

Wagen, von Gott zu reden

Über Not und Verheißung evangelischer Theologie¹

von Ulrich H.J. Körtner

1. Theologie in Zeiten der Kirchenkrise

Die Zeit der Illusionen ist vorbei. Wer noch immer geglaubt hat, die Säkularisierung sei ein Mythos und Religion sei in unseren Breitengraden nicht im Schwinden, sondern befinde sich nur in einem großen Transformationsprozess, landet mit der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU 6)² aus dem Jahr 2023 auf dem harten Boden der Tatsachen. Der panreligiöse Traum, der auch dort noch Spuren des „Religioiden“ zu finden meint, wo Menschen beteuern, mit Religion nichts am Hut zu haben, ist ausgeträumt. Auch „Spiritualität“ als vermeintlich menschfreundlichere Form von Religiosität – heute besonders in der Seelsorge propagiert – kommt unter den Befragten auf keine hohen Zustimmungswerte, von Esoterik ganz zu schweigen.

Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung von Religion bilden keinen Gegensatz, sie hängen zusammen. Religiöse Transformations- und Individualisierungsprozesse finden innerhalb des epochalen Säkularisierungsprozesses statt, der vielfältige Ursachen hat. Man muss diesen Prozess nicht als Subtraktionsgeschichte erzählen, denn es gibt, wo Religion ihre Selbstverständlichkeit einbüßt, die Chance, den Glauben als Option neu zu ergreifen. Die Zeit religiöser Traditionsabbrüche kann so auch als Zeit produktiver Umbrüche und Aufbrüche betrachtet werden. Aber die massiven Abbrüche, die durch die neue Kirchenmitgliedschaftsstudie dokumentiert werden, lassen sich nicht länger ignorieren.

Wer wollte, konnte es schon länger wissen, denn die jetzt vorgelegten Ergebnisse fallen nicht vom Himmel. Schon länger zeichnet sich ab, dass nicht die Säkularisierung, sondern die These von der „unsichtbaren Religion“ ein Mythos ist, der auf dem Irrtum beruht, jede Antwort auf Sinnfragen für religiös zu halten. Die verbreitete Auffassung, man könne auch außerhalb der Kirche sein Christsein leben, erweist sich weithin als Illusion, denn ohne kirchliche

¹ Vortrag auf der Tagung des Evangelischen Bundes Baden, 17.-19.7.2026, Kloster Lichtenthal, Baden-Baden.

² Vgl. Evangelische Kirchen in Deutschland (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023; Sozialwissenschaftliches Institut der EKD/Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2024.

Rückbindung verdunsten die Glaubensüberzeugungen und ihre Praktiken. Der „Geist des Christentums“, den liberale Theologen in der weithin säkularisierten Gegenwartsgesellschaft beschwören, während sie im selben Atemzug scharfe Kritik an einem rückständigen, dogmatisch verknöcherten Kirchenchristentum üben, verflüchtigt sich zusehends.

Seit 50 Jahren fühlt die Evangelische Kirchen in Deutschland ihren Mitgliedern den Puls. Erstmals hat sich nun auch die römisch-katholische Kirche an der Befragung beteiligt. Die sechste Kirchenmitgliedschaftsstudie ist die größte ihrer Art. Das macht ihre Ergebnisse so brisant. Alles in allem begreift sich nur noch eine Minderheit der Kirchenmitglieder als religiös. Die Austrittsbereitschaft ist ungebrochen hoch, das Vertrauen in die Institution Kirche gering. Wer der Kirche noch verbunden bleibt, schätzt sie in erster Linie als Sozialagentur, ist aber an religiösen Fragen und Angeboten kaum interessiert. Nur eine Minderheit fühlt sich dem Glauben der Kirche eng verbunden. Befragt wurden übrigens auch Muslime, bei denen sich, was die Zahl der religiös Distanzierten betrifft, ein ähnliches Bild wie unter evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern ergibt.

Kaum wurde die Studie auf der EKD-Synode in Ulm der Öffentlichkeit vorgestellt, entbrannte sogleich der Kampf um die Deutungshoheit im Konflikt der Interpretationen. Besonders pikant ist der auf offener Bühne ausgetragene Streit zwischen den an der Studie beteiligten Religionssoziologen auf der einen und den beteiligten Theologen auf der anderen Seite. Während die einen sich bestätigt sehen, weiterhin unter dem Vorzeichen der Anschlussfähigkeit strategische Allianzen mit der Zivilgesellschaft einzugehen, betonen die anderen, dass eine Besinnung auf die Kernaufgabe von Kirche notwendig und die akademische Theologie gut beraten ist, verstärkt über die Sinngehalte des Glaubens nachzudenken.

Statt vorschnell Schlüsse zu ziehen und Handlungsempfehlungen abzugeben, die meist dem entsprechen, was man immer schon für richtig gehalten hat, ist es angebracht, zunächst einmal innezuhalten. Der epochale Säkularisierungsprozess lässt sich weder durch Aktionismus noch durch Schönfärberei aufhalten. Entschleunigung und vertieftes theologisches Nachdenken sind angesagt. Das ist, wie die Studie zeigt, durchaus als eine ökumenische Herausforderung zu begreifen.

Die Befragten schätzen zwar das soziale Engagement der Kirchen. Viele erkennen aber keinen Zusammenhang mehr mit den theologischen Grundlagen diakonischer Praxis, zumal auch das dezidiert christliche Profil von Diakonie und Caritas bis in das Arbeitsrecht hinein seine Konturen verliert. In Leitbildern liest man dann noch etwas von einem christlichen Menschenbild, Menschenwürde und Menschenrechten, aber dezidiert biblisch-theologische Argumente treten in den Hintergrund und sind bestenfalls nur noch Insidern geläufig.

Auch in Kirche und Theologie besteht die Gefahr, dass sich der christliche Glaube zu einem Christentum ohne Christus verflüchtigt.³ Selbst von Gott wissen die Kirchen offenbar nur noch wenig zu sagen, wenn denn nicht vage von Transzendenz oder einer höheren Macht, sondern von dem Gott der biblisch bezeugten Offenbarung die Rede sein soll. Asyl, Migration und Klimaschutz stehen ganz oben auf der Agenda der Kirchen, womit sie auch in Teilen der Bevölkerung punkten können. Aber Gott ist zumeist nur noch eine unbestimmte Chiffre, die als Moralverstärker dient, auf die man notfalls aber auch verzichten kann, wenn es darum geht, mit anderen Teilen der Zivilgesellschaft Allianzen zu schmieden.

Gerade jetzt, wo der Bedarf an theologischer Profilierung überdeutlich wird, zeigt sich aber auch, in welcher prekärer Lage sich die akademische Theologie befindet. Gegenwärtig wird intensiv über die Zukunft der Theologie und der theologischen Fakultäten diskutiert.⁴ Ein Konsens zeichnet sich in der laufenden Debatte keineswegs ab. Gegenläufig sind auch die Vorstellungen, welche theologischen Qualifikationsanforderungen an das Pfarramt in Zukunft zu richten sind – und auch an andere Ausgestaltungen dessen, was in der evangelischen Tradition als Dienst an Wort und Sakrament bezeichnet wird. Auf die Reformdebatten soll hier aber nicht im einzelnen eingegangen werden.

An den evangelischen wie an den katholischen Fakultäten wächst die Tendenz, die Theologie im Sinne von interdisziplinärer Religionsforschung weiterzuentwickeln, die sich zunehmend von den Kirchen distanziert und sich lieber mit „gelebter“ oder „unsichtbarer“ Religion befasst. Basierend auf fragwürdigen religionstheoretischen Prämissen, die dem Befund der neuen Kirchenmitgliedschaftsstudie nicht standhalten, gedeiht eine Theologie, die sich als mediokre Form von Religionssoziologie entpuppt. Auch dürften die Zeiten, akademische Theologie primär als Kirchenkritik zu betreiben, vorbei sein, wenn man registriert, dass die wenigen, die sich heute für eine kirchlich gebundene Theologie interessieren, zum Studium zunehmend an kirchliche oder evangelikale Ausbildungsstätten gehen.

Das kann jedoch nicht die Lösung sein. Was wir brauchen, ist eine akademische, von Kirche her und auf Kirche hin denkende Theologie, die sich gleichwohl nicht auf binnenkirchliche Milieus verengt, sondern den wissenschaftlichen Austausch mit anderen universitären Disziplinen sucht.⁵ Statt allerdings Theorieangebote aus Soziologie und Philosophie unkritisch

³ Vgl. Michael N. Ebertz, Ein Christentum ohne Christus? Was Umfragen über das Gottesbild der Deutschen offenbrun, in: Publik-Forum Extra 1 (2007), 12–14.

⁴ Siehe u.a. die Beiträge in: Forum; Diskursive Theologie, in: ZThK 123 (2026), 132–166; Hans Michael Heinig, Christoph Marksches, Stephan Schaede, Sola sturctura, in: FAZ, 30.3.2026; Ulrich H.J. Körtner, What Kind of Theology Does the Church of the Future Need? Reflections in a European Context, in: Religions 14, 2023 (Religions 14: 329. <https://doi.org/10.3390/rel14030329>).

⁵ In ökumenischer Ausrichtung vgl. dazu Ulrich H.J. Körtner/Jan-Heiner Tück, Wie hältst du's, Theologie, mit der Kirche? Antwortversuche nach der 6. KMU, in: Jan Löffeld/Tobias Kläden (Hg.), Christsein in der

zu rezipieren und sich durch modische Vokabulare einen interessanteren Anstrich zu geben, gilt es die Grundlagen des Glaubens hermeneutisch neu anzueignen und in die Verständigung einzubringen. Dabei ist dem Thema Kirche verstärkte Aufmerksamkeit in allen theologischen Disziplinen zu widmen, das ist nicht mit einer Klerikalisierung der akademischen Theologie zu verwechseln. Die Forderung entspricht vielmehr dem religionssoziologischen Befund, wonach Religiosität und Kirchenzugehörigkeit viel enger zusammengehören als bislang gedacht.

2. Theologie als Funktion der Kirche

Die These, wonach Theologie von Kirche her und auf diese hin zu denken hat, setzt voraus, dass Theologie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen eine Funktion von Kirche ist, diese also nicht nur als distanziertes Objekt betrachtet, sondern auch als Subjekt theologischer Theoriebildung und Denkarbeit. Das heißt nun nicht, dass damit eine ekklesiologische Engführung der Theologie verbunden wäre. Vielmehr ist die Kirche die Erinnerungs-, Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft, die das biblische Gottesgedächtnis sowie das Evangelium von Jesus Christus in den sich wandelnden Verhältnissen der Gegenwart präsent hält.

Für den evangelischen Bereich seien aus der neuer Theologieggeschichte drei prominente Stimmen in Erinnerung gerufen.⁶ Wirkmächtig hat Friedrich Schleiermacher die Theologie als eine positive Wissenschaft definiert, „deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmt Glaubensweise, d.h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum“⁷. Näherhin ist die christliche Theologie nach Schleiermacher „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist“⁸. Wie wirkmächtig diese Bestimmung bis heute ist, mag eine neuere Aussage des Systematischen Theologen Günter Thomas illustrieren, der sich theologisch weniger Schleiermacher als Karl Barth verbunden fühlt: „Die für die europäische Theologie charakteristische enge Verflechtung von theologischer Reflexion an den Universitäten und der

Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (QD 343), Freiburg/Basel/Wien 2025, 133–155.

⁶ Zur Diskussion der letzten 250 Jahre siehe Hans-Martin Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne* (TBT 139), Berlin/New York 2007.

⁷ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Kritisch Ausgabe, hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt 1982, § 1 (1).

⁸ Schleiermacher, *Kurze Darstellung* (s. Anm. 7), § 5 (2).

im weiteren Sinne kirchenleitenden Profession macht – in einer organisations- und wissenssoziologischen Betrachtung – aus *jeder Theologie* letztlich eine *Theologie für die Kirche*, eine *kirchliche Theologie*.“⁹

Auch Karl Barth hat die Theologie dezidiert als Funktion der Kirche bestimmt, und zwar der hörenden wie der lehrenden Kirche.¹⁰ Die Theologizität der Theologie entscheidet sich für Barth auf dem Gebiet der Dogmatik. Unter dieser versteht er „die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott“¹¹ Die Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche betont aber auch Rudolf Bultmann. Für ihn ist Theologie „nicht eine allgemeine Möglichkeit des Menschen, so daß es außer der christlichen Theologie auch andere Theologien geben könnte; sondern Theologie als Reden von Offenbarung und Glaube gibt es *nur als christliche Theologie*, während alle andere angebliche Theologie nur Reden vom Menschen sein kann, wenn wirklich Gott nur in seiner Offenbarung durch Christus zugänglich ist.“¹² Christliche Theologie „treibt also ihre Arbeit *unter der Voraussetzung des Glaubens*, unter der Voraussetzung, daß sie selbst ein Akt des Glaubens ist. [...] Notwendig ist sie *innerhalb der Kirche* als der Gemeinde der Gläubigen. Als solche ist die Kirche freilich unsichtbar; sichtbar ist sie nur als die Kirche der organisierten Wortverkündigung. Aber der Glaube an das Wort bedeutet auch den Glauben, daß, wo sichtbare Kirche ist, auch unsichtbare da ist.“¹³ Für Bultmann steht außer Frage, dass Theologie, die diesen Namen verdient, kirchlich gebunden ist. „Kirchlich gebunden ist sie durch ihr Wozu wie durch ihr Woher, sofern der Glaube aus der kirchlichen Verkündigung kommt; aber deshalb nur indirekt nicht direkt; das heißt, sie ist weder kirchliche Verkündigung, noch hat sie nach praktischer kirchlicher Verwendbarkeit zu fragen; sonst wäre sie nicht kritische Instanz.“¹⁴ Zwar ist die Theologie Bultmann zufolge „nur im Dienst der Kirche und der Verkündigung“ legitimiert. „Von dieser unterscheidet sie sich, daß sie nicht direkte Anrede ist.“¹⁵

Barth wie Bultmann grenzen sich klarerweise von Ernst Troeltsch ab, dem Systematiker der liberalen Theologie. Konnte Schleiermacher mit seinem Praxisbegriff noch das Auseinanderfallen von „wissenschaftlicher“ und „kirchlicher“ Theologie verhindern, fällt beides auseinander, wo, wie namentlich bei Troeltsch, historische und dogmatische Methode

⁹ Günter Thomas, Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019, 26.

¹⁰ Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2, § 23 (890) u. § 24 (943).

¹¹ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1975, § 1 (1).

¹² Rudolf Bultmann, Theologische Enzyklopädie, hg. v. Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller, Tübingen 1984, 159.

¹³ Bultmann, Theologische Enzyklopädie (s. Anm. 12), 166.

¹⁴ Bultmann, Theologische Enzyklopädie (s. Anm. 12), 167.

¹⁵ Bultmann, Theologische Enzyklopädie (s. Anm. 12), 168.

antagonistisch gegenübergestellt werden.¹⁶ Die Historisierung aller theologischer Gehalte „bringt die Gefahr mit sich, daß mit dem Bezug auf die Kirche auch das die einzelnen theol[ogischen] Disziplinen Integrierende und so – Schleiermacher indirekt bestätigend – ihr theol[ogischer] Charakter verloren geht“¹⁷. Im Gefolge dessen entbrannte in der evangelischen Theologie eine Debatte über die Unterscheidung zwischen kirchlicher und unkirchlicher Theologie, wobei mit Unkirchlichkeit nicht etwa eine antikirchliche Position gemeint war, sondern die wissenschaftliche Freiheit an den Universitäten gegenüber jeder kirchenamtlichen Bevormundung.¹⁸

Nun liegt auch Bultmann eine solche Bevormundung gänzlich fern. Er gehört zu denen, die das Lehramt der Kirche nicht in den Kirchenleitungen oder im Amt eines Bischofs angesiedelt sehen, sondern in der akademischen Theologie.¹⁹ Sie ist es, die nach Bultmann das Lehramt in der Kirche ausübt. „Sie vermag dies freilich nur, wenn sie von Kerygma herkommt und wieder zum Kerygma hinführt. Zur Aufgabe einer kirchlichen Theologie gehört dann auch die Reflexion auf grundsätzliche ekklesiologische Fehlentwicklungen.“²⁰ Sie ist also gerade nicht mit einer verkirchlichten, auf kirchliche Binnenmilieus verengten Theologie zu verwechseln, wie Malte Dominik Krüger richtig feststellt. „Denn die aus der kirchlichen Verkündigung reflexiv erwachsende Theologie, die in ihrer konstruktiven Kritik der Verkündigung dient und so das Lehramt der Kirche ausübt, stellt eine Öffnung der glaubenden Binnenperspektive dar.“²¹

Es gilt, die Kirchenkrise als Glaubenskrise und zugleich als ökumenische Herausforderung ernstzunehmen. Christen werden immer mehr zu einer Minderheit in der säkularisierten und religionspluralen Gesellschaft der Gegenwart. Daran werden auch Kirchenreformen, wie sie auf katholischer Seite der Synodale Weg durchsetzen möchte, nichts ändern. Schließlich ist auch die Lage der evangelischen Kirche, in der es keinen Zölibat, dafür aber Frauenordination und eine lange eingespielte Form von Synodalität gibt, die auf voller Gleichberechtigung aller Getauften basiert, prekär. Neben der Arbeit am Gottesbegriff und der Verständigung auf die

¹⁶ Vgl. Ernst Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: ders., GS II, Tübingen 1913, 729–753.

¹⁷ Christoph Schwöbel, Art. Theologie I–VI, in: RGG⁴ VIII, Tübingen 2005, 255–306, hier 264.

¹⁸ Vgl. Friedrich Traub, Kirchliche und unkirchliche Theologie, in: ZThK 13 (1903), 39–76; Gustav Krüger, Die unkirchliche Theologie, in: ChW 14 (1900), 804–807.

¹⁹ Zur Diskussion über das Verhältnis von kirchlichem und universitärem Lehramt (Magisterium) innerhalb der katholischen Theologie siehe – aus evangelischem Blickwinkel: Ulrich H.J. Körtner, Erkenntnis und Bekenntnis. Zum Spannungsverhältnis von katholischer Theologie und kirchlichem Lehramt, ThLZ 144 (2019), 3–16.

²⁰ Hans-Peter Großhans, Bultmann und die Kirche, in: Christof Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 150–155, hier 155.

²¹ Malte Dominik Krüger, Wie könnte die Kirche der Zukunft sein? Ein Versuch im Anschluss an Rudolf Bultmann, in: Beaten Hofmann/Isolde Karle/Tom Kleffmann/Malte Dominik Krüger: Welche Zukunft hat die Kirche? Aktuelle Perspektiven evangelischer Theologie, Tübingen 2022, 1–45, hier 31.

Grundlagen des Glaubens braucht es ein neues Verständnis dafür, dass die Diasporaexistenz im Grunde von Beginn an ein Wesenszug des Christentums ist.

Diasporaexistenz darf aber nicht mit klerikalem Rückzug aus der Gesellschaft und einer Wagenburgmentalität verwechselt werden. Eine zeitgemäße Theologie der Diaspora ist als Ermutigung zu verstehen, sich öffentlich einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, die in der Person und Geschichte Jesu prägnante Gestalt gefunden hat, in Wort und Tat zu bezeugen. Vor allem aber müssen Theologie und Kirche wagen, von Gott zu reden, und nicht etwa nur über Gottesvorstellungen und Gottesgedanken. Was das aber heißen kann in Zeiten der Gottesvergessenheit, darum soll es im Folgenden gehen.

3. Gottesglaube und Religionskritik

Zu fragen ist nun freilich, von welchem Gott die Rede sein soll. Nicht alle, die den Namen Gottes im Munde führen, sprechen darum auch von dem biblischen Gott, dessen Name, wie es im zweiten Gebot des Dekalogs heißt, nicht missbraucht werden soll. Die kritische Selbstprüfung kirchlicher wie überhaupt aller Rede von Gott ist daher ein unaufgebbares Moment aller Theologie, also auch und gerade einer Theologie, die von Kirche her und auf Kirche hin denkt.

Recht verstanden ist alle Theologie immer auch eine Form der Religionskritik.²² Grundsätzlich ist kein Bereich der Wirklichkeit von der Wirklichkeit Gottes getrennt. Es gibt so gesehen keine theologisch neutralen Zonen. Wenn Luther im Großen Katechismus erklärt, unser Gott sei das, woran wir unser Herz hängen, dann hat Theologie die kritische Aufgabe im öffentlichen Raum und in den verschiedenen Öffentlichkeiten zu fragen, woran Menschen de facto ihr Herz hängen und welche Folgen dies nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der gesellschaftlichen Ebene hat. Freilich ist auch die eigene Rede Öffentlicher Theologie von Gott im Sinne des ersten Dekaloggebots der beständigen Kritik und Selbstkritik zu unterziehen, steht doch alle Rede von Gott – auch und gerade in Theologie und Kirche – in der Gefahr, für politische oder sonstige Zwecke instrumentalisiert und missbraucht zu werden.

Religionskritik kann sich generell gegen bestimmte Elemente von Religion oder gegen diese als solche richten. Und ebenso kann die Kritik am Gottesglauben eine konkrete Form desselben

²² Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Gottesglaube und Religionskritik. (ThLZ.F 30), Leipzig 2014.

oder eine bestimmte Gottesvorstellung ins Visier nehmen oder aber radikal die Existenz Gottes überhaupt und damit jeden denkbaren Gottesglauben in Abrede stellen.

Der Begriff der Religionskritik hat eine mehrfache Bedeutung. *Erstens* meint Kritik der Religion ihre Untersuchung von einem Standpunkt außerhalb derselben, sei es aus einem philosophischen, religionswissenschaftlichen, human- oder kulturwissenschaftlichen Blickwinkel. Beschreibung und kritische Analyse können im Einzelnen zu einer Kritik an bestimmten Entwicklungen und Erscheinungsweisen von Religion führen, ohne die Sinnhaftigkeit von Religion überhaupt, sei es für menschliche Individuen oder für die Gesellschaft im Ganzen, in Abrede zu stellen. Kritik bedeutet in diesem Fall zunächst nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass die Selbstbeschreibung und die Fremdbeschreibung von Religion zu unterscheiden und nicht deckungsgleich sind. So hat die Aufklärungsphilosophie einen Begriff von Religion und ihrem Wesen entwickelt, um im Namen einer vermeintlich natürlichen oder transzendentalen Religion, die zur *condition humaine* gehöre, das bestehende kirchliche Christentum zu kritisieren und die mit der Reformation ausgebrochenen Konfessionskonflikte zu befrieden.

Kritik der Religion kann *zweitens* ihre Kritik aus der Binnenperspektive einer Religion bedeuten. Die religiöse Religionskritik hat wiederum eine zweifache Blickrichtung. Zum einen geht es um Selbstkritik innerhalb einer konkreten Religion, d.h. um die innerreligiöse Auseinandersetzung darüber, welche Interpretationen und Praxen den Grundintentionen der eigenen Religion entsprechen oder nicht. Zum anderen setzt sich religiöse Religionskritik aber auch mit anderen Religionen vom Standpunkt der eigenen Religion auseinander und prüft, inwieweit der Wahrheitsanspruch einer anderen Religion und ihre Praxis der Gottesverehrung oder ihre Transzendenzerfahrungen mit den eigenen Erfahrungen, dem eigenen Wahrheitsanspruch und der eigenen religiösen Praxis übereinstimmen oder doch in eine positive Beziehung gesetzt werden können – oder aber abzulehnen sind.

Drittens schließlich kann Religionskritik von einem dezidiert antireligiösen Standpunkt aus betrieben werden und sich zum Ziel setzen, die Haltlosigkeit oder gar Schädlichkeit von Religion für Individuen wie für Gemeinschaften oder die Gesellschaft im ganzen nachzuweisen. Religionskritik dient in diesem Fall erklärtermaßen der Bekämpfung von Religion, sei es, dass eine andere Form der Weltanschauung an ihre Stelle treten soll, sei es, dass man glaubt, ersatzlos auf sie verzichten zu können.

Entsprechend der mehrfachen Bedeutung von Kritik der Religion ist das Verhältnis von christlichem Gottesglauben und Religionskritik einigermaßen komplex. Gleiches gilt für die Verhältnisbestimmung von Christentum und Atheismus. So sei nur daran erinnert, dass der

christliche Glaube an den menschengewordenen und gekreuzigten Gott in der Spätantike selbst als eine Form des Atheismus eingestuft werden konnte. Der Atheismusvorwurf taucht auch innerhalb der Theologiegeschichte des Christentums auf und kann sich - wie im Atheismusstreit, den Johann Gottlieb Fichte Ende des 18. Jahrhunderts auslöste – gegen die Kritiker an einer personalen Gottesvorstellung richten, dem seinerseits der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht wird. Ob man Spinoza als Gläubigen oder als Atheisten bezeichnen möchte, hängt eben ganz davon ab, welcher Gottesbegriff zugrunde gelegt wird.

Der christliche Gottesglaube enthält jedenfalls selbst ein religionskritisches Potential, das sich nicht nur im Neuen Testament, sondern schon im Alten Testament und dem Gottesglauben Israels findet. Das Kreuz Christi korrespondiert dem alttestamentlichen Bilderverbot, weil es alle menschlichen Gottesvorstellungen durchkreuzt. Das Bilderverbot setzt eine Dynamik frei, auch alle christlichen Gottesvorstellungen und Gottesbegriffe der beständigen Kritik zu unterziehen. Nach Johannes Calvin ist das menschliche Herz von Natur aus eine Götzenfabrik. Und auch Luther urteilt, dass das Wort Gott für alles Mögliche oder Unmögliche stehen kann, woran der Mensch sein Herz hängt.

Die vom Bilderverbot ausgehende religionskritische Dynamik führt zur negativen Theologie, welche betont, dass alle Versuche von Gott zu reden, ihn selbst letztlich nicht fassen können. Die biblische Rede von Gott erschöpft sich freilich nicht darin, Gottes Unverfügbarkeit einzuschärfen, sondern sie bezeugt, dass Gott zum Menschen und zur Welt als seiner Schöpfung in Beziehung stehen will. Negative Theologie ist wohl ein Moment christlicher Theologie, neben der aber auch die in der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes begründete Möglichkeit steht, positiv von Gott zu reden. Das Bilderverbot ist nicht mit einer religiösen Skepsis zu verwechseln, die im Schweigen über Gott mündet, das ebenso Ausdruck einer letzten Versenkung in Gott wie der Beziehungslosigkeit gegenüber Gott sein könnte. Das Höchste, was nach biblischer Überlieferung von Gott gesagt werden kann, ist doch nicht seine Unerkennbarkeit, sondern seine definitive Zuwendung zum Menschen und zur Welt in Jesus Christus. Und darum heißt doch die Maxime christlichen Glaubens nicht: „Ich glaube, darum schweige ich“, sondern: „Ich glaube, darum rede ich“ (2Kor 4,13).

Nach Ansicht des Journalisten Matthias Kamann beruht der verbliebene gesellschaftliche Einfluss, den die Kirchen noch haben, freilich „auf einer spezifischen Form des Schweigens“²³, nämlich des Schweigens über die dezidierten Glaubensgründe für konkrete ethische oder

²³ Matthias Kamann, Kirche, Medien und Moral, in: Claas Cordemann/Gundolf Holfert (Hg.), Moral ohne Bekenntnis? Zur Debatte um Kirche als zivilreligiöse Moralagentur, Leipzig 2017, 53–63, hier 59.

politische Optionen. Würden sie sich tatsächlich auf theologische Fragen im engeren Sinne konzentrieren, wäre ihnen ihre gesellschaftliche Bedeutung schon längst abhanden gekommen.

Die Auszehrung lässt sich auch auf dem Gebiet der Schöpfungslehre und Schöpfungsethik beobachten.²⁴ Nicht wenige Texte zur Schöpfungsverantwortung lesen sich so, dass allgemein anerkannte Forderungen nach praktischen Schritten zum Klimaschutz die man auch ohne religiöse Färbung für vernünftig halten oder mit Sachgründen auch in Zweifel ziehen kann, lediglich in einem leicht erhöhten Ton vorgetragen werden. Wen nimmt es unter diesen Umständen wunder, dass Gesellschaft und Politik auf der Suche nach Orientierung in Krisenzeiten von Kirche und Theologie nicht mehr sonderlich viel erwarten?

4. Evangelische Theologie

Der Untertitel meines Vortrags spricht von Not und Verheißung evangelischer Theologie. Der Begriff des Evangelischen ist nicht im konfessionellen, sondern im fundamentaltheologischen Sinne gemeint. Evangelische Theologie ist evangeliumsgemäße Theologie und als solch nicht mit protestantischer Theologie zu verwechseln. „Nicht alle ‚protestantische‘ ist evangelische Theologie“, wie Karl Barth in seiner *Einführung in die evangelische Theologie* angemerkt hat. „Und es gibt evangelische Theologie auch im römischen, auch im östlich-orthodoxen Raum, auch in den Bereichen der vielen späteren Variationen und auch wohl Entartungen des reformatorischen Neuansatzes.“²⁵

„Evangelisch“ ist für Barth die inhaltliche Näherbestimmung dessen, was ökumenisch bzw. katholisch heißt. Ökumenisch bzw. katholisch ist eine evangeliumsgemäße Theologie, wobei Barth zugleich auf den Unterschied zwischen der einen Theologie und den vielen Theologien, d.h. auf das Problem der Einheit und Pluralität christlicher Theologie aufmerksam macht. Als evangelisch bezeichnet Barth sachlich „die ‚katholische‘, die ökumenische (um nicht zu sagen: die ‚konziliare‘) Kontinuität und Einheit all der Theologie [...], in der es inmitten des Vielerlei aller sonstigen Theologien und (ohne Werturteil festgestellt) verschieden von ihnen darum geht, den Gott des Evangeliums, d.h. den im Evangelium sich kundgebenden, für sich selbst zu den Menschen redenden, unter und an ihnen handelnden Gott auf dem durch ihn selbst gewiesenen Weg wahrzunehmen, zu verstehen, zur Sprache zu bringen.“²⁶

²⁴ Vgl. dazu Ulrich H.J. Körtner, *Vergängliche Schöpfung. Schöpfungsglaube und Gottvertrauen in der Klimakrise*, Leipzig 2024.

²⁵ Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Gütersloh ³1980, S. 10.

²⁶ Ebd.

Evangeliumsgemäß von Gott reden ist aber nur möglich, wenn zugleich in einer spezifischen Weise von Jesus Christus gesprochen wird. Wer „Evangelium“ sagt, muss außerdem auch „Gesetz“ sagen. Die richtige Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium gilt nach reformatorischer Tradition als grundlegendes Kriterium guter Theologie. Evangelium ohne Gesetz läuft auf das hinaus, was Bonhoeffer als billige Gnade kritisiert hat.²⁷ Der Fokus meiner Ausführungen soll aber im Folgenden auf der Näherbestimmung der Formel vom Gott des Evangeliums liegen.

Verbreitet ist heute eine christologisch unterbestimmte Rede von Gott, die letztlich auf eine Jesulogie anstelle einer Christologie hinausläuft. Auch unter Kirchenmitgliedern ist eine Sichtweise Jesu als Religionsstifter anzutreffen, die der islamischen Sucht Jesu als Prophetengestalt weit eher entspricht als den neutestamentlichen Versuchen, Jesu Existenz, Sterben und Auferstehung als schlechthinniges Heilsereignis begreiflich zu machen.

Das Christentum unterscheidet sich jedoch von allen sonstigen Formen von Religion durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als Heilsbringer. Eben darum wurden und werden die an ihn Glaubenden Christen genannt. Dieses Bekenntnis aber schließt den Glauben an den von Jesus verkündigten Gott ein, der wiederum der Gott Israels ist. Nicht eine vage Spiritualität oder Gottoffenheit, sondern das Christusbekenntnis ist der entscheidende „Marker“, an dem das Label „Christentum“ auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erkannt wird. Von hier aus ist die Identität von Glaube und Kirche zu bestimmen.

5. Gottesvergessenheit

Martin Walser, der sich in seinem Essay „Über Rechtfertigung, eine Versuchung“²⁸ und in seinem Roman „Das dreizehnte Kapitel“²⁹ eingehend mit Karl Barth auseinandergesetzt hat, bekannte: „Gott fehlt. Mir.“³⁰ Zugleich stellte er fest, dass die von ihm empfundene Leere in der Welt der Atheisten keinen Platz habe. „Leere gibt es nur dort, wo Gott fehlt. Und wo er dann durch keinen -ismus ersetzt wird.“³¹ Walser fügte hinzu: „Eine Welt ohne Leere ist eine zu arme Welt.“³² Um zumindest im Modus negativer Theologie überhaupt noch Theologie im

²⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt (DBW 4), Gütersloh 32002, 29–43.

²⁸ Vgl. Martin Walser, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek 2012.

²⁹ Vgl. Martin Walser, Das dreizehnte Kapitel. Roman, Reinbek 2012.

³⁰ Walser, Rechtfertigung (s. Anm. 28), 81.

³¹ Walser, Rechtfertigung (s. Anm. 28), 98.

³² Ebd.

strengen Sinne des Wortes und nicht irgendwelche Religionsforschung treiben zu können, muss wenigstens noch eine Ahnung von der Leere vorhanden sein, an der Walser gelitten hat.

Theologische Apologetik unterstellt herkömmlicherweise, dass die Frage nach Gott überhaupt immer schon oder immer noch gestellt wird. Diese Grundannahme von den Anfängen der Kirche bis in die Gegenwart ist empirisch fragwürdig. Die Rede von Gott ist ebenso wenig unabdingbar wie die Frage nach ihm. Wohl mag es sein, dass der Mensch nicht umhin kann, nach Sinn zu fragen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist aber nicht einfach mit der Gottesfrage identisch. Und nicht alle Antworten auf die Sinnfrage lassen sich als religiös bezeichnen. Religion ist eine Möglichkeit neben anderen, aber nicht die einzige, Sinnfragen und Erfahrungen von Sinnwidrigkeiten zu bearbeiten.

Heutige Theologie kann nicht mehr selbstverständlich davon ausgehen, dass der biblische Gott zumindest noch im Modus einer offenen und offengehaltenen Frage präsent ist. Der hermeneutische Zirkel von Frage und Antwort wird dadurch gestört, um nicht zu sagen zerbrochen, dass die Gottesfrage in der Moderne nachchristliche Antworten gefunden hat, durch welche sogar die ursprüngliche Frage verdeckt wird. Aus der Überzeugung, bessere Antworten auf die falsch gestellten Fragen des Christentums gefunden zu haben, speist sich das Selbstbewusstsein der Neuzeit. Nicht nur die christliche Antwort auf die Gottesfrage, sondern sogar diese selbst scheint in Vergessenheit zu geraten. Dass ist die Signatur von Theologie in dürftiger Zeit.³³

Der Berliner Systematiker Wolf Krötke hat diesen Befund als Gottesvergessenheit bezeichnet.³⁴ Günter Thomas, Systematischer Theologe an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bochum, ist diesem Begriff in einer umfassenden Würdigung Krötkes nachgegangen.³⁵ Anders als Friedrich Schleiermacher³⁶ versteht Krötke unter Gottesvergessenheit nicht einen Mangel, dessen sich der gottvergessene Mensch noch zumindest ahnungsvoll bewusst ist, sondern radikaler als eine Fehlanzeige ohne jedes Verlust- oder Mangelgefühl. Das Vergessen hat vergessen, was es vergessen hat.

6. Gottesfrage und Gottes Frage

³³ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay, München 1990.

³⁴ Vgl. Wolf Krötke, Gottesvergessenheit. Zur religiösen Sprachlosigkeit der Gesellschaft, <https://www.eaberlin.de/aktuelles/2013/03-2013-herausgefordert-durch-atheismus-und-gottvergessenheit/wolf-kroetke-gottesvergessenheit-2013.pdf> (letzter Zugriff: 12.8.2025).

³⁵ Vgl. Günter Thomas, Gottesvergessenheit. Analyse eines Schlüsselbegriffs Wolf Krötkes, in: ZThK 121 (2024), 480–506.

³⁶ Vgl. dazu Thomas, Gottesvergessenheit (s. Anm. 35), 487–489.

Unter neuzeitlichen Bedingungen hängt die Möglichkeit, von Gott zu reden, nicht von einer wie auch immer gearteten Frage nach Gott ab, sondern von der Erinnerungsspur der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung, so gewiss es keinen natürlichen oder evolutionären Weg von einem allgemeinen Religionsbegriff zum Geltungs- und Wahrheitsanspruch jedes wirklichen Monotheismus gibt. Ludwig Wittgensteins grundsätzliche philosophische Feststellung trifft auch auf den biblisch bezeugten Gott zu: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.“³⁷ Die Gottesfrage liegt der Offenbarung nicht voraus, sondern wird allererst durch sie in der angemessenen Weise provoziert. Andernfalls lässt sich nicht einmal die Frage nach Gott angemessen stellen. Aus dem *Misslingen* des Gotteswortes entsteht die Frage nach Gott.³⁸ Das in Erinnerung gerufen zu haben, bleibt theologiegeschichtlich das Verdienst der dialektischen Theologie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts.

Aus der Perspektive des christlichen Glaubens wird die sogenannte Gottesfrage radikal umgeformt, indem das menschliche Subjekt der Frage nach Gott zum Objekt der Frage Gottes nach dem Menschen wird. Gottes Frage nach dem sündigen Menschen ist die eigentliche Gottesfrage und des Menschen Erlösung die Antwort auf diese Frage. Indem Menschen im Glauben erkennen, wie sie von Gott erkannt sind,³⁹ findet die Gottesfrage ihre überraschende Antwort. Unversehens sieht sich das nach Gott fragende Subjekt selbst in Frage gestellt. Aber nicht, dass nun die abstrakte Frage nach Gott durch die nicht minder abstrakte Frage nach dem Wesen des Menschen ersetzt würde. Gottes Frage lautet nicht: „Was ist der Mensch?“, sondern: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9).

Das war auch die Pointe der reformatorischen Erkenntnis Luthers. Schon seine anfängliche Frage nach dem gnädigen Gott war radikaler als die moderne Frage nach der Existenz Gottes. Doch besteht die eigentliche Radikalität seiner reformatorischen Erkenntnis darin, dass auch noch die leidenschaftliche Frage nach dem gnädigen Gott falsch gestellt ist. Sie ist nämlich immer noch eine Form der menschlichen Selbstbehauptung und sündigen Selbstbezogenheit, die am Kreuz Christi scheitert und gerichtet wird.⁴⁰ Gerade weil Luthers Theologie nach seiner reformatorischen Wende eben *nicht* durch die Frage nach dem gnädigen Gott charakterisiert ist,

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (edition suhrkamp 12), Frankfurt a.M. 1977, Nr. 6.5 (114).

³⁸ Vgl. Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1963, 70; H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 145.

³⁹ Vgl. 1Kor 13,12.

⁴⁰ Vgl. Walter Mostert, Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?, in: *ZThK* 74 (1977), 86–122, hier 109.

lautet die ihr gemäße Aufgabe nicht, eine der heutigen Zeit angemessene Form der Gottesfrage zu suchen, „sondern die Gottesfrage so durchzuexperimentieren, daß wir die *Frage* nach Gott als die Behinderung des Erscheinens Gottes als Gottes, und das heißt: als des gnädigen, erfahren“⁴¹.

7. Gottes Krise

Vielfältig und wortreich wird die Krise von Theologie und Kirche beklagt und beschrieben. Krisen erschüttern die Welt im Ganzen.⁴² Die Rede von der Welt in Unordnung macht die Runde. Nun hatte der Begriff der Krise bereits in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts Konjunktur. Wie Dietrich Korsch gezeigt hat, besitzen die Krisenerfahrungen und -wahrnehmungen nach der russischen Oktoberrevolution 1917 und nach dem Ersten Weltkrieg, in denen sich „objektive Krisenlage und subjektives Krisenbewußtsein aufs intensivste miteinander verknüpft haben“⁴³, nicht nur historisch-zeitbedingten, sondern einen prinzipiellen Charakter. Die Kategorie der Krise und ihre Verarbeitung am Beginn des 20. Jahrhunderts kann darum auch „zum Zwecke eigener praktischer Zukunftsgestaltung gebraucht werden“⁴⁴. Abseits einer oberflächlichen und inflationären Krisenrhetorik handelt es sich beim Begriff der Krise um einen geschichtsphilosophischen Begriff, der auch in sozialwissenschaftlicher Bedeutung gebraucht wird. Man kann sagen, die Krise ist insgesamt eine Signatur der Moderne, oder um mit Dietrich Korsch zu sprechen: „In der sozialökonomischen Erfassung und der theologischen Vertiefung des Krisen-Begriffs vollendet sich die Moderne.“⁴⁵ Die Moderne ist Krise in Permanenz. Der Krisenbegriff avanciert zu einem Totalitätsbegriff, in welchem Sozialtheorie, Theologie, Ökonomie und Religion miteinander verwoben sind, was sich heutzutage sehr gut an den Beispielen der Klimakrise wie auch der Corona-Pandemie zeigen lässt. Sie zeigt sich auch im „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquard),⁴⁶ d.h. in der unaufhebbaren Pluralisierung lebensbestimmender Welt- und Selbstdeutungen, mit der Folge, dass auch das Christentum und die Kirchen ihre gesellschaftliche Rolle als normative Letztinstanz einbüßen.

⁴¹ Mostert, *Frage* (s. Anm. 40), 119.

⁴² Zum Folgenden vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Theologie der Krise und Krise Gottes*, *Communio viatorum* 66, 2024, 205–226.

⁴³ Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 24.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Korsch, *Dialektische Theologie* (s. Anm. 43), 38.

⁴⁶ Vgl. Odo Marquard, *Abschied von Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

Um beim Stichwort „Theologie der Krise“ bzw. „Theologie der Krisis“ nicht ausschließlich an Barth zu denken, seien einige Sätze aus Rudolf Bultmanns Aufsatz über „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“ aus dem Jahr 1924 zitiert, in dem der 1884 in Wiefelstede geborene und seit 1923 in Marburg lehrende Neutestamentler seinen Richtungswechsel zur dialektischen Theologie bekundete. „Gott“, so schreibt Bultmann, „bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen. Ob Gott adäquat oder inadäquat erkannt ist, ob man in Anthropomorphismen von Gott redet oder nicht, ist ganz gleichgültig. Es handelt sich um nur die Frage: was *bedeutet* Gott für den Menschen? Und wo der Gedanke Gottes wirklich erfaßt ist, bedeutet er eben die radikale Infragestellung des Menschen.“⁴⁷

Der Begriff der Krisis taucht bei Bultmann in Verbindung mit der Sinnfrage auf.⁴⁸ Er vertritt die These, Pessimismus und Nihilismus hätten ihren Maßstab am menschlichen moralischen Urteil und seinem Glücksverlangen. Bultmanns These bewahrheitet sich meines Erachtens in der Corona-Pandemie ebenso wie in der Klimaschutzdebatte. Die Theodizee ist in der Moderne zur Anthropodizee mutiert. Sofern der Mensch oder die Menschheit als Kollektivsubjekt für das Schicksal des Planeten allein verantwortlich ist, findet eine umfassende Moralisierung aller Lebensbereiche, auch Gesellschaftsbereiche und auch der Sphäre des Politischen statt. Die grundlegende gesellschaftliche und politische Erschütterung, welche die Pandemie ausgelöst hat, sind der massive Kontrollverlust aller Systeme und die Herausforderung, ohne gesichertes Wissen bzw. im Wissen um das eigene Nichtwissen agieren und politische Entscheidungen unter der Voraussetzung bleibender Ungewissheit treffen zu müssen.

Die krisenhafte Begegnung mit dem biblisch bezeugten Gott, die je auf ihre Weise Barth und Bultmann beschrieben haben, kann hingegen als Gericht und zugleich als Gnade erfahren werden. Bultmann sieht im göttlichen Gericht die heilsame Möglichkeit, dass der Mensch von sich selbst frei wird. Soziologisch und sozialetisch können wir auch sagen, dass die moderne Gesellschaft vor ihrer selbstzerstörerischen Selbstüberlastung bewahrt wird.⁴⁹

In einer übertribunalisierten Lebenswelt (Odo Marquard)⁵⁰ ist auch die traditionelle Erwartung des Jüngsten Gerichts keine apokalyptische Untergangsphantasie, sondern ein geradezu tröstlicher Gedanke, ist es doch kein anderer als der gekreuzigte und auferstandene Christus, der das Gericht hält. Genauer: in ihm hat Gott bereits sein gnädiges Urteil über uns

⁴⁷ Rudolf Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen 1972, 1–25, hier 18f.

⁴⁸ Vgl. a.a.O. (Anm.47), 19.

⁴⁹ Vgl. Korsch, Dialektische Theologie (s. Anm. 43), 40.

⁵⁰ Vgl. Marquard, Abschied (s. Anm. 46), 49.

Menschen gesprochen, das es im Glauben anzunehmen gilt. Von ihm und damit vom dreieinigen Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, statt von Menschen gerichtet zu werden, ist Gnade. Wer an Christus glaubt, wird nicht gerichtet, sondern ist schon hier und jetzt vom Tod zum Leben hindurchgedrungen (vgl. Joh 5,24; 3,18).

Krisenhafte Züge der modernen Theologie rühren nicht nur von der Krise als Signatur der Moderne her. Sie haben ihren Grund in einer noch tiefer liegenden Ursache, die man als Krise Gottes bezeichnen muss. Inkarnations- und kreuzestheologisch betrachtet, ist das Kreuz Christi wohl das Gericht Gottes über den Menschen und die Welt und zugleich der Ort der von Gott gestifteten Versöhnung. In diesem Akt der Hingabe aus seiner grenzenlosen Liebe setzt sich freilich Gott selbst aufs Spiel. Er liefert sich seinen Feinden aus und erleidet selbst den Tod, auch wenn vom Tod Gottes nur auf trinitarische Weise gesprochen werden kann, weil anders von der Auferweckung des Gekreuzigten gar nicht mehr die Rede sein könnte, durch die erst der Tod Jesu als Heilsereignis begreifbar und wirksam wird.

Wenn Gott im Wort ist und durch das Wort zur Sprache und damit zu uns Menschen kommt, dann ist die in der modernen Gesellschaft zu beobachtenden Krise christlicher Glaubenssprache zugleich eine Gotteskrise (Johann Baptist Metz).⁵¹ Ohne selbstkritische Auseinandersetzung mit der innerkirchlichen Gotteskrise und dem Misslingen kirchlicher und theologischer Rede von Gott laufen alle Versuche, auf neue Weise von Gott zu reden, ins Leere. Bei aller Beredtheit, wenn in der Kirche auf Gott die Sprache kommt, gibt es doch die Erfahrung, dass die Sprache schweigt statt zu sprechen. Wie sich auch in der Kirche Phänomene der Gottesvergessenheit zeigen, so auch das Phänomen der schweigenden Sprache, deren Schweigen durch routinisiertes Sprechen noch vermehrt wird.

Wie aber ist solches Schweigen theologisch zu deuten?⁵² Ist es mit einem Schweigen Gottes gleichzusetzen? Hüllt sich Gott in Schweigen, je lauter und fragloser von ihm die Rede ist? Oder verstummt Gott, wenn von ihm nicht mehr gesprochen wird? Wolf Krötke sagt es tatsächlich so: „Wenn die Worte für Gott verstummen, verstummt [...] auch Gott selbst“⁵³. Gegen diese Schlussfolgerung erhebt Günter Thomas berechtigten Einspruch.⁵⁴ Könnte sich Gott selbst nicht neu zur Sprache bringen, müsste am Ende jede Möglichkeit heutiger Glaubens- und Gotteserfahrung bestritten werden.

⁵¹ Johann Baptist Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation“ der Zeit, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92.

⁵² Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Vom Schweigen Gottes. Ein Kapitel negativer Theologie, FZPhTh 46, 1999, 445–460.

⁵³ Wolf Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘, Tübingen 2001, 7; vgl. ebd., 286.

⁵⁴ Vgl. Thomas, Gottesvergessenheit (s. Anm. 35), 499f.

Zunächst aber gilt es, die Krise, um nicht zu sagen das Schweigen der Glaubenssprache auf rechte Weise als Schweigen Gottes zu begreifen, das im 20. Jahrhundert auf vielfältige Weise beschrieben worden ist⁵⁵ und auch zur biblischen Erfahrungswelt gehört. Wiederholt fleht der Beter in den Psalmen, Gott möge nicht länger schweigen, sondern sein Schweigen brechen.⁵⁶ Im Jesajabuch bekennt Gott selbst, dass er lange Zeit geschwiegen und sich verborgen habe (Jes 42,14; 57,11). Die neuzeitliche Rede vom Schweigen Gottes bleibt freilich in mehrfacher Hinsicht mehrdeutig. Sie kann einerseits so verstanden werden, als sei Gott definitiv zum Schweigen gebracht worden, andererseits aus religiöser Perspektive aber auch so, dass Gott selbst sich in Schweigen hüllt, was wiederum ein höchst zweideutiges Faktum wäre. Es kann einerseits als Gericht, andererseits aber als abgründige Verborgenheit Gottes gedeutet werden.

Nun lässt sich argumentieren, das Schweigen Gottes sei die äußerste Konsequenz von Inkarnation und Kreuzestod Christi. Man könnte in Anlehnung an Johann Baptist Metz und Hans Urs von Balthasar auch vom Karsamstagsmoment christlicher Theologie sprechen, der auch in der Jan Löffelds vielbeachteter Analyse des Phänomens des religiösen Indifferentismus des eine wichtige Rolle spielt.⁵⁷ Mit dem Gekreuzigten wird Gott, der in Christus war, zum Verstummen gebracht. Günter Thomas verweist nun aber auf die Auferweckung des Gekreuzigten, auf der die Gewissheit gründet, dass Gott auch dann spricht, wenn die Menschen von ihm schweigen.⁵⁸

Vom Schweigen Gottes ist im 20. Jahrhundert vor allem im Zusammenhang mit Auschwitz als äußerster Zuspitzung der Theodizeefrage gesprochen worden. Im Unterschied zum Protestantismus etwa eines Albert Camus arbeitet sich der religiöse Indifferentismus unserer Tage an der Theodizeefrage gar nicht mehr ab. Es gibt allerdings ein Schweigen und ein Verstummen der Rede von Gott, das Resultat menschlicher Schuld ist. Gott schweigt, weil er von den Menschen mit ihrem Reden und Tun zum Schweigen gebracht wird. Gerade wenn Jesus von Nazareth im Neuen Testament als Gottes Wort in Person bekannt wird, muss in diesem Sinne auch von einem Schweigen Gottes die Rede sein. Nicht weil er abwesend wäre, sondern im Gegenteil, weil er ganz gegenwärtig ist, verstummt Gott. Seine Macht ist die Macht der Liebe, die in Jesus von Nazareth menschliche Gestalt angenommen hat. Es ist dies eine ohnmächtige Macht, nicht unwiderstehlich, sondern widerstehlich, verletzbar und zerbrechlich.

⁵⁵ Theologisch ausdrücklich bei Helmut Thielicke, *Das Schweigen Gottes. Fragen von heute an das Evangelium* (Stundenbuch 8), Hamburg 1962, 67–84. Es handelt sich um eine Auslegung von Mt 15,21–28. Siehe vor allem V. 23!

⁵⁶ Vgl. Ps 28,1; 35,22; 39,13; 64,11; 83,2; 109,1.

⁵⁷ Vgl. Jan Löffeld, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg/Basel/Wien 2024, 116–119.

⁵⁸ Vgl. Thomas, *Gottesvergessenheit* (s. Anm. 35), 500.

Jesu Schicksal ist freilich mit seinem Verstummen und Gottes Schweigen nicht endgültig besiegelt. Der Tod macht allerdings stumm. Doch mitten im Tod bricht Gottes schöpferisches Wort neu hervor. Es ruft den neu ins Leben, der dem Tod preisgegeben war, und verwandelt diejenigen, die von diesem Wort ergriffen werden, so dass sie von Liebe, von Vertrauen und Hoffnung erfüllt werden. Jesu Auferweckung von den Toten ist die Auferstehung des göttlichen Wortes.

Von Gott können wir nur sprechen, wenn er selbst auf neue Weise zur Sprache kommt. Dass dies auch heute geschehen kann, bleibt die Verheißung der biblischen Überlieferung, die uns zugemutet wird. Es gehört zu den Zumutungen des Neuen Testaments zu glauben, dass selbst die abgründigen Erfahrungen von Gottes Schweigen in der heutigen Welt durchdrungen sind vom befreienden Wort des Evangeliums, dass Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann.⁵⁹ Dass seine Stimme neu gehört wird, richtend und rettend zugleich, dazu muss es zuvor uns die Sprache verschlagen, müssen unsere Worte verstummen, mit denen wir Gott zum Schweigen bringen und übertönen.⁶⁰

Letztlich ist die Krise Gottes als Krise seiner Allmacht zu begreifen, die zu Ostern als Macht über den Tod gefeiert wird. Die Allmacht Gottes wird keineswegs nur von einem Standpunkt außerhalb des Glaubens durch die moderne Religionskritik bestritten. Sie scheint vielmehr angesichts der Erfahrung des Leidens und des Bösen durch Gott selbst in Frage gestellt zu sein. Es gehört zu den theologischen Herausforderungen der Gegenwart, wie von Gottes Wirken in der Welt, in der Geschichte und im Leben der einzelnen Menschen gesprochen werden kann. Diese Frage berührt den Schöpfungsglauben ebenso wie das Problem der Geschichtstheologie. Auch dies ist in der Coronakrise deutlich geworden. Im säkularen Zeitalter erscheinen Natur und Geschichte als Kausalzusammenhänge, deren wissenschaftliche Erklärung ohne Gott als Arbeitshypothese auskommt. Gott ist weder als Letztursache noch als Einzelursache vonnöten. Wenn von Gott und seiner Beziehung zur Welt gesprochen werden soll, kommt es offenbar grundsätzlich nicht mehr in Betracht, diese Beziehung in einem Kausalschema zu denken. Wie aber kann dann noch der biblische Gott gedacht und wie von ihm geredet werden, der im Alten und im Neuen Testament stets als lebendiger und handelnder vorgestellt wird? Der lebendige Gott ist jedenfalls kein abstraktes Prinzip, sondern er handelt an und in der Welt als Schöpfer, Erlöser und Versöhner.

⁵⁹ Vgl. Michael Trowitzsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Tübingen 1988, 81f.

⁶⁰ Vgl. auch Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 18–43, bes. 38ff.

Das inkarnations- und kreuzestheologische Motiv der Krise Gottes ist, bei Lichte gesehen, schon der Schöpfungslehre eingeschrieben. Die mythische Erzählung von der Sintflut hat ihr Wahrheitsmoment darin, dass die vorfindliche Welt nicht mehr die ursprüngliche, von Sünde und Entfremdung freie Schöpfung ist, die aber trotz allem von Gott weiter geliebt ist und erhalten wird. Gott stiftet einen Bund mit Noah und seinen Nachkommen wie mit der gesamten Schöpfung (Gen 9,8–17). Er schließt ihn nicht etwa mit Noah als Vertragspartner, sondern errichtet ihn ganz einseitig und ohne jede Gegenleistung.⁶¹ Mit dem Versprechen, die Erde nicht noch einmal vernichten zu wollen, sondern sie zu erhalten, lässt sich Gott auf den sündigen Menschen ein. Das aber bedeutet, „daß Gott die menschliche Entfremdung und Schuld leidet, daß er, Gott, eben diese menschliche Schuld zur Voraussetzung seines Handelns macht“⁶². Der Marburger Systematiker Carl Heinz Ratschow gebraucht zur Beschreibung dieses Sachverhalts den Begriff der Wandlungen Gottes, der sich schon bei Ernst Troeltsch, Friedrich Gogarten, Ernst Barlach und Rudolf Bultmann findet.⁶³ Ratschow verwendet ihn, um von der Kondeszendenz Gottes zu sprechen, die gemäß dem Philipperhymnus (Phil 2,5-11) in der Niedrigkeit Christi ihren äußersten Punkt findet. Unter dem Vorzeichen der Sünde, d.h. der Entfremdung von Gott, ist aber die prozesshafte Schöpfung in ihrem Bestand und Fortgang als permanente Krise zu verstehen. Indem Gott sich zur Erhaltung der Schöpfung (*conservatio mundi*) und ihrem dynamischen Fortgang (*creatio continua*) bestimmt, wird die Schöpfung zu Gottes eigener Krise. Erst in dieser Zuspitzung lässt sich erfassen, was es bedeutet, dass in evolutionärer Sicht Gottes ursprüngliches Schaffen und sein fortgesetztes Schöpfungshandeln eine Einheit bilden. Auf diese Weise wird nun aber auch der trinitätstheologische Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Christi kreuzestheologisch erschlossen, nämlich so, dass im Kreuzestod Christi die Krise der Schöpfung und mit ihr die Krise Gottes ihren äußersten Kulminationspunkt erreicht.

8. Allmacht Gottes und negative Theologie

Soll in Anbetracht der Krise Gottes weiter von ihm die Rede sein, ohne alle Theologie in Anthropologie und Ethik aufzulösen, wird dies – so meine These – allerdings nur möglich sein,

⁶¹ Vgl. Claus Westermann, Genesis 1–11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn ²1976, 630f.

⁶² Carl Heinz Ratschow, Von den Wandlungen Gottes, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematische Theologie, hg. v. Christel Keller-Wentorf u. Martin Repp, Berlin/New York 1986, 117–139, hier 130.

⁶³ Vgl. Ratschow, Wandlungen Gottes (s. Anm. 62), 128.

wenn an der Rede von der Allmacht Gottes festgehalten wird.⁶⁴ Mit ihr steht und fällt alle christliche Rede von Gott, wie ein Blick auf die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zeigt. Nicht nur fällt auf, dass sowohl das Apostolikum als auch das Nicäno-Konstantinopolitanum ausdrücklich von Gottes Allmacht sprechen (*Deus, pater omnipotens*, griech. *Pantokrátor*), sondern, dass seine Allmacht überhaupt die einzige Eigenschaft ist, die Gott in beiden Glaubensbekenntnissen zugesprochen wird. „Sie bringt also nicht nur *eine* Eigenschaft unter anderen zum Ausdruck, sondern stellt heraus, was Gott in Wahrheit ist, wer er *als Gott* ist.“⁶⁵ Oder um es mit den Worten Rudolf Bultmanns zu sagen: Wo „überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei“⁶⁶.

Schmal ist der Grat zwischen Bonhoeffers wirkmächtiger kreuzestheologischen und paradoxen Rede von dem Gott, der uns zu verstehen gibt, dass wir in der Welt leben müssen, als ob es ihn nicht gäbe,⁶⁷ und jenem praktischen Atheismus, von dem Ludwig Feuerbach gesprochen hat. Für die Wiedergewinnung christlicher Rede von Gott in unserer Zeit kommt es entscheidend darauf an, diesen Unterschied ins Auge zu fassen. Die biblische Tradition mutet uns zu, den der Moderne entschwundenen Gott als verborgenen, das heißt, allem Augenschein zum Trotz gegenwärtigen zu denken, – vor allem aber: zu glauben. Seine Verborgenheit steht nicht im Gegensatz zu seiner Offenbarung. Vielmehr hat die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus die Gestalt der Verborgenheit.

In der Menschwerdung wie im Kreuzestod Jesu offenbart sich die Herrlichkeit Gottes in der Gestalt äußerster Niedrigkeit. Die Herrlichkeit Gottes leuchtet auf paradoxe Weise auf dem Antlitz des Gekreuzigten auf. So kann Paulus schreiben: „Gott, der da sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, dass die Erleuchtung entstünde zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“ (2Kor 4,6).

Die Krise heutiger Rede von Gott, die sich durch das Theodizeeproblem in Frage gestellt sieht, lässt sich nicht dadurch überwinden, dass man auf die Rede von der Allmacht Gottes verzichtet und sie durch die Rede von der Ohnmacht Gottes ersetzt, wie dies nach 1945 in

⁶⁴ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Die alles bestimmende Wirklichkeit. Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen, in: Chr. Landmesser/D. Schlenke (Hg.), Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen, Leipzig 2023, 69–88.

⁶⁵ Hans-Christoph Askani, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.): Das Letzte – der Erste. Gott denken (FS Ingolf U. Dalferth), Tübingen 2018, 1–18, hier 1.

⁶⁶ Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden, in ders. Glauben und Verstehen I (s. Anm. 47), 26–37, hier 26.

⁶⁷ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, 533.

vielen theologischen Texten und Entwürfen geschehen ist. In Gottes Ohnmacht am Kreuz offenbart sich gerade seine Allmacht. Die christologisch begründete Rede von der Ohnmacht Gottes darf daher nicht gegen die von seiner Allmacht ausgespielt werden, es sei denn um den Preis der Auflösung des christlichen Gottesgedankens. Gottes Ohnmacht ist vielmehr als Weise seiner Allmacht auszubuchstabieren.

Inkarnation, Tod und Auferweckung Jesu Christi begründen eine spezifische Form von negativer Theologie, deren *via negativa* nicht darin besteht, im Wege der Nicht-Identität abstrakt von der Welt und somit indirekt von Gott zu sprechen. Sondern die Nicht-Identität von Gott und Welt ist zunächst im Modus von Klage und Buße auszusagen. Es ergibt sich dann aber auch die Möglichkeit, diese Erfahrung im Lichte eines paradoxen Offenbarungsbegriffs zu interpretieren und aufzuschließen für die Möglichkeit, dass Gott inmitten seiner Abwesenheit auf eine höchst bestimmte Weise anwesend ist, richtend und rettend zugleich.

Demgegenüber ist verbreitet eine Rede vom ohnmächtigen Gott anzutreffen, die diesen lediglich als mitleidenden Begleiter der leidenden Menschen oder sogar als Objekt menschlicher Obhut und Fürsorge sieht. Mit Recht fragt sich Johann Baptist Metz, „ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht im Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrscherliche Macht ausübt“⁶⁸.

Wird der Gedanke der Allmacht Gottes preisgegeben, läuft die Transformation christlicher Glaubensgehalte in ethische Appelle auf eine Hypermoral (Arnold Gehlen) hinaus. So „kann eine Theologie des mitleidenden Begleiters aufgrund des starken Veränderungsinteresses – sozusagen mit umgekehrten Vorzeichen – so moralisch werden, dass [sc. sie] in ihrer auf Dauer gestellten Empörung Gott seine Schöpfung nicht verzeihen kann“⁶⁹.

Das Vertrauen auf Gottes Allmacht und sein Handeln in der Welt steht nicht im Widerspruch zum Gedanken menschlicher Eigenverantwortung. Vielmehr befreit der Glaube, das bedingungslose Vertrauen auf Gott, zur Verantwortungsübernahme und zur freien Tat. Das verantwortliche Handeln aus Glauben setzt sich nicht an die Stelle Gottes, sondern wird im Gegenteil ganz im Vertrauen auf Gottes Wirken in der Welt gewagt, wie es klassisch in der Lehre vom *concursum divinum* zu Ausdruck gebracht wird. Auch heutige Rede von Gott soll Menschen in dem Glauben und Vertrauen bestärken, „daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet“⁷⁰.

⁶⁸ Johann Baptist Metz, „Welches Christentum hat Zukunft?“ Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl Joseph Kuschel, Stuttgart 1990, 34.

⁶⁹ Günter Thomas, Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019, 41.

⁷⁰ Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 67), 31.

Mit Gottes Handeln und Wirken ist nicht nur dort zu rechnen, wo Menschen passiv sind, sondern auch dort, wo sie aktiv sind und ihr Leben selbst in die Hand nehmen. Wir führen unsere Leben im Spannungsfeld zwischen Tun und Lassen, zwischen Widerstand und Ergebung. Gottes Wirken erfahren wir nicht etwa nur, wenn wir uns passiv oder gar ausgeliefert fühlen, sondern auch in unserer eigenen Stärke, unseren Begabungen und Fähigkeiten. Wir erfahren Gottes Wirken in, mit und unter Widerstand und Ergebung dem gegenüber, was wir Schicksal nennen. Dann erfahren wir, dass menschliche Lebensführung immer auch ein *Geführtwerden* ist.

In der lukanischen Apostelgeschichte tritt Paulus auf dem Areopag auf, wo er das Evangelium des unbekannten Gottes verkündigt, dem die Athener einen Altar geweiht hatten.⁷¹ In Zeiten fortgeschrittener Entfremdung weiter Teile der Bevölkerung von Kirche und Christentum, mit der Folge, dass selbst elementare Kenntnisse christlicher Glaubensinhalte und biblischer Texte im Schwinden begriffen sind, kann man wohl mit Fug und Recht vom biblischen bezeugten Gott als unbekanntem Gott sprechen. Ob man nun vom biblischen Gott als dem fremden, unbekannten, abwesenden, verborgenen oder dunklen Gott sprechen möchte, handelt es sich durchweg um negative Gottesattribute. Es scheint, als könne vom Gott der Bibel nur noch *via negationis* gesprochen werden, eben im Modus der Verneinung. Somit entsteht eine neue Form der sogenannten negativen Theologie, deren Tradition sich bis in die Alte Kirche zurückverfolgen lässt.⁷² Ihr ursprünglicher Gedanke besagt, dass sich aufgrund der Unterscheidung, der Nicht-Identität von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, wahre Aussagen über Gott nur machen lassen, indem man sagt, was er alles nicht ist. Die Grundnegation besagt: Gott ist nicht Welt. Und nur auf diese indirekte Weise lässt sich positiv sagen, was er ist: nämlich das, was die Welt nicht ist.

Soll die Gottesfrage nicht ins Leere laufen, so sind sowohl die erwähnten negativen Gottesattribute als auch der Begriff einer negativen Theologie von den biblischen Texten aus zu bestimmen. Dann zeigt sich, dass der in der Gegenwart abhanden gekommene oder fremde Gott auf ganz bestimmte, nämlich durch seine Offenbarung bestimmte Weise verborgen ist. Die Verborgenheit Gottes ist biblisch gleichermaßen als Modus seiner Anwesenheit wie seiner Offenbarung zu bestimmen und Offenbarung die Voraussetzung einer zeitgemäßen negativen Theologie.

⁷¹ Vgl. Apg 17,23.

⁷² Vgl. Josef Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976; Ralf Stoliona, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie* (TBT 108), Berlin/New York 2000.

Gottes Verborgenheit offenbarungstheologisch zu bestimmen, hat weitreichende Konsequenzen für das Anliegen einer negativen Theologie, weil auch sie letztlich nur als Gestalt einer christologisch zu begründenden Offenbarungslehre zu formulieren ist. Nur vor dem Hintergrund des biblischen Offenbarungszeugnisses und der diese wachhaltenden Erinnerung lässt sich auf sinnvolle Weise von Gottes Abwesenheit und Verlust in der Moderne sprechen.

Dass der *Deus absconditus*, wie Karl Rahner geschrieben hat, „als solcher die ursprüngliche Wahrheit des Menschen“ sei, „die als frei zugeschickte den Menschen konstituiert“⁷³, lässt sich biblisch schwerlich begründen. Sofern von Gottes Verborgenheit als Erfahrung seiner Abwesenheit die Rede ist, handelt es sich nicht um eine ursprüngliche Wahrheit, wohl aber um eine spezifisch neuzeitliche epochale Gegebenheit, die zudem mehrdeutig ist.

Dass Gott fehlt, wie Walser betrauert, ist nicht als Verlust einer unbestimmten Dimension des Heiligen zu erklären, sondern als Entfremdung von einem ganz bestimmten Gott, die nicht begriffen wird, solange nicht auch die menschliche Schuld an diesem epochalen Vorgang benannt und bedacht wird. Gegen die generalisierende Behauptung der Verborgenheit, Abwesenheit oder des Schweigens Gottes in der Moderne lautet der berechtigte Einspruch Walter Mosterts: „Es erscheint in quantitativer Hinsicht unbedeutend oder gar als Reduktion, ist aber in qualitativer Hinsicht ein Schritt ins Freie, wenn man sieht, daß die Gründe für die Notwendigkeit heilschaffender religiöser Betätigung letztlich nur im jeweiligen Individuum selbst distinkt werden können. Das Aufspüren der Gründe für die Verborgenheit des Göttlichen in geschichtlichen, sozialen, metaphysischen Bedingungen verliert sich daher in der Uneigentlichkeit des rein Vorgestellten. Sie werden aber distinkt, wenn das Individuum lernt, sich zur Begründung der Verborgenheit Gottes nicht in die Nacht des Allgemeinen zurückzuziehen, sondern sie als seine persönliche Hybris zu beschreiben.“⁷⁴

Hier ist nun allerdings auch konkret über das Versagen der Kirchen im Umgang mit sexuellem Missbrauch und über den Verlust ihrer Glaubwürdigkeit durch geistlichen Machtmissbrauch zu sprechen. Verdunkelt wird das Evangelium auch, wenn die Kirche ihren Fortbestand als für die Gesellschaft unverzichtbare Moralanstalt unter Beweis zu stellen sucht. Auch die Moralisierung des Evangeliums bringt den „Gott des Evangeliums“ (Karl Barth) zum

⁷³ Karl Rahner, Über die Verborgenheit Gottes (1974), in: *ders.*, Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 285–305, hier 298. Dagegen siehe Eberhard Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990, 163–179, hier 165, Anm. 5.

⁷⁴ Walter Mostert, Glaube – der christliche Begriff für Religion, in: *ders.*, Glaube und Hermeneutik. Ges. Aufs., hg. v. Pierre Bühler u. Gerhard Ebeling, Tübingen 1998, 186–199, hier 197f.

Schweigen und bewirkt, dass die überlieferten Worte, die von Versöhnung und Erlösung, Wiedergeburt und Heiligem Geist, von Kreuz und Auferstehung, von Feindesliebe und Nachfolge sprechen, kraftlos werden und verstummen.⁷⁵

Die *via negativa* kann folglich nicht darin bestehen, im Wege der Nicht-Identität abstrakt von der Welt und somit indirekt von Gott zu sprechen. Vielmehr ist die Nicht-Identität von Gott und Welt zunächst im Modus von Klage und Buße auszusagen. Es ergibt sich dann aber auch die Möglichkeit, diese Erfahrung im Lichte eines paradoxen Offenbarungsbegriffs zu interpretieren und aufzuschließen für die Möglichkeit, dass Gott inmitten seiner Abwesenheit auf eine höchst bestimmte Weise anwesend ist, richtend und rettend zugleich.

9. Der nicht notwendige Gott

Im Licht der Christusbotschaft erweist sich Gott, um mit Jan Löffeld zu sprechen, als „der nicht notwendige Gott“⁷⁶, der um seiner selbst willen interessant ist, um den der Mensch sich nicht zu sorgen braucht, der aber hingegen für den Menschen sorgt. So gesehen ist der Glaube keine Notwendigkeit, wohl aber eine unverfügbare Möglichkeit, wie übrigens nicht nur Charles Taylor und Hans Joas argumentieren, auf die Löffeld verweist, sondern auch der evangelische Theologe Eberhard Jüngel und sein Schüler Ingolf U. Dalferth.⁷⁷ Man sollte Jüngel allerdings nicht verkürzt zitieren, hat er es doch nicht bei der Feststellung belassen, dass Gott nicht notwendig sei, sondern auf doppelsinnige Weise erklärt, dass Gott mehr als notwendig sei.⁷⁸

Taylor und Joas sprechen vom christlichen Glauben als Option, was freilich leicht missverstanden werden kann. Wir verwenden das Wort Option beispielsweise im Wirtschaftsleben, wo wir zwischen verschiedenen Waren und Dienstleistungen, die auf dem Markt angeboten werden, frei wählen können. Auch Religionen treten heute marktförmig auf. Die Religionsökonomie – eine Teildisziplin der Religionswissenschaft – betrachtet sie als Anbieter auf dem Markt der religiösen und weltanschaulichen Möglichkeiten (und Unmöglichkeiten), die zueinander in Konkurrenz stehen, teilweise aber auch kooperieren. Im christlichen Sinne zu glauben ist freilich nicht das Ergebnis eines distanzierten

⁷⁵ Vgl. Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 67) und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, 435.

⁷⁶ Löffeld, Wenn nichts fehlt (s. Anm. 57), 92.

⁷⁷ Vgl. Ingolf U. Dalferth, Radikale Theologie (ThLZ.F 23), Leipzig 2010, bes. 235–282; ders., God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018.

⁷⁸ Vgl. Eberhard Jüngel, Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 32000, 7.

Abwägungsprozesses, der Vor- und Nachteile des Glaubens einer Kosten-Nutzen-Analyse unterzieht.

Christlicher Glaube ist nicht nur eine Möglichkeit neben anderen Optionen, sondern er ist schlechthin der Sinn für das Mögliche. Wie es – frei nach Robert Musil – einen Wirklichkeitssinn gibt, so auch einen Möglichkeitssinn, ein Sensorium für Gott als Grund des Möglichen. Wer glaubt, dem ist mehr möglich, kann doch der Glaube, wie es im Neuen Testament heißt, sogar Berge versetzen (Mt 17,20). Uns werden von Gott neue Lebensmöglichkeiten zugespielt und Wege geöffnet, wo sich der Unglaube am Ende aller Wege angekommen sieht. Möglichkeiten, die wir uns nicht erarbeiten können, sondern die sich unverhofft auftun. Wer glaubt, leugnet keineswegs die Welt der Fakten, aber er lässt sich nicht von der vermeintlich unumstößlichen Macht des Faktischen in die Knie zwingen.

Recht verstanden ist der Glaube eine unmögliche Möglichkeit, weil er nur dort entsteht, wo ein Mensch von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit der Liebe passiv ergriffen wird und sich ihm hingibt. Im Akt des Glaubens bekommt der Begriff der Wahl einen neuen, gegenläufigen Sinn: Nicht der Mensch wählt Gott, sondern dieser wählt ihn. Die Wahl des Glaubens besteht darin, von Gott erwählt und mit der Gabe des Glaubenkönnens und Glaubendürfens beschenkt zu werden. Das ist übrigens der Sinn der christlichen Erwählungslehre, die in der reformierten Tradition eine besonders hervorgehobene Rolle spielt.

10. Der Gott des Evangeliums

Der Gott, den wir in Zeiten der Gottesvergessenheit zu bezeugen haben, ist, mit Karl Barth gesprochen, der Gott des Evangeliums. Die von Barth gebrauchte Wendung findet sich so freilich nicht im Neuen Testament. Dort ist wohl von dem Evangelium Gottes die Rede⁷⁹, nicht aber vom Gott des Evangeliums. Dennoch spricht Barth vom Gott des Evangeliums, weil er so deutlich machen will, was für gute Theologie die einzige Quelle der Gotteserkenntnis ist. Alle Rede von Gott hat sich daran messen zu lassen, inwieweit sie der durch das Evangelium bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus entspricht. Das Evangelium aber ist die *gute Nachricht* von der Menschenfreundlichkeit Gottes ist (vgl. Tit 3,4)⁸⁰. Es ist die Güte Gottes, in der evangeliumsgemäße Theologie ihren Grund und ihr Maß hat.

⁷⁹ Röm 1,1; I Thess 2,2.8f; I Petr 4,17.

⁸⁰ Tit 3,4 spricht von der *chrestótes* (Güte) und *philanthropía* (Menschenliebe) Gottes.

Auf den ersten Blick mag es freilich einleuchtender erscheinen, dass nicht Gott, sondern Religion der Gegenstand der Theologie ist, wie es der kulturprotestantischen und liberalen Tradition des 19. Jahrhunderts entspricht. Die von der Wort-Gottes-Theologie im 20. Jahrhundert vertretene Auffassung, eigentlicher Gegenstand der Theologie seien Gott und seiner Selbstoffenbarung, hat dagegen heute einen schweren Stand. Die multireligiöse Situation der nachkirchlichen Gesellschaft ist einerseits durch vielfältige Erscheinungsformen einer Religion ohne Gott, andererseits durch einen verbreiteten Gewohnheitsatheismus gekennzeichnet.⁸¹ Die Frage nach Gott ist nicht einfach vorauszusetzen, sondern unter Umständen allererst zu provozieren. Die Frage lautet also, was heute überhaupt noch dazu nötigt, nach Gott zu fragen bzw. von ihm zu sprechen, und welche Gründe es dafür gibt, immer noch von ihm in der Weise zu sprechen, wie es der christliche Glaube tut. Die Frage nach dem Grund ist aber nicht ablösbar von derjenigen nach dem Sinn. Insofern ist die Aufgabenstellung guter Theologie gleichermaßen eine kritisch-rekonstruktive wie eine hermeneutische.

Das Wort „Gott“ ist ein strittiges Wort unserer heutigen Sprache. Mit der Privatisierung der Religion in der modernen Gesellschaft ist der Gottesbegriff in den Bereich einer religiösen Sondersprache bzw. der privaten Frömmigkeit abgedrängt worden. Außerhalb der Kirchen wird kaum von Gott gesprochen. Strittig ist das Wort „Gott“, weil der mit ihm verbundene Gottesglaube und Gottesgedanke in der Neuzeit kritisiert wird.⁸² Die neuzeitliche Religionskritik bestreitet die Sinnhaftigkeit des Gottesgedankens überhaupt oder reduziert seinen Gehalt auf die Anthropologie oder die Ethik. Der Glaube an Gott gilt als Ausdruck eines vorwissenschaftlichen, unaufgeklärten Weltbildes. Die moderne Religionskritik erklärt „Gott“ deshalb entweder zu einem überholten Wort, zu einem sinnlosen, da völlig bedeutungslosen Wort, oder auch zu einem gefährlichen Wort, das für ein pathologisches Bewusstsein bzw. für die ideologische Verschleierung gesellschaftlicher Macht- und Unrechtsverhältnisse steht (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud). Andererseits entwickelt sich außerhalb der christlichen Kirchen eine frei flottierende pluralistische Religiosität, die sich nicht selten als Religion ohne Gott versteht.

Wer heute von Gott reden will, sieht sich somit vor drei hermeneutische Grundfragen gestellt: 1. Welchen Sinn hat es, von Gott zu sprechen? Wovon ist die Rede, wenn wir von Gott sprechen? 2. Was nötigt überhaupt dazu, von Gott zu sprechen? Ist „Gott“ ein notwendiges oder

⁸¹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000, 1ff. Zum folgenden siehe dort auch 45ff, sowie ders., *Art. Gott. Hermeneutische Überlegungen*, TBLNT 1, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1997, 841–843.

⁸² Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, 2 Bde., Darmstadt ³1975, Nachdruck 1994.

ein überflüssiges Wort unserer Sprache? 3. Wie können wir von Gott sprechen? Und lässt sich das, was nach christlicher Auffassung von Gott zu sagen ist, auch denken?

Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache (L. Wittgenstein). Sinn und Gebrauch des Wortes „Gott“ oder seiner fremdsprachigen Äquivalente ergibt sich daher aus seinem jeweiligen Gebrauch.⁸³ In einer pluralistischen und multireligiösen Gesellschaft gilt es zunächst, die unterschiedlichen Verwendungsweisen des Wortes „Gott“ in den verschiedenen Religionen oder (post)modernen Formen von außerkirchlicher Religiosität zu unterscheiden. Statt ungeprüft zu unterstellen, dass in allen Religionen im Grunde von demselben Gott die Rede ist oder hinter allen Gottesbildern die Erfahrung derselben göttlichen Macht steht, gilt es sprachlich und theologisch zu differenzieren.⁸⁴ Religionswissenschaftlich ist zwischen polytheistischen, henotheistischen und monotheistischen Religionen zu unterscheiden. Im modernen Sprachgebrauch steht „Gott“ zumeist ganz vage für einen letzten Sinn unseres individuellen Lebens, der Geschichte wie auch des Kosmos, und wird nicht selten mit der Natur oder einer universellen Lebensenergie gleichgesetzt. Von solchen verschwommenen Vorstellungsweisen führt kaum ein Weg zum Verständnis der biblischen Rede von Gott.

Um den biblischen Gebrauch des Wortes „Gott“ verstehen zu können, ist zu unterscheiden zwischen einem Reden *über* Gott, einem Reden *zu* Gott und einem Reden *von* Gott. Letztlich gründet alles menschliche Reden von Gott im Gebet und muss sich in dieses rückführen lassen, weil Gottesgedanke und Religion gleichursprünglich sind, das Gebet aber der Grundakt jeder Religion ist.⁸⁵ Darauf verweist sogar die Etymologie des deutschen Wortes „Gott“, welches ursprünglich soviel bedeutet wie „ein Wesen, das man (im Gebet) anruft“. Jedes Gebet setzt einen mehr oder weniger personalen Gottesgedanken voraus, wie umgekehrt der Glaube an einen Gott im Gebet seinen ursprünglichsten Ausdruck findet. Jedes Gebet aber ist Anrufung (eines) Gottes, die voraussetzt, dass dieser sich zuvor zu erkennen gegeben, den Beter also seinerseits in irgendeiner Weise zuvor bereits angeredet hat. Weil das Gebet sich selbst als Antwort auf eine Anrede Gottes begreift, impliziert das Wort „Gott“ in irgendeiner Form den Gedanken der Offenbarung oder des Wortes Gottes. Die hermeneutische Frage, was zur Rede von Gott nötig ist, lässt sich daher in aller Vorläufigkeit wie folgt beantworten: Zur Rede von Gott weiß sich nur der genötigt, der sich irgendwie von Gott selbst angesprochen weiß.

⁸³ Vgl. Joachim Track, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott (FSÖTh 37), Göttingen 1977; Ingolf U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott (BEvTh 67), München 1981.

⁸⁴ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Einer für alle, alle für einen? Der dreieinige Gott im Religionsdiskurs, in: Sebastian Kleinschmidt/Freidemann Richert/Thomas A. Seidel (Hg.), Bild der Welt und Geist der Zeit. Der Zerfall von Kirche und Gesellschaft begegnen, Leipzig 2024, S. 327-345

⁸⁵ Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Tübingen 1982, 158–261.

Dass alles menschliche Reden vom biblischen Gott seinen Ursprung und Grund im Reden dieses Gottes bzw. in seiner Offenbarung hat, ist der Grundgedanke der sogenannten Wort-Gottes-Theologie im 20. Jahrhundert. Nicht eine theoretische Denkmöglichkeit oder gar Denknotwendigkeit Gottes, wie sie in den sogenannten Gottesbeweisen vorausgesetzt worden ist, sondern das kontingente Faktum der Selbstbekundung und Selbstausslegung Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung ist Ausgangspunkt wie Kriterium aller sachgemäßen Rede von Gott. Nach christlicher Überzeugung aber hat sich Gott letztgültig in der Person Jesu von Nazareth, in seinem Leben und Sterben offenbart. *Von* Gott lässt sich daher nach christlichem Verständnis nur reden, indem zugleich von Jesus von Nazareth gesprochen wird. *Zum* Gott Jesu Christi lässt sich nur sprechen, indem im Namen Jesu gebetet wird.

Von Jesus wiederum lässt sich angemessen nur sprechen, wenn im Blick auf seine Person und sein Leben zugleich von Gott gesprochen wird, so dass der Sinn seines Lebens im Horizont Gottes offenbar wird, wie umgekehrt das Wort „Gott“ erst in Verbindung mit dem Leben Jesu seine letztgültige Bedeutung gewinnt. Das Geschick Jesu macht offenbar, dass das Wesen Gottes Liebe ist.⁸⁶ Worin aber die Liebe besteht, die Gott ist, lässt sich nur im Verweis auf den Lebensweg Jesu bestimmen. So gewinnt das Wort „Gott“ seinen christlichen Sinn, indem Gott und Jesus zusammengesprochen werden. Gott und Jesus von Nazareth aber lassen sich nur so zusammensprechen, dass vom alttestamentlich bezeugten Gott Israels als dem Vater, von Jesus als dem Sohn und vom Heiligen Geist, mit anderen Worten: dass von Gott trinitarisch gesprochen wird.⁸⁷ So verstanden ist die Trinitätslehre keine metaphysische Spekulation über Gott, sondern die Hermeneutik christlicher Gottesrede.

Die sogenannte Basisformel des Weltrates der Kirchen (WCC) in Artikel I seiner Verfassung lautet: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁸⁸ Diese Formel stößt heute wegen ihres Christozentrismus auf Kritik. Ohne klaren christologischen Kern wird aber nicht nur die Rede von Gott, sondern auch diejenige vom göttlichen Geist diffus. Die Folge ist ein Christentum ohne Christus, in welchem sich auch die Rede vom göttlichen Geist zu einer diffusen Spiritualität und synkretistischen

⁸⁶ Vgl. 1Joh 4,16.

⁸⁷ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1986. – Zur trinitarischen Rede vom Heiligen Geist siehe ausführlich Ulrich H.J. Körtner, *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1999, bes. 47–62.

⁸⁸ Zitiert nach <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2022-02/Verfassung-und-Satzung-CC-2018.pdf> (letzter Zugriff: 26.4.2026).

Schöpfungsfrömmigkeit verflüchtigt. Demgegenüber ist auch in den heutigen Spiritualitätsdiskursen neu zu bedenken, was es bedeutet, dass der Geist Gottes im Neuen Testament nicht als pantheistischer Schöpfergeist, sondern als Geist Christi beschrieben wird, so dass auch die Lehre vom Heiligen Geist in der Christologie ihr Kriterium hat, mit dessen Hilfe es gilt, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden.

Die Sagbarkeit Gottes hängt nicht in erster Linie von theoretischen Begriffsbildungen ab, sondern davon, dass von Jesus von Nazareth und in Verbindung mit ihm von der Geschichte Israels erzählt wird. Rede von Gott ist wesentlich Erzählung von Gott. Alle Theologie als theoretische Reflexion des Glaubens bleibt auf das Erzählen von Gotteserfahrungen und Gottesbegegnungen bezogen. Zugleich ist alles Reden von Gott metaphorisch, d.h. bildhaft oder gleichnishaft, weil sich auf Gott nicht wie auf einen endlichen Gegenstand zeigen lässt. Theologie und Verkündigung haben freilich zu bedenken, dass unsere Gottesbilder kulturellen und gesellschaftlichen Einflüssen ausgesetzt, geschichtlich wandelbar sind und nicht mit Gott selbst identifiziert werden dürfen. In Auseinandersetzung mit der modernen Religionskritik wird die Frage des Gottesbildes in der zeitgenössischen Theologie intensiv diskutiert, wobei hier den Anfragen der feministischen Theologie⁸⁹, den verschiedenen Ansätzen einer Befreiungstheologie⁹⁰ sowie der Prozesstheologie⁹¹ besondere Bedeutung zukommt.

Aller Glaube gründet in religiöser Erfahrung. Soll aber die Wirklichkeit Gottes nicht eine bloße Behauptung bleiben, so genügt es nicht, auf persönliche Glaubenserfahrungen oder auf die biblische Überlieferung zu verweisen. Was sich von Gott sagen lässt, muss folglich auch auf seine Denkbarekeit überprüft werden, wenn anders der christliche Glaube denkende Religion ist.⁹² Theologie versucht den Sinn der Rede von Gott auf den Begriff zu bringen, wohl wissend, dass sich Gott nicht wirklich definieren und in Begriffen einfangen lässt. Wichtige Definitionsversuche zeitgenössischer Theologie seien kurz genannt: Paul Tillich bestimmt Gott als das, was uns unbedingt angeht bzw. als das Sein-Selbst oder den Grund des Seins.⁹³ Rudolf Bultmann⁹⁴ und ihm folgend Wolfhart Pannenberg⁹⁵ sprechen von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit. Eberhard Jüngel bezeichnet Gott als Geheimnis der Welt,⁹⁶

⁸⁹ Eine kritische Bestandsaufnahme bietet Susanne Heine, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987.

⁹⁰ Vgl. vor allem Gustavo Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1982.

⁹¹ Vgl. John B. Cobb/David R. Griffin, *Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1987.

⁹² Vgl. Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen* (HST 16), S. 120f.

⁹³ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart ⁵1977, 247.273ff.

⁹⁴ Bultmann, *Sinn* (s. Anm. 66), 26.

⁹⁵ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 304.

⁹⁶ Vgl. Anm. 85.

Gerhard Ebeling nennt ihn das Geheimnis der Wirklichkeit⁹⁷. Karl Rahner wiederum spricht von Gott als der absoluten Zukunft der Welt.⁹⁸ Wie immer man die Rede von Gott auf den Begriff zu bringen versucht, ist Gott als Grund, als Sinn und als Ziel unseres Lebens und der Welt zu denken.

Alles Nachdenken über Gott verfehlt diesen jedoch, wenn sich das Denken vom Glauben ablöst. „Damit das Recht der Erkenntnis seine Gültigkeit habe, muß man sich ins Leben hinauswagen, hinaus aufs Meer, und muß einen Schrei erheben, ob Gott ihn nicht hören wolle.“⁹⁹ Hinauswagen ins Leben aber muss sich der Glaubende in der Solidarität mit den anderen, insbesondere den Leidenden und Entrechteten, soll der Glaube etwas anderes als eine Form des Heilsegoismus sein. Nur dann ist alles Reden von Gott wenn nicht schon wahr, so doch wahrhaftig. Und es sollte von Gott nicht mehr gesagt werden, als sich angesichts seiner Strittigkeit und der sich immer wieder einstellenden Anfechtung des Glaubens redlich vertreten lässt. So mündet auch das theologische Nachdenken über Gott am Ende in das Gebet, welches zu allen Aussagen über Gott das Amen spricht: „Amen, das ist: es werde wahr.“¹⁰⁰

Treffend bemerkt der evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt: „Der wirkungsvollste Beitrag der Theologie zur Unterdrückung anderer ist wohl der affirmative Satz: wenn er nicht mehr wiederzuerkennen ist als Satz eines kämpfenden und sich bekennenden Menschen, wenn er sein Pathos im wahrheitsidentifizierenden ‚Ist‘ hat statt im flehenden und schreienden ‚Amen, das ist: es werde wahr‘.“¹⁰¹ Die Theologie- und die Kirchengeschichte sind reich an Anschauungsbeispielen für die Unterdrückung und Verfolgung Andersdenkender. Gute, nämlich evangeliumsgemäße Theologie erkennt man daran, dass sie sich dieser Geschichte stellt und ihren Wahrheitsanspruch in einer sich selbst limitierenden Weise vertritt.

Die angefochtene Gewissheit des Glaubens, in welcher auch der Geltungsanspruch theologischer Aussagen gründet, unterscheidet sich von der Selbstsicherheit apodiktischer Urteile. Sie überspielt nicht die Erfahrung der Strittigkeit Gottes und untersteht sich, die aus ihr resultierenden Aporien in einer Theorie metaphysischer Letztbegründungen aufzuheben. In ihrer Unabgeschlossenheit kommt vielmehr der eschatologische Grundzug des christlichen Glaubens zur Geltung. Aus der Bitte: „Amen, das ist: es werde wahr“, spricht die Einsicht, dass wir im Glauben und nicht im Schauen leben und dass auch unsere Versuche, gute Theologie zu

⁹⁷ Ebeling, Dogmatik I (s. Anm. 83), 187.

⁹⁸ Vgl. Karl Rahner, Zur Theologie der Zukunft, München 1971.

⁹⁹ Sören Kierkegaard, Die Tagebücher, übers. v. H. Gerdes, Bd. I, Düsseldorf/Köln 1962, 261.

¹⁰⁰ Martin Luther, Vater unser im Himmelreich (EG 344,9).

¹⁰¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zur Situation, in: Einwürfe 1, München 1983, S. 1-13, hier S. 7.

treiben und darin Gott die Ehre zu geben, auf jene Vergebung angewiesen bleiben, die das Evangelium bezeugt.

11. Vom Warten

Alles hat seine Zeit, das Reden wie das Schweigen (Koh 3,7). So gewiss der Auftrag der zum Dienst an Wort und Sakrament Berufenen ist, das Evangelium zur Zeit oder zur Unzeit zu verkündigen, ist uns das Wort doch nicht immer gegeben. Manchmal können wir von Gott bestenfalls stammeln, und manchmal wird Gott auch damit verkündet, dass von ihm qualifiziert geschwiegen wird, so wie es zunächst die Freunde Hiobs tun, als sie ihn in seinem Elend aufsuchen. Statt Gott jedoch überhaupt zu beschweigen, wie es der Journalist Matthias Kamann der Kirche kritisch vorhält, besteht die Aufgabe von Theologie und Kirche heute im tätigen Warten, nämlich im Warten auf den je neuen Einbruch Gottes in die Welt, auf sein Kommen und darauf, dass er auf neue Weise zu uns Menschen spricht, indem die Sprache der biblischen Überlieferung für uns auf neue Weise sprechend und ansprechend wird, getragen von der biblischen Verheißung, dass Gott kommt und nicht für immer schweigt. Wo mit dieser Möglichkeit nicht mehr ernsthaft gerechnet wird, mutiert Theologie entweder zur reinen Ethik oder zu einem Zweig der Kulturwissenschaft.¹⁰²

Zu Recht kritisiert die Praktische Theologin Birgit Weyel eine „Art Aufregungsbewirtschaftung à la ‚Es muss etwas getan werden‘, auch weil angeblich nur noch ein verhältnismäßig schmaler zeitlicher Korridor bleibt, wo man noch etwas ändern kann“, warnt aber genauso richtig vor „einem schlichten ‚Weiter so‘“¹⁰³. Tätiges Warten ist weder das eine noch das andere. Dietrich Bonhoeffer schrieb seinem Patenkind zum Tauftag als Vermächtnis: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert“¹⁰⁴. Ganz so schrieb auch Luther 1518, die Zeit, wann die Reformation als das Werk Gottes vor sich gehen werde, kenne „nur der, der die Zeit geschaffen hat“¹⁰⁵.

¹⁰² Vgl. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit (s. Anm. 33), 56ff; Hartmut Rosenau, Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Theologie. Neue Zugänge zur Gotteslehre, Christologie und Eschatologie, Münster 2012.

¹⁰³ Birgit Weyel, „Nachsteuern kaum möglich“ (Interview: Reinhard Mawick), in: zeitzeichen 21 (2020), H. 2 (<https://zeitzeichen.net/index.php/node/8052>) (letzte Zugriff: 26.4.2026).

¹⁰⁴ Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 67), 436.

¹⁰⁵ Martin Luther, Werke (WA 1), Weimar 1883, 627.

Eine wartende Kirche im Sinne Bonhoeffers „wartet, indem sie arbeitet“¹⁰⁶. Theologie, die sich mit letzter Redlichkeit einer Situation stellt, in welcher der christliche Glaube eben nicht fraglos gegeben ist, ist wartende Theologie, die nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat, sondern bisweilen nur qualifiziert schweigen kann und auch in Glaubensfragen ihre Sprachnot nicht kaschiert. Sie ist ferner in dem Sinne wartende Theologie, dass sie das Erbe des biblischen Zeugnisses hütet, getragen von der Hoffnung, dass es neu zu sprechen beginnt. Wartende Theologie dient der Einübung in ein Christsein, das, wie Bonhoeffer gesagt hat, in dreierlei besteht, nämlich nicht nur im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen, sondern auch im Warten auf Gottes Zeit.

Autor:

emer. O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner

Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien;

E-Mail: ulrich.koertner@univie.ac.at

Homepage:

<https://etfst.univie.ac.at/ueber-uns/emeriti-ehemalige-mitarbeitende/ulrich-koertner/>

¹⁰⁶ Dietrich Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, in: EvTh 2 (1935), 245–261, jetzt in: ders., Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, hg. v. Otto Dudzus u. Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz u. Ilse Tödt (DBW 14), Gütersloh 1996, 378–399, hier 397.