

in der Menschlichkeit des Vf. ihren letzten Antrieb hat.

„Einsichten an der Grenze des Lebens“, heißt der Untertitel der theologischen Briefe, die G. nach Überwindung einer schweren Krankheit an seinen Freund Josef Weiger richtete und, wenn auch nicht geradezu für die posthume Publikation bestimmte, so doch dafür freigab. Das schmale Bändchen, das den Wortlaut dieser 10, teilweise nur in Skizzenform ausgearbeiteten Briefe enthält und mit einem „Gebet in der währenden Stunde“ schließt, gehört deswegen zu den besonderen Kostbarkeiten des literarischen Vermächtnisses, weil es G., der sonst fast durchwegs hinter die Sachaussage zurückzutreten pflegt, in einer seltenen Rückhaltlosigkeit und Radikalität des Denkens zeigt. Demgemäß verbirgt er es weder dem Freund noch sich selbst, daß er sich mit den aufgegriffenen Themen „auf des Messers Schneide“ bewegt und bisweilen sogar Gefahr läuft, „frevelnd an Gottes inneres Leben zu röhren“. Fast gewinnt man angesichts solcher Geständnisse den Eindruck, daß G., der im Anschluß an Kierkegaard wiederholt vom Wagnis des Glaubens gesprochen hatte, erst in diesen nachgelassenen Briefen das volle Wagnis des theologischen Gedankens auf sich nahm. In dieser wagenden Radikalität fragt schon der 1. Brief nach der Möglichkeit endlichen Seins „neben“ und „außer“ dem unendlichen Gott, während der letzte, nicht weniger radikal, „Gottes Streit um sein Recht“ nachsinnt. Auch beim Versuch, die Physiognomie der Gegenwart zu begreifen, schlägt G. in diesem letzten denkerischen Rechenschaftsbericht vergleichsweise „radikale“ Wege ein, als er sie in seinen zeitkritischen Studien über „Das Ende der Neuzeit“ (von 1950) und „Die Macht“ (von 1951) eingeschlagen hatte. Wichtig sind auch die Aufschlüsse, die er dem Adressaten über die Entstehung seiner Gedanken bietet. Oft sind es, wie etwa in dem Brief über das Schwinden der religiösen Erfahrung, scheinbar beiläufige Anstöße, wie etwa der Anblick eines von einem Elevator emporgehobenen Monteurs, durch die er schlagartig zur Erfassung hintergründiger Zusammenhänge und Entwicklungen geführt wird. Hatte sich G. in seinem zu Lebzeiten veröffentlichten Werk hauptsächlich als ein „affirmativer“ Denker erwiesen, so spricht er hier, in dem Abschiedswort an den theologischen Freund, die von der negativen Theologie geformte Sprache des Verschweigens, der Aussparung und des geistigen Verzichts. Denn er weiß, wie die abschließende Anrufung des Gottesgeistes sagt: „Im Geheimnis des Schweigens waltest Du!“

München

Eugen Biser

ROHMANN KLAUS, *Vollendung im Nichts?*
Eine Dokumentation der amerikanischen

„Gott-ist-tot-Theologie“. (460.) Benziger, Zürich 1977. Kart. lam. sfr 39.—.

Der Untertitel ist einzuschränken: eine Dokumentation der Aussagen einzelner „Gott-ist-tot“-Theologen, die freilich sehr ausführlich vorgelegt wird und als gelungen zu bezeichnen ist. Die Konzentration auf zwei der Theologen ist darin begründet, daß der jüdische Theologe Richard L. Rubenstein bei uns noch weithin unbekannt ist, indes Thomas J. Altizer der spekulativste unter diesen Theologen ist, und erst aus der zeitlichen Distanz heraus eine Bestandsaufnahme seiner Gesamtkonzeption gemacht werden konnte.

Es werden zunächst die Hauptvertreter der Bewegung gerafft vorgestellt (J. A. T. Robinson, D. Sölle, G. Vahanian, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton) und in ihren Anliegen kritisch beleuchtet. Dann aber wird die theologische Aussage R. L. Rubensteins nachgezeichnet und dessen Überzeugung deutlich, daß alle Theologien ihrer Natur nach subjektiv sind, mehr dem Dichter und dem schöpferischen Künstler näher als etwa dem Physiker, somit vorwiegend eine „phänomenologische Beschreibung dessen, was in dem Theologen und seiner Kultur vorgeht“ (97 f), letztendlich eine Rede von Gott, um sich selbst und seinen Nächsten besser zu verstehen. Das ist bei Rubenstein nicht ein ausgemachter Psychologismus, will er doch in jenen Bereich des letzten Mysteriums vorstoßen, wo allein das Schweigen die angemessenste Antwort ist. Insofern ist Rubenstein zwar kein Atheist, aber doch wohl ein Agnostizist. Was besagt nun die Aussage „Gott ist tot“ in der „spirituellen Autobiographie“ Rubensteins? Jedenfalls handelt es sich nicht um den „Tod Gottes“ im objektiven Sinn. „Gott ist tot“, das beinhaltet für ihn entscheidend das Bekennen, daß er, der es sagt, es nicht für sinnvoll halten kann, von der Gegenwart Gottes in unserer Zeit zu reden. Nicht die Religiosität des Menschen ist gegenwärtig verlorengegangen (diese meint die Notwendigkeit des Menschen, seine tiefsten Ängste und Sehnsüchte in Ritus und Mythos auszudrücken), sondern die jüdisch-christlichen Symbole sind zerbrochen: „tot“ ist der Vater-Gott der Bibel. Gott ist für Rubenstein nicht bloß eine Chiffre für das menschliche Dasein, nicht die Summe des Vorfindlichen, nichtsdestoweniger der Ozean, dessen Wellen wir sind, keine „Etwasheit“, sondern eher Nichtsheit im Sinne von Nicht-Etwasheit — „Heilige Nichtsheit“, der unpersönliche Urgrund, in dem hinein sich alle menschliche Personalität auflösen muß.

Das Ringen um die Realität des Heiligen bei Th. J. Altizer stellt Vf. vor, indem er der Gedankenentwicklung Stufe für Stufe folgt. Drei Schaffensperioden werden auf dem Weg zu einer Begegnung mit Gott herausgearbeitet: 1. der Entwurf einer biblisch-eschatolo-

gisch orientierten Theologie, 2. der existentialistische Versuch einer Versöhnung des Heiligen mit dem Profanen, und schließlich 3. der Entwurf einer „kenotischen“ Theologie. Die Eigenwilligkeit und Eigenart Altizers tritt dabei besonders zutage: der pleonastische Stil, die Ungenauigkeit seiner Sprache, die nach Altizers Auffassung der religiösen Wirklichkeit besser entspricht als die rationale, der Symbolcharakter der religiösen Sprache, die sich der Wirklichkeit des Heiligen eigentlich nur intuitiv und transkonzeptual nähern kann, einer Wirklichkeit, die im Grunde nur aus Bewußtseinsinhalten besteht. Die ausführlichen Darlegungen der 1. und 2. Schaffensperiode Altizers seien hier übergegangen. Die Gedanken der 3. Periode sind jedoch so brisant, daß sie etwas von dem Charakter dieser Theologie vermitteln können: Gott, das ist hier ein vorwärtsdrängender Prozeß kenotischer Metamorphose. Das „zentrale Thema“ ist dabei der „Fall“, d. h. das „Auseinanderfallen einer ursprünglichen Totalität in die Zweihheit von Gott einerseits, Mensch und Welt andererseits“. Das Herausfallen der Welt aus der Totalität, die „Ursünde“, wäre somit als das Schöpfungsgeschehen zu begreifen, wobei auch Gott in seiner „Transzendenz“ wurde. In der Aufhebung dieser Distanz aber, d. h. in der Gegenbewegung aus der Transzendenz in die Immanenz hinein, in der Inkarnation, beginnt die Erlösung, verstanden als ein Prozeß der Auflösung jeder „Selbstheit“, in der Kreatur zurück in die Wiedervereinigung streben. In der Inkarnation tut der Schöpfergott (der „Satan“) als der gefallene in kenotischer Selbststeuerung den ersten Schritt in die Welt, wodurch dann auch die Schöpfung „apokalyptisch“ transformiert wird. Die Kraft dieser ungeheuren Bewegung erwächst aus der „Spannung“ des Gegensatzes des transzendenten Gottes zur Welt, wodurch alle Fesseln der Vereinzelung zu neuem ständigen Koinzidieren gelöst werden. Der Inbegriff der ständigen Aufhebungsbewegung ist das „Neue Jerusalem“ – für Altizer der „apokalyptische Name der Liebe“.

Was helfen solche extravaganten Entwürfe weiter? Je für sich genommen, stellen sie innerhalb der Theologie so etwas wie ein Exoticum dar. Bereichernd wird deshalb erst die Auseinandersetzung mit ihnen. Vf. befaßt sich in drei Problemkreisen angesichts dieser „Gott-ist-tot“-Theologie mit der Frage der Schöpfung und der natürlichen Gotteserkenntnis, angesichts des Gottes- und Menschenbildes von Rubenstein und Altizer mit der Einheit von Gott und Welt und angesichts des von beiden Theologen gedachten „Nirvana“ mit dem letztgültigen Sein oder Nichtsein des Menschen. Zum 2. Problemkreis sei nur die Feststellung herausgegriffen, daß die Erfahrung des Menschseins unser Denken von Gott beeinflußt, daß aber auch

die Gotteserfahrung und -lehre auf die Erfahrung des Menschseins nicht ohne Einfluß ist. Es gilt infolgedessen, daß der Mensch, wenn er die Göttlichkeit Gottes an sich reißt und Gott für „tot“ erklärt, diesen Gott nur auslöschen kann im Untergang seines eigenen Selbst.

Das Werk schließt nicht nur eine Erkenntnislücke, indem es noch einige besonders brillante Entwürfe einer vor Jahren eigentlich schon „gelaufenen“ theologischen Richtung Amerikas nachträglich beibringt – das tut es mit besonderer Behutsamkeit, Einfühlksamkeit und viel Verständnis –, sondern macht vor allem auch auf die noch längst nicht aufgearbeitete „Grundlagenkrise“ der Theologie aufmerksam und verweist auf seine Weise noch einmal auf jene wunden Punkte, die sich in den kommenden Jahren erneut krisenhaft auswirken könnten – wie im übrigen alles Liegengelassene bzw. Verdrängte.

Passau

Heinrich Döring

KASPER WALTER (Hg.), *Absolutheit des Christentums*. (Qu. disp., 79) (156.) Herder, Freiburg 1977. Kart. Iam. DM 27,50.

Die Konferenz der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen nahm auf ihrer Arbeitstagung in Salzburg 1977 das schwierige und zugleich dringliche Problem auf, das philosophisch und theologisch gleicherweise der immer neuen Aktualisierung bedarf und mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums gegeben ist. – W. Kasper spricht in der Einführung davon, daß dieses Thema heute „zur Problemanzeige für das Verhältnis des Christentums zur Moderne“ geworden sei (9).

Die Referate werden in der Reihung gebracht, wie sie von der Sachproblematik her gefordert wird. K. Lehmann führt zunächst in die Geschichte des Topos „Absolutheit des Christentums“ ein, indem er auf die Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus des 19. Jh. hinweist und E. Troeltsch in seiner Bedeutung für das Thema würdigt. Lehmann bleibt aber nicht beim historischen Bericht stehen, sondern zieht Folgerungen, die z. T. in den anderen Beiträgen genauere Ausführungen erfahren. E. Zenger arbeitet das Thema im AT an der Abrahamstradition heraus. G. Lohfink erörtert Universalität und Exklusivität des Heiles im NT. H. Bürkle untersucht in einem missiologischen Kapitel „den christlichen Anspruch angesichts der Weltreligionen heute“, die mit ihrer eigenen Dynamik ein universales Selbstverständnis vertreten bzw. anstreben. Die christologische Konzentration bringt das Referat von W. Breunig: Jesus Christus als universales Sakrament des Heils. Die ekklesiologische Konzentration bietet H. U. v. Balthasar, der die Begriffe absolut und katholisch auf ihren konkreten Sinn befragt. Er bringt im Blick