophie ist hier durch das "ich lebe" vertauscht, die "Vorstellung" durch den Verstehens-Vollzug.

Damit ist nicht nur das biblisch-exegetische Verstehen, sondern das Verstehen überhaupt auf eine Grundlage gestellt worden, der "garstige Graben" zwischen theologischen und weltlichen Wahrheitsbegriffen wird überbrückbar, ohne einer der beiden Seiten Unrecht tun zu müssen, denn die Welt ist weltlich und Gott ist göttlich. Und der Mensch wird als Christ beidem gerecht: indem er als Glaubender entweltlicht in der Welt existiert.

Im "Lebensbezug" allen Selbst- und Fremdverstehens ist jene Aufgabe der theologischen Prolegomena geleistet: den einzelnen aufgrund "natürlicher Erkenntnis" an den Ort zu stellen, wo er die „Offenbarung“ vernehmen kann. Denn im Lebensbezug, der ihm das Interesse am Gelingen seines Lebens vorgibt, sieht er sich plötzlich "gleichzeitig" mit den biblischen Zeugen und gleichgerichtet mit ihrem Interesse, das von keinem Lebewesen hintergangen oder überschritten werden kann, weil es all seinem bewussten Fragen und Suchen "apriorisch" vorgegeben ist...

- So ist leicht verständlich, wie auch die historischen Fächer von diesem Ansatz her neu aufgerollt werden können: Auch historisches Verstehen ist nur ein Anwendungsfall des Verstehens überhaupt. Auch hier findet sich jene Grundfigur der paradoxen Identität. Im Wortgeschehen habe ich Teil am Ende der Geschichte und seinen Versöhnungsleistungen (Vergebung der Sünden, Auferstehung und Neue Schöpfung), wiewohl ich noch in der Geschichte stehe. Die Menschen in allen von der Theologiegeschichte untersuchten Perioden hatten Teil an diesem paradoxen Ineinander, das die christliche Existenz selbst umschreibt.

So ist auch die ganze Dogmatik rekonstruierbar:

- die Christologie zuerst, da Christus Jesus mit seiner schon im Titel angedeuteten Identität von Gott und Mensch die Grundfigur bezeichnet.
- darauf lässt sich soteriologisch zeigen, wie der Mensch Anteil am Heil gewinnt im Glauben, denn als Christ ist er zugleich natürlicher Mensch wie Glied des Gottesvolkes.
- Die damit angesprochene Kirche erscheint "ekklesiologisch" in derselben

Einheits- und Widerspruchsgestalt. Sie "ereignet" sich im selben Akt, in dem das von ihr in der Predigt mitgetragene Wortgeschehen aus den natürlichen Menschen Glaubende und damit Wiedergeborene der Neuen Schöpfung erschafft: ein eschatologisches Gottesvolk, das doch nicht einfach sinnlich identifiziert werden kann, weil die Entscheidung in der Krisis auch wieder verloren gehen kann und immer wieder unter Furcht und Zittern bewährt werden muss.

- Die Lösung der "fundamentaltheologischen" Aufgabe ist schon erwähnt worden: die apologetische und polemische Vermittlung von Offenbarung und Kultur, von theologischer und weltlicher Wahrheit, indem beide in einer neuen Wirklichkeits-Erschließung aufgehoben werden, welche sich in der Besinnung auf den apriorischen Lebensbezug allen Verstehens auftut. Die Figur der paradoxen Identität zeigt sich hier im "richtigen" Selbst-Verstehen, wie es der Mensch im Glauben gewinnt: Der Lebensbezug als Vorgabe all seines Fragens lässt ihn nach dem Gelingen seines Lebens fragen. Diese Frage ist jener Identitätspunkt, den das natürliche Wissen und die Glaubensantwort gemeinsam haben. Es ist der "natürliche Anknüpfungspunkt" der Offenbarung, des Gottes-Wortes im Hörer. Aber in diesem Punkt wird von der Antwort nichts vorweggenommen, da ist nur die Frage. D.h. der Punkt der Gemeinsamkeit ist ohne Ausdehnung, ein Punkt „paradoxe Identität“, wo Widersprüche aufeinander prallen und Unwahrheit von Wahrheit aufgehoben wird, wenn auch erst im Glauben, im neuen Selbst-Verstehen, das sich weiterhin in der natürlichen Welt bewähren muss, wo ja alle Heilsaussagen des Glaubens in den Erfahrungen von Schuld, Tod und Zerstörung bestritten werden.

Hier ist natürliche Theologie auf einen mathematischen Punkt geschrumpft - zu schmal, um Christentum je wieder zu einer Kulturtatsache machen zu können (19. Jahrhundert), aber doch mehr als nichts, was verhindert, dass christliche Botschaft, Christentum und Kirche in ein gesellschaftliches Ghetto abgedrängt werden, ohne Sprachbrücke zur umgebenden Kultur...

Der allgemein-menschliche Lebensbezug gibt somit nur die Frage, das Interesse am Leben vor. Die "mythologische" Antwort der Bibel verweist den Fragenden auf das "Ende" der Geschichte, wo das Leben "endgültig" gelingt, wo alle Verletzungen, die das Leben historisch erfährt, aufgehoben werden: Schuld in Versöhnung, Tod in Auferstehung, die Zerstörung der Lebensgrundlagen in Neuer Schöpfung. Die Präsentische Eschatologie als "entmythologisierte" Apokalypse gibt dem Hörer schon jetzt Anteil am Ende der Geschichte, wiewohl er noch in der Geschichte steht, denn der Neue Äon kommt im Wort der Predigt...

- Die Argumente werden immer redundanter, dennoch möchte ich noch kurz skizzieren, wie so auch die Praktische Theologie rekonstruiert wird. Wenn das Bibelverstehen in einer allgemeinen Verstehens-Lehre verankert wird, wo Selbst- und Fremdverstehen konvergieren und mit dem Lebensvollzug

zusammenfallen, dann ist deutlich, dass Entmythologisierung und Existenziale Interpretation nicht nur ein theoretisches Programm darstellen; hier geht es um den rechten Existenz-Vollzug selber. Das biblische Existenzverständnis zeigt mich herausgerufen durch den weltüberlegenen Gott, zeigt mich, wie ich eigentlich bin. Als Geschöpf Gottes, das die im mythologischen "Sündenfall" verlorene Gottes-Ebenbildlichkeit durch die Neue Schöpfung wiedererhalten soll, stehe ich der Welt und ihren Bedingungen in der Freiheit Gottes gegenüber.

Das ist aber nicht ein "Urzustand", der in der mythologischen Ferne einer protologischen Schöpfungsgeschichte zurückläge oder der erst in einer ebenso fernen eschatologischen Zukunft erneuert würde, diese mir von Gott gegebene Freiheit geschieht "jetzt" in seinem Wort. So ist auch der Verlust dieser Freiheit, der Sündenfall, nicht etwas protologisch Fernes. In dieser aktualistischen Rekonstruktion der biblischen Heilserzählung bin ich "gleichzeitig" mit Adam: ich bin jetzt durch das verkündigte Wort (und das darin wirkende Gotteswort) zur Freiheit gerufen und kann diese Freiheit jetzt verlieren. Das Kerygma ruft im Sinn der zwei Worte Luthers (Die Freiheit eines Christenmenschen) weg von einem falschen weltlichen Freiheitsbegriff, wo sich der Mensch von den Bedingungen der Welt befreien will, indem er diese zu beherrschen sucht. So findet er allenfalls Sicherheit, aber nicht Freiheit, er verfällt im Gegenteil der Welt und ihren Bedingungen.

Daher ruft die Predigt nicht nur weg von einem falschen Freiheitsverständnis, sondern auch hin zur wahren Freiheit. Diese verwirklicht sich nicht in der angeblichen Sicherheit versuchter Welt-Beherrschung, sondern in der Vertrauens- Gewissheit des Welt-Loslassens in der Bindung an das Wort, in der Hingabe an die göttliche Verheissung (7;41 ff). Wer diesen Akt riskiert (und nur der), findet dort einen Halt, so dass er sich jetzt auf neue Weise mit der Welt einlassen kann, in einer Art Nachfolge Christi, der ja auch nicht aus der Welt erzeugt wurde, sondern sich in ihr "inkarnierte" und der seinen Jüngern zurief, dass auch sie nicht aus der Welt, sondern nur in der Welt lebten.

„Sich aus der Welt verstehen“ wird so zu einer Art „Altem Testament“, wo der Mensch in "Werkheiligkeit" versucht, die Verletzungen der Welt durch Schuld, Tod und Zerstörung mit weltlichen Mitteln zu versöhnen, bis er daran resigniert und verzweifelt und nach einer anderen Lösung sucht. Jetzt wird der Mensch ansprechbar für ein anderes Existenz Verständnis worin er sich "aus Gott versteht" und in ihm Anteil findet an seiner Versöhnung von Schuld, Tod und Zerstörung: in der eschatologischen Heilsverheissung, die in Jesus Christus begonnen hat, Wirklichkeit zu werden und die weiter Wirklichkeit wird, wo immer sein Wort gepredigt und gehört wird.

So rekonstruiert Bultmann Luthers "usus theologicus legis" und kann sein Entmythologisierungs-Programm eine "Anwendung von der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben auf das Gebiet des Wissens" nennen (7;100). (Auf der Basis von Kierkegaards aktualistischer Version von Erbsünde im "Begriff Angst" (16) und von deren Heilung im Glauben in "Furcht und Zittern" (17).).

Theologie, wenn sie die Predigt ausrichtet und den Hörer an jenen Punkt stellt, wo er in unvertretbarer Verantwortung jenen Akt riskieren muss, ist somit zugleich exegetisch und praktisch. Wie die Momente des Heilsgeschehens, welche in der mythologischen Form auf verschiedene Phasen und Epochen verteilt werden, im Aktualismus zusammenfallen (die erste Ankunft Christi ist auch schon seine zweite, eingeschlossen Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten), so fällt in dieser

Rekonstruktion auch die in verschiedene Disziplinen auseinander-gefaltete Theologie in einem Grund-Akt zusammen: der Hermeneutik als Lebensvollzug in Richtung auf "richtiges" und "gelingendes" Leben. Alle Theologie ist Hermeneutik, bzw. alle Wirklichkeitsbegriffe in Theologie wie in Philosophie werden in dieser Hermeneutik als Nachfolgegestalt der Kantischen Synthese aufgehoben.

Zwischenbetrachtung: Dialog am Kreuz und Inkarnation

Ein Ausgangspunkt von Bultmann war die Frage, "ob unsere persönliche Existenz noch einen wirklichen Sinn hat, wenn unsere eigenen Taten uns sozusagen nicht angehören" (6;4). Er findet die Antwort in der Formel von der "paradoxen Identität" und meint, dass diese Lösung vielleicht am besten verstanden werde "von einem, der sich im Elend der russischen Gefangenschaft befindet". (7;73)

Dem Verschleppten und Gefangenen sind alle Möglichkeiten des Handelns abgeschnitten. Sich durch konkrete Aktion befreien zu wollen, erscheint sinnlos: Hat er den Stacheldraht des Lagers überwunden, erfriert er in der sibirischen Tundra. Das Lager ist ein Ort, der ihm immerhin noch Leben erlaubt, wenn auch in "falscher Form". Was sein Leben äusserlich erhält, ist zugleich das, was es innerlich zutiefst gefährdet. Dass ihm eine "persönliche Würde" zukomme, kann er an seinen Erfahrungen nicht mehr ablesen: seine Individualität ist zu einer Nummer in der Gefangenen-Statistik geschrumpft, sein Tod wird als "Exitus" verbucht, der Nächste wartet schon, ihn zu ersetzen.

Wo im Krieg Gefangene nicht gleich erschossen, sondern gefangen werden, da scheint das Recht des einzelnen auf Leben schon erloschen, da ist der Tod nur aufgeschoben, der Besiegte und virtuell schon Getötete wird total verfügbar. Die Sieger, die meinen, das Recht über sein Leben erworben zu haben, können ihn durch Zwangsarbeit an Orten und zu Zwecken einsetzen, wo freie Arbeit nie hingelangt, weil Lohnarbeit nie für den Verlust des Lebens entschädigen kann.

Der Zwangsarbeiter wird total konsumiert als ein "Produktionsfaktor", sein Einzelwert geht total auf im überindividuellen Zweck. Er wird "Mittel zum Zweck" und in seinem Wert total bedingt.

Das Lager rettet also sein Leben und bedroht es zugleich. Diese Balance kippt um, wo der Gefangene die Sicht der Sieger übernimmt, wo die falsche Form seines Lebens zum "falschen Bewusstsein" wird: wo er sich selbst aufgibt, weil er seine täglichen Erfahrungen ins Bewusstsein übernimmt.

Denn dass seinem Leben eine individuelle Würde zukomme, das wird von seinen Erfahrungen Schritt auf Schritt widerlegt, daran kann er nur festhalten, wenn er es seinen Erfahrungen entgegenhält, in einem trotzig und kontrafaktischen "Dennoch", das nie eine Chance hat, in den täglichen Erfahrungen einen Widerhall zu finden. Seine "Würde" - das lebt nur in einem Glauben, nicht in einem Wissen.

Und dieser Glaube könnte nie als eine Art Lebensweisheit gebildet werden, indem die Erfahrungen des Alltags zu einem "Weltbild" verdichtet werden. Dieser Glaube ist ein total Anderes zu dieser Welt und zu allen Bildern, die diese Welt ihm nahelegt. Dass seinem individuellen Leben Würde zukomme, das kann der Kriegsgefangene nie erfahren, es sei denn, dass eine Stimme von aussen ihm das sagte.

Sollte in dieses Lager eine Bibel geschmuggelt werden, so würde dieser Gefangene immer und immer wieder eine Stelle lesen, weil er dort seine Situation und seine Hoffnung vollkommen wiederfände: den Dialog am Kreuz (Lk 23, 39ff).

Und mit Bultmanns Gefangenem findet auch Bultmanns Modell hier eine vollkommene Entsprechung. Im Wort des "irdischen Jesus" kommt der "kerygmatische Christus zu den Schächern. ER selbst ist bei ihnen, sie stehen vor der Entscheidung, ob sie IHN, das Wort, annehmen wollen, oder nicht; und dieser Entscheidung kommt absolute Bedeutung zu. In dieser Entscheidung scheiden sich Alter und Neuer Äon, darin scheidet sich, was zur Welt und was zu Gott gehört. Auf diesem Kreuzweg sagt der eine Schächer "Nein", der andere "Ja" (wenn der Dialog zunächst nur mal oberflächlich gelesen wird). Und Christus spricht dem Glaubenden zu: "Heute wirst du mit mir im Paradiese sein."

Auf dem Kreuz konzentriert sich alle Wirklichkeit in das Entweder-Oder einer Entscheidung: Gott oder Welt. Der Glaubende stirbt der Welt ab, er übernimmt das Urteil des Kreuzes als gerecht: sein Leben war dem Tod verfallen. Das kann er aber nur in der Zusage der Neuen Welt, die auf dem Kreuz keine andere Realität hat als in diesem Wort der Zusage (das durch nichts bewiesen werden und das auf keine sinnliche Erfahrung verweisen könnte, wo es am konkreten Erleben Sicherheit gewinnt).

Und doch ist dieses Wort der völlige Widerspruch zu jenem Kreuz und zu jener Gerechtigkeit, die ihn schuldig spricht (und mit der er sich selber schuldig spricht). Das Wort redet nicht von Tod, sondern von Leben, seine Gerechtigkeit spricht nicht schuldig, sondern macht gerecht. Nach seinem Glauben wird der Schächer mit Christus gekreuzigt, und nach der Zusage Christi aufersteht er mit ihm in eine Neue Schöpfung.

Dieses Kreuz ist der einzige Punkt, wo Bultmanns Ausgangspunkt nicht tragisch wird: wo das Schicksal den Menschen im selben Augenblick "erhebt, wenn es den Menschen zermalmt" (6;5, vgl. S.3). Wenn der verzweifelte Gefangene davor steht, die Sicht der Sieger zu übernehmen und sich selber nur als Nummer zu sehen und wenn er widersteht, indem er den Glauben an seine Würde hochhebt, widerspricht er allem, was ihn vernichtet. Er widersteht, ist doch noch nicht ganz besiegt, ist selber Sieger, wenn auch nur in diesem mentalen Akt, wo er sich "überlegen fühlt in dem Bewusstsein, 'true existence' zu haben, sie zu bewähren, ja geradezu sie zu gewinnen im Kampf mit dem Schicksal, gerade auch im Untergang" (6;5).

Ähnlich der Schächer, der das Urteil der Sieger übernimmt und ihm zugleich widerspricht: So ist sein Tod wohlverdient, aber nicht vor den Siegern und ihren Rechtsmassstäben, sondern vor Gott, vor dem nichts Lebendiges nach Rechtsgrundsätzen bestehen kann. Aber vor Gott bleibt es nicht bei Rechtsgrundsätzen. In seinem Gericht wird das verletzte Recht nicht nur durch Bestrafung der Schuldigen geheilt. Gott ist nicht nur Gesetzgeber, sondern auch Schöpfer, der zu seiner Schöpfung steht. Er macht sie gerecht, spricht ein neues Schöpfungswort, gibt den Menschen das Gesetz ins Herz, dass sie vor ihm bestehen können... So scheitert der Schächer mit seinem Lebenswillen am Kreuz, und doch ist dieses Scheitern nicht tragisch zu nennen, weil es aufgehoben wird.

In der Zusage der Neuen Schöpfung kommt sein Leben erst voll und endgültig zum Gelingen. Sein Scheitern im alten Leben und sein Gelingen im neuen Leben

vollziehen sich hier in einem Akt. Dieser Akt bringt "das Ende der Geschichte in der Geschichte". Der gläubige Schächer ist zugleich voll dieser Geschichte unterworfen und hat doch Teil am Ende der Geschichte und an den Verheissungen des Eschatons wie Vergebung, Auferstehung und Leben in der Neuen Schöpfung.

So richtig das alles ist auf dem Kreuz und im Gefangenen-Lager, so schief wird alles, wenn der Schächer vom Kreuz genommen und der Gefangene befreit wird. Der Schächer lebt nun nicht mehr allein aus Gottes Gnaden, ein Begnadigungsakt aus Rom wirft ihn ins alte Leben zurück, aber dieses alte Leben ist nun nicht nur ein letztes Ausharren am Kreuz, es dauert zehn, zwanzig Jahre und will mit dem neuen Leben, das er zugesprochen erhalten hat, in Beziehung gesetzt werden.

Der "Akt" des Absterbens und Neu-Geboren-Werdens wird in eine Geschichte zerdehnt. Aber kann das noch "Geschichte" heissen, nachdem das Absolute in Geschichte eingetreten ist und den Begriff von Geschichte völlig umgeprägt hat? Geschichte ist jetzt die Bewegung des Absoluten durch die Welt. Es hat mit Gottes Kommen in Jesus Christus begonnen und setzt sich fort in seiner Predigt. Wo diese den einzelnen erreicht hat, ist sie für ihn und mit ihm am Ende. Sie ist nur noch eine Geschichte für andere, denen das Evangelium noch gepredigt werden muss.

Der beinahe Gekreuzigte und in die alte Welt Zurückgestossene tappt darin herum wie ein Gespenst. Er erinnert an Vladimir und Estragon in "Warten auf Godot".

Sie sind zum letzten und entscheidenden "Rendezvous" bestellt, haben alles stehen und liegen gelassen, um bereit zu sein, und jetzt kommt es nicht.

Wie ist der Zustand zu beschreiben?

- Als ein Wartezustand ohne Geschichte? Denn Geschichte im absoluten Sinn hat sich für den Schächer schon ereignet. Im Wort hat er Teil an der Neuen Welt. Unterhalb dieses Geschehens gibt es nichts, was den Namen "Geschichte" noch verdienen würde.

- Oder ist es so, dass er jene Teilhabe im Wort und im Glauben nur für einen „Augenblick“ gewonnen hat und wieder verlieren kann? Gilt die Zusage etwa nur für jenen Augenblick, in dem er sich ein "Ja" abringt, in dem er sich überliefert und in dem er sie in Gewissheit empfängt? Wird er schon vom nächsten Augenblick wieder davon hinabgestürzt? –

Wenn Teilhabe am Heil derart ausschliesslich in den Glauben gesetzt wird, wird dann nicht die Teilhabe selbst immer in Frage gestellt, wenn die Gewissheit des Glaubens von einem Zweifel angekränkt wird? Ist sein weiteres Leben dann etwas anderes als eine unendliche Verlängerung der Szene auf Golgatha? Muss er dann nicht wieder und wieder auf das Kreuz, um immer wieder begnadigt und neu verurteilt zu werden?

Wäre ein solches Leben etwas anderes als eine endlose Folterung, die nicht mal durch den Tod Erlösung finden könnte, in jenem rudimentären Sinn von "Erlösung", der ein Ende der Qualen meint? Sie ist nicht zu vergleichen mit jener Erlösung, die ihm Christus zugesagt hat, aber selbst das wird ihm in dieser Variante abgesprochen. Er wird in ein dauerndes "Furcht und Zittern" gezwungen, das sich fast in nichts mehr von jenem "Heulen und Zähneklappern" unterscheidet, mit dem die Bibel die ewige Verdammnis umschreibt.

- Wenn aber die Dauer der verbleibenden irdischen Existenz nicht in dieser Art als eine Kette von Entscheidungs-Augenblicken beschrieben werden soll, ist das weitere Leben dann vielleicht so zu denken, dass der befreite Schächer in seinem einmal gefassten Entscheid verbleibt und "immer gewisser" darin wird?

Ist sein Glaubensleben also zu beschreiben in dem Akt der Wiedergeburt aus Glauben und der folgenden Heiligung, wie die Tradition das nahelegt?

Bultmann verweist tatsächlich an manchen Stellen auf diese Lösung (7;87). Er wählt weder den absurden Wartezustand ohne Geschichte noch die Ausdehnung der Golgatha-Szene zu einer Dauerfolter der Welt, sondern nimmt die traditionelle Vorstellung der Heiligung auf. Damit überschreitet er selber das Prinzip der paradoxen Identität, damit zeichnet er selber den Weg vor, den Moltmann geht.

Damit macht er, was der Gefangene macht, der aus der russischen Kriegsgefangenschaft zurückkehrt. Die Kreuzigungsszene wird ihm unendlich teuer sein, denn ihr verdankt er, dass er als Subjekt überlebt hat. Wenn er aber seine neue Situation im Glauben bedenken will, dann drängen sich ihm andere Stellen des Evangeliums auf.

Heiligung meint, dass der Entscheid des Glaubens, der Akt der Wiedergeburt, sich festigt, dass er Konsequenzen trägt, dass er sich inkarniert und institutionalisiert, dass er als Glaubensgeschehen nicht beziehungslos neben dem sinnlichen Geschehen steht, sondern darin zum Ausdruck kommt. Das heisst nicht, dass der Glaubende sich selbst ein "neues Herz" schaffen könnte, das das Gesetz schon in sich trägt. Seine Teilhabe an der Neuen Schöpfung, wo Sein und Sollen miteinander versöhnt sind, ist zwar auf sinnliche Teilhabe angelegt, darauf, dass die Neue Schöpfung auch für die Erfahrung offenbar wird. Doch sie hat erst einen Anfang gesetzt im Glauben. Somit ist diese Teilhabe in einen Prozess gesetzt, in dessen Verlauf die Verheissung des Glaubens zu voller Verwirklichung kommt. So wird die Herrlichkeit Gottes, die jetzt erst in seiner Knechtsgestalt am Kreuz sichtbar ist, offenbar.

Wenn der Schwache vom Kreuz genommen und der Gefangene befreit wird, so können sie wieder Hand und Fuss bewegen. Und wie bedingt sie auch immer in ihrem historischen Umfeld stehen, sie werden unabweisbar das Bedürfnis haben, sich in ihren Bewegungen zu orientieren, sich in ihrem Tun und Leiden an dieser Bewegung des Offenbarwerdens von Gottes Herrlichkeit auszurichten.

Die Weltwirklichkeit schrumpft nicht mehr auf das Wort "Welt", das antithetisch dem Wort "Gott" gegenübersteht und zur Entscheidung ruft. Die Welt selbst begegnet in einer Vielzahl von Alternativen, die Entscheidung fordern. Die Gefangenschaft in Sibirien provoziert zwar zuallererst die Glaubensfrage, mit der der ganzen Welt widersprochen werden kann. Wird der Gefangene aber darauf frei, so entsteht daraus unweigerlich die Rechtsfrage, ob es "richtig" sei, Menschen zu Kriegsgefangenen zu machen. Und wer einen kleinen Entscheidungsspielraum hat - so winzig dieser auch immer sein mag - , sich für oder gegen eine Welt einzusetzen, wo Gefangene gemacht werden, der wird angesichts des Evangeliums unweigerlich die Einsicht haben, dass das "nicht richtig" sei und der wird sich dieses "richtig" als "Richtung" für sein Tun vornehmen.

Jene Bibel, die ins Lager geschmuggelt wurde, wird dem Verzweifelten zur Stimme Christi, der von Kreuz zu Kreuz die Paradiesverheissung spricht und ihn in einem absoluten Sinn rettet. Wenn der Gefangene diesen letzten Punkt verzweifelter Anfechtung überlebt, kann diese Bibel im Gefangenenlager aber auch zu einem Sprengsatz werden, weil sie ein ganz anderes Bild vom Menschen zeichnet, als es hier vorgegeben wird: Ein Mensch, dem auch als Individuum absolute Würde zukommt, kann nicht auf diese Weise als Mittel zum Zweck behandelt werden,

er muss "wie die ganze Menschheit selbst" geachtet werden, als Selbstzweck, wie Kant formuliert; in ihm begegnet der leidende und geschundene Christus selber, wie der Glaube sagt (Mt 25).

Wenn der Gefangene jetzt die Bibel liest, findet er nach der Kreuzigungs-Szene die Salbung und Grablegung, worin sich die Hoffnung auf sinnfällige Auferstehung und neues Leben sinnlichen Ausdruck verschafft. Denn nur diese Hoffnung erklärt das Rätsel, wie der Gekreuzigte und Geschundene zum König der kommenden Welt gesalbt werden kann. Und das ist nicht "Werkheiligkeit", keine "frevelhafte Vorwegnahme des Reiches Gottes durch menschliches Tun", denn alles Salben erweckt den toten Jesus nicht zum lebendigen Christus und Pantokrator, wenn Gott es nicht tut. Aber das Salben vertraut auf Gott bis hin zur Vornahme sinnfälliger Handlungen, die für alle lächerlich wirken müssen, die nicht ebenso grosses Vertrauen aufbringen.

Der Gefangene, der in seinem Akt des Glaubens im gekreuzigten Jesus schon den verherrlichten Christus erkannt hat, wird im Evangelium jetzt überall dieser Knechtsgestalt begegnen. ER, von dem er das Heil der ganzen Welt erhofft, vertraut sich hier den Menschen an. Paradigmatisch erscheint das in seiner Geburt in einem schwachen Kind: Es ist schon von Geburt an der Verfolgung ausgesetzt - aber auch dem Schutz der Menschen anvertraut. Und derselbe Lukas, der als einziger Evangelist von jenem Dialog auf dem Kreuz berichtet, beginnt seine Erzählung mit der Geburt, der Inkarnation. Der Glaube, der nicht im Augenblick der letzten Entscheidung steht, fragt, wie dieser Akt Stetigkeit gewinnen könne. Er findet in der Frömmigkeitstradition den Hinweis, diese "Fleischwerdung" Christi zu bedenken.

Auf dem Kreuz fallen alle Heilsereignisse in eins: Erste Ankunft, der Weg nach Jerusalem, Kreuzigung, Tod, Auferstehung, Pfingsten Himmelfahrt, Nachfolge im Geist und Zweite Ankunft. Für den begnadigten Schächer und befreiten Gefangenen treten die Ereignisse wieder auseinander. In Verheissung und antwortendem Glauben hat er die Zweite Ankunft schon vorweggenommen, aber in sinnlicher Erfahrung begegnet ihm erst der Christus in Knechtsgestalt. Die Zweite Ankunft steht noch aus, wo der Sieg Gottes über das Unrecht, den Tod und die Zerstörung der Welt sinnfällig wird. Der "Aktualismus" wandelt sich zur "Heilsgeschichte" oder genauer: zu einem Geschehen menschlicher Geschichte, das sich in Glaube und Hoffnung an den erzählten und verheissenen Heilstaten Gottes ausrichtet.

Nicht die Heilstaten Gottes werden hier im Sinn einer Fortschrittsgeschichte vom Menschen vorweggenommen, aber das gewaltige Ereignis eines endzeitlichen Eingreifens Gottes wirft sein Licht schon voraus und erleuchtet den Weg für alle, die noch gehen müssen. Die Formel von der "paradoxen Identität" kann von ihrer Verhaftung am Akt des Kerygmas bzw. des Hörens im Sinn eines neuen Selbstverständnisses gelöst werden, ohne in eine positivistische Verherrlichung menschlicher Geschichte zurückfallen zu müssen. Das Ende der Geschichte steht nicht nur paradox identisch in der Geschichte, dieser Punkt wird zu einem Stachel im Fleisch, wo sich "Geschichte" und ihr "Ende" aneinander zu reiben beginnen.

Die Hoffnung ist nicht nur ein Spielverderber, der alle menschlichen Anstrengung madig macht; sie inspiriert selbst zu solchen Anstrengungen. Glaube ist nicht nur kulturkritisch, sondern auch kulturschöpferisch, denn schon die Aufrechterhaltung

des Glaubensaktes über den Augenblick hinaus erzeugt Regelmäßigkeit, Dauer, Inkarnation. Schon das Sprachwerden des Glaubensaktes und seines Bekenntnisses ist eine erste Kulturtatsache, die Kultur und Dauer schafft. Eine Kultur allerdings, die von dem Überschuss des Gemeinten über die Sprache, die es ausdrückt, sofort wieder kulturkritisch überholt wird - nicht als ein Widerstreit, der sich tot läuft, nicht als Aporie, sondern nach dem Modell der Nachfolge auf dem Weg nach Jerusalem, wo jeder, der Jesus nachfolgen will, eigene Schritte machen muss, wo aber jeder Schritt durch den nächsten "aufgehoben" wird und wo alle Schritte nur zum Neuen Jerusalem führen, wenn Gott den Nachfolgenden vorausgeht.

Das verhindert alles menschliche Fortschrittsdenken bezüglich des Reiches Gottes, obwohl es das "Fortschreiten" als absolut notwendig darstellt. Menschliche Geschichte als Nachfolge auf diesem Weg ist so nicht zum vornherein von absoluter oder bloss-relativer Bedeutung, aber sie steht in der Anwartschaft auf beides.

Es ist ein Kreuzweg, der Entscheidungen fordert, aber auch ein Gehen jenes Weges, für den man sich entschieden hat.

Wer hat nun Recht: Bultmann, der den Dialog am Kreuz bedenkt, oder Moltmann, der die Inkarnation betrachtet? Ich halte es mit Bultmanns Gefangenen, der aus dem Krieg nach Hause kam.

Damit ist in Form einer "Glaubens-Meditation" schon einiges vorweggenommen, was jetzt noch argumentativ entfaltet werden muss.

3. Von Bultmann zu Moltmann - neue Probleme, andere Lösungstraditionen

Moltmann geht nach eigenen Angaben nicht von theologischen Schulen aus, sondern von "Bewegungen, Dialogen und Konflikten", welche "neue Problemstellungen" aufgeben, "für die es in der Tradition keine Vorlagen gab (24;250).

Wie erneuert er die Glaubensstradition angesichts neuer Fragen? Bei welchen Ansätzen sucht er Formulierungshilfe?

Ich wiederhole bei Moltmann nicht den Aufbau des Bultmann-Kapitels - Ausgangspunkt, Anliegen, Weg -, sondern versuche, schon auf der Problemebene den Weg von Bultmann zu Moltmann abzuschreiten. Das soll in eine eingehendere Diskussion im 4. Kapitel münden. Darauf erhebt sich die Frage, ob ich mein Zweifeln und Glauben in einem wiederum gewandelten historischen Kontext noch in der von ihnen bereitgestellten Sprache ausdrücken kann.

Die im Folgenden eingestreuten historischen Erörterungen bezwecken auch diesmal nicht, die Nachkriegszeit zutreffend zu beschreiben, es geht hier nur darum, einige der in dieser Zeit neu formulierten Probleme und Lösungsansätze in diese Diskussion aufzunehmen. Moltmann bezieht sich auf sie, wenn er etwa davon spricht, er sei wesentlich vom Dialog mit dem Marxismus oder von der Theologie nach Auschwitz beeinflusst worden (24;237 , 250).

Ich habe im vorigen Kapitel überlegt, wie der Ansatz von Bultmann sich entwickeln müsste, wenn sein "Gefangener" aus dem Lager zurückkäme, und bin dabei auf Moltmann gestossen. Jetzt überrascht es mich nicht, zu lesen, dass Moltmann selbst diese Erfahrung gemacht hat:

Er wurde 1943 als 17-Jähriger eingezogen und kam 1944 an die Front. 1945 geriet er in Kriegsgefangenschaft, aus der er erst 1948 zurückkehrte. "In den Lagern in Belgien und Schottland erfuhr ich den Zusammenbruch meiner Lebensgewissheiten und in diesem Zusammenbruch eine neue Lebenshoffnung im christlichen Glauben", schreibt er (24; 236). Doch wird schon hier ein neuer Akzent gesetzt: Diese Glaubenserfahrung schenkte ihm "nicht nur das seelische, sondern vermutlich auch das physische Überleben", weil sie ihn "vor Verzweiflung und Selbstaufgabe rettete" (24;236). Nach der Rückkehr studierte er nicht - wie ursprünglich geplant - Atomphysik, sondern Theologie, "um jene Kraft der Hoffnung zu begreifen, der ich mein Leben verdankte" (24;236).

Der "zurückgekehrte Gefangene" der unterlegenen Kriegspartei war zunächst mit dem Wiederaufbau konfrontiert, der im geteilten Deutschland unter der Besetzung und ideologischen Ausrichtung der jeweiligen Siegerpartei begann. Integrität konnte die geteilte Nation so zum vornherein nur auf dem Weg eines Dialogs zwischen verschiedenen politischen und ideologischen Partnern gewinnen.

Damit verbunden war die Absage und Aufarbeitung der Vergangenheit. Der Totalitarismus und Faschismus war desavouiert, und das umso deutlicher, je mehr die Gräueltaten der Konzentrationslager bekannt wurden. Der Wiederaufbau konnte daher nicht an die unmittelbar vorangehende Geschichte anknüpfen, in Ost und West wurden verschiedene Traditionen neu belebt. Beide jedoch mussten eine Antwort auf jene Schuld finden, die sich mit dem Namen "Auschwitz" verband.

Der Kalte Krieg liess das besiegte Deutschland rasch an die Seite der Siegermächte aufrücken und die alte Gegnerschaft in den Hintergrund treten; doch die Spaltung zwischen West und Ost vertiefte auch den Graben zum "anderen Deutschland" und liess einen Stachel im Fleisch dieser Vergangenheitsbewältigung im Zeichen umgruppierter Feindschaft zurück. Damit wurde der "zurückgekehrte Gefangene" auch ethisch vor Entscheidungen gestellt. Die formale Begründung von Ethik aus dem Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium genügte nicht. Deutschland wurde gefragt, ob es "links" oder "rechts" gehen wollte, und ein einseitiges Entweder-Oder war nur unter Preisgabe des Anspruchs auf nationale Integrität möglich. Wollte der Glaube hier mitreden, dann war eine Ethik auf Systemebene gefragt.

Das Nachdenken über richtiges Handeln konnte sich nicht mehr bei Maximen der Moralität begnügen, sondern musste Institutionen der Sittlichkeit begründen; es musste sich auf so hohes Abstraktionsniveau begeben, dass Leitsätze für die "richtige" soziale, wirtschaftliche und politische Organisation sichtbar wurden. Eine Antwort, dass Gott "Liebe" sei und der Glaubende "vertrauen" dürfe, hätte zu kurz gegriffen und der Verweis auf ein fernes Reich Gottes zu weit.

Gefragt waren Theorien mittlerer Reichweite, die dem ökonomischen Weltprozess gewachsen waren und die Handlungs-Orientierungen anboten, so dass der einzelne wie das politische Kollektiv "Tendenzen" auf das Reich Gottes ausmachen und sich mit ihren Kräften einbeziehen konnten. Denn in der entfalteten Weltwirtschaft und Weltpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg konnte auch ein nationales Kollektiv seine Geschichte nicht mehr selbst gestalten. "Subjekt der Geschichte" konnte es allenfalls durch Teilhabe werden: durch Beitritt zu den Vereinten Nationen, die versuchten, den globalen Verkehr der Völker politisch und rechtlich zu regeln, und durch Orientierung an global-geschichtlichen Tendenzen. Im Prinzip kehrt in der Systemfrage nur in

verwandelter Gestalt Bultmanns Frage wieder, wie angesichts heteronomer Geschichtserfahrungen "true existence" zu gewinnen sei. Ethisch-geschichtlich geht es darum, eine Ordnung zu finden, "in deren Anerkennung der Mensch zugleich seine Freiheit und seine Verantwortung findet" (6;12).

Anfang der 60er Jahre führte dieser Systemwettbewerb weltweit zu zahlreichen Aufbrüchen. Im Bereich des Ostblocks führte Chruschtschow die Entstalinisierung fort; der Erfolg in Technologie und Raumfahrt sowie die Anziehungskraft des Sozialismus bei den neuen Staaten der Dritten Welt liessen die "Weltrevolution" auch im Rahmen jener "friedlichen Koexistenz" erfolgreich erscheinen, welche vom atomaren Patt erzwungen wurde.

Der Westblock vertraute seinerseits auf seine Botschaft, sei es international, wo der entstehende N-S-Konflikt durch Entwicklungshilfe und Programme zur "Grünen Revolution" angegangen wurde, sei es national, wo die Systemkonkurrenz nicht nur durch Kommunistenhatz, sondern durch Bürgerrechts-Gesetze und Sozialprogramme ausgefochten wurde. 1965 wurde das Ideal der "Kennedy-Ära" in den Begriff der "Great Society" gefasst. Die in Klassen, Rassen und Nationalitäten zerteilten USA sollten zu einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität geeint werden.

Doch der Höhepunkt dieses Aufbruchs war damals schon überschritten, 1964 wurde Chruschtschow gestürzt, 1963 Kennedy ermordet. 1968 kulminierten die Entwicklungen. Die Warschau Pakt-Truppen intervenierten in der CSSR und stoppten den Reformprozess mit Waffengewalt. Der Studentenprotest griff über die Hochschulen hinaus und versuchte, die Arbeiterschaft zu mobilisieren. Es kam zu einer Eskalation von Gewalt und Gegengewalt (11;10). Der Dialog schien keine Zukunft mehr zu haben.

"Das Jahr 1968 hat ... manche dieser Hoffnungen bitter enttäuscht" (24;242).

Soweit ein erster Überblick über den Zeitraum, in dem die meisten hier behandelten Schriften von Moltmann entstanden (22 - 25).

Wenn in Westdeutschland nach Ansätzen gesucht wurde, von denen her eine Antwort auf Vergangenheit und Zukunft entworfen werden konnte, so waren die Traditionslinien "im Land" abgebrochen. Personen und Denkrichtungen, die im "Dritten Reich" ausgehalten hatten, waren desavouiert. Dafür boten sich jene Traditionen an, die die Siegermächte ins Land brachten: die westeuropäisch-angelsächsische Tradition von Empirismus, Gewaltenteilung und Parlamentarischer Demokratie.

Eine Alternative dazu boten die Emigranten, die allmählich ins Land zurückkehrten, jüdische Denker aber auch Vertreter der politischen Linken. Sie waren als Opfer oder politisch Verfolgte des NS-Regimes bezüglich des Nationalsozialismus unverdächtig; die Linke geriet allerdings wegen der neuen Frontbildung im Kalten Krieg bald erneut ins Abseits.

Damit standen grundsätzlich zwei Ansätze zur Verfügung, um Vergangenheit und Zukunft aufzuarbeiten. Beide Ansätze waren mit einer Art Religions-Kritik verbunden, beide betrieben eine eigene Spielart von "Entmythologisierung" und forderten theologisches Denken heraus.

- Die westdeutsche Besatzungszone orientierte sich am alliierten Vorbild und fand als Parlamentarische Demokratie nach westeuropäischer Tradition zu neuer, beschränkter Eigenstaatlichkeit (BRD). Das Selbstverständnis dieser Traditionen gegenüber Vergangenheit und Zukunft hat damals u.a. Karl Raimund Popper in seinem Buch "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde" breitenwirksam herausgearbeitet (29).

Bezüglich der Vergangenheit unterschied er nicht zwischen Stalinismus und Faschismus, sondern analysierte sie beide unter dem Titel "Totalitarismus". Das Übel beruhte demnach auf einer Weltanschauung, die sich selber total setzte. Ihre Parteigänger fühlten sich in ihren Erkenntnismöglichkeiten derart sicher, dass sie Widerstrebende zu ihrem Glück zwingen oder dass sie sich selber als „Vorhut der Geschichte“ begreifen konnten. Der konkrete historische Gang liess sich dann revolutionär abkürzen, denn alle Diskussionen um Ziele oder Wege der menschlichen Gemeinschaft waren schon abschiessend in der Ideologie beantwortet.

Die Schlussfolgerung für die Zukunft konnte nur lauten, den Skeptizismus gegen solch totalitäre Entwürfe zur Staatsmaxime zu machen. Die Gewaltenteilung musste bis zum Denken fortgesetzt werden; es durfte nicht geschehen, dass eine Weltanschauung allein das öffentliche Leben dominierte, denn alle Erkenntnis tendierte zur Absolutsetzung. Die menschliche Vernunft will zwar immer eine Synthese und fragt nach dem höchsten Einheitsprinzip aller Wirklichkeit, dieser dialektischen Vernunft wurde aber jetzt jeder eigenständige Erkenntniswert abgesprochen.

Der "kritische Rationalismus", wie ihn Popper auch wissenschafts-theoretisch vertrat, zeichnete ein Bild des Erkenntnisfortschritts, wo der Vernunft nur die Aufgabe zukam, spontane Hypothesen zu bilden. Der Erfahrung kam es dann zu, diese Hypothesen zu prüfen. Was die Erfahrung verwarf, war ausgeschieden, was sie nicht widerlegte, galt bis auf weiteres, aber ohne eigenständigen Erkenntnisanspruch. Ähnliches galt für die politische Debatte im sogenannten Pluralismus. Die Weltanschauungen waren alle im politischen Prozess beteiligt, sie hatten aber zum vornherein nur den Status einer Hypothese bis auf weiteres. Mit jeder Wahl wurde ihr Zukunfts-Entwurf falsifiziert oder bis auf weiteres stehen gelassen.

Dieses Modell sollte die alten Denkwege der sog. Begründungs-Philosophie ablösen. Der dialektische Aufstieg der Vernunft zur „Arché“, zum Prinzip der Wirklichkeit, von dem sich her Geltungsansprüche begründen lassen, wurde demontiert. Jede Begründung, so Hans Albert (3), führe unweigerlich in ein "Münchhausen-Trilemma". Die Frage nach dem Grund und nach dem Grund des Grundes führe entweder in einen unendlichen Regress oder in einen logischen Zirkel. Eine dritte Möglichkeit war, die Bewegung willkürlich irgendwo zu stoppen, ein letztes "Prinzip" anzunehmen und von "Offenbarung" zu sprechen. Das war der „dogmatistische“ Ausweg, den es nach den Erfahrungen des "Totalitarismus" aber gerade zu vermeiden galt.

"Pluralismus" nach Poppers Konzept meint nicht die Tatsache, dass sich in einer multikulturellen Welt verschiedene Weltentwürfe gegenüberstehen; es zieht eine normative Folgerung daraus: der Pluralismus, die Relativität von Weltanschauungen, wird zu einer Staats-Maxime. Sie werden einander gegenübergestellt, um ihre potentiell totalitären Folgen schon im Ansatz zu neutralisieren.

Das entspricht dem Weg der westlichen Verfassungs-Entwicklung. Die Religionskriege wurden beendet, indem die konkurrierenden Ansprüche der Konfessionen paritätisch anerkannt wurden. So konnten sie auf Reichsgebiet nebeneinander koexistieren, innerhalb begrenzter Räume (den fürstlichen Territorien mit ihren Volkskirchen) aber doch begrenzte Absolutheitsansprüche stellen. Nach dem Untergang des Reiches ging diese Parität als Grundsatz der Neutralität in die Gesetzgebung der Einzelstaaten ein. In England, wo jede Religionspartei sich im Bürgerkrieg abwechlungsweise absolutistischer Übergriffe der anderen erwehren musste, ging diese Entwicklung noch weiter bis zur Gewaltenteilung als Schutz der Religionsfreiheit.

Insofern beruht die Befriedung der westlichen Gesellschaften unter den Bedingungen konfessioneller Konkurrenz auf einer institutionalisierten Religions-Kritik in der Verfassungstradition. Wahrheitsansprüche sollen sich ausweisen und werden dazu auf den Weg der Erfahrung verwiesen. So sind Ansprüche hier und jetzt überprüfbar, darauf lassen sich politische Verfahren der Entscheidungsfindung aufbauen, welchen allen hier und jetzt Beteiligten gleiche Mitsprachemöglichkeiten sichern. Wenn einzelne Religionen oder Bewegungen aufgrund anderer Wahrheits-Begriffe höhere Geltungsansprüche stellen, so können sie sich am politischen Prozess beteiligen. Dort wird eruiert, was öffentliche Geltung beanspruchen kann, alles andere wird in den Privat-Bereich verwiesen.

Im Pluralismus-Konzept wird diese Lösung aber nochmals radikalisiert. Die totalitären Gräueltaten auf der einen Seite schaukeln auch die skeptizistische Kritik auf der anderen Seite in die Höhe. Erkenntnis wird nicht mehr als Balance zwischen Vernunft- und Erfahrungs-Erkenntnis gesehen, der Vernunft-Anteil wird weiter reduziert. Dass Vernunft zu spekulativem Missbrauch neigt, wusste schon die empiristische Metaphysik-Kritik. Jetzt wird dieser offenbar unausrottbarer spekulativer Drang normativ in die Gesellschaftsverfassung eingebunden. Die verschiedenen Entwürfe, die sich untereinander nicht einigen können, sollen sich gegenseitig neutralisieren. Da ist nicht mehr die liberale Hoffnung, dass die politische Diskussion nach dem Vorbild des Markt-Wettbewerbs die beste Lösung herausarbeite. Da kommt es nur noch darauf an, die Lösungsentwürfe, die in sich alle notwendig falsch sind, gegeneinander zu neutralisieren, um totalitäre Übergriffe zu vermeiden.

Der Relativismus, mit dem sich Bultmann im Zeichen des Historismus und der lebensphilosophischen und existenzphilosophischen Antwortversuche herumschlug, kehrt hier in verwandelter Form einer privatisierten Religion und eines staatstheoretischen Pluralismus wieder.

Die Theologie erhält schon vom Verfassungsentwurf, indem sich die Gesellschaft nach dem Krieg neu formierte, ganz bestimmte Vorgaben. Die Traditionskritik, die Theologie immer zu leisten hat, wird unterstützt aber auch in eine bestimmte Richtung gelenkt. Der Skeptizismus, Relativismus und Pluralismus bestreitet grundsätzlich jeden möglichen Anspruch, der von der Tradition überliefert wird.

Umso schwieriger wird das Begründungsgeschäft, das der Theologie ebenso aufgetragen ist wie die Kritik. Wie soll der Wahrheitsanspruch der Tradition unter den Bedingungen solcher Radikalkritik rekonstruiert werden? Wie soll er öffentlich werden in Predigt und Sittlichkeit, wenn jede mögliche Folge schon gebändigt und mit dem

Maulkorb privat-religiöser Äusserung ohne öffentlichen Geltungs-Anspruch versehen ist?

Die Poppersche Lösung verlangt von der Theologie eine Schuldübernahme. Er verarbeitet ja die Erfahrung des Totalitarismus in derselben Denktradition, in der die Aufklärung die Religionskriege anging. Hat die Theologie aber wesentlich Schuld am Totalitarismus? Waren Kirchen und Gläubige mehr als nur Mitläufer und Kollaborateure, können sie wesentlich für diese Entgleisungen verantwortlich gemacht werden? (Etwa traditions geschichtlich, insofern die Apokalyptik als Voraussetzung der säkularisierten, totalitären Heilsideologien erscheint). Ist es statthaft, darauf mit einer intensivierten institutionellen Religionskritik zu antworten?

Wenn das stimmt, wie kann der Geltungsanspruch der Religion ohne totalitären Überhang zur Geltung gebracht werden? Muss Religion im Ghetto individueller Seelenfrömmigkeit und blosser Moralität gefangen bleiben oder kann sie ihrem Drang zu Kulturgestaltung und zum Ausprägen objektiver Sittlichkeit nachgeben? Wie ist das möglich, ohne von neuem auf totalitäre Abwege zu geraten? Stimmt das überhaupt, dass Sozialismus und Nationalsozialismus in einen Topf namens Totalitarismus zu werfen sind.

- Diese selben Fragen wurden nun auch von einem andern Ansatz her angegangen durch die zurückgekehrten Emigranten. Sie standen der deutschen Denktradition näher als der westeuropäische und angelsächsische Empirismus; sofern es jüdische und marxistische Denker waren, vertraten sie allerdings randständige Traditionen, welche im Gefolge der neuen Blockbildung von neuem an den Rand und darüber hinaus gerieten, wobei das Verdikt jetzt nicht mehr auf "undeutsch" lautete, sondern auf "Verfassungsfeind" oder "nicht mehr zum westlichen Lager zählend".

Gerade die jüdischen Denker fragten auch religiös nach der Bedeutung des Vergangenen und boten sich der Theologie als Gesprächspartner an. Auch Moltmann knüpfte hier an. Sein Problem sei gewesen, wie man nach Auschwitz von Gott reden könne, heisst es (24;237). Noch mehr aber sei es sein Problem gewesen, wie man nach Auschwitz nicht von Gott reden könne. "Dieses Nicht-Mehr-Von-Gott-Reden-Können und Doch-Von-Gott-Reden-Müssen angesichts der konkreten Erfahrung von erdrückender Schuldlast und grauenhafter Sinnlosigkeit meiner Generation ist vermutlich die Wurzel meiner theologischen Bemühungen." (24;237). Dabei suchte er "Rat bei der jüdischen Theologie nach Auschwitz" (24;245).

In dieser Tradition wurde aber auch - und gerade wegen Auschwitz - am geschichtsphilosophischen Denken festgehalten, während die empiristische Tradition die Geschichtsphilosophie im Rahmen ihrer Metaphysik-Kritik verabschiedete und sich nur noch erkenntnistheoretisch zur Möglichkeit und Methodik von Geschichtswissenschaft äusserte. (4;14ff, 22;22).

In den 60er Jahren wurde das Werk Walter Benjamins neu entdeckt, v.a. auch seine Arbeit "Über den Begriff der Geschichte", die er 1940 abgeschlossen hatte, bevor er sich auf der Flucht vor den deutschen Truppen an der französisch-spanischen Grenze das Leben nahm. (19;8). Wie muss Geschichte gedacht und geschrieben werden, dass den Toten von Auschwitz noch Recht werden kann?

Moltmann zitiert Benjamin: "Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, dem Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein" und er folgert: "das aber würde heissen, dass die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten... allein in der Lage ist, Hoffnungen auf dem Feld vergangener Geschichte zu erwecken." (22;246).

Dann aber müsste Geschichte wieder theistisch reden. Benjamin überlegt, "dass die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft "festgestellt" hat, kann das Eingedenken modifizieren... Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich a-theologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen" (Zitat nach 4;172).

Auch der junge Ernst Bloch dachte zuerst in theologischen Kategorien. Er versuchte, den Sozialismus vor einem Abgleiten in Nihilismus zu bewahren und knüpfte an biblische Traditionen an (5;24). Denn ohne die "Aufhebung" der Wahrheit der Religion würde die Aufklärung nur halb gelingen und in Zwang und Herrschaft zurückfallen. Damit gehören Religionskritik und Entmythologisierung zum "linken" Ansatz so gut wie zum "rechten".

Gerade diese Denkfigur der Moderne, die Religion zu entmythologisieren und das heisst zu beerben, ihren Wahrheitsgehalt in anderer Gestalt „aufzuheben“, hat aber zur ungeheuren "Mobilmachung" der Moderne und zu ihren säkularen Totalitätsansprüchen beigetragen. Wenn die absoluten Geltungsansprüche von einem Gottesbegriff abgelöst werden (weil dieser in der Geschichte missbraucht wurde), so besteht erst recht die Gefahr eines Missbrauchs und einer totalitaristischen Aufblähung relativ-historischer Gehalte. Wenn die Gesellschaft diesen "Aufrüstungs-Status" ideologischer Begriffe, die im politischen Raum mit höchsten Erwartungen operieren, überwinden will - und nach den Erfahrungen mit den totalitären Ideologien muss sie wohl daran interessiert sein -, dann müsste sie an einer Rückführung dieser Begriffe in theistische Rede interessiert sein.

Das verlangt aber paradoxerweise, dass diese Art des Redens von absoluten Gehalten als eigenständige Form der Rationalität anerkannt wird. Denn solange sie als "bloss-mythologisch" und "vor-rational" abgelehnt wird, muss ihr Wahrheitsgehalt anders "gehoben" werden.

Die Theologie steht dann umgekehrt vor der Aufgabe, die Religionskritik der Moderne in all ihren Formen ernst zu nehmen und neue Formen des Redens von Gott zu finden, die sich weder ideologisch abzweigen noch erkenntnistheoretisch verabschieden lassen...

Die Religionskritik der Linken erscheint als eine Art Synthese aus deutscher und französischer Religionskritik und findet bei Benjamin zu einer neuen Wertschätzung der Religion.

In Deutschland, wo die Reformation durchgedrungen ist, ging es auch später um eine Reform der Religion um ihrer selbst willen (alle folgenden Zitate nach (19;23ff). Kant unterstellt ihre Geltungsansprüche zwar der Vernunftkritik, doch sollte der philosophische Gedanke die Religion stärken und durch verständige Reformulierung

gegen innere und äussere Gefährdung sichern. Allein die Kritik - so J. H. Tieftrunk in dem 1790 veröffentlichten "Versuch einer Kritik der Religion" - "zügelt die Anmassungen des Dogmatikers, hemmt die Zerstörungen des Skeptikers und führt zu einem Lehrbegriff, der durch sich selbst haltbar ist." Durch den Einfluss des Pietismus wird diese Versöhnung in der Vernunft durch Anschauung und Gefühl erweitert.

In Frankreich hatte die Reformation nach den Hugenottenkriegen eine gewisse Patt-Situation erreicht. Der Führer der calvinistischen Stände wurde König und trat zum Katholizismus über, doch wurde der Calvinismus toleriert. Im folgenden Kampf zwischen Krone und Ständen um die Trägerschaft der souveränen Gewalt kam es aber nicht zu jener Gewaltenteilung wie in Westeuropa, die Krone setzte sich durch unter Rückfall in die "Gegenreformation": Das Edikt von Nantes wurde aufgehoben. Dementsprechend radikalisierte sich die Religionskritik in Frankreich. Die in Dienst genommene Religion wird ideologiekritisch blossgestellt. "Verfolgen wir ihren Weg" - so heisst es bei d'Holbach von der Religion - "und wir werden feststellen, dass sie, gegründet auf Betrug, auf Unwissenheit und Leichtgläubigkeit, niemals den Menschen nützlich war und sein wird, ausgenommen jenen, die es für einträglich halten, das Menschengeschlecht zu betrügen."

Die Hegeltradition verbindet die französische und deutsche Religionskritik mit unterschiedlichen Gewichtungen. Hier wird die Wahrheit der Religion erst im absoluten Geist, dann in der Selbsterkenntnis des Menschen und schliesslich in der Sozialgeschichte aufgehoben. So respektierte Feuerbach die Religion um der Menschen willen, deren Träume sie wie in einem gewaltigen Schatzhaus bewahre. Damit hat die Rede von der "Kritik" der Religion nach Marx einen zweideutigen Sinn. Obgleich ein Hort der Verblendung (französische Tradition), sei sie doch auch zugleich ein Seufzer der bedrängten Kreatur, den es im Sinn der Kantischen Kritik aufzuheben gelte (deutsche Tradition). Damit endet die Kritik der Religion "mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."

Damit beerbt menschliche Geschichte die Theologie, was zu einem Teil ihre Totalisierung und Intensivierung seit dem 18. Jahrhundert erklärt. In Deutschland wird der 1. Weltkrieg zum Fanal, die harmonistische Auflösung des Gottesreiches in die Fortschrittsgeschichte zu verwerfen. Frankreich erlebt vielleicht noch stärker im 2. Weltkrieg das Scheitern des philosophischen Geschichtsbegriffs an der Realgeschichte. In Frankreich formuliert Benjamin, dass Geschichte weder grundsätzlich a-theologisch zu begreifen noch in theologischen Begriffen zu schreiben sei.

Die in Geschichte aufgehobene Eschatologie überfordert den Menschen als "Historisches Subjekt", ob dieses nun in grossen historischen Gestalten identifiziert wird, in Nationen oder in bestimmten sozio-ökonomischen Trägern des Fortschrittes, sei das der Adel im Feudalismus, des Bürgertum im Kapitalismus oder die Arbeiterschaft im Sozialismus.

Was gibt den gegenwärtigen Akteuren die "Bürgerschaft des Gelingens"? Wie ist das denkbar, dass sie Anteil am End-Geschehen erhalten, wo die Konflikte versöhnt und die Tränen abgewischt werden?

Die religiöse Tradition verweist auf die zweite Ankunft Christi, wo seine Herrlichkeit offenbar wird. Die "Bürgerschaft des Gelingens" liegt in seiner ersten Ankunft, in Kreuz und Auferstehung und in der Geist-Taufe, durch die jeder einzelne Anteil an Kreuz und Auferstehung gewinnt. Die alte Schöpfung wird zeichenhaft-sakramental "schon jetzt" in neue Schöpfung aufgehoben.

Wird diese narrativ-"mythologische" Heilserzählung "entmythologisiert" und in philosophische Wirklichkeitsbegriffe überführt, eröffnet sich ein Dilemma. Die Spaltung des Wirklichkeits-Denkens in Nominalismus, Empirismus, Materialismus einerseits und Realismus, Rationalismus, Idealismus andererseits zwingt zu einer Wahl.

- Soll die Teilhabe am Endgeschehen "sinnlich" gedacht werden, so steht das Endgeschehen offensichtlich noch aus. Eine präsentische Eschatologie ist so nicht denkbar, denn alle Kreatur seufzt noch, mit Röm. 8,22 zu sprechen. Die Eschatologie muss futurisch gedacht werden. Dann hat aber nur die Endgeneration daran teil. Erst in der Phase des Kommunismus - um das Beispiel eines solchen Modells zu nehmen - wenn das Privateigentum aufgehoben ist, hört die Herrschaft von Menschen über Menschen auf, der Staat als Zwangsapparat stirbt ab und "die Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums" fließen, so dass jeder nur noch nach seinen Fähigkeiten arbeitet, aber nach seinen Bedürfnissen zugeteilt erhält...

Die Generationen vorher haben Anteil nur in Hoffnung und Anstrengung. Und gerade die Hoffnung hat einen schweren Stand in einem materialistischen Weltbild, das ideale Gehalte als bloss-mental erklärt. Die Heilsteilhabe der ganzen geschichtlichen Menschheit steht in Frage gegenüber einem Glück der Endgeneration. Und dieses Glück hat für die aktuelle Generation keine bessere Bürgerschaft als ein mentales Glücksgefühl, das in einem materialistischen System nur als Schein bezeichnet werden kann.

- Soll die Teilhabe der aktuellen Generation "real" gedacht werden, so empfiehlt sich die Tradition des "Realismus", die gerade in geistigen Gehalten die wahre Wirklichkeit erkennt. Damit kann Eschatologie präsentisch werden. Aber der Wahrheitsgehalt der biblischen Erzählung wird so nicht voll entmythologisiert und "aufgehoben", denn diese beharrt darauf, dass Gottes Herrlichkeit sinnlich offenbar werde.

Beide Möglichkeiten befriedigen nicht, also muss das Dilemma selbst aufgehoben werden. Die Philosophiegeschichte ist voll solcher Vermittlungsversuche. Zwei davon, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, standen auch Pate für Bultmanns Lösungsversuche. Wenn sie gescheitert sind, stellt sich wieder die Frage nach einer Möglichkeit theistischen Redens.

Moltmann versucht das in seiner "Theologie der Hoffnung" (22), wo er die Eschatologie nicht apologetisch mit dem Wahrheitsbewusstsein der Zeit vermittelt, sondern sie diesem polemisch entgegenstellt. Die theologisch-eschatologischen Begriffe stünden in einem "Wahrheits-Prozess" mit der Kultur und ihren Wirklichkeits-Begriffen. Erst die Zukunft selbst könne darüber entscheiden (22;165).

(In dem vier Jahre später geschriebenen Aufsatz "Existenz-Geschichte und Welt-Geschichte" (23) scheint er diesen Ansatz revidiert zu haben. Er sucht nun doch die apologetische Vermittlung und ordnet den eschatologischen Ansatz, der höchstens in Vor-Griffen, nicht in Be-Griffen denken kann (22;30), jetzt erkenntnistheoretisch bei der Hermeneutik ein. Damit schwenkt er von der Geschichtsphilosophie auf

Erkenntnistheorie ein. Er ordnet sich in das von Bultmann begründete Paradigma der "Hermeneutischen Theologie" ein, wenn er auch dessen existenzielle Ausprägung nun in einer umfassenderen "politischen Hermeneutik" aufheben will.).

In der 1964 veröffentlichte "Theologie der Hoffnung" stand er aber noch unter dem Eindruck der "Entdeckung der Philosophie von Ernst Bloch" (24;240). Dieser hatte unter Bezug auf die biblische Apokalyptik das "Ge-Wesen-heitsdenken" der alten Ontologie kritisiert und alle Wirklichkeitsbegriffe im Sinn einer Ontologie des Noch-Nicht verflüssigt (30;29). Doch die anfänglich theologischen Denkansätze hat auch er später im Sinn der marxistischen Religionskritik „entmythologisiert" und aufgehoben. Dabei empfand er nicht nur die supranaturalen Eingriffe Gottes in die Welt als Ärgernis, die nach Bultmann entmythologisiert werden sollen. Gemäss der marxistischen Religionskritik fasste er auch den Gottesbegriff selbst als Mythos auf, der aufzuheben sei: "Schein" zwar, aber "Vorschein" einer besseren Zukunft.

Moltmann knüpfte an Bloch an, weil er in dessen Denkansätzen genuin christliche Tradition erkannte (24;240). Die chiliastischen Strömungen und die in die "Linke" abgedrängten Sozialutopien, die auf sinnliche Offenbarung der Herrlichkeit Gottes beharrten, müssten als genuin christliche Strömungen in die Kirche zurückgeholt werden. Mit der Vertröstung der Heilsteilhabe aufs Jenseits (jener "realistische" Ausweg aus obigem Dilemma) sei die Kirche "dokerisch" geworden (23;143). Wie Christus im Dokerismus nur "erschien", statt Fleisch anzunehmen, so könnte man das übersetzen, so bleibe auch die Kirche mit einer solchen Verkündigung nur "Schein" statt "Vorschein". Sie müsse schon jetzt in Sendung und Gehorsam sinnliche Zeichen des Eschatons setzen, wo also die sakramentale "Bürgschaft des Gelingens" in der Taufe nicht auf die Ritualhandlung begrenzt wird, sondern der ganze Lebensvollzug sakramentalen Zeichencharakter gewinnt.

Wenn ich die bisherigen Überlegungen resümiere, so gab es für den "zurück gekehrten Gefangenen" also zwei Traditionen, wo er für die Aufarbeitung der Vergangenheit, den Entwurf der Zukunft und das Bestehen der Gegenwart anknüpfen konnte: die Tradition der Siegermächte und die Traditionsbrücke der zurückgekehrten Exilierten.

- In der einen Tradition wurde der Faschismus verarbeitet im Sinn einer Totalitarismus-Kritik, die auch den Stalinismus einbezog und dabei bis zu einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus fortschritt. Ein Rückfall sollte verhindert werden durch ein Verfassungskonzept, das nicht selber wieder auf Begründungen beruhte, sondern nur in einer "balance of power" der Weltentwürfe bestand.

Auf das Übermass an Geltung in den Staatsentwürfen der "rechten" und "linken" Ideologien folgte ein Übermass an Relativierung im Pluralismus-Konzept, das jedem Geltungsanspruch misstraut. Dieser Entwurf kann sich nicht selber positiv begründen, sondern lebt von der Abwehr totalisierender Wahrheits-Ansprüche. Der Neutralismus des Staates, im Zeitalter der Konfessionskriege erworben, wird im Zeitalter des Totalitarismus zu einem Pluralismus von Staatsentwürfen - eine Art Notwehr-Verfassung, die das Ziel von Freiheit und Frieden nur noch negativ umschreiben kann im Waffenstillstand ideologischer Gegner.

Das "Gleichgewicht des Schreckens" auf Blockebene wiederholt sich hier auf nationaler Ebene, weil die verschiedenen Träger des Staatsvolkes derart ideologisch aufgerüstet erscheinen - die Rechte wie die Linke -, dass die Machtergreifung von einer Ideologie unweigerlich in den Terror des Totalitarismus zurückführen müsste.

Hier wird die Religionskritik institutionalisiert, indem Religion als Urbild totalitär-dogmatischer Übermarchung wie eine der Ideologien behandelt wird - und das heisst von Verfassungswegen aus dem Anspruch auf Gestaltung des öffentlichen Raumes ausgeschlossen. Religion gehört in den Privatbereich. Will sie in der staatlichen Öffentlichkeit tätig werden, ist sie auf den Weg der pluralistischen Konkurrenz mit anderen Weltdeutungen verwiesen.

Damit ist Religion wohl gleichberechtigt mit allen anderen Strömungen, aber die Strukturen selbst, die Institutionen des öffentlichen Lebens, sind dem Gestaltungs-Willen dieser Strömungen entzogen. Das bedeutet eine doppelte Begrenzung: einerseits können die Weltentwürfe nie voll institutionengestaltend werden, andererseits kann der Staat diese seine Verfassung nicht mehr positiv, sondern nur noch negativ begründen.

- Das war der eine Anknüpfungspunkt nach dem Krieg. Der andere lag in der Kulturbrücke durch die zurückgekehrten Emigranten.

Hier wurde die Geschichte nicht skeptizistisch und kulturkritisch auf die Frage nach der erkenntnistheoretischen Möglichkeit von Geschichtswissenschaft bzw. auf die Konstruktion möglicher neuer Geschichte durch politischen Entwurf und Kritik begrenzt, hier wurde in der Tradition Hegels an geschichtsphilosophischem Denken festgehalten.

Für die Geschichts-Wissenschaft waren und blieben die Toten von Auschwitz tot - Fakten, die zur Kenntnis zu nehmen sind. Nur eine Geschichts-Philosophie oder Geschichts-Theologie konnte auf dem Feld vergangener „Geschichtstatsachen“ noch den "Hoffnungs-Funken" anfachen.

Bot die Religion nicht einen Überschuss an Verheissung, der in der bürgerlichen Religionskritik und "Entmythologisierung" zu wenig gehoben wurde? Welchen Sinn von Rationalität konnte aber eine Geschichts-Erzählung haben, an deren Ende Recht-Fertigung der Übeltäter, Auferweckung der Toten und Neuwerden der Schöpfung standen?

Diese Fragen wurden teilweise entschieden, als die beiden Denktraditionen in den 60er-Jahren konfliktiv aufeinanderstiessen.

Die Studentenbewegung - enttäuscht von den Grenzen des Pluralistischen Systems - kritisierte dieses System selbst und versuchte, den Hoffungsgehalt der Geschichte auf nicht-verfassungsmässigen Wegen einzuholen (vgl.11;16).

Jürgen Habermas, Vertreter der damals tonangebenden Frankfurter Schule, distanzierte sich von solchem Aktionismus. Er nahm die empiristische Erkenntnis-kritik auf und folgerte: "Eine Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht muss dem ontologischen Gewissheitsanspruch entsagen." (11;44). "Diese Vorsicht hemmt nicht die kritisch-revolutionäre Tätigkeit, wohl aber die totalitäre Gewissheit, dass die Idee, von der sie sich mit guten Gründen leiten lässt, unter allen Umständen realisierbar sei." (11;45). Analog zu Poppers Verfahren von „Entwurf und Kritik“ forderte er eine Methodik von "Versuch und Irrtum".

Die emanzipativen Ideen der Aufklärung wurden so nicht dogmatisch als "Wahrheit" gesetzt, sondern als Hypothesen aufgefasst, deren Wahrheitsgehalt erst im politischen Erfahrungstest erprobt wurde. (11;44).

Darin zeigte sich eine gewisse Übereinkunft der beiden Traditionen. Die Linke übernahm in gewissen Modifikationen das Pluralismus-Konzept und integrierte sich in die Parlamentarische Demokratie. Die SPD hatte ja schon 1959 im Godesberger Programm dem geschichtsphilosophischen Erkenntnis-Anspruch abgeschworen: "Der demokratische Sozialismus... will keine letzten Wahrheiten verkünden". (13;225).

Der Streit zwischen Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie verlagerte sich gewissermassen in die Erkenntnistheorie hinein: 1961 entzündete sich an einer Auseinandersetzung zwischen Popper und Theodor W. Adorno der sog. Positivismus-Streit zwischen den dialektisch-konstruktiven und den empirisch-analytischen Denktraditionen, der auch die Theologie erfasste (vgl. 26,27). Dieser Wandel mag vielleicht erklären, warum Moltmann seinen Hoffnungsentwurf von 1964, den er der Kultur polemisch in einem Wahrheitsprozess entgegenhielt, 1968 reformulierte und ihn in Rückgriff auf die erkenntnistheoretische Hermeneutik-Debatte apologetisch mit der Kultur vermittelte (23).

Dass mit dieser Integration der beiden Ansätze nach dem Krieg nun nicht einfach der westliche Liberalismus gesiegt hatte, zeigte sich am Totalitarismus-Vorwurf, der sich bald auch gegen diesen Liberalismus selbst richtete. Auch der Kapitalismus, der alle Lebensbereiche und alle Weltgegenden kommerzialisier d.h. in seine Marktvermittlung einbezog, zeigte totalisierende Tendenzen. Schon Ernst Jünger sah im "Arbeiter" einen neuen Mythos der Moderne, der deren völlige Mobilmachung im Zeichen der Arbeits-Gesellschaft zum Ausdruck bringe (vgl. 20;56). Wenn man sah, dass sowohl Faschismus wie Stalinismus, aber auch Liberalismus, total mobil machten und der Industrialismus hüben und drüben die Natur ausbeutete, so bot sich eine neue Totalitarismus-These unter dem Stichwort der "instrumentellen Vernunft" an. Alle diese Systeme schienen sich nicht darin zu unterscheiden, dass sie das "Vernünftige" als Herrschaft über die Natur sahen.

Damit weitete sich die Religions- und Ideologie-Kritik zu einer Kritik der Moderne, oder zu einer weiteren Variante der Moderne-Kritik, die ja schon bei Bultmann begegnete. Nicht nur die Religion, auch die Aufklärung mit ihren säkularisierten religiösen Gehalten war jetzt zu "entmythologisieren", ja die ganze abendländische Geschichte stand jetzt in Frage.

War es überhaupt möglich, die "Mythen" unverfügbarer Herkunft zu "entmythologisieren"? Konnte der Mensch überhaupt "aus einem Zustand selbstverschuldeter Unmündigkeit" heraustreten und als frei gewordenen Subjekt die Herkunftsmythen in ein Wissen "aufheben"? (Zum folgenden vgl. 32). Die deutschen Emigranten antworteten skeptisch auf die Fragen. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno stellten in ihrer im Exil geschriebenen "Dialektik der Aufklärung" (14) die Hypothese auf, dass schon der Mythos Aufklärung bedeute, denn schon im Zeichen des Mythos habe der zivilisatorische "Ausgang" des Menschen aus der Natur begonnen. Auch die Aufklärung habe ihren Mythos, die Odyssee, wo die Geburt der abendländischen Zivilisation und ihr Subjekt-Werden durch Naturbeherrschung zum Ausdruck komme.

Eine Vernunft, die Natur unterwerfe, um frei zu werden, nehme aber gerade dadurch den Herrschafts- und Zwangscharakter der Natur in sich selber auf. Damit müsse Aufklärung notwendigerweise wieder in Naturzwang zurückschlagen, der jetzt allerdings im Gewand der Zivilisation erschien.

Die Geschichte hat inzwischen eine Illustration für diese These nachgeliefert in Gestalt der radioaktiven Wolke von Tschernobyl. Technik als Inbegriff menschlicher Kulturerrungenschaft und Herrschaft über Natur erschien hier in Gestalt einer Wolke, deren Zug über Europa wie ein Wetterphänomen von den Tief- und Hochdruck-Konstellationen abhing. Naturbeherrschung war in Naturzwang umgeschlagen.

Damit ist wieder die Frage gestellt, wie der Wahrheitsgehalt der Mythen zu heben sei und ob er sich überhaupt in einer erkenntnistheoretisch anderen Kategorie ausdrücken liess, als sie der "Mythos" zur Verfügung stellte.

In traditionellen Begriffen ausgedrückt, setzt Erkenntnis eine "analogia entis" voraus. Das Absolute lässt sich sprachlich nur ausdrücken, wenn das dem erkennenden Menschen zugängliche Relative in einem Analogieverhältnis dazu steht. Die Apokalyptik drückt nun dieses Verhältnis in dynamischen Bildern aus; die "Welt" und der "Mensch" stehen "Gott" als dem Absoluten nur "protologisch" und "eschatologisch" in einer Art Analogie-Verhältnis nahe, da Gott sie geschaffen bzw. wiederhergestellt hat und das Geschaffene Rückschlüsse auf den Schöpfer erlauben mag. Die menschliche Geschichte, so erzählt die Apokalyptik, spielt sich aber dazwischen ab, wo die Analogie durch den Sündenfall gerade verloren und die Neue Schöpfung erst im Kommen ist.

Eine solche Erzählung lässt sich offensichtlich nicht "entmythologisieren", wenn damit nicht nur die Vermeidung des Supranaturalismus gemeint ist, sondern die Aufhebung in menschliches Wissen, worin der Mensch auf das Absolute zugreifen könnte. Dazu müsste er sich ja selbst als absolutes Subjekt setzen. Kann er das nicht, so bleibt er für die Schilderung seines Verhältnisses zum Absoluten auf "Herkunfts- und Zukunfts-Erzählungen" angewiesen, d.h. er kann "narrativ" davon berichten, ohne dass dieser Narration aber ein direkter Erkenntniswert zukäme wie etwa einer Aussage. Und trotzdem scheint eine solche Erzählung nicht zum vornherein als irrational oder sinnlos. Nur müsste der Sinnbegriff anders definiert und das Verhältnis von Narration und Aussage diskutiert werden.

Moltmann nimmt diese "Dialektik der Moderne" auf am Beispiel des „romantischen“ und des „idealistischen“ Versuchs, angesichts der Industriegesellschaft wieder zur Selbstidentität des Menschen und zur Wiedergewinnung seines Ursprungs zu kommen. Wie diese Versuche zeigten, gebe es offenbar zwei gescheiterte Wege dazu. Der eine sei die Utopie, die Menschwerdung des Menschen durch Tat-Vermittlung, wozu der Mensch sich selbst zum absoluten Subjekt aufschwingen müsste. Der andere sei die Ironie, worin sich der Mensch von seiner sozialen Realität distanzieren und mit einem Ideal-Ich identifizieren, so dass das soziale Ich nur als Rolle erscheine, als uneigentliches Ich, während das eigentliche Ich nur in der Reflexion lebe. Diese Rettung des Selbst verlange eine Dauer-Reflexion und eine ironische Distanznahme zu allen Bedingungen des konkreten empirischen Lebens (22;310). (Hinter diesen beiden Möglichkeiten steht im Grunde das Dilemma von S.36).

Wie eine nicht-utopische und nicht-ironische Selbst-Wiedergewinnung des Menschen in Freiheit aussehen kann, "erzählt" die Apokalyptik. Sie setzt diese Wiedergewinnung in einen Prozess, der von Gott in Gang gehalten wird und in dem der Mensch in Glaube und Verantwortung, in Hoffnung und Sendung einbezogen ist. So zu reden erfordert aber wieder die Beanspruchung theistischer Begriffe, und das bedeutet letztlich den Verzicht auf "Entmythologisierung".

Der Begriff der Entmythologisierung ist äusserst unscharf, da er je nach Autor Verschiedenes meint. Geht man nicht nur von seiner expliziten Verwendung aus, sondern vom Gestus des "Aufhebens" des Wahrheits-Gehaltes einer von der Tradition vorgegebenen Erzählung in Erkenntnis, wie er mit dem Begriff immer verbunden war, so muss theistische Rede überhaupt vermieden werden. Dann muss auch der Gottesbegriff "entmythologisiert" werden.

Nach all diesen Überlegungen, nach all diesen Entmythologisierungs-Versuchen von der Antike bis zur Moderne, ist aber zumindest zweifelhaft, ob diese Aufhebung in eine andere Sprachgestalt gelingt als eben der Erzählung. Und es fragt sich auch, in welchem Dienst eine solche Aufhebung jeweils geschah.

Natürlich hat auch die Theologie immer wieder versucht, die traditionellen Erzählungen in Erkenntnissprache zu übersetzen, um apologetisch eine Brücke zum Wahrheits-Bewusstsein der Kultur zu schlagen. Nach all den Versuchen ist aber wiederum zu fragen, ob dieser Umweg eine Hilfe dazu darstellt oder nicht vielmehr ein Hindernis, denn ironischerweise hat sich der Glaube bisher immer in Gestalt von Erzählungen weiter überliefert. Die aufklärerisch-neologische Rekonstruktion mochte man schon in der Romantik nicht mehr hören, und die romantische Version war der "positiv" denkenden Gründerzeit schon lange museal geworden, etc.

Zwischenbetrachtung: Vor-Zeigen und Vor-Zeichen

Neuzeitliches Denken hat sich wesentlich in Abwehr überzogener Geltungs-Ansprüche gebildet. Das gilt für den spätmittelalterlichen Nominalismus gegenüber einer papalen Weltherrschaft im Zeichen des Realismus wie für die philosophischen Neuaufbrüche des 17. Jahrhunderts nach den Religionskriegen. Nach dem 2. Weltkrieg und den Totalitarismen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschärfte sich dieser Reflex. Der Empirismus wurde in einmaliger Breite rezipiert und zu einer Art Normal-Philosophie der westlichen Welt.

Die damit verbundene Skeptik versucht nicht nur, Metaphysik als unmöglich zu verabschieden, sondern zielt auf eine "Desabsolutierung der Wahrheit" (1;585). Sie akzeptiert wohl, dass Vernunft als menschliches Erkenntnisvermögen immer die Tendenz hat, bis zu absoluten und obersten Synthesen fortzuschreiten; sie erklärt diese Synthesen jedoch zu "blosser Ideen", denen kein Wirklichkeitsgehalt zukomme, sofern sie nicht durch Erfahrung gestützt und Ohr und Auge vorgeführt werden können.

In diesem kulturellen Umfeld können somit auch die synthetischen Leistungen der christlichen Heilsaussagen nicht nach den geltenden Erkenntniskriterien ausgewiesen werden (die Bändigung christlichen Heilsdenkens ist ja auch ein direktes Ziel dieser Tradition).

Theologie in diesem Umfeld steht also vor der Alternative:

- sich entweder der Kultur zu vermitteln unter Abstrich aller Synthese-Aussagen, die sich ihr nicht begründen lassen,
- oder an der absoluten Synthese festzuhalten und den Wahrheitsbegriff konfliktiv aufzuspalten. Wenn sie auf einer "zweiten Wahrheit" beharrt, ohne sie nach den von der Kultur angebotenen Verifikations-Verfahren ausweisen zu können, setzt sie sich allerdings der Gefahr aus, in ein Ghetto abgeschoben zu werden und von der kulturellen Umwelt nur noch als Nachzügler einer vergangenen Epoche behandelt zu werden - ausser sie kann die beiden Wahrheiten in ein einleuchtendes Verhältnis setzen.

Hat Jesus nicht mit einer Fusswaschung die Welt umgekrempelt? Denn der freiwillige Dienst ist ja nicht nur ein Akt der Ohnmacht, der die Macht bestätigt; als "Ja" zur Ohnmacht setzt er einen neuen Wahrheitsbegriff in die Welt, der ihrem alten Wahrheitsbegriffen völlig widerspricht und der diese wie ein "Sauerteig" völlig durchsäuern und umwandeln kann, wo immer sich Menschen von diesem "Ja" anstecken lassen.

Das ist nicht eine apologetische Vermittlung, sondern eine polemische, insofern sie den eigenen Wahrheitsbegriff dem andern ungeschmälert entgegenhält. Aber es ist eine sanfte Polemik, die das andere sinnfällig zum Ausdruck bringt. Sie tut so, als ob das andere schon gälte, besser: sie glaubt daran, in der andern Wahrheit die "wahrere" Wahrheit zu besitzen, welche die erste Wahrheit aufheben kann. Wenn Jesus in einer Welt der Macht die Ohnmacht bejaht und Füsse wäscht, so wird das zum sinnfälligen Vorzeichen für das Kommen der „anderen“ Wahrheit, dafür dass sie die Welt überzeugen kann. Sie wird deshalb Vor-Zeichen einer anderen Zukunft, wo diese Wahrheit sinnfällig wird.

Diese Handlung ist auch ein Modell, wie Kirche ihre Wahrheit "behaupten" kann, ohne in Totalitarismus zurückzufallen; und mit der Fusswaschung hat Jesus ja seine Jünger zur Sendung bereitet (Joh 13). Dann endlich müsste Theologie die "Moderne" nicht mehr mit dieser ewigen Ambivalenz behandeln; sie könnte anerkennen, dass sie die skeptizistische Abwehr durch totalisierende Aufblähung historischer Gehalte selber provoziert hat und könnte die Moderne mit ihrer gesamten Religionskritik bejahen. Diese versucht ja, die christliche Tradition in nicht-totalisierende Wahrheitsbegriffe „aufzuheben“, ist also an dieser Tradition interessiert. Das Zeichen Jesu demonstriert, wie diese "aufhebenden" Wahrheitsbegriffe der Neuzeit selber wieder im "andern" Wahrheitsbegriff "aufgehoben" werden können.

Er kann die Wahrheit des Reiches Gottes zwar nicht „vor-zeigen“, denn es ist sinnfällig noch nirgends da, auch in der Kirche nicht. Aber sein Glaube macht "Vor-Zeichen", in denen jene andere Wahrheit schon sinnfällig wird. Und solche Vorzeichen muss auch Kirche setzen.

Die "Desabsolutierung" des Wirklichkeitsdenkens in der Neuzeit ist als Notwehrakt gegen "Verabsolutierungen" daher notwendig und gerade im 20. Jahrhundert unvermeidlich. Trotzdem wird nach einer gewissen Zeit die Frage nach absoluten Gehalten zurückkehren. Die Frage nach der Heilung der Verletzungen dieser Welt kann sich nicht immer mit der Antwort zufrieden geben, dass das "fromme Wünsche" seien, irrational und ohne Entsprechung in der Wirklichkeit.

Irgendwann wird die Frage diesen Rationalitäts-Begriff selber befragen, der immer nur skeptizistisch halbiert bleibt, der Vernunft zugleich in Anspruch nimmt und ihr misstraut. Dann wird sich die Wahrheits-Behauptung nicht mehr nur ungefragt nach der Decke der vorgegebenen Verifikations-Prozeduren strecken, sondern diese Prozeduren selber in Frage stellen, weil sie nicht geeignet sind, umfassendere Wahrheitsbegriffe auszuweisen. Die positivistische Alternative: entweder liegt etwas sinnlich-tastbar vor und ist wirklich oder es ist unwirklich und alles Reden davon sinnlos - diese Alternative wird auf-gebrochen durch differenziertere Verhältnis-Bestimmungen.

Die Vor-Zeichen Jesu zeigen, wie etwas sinnfällig wird, das dennoch nicht "da" ist. Doch es kann nicht einfach geleugnet werden, denn die sinnfälligen Zeichen sind selbst nach den Verifikations-Regeln der alten Wahrheit wahr-zunehmen. Bultmanns "Vertreter" der andern Wahrheit, der seinen Fuss in die Tür der Moderne klemmte, um ihr paradox zu widersprechen, bekommt hier gewissermassen einen Musterkoffer, mit dem er fühlbar machen kann, wie der neue Vorhangstoff sich anfühlen wird. Er gibt schon jetzt eine Anschauung, wie die neu-möblierte Wohnung aussehen wird.

Damit bin ich wieder bei Moltmanns "Theologie der Hoffnung". Denn Moltmann hat vor dieser Alternative, entweder die Synthese der Heilstradition nach dem Prokrustes-Bett moderner Verifikations-Prozeduren zu beschneiden oder daran festzuhalten und neue Prozeduren vorzuschlagen, den zweiten Weg gewählt. Jetzt kann Geschichte - auch die Geschichte von Auschwitz - erzählt werden, ohne dass die Tötungsmacht irreversible Fakten schafft. Denn über der Tötungsmacht gibt es eine Leben schaffende Macht. Mit dem Credo der Auferweckung kann man den Film der Geschichte gewissermassen rückwärts ablaufen lassen. Das Eschaton nähert sich dem Proton an...

Das ist absolut phantastisch und doch dem Wirklichkeitsdenken der Neuzeit zu vermitteln. Die Vor-Zeichen Jesu weisen den Weg dazu.

4. Rückblick und Ausblick - drei weiterführende Fragen:

Entmythologisieren? Relativismus? Wie von Gott reden?

Damit scheine ich zu einem gewissen Ergebnis gekommen. Einiges, was ich mir mit dieser Arbeit vorgenommen habe, scheint erreicht: Die Glaubensreflexion ist nicht mehr auf jene "Entscheidung" fixiert, ob ich mich aus Gott verstehe oder nicht; nach dem Augenblick des Zum-Glauben-Kommens tritt auch die "Heiligung" ins Blickfeld. Dogmatische Reflexion wird offen für politische Fragen, die Rede vom „Reich Gottes“ orientiert jetzt wieder politisches Handeln, aber ohne dieses soteriologisch aufzuladen. Sie weist den Weg zur "Inkarnation" des Glaubens. Dieser wird zu einem "Sauerteig" für die sinnliche Umgestaltung der Welt, ohne diese mit absoluten Heilsansprüchen zu überfordern oder auf totalitäre Abwege zu bringen.

Auch die Fixierung auf das Kerygma und das Entscheid-fordernde Anrede-Moment der Verkündigung scheint überwunden. Narrative Heilserzählung wird wieder möglich. Das Heil ist nicht nur eine Frage des „Augenblicks“ sondern erobert sich auch die Vergangenheit.

Mit der neu gewonnenen narrativen Struktur der Verkündigung kann diese auch wieder therapeutisch erzählt werden, sie muss nicht immer nur an einen "Entscheid" appellieren. (Zur therapeutischen Kraft von Glaubenserzählungen vgl. 31b).

Trotzdem bleiben offene Fragen, vor allem die Umweltzerstörung als Glaubens-Problem ist so nicht angemessen zu bearbeiten. So sehr sich Bultmann und Moltmann zu widersprechen scheinen, im Rückblick rücken sie nahe zueinander, als Variation desselben Musters: Sie sind beide der apokalyptischen Bildsprache verhaftet, der eine in der Tradition des Aktualismus, der andere in der Tradition der Heilsgeschichte (vgl. den Aufsatz 34). Die "Tschernobyl-Wolke" macht es aber fraglich, ob Heil noch in Begriffen von "Neuer Schöpfung" ausgesagt werden kann. Angesichts der Naturzerstörung kann diese nicht mehr durch Schöpfungs-Erzählungen in ihrer Ganzheit versichert werden...

Ich möchte in einer zusammenfassenden Diskussion nochmals die Fragen von Bultmann aufgreifen, einfügen, was sich auf dem Weg von Bultmann zu Moltmann dazu ergeben hat und meine Fragen einfließen lassen: Fühle ich mich mit meinen Fragen von diesen Antworten noch begleitet? Kann ich das nächste Mal sicherer predigen?

a) Entmythologisieren - Aufhebung, Gegen-Aufhebung, Gegen-Gegen-Aufhebung...

Bultmann will die "Predigt Jesu" retten. Diese erscheint zunächst bedroht, weil die moderne Kultur Anstoss an deren apokalyptischer Einkleidung nimmt. Dahinter steckt nicht nur der Zufall, dass die Exegese Ende des 19. Jahrhunderts den apokalyptischen Charakter der neutestamentlichen Bildsprache "entdeckt". Die Entdeckung war durch die Kultur selbst vorbereitet. Ihre Synthese zwischen kulturellem Wirklichkeitsdenken und biblischer Heilsüberlieferung wurde durch Relativismus und Positivismus bis an die Grenzen angespannt und musste zerbrechen. Erst jetzt wurde sichtbar, was für disparate Partner hier zusammen gespannt wurden.

Wenn Bultmann in dieser Lage versucht, die biblische Tradition zu "entmythologisieren" und ihren Wahrheitsgehalt in andern Aussage-Formen "aufzuheben", so beschreitet er damit nicht grundsätzlich neue Wege, sondern greift nur eine Denkfigur auf, die die Auseinandersetzung zwischen Kultur und religiöser Tradition seit der Antike wieder und wieder begleitet hat.

Gerade in der „Moderne“ sehen sich Kultur und Religion in einer wahren Kaskade von Aufhebung und Gegen-Aufhebung gegenüber, wie die bisherige Debatte gezeigt hat. Die „Moderne“ definiert sich geradezu durch die Emanzipation von traditionellen und religiös legitimierten Ansprüchen. Sie entwickelt dazu neue Formen philosophischer Vergewisserung, die die religiös-absoluten Begriffe skeptisch in ihrer Aussagekraft begrenzen und öffentliche Geltung nur dem zubilligen, was sich vor Vernunft oder Erfahrung ausweisen kann.

Nach den Exzessen papaler Herrschaftsansprüche im Hochmittelalter bzw. nach dem Schrecken der Konfessions-Kriege im 16./17. Jahrhundert ist Religionskritik gewissermassen ein Geburtshelfer der "Moderne", der sie als ihre Konstitutions-Bedingung ständig begleitet.

Sie verabschiedet Tradition, indem sie sie aufhebt, und das nicht in alternativen Wirklichkeits-Begriffen, sondern auch in neuen politischen Institutionen, die nach dieser Wirklichkeit entworfen werden und religiös-traditionale Ansprüche in Denken und Handeln zurückbinden.

Im deutschen und englischen Sprachgebiet geschieht das zunächst noch auf dem Gebiet der Religion selbst, die reformiert wird. In Frankreich und im Junghegelianismus soll hinter der Wahrheit der Religion die Wahrheit des Menschen aufgedeckt werden.

Nach den Totalitarismus-Erfahrungen des 20. Jahrhunderts werden diese Denktraditionen verschärft. Die Skepsis erklärt alle absoluten Wirklichkeits-Begriffe für dogmatisch und potentiell totalitär und reformiert die Demokratie im Sinn einer pluralistischen Gewaltenteilung, die die "Machtergreifung" eines Wirklichkeitsentwurfs im Keim ersticken soll. Religion wird in einen Raum privaten Meinens verbannt; ihr Denken kann sich nach den so definierten kulturellen Wahrheitsbegriffen nicht mehr ausweisen und ihr Handeln ist in einen Rahmen gestellt, der ihrem Veränderungsanspruch entzogen bleibt.

Nur schon wer "Gott" sagt, erscheint per definitionem als Anhänger einer residualen Relikt-Kultur, die zwar neben andern Traditions-Beständen noch toleriert wird, die aber von der Gestaltung öffentlichen Denkens und Handelns ausgeschlossen bleibt, denn der Begriff "Gott" gilt weder in wissenschaftlichen noch in institutionell-politischen Verfahren als mögliches Argument. Er wird aber in Zusammenhängen persönlicher Lebensausrichtung ohne Verallgemeinerungs-Anspruch akzeptiert, und solche religiösen Subkulturen dürfen sich als "gesellschaftliche" Strömungen auch am politischen Prozess beteiligen.

Da die Religionsgeschichte diese Reaktion durch willfährige Verabsolutierung relativ-historischer Gehalte selber provoziert hat, kann Theologie sicher nicht zu einfachen Absolutheits-Behauptungen zurückkehren. Bultmann versucht mit seiner Entmythologisierung nun nicht einfach, die biblische Tradition in modernen Wahrheitsbegriffen auszudrücken, wie es zunächst scheint, er versucht eine "doppelte Aufhebung": Sowohl die Weltbilder der neutestamentlichen Zeit wie die der Moderne sollen in einer neuen "Wirklichkeits-Erschließung" aufgehoben werden, weil beide nicht geeignet seien, die "ganze Wirklichkeit" zu erfassen. Dazu stützt er sich auf neue Ansätze der Lebens- und Existenzphilosophie.

Vor allem die Lebensphilosophie verfiel nach dem 2. Weltkrieg aber ebenfalls der Totalitarismus Kritik, hatte die NS-Ideologie aus dem "Leben" doch in Blut- und Bodentum, in "Rasse", "Volk" und "Lebensraum" totalitäre Konsequenzen gezogen, wo der einzelne im Kollektiv verschwand und die Frage nach Recht sich in die Frage nach Durchsetzungsmacht verwandelte. Auch der Existenzialismus wurde ideologiekritisch hinterfragt, Vgl. die Heidegger-Debatte.

Ideologiekritik ist eine weitere Variante der Religionskritik in der Moderne, diesmal aus "linken" Denktraditionen, aus der Sicht von gesellschaftlichen Gruppierungen, die unter ideologisch verwendeten religiösen Aussagen besonders gelitten und daher gelernt hatten, bei Geltungs-Ansprüchen die detektivische Frage "cui bono" zu stellen.

Moltmann versuchte, auch diesen Einsichten gerecht zu werden. Musste er damit also die Wahrheit der Moderne wieder in religiösen Wahrheitsbegriffen aufheben, wenn er es nicht einfach bei der Aufhebung von Religion in nicht-religiöse Wirklichkeits-Begriffe bewenden lassen wollte? Wird der Gestus des Verabschiedens und Aufhebens so nicht allmählich zu einer Art Kaltem Krieg, wo jeder Aufrüstungsschritt der einen Seite eine Gegen-Aufrüstung der andern Seite provoziert? Müsste man da nicht im Stil der KSZE, die wesentlich zu einer De-Eskalation des Kalten Krieges beigetragen hat, zu "vertrauensbildenden Massnahmen" schreiten?

Moltmann geht in der "Theologie der Hoffnung" von 1964 nicht den Weg Bultmanns, d.h. er versucht nicht, beide sich gegenüberstehenden Wahrheits-Begriffe in einem dritten aufzuheben, der beansprucht, die "wahre Philosophie" zu sein. Dieser Weg schien nicht mehr begehbar und erinnerte zu sehr an die Reformkonzile im Spätmittelalter, die das Schisma beseitigen wollten und die, statt die zwei Päpste zu beseitigen, einen dritten wählten.

Moltmann stellt den Wahrheits-Begriffen der Kultur den der religiösen Tradition gegenüber, ohne schon philosophisch oder erkenntnistheoretisch entscheiden zu wollen, wer welchen aufhebt. Diese Entscheidung wird vielmehr in den Geschichts-Prozess selbst hineingelegt, der sich so als "Wahrheitsprozess" (22;165;262) darstellt, in dessen Verlauf sich Wahrheit herausstellt. Moltmann greift dazu auf eine andere Weise auf die apokalyptische Tradition zurück als Bultmann. Er empfindet ihre Denkweise nicht als Ärgernis, weshalb sie in andere Denkwege übersetzt werden müsste. Er versucht, im Stil Ernst Blochs, sich von der Apokalyptik zu neuen Denkweisen anregen zu lassen.

Die Apokalyptik denkt ja nicht einfach in historischen oder in ontologischen Kategorien; sie hat die Kategorien ineinander verschmolzen, da die Apokalyptik ja selbst als Integration verschiedener Traditionen entstanden ist: aus den verheissungsgeschichtlichen Traditionen des Alten Testaments und aus Weisheitsspekulationen mit mythologisch-kosmogonischen Wurzeln. Durch diese Verschmelzung werden ontologische Kategorien historisch verflüssigt und historische Kategorien erhalten absolute Bedeutung, weil die absolute Wirklichkeit selbst so in Bewegung gerät.

So redet auch das Neue Testament apokalyptisch und beschreibt, wie das Absolute in Geschichte eingeht und dort selber eine Geschichte erleidet. Umgekehrt heilt es Geschichte aber dadurch, dass es in sie eingeht. Geschichtliche Schuld, die bis zu einer ontologischen Daseinsminderung vertieft wurde, aus der die Rückkehr zu Gott unmöglich wurde, wird in einem neuen Schöpfungsakt behoben.

So schillern alle Begriffe in diesem Mischverhältnis, auch die End-Vision erscheint zugleich als Reich Gottes und als Neue Schöpfung. Alle Denkkategorien sind zugleich von ontologischer Tiefe und von historischer Flüssigkeit, denn die Wahrheit der Wirklichkeit, in der die Herrlichkeit Gottes an der Welt sichtbar wird, erscheint ja erst, sie ist erst im Werden. Im Kommen Jesu hat dieser Prozess begonnen, in der Predigt, die das Wort verkündigt, das Jesu ist, setzt sich dieser Prozess fort, bis seine Herrlichkeit an der Welt offenbar wird und er in der neuen Wirklichkeit herrscht.

Bultmann hat diese Heilserzählung aufgenommen und beim Kerygma eingesetzt, wo die Tradition das Wort als Anrede an den Hörer weitergibt und er im Akt der Entscheidung ins Bekenntnis eintreten soll. Dadurch wird der lebendige Glaube im Gegenüber eines Lebendigen Gottes (wie ihn die ersten Zeugen hatten, die ihn darauf der Tradition anvertrauten) in den Empfängern der Tradition entzündet, so dass der Hörer nun wiederum in lebendigem Glauben dem Lebendigen Gott gegenüber steht wie der erste Glaubende. Er ist "gleichzeitig" mit ihm, in diesem grundlegenden Akt, der Glauben hervorbringt und dem Glaubenden Teilhabe an den Verheissungs-Gütern vermittelt; er ist eine neue Identität, in die neue Schöpfung wiedergeboren...

Moltmann greift diese Heilserzählung weniger im Punkt der kerygmatischen Anrede auf, als in ihrem narrativen Erzählszusammenhang, der ein absolutes Bild von der Wirklichkeit entwirft, wie es sich durch Schöpfung, Geschichte und neue Schöpfung entfaltet, aber nicht als selbsttätiger Prozess, der Kerygma und Entscheidung unnötig machen würde. Dieser Erzählszusammenhang ist kein Mechanismus, der alle Wirklichkeit ohne weiteres in Heil aufheben würde. Hier ist Konflikt und Scheitern ausdrücklich zur Sprache gebracht. Heil begegnet als Berufung, Verheissung und Sendung, es achtet menschliche Freiheit, der Adressat der Erzählung bleibt Hörer der Anrede, und er kann auf allen Stufen des Prozesses versagen. Die Einladung im Hochzeitsmahl (Mt 22) kann auch ausgeschlagen werden (wobei die ontologische Daseinsminderung die menschliche Freiheit beeinträchtigt hat und die Erlösung einen asymmetrischen Überhang braucht, der das "Nein" des beschädigten Daseins zu Gott von Gott her überwindet).

Moltmann knüpft damit nicht an die aktualistischen Folgegestalten der Apokalyptik, v.a. bei Johannes, an, sondern an die heilsgeschichtlichen Modelle, wie sie etwa die Synoptiker vorlegen (34). Er kreist nicht um den einen Akt des Wort-Geschehens, wo das Evangelium auf den Hörer trifft und wo sich an ihm und in seiner Entscheidung Alter und Neuer Äon in einer Krisis scheiden.

Moltmann interessiert sich für das weitere Leben des Neu-Geborenen in der alten Welt, wenn diese noch nicht sichtbar zur Neuen Schöpfung erneuert ist. In dieser Sicht ist es unvermeidlich, die Konzentration von erster und zweiter Ankunft Christi im Wortgeschehen, wo alles in eins fällt (und fallen muss, denn dort geht es um die Entscheidung) wieder zu unterscheiden. Eschatologie wird dann nicht mehr „präsentisch“, als Anfrage an mein Leben hier und jetzt, sie wird wieder „futurisch“, insofern die Entscheidung ergänzt wird durch einen Ausblick auf das Schicksal der Welt im Ganzen.

So reproduziert Moltmann in seinem Werk die Heilsgeschichte, was sich schon in seiner "Trilogie" zeigt: in der "Theologie der Hoffnung" von 1964 behandelt er gewissermassen Ostern und die Hoffnung. In "Der gekreuzigte Gott" von 1972 geht es um Karfreitag und um Leiden. Und "Die Kirche in der Kraft des Geistes" von 1975 nimmt die heilsgeschichtliche Station "Pfingsten" auf und fragt nach dem Heiligen Geist, so nach seiner eigenen Darstellung. (24;249)

(Das Etikett Heilsgeschichte würde er wohl ablehnen, da er den eschatologischen Prozess im Unterschied zu Entwürfen, die unter "Heilsgeschichte" bekannt wurden, nicht "von vorne" abrollt, was sie zu einer Fortschrittsgeschichte macht, sondern "von hinten", wodurch Gott als der Kommende immer transzendent bleibt und der Rückfall in ein fortschrittsgeschichtliches Denken vermieden wird.).

Während Bultmann den Akt der Entscheidung und der Krisis betrachtet, wo alle Gegensätze paradox identisch werden, schaut Moltmann auf den narrativen Ablauf der Heilsereignisse. Dadurch wird die "paradoxe Identität" dialektisch in Bewegung gesetzt. Moltmann spricht von "Identifikations-Geschehen" (22;77f - von hier aus wäre seine ganze Theologie zu rekonstruieren, ganz analog zur Entfaltung von Bultmanns Modell aus der "paradoxen Identität", vgl.S.17ff).

Die Welt und ihr eschatologisches Ziel stehen jetzt noch in einer Differenz des Widerspruchs zwischen Verheissung und Erfahrung, aber der kommende Gott hebt den Widerspruch von hinten her auf (Identifikation) - nicht über eine menschliche Fortschrittsgeschichte, wo die Anstrengungen der Kirche zu einer immer grösseren Annäherung an das "Reich Gottes" führen würden, sondern durch eine göttliche Heilsinitiative, die in den Zusammenhang dieser Welt eingreift. Trotzdem werden Glauben und Handeln der Kirche für diese Zukunft eingefordert. Die Verheissung durchbricht das genügsame Wirklichkeits-Denken in einer unvollkommenen Welt, schafft Unruhe in Richtung auf Gerechtigkeit.

Die nimmt das "Seufzen der Kreatur" unter Tod und Naturzerstörung auf, und in der Sendung ist der Gläubige berufen, schon jetzt Vorzeichen seiner Hoffnung zu setzen, nicht nur in seinem innerlichen Glauben, sondern auch in seinen äusserlichen Lebensverhältnissen. Glaube wird so nicht nur kultur-kritisch, indem er die Vorläufigkeit aller menschlichen Ordnungen entlarvt, sondern auch kultur-schöpferisch, da schon die Sprachwerdung des Glaubens erste Kulturtatsachen schafft.

Ich fasse zusammen: In der "Entmythologisierung" geht es um die Frage, wie das "Scheidungsgezänk" zwischen Kirche und Moderne in Aufhebung, Gegenaufhebung etc. beendet werden kann.

Bultmann versucht eine "doppelte Aufhebung", die die Wahrheit der biblischen Tradition wahren will, indem sie zugleich die biblischen und die modernen Welt-Bilder in einer neuen Wirklichkeits-Erschiessung aufhebt. Dabei konzentriert er sich auf den Akt der Verkündigungs-Anrede bzw. des Hörens, in dem sich die Teilhabe am verheissenen Heil entscheidet. Er konzentriert sich also auf die Wahrheitsentscheidung im metanoetischen Akt des Zum-Glauben-Kommens. In der "Metanoia" ist das persönliche Urteil gefällt, welcher Wirklichkeitsbegriff "wahr" ist, wobei Bultmann diese subjektive Wahrheitsentscheidung apologetisch erleichtern will, indem er die „Existenziale Hermeneutik“ als neue Wirklichkeits-Erschliessung anbietet.

Moltmann verzichtet im Entwurf von 1964 aber auf alle apologetische Vermittlung. Er konzentriert seinen Blick nicht auf die subjektive Wahrheits-Entscheidung, die apologetisch zu erleichtern wäre, sondern verweist den Glaubenden auf den objektiven Prozess der Heilsgeschichte, wo Gott selbst für seine Wahrheit eintritt und sie zur Geltung bringt, wenn er für die Wirklichkeits-Erfahrung gegenwärtig auch erst am Kreuz sichtbar ist, im Leiden der Kreatur.

Dieser "objektive" Sieg Gottes wird aber dennoch subjektiv vorweggenommen in Verheissung und Glaube (Metanoia), in Berufung und Nachfolge, in Sendung und Gehorsam. Für die heilsgeschichtliche Rede konzentriert sich nicht alles in einen Akt, wo das Christusgeschehen den Menschen in die Krisis der Entscheidung stellt. Hier wird wieder zwischen "erster" und "zweiter" Ankunft Christi unterschieden.

Die volle Offenbarung von Gottes Herrlichkeit am leidenden Christus und durch ihn an der Welt steht noch aus, aber seine erste Ankunft und die Taufe auf sein Sterben und Auferstehen geben eine "Bürgschaft des Gelingens". Sie besiegeln den Glauben in der Gewissheit, dass Gott diesen Wahrheits-Prozess gewinnt, mögen gegenwärtig auch Unrecht, Tod und Zerstörung der Lebensgrundlagen der Erfahrung ein Bild von Wirklichkeit vermitteln, das der Wirklichkeit Gottes diametral widerspricht.

Erst im Entwurf von 1968 (23) wechselt Moltmann aufs apologetische Modell, möglicherweise, weil im damaligen Umfeld die polemische Wahrheitsbehauptung einen schweren Stand hatte. Er übernimmt Bultmanns Hermeneutik als quasi-transzendente Wirklichkeits-Erschliessung, die Wahrheitsbegriffe von Kultur und Tradition vermitteln kann, er "überbietet" Bultmanns "existenziale Hermeneutik" aber in einer "politischen Hermeneutik", wo die existenz-philosophischen Transzendentalien durch gesellschaftlich-politische Ober-Kategorien ausgewechselt werden (23, 27;55ff). Mich persönlich überzeugt der Ansatz von 1964 mehr.

b) Relativismus, Pluralismus, Nihilismus

Bultmann wie Moltmann sehen im Relativismus die grösste Herausforderung des christlichen Glaubens (25;63 , 6;12). Wenn ich von meiner Fragestellung an diese Arbeit ausgehe - ist das auch heute noch ein Problem, das mein Glauben in subjektiver Befindlichkeit gefangen hält und eine Glaubensorientierung in den Beunruhigungen heutiger Welterfahrung erschwert? Finde ich im Abschreiten des Weges von Bultmann zu Moltmann Hinweise zu einer Lösung?

Eine Beobachtung muss ganz zu Anfang stutzig machen. In der von dieser Arbeit betrachteten Zeitspanne erscheint das Wort Relativismus immer in enger Nachbarschaft zu Totalitarismus. Wie ist das möglich? - Sollte da in einer Kultur zur selben Zeit ein Mangel und ein Überschuss an Begründung vorhanden sein? Besteht da etwa ein innerer Zusammenhang, ist es möglich, dass das eine Extrem in seinen Gegenpol umschlägt? Dann würde sich diese zweite Frage (nach einer Überwindung des Relativismus) auf die dritte reduzieren (wie heute angemessen von Gott geredet werden kann), denn das heisst ja auch: ohne eine Verabsolutierung von Relativem, was als Gegenreaktion eine Relativierung von Absolutem auslösen muss. Aber diese beiden Strömungen können nicht nur in einem Wechselspiel geistesgeschichtlicher Thesen verstanden werden.

Bultmann geht in seiner Analyse des Relativismus und Nihilismus ja nicht nur von diesem Weltbild aus, sondern zunächst von einer Geschichts-Erfahrung, wonach Geschichte absolut heteronom zu verlaufen scheint, wo kein "Subjekt der Geschichte" auszumachen ist, das das Steuer in Händen hielte. (s.S.5, 9). Die nationalstaatliche Politik hatte versagt, die "deutsche Frage" war zur Zeit Bultmanns trotz der nationalen Einigung in der "kleindeutschen Lösung" des Bismarck'schen Reiches und in der "grossdeutschen Lösung" des Dritten Reiches ungelöst. Der Völkerbund als übernationale Friedensordnung war gescheitert und die UNO vom Kalten Krieg lahmgelegt. So schien der einzelne, ob in seiner politischen Organisation betrachtet oder als Privatperson, wie ein Ball dem Wechselspiel der historischen Wellen ausgeliefert zu sein (6;5, vgl.S.8).

Damit schien auch die Hoffnung der Aufklärung gescheitert. Diese hatte die Geschichte ja unter der Leitidee der Freiheit, des zivilisatorischen "Ausgangs aus der Unmündigkeit" durch vernünftige Selbstregelung betrachtet. Frieden und Freiheit verlangten eine Rechtsverfassung des menschlichen Verkehrs, zuerst auf nationaler, dann aber auch auf internationaler Ebene. So liess Kant die Weltgeschichte auf eine letzte innergeschichtliche Objektivation des Geschichtszieles zulaufen, einen Völkerbund, der auch den Naturzustand zwischen den Staaten in einen Rechtszustand aufhob. (4;83 , 12b;256). Wenn dieses Ziel nun nicht erreichbar schien, so musste es geschichts-transzendent gedacht werden.

Bultmann konnte seine historische Erfahrung eher in geschichts-philosophischen Traditionen wiederfinden, die den Sinn der Geschichte nicht in einem letzten Stadium sinnlich zur Erfahrung bringen. So gab Hegel schon wenige Jahrzehnte nach Kant den Gedanken eines Weltstaates oder Völkerbundes auf. Die Menschheit als allgemeinste Ebene menschlicher Geschichte verkörpert sich hier nicht mehr in einer Rechtsverfassung. Es bleibt bei einzelstaatlichen Regelungen, welche sich gegenüberstehen und deren relatives Recht oder Unrecht nur von der "Geschichte" selbst als Richterin beurteilt wurde, ohne dass dieses Gericht in einem gigantischen Über-Staat institutionell verkörpert werden konnte. (4;94)

Hinter dieser geschichts-philosophischen Debatte um die kategoriale Erfassung des Geschichtszieles lässt sich unschwer die geschichts-theologische Frage nach der Wirklichkeit des Reiches Gottes erkennen, um die es in der Debatte zwischen Bultmann und Moltmann auch geht. (Die Moderne hat die kirchliche Tradition auch in dieser Frage "aufgehoben" und Geschichts-Theologie zu Geschichts-Philosophie säkularisiert).

In welchen Kategorien denkt Philosophie das Ziel der Geschichte? – Kant hatte die Skepsis gegen rationale Totalentwürfe viel zu sehr aufgenommen, als dass er den Gang der Weltgeschichte zu ihrem letzten Ziel als "Notwendigkeit" behauptet hätte, von der ein positives oder spekulatives Wissen möglich wäre. Er leitet die Frage nach dem Geschichts-Ziel von einem praktischen Interesse ab, sodass geschichts-philosophische Totalentwürfe nur hypothetisch-postulatorischen Charakter haben konnten. (4;84)

Wenn schon Hegel eine andere Auffassung vertrat, so ist dieser geschichts-philosophische Wandel vor dem Hintergrund realer historischer Veränderungen zu sehen - als Reaktion auch auf eine Epoche, die mit einem endgeschichtlichen Anspruch auftrat und das als Herrschafts-Legitimation missbrauchte.

Das Mittelalter hatte ja versucht, die Einheit des christlichen Abendlandes in Nachfolge des Römischen Reiches politisch darzustellen. Seit den Ottonen geschah das unter deutscher Vorherrschaft: Otto I. verkörperte das "Heilige Römische Reich Deutscher Nation". Dieses Selbstverständnis zerbrach letztgültig in der Revolutionszeit der Aufklärung. Unter Napoleon griff das revolutionäre Frankreich auf ganz Europa über. 1803 erzwang er die Auflösung des Deutschen Reiches. Der nachfolgende Rheinbund wurde 1806 zu einem Protektorat Frankreichs. Im selben Jahr verzichtete Franz II. auf die Kaiserkrone, die sich Napoleon zwei Jahre zuvor schon selber aufs Haupt gesetzt hatte. Sein "Empire", sein Protektorat über Deutschland wurde nun ausdrücklich damit legitimiert, den unterdrückten Völkern Freiheit und das Licht der Aufklärung zu bringen.

Gegen eine solche sinnliche Einlösung des aufklärerischen Geschichtszieles wehrte sich Preussen in den Befreiungskriegen. Die Romantik legitimierte diesen Widerstand im Geschichtsdenken des Historismus, der allen totalen Verkörperungen der Geschichts-Idee absagte und diese nur je relativ in Einzel-Epochen und Einzel-Staaten zur Erscheinung kommen sah.

In diesem Umkreis steht nun auch Hegel mit seiner Absage an eine letzte Objektivation des Geschichtszieles. Bei ihm verzichtet der "logos" gewissermassen auf eine Inkarnation, dafür erscheint er in der Ablauflogik der Geschichte. Das Reich der Gerechtigkeit erscheint nicht als messianisches Friedensreich unter dem inkarnierten Logos, der Richter ist schon am Werk, indem er jede historische Gestalt vor seinen Richtstuhl der "Geschichte" zieht...

Damit ist schon hier deutlich, wie Relativismus und Totalitarismus ineinander greifen, wie eine absolute Aufblähung historischer Gehalte deren Relativierung geradezu erzwingt. Der Relativismus als Weltanschauung erscheint so als Notwehr der geknechteten Vernunft; doch in einer Art Notwehr-Exzess wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, der Relativismus bestreitet jede Begründbarkeit von Allgemeingeltungen, die einen bestimmten, partikularen Kontext überschreiten.

(So musste auch die Exegese in dieser Epoche in eine Aporie geraten. Die Bibelkritik im Zeichen des Historismus beschränkt jede mögliche Gültigkeit biblischer Aussagen auf ihren Entstehungs-Kontext. Damit konnte der hermeneutische Brückenschlag zum Hörer der Gegenwart nicht mehr aus der Sache selbst hergeleitet werden, da diese ja definitionsgemäss ihre Gültigkeit nicht auf die Gegenwart erstreckt. Die Hermeneutik musste andere Brücken suchen, z.B. die Invarianz der Anthropologie oder den gemeinsame "Lebensbezug", der jedem Verstehen "immer schon vorgegeben" ist. Darin konnte der Hörer von heute mit dem Zeugen von gestern "gleichzeitig" werden. (vgl. 34).

Diese hermeneutischen Aporien lassen sich nicht auf dem Boden des Historismus auflösen, sondern erst, wenn der Historismus in seinem Sinn als Notwehrakt gegen totalisierende Ansprüche erkannt wird. Das führt wieder zur dritten Frage, wie heute angemessen von Gott zu reden sei, ohne totalisierende oder relativierende Vereinseitigung.). -

Bultmann knüpft angesichts seiner Geschichtserfahrungen also an solche relativierende Denktraditionen an, wodurch die Frage nach dem Gültigen, Allgemeinen umso quälender werden musste. Moltmann griff zur Deutung seiner Situation auf andere Traditionen zurück. Marx hatte den idealistischen Hegel materialistisch korrigiert; ohne eine erfahrbare Verkörperung des Geschichtszieles schienen die Leiden der Menschen auf diesem Weg umsonst. Die Arbeit verlangte nach ihren Früchten. Es ist bereits gezeigt worden, wie Moltmann im Dialog mit dem Marxismus der 60er Jahre solche Strömungen aufgriff. Nach den Totalitarismus-Erfahrungen war es ihm aber selbstverständlich, dass dieses Geschichts-Ziel, dass das Reich Gottes nicht durch den Geschichtsverlauf herbeigezwungen werden konnte, weder durch eine bewusste Steuerung durch ein "Subjekt der Geschichte", noch durch eine Ablauflogik, die auch das Versagen der Epochen noch als Stationen der Höherentwicklung verbuchen konnte.

An Auschwitz versagten all solche Hoffnungsbilder: An dieser Erinnerung scheiterte jede Hoffnung auf bewusste Fortschritts-Gestaltung. Hier scheiterte aber auch jede Hoffnung auf eine Geschichtslogik, die die Fehler der Akteure korrigiert und durch eine "List der Geschichte" doch noch zum Guten wendet.

Da die "List der Geschichte" nur eine säkularisierte Variante der theologischen Vorsehungslehre darstellt (die "gubernatio" Gottes lenkt das Geschehen auch durch das widerstrebende Handeln seiner Gegner hindurch nach seinem Willen), bedeutet Auschwitz auch das Versagen jeder Theodizee aus der Geschichte. Entweder war Gott nicht allmächtig, so musste man sich sagen, oder sein Wille wollte die Gaskammern nicht verhindern. Die Alternative ist mit einer christlichen oder jüdischen Gottesvorstellung nicht vereinbar. Damit war die Theodizee-Frage falsch gestellt. Gott durfte nicht länger als Herrscher gedacht werden. Das Eschaton, in dem seine Herrlichkeit an der Welt offenbar wird, steht noch aus. Vorderhand ist er uns erst am Kreuz sichtbar, in jener blutenden, gedemütigten und geschundenen Kreatur, die die Sünden der Welt er-trägt.

Moltmann hielt in diesem Sinn mit der „Theologie nach Auschwitz“ daran fest, dass die Herrlichkeit Gottes sinnlich erfahrbar werden will (der Gräuel der Gaskammern verhindert jeden anderen Denkweg), dass aber keine menschliche Fortschrittsgeschichte dahin führen kann und dass kein historisch-kulturelles Phänomen sich als positive Darstellung jenes Reiches deklarieren und damit absolut setzen kann. Denn genau diese totalisierende Verwechslung von Geschichts-Inhalt und Geschichts-Ziel hatte die Gräuel von Auschwitz hervorgebracht. Vom Reich Gottes oder vom Ziel der Geschichte war also nur mehr "eschatologisch" zu reden, im Sinn einer "futurischen" Eschatologie, die die Gaben der Endzeit von einer unverfügbaren Heilsinitiative Gottes erwartet.

Damit war die Frage der alten Hermeneutik gewissermassen auf den Kopf gestellt. Es war nicht mehr die Frage, wie der Hörer der Gegenwart mit den Heilszeugen der Vergangenheit gleichzeitig werden konnte, es ging um die Gleichzeitigkeit mit der Heils-Zukunft. Wie kann dieses Heil, das nach den Erfahrungen von Auschwitz nie sinnlich in Geschichte wachsen darf (weil diese Gehalte sonst totalisiert werden) und das doch zu sinnlicher Erfahrung kommen muss (wenn diese Welt nicht einfach den Schergen von Auschwitz überlassen bleiben soll), wie kann dieses Heil schon jetzt "Realität" werden?

Und darüber hinaus: wie können die Toten, Ermordeten daran Anteil gewinnen? Wenn es denn ein Sieg über das Unrecht sein soll, müssen die Opfer gerecht-fertigt werden. Der biblische "Mythos" antwortet auf solche Fragen mit der Erzählung von Christi Höllenfahrt. In seiner Hadesfahrt (1.Petr. 3,18) erhalten auch die Geschlechter "vor" seiner Ankunft Anteil an dem in ihm kommenden Heil. Diese Hadesfahrt musste nun auch durch die KZ's der totalitären Diktaturen führen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mussten Anteil an einem Heil erlangen, das in ihnen selbst erst als Widerspruch zu den Gegenerfahrungen des Unheils anwesend war, erst als Verheissung und als Gerichtsansage.

Moltmann löste diese Spannung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Sinn dieser Verheissungsgeschichte, bzw. der apokalyptischen Bildsprache der Evangelien, wo das Schöpfungswort selbst in Geschichte eintritt und Geschichte ihre Aporien auflöst, weil der Gott in der Geschichte ihre Grenzen aufsprengt.

Um einen Rückfall in ein Konzept menschlicher Fortschrittsgeschichte zu vermeiden, ohne auf das Ziel sinnlicher Teilhabe zu verzichten, verweist er in seiner "Theologie der Hoffnung" auf das Kommen Jesu Christi, in dem wir ein "Angeld" auf die Teilhabe an den Versöhnungsleistungen des "Endes der Geschichte" empfangen, aber diese Einlösung selbst steht noch aus.

Trotzdem soll dieses Angeld nicht erst am Jüngsten Tag Wert bekommen, es ist schon heute gute Währung, denn diese Verheissung widerspricht jedem Unrecht, diese Hoffnung verleugnet jedes Einverständnis mit beschädigtem Dasein, und die Sendung soll schon den Teig dieser Welt so durchsäuern, dass die Hungrigen leibhaftiges Brot zu essen kriegen.

Diese Rede von Geschichte, die die apokalyptische Erzählstruktur aufnimmt, ist von spezieller Art. Sie redet nicht die Erkenntnissprache von Gesetzes-Hypothesen, weil auf die unverfügbare Heilsinitiative Gottes kein Erkenntnis-Vorgriff und damit keine natürliche Theologie aus Geschichte möglich ist.

Sie versucht nicht, wie Hegel, den Logos des Geschichts-Ablaufs spekulativ zu entschlüsseln. Sie redet aber auch nicht im Stil von Kants erkenntnis-kritischem Kompromiss, wonach Vernunft immer Synthesen konstruiert, diese aber nur im Rahmen der Erfahrung auch Erkenntnis leisten. Demnach wird Geschichte erkennbar im Rahmen eines Geschichts-Planes, den sich die praktische Vernunft selber vornimmt, deren Verwirklichung aber aussteht. Der Vorgriff auf ein Ziel der Geschichte hat damit nur Entwurfs-Charakter; es ist ein Postulat praktischer Vernunft, dass Geschichte "vernünftig" werden und das heisst, die Freiheit befördern soll. Ob das gelingt, ist offen. Geschichtsphilosophie gibt damit Handlungs-Orientierungen aber keine Erkenntnis. (4;77ff).

Moltmanns Geschichts-Erzählung erfolgt also weder in den Bahnen der Erkenntnis-Sprache noch blosser projektiver Entwürfe. Sie ist weder Wissenschaft noch Programm, sondern Narration. Sie erzählt wie ein "Mythos" vom Handeln Gottes und seinem Eingreifen in diese Welt, aber dieses Eingreifen steht ausserhalb der menschlichen Geschichte und nimmt menschliche Geschichte in Glauben, Verheissung und Sendung doch schon in Beschlag.

Damit vermischt er nicht wie alte, heilsgeschichtliche Entwürfe die menschliche und die göttliche Ebene; Gott greift nicht supranatural in das menschliche Geschehen ein. Er lenkt auch nicht "pantheistisch" die Handlungen der Menschen zu seinem Ziel (zum Begriff vgl. 7;69ff). Und doch steht Gott im Hintergrund. So wie die Geschichte erzählt wird, spielt sich das menschliche Geschehen ja "zwischen" zwei Gotteseingriffen ab, zwischen der Sendung Christi und seiner Wiederkunft.

Der geschichtlich handelnde Mensch, der sich an dieser Erzählung orientiert, wird also nie mit historischen Phänomenen konfrontiert, die eine göttliche Dignität für sich in Anspruch nehmen können, weder im Sinn einer miraculösen Durchbrechung historischer Bedingungen noch im Sinn besonderer Inspiration, durch die eine Handlung, obwohl rein menschlich, doch zugleich göttlich sein könnte. Diese Art, Geschichte zu erzählen, indem man sie in einen göttlichen Rahmen spannt, nimmt also wieder "theistische" Begriffe auf, macht aber dennoch keine Zumutungen an das Erkenntnis-Wissen. Hier wird Geschichte so erzählt, dass wieder eine absolute Synthese möglich ist - der göttliche Rahmen verbürgt die Einheit aller Wirklichkeit, welche nach ihrer Gefährdung "schliesslich" wieder hergestellt wird, so dass Unrecht rechtfertigt, der Stachel des Todes überwunden und die geschundene Schöpfung erneuert wird.

Diese Synthese kann aber nicht in Erkenntnis oder Spekulation vorweggenommen werden, damit lassen sich keine historischen Gehalte mit absoluten Geltungen aufblähen. Und trotzdem gibt es eine Vorwegnahme dieser Synthese, denn sonst müsste sie ja sinnlos erscheinen und "entmythologisiert" werden. Ihre Vorwegnahme erfolgt aber nicht in Wissen und allem, was man auf Wissen aufbauen kann. Sie erfolgt in Verheissung, Hoffnung, Sendung. Wo diese sinnliche Vorzeichen schafft, kann auch der hartgesottenste Empiriker sie nicht zu einer sinnlosen Chimäre machen.

So weit die Frage, wie Bultmann und Moltmann das Problem des Relativismus aufgriffen, wie sie nach Begründungen suchten, die "lebensfeste" Glaubensgewissheit stiften konnten, ohne in "lebensbedrohende" Totalentwürfe abzugleiten. Aber geben uns diese Antworten auch heute noch Glaubensgewissheit in den Beunruhigungen unserer Zeit?

Was die Steuerbarkeit der internationalen Politik anbelangt, scheinen wir nach dem Ende des Kalten Krieges optimistischer. Die UNO ist nicht mehr durch Blockgleichgewichte gelähmt. So hat der US-Präsident 1991 nach der UNO-Verurteilung des Iraks und nach dem effektiven Zustandekommen der Anti-Irak-Koalition bereits eine "Neue Weltordnung" ausgerufen, wonach internationales Recht mit Sanktionsgewalt durchgesetzt werden könnte.

Aber es gibt andere globale Strömungen, wo nach wie vor kein "Historisches Subjekt" sichtbar ist, das ihnen gewachsen wäre und wo auch nicht einfach auf Gott als Garanten der Ordnung zurückgegriffen werden kann. Es ist v.a. die ökologische Zerstörung, welche mein Glaubensvertrauen wesentlich herausfordert.

Die "Freie Wirtschaft" hat den ganzen Globus überwuchert; sie wird in einem normativen Sinn für "frei" erklärt, d.h. die Regulierungskräfte von Markt und Gewinn sollen nicht durch staatliche oder überstaatliche Kräfte nach übergeordneten Kriterien gelenkt werden. So werden immer mehr Lebensbereiche und Welt-Regionen "kommerzialisiert", die traditionellen Regelungen durch Kommerz ersetzt. Was früher durch familial zugeteilte Rollen oder nach politischer Willensbildung erledigt wurde, ist heute dem "Spiel" von Angebot und Nachfrage überlassen. Damit werden alle traditionellen und politischen Zwecke vom Gewinnziel substituiert oder mediatisiert. Und die Ziele werden nicht mehr am Ort des Problem-Anfalls gesetzt, sondern in den Zentren weltumspannender Konzerne. Im so entfesselten weltumspannenden Konkurrenz-Krieg siegen nur die besten Standorte. Und die Zeithorizonte, die bei der Zielfestlegung in Betracht gezogen werden, schrumpfen auf immer kleinere Einheiten, im Grenzfall bis auf den nächsten Bilanz- oder Kredit-Termin, wenn die Aktionäre Gewinnausschüttung oder die Geldgeber Rückzahlung verlangen.

Ich will hier nicht eine theologische Arbeit mit stümperhaften sozialökonomischen Überlegungen befrachten, ich versuche nur, den von Bultmann und Moltmann aufgenommenen Problembestand zu befragen. Davon hängt es ab, ob ihre Antworten auch uns noch orientieren können. Der geschilderte globale "Wirtschafts-Krieg" gehört ja wesentlich zu jener Dynamik der Naturzerstörung, der immer grösseren Ausbeutung der Natur zugunsten kurzfristiger Interessen. Und wo wäre das „historische Subjekt“, das diesem Prozess gewachsen wäre?

Durch die fortschreitende Liberalisierung des Welthandels und die Ablösung nicht-ökonomischer Regelungsprinzipien durch den Mechanismus der "freien Wirtschaft" wird ja jeder mögliche Eingriff irgendeines "historischen Subjekts" normativ ausgeschieden. Der anonyme Regelungsprozess sei besser geeignet, "allgemeinen Wohlstand" zu schaffen, als jede Politik.

Der "Sozialismus" ist vielleicht gescheitert, weil er ein Endziel der Geschichte vor Augen stellte, das den gegenwärtigen Generationen nichts als Opfer abverlangte. Irgendwann trägt die Hoffnung auf die Zukunft die Spannung zwischen Verheissung und Erfahrung nicht mehr durch.

Die Frage ist, ob der "Kapitalismus" diese Spannung besser vermittelt. Anstelle des verheissenen allgemeinen Wohlstands vergrößert sich die Kluft zwischen Nord und Süd und auch in den Industrie-Ländern bildet sich eine Art "Zweidrittels-Gesellschaft" heraus. Immer grössere Teile der Gesellschaft werden aus der Teilhabe der System-Errungenschaften ausgegliedert.

Wie immer man das im einzelnen bewerten mag, jedenfalls ist wie in den 60er-Jahren die Systemfrage wieder gestellt; und Theologie, wenn sie die Menschen in ihren Fragen orientieren will, muss für solche Fragen Anknüpfungspunkte liefern.

Das leistet der Ansatz von Moltmann durchaus, da das Heil des Glaubens nach ihm ja zu sinnlicher Verkörperung drängt und in Widerspruch und Zuspruch in die Erfahrungswelt hineinredet. Und eine Kritik der oben angesprochenen Entwicklungen findet sich auch bei Bultmann.

Beide zeigen sich ja generell über dieses Phänomen beunruhigt, dass menschliche Aktivitäten tendenziell aus dem Ruder laufen, dass Entwicklungen, die vom Menschen in Gang gesetzt wurden, sich verselbständigen und gegen den Menschenselbst richten, wobei seine guten Absichten in dem fratzenhaften Gesicht der zerstörerischen Folgen kaum wiederzuerkennen sind.

Das ist die Denkfigur der "Dialektik der Aufklärung", die in verschiedener Gestalt bei Moltmann wie Bultmann aufgenommen wird. Beide nehmen die Kritik am Totalitarismus auf, beschränken sich aber nicht nur auf Faschismus und Stalinismus, sondern beziehen auch den Liberalismus mit ein, der vor allem im technischen Zugriff auf Natur sichtbar totalisierende Folgen hat.

Damit wird die Kritik noch fundamentaler, sie muss auf der Suche nach Evidenzen, die diesem Zweifel widerstehen, noch viel weiter zurückgreifen. In der "Dialektik der Aufklärung" ist es die Moderne selber, die angezweifelt wird. Im Zeitalter des Totalitarismus wird auch die Kritik total. Sie ist nicht mehr nur System-Kritik wie im 19. Jahrhundert, sie umgreift das ganze Zeitalter. Bei Horkheimer und Adorno wird die „Moderne“ mit einem bestimmten Typus von Vernunft identifiziert. Wenn der Mensch versucht, den aufklärerisch-zivilisatorischen "Ausgang" aus der Natur durch Natur-Beherrschung zu erreichen, so ist er dazu verurteilt, den Naturzwang in seiner Herrschaft zu reproduzieren, dann muss Aufklärung in Mythos zurückschlagen, dann ist auch jene "zweite Natur", die er in seiner Zivilisation erschafft, nicht ein "Reich der Freiheit", sondern ein "Reich der Notwendigkeit".

Solche Gedankengänge sind heute Allgemeingut, seit die Tschernobyl-Wolke diese Wiederkehr von Natur im Kleid der Zivilisation der ganzen Welt vor Augen geführt hat. Dementsprechend ist heute die Verabschiedung der Moderne durch die Rede von der "Postmoderne" Allgemein-Bewusstsein geworden, wenn im einzelnen auch

kein fest umrissener Vorstellungskomplex damit verbunden ist. Aber der Gestus der epochalen Distanzierung von der eigenen Zeit ist weit verbreitet, ob das in der apokalyptischen Rede vom "New Age" geschieht oder im Versuch einzelner feministischer Strömungen, beim Neolithikum wieder anzuknüpfen, weil die Dinge schon mit der Ablösung mutterrechtlicher durch vaterrechtliche Kulturen anfangen, falsch zu laufen.

Die Systemkritik scheint heute nicht deshalb aus dem Bewusstsein verschwunden, weil die Kritik sich in kleine Bereiche der Privatwelt zurückgezogen hätte, sie hat sich im Gegenteil auf derart globale und epochale Sachverhalte ausgedehnt, dass Systemunterschiede nur noch als Variationen desselben Unglücks erscheinen. Es ist die Resignation an der Steuerbarkeit öffentlicher Belange, die jenen Rückzug ins Private auslöst.

Die Natur jedenfalls wurde "hüben" und "drüben" ausgebeutet. Beide Systeme haben uns ihren Totalitarismus in verdinglichter Form hinterlassen: im apokalyptischen Potential der Massenvernichtungswaffen, in den Grossrisiken der Gross-Technologie.

Bereits lässt sich ein neues Interesse an der Gnosis feststellen - einer Lebenshaltung, wo die Erfahrungswelt derart undurchdringlich für die Intuitionen von Recht und Heil erscheint, dass beide Pole dualistisch auseinander treten: in eine materielle Welt des Unglücks und Leids und eine reine Welt der Wahrheit, die aber nie sinnlich zur Erfahrung kommen kann.

Wenn die "Moderne" aber ein Fehllauf war, weil sie auf einen falschen Begriff von Vernunft setzte, dann stellt sich die Frage nach einem erweiterten oder alternativen Vernunftbegriff, wenn Postmoderne nicht einfach Irrationalismus heissen soll. Bzw. die Grenze zwischen Rationalität und Irrationalität ist anders zu ziehen und anders zu bewerten. Aus solchen Fragen ist u.a. ein neues Interesse am Mythos entstanden, dem Vorgänger der "modernen Vernunft" auf den diese sich immer bezog, mit dem Anspruch, deren Wahrheitsgehalte "entmythologisierend" zu heben. (Vgl. 15, 31).

Heisst das, dass Theologie - von solchen zeitgenössischen Strömungen gestärkt - jetzt wieder zu ihren Mythen als Vergewisserungs-Quellen des Glaubens zurückkehren kann? Die kosmogonischen Mythen, die von der Apokalypik aufgenommen wurden, bieten ja die Möglichkeit, das Heilsgeschehen am Kreuz in universeller und kosmischer Weite auszusagen. Nun haben aber die totalisierenden Eingriffe der wirtschaftlich entfesselten Technik Folgen, die es fraglich machen, ob Glaubensvertrauen mittels Herkunftsmythen noch vergewissert werden kann.

Eine Kultur, die technologisch derart tief in Natur eingreift, kann diese nicht mehr als abgeschlossene Ganzheit begreifen, die nur hinzunehmen und nicht auch zu verantworten wäre. Sie kann sie nicht mehr als dem Menschen vorgegebene „Schöpfung“ aussagen, welche ihr Entstehen und ihren Bestand einem Konstitutions-Geschehen verdankt, das nur in Herkunftsmythen ausgesagt werden kann. Wo Technik eingreift, muss sie auch verantworten. Und wenn sie einen komplexen Wirkungszusammenhang stört, den sie weder durchschauen noch manipulativ erneuern kann, dann ist ihr der "unschuldige" Rückweg verbaut, dafür einfach wieder einen Schöpfer einzusetzen.

Es ist wohl wahr, dass der Kosmos unendlich viel grösser ist, als was der Mensch zerstören kann. Aber der Trost, dass die "Schöpfung" auch den Menschen überleben werde, ist von Verzweiflung kaum zu unterscheiden. Es ist ein halbiertes Mythos, dem das "Happy End" abgeschnitten wurde.

Die apokalyptischen Kategorien, die solchermassen kaum noch geeignet erscheinen, den Bestand von Leben, Recht und Heil in Gott auszusagen, werden dafür immer unentbehrlicher, wenn die Erfahrungsrealität zureichend beschrieben werden soll. Denn die radioaktive Wolke von Tschernobyl scheint ja nur noch in Denkkategorien von apokalyptischer Art aussagbar zu sein.

Die radioaktive Wolke ist kein bloss historisch-menschliches Phänomen mehr, aber auch kein reines Naturphänomen. In ihr begegnet höchst real jene Vermengung von historischen und Naturbegriffen, in denen auch die Apokalyptik redet, wenn sie neue Epochen als Äonen der Neuen Schöpfung begreift oder wenn historische Schuld zugleich als ontologischer Verfall eines alten Äons gedeutet wird.

Der grosstechnologische Zugriff auf Natur bringt jene physiko-technoiden Zwitterwesen sinnlich hervor, von denen Apokalyptik bislang nur in Bildern sprach. Heisst das, dass apokalyptische Rede jetzt endlich auf der Höhe der Zeit ist, dass sie mit ihrer Aussage den Hörer jetzt endlich erreicht, weil die Erkenntnis-Sprache jetzt selber in solchen Kategorien reden muss? Aber die Pointe der Apokalyptik liegt ja nicht in diesen Misch-Begriffen, sondern in der Aussage, dass der Mensch und die Welt bis über ihren Tod hinaus in Gottes Hand liegen. Und diese Vertrauens-Aussage ist in einem Szenario realer Apokalyptik eher schlechter als besser zu vermitteln.

Bei diesen Fragen fühle ich mich von den alternativen Denkansätzen Bultmanns und Moltmanns nicht mehr begleitet, weil hier das apokalyptische Denkschema selber fragwürdig wird, dem sie beide verhaftet bleiben. Sie antworten ja auf die exegetische Entdeckung der Apokalyptik als Hintergrund aller neutestamentlichen Aussagen; ihr Rückgriff auf den johanneischen Aktualismus bzw. die Heilsgeschichte der Synoptiker bewegt sich im Rahmen von neutestamentlichen Folgegestalten der apokalyptischen Bildsprache; und selbst die Geschichtsphilosophie als Frage nach dem Sinn der Geschichte als Ganzem steht noch im Bann dieser Tradition.

Und hat diese Denktradition nicht mitgeholfen, das Tun und Denken der abendländischen Zivilisation mit diesen absoluten Gehalten aufzuladen? Trifft nicht die Theologie vielleicht eine historische Mitschuld daran, dass das Gerede von Apokalyptik zu einer grauenhaften Möglichkeit geworden ist? Hier meldet sich ein weiteres Mal die Skepsis, die jedem Denken, das sich zu absoluten Gehalten versteigt, bis auf den Grund misstraut.

Aber was wäre eine skeptische Theologie? Wenn sie die Apokalyptik mit ihrem Potential universeller Aussagen nicht mehr benützen will, um die kosmische Bedeutung des Kreuzes-Geschehens auszusagen, müsste sie dann nicht bis hinter das Neue Testament selbst zurück? Würde sie dann nicht unter dem Kreuz stehen, mit nichts als dem Leid und dem Tod dieser Welt vor Augen und ohne die Möglichkeit, Ostern zu denken? - Denn Ostern ist Neue Schöpfung und das ist eine apokalyptische Kategorie, davon ist unter dem Kreuz nichts zu sehen? Würde Kirche nicht in den Zustand der Jesusbewegung zurückgeworfen, als diese ihre Hoffnung total gescheitert sah?

Würde Heilsgeschichte so nicht auf die Station des Karfreitags fixiert, wo nichts davon zu sehen ist, dass dieses Unheil je zu einem Heil ausschlagen könnte? Bleibt theologisches Nachdenken über Glauben dann gefangen in jenem "spekulativen Karfreitag" der Moderne, die mit ihren Wirklichkeits-Begriffen das Elend ihrer Erfahrungswelt nicht mehr übersteigen kann?

Hinter das Kreuz müsste diese Theologie wohl kaum zurück, denn hier erlebt sie eine negative Evidenz, die sie täglich vor Augen hat. Aber wo findet sich eine positive Evidenz, an der die Intuition von Recht und Gelingen sich festhalten kann?

Verstummt das Gebet auf die bloße Anrufung des Gottes-Namens, dem keine Worte mehr folgen? - Dieser Ruf nach Gott wäre nicht mehr von einem Vertrauen getragen, damit in ein Gespräch zu treten, es wäre nichts mehr als die Spontaneität des Ausrufens, Ausdruck der Verzweiflung, nur noch von expressiver, aber nicht mehr von kommunikativer Bedeutung, aussageleer.

Damit scheine ich mich weit von Bultmann und Moltmann entfernt zu haben. Aber Bultmann fasst genau diese Verzweiflung in den Begriff des Nihilismus, auf den er eine Antwort sucht. Und Moltmann fragt ja nach einer "Theologie nach Auschwitz". Und Auschwitz ist für ein christliches Gottvertrauen ja diese Stunde Null, oder vielmehr jene neunte Stunde, in der der Gekreuzigte schreit: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Und wie ergeht es jüdischem Gottvertrauen? Elie Wiesel hat beschrieben, wie die Gläubigen versuchen, im KZ von Auschwitz Gottesdienst zu feiern.(33;94ff). Wenn kaum die Anrufung Gottes gelingt, wie wird da Resch-Haschanah gefeiert, das Neujahr, wo die kosmische Herrschaft Gottes ausgerufen wird?

"Er ist der Herr der ganzen Erde und des Weltalls", singt der Kantor. "Der Mensch ist stärker, grösser als Gott", denkt Elie Wiesel. Denn "diese Männer hier, die Du getäuscht hast, die Du hast foltern, erwürgen, vergasen, einäschern lassen, was tun sie? Sie beten Dich an! Sie preisen Deinen Namen!" (33;96).

Am Versöhnungstag, Jom Kippur, gibt es eine Diskussion um das Fastengebot. Einige meinten, Auschwitz sei "Fasten" genug. Andere wollten "Gott zeigen, dass man selbst hier, in dieser verriegelten Hölle, imstande war, im Preis zu singen." (33;97). Elie Wiesel isst Suppe, als "Akt des Aufruhrs und der Auflehnung gegen ihn" (33;98).

Was also heisst skeptische Theologie? Skepsis als Erkenntnis-Zweifel ist eine viel zu äusserliche Haltung, als dass Theologie dabei verbleiben könnte. Sie wird zu einem Aufruhr gegen Gott in Gottes Namen. Wenn das Vertrauen vom Namen Gottes nicht lassen kann, kann es die Verzweiflung noch viel weniger.

Auschwitz ist nicht nur das Ende der "natürlichen Theologie", weil die Erfahrungswelt keine Analogie-Schlüsse mehr auf Gott zulässt. Die Erfahrungswelt scheint Gott aktiv negieren zu wollen. Es ist eine Reduktion auf Null und auf weniger als Null, aber: die Evidenz des Kreuzes bleibt. Und nicht nur das. Auch der Gottesname und mit ihm der Protest, dass das Kreuz die letztgültige Wirklichkeit bezeichnen soll. Das Kreuz ruft nach einem Gott, der diesen Gekreuzigten ins Recht setzt!

Aber woher die Kraft des Protests, der verhindert, dass das Elend sich mit dem Elend einverstanden erklärt? Woher die Kraft, selbst in einer "Hölle" noch an einem Gottesbegriff festzuhalten, und damit an ihrem totalen Widerspruch?

Ist es die Evidenz des Lebens, die gerade in deren Vernichtung deutlich aufscheint, weil hier klar wird, dass Herrschafts-Macht Leben immer nur zerstören, nie erschaffen kann? Dann liegt der Widerspruch in der Macht selbst: dass sie sich von ihren Lebensgrundlagen her einem "Ursprungs-Geschehen" verdankt, das aber in ihrem Tun und Denken nicht wahrhaben will. Dann wird dem Elend, das in so grosser Gefahr steht, sich selbst zu bejahren, diese Kraft des Widerspruchs von jener Macht selbst nahegelegt, die es ins Elend stürzt, weil jede Tötungsmacht dazu zwingt, über sie hinaus zu denken und zu handeln?

Ich fasse zusammen: Finde ich bei der zweiten, hier diskutierten Frage angesichts der nihilistischen Leugnung der Gottes-Wirklichkeit also eine Antwort bei Bultmann und Moltmann? Die Infragestellung durch Naturzerstörung ist neu, wird von ihnen damals nicht explizit aufgegriffen. Was sie aber berücksichtigen, ist dieser "Nihilismus", auch wenn dieser in jeder Epoche neue Argumente finden mag. Dennoch lassen sie ihn nicht als letzte Antwort gelten.

Bultmann versteht seine Theologie ja als Anwendung des "Usus Theologicus" auf das Gebiet des Wissens; alles Gott-Vergewissern aus einem Weltbild soll in die Krise geführt werden, um dem Glauben Platz zu machen.

Und Moltmann setzt den Streit zwischen Verheissung und Erfahrung um die zutreffende Erfassung der Wirklichkeit in einen offenen heilsgeschichtlichen "Prozess".

Beide fassen die Verzweiflung des Nihilismus also als eine Phase, gewissermassen den "Karfreitag" des christlichen Glaubens. Das Wesen des Karfreitags ist aber, dass er keinerlei Gewissheit hat, nur ein Durchgang und nicht ein Endpunkt zu sein, denn alles Menschen-Mögliche ist hier am Ende.

So überzeugt Bultmanns Anwendung des Usus Theologicus auf das Wissen vor allem in seinem kritischen Teil: Das "Alte Testament", d.h. der Versuch, Gott nach Analogien in Geschichte und Natur auszusagen, wird in die Krise geführt und erweckt die Frage nach der Rettung. Wie soll aber Gottes "zweites Wort", das Neue Testament, als Rettung ausgesagt werden, wenn die biblische Verheissung wegen ihrer apokalyptischen Kategorien nicht mehr ausgesagt werden kann?

Auch Bultmanns aktualistische Version der Apokalyptik im eschatologischen Christus-Ereignis, an dem sich alte und neue Welt in einer Krisis scheiden, gehört diesem Sprachtypus an.

Auch Moltmanns Version überzeugt, wo er die Krise der Verheissung an der gegenständigen Erfahrung von Unrecht, Leid und Zerstörung der Lebensgrundlagen aussagt; sein "offener Wahrheitsprozess", der zu Rechtfertigung, Auferweckung und Neuer Schöpfung führen soll, bleibt der apokalyptischen Sprache verhaftet.

Wie ist das Credo aussagbar, wenn der Vater nicht mehr als "Schöpfer", der Sohn nicht mehr als "sterbender und auferstehender Gott" und der Heilige Geist nicht mehr als Bringer der eschatologischen Endversöhnung ausgesagt werden kann? Wie kann Gott ausgesagt werden ohne Kategorien? Das heisst ja: Wie kann von Gott geredet werden ohne zu reden? Stehe ich damit doch wieder in der Ungewissheit des je und je zu riskierenden „Augenblicks“?

Kann dann Dogmatik die Predigt noch anleiten? Wird sie nicht aufgesogen von jenem alles verschlingenden Akt des Glaubens, der sich in jedem Augenblick in der Krisis behaupten muss, worin bei Bultmann alle Theologie und alles Wirklichkeits-Denken wie in einem "schwarzen Loch" verschwindet?

c) Wie von Gott reden?

Alle bisher erörterten Fragen münden in die eine: wie heute angemessen von Gott geredet werden kann. "Angemessen", das würde nach der bisherigen Diskussion z.B. heissen, dass Theologie ihre absoluten Gehalte wie "Gott", unbedingtes "Gebot" und "Heil" so fassen muss, dass diese nicht zu einer Verabsolutierung oder Totalisierung historischer Gehalte missbraucht werden können, denn das ruft einem normativen Relativismus als Gegenwehr. Die Kultur antwortet nach aller historischen Erfahrung, indem sie die lebensbedrohend gewordene Botschaft "entmythologisiert" und in Erkenntnis-Rede "aufhebt" oder in einem institutionellen Skeptizismus kaltstellt.

Damit ist für eine mögliche Verkündigung aber nur ein negativer Rahmen gesetzt. Wie wäre der positiv zu füllen? Ein dogmatisches Denken, das sich nur an den Fehlern der Vergangenheit entlanghangelt und versucht, zwischen den Extremen Vermittlungslösungen zu postulieren, bleibt im Kopf und am Schreibtisch hängen. So wird auch mir, wenn ich die Stichworte der bisherigen Diskussion zusammentrage, seltsam papieren zumute. „So und so“ müsste man vielleicht glauben, wenn man seinen Glauben zwischen Skylla und Charybdis von Relativismus und Totalitarismus durchlavieren will; aber so glaube ich nicht.

Der Glaube, nach dem ich angesichts dieser Verunsicherungen suche, erwächst nicht aus dogmatischen Postulaten. Und wenn er erst noch zu einer Gewissheit kommen will, mit der sich "leben und sterben" lässt - wie Luther verlangte -, dann sind Evidenzen gefordert, die bei den tiefsten Fundamenten des Lebens und Denkens anknüpfen müssen.

Kann das, was traditionelle Dogmatik an Antworten aufzubieten hat, vor diesen Verunsicherungen bestehen?

"Natürliche Theologie", die den Schöpfer aus seinen Werken erschliessen will, wird kleinlaut vor Auschwitz und Tschernobyl. Historische Erfahrung bietet dem Glaubensvertrauen keine Stütze mehr an, sondern scheint es aktiv zu bekämpfen. Und der Blick in die Natur spiegelt dem Menschen nur noch sein eigenes Bild zurück, weil die "analogia entis" der Tschernobyl-Wolke nur noch auf das Labor verweist, nicht mehr auf einen "Schöpfer".

Umso mehr wird sich der Glaube an der "historischen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus" vergewissern wollen. Und tatsächlich, beim Kreuz wird erstmals eine Evidenz sichtbar, wo die Unruhe Halt machen kann.

Vor dem Kreuz kann alle Leiderfahrung homolog in den Satz einstimmen: "Ja, das kenne ich!" Dass Leben scheitert, Recht gebeugt und Lebensgrundlagen zerstört werden, das muss nicht bewiesen werden, das ist eine Evidenz, die nur abgerufen werden kann.

Hier ist Jesus, aber wo ist Christus? Wo ist die positive Evidenz, dass verletztes Recht geheilt wird und der Tod nicht die letzte Wirklichkeit beschreibt? Ist der Christusmythos vom herabfahrenden, sterbenden, auferstehenden und wieder hinauffahrenden Gott noch geeignet, die Rechtfertigung des Gekreuzigten zu denken? Dieser Mythos entstammt doch jenem kosmogonisch-apokalyptischen Denken, das unter Verdacht geraten ist, jene vulgäre Apokalyptik technischer Naturzerstörung denkbar gemacht und damit vorbereitet zu haben.

Die vom "Christentum" hervorgetriebene Skepsis entmythologisiert auch den Christus-Mythos. Aber was wäre ein Christentum ohne Christologie? Bleibt nur noch der "Mensch Jesus", dessen unschuldiges Leid "zum Himmel schreit", danach, dass Gott ihn ins Recht setzt, ohne dass irgendein Vorgriff möglich wäre: dass er wirklich ins Recht gesetzt wird und wie das geschieht, ob durch "Auferstehung", "Neue Schöpfung" oder wie auch immer?

Tatsächlich, wenn man Bultmann und Kierkegaard ernst nimmt, müssen wir uns auch mit Jesus am Kreuz "gleichzeitig" machen, dann dürfen wir die Geschichte nicht "von hinten" her lesen, wo wir den guten Ausgang erfahren, der uns immer schon gegeben ist und der uns beruhigt in unseren Lebensvollzügen weiterfahren lässt. "Gleichzeitig" zu sein heisst aber, jenen Karfreitag zu erfahren, wo die Gewissheit der Skepsis nicht mehr widersteht, wo das Elend in Gefahr steht, sich zu bejahen und damit jener Wahrheit recht zu geben, die es ins Elend stürzt. Ist das der letzte Blick auf die Wirklichkeit, dass die Tötungsmacht recht behält?

Nicht nur Kierkegaard und Bultmann, die christliche Tradition selbst stellt ihre Anhänger immer wieder unter das Kreuz, sie erzählt die Passion, an deren tiefstem Punkt die Erfahrung der Verzweiflung aufgerufen und aufgenommen wird. Und sie erzählt keine Weiterentwicklung, die an diesem tiefsten Punkt vorbeikommen würde. Denn das Neue kann nur glaubhaft werden, wenn es die Wahrheit des Alten voll aufgenommen hat. Was diesem letzten Zweifel ausweicht, kann niemals sicher durch Leben und Sterben führen. Hat also der Tod das letzte Wort? Sind diejenigen im Recht, die zynisch die Todesmacht organisieren und die mit dem kollaborieren, was sie selbst zerstört?

Zwischenbetrachtung: nochmals Dialog am Kreuz

Die "Oberen" schlagen Jesus ans Kreuz (Lk 23,33ff). Sie demonstrieren damit ihre Macht über den Tod und damit über alles, was sich mit Todesdrohung durchsetzen lässt. Geltung hat das, was sich durchsetzt. Wenn jemand eine andere Wahrheit behauptet, wo ist sie? Schaut ihn doch an, wie er nackt am Kreuz hängt - wo sind seine Argumente? "Er helfe sich selbst, wenn er der auserwählte Messias ist." Im Wort "Messias" steckt der Widerspruch, als ob es ein anderes Recht, eine andere Wahrheit gäbe. Im Lachen dieses Spotts zerrinnt das zu Hirngespinnsten. Die Mitlacher wissen selbst nicht mehr, wie sie je an so was hatten glauben mögen.

"Wenn du der König der Juden bist, so rette dich selbst!" lachen die Soldaten, die die Aufschrift "König der Juden" lesen. Was wäre das für ein Königtum, das sich nicht durchsetzt? Und sie verlachen jede Möglichkeit, über die Macht hinauszudenken. Sie stehen offensichtlich auf der rechten Seite, wenn sie hier unten stehen, statt dort oben zu hängen. Sie haben noch rechtzeitig allen Hoffnungen auf eine andere Welt

abgeschworen, sind nicht übergelaufen. So ist die Welt eben, man darf nicht Hirngespinnsten nachgeben.

"Bist du der Messias, rette dich und uns!" ruft der eine Schächer. Er steht leider nicht auf der rechten Seite. Er hängt am Kreuz, er kann nicht spotten, es geht auch um ihn. Er ist "gleichzeitig" mit Christus, und trotzdem ist für ihn kein Christus zu sehen, nur der nackte Jesus, der neben ihm am Kreuz hängt, derselben schrecklichen Wirklichkeit unterworfen.

Sollte es eine andere Wirklichkeit geben? Dann hat sie nicht mehr viel Zeit, um "wirklich" zu werden! Und wenn sie zu spät kommt, dann hat sie keine Lebensrealität. Sollte es einen Gott geben? Aber was wäre der Unterschied zwischen einem Gott und keinem Gott, wenn ihm keine Lebensrealität entspricht? Die Oberen und die Soldaten lachen.

Aber hat der Schächer nicht auch Recht? Er gibt sich ja nicht ganz geschlagen; in seinem Rettungsruf steckt noch Widerstand dagegen, dass so mit ihm oder mit irgendeinem Menschen umgegangen werden darf. Er hat sich nicht bis ins letzte demütigen und besiegen lassen, mindestens in seinem Bewusstsein leistet er noch Widerstand. Und ist für die Welt nicht alle Hoffnung verloren, wenn das Elend allen Widerstand aufgibt und das Urteil annimmt: dass es wert ist, geschunden zu werden? Wie soll es in Geschichte je zu einer Veränderung kommen, wenn sich die verkehrten Verhältnisse bis ins Bewusstsein fortsetzen, und das heisst doch auch, dass das derart "falsche Bewusstsein" auch die falsche Realität fortsetzt?

Der zweite Schächer übernimmt das Urteil. Und damit hat die Verzweiflung ihren letzten Grund erreicht, hier erst gewinnt das Kreuz jene letzte Evidenz, in der auch die letzte Verzweiflung sich noch wiedererkennen kann. "Ja, ich trage das Todesurteil zu Recht." - Kann das Eingeständnis des Scheiterns noch tiefer gehen? Was kann nachher noch kommen? - Und wenn die Machthaber ins Recht gesetzt werden, wird die Welt dann nicht kampflös den Schergen preisgegeben und ihrem Anspruch, zu definieren, was Wirklichkeit ist?

"Hast du denn keine Furcht vor Gott, da du doch dem gleichen Urteil verfallen bist; und wir gerechterweise, denn wir empfangen, was unsere Taten wert sind?" So fragt er den ersten Schächer. D.h. er übernimmt das Urteil als gerecht, aber nicht in erster Linie vor den Oberen, sondern vor Gott. Wie kann jetzt aus diesem tiefsten Punkt des Scheiterns wieder ein Gottesbegriff auftauchen?

Vor der Macht, die Leben töten kann, pocht er auf sein Recht, denn diese nehmen ihm etwas, was sie ihm nicht gegeben haben. Sie widersprechen sich damit selbst, denn auch sie verdanken sich einem Ursprung, den sie in ihrem Tun verleugnen.

Sieht er von dieser Tötungsmacht ab, pocht er nicht mehr auf Recht. Denn auch er hat sein Leben nicht verdient, es ist ihm zugekommen. Und in dieser Perspektive besteht sein Scheitern nicht nur darin, dass er das Leben vorzeitig verliert, es besteht darin, dass auch er Recht gebeugt, Leben verletzt und Lebensgrundlagen zerstört hat. Vor diesem Unverfügbaren steht er selber da wie die Oberen und die Soldaten. Doch er bricht aus dem Zyklus dieser Tötungsmacht aus, die bei den Unterworfenen immer weder ein zynisches Einverständnis erzwingt. Er anerkennt die Unverfügbarkeit des Lebens und sagt der Macht ab, die auf Tötung beruht. Damit aber anerkennt er eine andere Wirklichkeit, auch wenn diese dem Töten nicht widersteht.

Und gerade im Töten wird sie evident, denn töten offenbart gerade in seinem Tun seine Unwahrheit, denn es setzt etwas voraus, das es nicht schaffen kann und das es doch verneint.

Wo also taucht der Gottesbegriff wieder auf? Diese Frage ist falsch gestellt, als "Begriff" taucht er überhaupt nicht auf. Jener Rest von Natürlicher Theologie, der auf die Asymmetrie des Tötens verweist (die Handlung setzt voraus, was sie verneint), dieses schwache Evidenzerlebnis führt allenfalls zu einer Lebensweisheit, aber nicht zu jenem gesuchten Glauben, mit dem man "leben und sterben" kann.

Damit ist das Geheimnis des zweiten Schächers noch nicht enträtselt, wenn es sich denn abstrakt überhaupt enträtseln lässt. "Gott" entspringt für ihn nicht als Schlussfolgerung auf eine erste Ursache ... Er vollzieht auf Gott hin jenen Glauben, er lebt und stirbt mit ihm. Das heisst, entscheidend ist die Hingabe, mit der er sich ganz in den Willen Gottes stellt, mit seinem Leben und Sterben. Und erst ein Leben, das sich ganz dahin gibt, erhält sich als Geschenk zur Freiheit zurück, einer Freiheit, die durch Tötungsangst nicht mehr zu nötigen ist.

So kann er „Gott“ sagen. Kann er auch „Christus“ sagen?

An Jesus hatten sich die Hoffnungen auf den Messias geknüpft, die Hoffnung, dass Gottes Ordnung endlich sichtbar werde, dass er seinen Namen an der Welt verherrliche, in einem sinnlich zu erlebenden Reich des Rechtes und des Friedens, und schliesslich, dass auch der Stachel des Todes überwunden wäre.

Jetzt hängt er selber am Kreuz, wehrlos; sichtbar ist allein sein Leiden, an dem die Mächtigen ihre Wirklichkeits-Auffassung demonstrieren.

Der Glaube, der sich hingibt, glaubt gegen allen Anschein an Gott. Gott selbst wird sich ins Recht setzen, auch wenn jetzt das Unrecht herrscht.

Das heisst, im Glauben kehrt sich der "Prozess Jesu" um. Während die Machthaber glauben, dem angeblichen Messias den Prozess zu machen (Jesus im genitivus objectivus), sieht der Glaube darin einen Prozess, den der Messias im Namen Gottes gegen die Machthaber und ihr Unrecht führt (Jesus im genitivus subjectivus). Die einen halten den Prozess für gewonnen; der Gotteslästerer und Übeltäter ist überführt und erleidet seine Strafe am Kreuz, die andern glauben, dass Gott ihn ins Recht setzen wird, auch wenn das noch keine sinnliche Evidenz besitzt.

Im Prozess Jesu geht es also nicht nur um einen historischen Gerichtsakt, sondern um einen Wahrheitsprozess, den die Welt heute noch mit Jesus und Jesus mit der Welt führt und der mitten durch unser Zweifeln und Glauben hindurchgeht.

Ob Gott sich an ihm und durch ihn an der Welt verherrlichen wird, dafür steht der sinnliche Beweis noch aus, er kann nicht anders vorweggenommen werden als in Glaube, Hoffnung, Liebe und den Zeichen, die diese setzen. Der Glaube spricht von der "Wiederkunft Christi in Herrlichkeit", aber diese Glaubensrede hat erst einen "narrativen" Status, kann noch nicht im Sinn eines Feststellens ausgesagt oder auch nur in Gesetzes-Hypothesen postuliert werden.

Von Gott in der Welt zu reden, hat als Vorhaben selber Teil am Prozess zwischen Gott und Welt und kann diesen Prozess nicht hintergehen oder in erkenntnistheoretischen Postulaten vorwegnehmen. D.h. von Gott kann uns Menschen in der Welt nur erzählt werden in Sicht auf das Verhältnis zwischen Gott,

Welt und Mensch, wie es die Erzählung selber vorgibt. Zu den Stufen dieser Erzählung wie Schöpfung, Fall, Menschwerdung, Kreuz, Tod, Auferstehung und Neuer Schöpfung gehört auch der Tod, der Karfreitag. Dazu gehört diese äusserste Machtlosigkeit des Nicht-Mehr-Reden-Könnens, des hilflos Ausgeliefert-Seins an die "Evidenzen" von Unrecht, Tod und Zerstörung der Lebensgrundlagen. Der Weg hinaus ist Gott und seinem Prozess selbst aufgebürdet.

Die Macht, das auftrumpfende Unrecht, aber auch der verzweifelte Glaube denken, dass hier Jesus und seinem Gottvertrauen der Prozess gemacht wird ("er klage es dem Herrn, der helfe ihm heraus und rette ihn, hat er Gefallen an ihm" Ps 22,9). Die Hingabe glaubt, dass Gott in Jesus einen Prozess mit der Welt führt ("er hat nicht verachtet des Elenden Elend und sein Angesicht nicht vor ihm verborgen... Sein ist das Reich und er ist Herrscher über die Völker", Ps.22, 25ff). Der Ausgang ist offen. Wohl gibt es hier aber ein Entscheidungsmoment, auf das Bultmann pocht. Die narrative Erzählung hat auch einen Anrede-Charakter, wo ich gefragt bin, wie ich mich dazu einstelle, welcher Wahrheit ich anhänge, und das nicht bloss in einem rationalen Für-wahr-Halten oder in einer irrationalen "Entscheidung", sondern mit jener Hingabe, die Leben und Sterben umfasst. Schreie ich mit den Verzweifelten das "Kreuzige ihn!" oder vertraue ich Gott und seiner Wahrheit so, dass auch die Drohung mit dem Tod mich nicht mit dem kollaborieren lässt, was mich letztlich selbst zerstört?

Von Gott reden zu wollen in der Welt, das kann also keinen andern Gang nehmen als das Wort Gottes selber in der Welt gegangen ist - Jesus Christus.

In dieser Formulierung scheint das offensichtlich, und es kann eine wohlfeile Rede sein, ein spekulatives "Aha" vom theologischen Schreibtisch aus. Aber diese Rede nachzusprechen verlangt zugleich, den Nachfolgeruf anzunehmen, diesen Weg zu gehen.

5. Zusammenfassung: auf der Suche nach einer neuen Glaubens-Sprache

Müsste ich die in dieser Arbeit unternommene Suche nach einer Sprache, die das Glaubens-Vertrauen angesichts von Tschernobyl vergewissern kann, in dogmatischen Begriffen zusammenfassen, könnte ich sagen: "Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden". Das ist wenig genug und seit über 400 Jahren reformiertes Gemeingut. Vor allem aber verschwindet hinter der dogmatischen Formulierung der Kampf, der nötig ist, diese Formel nachzusprechen, wieviel an Welt in diesen Worten losgelassen werden muss, wieviel scheinbare "Evidenzen" des Glaubens resignieren müssen, bis diese Wahrheit einleuchtet.

Ich will diese Arbeit daher nicht in dogmatischen Spitzensätzen zusammenfassen - sie selber hat sich ja auch nicht mittels einer dogmatischen Sprache zu ihren Ergebnissen vorgetastet -, sondern in einer Art Erlebnisbericht Rechenschaft geben, wie es mir dabei erging. Dabei trenne ich nicht zwischen "objektiver" und "subjektiver" Fragestellung, denn meine Ausgangsfrage war ja beides zugleich: ich konnte objektiv nicht über Naturzerstörung predigen, weil ich subjektiv in meiner Glaubenssprache überfordert war.

a) Von der "Entmythologisierung" zur "Neuen Mythologie"

Ich suchte also nach einer Glaubenssprache, die „Tschernobyl“ gewachsen ist, d.h. dem Gefühl, in einen unsteuerbaren historischen Prozess verwickelt zu sein, der zu immer grösserer Zerstörung der Lebensgrundlagen und zu immer grösserer Verelendung der "Zwei-Drittels-Welt" führt. Wie war das Glaubensvertrauen auszudrücken angesichts dieses Eindrucks, in einen globalen Schuldmechanismus verstrickt zu sein, aus dem es keinen individuellen Ausweg gab und den auch das Kollektiv - selbst wenn es einen einheitlichen Willen hätte formulieren können - nicht mehr auflösen konnte?

Als ich in meiner gewohnten Sprache darüber predigen wollte, fühlte ich, wie unangemessen alles war, was ich gegen dieses Bedrohungs-Gefühl aufbieten konnte. Ich wollte daher die Gelegenheit dieser Arbeit dazu benutzen, aus einer Glaubenssprache auszubrechen, die nur zum "Glaubens-Sprung" auffordert und die Gottesrede total in diese Ich-Du-Beziehung zurückzieht, als Frage des Vertrauens und sich Übergebens, als immer und immer wieder zentriert um diese "Erweckungsfrage", wo alle traditionellen Geltungsansprüche aufgegeben werden, wo nicht mehr im Namen des Glaubens um theoretische Wahrheit und praktische Richtigkeit gestritten wird.

Ich suchte also nach einer Glaubenssprache, die die im traditionellen locus der Eschatologie ausgedrückte Hoffnung auf Vergebung, Auferstehung und Neue Schöpfung ins moderne Gespräch einbringt, davon Argumente ableitet, Verheissungen ausrichtet aber auch kritisch Einspruch erhebt. Die gesuchte Sprache sollte nicht schon Ethik sein, aber offen für mittelfristige ethische Orientierungen, so dass ich nicht nur meine Intuitionen auf Vertrauen und Gelingen des Lebens in dem obersten Begriff Gottes aufheben kann, in dem alles Sein und Leben in Heil geborgen ist, sondern auch meine Intuition auf Verantwortung.

Eine solchermassen dogmatisch gestützte Ethik sollte wieder lernen, auf System-Ebene zu reden und historische Visionen anzubieten, so dass ich mich mit meinen begrenzten Kräften in eine Bewegung einreihen kann, die sich am Ziel orientiert und ich meinen kleinen, begrenzten Beitrag als sinnvoll erlebe - statt passiv einem Weltprozess zuzuschauen, der nach meinem Dafürhalten zu einer dauernden Verschlechterung der Situation führt, zum Raubbau an der Natur in einer Kadenz, wo stündlich und minütlich Arten ausgerottet werden, die während Jahrtausende gewachsen sind, wo aber ebenso historische Kulturen zerstört werden, Menschen in Slums und auf internationale Flüchtlingswege getrieben werden...

Eine solche Ausweitung meiner Glaubenssprache meinte ich bei Moltmann zu sehen. Ich versuchte also, mit ihm ins Gespräch zu treten und als Vergleich Bultmann aufzunehmen, wo ich vieles meiner eigenen Glaubenssprache in Form eines akademischen Modells wiederfand.

Was mich an Moltmann begeisterte, war, dass er wieder vollmundig von Verheissung und Sendung zu reden wusste, dass er sich nicht scheute, "theistische" Begriffe zu gebrauchen - wenn wir glauben, reden wir doch von Gott, sollen wir ihn denn in unserem Nachdenken immer schamhaft verstecken, als ob es ein unanständiger Begriff wäre?

Seine Theologie der Hoffnung wurde meinen beiden Intuitionen gerecht: dem Vertrauen, das das Gelingen des Lebens in Gott setzt, und der Verantwortung, die dieses Vertrauen in ein bestimmtes Verhältnis zu meinem Leben, zu meinem Tun und Lassen setzt.

Dabei war das im Vertrauen vorweggenommene "Gelingen des Lebens" nicht einfach eine überweltliche Kategorie. Die Verheissungen der synoptischen Evangelien und des Credo waren voll aufgenommen: Das Recht siegt über das Unrecht in einer vergebenden und kreativen Recht-Fertigung; der Tod schafft nicht letzte Tatsachen, so dass das Unrecht eben doch einen Vorsprung vor dem Recht hätte; Gott ist Herr über das Leben. Und dieses Gottesrecht, Gottes Herrlichkeit, soll leiblich an Mensch und Schöpfung offenbar werden, so dass das "Seufzen der Kreatur" in Freude verwandelt wird.

Ähnlich war die Verantwortung nicht nur eine Übernahme der eigenen Situation, der man als Zum-Glauben-Gekommener nun nicht mehr einfach ausgeliefert war, sondern der man in christlicher Freiheit begegnen konnte, da der eigene Bestand, das "Gelingen des Lebens", im überweltlichen Gott gesichert war. Das Verantworten erhielt hier Orientierung, war ein Nachfolgeweg zum „Himmlischen Jerusalem“, das die Nachfolgenden aus eigener Kraft zwar nie erreichen, das aber doch auf einem Weg erreicht sein will, auf dem ich und alle Menschen eigene Schritte machen müssen.

Möglich war das, weil Moltmann im Unterschied zu Bultmann nicht an Johannes und die aktualistische Folgegestalt der apokalyptischen Bildsprache anknüpfte, sondern an die synoptischen Evangelien und die "Heilsgeschichte".

(Die Probleme, die mit diesem Wort Heilsgeschichte verbunden sind - Fortschritts-Optimismus, positivistische Verwechslung von menschlich-historischen und theologischen Kategorien - umging er, indem er sie nicht "von vorne" aufrollte, als Fortschritts-Geschichte zum Geschichtsziel des Reiches Gottes, das schrittweise angenähert wird, sondern "von hinten", von der Zukunft her, gemäss dem Geschichtsbild der synoptischen Evangelien. Danach ist die Zeit der Kirche gerade nicht Heilsgeschichte, sondern menschliche Geschichte zwischen zwei Heils-Initiativen Gottes, zwischen erster und zweiter Ankunft Christi, zwischen Kreuz und Leid bzw. Parousie in Herrlichkeit, als Zeit der Ausbreitung des Evangeliums, Zeit der Sendung... So schienen Glaube und Wissen versöhnbar, keine naive Vermischung von historischen und theologischen Kategorien - und trotzdem beide Kategorien voll und ganz nach ihrem Recht gebraucht.

So musste das Leid der Welt nicht geleugnet oder übersehen werden, weil es nicht in eine triumphalistische Sicht der Heilsgeschichte passte; im Gekreuzigten war das Leid der Welt sichtbar - Unrecht, Tod und Zerstörung der Schöpfung - im direkten Gegensatz zu allen Verheissungen. So musste auch die Verheissung nicht "herabtransformiert" werden auf die schwachen Errungenschaften historischen Fortschritts, wo diese auch immer gesehen wurden: in Freiheitsrechten oder in wirtschaftlicher Lebenssicherung..., weil eine solche Heilsgeschichte sich nicht mehr ideologisch für irgendwelche historischen Programme oder Systeme oder "Stadien" etc. missbrauchen liess.)

Moltmann konnte zugleich theistisch und weltlich reden, beidem schien er gerecht zu werden. Und das deshalb, weil er den Weg apologetischer Vermittlung zwischen Gott und Reich Gottes einerseits und Welt und Reich der Welt andererseits aufgab und sie - offenbar in der Tradition der Dialektischen Theologie - polemisch gegeneinander stellte. Das muss kurz erläutert werden:

Die moderne Kultur, die sich ja in Abwehr gegen Übergriffe der Religion religionskritisch herausgebildet hatte, verzichtete in ihrem philosophischen Wirklichkeitsdenken auf eine "absolute Synthese", wo alle Wirklichkeit, Natur wie Kultur, in einem Gottesbegriff aufgehoben ist, wo alles Unrecht versöhnt, der Tod überwunden und selbst der Tod der Schöpfung im Schöpfer aufgehoben ist. Die Kultur fragt allenfalls noch naturwissenschaftlich nach einer "allgemeinen Weltformel" (die einheitliche Beschreibung aller Energieformen) oder denkt Kosmogonie in einem "Urknall". Aus dieser Formel oder aus diesem "Knall" sind wohl alle Phänomene herzuleiten, aber nur die physikalischen erscheinen in einem gewissen Ausmass als gesetzmässig beschreibbar und somit erkennbar; die kulturellen gelten als "kontingent", allenfalls teleologisch zu beschreiben, im Sinn menschlicher Zwecksetzung, aber ohne absolutes Prinzip. Wissenschaftstheorie mochte vielleicht zugestehen, dass menschliche Vernunft immer nach Einheit und nach einem obersten Prinzip fragt, das galt ihr aber nur als Regulativ menschlichen Denkens. "Erkenntnis" wurde so nur möglich, wo dieses durch Erfahrung gedeckt blieb. Darüber hinaus erzeugte es spekulativen Schein...

In dieser "Desabsolutierung der Moderne" steht eine Tradition wie das Christentum vor der Wahl, entweder ihre absoluten Synthesen und Heilsaussagen apologetisch nach den Aussagemöglichkeiten der Adressaten-Kultur zu beschränken, um so verständlich zu werden auf Kosten des vollen Gehalts der Tradition, oder ungeschmälert an der Tradition und ihren Heilsaussagen festzuhalten und diese den Wirklichkeitsbegriffen der Kultur polemisch entgegenzuhalten.

Das beinhaltet die Gefahr, nicht mehr verstanden zu werden, es der Kritik allzu leicht zu machen und in ein belächeltes Ghetto einer Restkultur abgeschoben zu werden, das toleriert wird wie etwa ein Indianerreservat, mit dessen konkurrierenden Wahrheits-Ansprüchen man sich aber nicht mehr auseinandersetzt.

In dieser Situation schien Moltmann einen gangbaren Weg gefunden zu haben, indem er den ganzen historischen Weg, der von Kirche und Kultur so verschieden beschrieben wurde, als "Wahrheits-Prozess" erklärte. Ob es beim Kreuz bleibt, wo Jesus scheinbar ins Unrecht versetzt wurde, oder ob Gott sein Recht an der Welt offenbar machen würde, das war eine offene Frage, für die Gott selber die Verantwortung übernommen hatte.

Nicht wir müssen und können beweisen, dass Gottesrecht über Menschenrecht siegt, dass die Tötungsmacht nicht die letzte rechtsetzende Gewalt ist, sondern dass es darüber eine Lebensmacht gibt. Nicht wir müssen und können beweisen, dass Geschichte mehr kann als die „Fakten“ zu registrieren, wo das Recht unterlag, sondern dass im Blick auf Gott die Opfer nicht Opfer bleiben, dass der Tod keine letzte Grenze ist und damit auch die Macht zu töten nicht das letzte Mittel, mit dem der Streit um Wahrheit auf dieser Erde auftrumpfen kann.

Nicht wir müssen und können beweisen, dass Geschichte nicht nur ein Weg zu immer grösserer Zerstörung der Lebensgrundlagen ist, so dass am Schluss der "Versuch Planet Erde" gescheitert und der blaue Planet in einem grauen Dunstschleier verschwindet, ein totes Staubkorn im Kosmos.

Ich sah bei Moltmann also einen Weg, wieder theistisch zu reden und doch den philosophischen Wahrheitsbegriffen nichts zumuten zu müssen, einen Weg, die christliche Tradition in Verheissung und Einsprache neu auszurichten und doch der Erfahrungs-Erkenntnis voll recht zu geben: Ja, diese Welt, wie wir sie erleben, widerspricht voll all diesen Intuitionen von Heil und Verantwortung... Aber dieser Widerspruch musste nun nicht mehr von mir oder irgendeinem Theologen oder Philosophen in einer Theodizee, in einem Gottesbeweis, aufgelöst werden. Das war nun Sache Gottes selbst, wo sie auch hingehörte. Die Übel dieser Welt sind vor Gott schlechterdings nicht zu rechtfertigen. Gott lässt das Böse nicht zu, sondern er widerspricht ihm zentral: Das Rätsel löst sich erst, wenn man Gott nicht mehr als Herrschenden behauptet, sondern wenn man ihn nach den synoptischen Evangelien am Kreuz sieht, wo er die Übel und das Böse dieser Welt er-trägt und sein Reich noch aussteht. Dass es aber kommt, das ist denk- und lebensnotwendig. Ohne die Vorstellung des Gelingens erstirbt jeder Gedanke und jede Handlung.

Das war also die Situation: In der "Desabsolutierung" der Moderne konnte eine absolute Synthese nicht mehr erkenntnis-zustimmend ausgerichtet werden, diese blieb aber dennoch denk- und lebensnotwendig.

In dieser Situation sah ich eine Lösung bei Moltmann. Er wiederholt ja die alten narrativen Heilserzählungen (mit allen Folgen die sie haben für den abgeleiteten Streit um theoretische Wahrheit und ethische Richtigkeit und für die Sendung zu Verkündigung, Zeugnis, Diakonie...) und er löste das Wahrheitsproblem bzw. die unlösbare Aufgabe, einen zur Kultur konkurrierenden Wahrheitsbegriff nach den Erkenntnismitteln der Kultur auszuweisen, durch die geschilderte Lösung, auf Apologetik zu verzichten und die Zukunft zum Zeugen über die polemisch konkurrierenden Wahrheiten anzurufen.

Für die Kultur war das akzeptierbar, weil es nach dem Vorbild Jesu eine "sanfte Polemik" war, eine Polemik, die auf Rechthaben gerade verzichtete und das Urteil Gott anheimstellte, eine Polemik, die nicht Auge um Auge und Zahn um Zahn vergalt, sondern die den Feind liebte, weil der Glaube den Sieg des Heils und Gottes kreative Recht-Fertigung schon vorwegnahm, so dass der Übeltäter schon in diesem Licht erschien und nicht durch Drohung "gebessert" werden musste. Kurz, es war eine "Polemik des Füsse-Waschens", die das Auftrumpfen der Gegenbehauptung erträgt, sich zum Dienst niederbeugt, im Konfliktfall auch das Leiden erträgt, weil sie sich in einer besseren Wahrheit weiss - der Liebe Gottes.

Er konnte beidem gerecht werden: der „Desabsolutierung der Moderne“, die keine Geltungsansprüche anerkennt, die sich nicht durch Erkenntnis ausweisen lassen und die die von der religiösen Tradition übermittelten oder von der Vernunft entworfenen höchsten Synthesen als "Mythen" oder "Metaphysik" verwirft, und der Tatsache, dass solche Synthesen denk- und lebensnotwendig sind.

Die Kritik der Moderne erklärt diese Mythen und Synthesen für "sinnlos", jetzt war wieder ein möglicher Sinn sichtbar:

- der polemische statt apologetische Weg hält an den theoretischen und praktischen Geltungsansprüchen des Glaubens fest, wenn er auch akzeptiert, dass sie nicht durch Erkenntnis-Argumente vermittelt werden können und die so behauptete Wahrheit einen Weg durch die andere Wahrheit hindurch gehen muss, einen Weg des Dienstes, der Stille, des Ertragens; einen Weg der Hoffnung und Verheissung; einen Weg aber auch des Zuwiderhandelns, der nicht mit Resignation verwechselt werden darf.

(Wie das erkenntnistheoretisch zu verstehen - nicht zu begründen - wäre, vgl. 20b: Der argumentative Diskurs, wo theoretische und praktische Geltungsansprüche behauptet und verifiziert werden, benötigt Kriterien zur Verifikation und anerkannte Verifikations-Prozeduren. Diese werden auf transzendentaler Ebene gegeben von Wirklichkeits-Darstellungen, die selber nicht mehr argumentativ einholbar, sondern "mythisch" sind.).

- In einer solchen Erneuerung der theoretischen und praktischen Geltungs-Ansprüche des Christentums sah ich aber nicht das Hauptgebiet, wo der "Sinn" einer derart erneuerten narrativen Heilserzählung und mythischen Synthese lag. Dabei schwebte mir vielmehr das Beispiel von Sigmund Freud vor, der mitten in der Moderne eine "neue Mythologie" errichtet hatte und dabei fast allgemeine Zustimmung fand. Er fragt ja analog zur Glaubenstradition nach der „Heilung“ des Menschen. Er entwirft dazu ein Konfliktmodell der Krankheit und deutet das mit Hilfe von griechischen Mythen wie Ödipus, Elektra, Narziss.

Scharfenberg (31b) und andere Vertreter der christlichen Seelsorge-Bewegung haben in der Praktischen Theologie gezeigt, wie solche mythische, narrative Heilserzählungen im Sinn einer "Normal-Biographie" therapeutisch eingesetzt werden können. Aus christlicher Sicht müssen die tragischen griechischen Mythen allerdings durch andere Wirklichkeits-Deutungen ersetzt werden. "Gesundheit" ist nach christlicher Auffassung „wirklichen“ Menschseins vor Gott anders zu fassen. Scharfenberg ersetzt also die Freud'schen Mythen - die den Menschen auch als Geheilten nur in einen tragischen Konflikt entlassen - durch christliche Mythen, die eine Auflösung der Konflikte zeigen. Er vermeidet damit Freuds Pessimismus: letztlich könne eine Therapie nur die individuelle Neurose in eine kollektive Neurose auflösen, denn der zivilisatorische Ausgang des Menschen aus der Natur erfordere eben Triebverzicht, ein Leben nach dem Realitäts- nicht nach dem Lustprinzip. Das "Paradies" der Kind-Mutter-Symbiose müsse ein für alle Mal verlassen werden... Mit dem Triebverzicht, den die Kultur verlangt, bleibt sie aber im Bereich "symptomatischer" Lösungen: der Konflikt zwischen Es- und Über-Ich-Ansprüchen findet ja nur in einem Symptom zu einem lebberen Kompromiss.

Das also schwebte mir vor: eine neue Weise, von Gott zu reden, die zugleich den Ansprüchen der Kultur und denen der Tradition Gerechtigkeit widerfahren lassen konnte, wo die Denk- und Lebensnotwendigkeit der Heilsaussagen aufgenommen wurde, ohne damit das Denken und Leben in dieser Kultur triumphalistisch bezwingen zu wollen. Bei Moltmann sah ich die Möglichkeit, den Sinn solch narrativer Heilserzählungen sichtbar zu machen, auch wenn dieser Sinn nicht mit Erkenntnisargumenten als "Aha-Erlebnis" erzwungen werden konnte. Es ging vielmehr um eine Evidenz des Dienstes, der Diakonie, des Zuspruchs und Widerspruchs in Verheissung und Sendung.

Und mit der geschilderten therapeutischen Heilserzählung sah ich auch einen Weg, nicht nur gesunde, erwachsene, "ich-starke" Persönlichkeiten anzusprechen - wo wären die zu finden? -, sondern Menschen, die von der Wahrheit dieser Welt schon "erzogen" wurden, bevor sie "ich" sagen lernten, die das Unrecht schon derart verinnerlicht haben, dass sie an der Möglichkeit wahrhaften Rechts verzweifeln. Denn diesen gilt doch das Evangelium zuerst, die schon so verwundet wurden, dass sie einen Kompromiss mit dem geschlossen haben, was sie verletzt, die traumatisch verkrümmt und gelähmt sind in immer wiederholten inneren Konflikten, so dass es effektiv Gottes selber bedarf und seiner kreativen Rechtfertigung: dass Jesus Christus selbst in Gottes Namen vor ihnen steht, sie in die Mitte ruft und sein "stehe auf!" spricht...

Daran vor allem war mir gelegen - gegen den künstlichen Gegensatz, der zwischen psychologischen und politischen Ansätzen der Exegese immer aufgerichtet wird - die Glaubensrede so ausrichten zu können, dass nicht nur ideal vorgestellte Normal-Subjekte sie hören können, sondern wir alle, die wir von der gegenteiligen Wahrheit schon so besessen sind, dass wir Evidenzerlebnisse immer nur dort haben, wo der Schwächere den Kürzeren zieht und der Letzte der Letzte bleibt.

Und ich wollte das im Diskussionsteil der Arbeit alles ausführen - da zerfloss es mir unter den Händen.

b) Von der "kategorialen" zur "eristischen" Glaubensrede

Wenn ich bisher danach gefragt hatte, was der Sinn narrativer Heilserzählungen sei, die erkenntnistheoretisch nicht begründet werden konnten (obwohl sie als denk- und lebensnotwendig eingesehen wurden), so zerfloss mir die Suche nach dieser "Neuen Mythologie" (zum Begriff vgl. 15;26ff) im Nachdenken über die Tschernobyl-Wolke unter den Händen.

- Einerseits konnte ich nun sagen, ich hätte endlich begriffen was Bultmann meinte. Es ist absurd, in einer relativen Welt nach Evidenzen zu suchen, an denen sich der Glaube ans Absolute vergewissern kann. Solche Evidenzen liefern uns ans Relative aus und gehen ihm zugrunde. In jeder Generation erlebt die natürliche Theologie offener ihr Fanal, sei das das Erdbeben von Lissabon im 18. Jahrhundert, die A-Bombe für Bultmann oder die Tschernobyl-Wolke heute - an solchen Erlebnissen muss der Versuch verzweifeln, aus der Schöpfung zum Schöpfer aufzusteigen.

Was der Voltaire'sche "Candide" an den "autodafés" erlebte und Moltmann an Auschwitz, nämlich die Resignation, in der Geschichte Evidenzen aufzuspüren, die das Vertrauen auf Gott stützen können - ich erlebe es in einem entfesselten Wirtschafts- und Gesellschafts-System, das seine eigenen natürlichen und kulturellen Grundlagen untergräbt und das nicht anders zu einem Stopp zu kommen scheint, als bis es sich in diesem Prozess selber blockiert...

Hätte ich mir diese Einsicht nicht leichter machen können durch die dogmatische Auskunft, dass die Reformation die "analogia entis" ablehnt? Musste ich mir erst den Kopf einrennen, um lesen zu können, dass da "sole fide" und „sola gratia" steht?

Oder war das ein notwendiger Umweg, um zum persönlichen Einverständnis zu kommen - gewissermassen jener „usus theologicus“, den Bultmann benützt, um nicht nur "Werkheiligkeit" ad absurdum zu führen, sondern auch jeden Versuch, mit Hilfe eines Erfahrungswissens Glaubens-Gewissheit auszudrücken?

Das war sicher ein Moment jener Sprachlosigkeit, in der ich nach dem Nachdenken über die Tschernobyl-Wolke stecken blieb. Ich hatte wohl gelesen, wie Kierkegaard den Weg des Glaubens nach der Vorlage von Grimms Märchen beschreibt: wie einer auszog, das Gruseln zu lernen. "Dies ist ein Abenteuer, das jeder Mensch zu bestehen hat: sich ängstigen lernen, damit man nicht verloren ist, entweder weil man sich niemals geängstigt hat, oder weil man in der Angst versunken ist. Wer aber lernte, sich recht zu ängstigen, der hat das Höchste gelernt." (16;141) Und die rechte Angst, das ist "die Möglichkeit der Freiheit". Nur diese Angst bildet durch den Glauben, "indem sie alle Endlichkeiten verzehrt".

Ich hatte das Märchen gelesen, weigerte mich jedoch, selber das Gruseln zu lernen. Insofern musste ich sagen, dass die Aporie nicht in Bultmanns Ansatz lag, sondern in meinem Widerstand. Solange ich davon nicht lassen konnte, musste ich immer wieder in derselben Sackgasse landen. Aber der Ariadnefaden, der den Weg aus dem Labyrinth weist, ist offenbar erst sichtbar, wenn ich dem Ungeheuer ins Auge sehe, wenn ich den "Sprung" wage, alle Gewissheiten loszulassen. Der Exodus, von dem Moltmann sprach, war nicht eine Alternative zur Kierkegaard'schen „Glaubensbewegung“, sondern er begann als Exodus aus den Gottesbildern. Erst so werde ich dem Gott gerecht, von dem das Volk Israel (nach einer langen Geschichte, die alle Evidenzen aufgerieben hat) sagt, dass er verbietet, sich ein Bildnis oder Gleichnis zu machen. Erst so werde ich dem Menschen gerecht, den Gott als sein Bildnis oder Gleichnis geschaffen hat: in einer Freiheit, die durch keine Gottesbilder mehr bedingt ist.

- Damit schien also Bultmann recht zu bekommen, insofern er mich aus allen Evidenzen hinaus katapultierte. Andererseits war mir seine Lösung nicht mehr nachsprechbar. Mit dem kategorienlosen Evangelium schien mir zwar der erste Teil des "usus theologicus" möglich - die Zerschlagung aller Glaubensgewissheit aus weltlichen Evidenzen -, aber der zweite Teil - die Ausrichtung des Evangeliums als Antwort auf die Verzweiflung -, war für mich so nicht mehr aussagbar. Bultmann blieb mit seiner Sprache jenem Paradigma der Apokalyptik verhaftet, das ich nicht mehr für geeignet hielt, die Universalität von Gottes Heilswirken auszusagen.

Bultmann wie Moltmann antworten ja auf die exegetische "Entdeckung" des apokalyptischen Hintergrundes des Neuen Testaments und versuchen, das, was die Apokalyptik als endgeschichtliche Versöhnung von Unrecht, Tod und Zerstörung der Welt aussagt, in eine theologische Aussageform zu bringen, die der Kultur vermittelbar ist. Beide gehen unterschiedlich mit dem apokalyptischen Erbe um, bleiben aber in diesem Paradigma: Bultmann in einer aktualistischen Folgegestalt der apokalyptischen Bildsprache nach dem Vorbild des Johannes, Moltmann eher in heilsgeschichtlichen Traditionen nach dem Vorbild der Synoptiker.

Durch unsere Erfahrung der Zerstörung der Lebensgrundlagen wird aber dieses Paradigma überhaupt in eine Krise gestürzt. Eine Kultur, die ihre Naturgrundlagen bis in den Zellkern und in den Atomkern hinein manipuliert, kann den Bestand des Lebens nicht mehr in den Begriff „Natur“ fassen.

Sie kann ihre Integrität nicht mehr in Schöpfungs- und Herkunfts-Erzählungen vergewissern. Damit werden aber diese Kategorien insgesamt ungeeignet, das Vertrauen in Gottes Heilshandeln auszusagen. Der Vater kann nicht mehr in Schöpfungs-Kategorien, der Sohn nicht mehr im Christus-Mythos und der Heilige Geist nicht mehr als Bringer jenes Neuen Äons ausgesagt werden, wo Gott die Schöpfung erneuert und sein Reich aufrichtet. Streicht man aber alle diese Aussagen, so wird das Credo ziemlich leer!

Ich hatte diese ganze Arbeit unter anderem ja auch begonnen, weil ich der Kategorienleere der Glaubenssprache in der Kierkegaard-Tradition entfliehen wollte. Hier gab die Theologie alle traditionellen theoretischen und praktischen Geltungsansprüche auf, beteiligte sich nicht mehr am Streit um "wahre" Erkenntnis von Welt und Mensch und um das "Richtig" oder "Falsch" menschlicher Praxis. Sie zog sich in ein Verhältnis zwischen Gott und Glaubendem zurück, das zwar von weltlichen Einsprüchen nicht mehr angefochten werden konnte, das aber dem Handeln in der Welt auch keine Orientierung mehr bot. Jetzt, am Ende der Arbeit, war ich in eine noch tiefere Kategorienleere gefallen. Wie sollte ich jetzt noch predigen?

War das einzige Modell, das noch übrig blieb, und das bei Bultmann schon dauernd durchschimmert, der "Erweckungsprediger"? Wenn nur ein sprachloser Glaube übrig blieb, musste ich denselben "usus theologicus", der schon mich sprachlos gemacht hatte, auch an andern vollziehen. Ich musste die Hörer dazu bringen, an allen weltlichen Gewissheiten zu verzweifeln, um sie an den Punkt zu stellen, wo sie in unvertretbarer Verantwortung für ihr Leben den "Sprung" in den Glauben wagen können, wo sie alles Endliche loslassen sollen, um sich ganz dem überweltlichen Gott anzuvertrauen...

Wenn ich von "Welt" und vom "weltüberlegenen Gott" sprach, benützte ich aber wieder kosmogonische und apokalyptische Kategorien, die ihren Aussagesinn verloren hatten. D.h. die Predigtsprache, die theologische Sprache verlor all ihre Begriffe im Sinn von Kategorien, von Aussageformen, die einen Inhalt bezeichnen. Sie wurden inhaltsleer, hatten nur noch einen "eristischen" Sinn: ungeeignet, Wahrheit auszusagen, konnten sie doch noch dazu dienen, alle Wahrheits-Aussagen über Gott zu bestreiten. Sie dienten nur noch als eine Art Gleitmittel in jene Verzweiflung hinein, wo der "usus theologicus" den Hörer haben will, damit er die Botschaft hört. Aber die Botschaft hat nun keine Worte mehr...

Was ist also der Erfolg von vier Monaten Arbeit? So fragte ich mich an diesem Punkt. "Ich bin so ratlos wie zuvor, aber ich kann meine Ratlosigkeit besser beschreiben."

Im Rückblick denke ich, dass das Hingabe-Moment im Glauben unverzichtbar ist, und wirkliche Hingabe ereignet sich nur dort, wo alle Sicherheiten losgelassen werden. Insofern ist Glauben ein Grund-Akt des Vertrauens, und die tiefsten Glaubenswiderstände kommen nicht aus intellektuellen Einsprachen, stammen nicht aus dem "sacrificium intellectus", sondern aus dem "sacrificium securitatis", aus dem Widerstreben, Sicherheiten loszulassen. Diesem Widerstand kann dogmatisch nur begegnet werden durch den Hinweis auf das "sola fide" und "sola gratia".

Jedes Anführen einer Evidenz im Sinn der Natürlichen Theologie wäre nicht eine Erleichterung, sondern eine Erschwerung, weil es der Angst vorm Loslassen noch eine letzte Halteleine in die Hand gäbe, an der sie sich festklammern und von der sie sich abhängig machen kann - um nur nicht glauben zu müssen und das heisst: vertrauen.

Gleichzeitig kennt der Glaube, wo er leben und sich ausdrücken soll, aber einen "Anthropomorphismus", der ebenso unabdingbar ist. Da wir nun mal in einer menschlichen, natürlichen und kulturellen Welt leben, kann unser Glaube sich nur in mit-menschlichen, natürlichen und kulturellen Bildern ausdrücken.

Auch das oben erwähnte "Vertrauen", das übrig bleiben soll, nachdem alle weltlichen Sicherheiten losgelassen wurden, stammt aus der zwischenmenschlichen Erfahrung; und wo sich Vertrauen zu Gott (Glaube) und Vertrauen zu den Menschen nicht gegenseitig stützen, gehen beide zugrunde.

Diese anthropomorphen und "kosmomorphen" Bilder, in denen wir unsere Glaubenserfahrung ausdrücken, sind somit nicht nur Bilder und Formulierungshilfen, sie sind auch nicht hintergehbare Erfahrungskategorien und Lebensformen, in denen sich Glaube ausdrückt, ohne die er nicht leben kann. Auch Bultmanns Begegnungs-Analogie lebt von dieser Sprache, die ganze religiöse und theologische Tradition tut es, man muss nur einige Begriffe anführen: Liebe, Hoffnung, Rechtfertigung, Bund, Testament, Vater, Sohn - und eben auch Schöpfung, "ich mache alles neu", „ich wische die Tränen ab“...

c) Zwei Sprach-Pragmatiken - und eine widersprüchliche Fragestellung

Jetzt erklärt sich die seltsame Schraubenbewegung, die die Arbeit in ihrem Diskussionsgang vollzogen hat. Die Glaubens-Sprache kennt verschiedene Sprach-Pragmatiken:

- Wo Glaube sich vergewissern will, ist er auf die Quelle hingewiesen, wo Glaube entsteht. Das ist die Pragmatik der "Missionsrede", wo in der kerygmatischen Anrede eine neue „Wirklichkeit erschlossen“ wird, in die der Angesprochene eintritt, in einem Akt der "Wiedergeburt", was die Tradition im Sakrament der Taufe feiert und was bei Bultmann als neues "existenzielles Selbstverstehen" rekonstruiert wird (vgl. Einleitung).

Diese Missionsrede kann sich auf keine Evidenzen stützen, der Wechsel von der alten zur neuen Wirklichkeit ist so radikal, dass nichts, was zur alten Wirklichkeit gehört, in die neue überleiten kann. Hier gibt es keine Sicherheiten, nur eine Gewissheit, die aus dem Vertrauen kommt, und diese wiederum aus der Hingabe. Dieser Übergang geschieht "sola gratia" und "sola fide". Die Sprache der alten Welt kann nicht in die neue überführen, sie dient dieser Sprach-Pragmatik als Mittel zur "eristischen" Bestreitung der in ihren Kategorien selber aufgehobenen Wirklichkeits-Auffassung.

Das ist die Sprachpragmatik, mit der sich v.a. Bultmann beschäftigt hat.

- Wo Glaube sich in der Erfahrungswelt behaupten will, wird er auf Schritt und Tritt mit Gegenerfahrungen und Gegenbehauptungen konfrontiert. Die Wirklichkeits-Auffassung, die er in Glaube und Hoffnung vorwegnimmt, redet in Zuspruch und Widerspruch in die Erfahrungswelt hinein.

Sie widerspricht dem Unrecht und der in ihm zum Ausdruck kommenden Wirklichkeitsbehauptung, mahnt anderes Verhalten an und verweist tröstend auf die Verheissung, die jene andere „Wirklichkeits-Erschliessung“ für diese Erfahrungswelt bedeutet. Das ist eine Sprachpragmatik der "Diakonie", die neben der Verkündigung auch zur Sendung gehört und die aus dem „neuen Selbstverständnis“ aus jener neuen Wirklichkeitserschliessung folgt.

Ich denke, dass Moltmann in seiner Theologie der Hoffnung nicht das Vergewisserungsproblem im Auge hatte, sondern diese Sprache der Diakonie, durch die der Glaube Welt gestalten will.

Mit dieser Begrifflichkeit (die nicht beansprucht, die religiöse Sprachpragmatik irgendwie vollständig zu beschreiben) lässt sich der Zirkel verstehen, den ich mit der Arbeit vollzogen habe. Ich suchte auf den Spuren Moltmanns nach einer "welthaltigen", argumentations-starken Sprache, mit der ich mich "diakonisch" in der Erfahrungswelt engagieren konnte, geriet mit der Tschernobyl-Wolke aber in eine derart starke Verunsicherung, dass ich in das "Sprachspiel" der Glaubens-Vergewisserung zurückfiel, wo Bultmann das Terrain behauptet.

Damit wird deutlich, dass die Aporie schon in der Zielsetzung steckte: ich fragte in der Einleitung, wie Bultmann und Moltmann das Traditions-Stück "Eschatologie" rekonstruieren, um auf diesem Weg eine Sprache zu finden, in der sich die "endgeschichtlichen" Versöhnungsleistungen von Rechtfertigung, Auferstehung und Neuer Schöpfung auf die Beunruhigung durch die Zerstörung der Lebensgrundlagen anwenden lassen.

Ich suchte also nach einer "welthaltigen" Sprache, mit der sich der Glaube an einen "weltüberlegenen" Gott vergewissern lässt. Ich ging zum vornherein auf die Pragmatik der Vergewisserung aus, wollte das aber in jener Symbolsprache leisten, die nur der "Diakonie" zur Verfügung steht. Diese kann die kosmogonischen und apokalyptischen Bilder gebrauchen und alle Bilder aus Natur und Kultur, in denen sie ja lebt, in denen sie sich behaupten will. Die Glaubens-Vergewisserung kann sich bei solchen Bildern aber niemals beruhigen.

Die Vergewisserung Gottes als "Schöpfer" schwindet in dem Moment, in dem wir derart tief in die "Schöpfung" eingreifen, dass wir ihre Integrität nicht mehr in einem vormenschlichen Konstitutions-Geschehen erzählen können. Dann ist das Zeitalter des "Erzählens" auch für diesen Erfahrungsbereich vorbei; das einmal begonnene "Machen" findet kein Ende (wenn es einen Wirkungszusammenhang gestört hat, den es so nicht mehr rekonstruieren kann).

Mit dieser Unterscheidung der verschiedenen Pragmatiken sind die Modelle von Bultmann und Moltmann nebeneinander möglich. Nicht möglich ist aber, das eine mit dem andern zu vermischen, d.h. die beiden Sprachtypen von ihrer Pragmatik abzulösen und als Mittel zu beliebigen Zwecken zu gebrauchen.

Verzeichnis der Quellen und der zitierten Literatur

- 1 Abromeit H.J., Die Einzigartigkeit Jesu Christi, in Pastoraltheologie 1991/12, 584 - 602.
- 2 Adorno Theodor W., Der Positivismus-Streit in der deutschen Soziologie, Darmstadt und Neuwied, 1974, 3. Auflage
- 3 Albert Hans, Traktat über Kritische Vernunft, Tübingen 1980, 4. Auflage
- 4 Angehrn Emil, Geschichtsphilosophie, Stuttgart-Berlin-Köln, 1991.
- 5 Bloch Ernst, Atheismus im Christentum, Frankfurt/M. 1985.
- 6 Bultmann Rudolf, Geschichte und Eschatologie Tübingen 1964/2 (nach englischen Vorlesungen von 1955).
- 7 Bultmann Rudolf, Jesus Christus und die Mythologie, Hamburg 1958 (nach amerikanischen Vorlesungen von 1951).
- 8 Coreth Emerich u.a., Die Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989, 2. Auflage
- 9 Habermas Jürgen, Nachwort zu Fr. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt/M. 1968, 237ff.
- 10 Habermas Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, 158ff.
- 11 Habermas Jürgen, Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt/M. 1970, 3. Auflage
- 12 Hasenhüttl J., Wahrheit im Konflikt mit Kirche, Wissenschaft, Politik: Rudolf Bultmann, in: Gegenentwürfe, Häring H. und Kuschel K.J. (Hg), München und Zürich 1988.
- 12b Höffe Otfried, Immanuel Kant, München 1988, 2. Auflage
- 13 Honecker Martin, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin-New York, 1990.
- 14 Horkheimer Max und Adorno Theodor W., Dialektik der Aufklärung, Ffm 1969.
- 15 Jamme Christoph, Einführung in die Philosophie des Mythos, Darmstadt 1991.
- 16 Kierkegaard Sören, Der Begriff Angst, Frankfurt/M., 1984.
- 17 Kierkegaard Sören, Furcht und Zittern, Gütersloh, o.J.
- 18 Kierkegaard Sören, Die Krankheit zum Tode, Jena 1911.
- 19 Konersmann Ralf, Erstarrte Unruhe, Walter Benjamins Begriff der Geschichte, Frankfurt/M., 1991.
- 20 Koslowski Peter, Der Mythos der Moderne, Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers, München 1991.
- 20b Krieger David, Bekehrung und Dialog, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 46, 1990, Nr.4.
- 21 Luther Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt/M., 1982, I., 238ff.
- 22 Moltmann Jürgen, Theologie der Hoffnung, München 1964, 1. Auflage
- 23 Moltmann Jürgen, Existenz-Geschichte und Welt-Geschichte, auf dem Weg zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: Ders.: Perspektiven der Theologie, München und Mainz 1968, 128 - 146,
- 24 Moltmann Jürgen, "Theologie der Hoffnung" (Selbstdarstellung), in: Bauer J.B. (Hg), Entwürfe der Theologie, Graz-Wien-Köln, 1985, 235 - 257.
- 25 Moltmann Jürgen, Existenzial-Theologie - Rudolf Bultmann und das Problem der Geschichte, in: Ders. Was ist heute Theologie?, Freiburg/Br., 1988, 63-73.
- 26 Pannenberg Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Ffm 1987 (1973)
- 27 Peukert Helmut, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie, Ffm 1988 (19761).
- 29 Popper Karl Raimund, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern 1957-58.

- 30 Pröpper Thomas, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens, Mainz 1976
- 31 Reinwald Heinz, Mythos und Methode, München 1991.
- 31b Scharfenberg Joachim, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1990, 2. Auflage
- 32 Schmidt Alfred: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: G. Rühle (Hg), Bücher, die das Jahrhundert bewegten, Frankfurt/M., 1980, 142 - 151.
- 33 Wiesel Elie, Die Nacht zu begraben, Elischa, München-Esslingen a.N., ohne Jahr.
- 34 Winiger Peter, Das historisch-kritische Denken in der Theologie, Diskussionsbeitrag, Ms. Zürich 1991.

Nachtrag:

- 3b Barth Karl, Der Römerbrief (1922), Zürich 1984, 13. Auflage
- 4b Berkhof Hendrikus, 200 Jahre Theologie, Neukirchen-Vluyn 1985.

Analytisches Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

2. Bultmann – seine Fragen, seine Antworten

a) Sein Ausgangspunkt:

Heteronomie der Geschichte - der Techniker als Zauberlehrling –

„Sünde“ als Verstehensmodell für den Umschlag von Freiheit in Unfreiheit – Konflikt *in* Geschichte nur tragisch aufzulösen – Johannes Weiss und die vollkommene Transzendenz des „Reiches Gottes“ – neue Verstehens-Möglichkeiten nach dem 1. und 2. Weltkrieg – Parousie-Verzögerung und „paradoxe Existenz“ – Relativismus und Nihilismus – Kritik der Moderne – paradoxe Vermittlung.

b) Sein Ziel

Der Sinn der persönlichen Existenz – das Subjekt der Geschichte – die Rettung vom Nihilismus – Rettung der biblischen Botschaft – Aufhebung der kulturellen Wahrheits-Begriffe und des biblischen Weltbildes in einer neuen „Wirklichkeits-Erschliessung“.

c) Sein Weg

Drei Zugänge: die Rettung der Predigt Jesu in einer „doppelten Aufhebung“ – die Antwort auf Relativismus und Nihilismus in der Existenzphilosophie – Frage nach der Gestalt möglicher Glaubensrede;

der erste Zugang: präsentische Eschatologie - „paradoxe Identität“ und Rekonstruktion der Theologie – Hermeneutik als Lebens-Vollzug – Entmythologisierung als „usus theologicus“ und Anwendung der Rechtfertigungslehre auf das Wissen.

Zwischenbetrachtung: Dialog an Kreuz und Inkarnation

Gefangenschaft als Ort, wo Bultmann seinem Modell Evidenz zuspricht – Und wenn der Gefangene frei wird? – Endlos wiederholter „Augenblick“ oder „Heiligung“? – Bultmann überschreitet sein Modell selbst

3. Von Bultmann zu Moltmann – neue Probleme, andere Lösungs-Traditionen

Moltmann als zurückgekehrter Gefangener - zwei Anknüpfungspunkte zur Bewältigung der Herausforderungen nach dem Krieg – zwei Arten Religionskritik und „Entmythologisierung“ –

Die empiristische Tradition der Westmächte und der konstitutionelle Pluralismus – westliche Verfassungsentwicklung als Institutionalisierung von Religions-Kritik – Pluralismus als verwandelte Gestalt von Relativismus;

Die geschichtsphilosophische Tradition der marxistischen und jüdischen Emigranten – zwischen theologischen Kategorien und ihrer „Aufhebung“ in revolutionärer Praxis – „linke“ Religions-Kritik – das Dilemma der „entmythologisierten Eschatologie – polemische Wahrheitsbehauptung statt apologetischer Vermittlung?

Rekapitulation der zwei Wege – ihre „sozial-liberale“ Synthese und Verlagerung des Streits in die Erkenntnis-Theorie: der „Positivismus-Streit“ – Ausweitung des Totalitarismus-Vorwurfs auf den Liberalismus und Kritik an der „Moderne“ als Epoche der „instrumentellen Vernunft“ – Entmythologisierung der Religion und Entmythologisierung der Säkularisation – Wiederkehr des Mythos und der Sinn narrativer Herkunftserzählungen.

Zwischenbetrachtung: Vor-Zeigen und Vor-Zeichen

Narrative Heilserzählungen vor der Alternative, die Verheissung nach den Aussage-Möglichkeiten der Kultur apologetisch zu beschneiden oder sie ungeschmälert den Wahrheits-Begriffen der Kultur polemisch entgegen zu halten – Fusswaschen als Methode, absolut aber nicht totalitär von Gott in der Welt zu reden – eine Geschichts-Erzählung, die den Toten von Auschwitz Recht verschafft.

4. Rückblick und Ausblick- drei weiterführende Fragen: Entmythologisieren? Relativismus? Wie von Gott reden?

a) „Entmythologisieren“ –

Aufhebung – Gegen-Aufhebung – Gegen-Gegen-Aufhebung

Synthese von biblischer Heilsüberlieferung und kulturellen Wirklichkeits-Begriffen zerbrochen – Kirche und Kritik seit je mit gegenseitigem „Aufhebungs“-Anspruch – Religionskritik als Geburtshelferin der Moderne – Reaktion von der Religion verschuldet – Bultmanns „doppelte Aufhebung“ – Moltmanns „Wahrheits-Prozess“: sich ereignen lassen von „Wahrheit“ statt Versuch, „Wahrheit“ in „Wissen“ aufzuheben – Kerygmatische Anrede und narrative Heilserzählung – Aktualismus und Heilsgeschichte – „Paradoxe Identität“ und „dialektisches Identifikationsgeschehen“ –

Zusammenfassung: Bultmanns „Wahrheits-Entscheidung“ im metanoetischen Glaubensakt / Moltmanns Wahrheits-Erweis als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im futurischen Eschaton – Moltmanns Revision seines Ansatzes in der „politischen Hermeneutik“.

b) Relativismus, Pluralismus, Nihilismus

Korrespondenz von Relativierung und Totalisierung – Totalisierende Politik im Namen des „Geschichts-Zieles“ und relativierende Abwehr – Aufklärung und Historismus / Kant und

Hegel – Auschwitz als Ende der Theodizee aus Geschichte – die Tschernobyl-Wolke als Ende der Theodizee aus der Natur – das Versagen der apokalyptischen (heilsgeschichtlichen und kosmogonischen) Kategorien – Nihilismus als Ende des Glaubens oder als Durchgang des „Karfreitags“? – Von Gott reden ohne Kategorien?

c) Wie von Gott reden?

Dogmatische Postulate und der Glaube, mit dem sich „leben und sterben“ lässt – Ende der Natürlichen Theologie und Aussage-Krise von Gottes-Selbstoffenbarung in Jesus Christus – Von Gott reden ohne Worte?

Zwischenbetrachtung: Nochmals Dialog am Kreuz

Die Verneinung Gottes und seine Bejahung: nicht im Begriff, sondern in der Hingabe – der „Prozess Jesu“ hält an – Erzählung und Entscheidung – von Gott reden auf dem Weg des Wortes.

5. Zusammenfassung: auf der Suche nach einer neuen Glaubens-Sprache

- a) Von der „Entmythologisierung“ zur „neuen Mythologie“
- b) Von der „kategorialen“ zur „eristischen“ Glaubensrede
- c) Zwei Sprach-Pragmatiken – und eine widersprüchliche Fragestellung

Verzeichnis der Quellen und der zitierten Literatur