

PETER HENRICI · CHUR

## DER «TOD GOTTES» IN DER PHILOSOPHIE

Wenn Gott leiden kann, kann Gott dann auch sterben? Der Dichter eines Karfreitagschorals aus dem 17. Jahrhundert bejaht dies: «O grosse Noth! Gott selbst ligt todt, am Kreutz' ist Er gestorben. Hat dadurch das Himmereich uns aus Lieb' erworben»<sup>1</sup>. Das Wort hat Geschichte gemacht und ist vielfach nachgeklungen, bis hin zu Nietzsches Tollem Menschen, der verkündet: «Gott ist tot! Gott tot! Und wir haben ihn getötet!»<sup>2</sup>, bis hin zur Gott-ist-tot-Theologie der jüngsten Vergangenheit.

Der Dichter des Chorals hat an solche Schlussfolgerungen gewiss nicht gedacht. Er wollte vielmehr den Karfreitagsschmerz der singenden Gemeinde aufs Höchste steigern, indem er ihr klar machte, dass mit Jesus, dem wesensgleichen Sohne Gottes, Gott selbst gewissermaßen den Tod erlitten hat. Dabei stützt er sich auf die sogenannte Idiomenkommunikation, die in der lutherischen Orthodoxie eine recht große Rolle gespielt hat. Sie besagt, dass Aussagen über Jesus Christus als Mensch mit gewissen Einschränkungen auch über ihn als Gott gemacht werden können (und umgekehrt). Dass seine zugespitzte Formulierung auch als Tod Gottes, des Vaters, verstanden werden konnte und so ihre eigene Dynamik entwickeln würde, ahnte der fromme Dichter wohl nicht.

Es lohnt sich, den wenigstens scheinbar atheistischen Nachklängen eines christlich gemeinten Wortes etwas nachzuspüren, um hellhöriger zu werden für das, was mit dem «Tod Gottes» (und vielleicht auch mit dem Leiden Gottes) überhaupt gemeint ist.

### *1. Der «Tod Gottes» als kulturgeschichtliche Feststellung*

Der erste, der – literarisch greifbar – das Wort in atheistischem Sinne verstand und es zu einer kosmischen Schreckensvision der Welt ohne Gott ausbaute, war 1795 JEAN PAUL RICHTER in seinem Albtraum einer «Rede

*PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.*

des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei»<sup>3</sup>. Hier ist im Tod Jesu Christi auch Gott selbst gestorben. In einem Friedhof- und Totenszenarium, einer Mitternachtsmesse der Toten, verkündet da der tote Christus, dass auch er bei seinem Gang durch den Tod keinen Gott gefunden habe: «Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seinen Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du?» aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.» In die kosmische Katastrophe, die diese Nicht-Existenz Gottes bedeutet, wird schließlich auch die noch bergende Menschenwelt hineingezogen. Nur eines bleibt: «Sterblicher, wenn du noch lebest, so bete Ihn an: sonst hast du Ihn auf ewig verloren.»

Aus dem Karfreitagsschmerz über den «Tod Gottes» wird hier ein dramatischer Mahnruf gegen die kosmischen Folgen des Atheismus. Es bleibt beim Mahnruf. Der Dichter erwacht aus seinem Albtraum; er findet sich wieder in der friedlichen Welt – und er betet. «Meine Seele weinte vor Freude, dass sie wieder Gott anbeten konnte – und die Freude und das Weinen und der Glaube an ihn waren das Gebet.»

Fast gleichzeitig hat auch GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL in einer seiner ersten veröffentlichten Schriften das Wort vom Tode Gottes wieder aufgenommen, und zwar ausdrücklich als Zitat aus dem ihm wie seinen Lesern wohlbekannten Choral. Im Schlussabschnitt von «Glauben und Wissen» erwähnt er «das Gefühl..., worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*)»<sup>4</sup>. Deutlicher noch als Jean Paul versteht Hegel den «Tod Gottes» als eine Zeitdiagnose, und zwar als eine Zeitdiagnose, die im lutherischen Verständnis des Christentums enthalten sein soll. Hier geht es nicht in erster Linie um das «Weltgebäude», wie bei Jean Paul, sondern um die menschliche Geschichte. Der genaue Sinn der hegelschen Feststellung: «Gott selbst ist todt» ergibt sich erst aus ihrem Kontext. Das ist einerseits der unmittelbare Kontext in «Glauben und Wissen», während andererseits nicht wenige Paralleltexte aus der gleichen Jenaer Periode Hegels seinen Gedanken ausdrücklicher darlegen. Beides habe ich anderswo eingehender analysiert.<sup>5</sup>

Hier fasse ich nur das Ergebnis dieser Vergleiche kurz zusammen: In «Glauben und Wissen» wird der «Tod Gottes» philosophiegeschichtlich

gesehen. Hegel kritisiert die Philosophie seiner unmittelbaren Vorgänger, Kant, Jacobi und Fichte, um so sein eigenes Denken historisch zu positionieren. Er wirft seinen Zeitgenossen vor, Gott als absolut Jenseitigen für jedes menschliche Denken unzugänglich gemacht zu haben und sich in die reine Subjektivität und die bloße Sehnsucht zurückgezogen zu haben – in das, was Hegel als «das Prinzip des Nordens und..., religiös angesehen, des Protestantismus» bezeichnet,<sup>6</sup> und was er später das «unglückliche Bewusstsein» nennen wird.<sup>7</sup> Diesen Standpunkt des «unendlichen Schmerzes», dass Gott tot sei, gelte es dadurch zu überwinden, dass dieser «Tod» spekulativ «rein als ein Moment, aber auch nicht mehr als ein Moment, der höchsten Idee» begriffen werde, d.h. als ein notwendiger dialektischer Schritt im Bemühen, das Absolute denkerisch zu erfassen. Aus der Negation dieser Negation, aus diesem «spekulativen Karfreitag» werde schließlich «die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen» können und müssen<sup>8</sup> – eine Auferstehung Gottes in den hegelschen «spekulativen Begriff» hinein, welcher selbst das unbegreifbare Individuelle begreifend umfasst.

Wäre es nur dies, könnten wir Hegels «Tod Gottes» als einen vielleicht anregenden spekulativen Versuch auf sich beruhen lassen. Für Hegel meint das Bildwort jedoch noch mehr, und erst aus diesen Hintergedanken erhält es seine Brisanz. Eine erste Andeutung davon findet sich schon auf den ersten Seiten unserer Schrift. Die reine Subjektivität, «das Prinzip... des Protestantismus» habe eine Entsakralisierung und «Verdinglichung» des Kosmos mit sich gebracht, indem ihm «das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die [Götter]Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören, und... zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie... als Aberglaube erscheint».<sup>9</sup> Die eingeflochtenen Zitate zeigen an, was Hegel hier im Auge hat. «Der Hain zu Hölzern» ist ein Zitat aus Horaz,<sup>10</sup> die darauf folgenden Worte sind ein Psalmenzitat.<sup>11</sup> Der «Aberglaube» schließlich ist bei Hegel ein Stichwort für die Religionskritik der Aufklärung.<sup>12</sup> In drei verschiedenen Kulturepochen wird hier das gleiche Phänomen der Entsakralisierung festgestellt und angesprochen – und um dieses geht es Hegel mit seinem Wort vom Tode Gottes.

Mehr noch: Aus verschiedenen Paralleltexten aus der gleichen Schaffensperiode und aus unveröffentlichten Manuskripten Hegels geht hervor, dass der Untergang der «schönen» griechischen Religiosität und das Aufkommen des Christentums für den jungen Hegel ein schwer zu bewältigendes Problem darstellte. Dies umso mehr, als es parallel zur Selbstauflösung der idealen griechischen Polis und zum Übergang zu dem ebenso individualistischen als autokratischen römischen Weltreich verlief. So wird der «Tod Gottes» drittens, und vielleicht in erster Linie, zur Chiffre für einen politi-

schen Auflösungsprozess. Sein Ergebnis war für Hegel das Aufkommen der von den vernunftlosen Gesetzen des Marktes (dem «System der Bedürfnisse») bestimmten «bürgerlichen Gesellschaft», in die die verfassungsgebende Versammlung der Französische Revolution vergeblich etwas Vernunft hineinbringen versucht hatte. Die in Hegels Augen einzig wahre «Auferstehung» aus diesem Tod «Gottes», d.h. eines religiös und von der Vernunft geleiteten Staates, hat Hegel erst viel später, in seiner Rechtsphilosophie und in seinen übrigen staatsphilosophischen Schriften, einigermaßen glaubwürdig darzustellen vermocht. Wir können und müssen hier nicht darauf eingehen. Vielmehr springen wir gleich zum zweiten Exponenten über, der das Wort vom «Tode Gottes» unsterblich gemacht hat – wohl nicht ohne von Hegel und von Jean Paul bewusst oder unbewusst beeinflusst zu sein: Friedrich Nietzsche.

## 2. Der «Tod Gottes» als Programm

FRIEDRICH NIETZSCHE hat die Botschaft vom Tode Gottes wohl am unüberhörbarsten und am nachdrücklichsten verkündet. Er verkündet sie als die Frohe Botschaft vom Übermenschen. Gleich wie das Reich Gottes im Evangelium ist auch der Übermensch immer erst am Kommen; die Voraussetzung für sein Kommen aber ist der Tod Gottes. Nachdrücklich weist Zarathustra schon von der Vorrede an wieder und wieder auf das «ungeheure Ereignis» hin, dass «Gott starb»; unüberhörbar schreit es «Der tolle Mensch» in der «Fröhlichen Wissenschaft» den auf dem Marktplatz aufgeklärter Wissenschaft Herumlungernden zu.<sup>13</sup> Dieser Schlüsseltext lässt uns alle Dimensionen des Nietzsche-Wortes sehen.

Die Diogenes von Sinope nachempfundene Szene des Ausgeflippten, der am hellichten Tag mit einer Laterne auf dem belebten Marktplatz nicht mehr einen Menschen, sondern Gott selbst sucht, weist unübersehbar auf die anthropologische Dimension der Gottesfrage Nietzsches hin. Gott ist für ihn das Gegenbild, der Gegenspieler oder wohl noch besser die Grenze des Menschen. Gott ist die Gegenmacht, von der der Mensch sich befreien muss, um zum Übermenschen zu werden. Ihr «ungeheurer schauerlicher Schatten», die Metaphysik, ist wie der Schatten des toten Buddha an den Wänden der (platonischen) Höhle auch nach Jahrhunderten erst noch zu besiegen.<sup>14</sup> So weit ließe sich Nietzsche schlicht als Nachfolger Feuerbachs oder des jungen Marx lesen. Doch der Marktplatz, auf dem der tolle Mensch herumschreit, ist nicht mehr die antike Agora; es ist der Ort, wo «Man» (im Sinne Heideggers) sich herumtreibt und herumschwätzt, der Ort des aufgeklärten Bürgertums und eines fraglosen populären Atheismus, der Ort, wo «viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten». Deutlicher hätte Nietzsche seine Verachtung für den seichten

Populäratheismus, der in seinen Tagen gang und gäbe war, nicht markieren können.

Diesen Populäratheismus sieht der tolle Mensch keineswegs als seinen Verbündeten an, und er versucht auch nicht, ihn zu begreifen, wie es Hegel getan hätte. Er will ihn vielmehr zur erschütternden Einsicht führen, dass das Sterben Gottes ein Werk der Menschen war, ein Gottesmord: «Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?» Bei diesem Gottesmord bleibt jedoch jeder Anklang an den Kreuzestod Christi ausgeschaltet. Und es geht auch nicht mehr, wie bei Hegel, einfach um die Säkularisierung der Gesellschaft. Es handelt sich vielmehr um ein kosmisches, ein quasi metaphysisches Geschehen (wenn «metaphysisch» für Nietzsche nicht ein Unwort wäre), ähnlich wie im Traum des Siebenkäs. Es geht um den Verlust jeder kosmischen Orientierung, jedes Sinnmachenden für Welt und Leben: «Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?» Hinter diesen scheinbar rhetorischen Fragen stehen konkrete Anspielungen auf den Untergang des antiken Kosmos und auf das Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaft. Heute, mehr als ein Jahrhundert nach Nietzsche, könnten wir an Astronauten im leeren Weltraum denken. Schließlich folgt noch eine Anspielung auf den von den Nachhegelianern festgestellten «Verwesungsprozess des absoluten Geistes»: «Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?»

In dieser kosmischen und metaphysischen Orientierungslosigkeit der Neuzeit bleibt der Mensch allein auf sich gestellt. Er muss für sich selbst letzter Sinn sein – eben als der in der Übernahme der ewigen Wiederkehr sich selbst bestätigende Übermensch.<sup>15</sup> Dies und nichts anderes ist die anthropologische Wahrheit des Todes Gottes. Nicht Gottgleichheit durch Annäherung an Gott, sondern Elimination Gottes durch Gottgleichheit des Menschen. Doch so sehr die Rede des tollen Menschen auch eine hintergründige Analyse dessen ist, was sich seit dem Ende der Antike und gar erst seit dem «Ende der Metaphysik» ereignet hat, bleibt doch der bereits geschehene Gottesmord immer noch Zukunft. Zukunft, weil der Täter, der Gottesmörder, sich selbst noch nicht eingeholt hat in seiner Identität als Übermensch. Dieses immer Futurische gibt der Rhetorik Nietzsches ihren prophetischen Klang. «Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch

nicht an der Zeit. Dieses ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne, – *und doch haben sie dieselbe getan!*»

Was bei Hegel als unpersönliches Schicksal, ja als historisches Gesetz erschien, das ein Begreifen der gegenwärtigen Situation ermöglicht, ist hier zu einem geschichtlichen Ereignis, zu einer Tat des Menschen geworden. Gleichzeitig aber wird dieses bereits geschehene Ereignis mit solcher Kraft in die Zukunft hinausgestemmt, dass es weniger dem Verstehen der Gegenwart dient als zur Gestaltung der Zukunft aufruft. Was bei Hegel Begreifen war, wird hier zum Programm – ähnlich wie beim jungen Marx. So gesehen erscheint Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes als eine Art titanischer Kraftakt, den wir Nachgeborene belächeln mögen – genau so wie wir den «Schnauz des Zarathustra» belächeln, der Nietzsches schwächliche Gesichtszüge so monumental gemacht hat.

Die sogenannte «Gott ist tot»-Theologie, die in den sechziger Jahren in den USA entstand und von da nach Europa herüber getragen wurde, schließt sich an einen kulturkritisch verstandenen Nietzsche an. Ihr eigentlicher Begründer, GABRIEL VAHANIAN, versteht seine Theologie einerseits als radikale Entlarvung der Nachchristlichkeit der zeitgenössischen Kultur und Religiosität. So will er andererseits aus biblischen und reformatorischen Quellen eine neue Theologie schaffen, die dieser Situation gerecht wird. Wir könnten sie als «postmoderne» Theologie bezeichnen. Für seine kulturkritische Sicht beruft sich Vahanian ausdrücklich auf Nietzsche: «Indem wir sagen, dass der ‹Tod Gottes› sich auf ein kulturelles Phänomen bezieht, machen wir ganz einfach den Versuch, die nicht umkehrbare Art des Bruches aufzuzeigen, der die christliche Ära von der nach-christlichen trennt. Noch genauer gesagt, zeigen wir damit die Mutation auf, die ein Ergebnis der Nivellierung des radikalen Monotheismus zum radikalen Immanentismus ist. Er beschreibt die letzte Auswirkung der Säkularisation (d.h. Expropriation) des Christentums. Gerade mit Nietzsche muss man feststellen, dass der ‹Tod Gottes› im Grunde genommen nichts anderes darstellt als das, was ich ein kulturelles Phänomen nenne».<sup>16</sup>

Einen Vorläufer und Gewährsmann hatte Vahanian in Dietrich Bonhoeffer, der schon in den vierziger Jahren gefordert hatte, in der heutigen, durch und durch säkularisierten Umgebung müssten wir als Christen leben, denken und reden «etsi Deus non daretur».<sup>17</sup> Popularisiert wurde diese Sicht durch den theologischen Bestseller von HARVEY COX, *The secular city*.<sup>18</sup> Gleichzeitig wurde sie auch durch die sprachanalytischen Schwierigkeiten des Redens von Gott gestützt.<sup>19</sup> Sowohl das theistische, absolut transzendente,

wie das deistische Gottesverständnis seien heute unglaubwürdig, ja geradezu nicht mehr nachvollziehbar. Es gelte deshalb, «a-theistisch an Gott zu glauben»<sup>20</sup> und auf dieser Grundlage eine neue, an der Kenosis Gottes in der Menschwerdung und im Kreuzestod Jesu Christi festgemachte Theologie zu entwerfen. Wie diese neue, radikal christologische Theologie und eine ihr entsprechende Ekklesiologie ausgesehen hat, welche das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmte und wie sie zu beurteilen wäre, braucht uns hier nicht mehr zu interessieren. Für unser Thema ist einzig die Feststellung bedeutsam, dass sich auch dieser theologische Ausläufer der Philosophie vom Tode Gottes wie bei Nietzsche schließlich von einer kulturkritischen Analyse zu einem Aktionsprogramm entwickelt hat. Dieses zielt allerdings nicht mehr auf das Werden des Übermenschen ab, sondern auf eine nachchristliche Theologie, welche der früheren theistischen Theologie den Abschied geben soll. Doch die Geschichte scheint bereits erwiesen zu haben, dass diese neue Theologie wenig lebensfähig war. Was nicht gehindert hat, dass ihre Breitenwirkung in popularisierter Form auch heute noch spürbar bleibt.

### *3. Schlussfolgerungen über die Bedeutung des «Todes Gottes»*

Aus dem Gesagten ergibt sich eine dreifache Folgerung, die nicht nur für das Wort vom Tod Gottes, sondern analog dazu auch für das Fragen, ob Gott leiden könne, gelten kann.

Zuerst und vor allem haben wir bemerkt, dass das Wort «Gott» nicht nur als Eigenname für den christlichen Gott steht, sondern ebenso sehr als Chiffre gebraucht werden kann für einen Gesamtzustand – genauer noch für den Hintergrund eines Gesamtzustandes – der menschlichen Gesellschaft und Kultur, ja des ganzen Kosmos. «Gott ist tot» will vor allem besagen, dass unsere gegenwärtige Welt ihren sakralen Charakter verloren hat und folglich auch kein Sinn Ganzes mehr darstellt. Analog dazu könnte das «Leiden Gottes», je nach Kontext, auch den Schmerz über diesen Verlust ausdrücken, indem der Leidenszustand der sich entsakralisierenden Welt auf Gott zurückprojiziert wird.

Als Zweites ist deutlich geworden, dass diese Redeweise ihren Ausgang nimmt vom Leiden und Sterben Jesu Christi und von ihm geradezu legitimiert wird. Wenn also vom Tode Gottes (und vom Leiden Gottes) die Rede ist, befinden wir uns immer in einem zumindest implizit christologischen Kontext. Damit ist auch gesagt, dass das Bildwort vom Leiden und Sterben Gottes letztlich immer historisch und nie rein metaphysisch verstanden werden muss. Es geht da nicht um Wesensaussagen über Gott, sondern «nur» um die «Geschichte» Gottes. Dass Hegel diese «Geschichte» Gottes zu einer inneren und notwendigen Wesensgeschichte gemacht hat,

hängt damit zusammen, dass Hegel das «Absolute» nur so auffasst und auf-fassen kann, wie *wir* es uns denken können und müssen.

Wenn wir schließlich die erste und die zweite Folgerung zusammen sehen, dann wird auch deutlich, dass das Wort vom Tode Gottes weniger Gottes Sterben und den «spekulativen Karfreitag» betrifft, als vielmehr sein Gestorben-Sein und das, was wir den «spekulativen Karsamstag» nennen müssten. Der eingangs zitierte Choral, der das Wort in Umlauf gebracht hat, betrifft denn auch nicht den Kreuzestod Jesu, sondern sein Begräbnis. Schon in der ersten Strophe heißt es da: «Gott des Vaters einigs Kind wird ins Grab getragen», und die Formulierung «Gott selbst *ligt* todt» nimmt dies noch einmal unüberhörbar auf.

So gelesen erhält das harte Wort einen neuen und guten Sinn. Wir leben in dieser Welt und in dieser Zeit sozusagen in einem ständigen Karsamstag, zwischen dem «ein für allemal» (Hebr 7,27; 9,12) für uns vollzogenen Opfer-tod Jesu Christi und seiner für uns noch nicht ganz verwirklichten Auferstehung. Es kann eine echt christliche Sicht sein, unsere gegenwärtige Welt in dieser Karsamstagsperspektive des toten und begrabenen Erlösers zu sehen. Ein so unverdächtig christlicher Denker wie MAURICE BLONDEL hat den Karsamstag als «unseren Tag» verstanden – allerdings mit einem hoffnungsvolleren Beiklang als die bisher zitierten Denker: «Das ist unser Tag, der Karsamstag: *consepulti*. Die Passion ist vollbracht und wird doch fortgesetzt; das Opfer hat die Versöhnung der Welt mit Gott erwirkt. Doch die Auferstehung war notwendig, um unseren Sieg vorzubereiten, wie auch um uns erfahren zu lassen, dass das Leben hienieden uns nicht hindert, bereits einer himmlischen Stadt anzugehören».<sup>21</sup> Und wiederum, drei Jahre später: «Karsamstag. Einzigartiger Tag, Gleichnis unseres jetzigen Geschicks: *consepulti sumus*; Gemisch von Trauer und Fröhlichkeit. Schon muss man Alleluja singen, während Du noch im Grab liegst, aber fasten und weinen, um an der kommenden Auferstehung teilzubekommen. Wir harren auf Dich, und Dein Fernsein ist das Grab. Suche uns heim, o Sieger über den Tod, o Erlöser, Freund der Seelen. Morgen ist Dein Tag».<sup>22</sup> Diese Hoffnung auf das ewige «morgen», auf die noch zu vollendende Auferstehung ist die christliche Antwort auf den «Tod Gottes».

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> JOHANN RIST, *Himmliche Lieder*, Lüneburg 1658, S. 44; vgl. MARTIN LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausg., Bd. 50, S. 589. Der ursprünglich von Friedrich Spee (1628) stammende Choral wird heute mit der Korrektur: «Gotts Sohn liegt tot» gesungen.

<sup>2</sup> FRIEDERICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. Drittes Buch. 125. *Der tolle Mensch*. (Kritische Gesamtausgabe, V,2, S. 159).

<sup>3</sup> JEAN PAUL [FRIEDRICH RICHTER], *Siebenkäs*, Zweites Bändchen, Erstes Blumenstück (Werke, München-Wien, <sup>3</sup>1970, Bd. 2, S. 270-275).

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), Werke 1832, I, S. 157.

<sup>5</sup> PETER HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: Gregorianum 64 (1983), 538-559.

<sup>6</sup> *op.cit.* (Anm. 4), S. 5.

<sup>7</sup> vgl. z.B. *Die Phänomenologie des Geistes*, IV.B.: «Freiheit des Selbstbewusstseins. Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein».

<sup>8</sup> *Glauben und Wissen*, *op.cit.*, S. 157.

<sup>9</sup> *op.cit.*, S.6.

<sup>10</sup> HORAZ, *Episteln*, I, 6, 31: «Virtutem verba putas et lucum ligna».

<sup>11</sup> *Psalm* 115,4-6: «Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht».

<sup>12</sup> vgl. *Die Phänomenologie des Geistes*, VI.B.II.a.: «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben».

<sup>13</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede und *passim*; *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 125 und *passim* auch in den *Nachgelassenen Fragmenten* 1981-1985. Zum Ganzen vgl. neuestens ALOIS MARIA HAAS, «Der grosse Pan ist tot» *Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes*, in id., *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*. Wald, Drei Punkt Verlag, 2003, S. 31-46, 88-92.

<sup>14</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 108.

<sup>15</sup> Vgl. dazu z.B. *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, 341; *Zarathustra*, III *Von Gesicht und Rätsel*, 2.

<sup>16</sup> GABRIEL VAHANIAN, *Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära*. Göttingen 1973. Das amerikanische Original der beiden in diesem Band vereinigten Studien erschien 1961, bzw. 1966.

<sup>17</sup> Übrigens mit einem in seiner Gefangenschaft mehr als verzeihlichen *lapsus memoriae*. Bei Grotius, auf den Bonhoeffer sich bezieht, heißt es gut scholastisch: «etsi daretur non esse Deum» «auch unter der unbewiesenen, nicht als richtig erachteten Annahme (*datum, non concessum*), dass es Gott nicht gibt».

<sup>18</sup> HARVEX COX, *Stadt ohne Gott?* Stuttgart <sup>6</sup>1971. Das amerikanische Original erschien 1965.

<sup>19</sup> PAUL VAN BUREN, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zürich-Stuttgart 1965. Das amerikanische Original erschien 1963.

<sup>20</sup> Vgl. DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1968.

<sup>21</sup> MAURICE BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964, S. 375 (5. April 1890); *Carnets Intimes*, I, Paris 1961, S. 353.

<sup>22</sup> *op. cit.*, S. 510 (1. April 1893); frz. S. 482. Der Allelujagesang spielt auf die alte Ostervigil an, die schon in der Frühe des Karsamstags gefeiert wurde.