

*Beiträge zur evangelischen Theologie  
Theologische Abhandlungen. Begründet von Ernst Wolf  
Herausgegeben von Eberhard Jüngel und Rudolf Smend*

---

Band 94

WOLF KRÖTKE

# Die Universalität des offenbaren Gottes

Gesammelte Aufsätze



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN  
1985

Herr« denn nun bedeutet. Hier ist es nötig, daß Christen sich untereinander fragen, was diese und jene Weise des Bekenntens mit diesem Satz zu tun oder nicht zu tun hat. Eine große Gefahr für Kirche und Theologie besteht darin, daß sie dieses Fragen scheuen und verlernen, weil es ständig neu in den Aufbruch des kirchlichen Lebens und Redens führt. Die Fähigkeit zu diesem Aufbruch ist aber gerade die Stärke der christlichen Gemeinde unter der leibendigen Herrschaft Christi. Nach der Eindeutigkeit und Klarheit des Bekenntnisses in der konkreten Situation muß darum jeder Christ jeden Christen fragen können und sich jeder Christ von jedem Christen fragen lassen können. Das ist das mindeste, was Menschen sich einander schulden, die der gleichen Wirklichkeit ihr Leben verdanken und mit ihrem Wort für diesen Jesus Christus in der Welt gutstehen. Es gibt keine noch so überzeugende Ausformulierung und Gestaltung dieses Bekenntnisses, das sich diesen Fragen entziehen dürfte.

Der gleiche Sachverhalt hat aber noch eine andere, viel positivere Seite. Wenn alle christliche Gemeinde nur da ist, weil Christus tatsächlich dem Herzen und dem Munde von Menschen nahe ist, dann ist jedes noch so fremdartige und neue christliche Bekenntnis darauf hin zu hören, welches vielleicht ver-gessene oder überschene Wahrheitsanliegen sich in ihm meldet. Nach E. Troeltsch hat alle religiöse Überzeugung die Tendenz, sich selbst absolut zu setzen.<sup>10</sup> Das christliche Bekenntnis teilt diese Eigenart nicht. Denn es bezieht sich auf eine Wirklichkeit, deren Reichtum eine ganze Vielfalt menschlichen Zeugnisses zur Entfaltung bringen kann. Auf das mir selbst unbekannte und unvertraute Christus-Zeugnis zu hören, ist gerade in einer Zeit unerlässlich, in der an der Verstehbarkeit des Bekenntens für eine gottvergessene Welt gearbeitet werden muß.

Es ist also nicht so, daß die Frage des Bekenntnisses notwendig eine Frage des Zwistes und der Spaltung der Gemeinde sein muß. Es ist gerade dann nicht so, wenn die Gemeinde und die Theologie an der Eindeutigkeit des Grundbekenntnisses »Jesus Christus ist der Herr« orientiert sind. Denn »Eindeutigkeit« heißt hier nicht: Jesus Christus im Bekenntnis sozusagen einfangen. »Eindeutigkeit« heißt: zu einer Wirklichkeit hinführen, in der Menschen tatsächlich finden, was sie bei sich vergeblich suchen; ein helles, bejahtes Leben, das all unseren Lebensversuchen vorausliegt. In dieser Selbstlosigkeit des Bekenntens und des Bekenntnisses liegt die Zukunft der Gemeinde.

10 Vgl. hierzu: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen und Leipzig 1902.

## ZUR DOGMATIK DER GEGENWART

### »CHRISTLICHE GLAUBENSLEHRE« UND »EVANGELISCHE DOGMATIK«\*

Der Umgang mit dem Problem der »natürlichen Theologie« bei  
Hans Georg Fritzsche und Hanfried Müller

Dogmatische Überblicksliteratur ist in der Regel nicht gerade dazu geeignet, eine theologische Diskussion zu befruchten. Sie verfolgt mehr didaktische Ziele und enthält dementsprechend viel Richtiges und Wichtiges, das in seiner Allgemeinheit ohnehin jedem Kundigen bekannt ist. Das ist auch bei den beiden Büchern dieser Art, die jüngst in der Evangelischen Verlagsanstalt erschienen sind, nicht anders. H.-G. Fritzsche hat 1977 unter dem Titel »Hauptstücke des christlichen Glaubens« einen »Grundriß der christlichen Glaubenslehre« (HG) erscheinen lassen. Ihm folgte 1978 eine zweibändige »Evangelische Dogmatik im Überblick« von Hanfried Müller (DÜ).

In beiden Erscheinungen nimmt die Information einen großen Raum ein. An beiden ist aber auch sofort zu lernen, daß *theologische* Informationen im Rahmen einer »Dogmatik« nicht einfach Mitteilungen über feststehende »objektive« Sachverhalte sind. Sowohl Fritzsche wie Müller informieren von einem Standpunkt und Konzept her auf ein Ziel hin. Darum haben wir nach Inhalt, Umfang und Stil zwei ganz verschiedenartige Bücher vor uns, die gerade in dieser Verschiedenartigkeit zur Diskussion und Auseinandersetzung reizen. Solche Diskussion und Auseinandersetzung ist wichtig, wenn die Theologie ihre kritische Funktion gegenüber der Kirche behalten soll. Und sie ist besonders dann notwendig, wenn sie an der »Substanz« (HG, S. 6) und »Wahrheit« (DÜ, S. 63) des christlichen Glaubens orientiert ist. Denn die Gesprächslosigkeit auf dem Gebiet der systematischen Theologie und damit der Theologie als solcher hat allemal zur Folge, daß sich das Interesse der Kirche an »Substanz« und »Wahrheit« auf der Ebene nur allzu richtiger Kompromißformulierungen beruhigt, die selten neue Schritte provozieren. Es ist gut, daß beide Bücher solche Beruhigung nicht bieten. Das ist ihr Ge-

\* Hanfried MÜLLER, Evangelische Dogmatik im Überblick, Verlagsanstalt, Berlin 1978, zwei Teile, 456 Seiten. (DÜ)

Hans-Georg FRITZSCHE, Hauptstücke des christlichen Glaubens. Grundriß der christlichen Glaubenslehre, Berlin 1977, 268 Seiten (HG). – Dieser Aufsatz wird hier mit einigen Modifikationen wiedergegeben, die mir nach der öffentlichen Auseinandersetzung mit H. G. Fritzsche in den »Zeichen der Zeit« geeignet erscheinen, Mißverständnisse zu vermeiden und das nötige Gespräch zu fördern. Die Sachfragen bleiben davon unberührt, ja treten nur umso deutlicher hervor.

winn, der es rechtfertigt, daß man sich mit den Grundanschauungen, die hier zum Tragen kommen, befaßt.

Für diesen Zweck kann die Gesamtheit des Materials, das vorgeführt wird, hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie die Form, in der beide Bücher gehalten sind. In den Mittelpunkt der Auseinandersetzung muß vielmehr dasjenige Problem treten, an dem beide Verfasser die »Substanz« und »Wahrheit« des christlichen Glaubens zu bewähren trachten: nämlich das vielschichtige Problem der sogenannten »natürlichen Theologie«. Der Art und Weise, wie jeweils verschieden die theologische Rede von Gott, von Christus und vom Menschen in der Welt an diesem Problem profiliert wird, soll deshalb im folgenden die besondere Aufmerksamkeit gelten.

# I. Die Aufnahme der Fragestellungen der »natürlichen Theologie« bei H.-G. Fritzsche

## 1. Der Gottesglaube und seine »Implikationen«

Christlicher Glaube muß nach Fritzsche »damit einsetzen, sich die Verkündigung des geschichtlichen Jesus, des Jesus unserer Evangelien, zu vergegenwärtigen« (HG, S. 6). Dieser Einsatz hat programmatische Bedeutung. Er kennzeichnet eigentlich im Kern alles, was Fritzsche in seinem theologischen Denken bewegt. Die Verkündigung des »geschichtlichen Jesus« enthält nämlich nach diesem Konzept *mehr* als alleine die von Fritzsche so genannte »Deutung« der Person Jesu durch die apostolische Überlieferung und die Kirche (vgl. LD III, S. 122ff).<sup>1</sup> Sie enthält im Blick auf Gott und den Menschen einen größeren Horizont als das den Gottesglauben offenbar verengende Bekenntnis zu Jesus als *Christus*. Zwar wird – das ist selbstverständlich – dieses Bekenntnis wieder eingeholt. Es wird aber so eingeholt, daß es nun noch ein »Aspekt des Ganzen« (LD III, S. 99) und nicht mehr das Ganze selber ist. Gott hat eine über Jesus weit hinausgehende Bedeutung. Das macht uns nach Fritzsche gerade die Verkündigung des »geschichtlichen Jesus« klar. Dieser Jesus, der jedoch nicht einfach mit dem »historischen Jesus« identisch ist,<sup>2</sup> legt uns nicht darauf fest, auf ihn allein zu blicken, wenn wir von Gott reden. Er vermittelt uns vielmehr eine Gottesvorstellung, die »Gott« als eine *alle* Wirklichkeit angehende Realität verstehen läßt (vgl. HG, S. 141). Und nur diese Vorstellung von Gott schließt uns nach Fritzsche das *gesamtbiblische* Zeugnis von Gott auf. Das gesamtbiblische Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments in seiner Spannung und

Dynamik zu erfassen, ist deshalb eine unerläßliche Aufgabe, weil es uns lehrt, wie *alle* Wirklichkeit Gott zugeordnet ist.

Schon an diesem Einsatz ist evident: Bei Fritzsche rückt die Verkündigung des »geschichtlichen Jesus« in die Funktion ein, die in der traditionellen Theologie die sogenannte »natürliche Theologie« inne hatte. Der Glaube an Gott, den Allmächtigen, den man mit der Vernunft zu erweisen trachtete, wird als »Widerspiegelung der Verkündigung Jesu und deren Verwurzelung im Alten Testament« beschrieben (HG, S. 48). So gewinnt Fritzsche die Möglichkeit, aus den vielen biblischen Aussagen über Gott ein Gottesbild zu erheben, das aus dem Alten Testament über die Verkündigung Jesu und die Bekenntnisbildung der Kirche zu einem spezifischen *Monothelismus* »emporwächst« (HG, S. 49). Das Spezifische dieses Monothelismus ist mit der Bezeichnung Gottes als »Vater« zum Ausdruck gebracht. Diese Bezeichnung zeigt nämlich, daß Gott nicht mißgünstig Rivale des Menschen ist, sondern ein *gnädiger*, den Menschen fördernder Gott. Der eine, gnädige Gott ist die Spitze der Verkündigung Jesu gegen den »heidnischen, abergläubischen Polytheismus« (S. 48) und seine Weltvorstellungen. Darum kann man von diesem einen Gott und Vater auch nicht reden, ohne sofort Aussagen über die Welt zu machen, der diese Güte gilt, die der Vater hegt. Zum Vater gehört – wie Fritzsche ganz besonders gern und häufig sagt – das »Vaterhaus«, in dem der Mensch geboren ist (vgl. HG S. 178 u.ö.). Und das bedeutet auf abstrakter Ebene: Zum Gottesbild gehört sofort und unmittelbar ein »Weltbild«, in dem dieser Gott und die Welt in eine Beziehung zueinander gesetzt werden. »Weltanschauliche Implikationen als theoretische Überzeugungen« (HG, S. 47) gehören zu dem Glauben an Gott, welchen Jesus verkündigt, notwendig hinzu.

Die besondere Betonung des *theoretischen* Charakters der »weltanschaulichen Implikationen« durch Fritzsche weist darauf hin, daß hier ein wesentliches Element der Methode »natürlicher Theologie« aufgenommen wird. »Natürliche Theologie« als *christliche* »natürliche Theologie« ist die vernünftige, denkende *Vorbereitung* des Glaubens. Sie zeigt die Nötigung zum Glauben aus den Zusammenhängen der Welt auf. Es ist demnach nicht ihr Sinn, den Glauben zu begründen und zu stiften, sondern seine Notwendigkeit und Möglichkeit aufzuweisen. Genau dies leisten aber auch Fritzsches »weltanschauliche Implikationen«, ohne die der Gottesglaube nicht vollziehbar wäre. Sie dienen nicht dazu, Gottes Sein und Wirken aus der Natur und der Geschichte »abzulesen«. Zu solcher Behauptung hat sich ja sonst christliche »natürliche Theologie« nur selten verstiegen.<sup>3</sup> Sie vermitteln aber, veranlaßt durch den Glauben, ein Bild von der Natur und der Geschichte, das auch nicht-glaubend aufgewiesen werden kann. Denn den Anspruch, eine theoretische Überzeugung zu vertreten, kann man nur erheben, wenn

1 Mit »Deutung« ist das *Bekenntnis* der Gemeinde zu Jesus als Christus gemeint.

2 Der historischen Frage nach dem historischen Jesus erkennt Fritzsche keine theologische Bedeutung zu, sie kann nur die »Vielfalt (sc. des neutestamentlichen Zeugnisses) explizieren« (vgl. LD III, S. 104).

3 Vgl. hierzu Chr. Gestrich, Die unbewältigte natürliche Theologie, ZthK 68, 1971, S. 82ff.

man bereit ist, sie vor dem Forum der Vernunft zu vertreten. Nimmt man nun das Wort »Implikation« ernst, dann ist also im Sinne von Fritzsche zu folgern, daß der Glaube an Gott eine vor der Vernunft aufweisbare Konzeption von der Welt besitzt, die ihrerseits die Funktion hat, den Glauben zu stützen.

Das wird besonders deutlich am Inhalt dieser Implikationen. Zu ihnen gehört zum Beispiel die Vorstellung, daß »das Naturgesehen... nicht Zufall, auch nicht blinde Notwendigkeit« ist, »sondern Raum für den Menschen, in dessen Dasein sich »Schöpfung« erfüllt« (HG, S. 51). Die Vorstellung muß heute »in der Analogie zu früheren Weltbildern« zum Ausdruck gebracht werden (HG, S. 58). Fritzsche denkt dabei besonders an die »Überzeugung, daß die Wirklichkeit größer, weiter und mehrdimensionaler ist, als Wissen und Wissenschaft ausmessen vermögen, und daß es eine geistige Wirklichkeit gibt, in der Kräfte wirksam sind, in denen der Mensch über sich hinauswachsen kann, die ihn halten, tragen und führen – auch verführen können« (HG, S. 121).<sup>4</sup> Es ist klar, daß eine solche weltanschauliche Überzeugung dann Aussagen über die Welt, den Menschen und Gott möglich macht, die in ihrer Allgemeinheit gar nichts »spezifisch Christliches« mehr an sich haben. So heißt es von der Geschichte: »Es liegt ein objektiver Sinn (!) in der Menschengeschichte, eine objektive (!) Logik... Jener Sinn ist Aufstieg und Erhaltung des Menschen über alle Sündigkeit... hinweg« (HG, S. 51). Vom Menschen dagegen wird gesagt: Sein Sein ist »Bestimmtheit von einem quasi-personalen Willen« – entsprechend dem, daß die »Welt insgesamt ein quasi-geistiges und von einem Willen bestimmtes Zentrum« hat (vgl. HG, S. 51f).<sup>5</sup> Die Grundaussagen von Gott aber lauten: Er ist das in personalen Kategorien vorstellbare »Letzte Woher« und »Letzte Wohin«, die »Einheit alles Seins« und der »Sinn alles Seins« (HG, S. 52–55, Hervorhebungen getilgt). Eine wesentliche Intention Fritzsches bei diesen Aussagen ist es, die Kontinuität des christlichen Glaubens mit dem Glauben der Religionen, ja mit dem Wesen von »Religion« überhaupt zu wahren. Der Kritik unterliegt die Religion als polytheistisches Gebilde und als menschlicher Versuch, Gott in den Griff zu bekommen. Es gibt aber darüber hinaus Merkmale der Religionen, die – wie es im Anschluß an K. Holls Luther-Auslegung heißt – »durchgehalten werden« müssen. Dazu zählt besonders »das Vermögen (sc. des Menschen), sein eigenes Dasein transparent werden zu lassen für eine noch andere Wirklichkeit als die sichtbar-vorfindliche (s. Hebr. 11,1), und sich von dieser her gehalten, getragen und geführt wissen, auch andere Menschen nicht zufällig sich beigesellt finden... in allem von etwas getrieben sein, was einen unbedingt verpflichtet und »angeht.« (HG, S. 140f).

<sup>4</sup> Für dieses Wirklichkeitsverständnis beruft sich Fritzsche wiederholt auf Hebr. 11,1.

<sup>5</sup> Darum ist mit A. v. Harnack der »unendliche Wert der Menschenseele« zu betonen (HG, 51) und darum wird später in der Ethik die Erhebung des Menschen über das rein »Naturhafte« eine Grundaussage sein.

Nicht zufällig klingen die Formulierungen, die Fritzsche hier wählt, an die Theologie P. Tillichs, aber auch an atypische Aussagen der »liberalen Theologie« an. Es soll das Anliegen aufgenommen werden, daß dem Verstehen Gottes ein Verstehen der Welt und des Menschen entspricht, das die Zugehörigkeit der Welt und des Menschen zu Gott herausstellt. Alles, was ist, kann im Verhältnis zu Gott gesehen werden. Das ist von dem Gott her, der zur Welt kommt, eine im Ansatz durchaus sachgerechte Sicht. Fritzsches »Implikationen« des Gottesglaubens beschreiben aber die Welt als eine, zu der so etwas wie ein Gott in Form eines »geistigen Zentrums« und seiner Auswirkungen schon immer gehört. Sie beschreiben Gott dementsprechend in einer Funktion, die eine Spitzenaussage über die Welt ist (Woher, Wohin, Grund, Sinn). So wird zum Beispiel die anthropologische Aussage, daß der Mensch dafür offen ist, anderem als er selbst zu begegnen, zu einer »religions« Aussage, die den Gottesglauben in gewisser Weise schon impliziert. Das gibt zu Fragen Anlaß.

Man kann zwar Sätze des Glaubens über die Welt und den Menschen in Sätze der Vernunft übersetzen.<sup>6</sup> Darin erweist sich die Wirklichkeitsbezogenheit des Glaubens. Solche Sätze sind dann aber keine Glaubenssätze mehr. Es sind vernünftige Aussagen über die Welt und den Menschen, die darauf zielen, zu einer vernünftigen Weltgestaltung beizutragen. Sie favorisieren deshalb eine Vernunft, die so vernünftig ist, »Gott« nicht zu einem Argument der Vernunft zu machen. Das geschieht aber bei Fritzsche, indem sich Gott selbst Überzeugungen ins Weltbildhafte gefallen lassen muß. Dadurch droht jedoch die weltbildhafte »Implikation« des Glaubens geradezu zu einer Pointe des Glaubens zu werden. Fritzsches Ethik mit der immer wieder betonten Überlegenheit des »Geistigen« über das »Natürliche« zeigt das nur allzu deutlich (vgl. S. 160ff).

Die Bindung des Glaubens an dieses Weltbild vom »geistigen Zentrum«, vom »objektiven Sinn« und vom haltenden und tragenden Geschick bringt deshalb nicht nur den Glauben in Verdacht, sich gar nicht ernsthaft der Vernunft bedienen zu können. Sie läßt auch fragen, wie Gott selbst unter dieser Voraussetzung als frei bezeugendes Gegenüber gedacht werden kann. Diese Frage impliziert die andere, welche Bedeutung Jesus Christus in seinem Sein über seine Verkündigung hinaus für das Verstehen der Wirklichkeit Gottes hat.

## 2. Gottes »Werk« in Jesus

Die »Christologie«, die herkömmlicherweise ausführen soll, wer Jesus als Christus ist, wird von Fritzsche in scharfer Abgrenzung vom christologi-

<sup>6</sup> Vgl. E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Neue Anthropologie, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Bd. 6, Philosophische Anthropologie. Erster Teil, Stuttgart 1974, S. 344.

schen Dogma, also von der sogenannten »Zwei-Naturen-Lehre« entfaltet. Er nennt die Frage nach einer Jesus »zukommenden persönlichen »Gott-heit« eine »falsche Frage« (HG, S. 67). Auch das Bekenntnis, daß Jesus »Gottes Sohn« sei, taugte nur etwas »in einer Zeit und Umwelt, die an eine Vielzahl von Halbgöttern und himmlischen Wesen glaubte« (HG, S. 67). Was das Bekenntnis meint, muß heute vielmehr dahingehend interpretiert werden, daß das »Gottheitliche an Jesus Christus... nichts an seiner biographisch faßbaren Person, sondern... sein Werk ist« (HG, S. 68). »Jesus Christus ist nicht Gott, aber in ihm (und nur in ihm) ist erschienen und handelt Gott... Christi Werk ist seine Gottheit – seine Person ist seine Menschheit« (LD III, S. 143).

Diese christologische Grundanschauung ist konsequent. Gott ist als allgemeiner, gütiger Gott der Welt so verstanden worden, daß nur Auswirkungen Gottes, die dann »Werk Christi« heißen, an Jesus glaubhaft werden. Darum heißt »Menschwerdung Gottes« in der Interpretation von Fritzsche: »daß Gott sich für sein Werk eines Menschen wie wir bedient und im Fleisch wirkt. Dieses Wirken sei »Gnade« (Bestimmung) und nicht Natur« (HG, S. 68). Fritzsche formuliert bewußt so, wie sich im Fortgang zeigt. Denn es kommt ihm darauf an, Gottes Werk in Christus so zu interpretieren, daß es als ein erster und ausgezeichnete Fall dessen erscheint, was auch uns widerfahren soll. »So ist Jesus Christus als »Sohn Gottes« Urbild eines neuen Menschen« und zwar, »wie jeder Mensch es nunmehr... auch sein kann und soll«: er wird ein Kind Gottes in verantwortlicher Jungerschaft (vgl. HG, S. 69). Deshalb wird Jesus immer wieder als der beschriebene, »der in der Geschichte des Menschen in ethischer und gesellschaftlicher Hinsicht einen Impuls<sup>7</sup> ausgelöst hat« (ebd.). Es wird sein »vorbildliches Handeln« in dieser Hinsicht hervorgehoben (vgl. HG, S. 71). Es wird im Anschluß an die »liberale Theologie« vom »Bild Jesu« geredet, das wir uns zu vergegenwärtigen haben.<sup>8</sup> Es wird aber in dem allen nicht klar, inwiefern nun eigentlich ausgerechnet Jesus zu der Auszeichnung kommt, daß wir ihn »wie (!) Gott selbst zu respektieren« haben (vgl. HG, S. 70).

Auch das christliche Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi führt hier nicht weiter. Auferstehung ist die »Bewahrheitung, Rechtfertigung, Bestätigung Jesu Christi« (HG, S. 119). Aber das betrifft nicht die Geschichte und »Person« Jesu. Seiner »Sache« gab Gott, »in geschichtswirksamer Weise recht« (HG, S. 119; Hervorhebung v. Vf.), das heißt so, daß die Kirche den Sieg Gottes über das Natürliche als frohe Botschaft verkündigen kann (vgl. HG, S. 122). In der Kirche geht die »Auferstehung im geschichtswirksamen

7 Das Wort »Impuls« wird von Fritzsche immer wieder zur Kennzeichnung der Bedeutung Jesu Christi für die Welt verwendet.

8 Vgl. zu diesem Begriff: H. G. Link, Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule, Neukirchen 1975, S. 248ff.

Sinne... weiter« (HG, S. 119), »wenn die besondere Struktur und Rhythmik eines bewußten Lebens in Glaube, Liebe und Hoffnung die Struktur und Periodik des rein Naturhaften überlagert und bestimmt« (HG, S. 120). In diese »Struktur und Rhythmik« kommt die Kirche hinein, indem sie »auf Treue und Glauben« ihren Glauben »auf eine Urentscheidung der ältesten Christenheit« gründet (HG, S. 118).

Mit diesen Aussagen will Fritzsche offensichtlich der Rationalität des christlichen Glaubens Rechnung tragen. Daß Gott in einem Menschen wirkt, das ist nach der religiösen ratio, die Fritzsche voraussetzt, eine verstehbare Aussage. Daß Gott mit einem Menschen sich eins macht, das ist dagegen in den »weltanschaulichen Implikationen« des Gottesglaubens nicht vorgesehen. Darum kann die christologische Grundaussage nur noch mit vielen »quasi«-Aussagen wiedergegeben werden, die den »Wert« Jesu an seinem Wert für unser Leben abmessen. Es wird aber nicht klar, inwiefern Jesus Christus lebendig Wirkender und das heißt nämlich, »wahrer Gott« ist. Es ist genau die Unklarheit, die der liberalen Konzeption von der Vatergottheit, die nicht wahrhaft Mensch werden kann, anhaftet. Fritzsche will mit Recht das Wahrheitsanliegen dieser Konzeption aufnehmen, nämlich daß Gott in Jesus Christus nicht »faßbar« wird wie andere Dinge der Welt. Denn es ist in der Tat von theologisch höchster Bedeutung, daß Gott sich so mit dem Menschen Jesus eins macht, daß die bleibende Unterscheidung von Gott und Mensch geradezu eingeschärft wird.<sup>9</sup> Das ist aber nur verstehbar, wenn uns dieser Mensch das Wesen Gottes aufschließt, dem es nicht fremd ist, anderem Sein Platz neben sich einzuräumen. Hier kann man nicht ein »Werk« (= geschichtsmächtige Auswirkung) von Gottes Sein, das als gütiges »geistiges Zentrum« vorausgesetzt wird, unterscheiden. Gottes Werk ist die Geschichte seines Seins mit dem Menschen Jesus, die für uns zum Beginn einer neuen Geschichte mit Gott wird. Darum kann der Glaube im Leben und Sterben auf diesen Jesus bauen. Er hat es nicht »quasi« wie mit einem Gott zu tun, sondern mit dem Sein der Liebe, die Gott ist. Gerade das hätte theologisch die Trinitätslehre zu entfalten und zu begründen. Fritzsche gibt dieser Lehre aber eine andere Pointe. Er bestreitet nämlich die Dreiheit des einen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist. »Dreifaltig« sei nur »die Welt und der Mensch in ihr« (HG, S. 46). Jeder Mensch lebe nämlich in den Räumen der Natur, der Geschichte und der Existenz. In diesen Räumen offenbare sich Gott auf dreifache Weise. Als Vater ist er Schöpfer der Natur, als Sohn »Inbegriff einer geschichtlich-objektiven Offenbarung« und als Heiliger Geist »Inbegriff einer inwendigen, innerlich-subjektiven Offenbarung und Selbstvergegenwärtigung« (HG, S. 44). Er ist in drei »Werken« Gott und nicht in seinem Sein. Er ist der eine Gott in verschiedenen Hinsichten. Man muß des-

9 Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Die Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus, Zeichen der Zeit 1977, S. 201ff (s.o.S.26ff.).

halb die Trinitätslehre als »reflektierten Monotheismus« die »Lehre von der Dreiselbigkeit Gottes und seiner Offenbarungsweisen im dreifältigen Wirklichkeitserleben des Menschen« nennen (HG, S. 46).

Das Wahrheitsanliegen, das Fritzsche hier zur Geltung bringen möchte, ist zweifellos, daß man von Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist nur im Kontext der »Ökonomie« seines Handelns reden kann. Die Behauptung einer Trinität an sich wäre eine Abstraktion. Deshalb entfaltet man ja heute diese Lehre auf dem Grundzug der Einheit von ökonomischer« und »immanenter« Trinität.<sup>10</sup> So zeigt sie, inwiefern Gott zur Geschichte fähig ist und in noch so viel Beziehung Subjekt der Geschichte sein kann. Fritzsche aber ordnet die konkrete Geschichtlichkeit, die Gott als Liebenden kennzeichnet, einem allgemeinen Sich-Auswirken Gottes unter. Deshalb kann auch Christus nicht zum Sein Gottes selbst gehören, und das Besondere seiner Offenbarung muß in den Zug der allgemeinen Auswirkungen Gottes auf Natur und Existenz zurückgenommen werden, indem von einer geschichtlichen Auswirkung die Rede ist.

Es ist zwar richtig, man kann die Trinitätslehre nicht predigen. Sie ist denkende Rechenschaftsablage des christlichen Glaubens an Gott. Sie jedoch faktisch aus der Theologie zu eliminieren, kann dazu führen, daß die verkündigende Rede von Gott ihre Konkretheit in bezug auf Gott zu verlieren droht. Fritzsche versucht dieser Gefahr vom »christlichen Menschenbild« her zu wehren. Denn was Gott selbst an Konkretheit fehlt, das muß nun an der Relevanz seiner Auswirkungen für den Menschen und die Welt gezeigt werden.

### 3. Das »christliche Menschenbild« und das Weltverhältnis des Christen

Mit den Worten »Impuls« (HG, S. 90) und »Angebot« (HG, S. 107) kennzeichnet Fritzsche immer wieder die Bedeutung des Werkes Gottes in Christus. Ein Impuls und ein Angebot sind aber darauf angewiesen, von anderen aufgenommen zu werden. Es soll das Angebot einer »tragikfreie(n) und vom Fluch erlöste(n) Welt« (HG, S. 217) angenommen und der Impuls der Vergeltung »bewußt ethisch statt rein naturhaft« (HG, S. 92) existiert werden. Insofern gehört zum Glauben, von dem es heißt, daß er eine »Gabe des Heiligen Geistes« sei (HG, S. 223), durchaus das Moment ethischer Selbstverwirklichung des Menschen hinzu. Ja, bei den inhaltlichen Bestimmungen der Bedeutung von »Vergebung« und »Tragikfreiheit« tritt dieses Moment sogar in den Vordergrund. Es geht nicht um etwas besonders »Christliches«, sondern um das »Christliche« als das »Menschliche« schlechthin. Fritzsche beschreibt es zum Beispiel im Zusammenhang der Interpretation der Hoffnung auf das ewige Leben als Gewißheit des »unendlichen Wertes« der Seele

<sup>10</sup> Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«, in: Schriften zur Theologie IV, Zürich 1962<sup>1</sup>, S. 103ff.

und den Sinn eines gesegneten Lebens in der Liebe (vgl. S. 92ff). Vom Hintergrund einer solchen »prästabilisierten Harmonie im Geistlichen« (HG, S. 207), die der Impuls Jesu auslöst, her vollzieht sich das Tun und Verhalten des Christen, das in seiner »Basis und Substanz »allgemeinmenschlich« sein« muß (HG, S. 201). Jedes »Bewußtmachen Gottes« durch die christliche Verkündigung ist darum zugleich vom »Errichten von Maßstäben und Normen für die Eigentlichkeit von Menschsein im Willen des Schöpfers« begleitet (HG, S. 216). Fritzsche zeigt diese Normen und Maßstäbe an den Zehn Geboten auf und zwar so, daß hinter der »Grundeinstellung und Gesinnung« (HG, S. 201), die jedes einzelne Gebot verlangt, jeweils ein Grundzug des »christlichen Menschenbildes« sichtbar wird. So heißt es vom 1. Gebot, auf das alle anderen Gebote zielen: Es entfaltet ein »Ethos der Glaubens- und Prinzipiengegründetheit in der Welt des persönlichen Sinnverlangens und des Gebets« (HG, S. 185). Als Grundzug des christlichen Menschenbildes impliziert es die »Entscheidungsfähigkeit und Ansprechbarkeit des Menschen« (HG, S. 193).

Zweierlei scheint mir an diesen Ausführungen, die wir hier leider nicht bis in weitere Einzelheiten verfolgen können, wichtig. Einmal macht Fritzsche deutlich, daß zum Glauben der Mensch selbst dazu gehört. Glauben heißt nicht, daß der Mensch ausgeschaltet wird, sondern daß er als Mensch zu Ehren gebracht wird. Er kann ein echtes Gegenüber Gottes sein. Er darf sich in seiner ganzen Menschlichkeit vor Gott bringen lassen. Insofern gehört das Moment der Selbstverwirklichung in der Tat zum Glauben hinzu. Zum anderen ist es richtig, daß Gott im Glauben zu einer Menschlichkeit und Weltlichkeit befreit, die auch auf die Erfüllung des Menschseins zielt. Der Glaube existiert darum in der Tat im Einsatz für eine Weltlichkeit und Menschlichkeit, für die Gott im Menschen Jesus selbst Partei ergriffen hat. Beide wichtigen Gesichtspunkte dürfen jedoch nicht so in die theologische Argumentation eingehen, als seien sie der Tribut, den auch Gottes »Werk« in Jesus Christus an eine immer schon voraussetzende Weltlichkeit und Menschlichkeit zahlt. Wenn zum Beispiel als »fester Grund« der »tiefen Weltlichkeit« des Christen die »rechte »Optik« des Weltbildes (!) des Schöpfers«, des Versöhnungs- und des Erlösungsglaubens« angegeben wird (HG, S. 215), dann bedeutet das faktisch, daß von jenen »weltbildhaften Implikationen« des Gottesglaubens her eine bestimmte Ausdeutung des Glaubens an den einen Gott als Prinzip der Menschlichkeit und Weltlichkeit festgeschrieben und gefordert wird. Man könnte darin die legitime Frage nach conditiones humanae sehen, die da – auch in ontologischer Hinsicht – in den Blick treten, wo Gott den Menschen in seiner Menschlichkeit anspricht. Die Zeichnung eines »Bildes« vom Menschen jedoch macht eine bestimmte Vorstellung von der Wirklichkeit des Menschen zur Norm für das Menschsein überhaupt. Problematisch ist daran vor allem, daß bestimmte »Glaubensüberzeugungen« mit in das Bild eingezeichnet werden, so daß so etwas wie

die Wirklichkeit Gottes unabdingbar mit zu dem Bilde gehört. Hier beginnen sich ebenso wie beim »Weltbild« Aussagen, die man nur im Glauben an Gott machen kann, und Aussagen über die Wirklichkeit zu vermischen. Fritzsche zielt zwar nur auf eine »gewisse Analogie« (HG, S. 85) zwischen dem Bereich des Glaubens und dem der Vernunft. Indem er aber aufgrund seines allgemeinen Gottesverständnisses nicht streng zwischen Vernunft und Glaube unterscheidet, läuft gerade im »Menschenbild« faktisch eines in das andere über. Aber dürfen wir faktisch unsere Verkündigung, selbst wenn dieses Bild manches Richtige enthält, an ein solches Bild binden? Ich sehe hier eine »Engführung«, der gegenüber die so gefürchtete »christologische Engführung« einen weiten Blick auf den wirklichen Menschen freilegt. Aber um das zu verstehen, müssen wir uns zunächst mit einem theologischen Konzept befassen, das gerade in solcher christologischen Konzentration argumentiert.

## II. Der Ausschluss der »natürlichen Theologie« bei H. Müller

### 1. Gottes Offenbarung

Müller will Evangelische Theologie »als Ganze und in allen Einzelstücken als *Christologie* betreiben (DÜ, S. 86) und jegliche Form von »natürlicher Theologie« als Irrlehre bekämpfen. Seinen besonderen Akzent erhält dieses ganze Unternehmen durch die Radikalität, in der es betrieben wird. Denn während weite Teile bei Müller einfach eine Rezeption »barthianischer« Gedanken darstellen, tritt die eigene Intention immer dort zu Tage, wo mit der Kreuzestheologie des jungen Luther und mit Müllers Interpretation des spätkontinentalen Bonhoeffer jede Annäherung an das Anliegen der »natürlichen Theologie« zunichte gemacht werden soll. Denn »natürliche Theologie« ist für Müller nicht nur der als »heidnisch« bezeichnete Versuch des Menschen, nach Gott zu fragen und ihn von sich her zu entdecken (vgl. DÜ, S. 29, 69f). Es geht auch nicht nur um die traditionelle theologia naturalis als Vorbau der Theologie der Offenbarung. »Natürliche Theologie« ist vielmehr auch jeder Versuch, von der Offenbarung Gottes her die Wirklichkeit verstehen und gestalten zu wollen (vgl. DÜ, S. 218 u.ö.). Von dieser Grundüberzeugung her vollzieht Müller ein Scherbengericht über die »in der Gegenwart vorherrschende Theologie (die entweder anthropologisch, existenzialistisch und soziologisch oder restaurativ, klerikal und neuerdings auch stark neo-religiös geprägt ist)« (DÜ, S. 156).<sup>11</sup> Demgegenüber soll evangelische Theologie

<sup>11</sup> Ich gehe den Begründungen für dieses Urteil, die in den Anmerkungen auf meist höchst polemische Weise ausgeführt werden, hier nicht nach. Dazu bedürfte es genauer Textanalysen, um einem theologischen Stil zu wehren, der Gesprächsbereitschaft kaum mehr erkennen läßt.

im Sinne Müllers »reformatorisch« wirken. Das bedeutet: Sie ruft die Kirche zur *Buße*, »nämlich zur Umkehr von allgemeiner Religiosität und Moralität zum wahren, konkreten Gott in Christo: von religiöser Weltanschauung zum Glauben an Gottes Wort und von kirchlicher Gesetzlichkeit zum Evangelium« (DÜ, S. 30). Diese Funktion der Theologie, aus der jeder positive Weltbezug ausgeblendet ist, wird schon im Ansatz daraus verstehbar, wie Müller Gottes Offenbarung begreift.

Ganz im Sinne von Barth heißt es zunächst, daß »Gott nur aus Gott, aus seinem eigenen Wort erkannt werden kann« (DÜ, S. 29). Das eigene Wort Gottes ist der Sohn Gottes, den uns die Schrift als den bezeugt, der im Menschen Jesus die »fremde Gestalt« eines gekreuzigten Menschen angenommen hat (vgl. DÜ, S. 76). Diese Gestalt hat als die »einzige Gestalt des Wortes Gottes« zu gelten (DÜ, S. 35). In und unter ihr erkennen wir Gott im Glauben in konkreter Einmaligkeit, das heißt, »als den, zu dem es keine Analogie gibt« (DÜ, S. 76). Darum ist und bleibt uns Gott gerade in seiner Offenbarung ein unbegreifliches Geheimnis (DÜ, S. 78).

Dieses Wesen der Offenbarung ist für Müller der Grund dafür, daß es keine theologische Identifizierung dessen, was Gottes Wirklichkeit ausmacht, mit der immer schon vorhandenen Wirklichkeit des Menschen geben kann. Auch eine »Anknüpfung« oder eine direkte Konsequenz, die sich in der schon immer »religiös« oder »religionslos« verfaßten Welt darstellen könnten, kommen nicht in Frage. Rechte »Evangeliumsverkündigung als pura doctrina evangelii« ist »das einzige *Proprium* der Gemeinde Jesu und der Christen« (DÜ, S. 48) und das will sagen: »was wir zu tun und zu lassen haben« ist nicht dieses *Proprium*, wenn es auch in bestimmter Weise dazu gehört (ebd.). Denn im Handeln und Verhalten geschieht ja eine bestimmte Identifizierung des aus Glauben handelnden Menschen mit der Wirklichkeit, sozusagen eine Übertragung des Unbegreiflichen ins Begreifliche. Dadurch würde das Evangelium zu einem Stück der religiösen oder religionslosen Welt. Das darf um der Offenbarung willen nicht geschehen, und der Glaube muß ein Wunder und Paradox bleiben, das sich entgegen allen Konstellationen der schon vorhandenen Wirklichkeit vollzieht. Deshalb kann der Glaube von der Welt her nur verkehrt verstanden werden: den Atheisten ist er »religiöser Unsinn« und den Religiösen ist er Atheismus (vgl. DÜ, S. 271, 73). Das Problem dieses Verständnisses der Offenbarung und des Glaubens an Gott liegt in der Bedeutung, die Müller dem Menschsein Jesu zuspricht. Jesus offenbart uns zwar die Gnade für die gottlose Welt, aber so, daß die Un-erreichbarkeit, Unbegreifbarkeit, Andersartigkeit Gottes dabei immer das letzte Wort behält. Dementsprechend kann der Glaube an diesen Gott immer nur im Gegensatz zu allem, was weltlich und menschlich ist, beschrieben werden.

Zweifellos sachgerecht ist an dieser Sicht der Dinge, daß Gott sich im Menschen Jesus in der Welt der *Sünde* offenbart und daß Gottes Gottsein des-



halb als Widerspruch zu dieser Welt zur Sprache kommen muß. Zweifellos richtig ist auch, daß Gott sich im Menschen Jesus nicht so offenbart, daß er ein Teil der Welt wird, sondern daß er sein Geheimnis als Gott wahr. Das bedeutet aber nicht, daß der Mensch Jesus in dieser Geheimnisdimension gleich mit verschwindet und selbst so etwas wie ein höchst geheimnisvoller Mensch wird, dem sich kein Mensch nahen darf.<sup>12</sup> Es wird uns *Menschen* durch das *Menschsein* Jesu Gottes Geheimnis ja gerade als seine Liebe *nabe* gebracht, so daß wir als wirkliche Menschen zu glauben vermögen. Es ist zwar richtig, daß der Mensch, wie Müller sehr schön formuliert, »sich in Christus ... selbst *nicht* mehr« versteht (DÜ, S. 368, Anm. 409). Aber das gilt von ihm als Sünder. Der Mensch Jesus, in dem Gott sich offenbart, bringt aber gerade eine fundamentale Differenz zwischen uns selbst in unserem von Gott gewollten Menschsein und unserem Sündersein zur Geltung. Er spricht uns auf die Weltlichkeit und Menschlichkeit an, die er mit uns teilt. Man kann nicht sagen, daß Jesus »totaliter aliter Mensch« ist als alle anderen Menschen (vgl. DÜ, S. 86 und S. 332, Anm. 141, wo Müller das selbst betont). Das *Sein* als Mensch eignet ihm wie uns, denn sonst wäre es sinnlos, von einer Menschwerdung Gottes zu reden, die sich in menschlicher Geschichte vollzieht. Das ist das unaufgebbare Wahrheitsmoment der altkirchlichen Rede von der *natura* humana Christi. Gott geht nicht in eine menschliche Sonderform ein, sondern nimmt in diesem besonderen Menschen das menschliche Wesen an. Das ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß wir Gottes Geheimnis im Gleichnis der Menschheit Jesu menschlich aussagen können. Es ist auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Gottes Menschwerdung uns als konkrete Menschen angehen kann, so daß es noch in der Welt der Sünde schon ein *neues* Verstehen des Menschseins geben kann. Dieses Menschsein als eigentliche Möglichkeit des Menschseins mit der Verkündigung Jesu Christi auszusprechen und auch im Tun zu bezeugen, dazu befreit die Christus-Geschichte, nicht aber sich damit abzufinden, daß dies der Welt der Sünde nun einmal absurd erscheint. Selbst wenn das faktisch so ist, berechtigt das nicht, den Gegensatz zur bestehenden Welt zu einem Prinzip der christlichen Rede von Gott zu machen.

Theologisch kommt der Sünde nicht die Würde zu, die Relationen des Redens von Gott und vom Menschen zu bestimmen. Das ist der Grund, warum Karl Barth nicht mehr den Glauben (wie im »Römerbrief«<sup>13</sup>), sondern die Sünde als »unmögliche Möglichkeit«<sup>14</sup>, als Absurdität bezeichnete. Müller

12 Auch Müller lehnt es ab, der Frage nach dem »historischen Jesus« theologische Bedeutung zuzuerkennen. Er kann in dieser Frage nur den Versuch sehen, den Glauben historisch begründen zu wollen (vgl. DÜ, S. 373, Anm. 433ff). Gerade unter der Voraussetzung, daß das nicht geht, wurde aber in der Bultmann-Schule nach dem »historischen Jesus« gefragt!

13 K. Barth, Der Römerbrief, München 1923, S. 50, 53, 66, 87 f u.ö.

14 Vgl. hierzu meine Untersuchung: Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Berlin 1970.

geht diesen Weg nicht mit, indem er auf der Stufe der frühen »dialektischen Theologie« in dieser Hinsicht bleibt und den Glauben in die Nähe eines »credo, quia absurdum« rückt. Damit ist aber hier, wie in jener »dialektischen Theologie« ja auch, ganz gegen die Absicht ein Stück der geschmähten »natürlichen Theologie« Wirklichkeit geworden. Indem nämlich deren berechtigtes Anliegen weder historisch<sup>15</sup> noch sachlich ernst genommen, sondern nur abstrakt negiert wird, bleibt als letztes Wort über Gott sein Ansich-sein<sup>16</sup> stehen und die Unmöglichkeit zu glauben. Das aber ist ganz im Gegensatz zu dem, was Müller (durch Barth schlecht belehrt) darüber schreibt, gerade die Pointe der katholischen Analogielehre: die »je immer größere Unähnlichkeit« des sich entziehenden Gottes.<sup>17</sup> Will man dieser Lehre theologisch gewachsen sein, dann wird man gerade am Menschsein Jesu das Geheimnis des uns immer näher kommenden Gottes explizieren müssen; und zwar so, daß der Gewinn dieser Nähe für alles Menschsein nicht nur aussagbar, sondern lebbar wird. Negiert man diese Aufgabe im Zuge der zu bejahenden Destruktion der »natürlichen Theologie«, dann werden alle soteriologischen Aussagen abstrakt, bloße Formeln über Gott, die dagegen geschürzt werden müssen, mit ihren Inhalten die vorfindliche Wirklichkeit zu tangieren. Ein extra nos ohne ein in nobis ist nämlich genauso eine Abstraktion wie umgekehrt. Vor diese Abstraktion muß schon im Ansatz die theologische Bedeutung des wahren Menschseins Jesu gestellt werden.

## 2. Die Rechtfertigung des Sünders und das Welverhältnis des Christen

Rechtfertigung ist Rechtfertigung des Gottlosen und zwar durch das wirkliche Wort, das uns extra nos so gerecht spricht, daß wir gerecht *sind* (DÜ, S. 181). Müller beschreibt diesen Vorgang mit den traditionellen Formulierungen wiederum ganz im Sinne der »reinen Lehre« (vgl. DÜ, S. 174ff). Negativ bedeutet Rechtfertigung: Der Mensch wird abgewendet von dem »religiosen« Versuch, sich selbst zu rechtfertigen, eigenmächtig ein Gottesbild aufzurichten und damit sein zu wollen, wie Gott. In der Konsequenz aber heißt das: Der Mensch wird dazu befreit, Diener aller Menschen zu sein, »das irdische Leben der Menschen über alle religiösen Gesetze zu stellen ... und in weltlichem Handeln Gott zu verherrlichen« (DÜ, S. 181). An dieser Konsequenz wird zugleich die Intention sichtbar, die Müller theologisch mit der Rechtfertigungslehre verfolgt.

Der Glaubende wird frei zur »nicht-religiösen« Gestaltung der Welt.

15 Einige »Elementarinformationen« zur Geschichte der theologia naturalis sind unentbehrlich, wenn man zu sachbegründeten Urteilen über diese Theologie kommen will. 16 Vgl. DÜ, S. 65: »Daß Gott *für uns* ist, nämlich für uns eintritt, ist nur evangelische Wahrheit, solange sie gedeckt ist durch die evangelische Wahrheit, daß Gott *an sich* (a se) ist.«

17 Vgl. E. Przywara, Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und Allrhythmus, Schriften Bd. III, Einsiedeln 1962.



»Christliches« Handeln, »christliche« Verantwortung und damit »fromme Werke« gelten ihm als das, was letztlich den Tod wirkt (vgl. DÜ, S. 149); also mit dem Gnesiolutheraner Amsdorf als »schädlich zur Seligkeit« (DÜ, S. 373, Anm. 430). Sie sind Vermischung dessen, was Gott tut, und dessen, was der Mensch tut.<sup>18</sup> Gegen diese Vermischung schreibt Müller schon in der Schöpfungslehre eine dreifache Differenz im Menschsein fest. Der Mensch ist *Kind Gottes* und als »von Gott Angeredeter« »sich selbst unanschaulich und seiner eigenen Erfahrung unzugänglich«. Er ist *Nächster* der Mitmenschen und als solcher »in gegenseitiger Anschauung Gegenstand der *Liebe und Hilfe*« und bestimmt, »Gleichnis Gottes... in der Liebe« zu sein. Als *Herr der Erde* dagegen ist der Mensch als Menschheit »berufen, durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte sich die Natur unterzuordnen und in gesellschaftlicher und individueller Disziplin sich selbst zu beherrschen« (DÜ, S. 166).

Mit dieser dreifachen Unterscheidung gewinnt Müller die Möglichkeit, die Bedeutung des Rechtfertigungsgeschehens für den Menschen zu differenzieren. In der ersten, schlechthin unanschaulichen Dimension des Kindes Gottes ereignet sich die Rechtfertigung durch das Wort. In der zweiten Dimension des Nächsten gibt es in der gegenseitigen Liebe ein gewisses gemeinsames Feld humanistischer Verantwortung von Christen und Nichtchristen. In der dritten Dimension dagegen ist sich der Mensch »Gegenstand seiner Weltanschauung« (DÜ, S. 166) und kommt in keiner Hinsicht mehr als Glaubender in Frage (vgl. zum Ganzen besonders DÜ, S. 370, Anm. 414). Hier gibt es nur rationale Akte, die »keine Analogien« inhaltlicher Art (DÜ, S. 221) zwischen dem Reich, das Gott wunderbar heraufführt, und der Gestaltung der Welt kennen. Nur davon, daß eine materialistische Weltanschauung dem Herrschaftsauftrag Gottes »angemessener« sei, »als der Idealismus mit seiner Tendenz zu natürlicher Theologie« ist die Rede (DÜ, S. 166). Was sich in der theologischen Wertung des Menschseins Jesu durch Müller schon ankündigte, gewinnt in dieser konsequenten »Zweireichelehre« seine Konkretion.<sup>19</sup> Dabei ist auch hier zunächst das Recht und der Gewinn dieser Konkretion zu sehen. Indem Müller den Menschen coram deo als einen Nicht-Täter versteht, der außerhalb seiner selbst zu sich selbst gebracht wird, kann er den weltlichen Gewinn der Rechtfertigung dahingehend beschreiben, daß wir wieder zu »normalen Menschen« werden (DÜ, S. 150). Der Versuch, selber Gott zu sein, wird zugunsten des weltlichen, menschlichen Dienstes an der Welt aufgegeben. Es kann aufgrund von Gottes ja die Normalisierung einer dienenden und verantwortlichen Weltgestaltung exi-

18 Alle »Theologie der Genitive« dient nach Müller dieser Vermischung. Sie vermischt weltliche Maximen wie die »Revolution« oder die »Hoffnung« oder gar den »Atheismus« mit dem Glauben.

19 Vgl. DÜ, S. 252ff.

tiert werden. Es ist eminent wichtig, daß bei diesem Dienst und dieser Verantwortung die Ebenen nicht verwechselt werden, damit nicht eine bestimmte Art von Weltgestaltung als »die Wirklichkeit« des Evangeliums ausgegeben wird. Die Drapierung weltlicher Aktivitäten mit dem Mantel der »Christlichkeit« kommt nicht in Frage. Andererseits kann freilich auch von einer völligen Unabhängigkeit des Bereichs der Weltgestaltung von den Kriterien des Glaubens theologisch keine Rede sein. Müller macht das im Grunde ja auch selbst deutlich, indem er jene zweite Dimension der Liebe zwischen die »Reiche« schiebt. In diesem Zusammenhang kann es sogar heißen, daß die Liebe »den Glauben in die Welt vermittelt« (DÜ, S. 370, Anm. 414). Es ist eben eine *bestimmte*, vom Kriterium der Liebe, die aus dem Glauben kommt, geleitete ratio, mit der sich der Christ der Welt zuwendet. Wie anders könnte sonst die »politische Existenz des Christen als die weltliche Interpretation seiner theologischen Existenz« bezeichnet werden? (DÜ, S. 386, Anm. 539). Wie anders könnte sonst so entschieden polemisch in bezug auf eine Gesellschaft geredet werden, in der diese ratio nicht zum Zuge kommt? Es ist darum nicht zu verstehen, warum Müller behauptet, daß die Kirche sich nicht »um die Richtigkeit oder Verkehrtheit weltanschaulich-politischer Ideen zu kümmern hat« (DÜ, S. 400, Anm. 628). Wenn die weltliche Existenz von Menschen bewußte oder unbewußte Wahrnehmung des Herrschaftsauftrages Gottes an den Menschen ist, dann muß sie sich darum »kümmern«. Es bedeutet das ja nicht, daß die Gemeinde den Anspruch auf ein eigenes Gesellschaftskonzept und die dafür notwendige Macht erhebt. Aber sie nimmt ihre Verantwortung mit derjenigen bestimmten ratio wahr, die vom Glauben freigesetzt wurde. Daß sie dabei an eine ganz ohne diese Voraussetzung entworfene Weltanschauung gebunden sein muß, bezeichnet Müller selbst als »Gesetzlichkeit schlimmster Art« (DÜ, S. 407, Anm. 673). Dann aber stellt sich überhaupt die Frage, ob man zwischen dem Menschen als »Gleichnis Gottes« und als »Gegenstand einer Weltanschauung« so differenzieren kann, wie Müller. »Gleichnis« und damit Gottes Ebenbild ist der Mensch nicht nur in einer Hinsicht, sondern in seinem ganzen Sein. Gerade der Herrschaftsauftrag gehört für das alttestamentliche Denken zur Gottesebenbildlichkeit konstitutiv hinzu.<sup>20</sup> Im neutestamentlichen Blickfeld heißt das: Der Mensch ist befreit zu menschlicher Herrschaft, die der Herrschaft Jesus Christi, also der Herrschaft der Liebe, entspricht. In dieser sachlichen Entsprechung versucht die Gemeinde in der Welt weltlich und rational für den Menschen zu wirken. Sieht man es so, dann besteht auch kein Anlaß für den theologisch merkwürdig differenzierenden Umgang mit dem Phänomen der *Sünde*, der Müllers ganzes Buch beherrscht. Müller stellt nämlich einerseits zu Recht in den Mittelpunkt, daß die Sünde des Menschen nach

20 Vgl. die verschiedenen exegetischen Aspekte bei C. Westermann, Genesis, 1. Teilband Genesis 1-11, BK AT/1, Neukirchen 1976<sup>2</sup>, S. 203ff.

Paulus seine Selbstrechtfertigung coram deo ist. Von dieser Sünde der »Frommen« werden jedoch andererseits immer wieder die »Unfrommen« unterschieden, die Jesus in der »Einseitigkeit der Liebe Gottes für die Kleinen« (DÜ, S. 336, Anm. 162) bevorzugt hat. Diese »Unfrommen« parallelisiert Müller dann mit den heute »atheistisch« existierenden und die Welt gestaltenden Menschen. Wenngleich nicht behauptet wird, daß es sich nicht auch hier um Sünder vor Gott handelt, hält Müller es nicht für erlaubt, daß Kirche und Theologie auf sie den Begriff des Sünders anwenden. Geschieht das dennoch, dann machen sich Kirche und Theologie zum Richter dieser Menschen und reden nach Matth. 5,22 selber »gottlos« (vgl. DÜ, S. 176). Alles die Sünde ansprechende Reden ist nur in der Kirche erlaubt, die Buße tun muß, während selbst eine »Fehlerdiskussion« im Bereich der Welt als »problematisch« gilt, »weil sie leicht den Blick nach rückwärts (?) und von der Aufgabe der Verbesserung der Fehler ablenkt und so daran hindert, Fehler im Fortschreiten zu überwinden« (DÜ, S. 393, Anm. 588).

Sofern sich das alles gegen eine »klerikale« Kritik an der Welt richtet und gegen eine Verschleierung der Sünde in der Kirche, kann man die Intention, die sich hier ausspricht, bejahen. Nur im Leiden an der Sünde und in der Hoffnung auf Gottes Gnade redet die Kirche sachgerecht von diesem dunklen Phänomen. Gerade so kennt die Gemeinde die Sünde aber noch in einer anderen Gestalt als nur in ihrer »religiösen« Form. Sie kennt sie in der Erkenntnis Jesu Christi als Pervertierung des Menschseins, das hinter der dem Menschen gegebenen Möglichkeit zurückbleibt. Sie kennt sie als das Vergreifen des Menschen an seinem Menschsein. Karl Barth hat ihr als der *Trägheit* des Menschen dieselbe Aufmerksamkeit zugewandt wie dem Hochmut der Selbstrechtfertigung und der christlichen Lüge.

Die Sünder, denen sich Jesus zuwendet, sind nicht weniger »sündig« als die Pharisäer, und die 2. Tafel der Gebote kann man nicht von der ersten isolieren. Nimmt man hinzu, daß »Sünde« kein Urteil ist, das sich aus empirischer Betrachtung ergibt und erst recht keine »moralische« Diskreditierung, sondern das, was in der Konfrontation einer Wirklichkeit mit Jesus Christus zu Tage tritt, dann kann man diesen Gesichtspunkt theologisch nicht von irgendeiner Wirklichkeit prinzipiell fernhalten wollen. Es wäre vielmehr klar zu stellen, daß die christliche Rede von der Sünde aller Wirklichkeit zugute kommt, indem die Sünde immer schon den Horizont eines von Gott zur Vergangenheit gemachten Phänomens hat, das neue Schritte in die Zukunft nicht hindern darf.

Von daher besteht kein Grund, eine bestimmte Art von Sündern bei Gott zu favorisieren – weder die »Frommen« noch die »Unfrommen«. Bei Müller werden dagegen die »Unfrommen« durchgehend als Gott näher stehend charakterisiert als die sogenannten »Frommen«. In dieser Alternative erscheinen dann die »Unfrommen« durchgehend als weniger sündig. So heißt es vom Heiligen Geist: Er gibt »den Unfrommen Recht gegen die »Rechte«

der Kirche« (DÜ, S. 118). So heißt es von dem, der ohne den Glauben an Gott Gottes Herrschaftsauftrag wahrnimmt: Er ist »dem nach Gottes Wahl und Entscheidung auch seinem Leben und Sterben gegebenen Sinn objektiv näher als der auch im spirituellen amor sui ipsius... Befangene« (DÜ, S. 136). Oder auch: Wo »die Devise gilt: ... denn du hast ja ein Ziel vor den Augen...«, da ist man in der Welt objektiv dem kommenden Reich der Gerechtigkeit Gottes näher als dort in der Kirche, wo ein religiöses Ich den zeitlichen und ewigen Sinn seines Lebens... in sich selber und seiner Frömmigkeit sucht« (DÜ, S. 384, Anm. 525).

Bedenklich an diesen Sätzen ist nicht, daß die Kirche tatsächlich für ein solches Urteil Gottes offen sein muß. Es würde sicher auch alles verkehrt, wollte man nun die faktische Kirche irgendwie rechtfertigen. Dazu besteht kein Anlaß. Bedenklich ist hier vielmehr die Ebene, auf der der Komparativ »näher« angesiedelt wird. Es ist ohne Zweifel die Ebene der *Werke*, nur daß es diesmal die »religiösen« Werke sind, die die Objektivität des Gott-naheseins begründen. Man kann die Werke theologisch aber nicht mit zweierlei Maß messen, weil alle Werke Werke vor Gott sind, der ohne Ansehen der durch qualifizierten Person richtet und rechtfertigt.

Gottes Parteilichkeit für die Erniedrigten und Entrechteten ist deshalb auch nicht in deren Religionslosigkeit und in ihrer Art und Weise, zu herrschen, begründet. Er kommt zuerst zu ihnen, weil sie erniedrigt und entrechtet sind, weil sie der fundamentalen Bejahung ihres Daseins zuerst bedürfen und zwar in jeder Hinsicht. Gesteht man dagegen einer Lebensgestaltung im Vergleich mit einer anderen die immanente Qualität der »objektiven« Gottesnähe zu, dann hat man einen vergleichbaren Schritt zur Überhöhung und Idealisierung der Welt getan, wie er der »natürlichen Theologie« mit Recht vorgeworfen wird. Mit dem Etikett »religiöslos« ist darum theologisch sicher nicht der Bereich gefunden, in dem die Gemeinde ihre fundamentalen Einsichten über den Menschen und seine sündige Existenz, über eine der Liebe entsprechende Weltgestaltung ruhen lassen kann. Unter dieser Voraussetzung können dann die vielen Positiva einer religionslosen Weltgestaltung tatsächlich nüchtern bejaht und in die eigene Verantwortung aufgenommen werden.

### 3. Religion, Religionskritik und christlicher Glaube

Liegt auf dem Problem der Weltgestaltung und der Kritik des »religiösen« Gebahrens der Kirche und der Christen das ganze Gewicht der auf die *Praxis* zielenden Aussagen Müllers, so fällt eine Dimension in seinem Denken völlig aus: die Frage, wie einer atheistischen Welt das Evangelium zu verkündigen sei. Wir hören zu Recht vom »pure docetur« und vom Wirken des Heiligen Geistes. Aber die Frage der »missionarischen Verkündigung« an Menschen, denen schon das Wort »Gott« ein bloßes X ist, scheint nach Müller

nicht in die Dogmatik zu gehören. Denn die Situation, in der in der Welt verkündigt werden muß, spielt bei ihm keine Rolle, sondern nur die Situation der unbüßfertigen Kirche. Um zu klären, was das für das Verhältnis der christlichen Verkündigung zur »religionslosen« Welt bedeutet, müssen wir zum Schluß einen Blick auf Müllers Verständnis von Religion und Religionskritik werfen, das ja das ganze Buch durchzieht, aber erst am Ende in einem Exkurs ausführlich thematisiert wird.

Müller geht aus vom Begriff der Religion, wie er im Selbstverständnis der Religion bei Schleiermacher seine »optimale Reife« erlangt hat. Religion ist »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« und »Identifikation des Universums mit Gott« (DÜ, S. 263). Dieses Selbstverständnis der Religion wird nach Müller sachgerecht erklärt und kritisiert sowohl von der »wissenschaftlichen Religionskritik« wie von der Theologie. Die wissenschaftliche Religionskritik erklärt die Religion »aus ihrer gesellschaftlichen Basis und Funktion«. Die Theologie erklärt sie aus dem »sua quæreræ des Sünders« (DÜ, S. 262). Von der wissenschaftlichen Religionskritik gilt nach Müller: Sie ist »historisch zutreffend und darum theoretisch unwiderlegbar« (DÜ, S. 268). Der Ton liegt dabei auf »theoretisch«! Denn *praktisch* »im Beweis des Geistes und der Kraft« kann die Gemeinde diese Kritik widerlegen, indem sie »nicht aus der religiösen Befriedigung gesellschaftlicher Interessen leben, nicht nach sich selbst fragen, sondern ständig der Welt sterben und doch allein aus Gottes Wort für die Welt leben würde, so daß ihre Existenz gesellschaftlich unerklärbar wäre und sie selbst als ein Wunder Gottes erschiene« (DÜ, S. 268).

Dieser Zwiespalt zwischen theoretischer Zustimmung und praktischer Widerlegung wird dadurch noch besonders kompliziert, daß diese Kritik ja auch »den Christusglauben... nicht anders verstehen« kann, »denn als religiöse Widerspiegelung natürlicher und gesellschaftlicher Mächte« (DÜ, S. 270). Der Glaube befindet sich jedoch seinerseits selbst »im diametralen Gegensatz zu... religiöse(m) Glauben« und erkennt ihn »als Unglauben« (DÜ, S. 271). Das bedeutet: Er gibt der wissenschaftlichen Religionskritik Recht, indem er unterstellt, daß sie ihn selbst nicht betrifft, sondern nur den Unglauben. Ein theoretischer Angriff gegen diese Religionskritik muß darum »unchristlich« genannt werden (vgl. DÜ, S. 268). Mehr noch: es besteht so etwas wie eine Koizidenz zwischen dem Glauben und dieser Religionskritik, die dazu führt, daß man sie »nicht schlechthin mit dem Unglauben identifizieren« kann. »Faktisch... kann der Atheismus als Kampf der Wissenschaft gegen menschliche Gottesbilder ungewollt und unbewußt die Verborgenheit Gottes respektieren und wirkt dann im Gegensatz zu allen nichtatheistischen Weltanschauungen als weltanschauliche Negation der natürlichen Theologie. So kann *nichtreligiöse Weltanschauung* ungewollt und unbewußt ein Schutz sein vor dem Mißbrauch des Namen Gottes für weltliche Zwecke und Ziele« (DÜ, S. 269).

Diese ganze Argumentation gewinnt für mein Verstehen eine gewisse Schlüsseligkeit dadurch, daß Müller – wie oben gezeigt – den Glauben als völlige Absurdität in der Welt profiliert. Es wird einer Kritik des Glaubens vorbehaltlos Recht gegeben, die gerade auch den sich »nichtreligiös« verstehenden Glauben als Religion interpretiert und also in der Hinsicht Unrecht hat. Es wird behauptet, daß man »getrost« der Prognose »vom Absterben auch des Christusb Glaubens samt der Religion« widersprechen kann und zwar angesichts ihrer »augenscheinlichen Richtigkeit« (DÜ, S. 269). Denn die Gemeinde glaubt ja »gegen den Augenschein« (ebd.). – Was aber gibt es für die wissenschaftliche Religionskritik für ein »religiöses« Phänomen als »gegen den Augenschein« glauben? Das ist als Ausdruck des illusionären Charakters der Religion doch noch viel treffender als Schleiermachers Definition! Und was soll dann eigentlich diese Kritik von solchem Glauben halten, der ihr eine Art »anonymes Christentum« bescheinigt und sie theologisch adelt, um im gleichen Atemzug die Wahrheit eines illusionären Denkens zu bekräftigen? Müller sagt es selber: Es ist »religiöser Unsinn – den Heiden eine Torheit« (DÜ, S. 271). Dann muß man aber sofort fragen: Wie kann etwas als »religiöser Unsinn« erscheinen, was sich gar nicht als »Religion« darstellt, also im besten Fall: die sich nicht rechtfertigende, büßfertige, dienende und weltlich verantwortliche Gemeinde? Erscheint sie der richtigen Kritik dennoch als Religion, dann stimmt entweder der Begriff der »Religion« nicht oder er wird *aequivoce* gebraucht oder aber die christliche Gemeinde muß sich der Welt unvermeidlich als Religion darstellen.

Eindeutig scheint mir zu sein, daß »Religion« im Sinne jener Kritik und im Sinne Müllers je in eine andere Richtung zielen und darum, wenn Eindeutigkeit herrschen soll, differenziert werden müssen. Weiter muß gefragt werden: Was bedeutet es, daß gerade Müller in ganz hervorgehobenem Maße, wenn es um den Glauben geht, die *Sprache* nicht nur der Religion, sondern auch der Religionen spricht und daß das Neue Testament dies zweifelsfrei auch tut? Was bedeutet es andererseits, daß der christliche Glaube, der die Ausdrucks- und Darstellungsformen vieler Religionen teilt, sie doch so einsetzt, daß er den religiösen Menschen, wie Müller zu Recht sagt, als ein »antireligiöser Skandal« erscheint? Meines Erachtens weist das alles darauf hin, daß der christliche Glaube die Religion nicht kritisiert, ohne auch Wahrheitsmomente der Religion aufzunehmen, die dann freilich in einem nichtreligiösen Rahmen stehen. Dazu zählt zum Beispiel die Einsicht, daß der Mensch nicht im Objektivierbaren, Anschaulichen aufsteht. Solch ein Wahrheitsmoment wäre auch der wissenschaftlichen Religionskritik zu konfrontieren. Unterbleibt das, dann kommt ein nun wirklich gänzlich zu kritisierender Zug aller Religionen unkontrolliert in den christlichen Glauben: nämlich an die Stelle des Wissens Glauben zu setzen, beziehungsweise wider besseres Wissen zu glauben. Mit einer solchen Zumutung beginnt Gott nicht seinen konkreten Weg mit den Menschen. Und mit einer solchen Zumutung

beginnt auch nicht die Verkündigung, die Nichtglaubende angehen und verändern soll.

Um dieser Verkündigung willen scheint mir Müllers Umgang mit der Religion und deren Kritik überprüft werden zu müssen. Es geht ja nicht darum, daß wir Glauben schaffen. Aber ihn geradezu zu verhindern, ist sicher auch nicht unsere Aufgabe. Das würde aber geschehen, wenn wir die reine Lehre in der Kirche verteidigen und in der Welt nur umso kräftiger als »Religion« mit all ihren Fragwürdigkeiten erscheinen. Es kommt darauf an, daß die Freude und Wohltat des Glaubens, die Gott schenkt, gerade auch der atheistischen Welt angezeigt werden kann. Müllers Rede davon, daß Gott uns zu »normalen Menschen« und »guten Geschöpfen« macht, wenn er Glauben schenkt, scheint mir hierfür einen besseren Ansatz zu bieten als seine unklaren Ansichten zum Verhältnis von »Religion«, Religionskritik und Glaube.

### III. Die bleibende Aufgabe

Das Problem der »natürlichen Theologie« kann für eine christliche Theologie, die bei der Sache ist, nie einfach als ein ausgestandenes Problem gelten. Wenn Gott zur Welt kommt, wenn der Glaube sich auf die Welt einläßt, dann begegnen die Fragestellungen und Herausforderungen solcher Theologie. Sie begegnen in einer religiösen Praxis, die sich als geeignete Hilfe für das Ankommen des Gottesglaubens in der Welt empfiehlt. In diesem Sinne einer »christlichen« natürlichen Theologie soll sie vor allem Folgendes leisten:

- a) an der Welt zeigen, daß Gott alle Welt schon immer angeht und also ein universaler Gott ist;
- b) am Menschen zeigen, daß der Mensch für den Gottesglauben geeignet ist, ja, ihn sogar nötig hat.

Von diesen Ansprüchen der »natürlichen Theologie« sind die beiden dogmatischen Entwürfe, die wir kritisch diskutiert haben, zentral bewegt. Im Umgang mit diesen Ansprüchen gestalten Fritzsche und Müller das Profil ihrer Theologie. Sie sind damit derjenigen konturenlosen Theologie weit voraus, die heute das Problem der »natürlichen Theologie« noch nicht einmal mehr als Problem empfindet. Eine Theologie, die Konturen zeigt, die so an einem zentralen Sachproblem christlicher Theologie orientiert ist, läßt aber zugleich zur Auseinandersetzung ein. In dieser Auseinandersetzung muß gefragt werden, ob die gezeigten Konturen zu einer eindeutigeren Aussage der Wahrheit des Glaubens, zu sachgerechteren Fragestellungen und nicht zuletzt zu einer kritischen Ermüdung der Verkündigung in unserer Situation führen. An diesen Kriterien gemessen zeigt sich, daß jene Konturen bei Fritzsche und Müller zugleich den Charakter von Selbstbegrenzungen haben, die der Relevanz der Sachaussagen in den erwähnten Hinsichten

abträglich sind. Das hat seinen Grund vor allem darin, daß sich beide Entwürfe von vornherein in Alternativen bewegen, die nicht hinreichend und ausdauernd genug nach dem Recht der abgelehnten Position fragen lassen. Indem auf diese Weise die eigene Position vor Sachanfragen von dorthin immunisiert wird, verliert sich auch das Gespür für die Fragwürdigkeiten, die man unhinterfragt mit einer solchen Position teilt oder selbst fördert.

So will Fritzsche mit der Rede von den »weltanschaulichen Implikationen« des Gottesglaubens das Anliegen der »natürlichen Theologie« aufnehmen und sich strikt gegen eine »christologische Eng-Führung« wenden. Am Ende aber sind seine eigenen Aussagen in einem religiös-sittlichen Konzept dermaßen »enggeführt«, daß die Wahrheit der Menschwerdung Gottes selbst nur noch sehr gebrochen aussagbar ist. So will andererseits Müller der »natürlichen Theologie« jegliches Recht in der evangelischen Theologie bestreiten. Nur die Christus-Offenbarung kann den Glauben begründen. Am Ende aber steht ein ganzer, großer Bereich da, mit dem der Glaube gar nichts zu tun hat und über den doch Aussagen gemacht werden, die der »natürlichen Theologie« beileibe nicht fremd sind. Der Grund für beide Fragwürdigkeiten ist nach meinem Urteil, daß die Christologie im Ansatz unterfordert wird: bei Fritzsche in bezug auf das wahre Gottsein Jesu und bei Müller in bezug auf sein wahres Menschsein. Dieser doppelte Unterforderung gilt es zu begegnen. Dann kann man Fritzsches berechtigtes Anliegen aufnehmen, nämlich Gott als ein alle Wirklichkeit angeheendes Ereignis zur Sprache zu bringen, dem ein Verstehen dieser Wirklichkeit entspricht. Dann kann man aber auch zugleich Müllers Anliegen aufnehmen, Gott nicht zu einem Teil der vorfindlichen Wirklichkeit werden zu lassen. In der christologischen Aufnahme dieser Anliegen wären die Geschäfte der natürlichen Theologie schon erledigt, ehe sie zu einer Gefahr für die Identität des christlichen Glaubens werden kann.