

Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden

In den folgenden Überlegungen¹ geht es nicht darum, eine kurzgefaßte Darstellung der christlichen Lehre über Gott zu geben. Es soll auch keine Auseinandersetzung mit atheistischen Strömungen und Bewegungen geführt werden. Die Tatsache jedoch, daß es beides gibt – eine Lehre von Gott und ihre Bestreitung – macht darauf aufmerksam, daß Gott keine fraglose Gegebenheit ist, sondern ein Problem. Eine Gotteslehre setzt voraus, daß es diesen Gott gibt und man folglich von ihm reden müsse wie man von aller Wirklichkeit sprechen muß; die Ablehnung dieser Position schließt ein, daß es Schwierigkeiten gibt, begründet über ihn zu reden. Von dieser Notwendigkeit und Schwierigkeit allein soll hier die Rede sein. Es soll untersucht werden, woraus sie sich ergeben und wie sie zu bewerten sind. Das geschieht in vier Gedankengängen.

1. Die Problematik der Gott-Rede

Seit dem Frühjahr 1978 leuchtet aus den Schaufenstern der Bahnhofs- und Boulevardbuchhandlungen ein orangefarbener Buchumschlag in weißem Rahmen. Groß in schwarzen Lettern der Name des Autors: *Hans Küng*²; etwas kleiner und in Rot der Titel „Existiert Gott?“ Auf 878 Seiten sucht der bekannte und umstrittene Autor „ad maiorem Dei gloriam“ (so lautet die Widmung) Antwort auf diese Frage zu geben. Der Verleger ließ das 100.000mal drucken – er verhalf damit einem theol. Buch zur größten Startauflage, die in dieser Sparte der Literatur je erzielt worden ist. Das Werk ist jedoch kein Einzelgänger. Mit weniger Werbeaufwand und beschränkt auf die üblichen Vertriebswege erschienen in diesen Jahren viele Bücher mit ähnlichen Titeln. „Gott – die Frage unserer Zeit“, erklärt der eine³; „Wer ist das eigentlich – Gott?“, fragt ein anderer⁴. Einer der bedeutendsten Beiträge zur Sache stammt von Eberhard Jüngel: „Gott als Geheimnis der Welt“ – das scheint bereits eine Antwort zu sein⁵, aber auch sie vermag nicht alle zu befriedigen, wie sich aus dem Titel „Ist Gott die Antwort?“ zu ergeben scheint⁶. Wir könnten diesen kleinen Streifzug, der beinahe aufs Geratewohl unternommen wurde, noch lange fortsetzen. Doch schon jetzt zeigt sich hinreichend deutlich, daß in allen diesen Werken die Fraglichkeit – oder sagen wir besser gleich: die Fragwürdigkeit Gottes betont wird.

Das hat seine Gründe. Die gegen Ende dieses Jahrzehnts erschienene Literatur zum Thema Gott ist die zweite Welle, die einer ersten folgt, die an seinem Beginn sich ergoß. Damals wurde man sich bewußt, daß es heute einen in Ausmaß und Radikalität bisher unbekannten Atheismus gibt. Sprach man früher von den *Gottlosen*, die man schon immer aufzuspüren meinte, so dachte man gewöhnlich an Menschen, die nicht den rechten, wahren, d. h. *unseren* Gott verehrten (wie die Heiden), die aber doch irgendwo und irgendwie an ein höchstes Wesen glaubten und es verehrten. Heute aber wird ein „wissenschaftlicher Atheismus“ propagiert, der Gott und allen Göttern Absage erteilt. Die „Abwesenheit Gottes“ wird zum großen Problem der Neuzeit, dessen Schärfe aber erst in diesen letzten Jahren erkenntlich wurde⁷. In der „Tod-Gottes-Theologie“ versuchten vor allem amerikanische Gelehrte eine Art Antwort

¹ Sie wurden erstmals bei einer Veranstaltung der Bisch. Akademie Aachen vorgetragen.

² H. Küng, *Existiert Gott?* München 1978.

³ H. Fries (Hg.), *Gott – die Frage unserer Zeit* (Kontaktstudium 1), München 1973.

⁴ H. J. Schulz (Hg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?* München 1977.

⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

⁶ J. Imbach, *Ist Gott die Antwort?* Fribourg 1977.

⁷ Vgl. H. Döring, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie* (KKS 40), Paderborn 1977.

darauf, die jedoch nicht überzeugen konnte. So wurde die „Stadt ohne Gott“, die Harvey Cox analysiert hatte⁸, bald wieder verlassen. Gott wird wieder gesucht.

Diese Wende, die sich gegenwärtig deutlich zeigt, ist nicht zuletzt dadurch herbeigeführt worden, daß sich der Zeitgenosse auf den Weg der Meditation, der Suche nach dem Sinn, der Einholung der eigenen Subjektivität gemacht hat. Es gibt einen Trend zur Innerlichkeit. Er wird gefördert durch Phänomene wie das des „Single“, der in selbstzerstörerischer Einsiedlerschaft die Dauerpartnerschaft fliehen will und doch auf ein Gegenüber verwiesen bleibt. Er wird verstärkt durch die Angst vor der Selbstzerstörung, die die Wachstumseuphorie der 50er und 60er Jahre abgelöst hat. Er erfährt seine Motivation durch den verbreiteten Sinnlosigkeitsverdacht, der am spektakulärsten sich in der destruktiven Wut des heutigen Terrorismus artikuliert. Die Frage nach dem Sinn ist sicher nicht ohne weiteres identisch mit der Frage nach Gott, wohl aber ist sie dafür prinzipiell geöffnet⁹. Damit aber hat sich die Fragestellung verschoben. Sie lautet heute nicht mehr, wie noch vor einem Jahrzehnt: „Lebt Gott oder ist er tot?“ Sie bleibt natürlich im Hintergrund weiter bestehen. Aber wenigstens aus theol. Sicht muß sie ergänzt werden durch eine weitere: Wie spricht man jetzt in der gegebenen geschichtlichen Situation, vor dieser verwirrten, verängstigten, aufgeklärten, atheistischen, säkularen Gesellschaft – wie spricht man heute von Gott? Das ist nicht allein ein pastorales Thema, ein Problem praktischer Theologie, sondern erstlich und vor allem eine fundamentale Frage an die Dogmatik, d. h. an jene Disziplin, die umfassend über die Glaubensgegebenheiten zu reflektieren hat.

Auch dies hat sich in den Titeln der Literatur niedergeschlagen. „Heute von Gott reden“, umreißen die Autoren das Problem¹⁰; „Das Wort ‚Gott‘“ ist Gegenstand der Untersuchung¹¹; „Möglichkeiten des Redens über Gott“ untersuchten kürzlich vor Aachener Religionslehrern verschiedene Theologen¹². In einer stark beachteten Habilitationsschrift stellte Joachim Track „Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott“ an¹³. Der springende Punkt zeigt sich unübersehbar an dieser kleinen Auswahl, die wiederum leicht erweitert werden könnte. Für den Gottgläubigen genügt heute nicht mehr der schlichte Glaube im stillen Kämmerlein. Wo sich in der Suche nach dem Sinn grundsätzlich auch die Frage nach Gott stellt, muß Antwort gegeben werden durch das Bekenntnis derer, die schon glauben. „Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen“ (Röm 10, 10).

Wie aber bekennt man Gott mit seinem Munde? Wie kann man von ihm reden – heute, aber auch, wie überhaupt? Damit stehen wir mitten in der Problematik unseres Themas. Es zeigt sich dem Gläubigen vom Römerbrief her als eine Frage des Heils. Damit ist es bereits sehr deutlich aus der Sphäre des Privaten und Partikulären herausgenommen. Das wird noch sichtbarer, wenn man sich vor Augen hält, daß die Menschheit trotz aller Versuche nicht von der Gott-Rede loszukommen scheint. Nicht nur, daß auch die schärfsten Repressalien sie nicht zum Schweigen bringen können, sondern auch, wenn man sie begründen will, kann man dies nur unter Verwendung des Wortes Gott. Der Atheist kann A-Theist nur sein, wenn er den Namen des Theos noch einmal setzt, wenn auch im Modus der Verneinung. Aber das ist tatsächlich möglich – und so begegnet uns in einem die Notwendigkeit und die

⁸ H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1971.

⁹ Vgl. K. Lehmann, Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution: A. Paus (Hg.), Suche nach Sinn – Suche nach Gott, Graz 1978, 47–93.

¹⁰ M. Hengel / R. Reinhardt (Hg.), Heute von Gott reden, München 1977.

¹¹ C. A. van Peursen, Das Wort „Gott“. Betrachtungen eines Philosophen, Göttingen 1969.

¹² H. Fries / K. Hemmerle / W. de Pater / E. Zenger, Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978.

¹³ Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977.

Schwierigkeit, über Gott zu reden. Denn die Gott-Rede hat offenbar kein eindeutiges Objekt. Gott hat viele Namen und viele Gestalten – und das legt es nahe, doch wieder an einen Mythos, an eine Chimäre, an eine Projektion eigener Sehnsüchte zu denken, die die Menschen plagten, die aber doch utopisch sind. Und selbst wenn es ihn gibt, bleibt das Problem bestehen. Im Gottesbegriff ist immer enthalten, daß er der Unbegreifliche, der Unerfahrbare, der Absolute, das unnahbare Geheimnis ist, das unsere Sinne nicht erfassen, unsere Begriffe nicht begreifen, unsere Wahrnehmung nicht für-wahr-nehmen kann. Ist er nicht doch der bleibend Abwesende für uns? Und gilt dann nicht doch das berühmte Wort *Ludwig Wittgensteins*, man müsse von dem schweigen, worüber man nicht reden könne¹⁴?

In diesem ersten Gedankengang, der noch recht oberflächlich und vorläufig war, haben wir erkannt, welche Gründe und Abgründe die Gott-Rede hat. Man muß von Gott sprechen, weil man ohne ihn nicht auskommen zu können scheint und weil des Christen Sendung die Verkündigung von Gott um des Heiles willen ist. Dieser Notwendigkeit stellen sich jedoch Schwierigkeiten besonderer Art entgegen. Gott leuchtet nicht ein; Gott ist nicht die logische Konklusion eines Schlußverfahrens; Gott läßt sich in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht ausmachen. Keiner der uns verfügbaren Erkenntniswege führt zu ihm. Die Gottesfrage tritt damit aber aus dem akademischen Bereich kühler Sachlichkeit heraus und erscheint als existentielle Frage, die den Menschen betroffen macht. Diese Betroffenheit verstärkt sich, wenn man bedenkt (und das soll hier wenigstens angedeutet werden), daß das Wort Gott mißbrauchbar ist. Es ist oft auch zum Signet furchtbarer Verbrechen geworden. Von Gott zu reden, wird in dieser Perspektive noch einmal zu einem brennenden Problem.

2. Die Schwierigkeiten der Gott-Rede

In diesem Gedankengang sollen die Probleme des Sprechens über Gott eingehender analysiert werden, die wir im ersten Schritt nur andeutungsweise anvisieren konnten. Unser Denken vollzieht sich normalerweise in einem geschlossenen System. Wir versuchen, alle gegebenen Daten darin unterzubringen und daraus eine Ordnung in der Wirklichkeit zu postulieren, die eben dem System überschaubar wird. Es liegt nahe, darin auch Gott unterzubringen, insofern er unter gewissen Voraussetzungen als Datum der Wirklichkeit erscheint. Ein solcher Versuch aber ist zum Scheitern verurteilt.

Was gemeint ist, sei an zwei Beispielen erläutert. Unsere Erfahrung lehrt, daß alle Dinge eine Ursache ihres Seins haben. Aus nichts wird nichts, nur aus etwas kann etwas entstehen. Kennt man den Grund, kann man ihn auch einsetzen, um neue, geplante und gewollte Wirkungen hervorzubringen. Auf diesem Grundgesetz beruht unsere ganze Zivilisation. Nun gibt es aber Unerklärliches. Wenn offenbar alles einen Grund hat, dann wohl auch dieses. Es lag nun nahe, als diesen Grund Gott anzugeben. Und weil überdies jede Kausalreihe letztlich aus dem Unerklärlichen hervorzugehen scheint (warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?), schien es nur konsequent zu sein, Gott als die oberste und erste Ursache einzusetzen, aus der alle Wirkungen sich ergeben. Aber damit war Gott ein Stück des Weltsystems geworden, das innerhalb desselben zu verrechnen war. Um es noch simpler zu formulieren: wer die Reihe statuiert Huhn – Ei – Huhn – Ei – Huhn – Ei ..., braucht einmal ein erstes Huhn (oder auch ein erstes Ei), dessen Ursache dann eben Gott ist. Aber damit wird Gott (genau gesehen) zu einer Art Superhuhn (oder Superei). In diesem Falle träfe dann wirklich der Feuerbachsche Vorwurf an die Religion zu, sie sei nichts weiter als die Projektion menschlicher Erfahrungen auf einen angenommenen Gott.

¹⁴ Tractatus 7.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Wertes. Wir erkennen, daß es verschiedene Werte gibt, die in einer gewissen Hierarchie zueinander stehen: manche sind höher, manche geringer. Dann aber muß es einen höchsten Wert geben. In der langen Geschichte der menschlichen Kultur hat sich die Überzeugung herausgebildet, daß der höchste uns greifbare Wert der Mensch selber ist. Er setzt sich als Maßstab für alles in der Welt, auf ihn sind auch alle Werte hingeeordnet. Warum aber ist dies so? Wieder legt sich nahe, auf Gott zu rekurrieren, sobald man erkannt hat, daß der Mensch sich nicht selbst verdankt, sondern Kreatur ist. Der Schöpfer also ist der absolute und unbedingte Wert. So fromm dies klingen mag – auch in diesem Falle bleibt Gott innerhalb der Weltordnung. Er wäre nicht viel mehr als ein gewaltiger Über-Mensch.

Verbleiben wir innerhalb der gewohnten Denksysteme (so zeigt sich jetzt), erscheint Gott doch nur als logische Konsequenz, nicht aber als der Absolute, als der ganz andere, als das unnahbare Geheimnis, als welches er erspürt wird. Soll also der Gottesbegriff gewahrt bleiben, dann müssen unsere Systeme aufgebrochen werden. Gibt es Gott, dann sprengt er sie alle. Das aber heißt: die Gott-Rede liegt prinzipiell quer zu aller anderen Begrifflichkeit. Dann aber ist unsere Sprache grundsätzlich auch nicht in der Lage, angemessen über ihn zu reden, da sie orientiert ist an der Systemwirklichkeit der Welt. Das Gemeinte wird vielleicht etwas einleuchtender, wenn man daran erinnert, daß sicher die folgenden Sätze nicht als gleichwertig empfunden werden:

„Es gibt Gott“ und „Es gibt Autos“,
„Ich liebe Gott“ und „Ich liebe Sahnetorte“.

Auch wer nur eine recht oberflächliche Gottesvorstellung hat, weiß sofort, daß man, so man von ihm redet, etwas anderes als sonst meint. Gott „gibt es“ nicht so wie es Autos gibt; die Liebe zu Gott ist ohne Zweifel etwas anderes als die Liebe zu einem Nahrungsmittel¹⁵.

Aus diesem Grund war es niemals einfach, von Gott zu reden. Wir sind leicht geneigt, unsere Schwierigkeiten für modern zu halten. Aber das ist ein Irrtum. Es war zu keiner Zeit leicht, Gott zu Wort zu bringen und noch viel weniger, an ihn zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn wahrhaft zu lieben. Man mußte immer sozusagen wider den Strich unseres Denkens und unserer Sprache bürsten, d. h. eben aus dem System ausbrechen, das uns in die Wiege gelegt ist. Es wäre sehr reizvoll, unter diesem Gesichtspunkt einmal die biblischen Gottesvorstellungen zu untersuchen: immer wieder legen sie sich mit den umlaufenden Ideen an in einem beständigen Korrekturverfahren des „Ja, aber“ und „So aber nicht“. Wir müssen uns mit einer Illustration begnügen; sie ist aber die signifikanteste und darum noch innerbiblisch als Paradigma verwendet: ich denke an *Abraham*, den Vater der Glaubenden. Gott ruft ihn aus seiner Heimat heraus und verspricht ihm ein neues Land, in das er, Gott, ihn begleiten werde. Das ist für damaliges Denken völlig absurd. Danach hat Gott einen festen Sitz, und man muß ihn dort aufsuchen. Weder darf man also als Mensch sein Land verlassen, noch ist es denkbar, daß Gott seinen Wohnsitz verläßt. Aber Abraham handelt gegen alles Herkommen und gegen alle etablierte Vernunft. Er bricht das System auf, und je radikaler er das tut (am radikalsten im Isaakopfer), umso deutlicher wird ihm der Glanz und die helfende Heilsmacht des Jahwe-Gottes. Als er sich in die Weite aufmacht, wird er der Weite Gottes inne.

Mit diesem Beispiel haben wir die Grundposition der Problematik jeglicher Gott-Rede bereits unter Verweis auf ein geschichtliches Modell veranschaulicht. In der Tat konkretisiert sie sich immer wieder anders, entsprechend der tatsächlichen Befind-

¹⁵ Diese Erwägungen führten schon in der Patristik zur Ausbildung der „negativen Theologie“. Vgl. dazu J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.

lichkeit der jeweiligen Generation und des jeweiligen Individuums. Die Gottesfrage artikuliert sich daher immer wieder neu, obschon ihr Tenor sich gleich bleibt. Es geht wie mit einer Melodie, die die verschiedensten Variationen haben kann und darin doch immer wieder durchklingt. Es ist daher angemessen, auf die Modifikationen zu reflektieren, die sie in der Gegenwart charakterisieren. Die zeitgenössische Problemlage wird durch folgende drei Tatsachen umschrieben¹⁶:

- A) Die heutigen humanistischen Heilslehren stellen eine starke Konkurrenz zum traditionellen christlichen Gottesbild dar;
- B) das moderne Bewußtsein lebt aus der Erfahrung der Abwesenheit Gottes;
- C) die wachsende Konfrontation mit dem technisch perfektionierten Leiden in der Welt opponiert gegen die Vorstellung eines weltliebenden Gottes.

Dazu sind einige Erläuterungen zu geben.

Ad A) — Durch den Einfluß des spätmittelalterlichen *Nominalismus* verbreitet sich in Europa eine Gottesvorstellung, wonach Gott eine absolute Willkürherrschaft ausübt, die zwar faktisch nicht in eine solche ausartet, aber jederzeit rechtens in sie umschlagen kann. Er kann „de potentia absoluta“, wie man sagt, alles, was keinen Widerspruch enthält: er vermag also zu täuschen, Sünder zu belohnen, Gotteshaß zu befehlen (was auch der Teufel vermag, also a fortiori Gott)¹⁷. Dieses Gottesbild führte zu fatalen Folgen. Die große Frage, die die Menschen umtrieb und dann im 16. Jh. in *Luther* aufbrach, lautete: „Wie finde ich trotzdem noch einen gnädigen Gott?“ Es wird das Anliegen der ganzen neuzeitlichen Philosophie, die Frage nach dem Wesen Gottes zu klären, um dieses furchtbare Denken zu desavouieren. *Küng* hat das in seinem Buch anschaulich dargestellt, auch wenn er die Hintergründe dieser Arbeit nicht eigens thematisiert. Es ging darum, die Freiheit und Autonomie des Menschen zu salvieren und ihm dadurch ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. Das Ergebnis war freilich ein sukzessiver Abbau des Gottesglaubens, an dessen Stelle ebenso schrittweise innerweltliche Heilsvorstellungen eingeführt wurden. Gott wird bei *Freud* zur universellen Zwangsneurose; heute spricht *Tilmann Moser* von der „Gottesvergiftung“. Man kann sie nur neutralisieren, indem man humanistische Ideale den alten religiösen substituiert. Das ist der Übermensch bei *Nietzsche*, der aneutrotische Mensch bei *S. Freud*, die klassenlose Gesellschaft bei *K. Marx*. Wie immer man es im einzelnen auch sah — festzustehen scheint, daß erst die Elimination Gottes zu jenem „Reich der Freiheit“ führt, das *Hegel* als Ziel echter Religion namhaft gemacht hatte und welches das große Ideal der gesamten Neuzeit ist. Da nun Gott (und die ihn verkündende Kirche) als Ursache der Unfreiheit erschienen und somit als Negation des neuzeitlichen Ideals schlechthin, ergab sich als logische Folge die Forderung eines gottlosen Humanismus, wie sie pointiert von *Jean Paul Sartre* erhoben worden ist. Sie war umso durchschlagender und anziehender, als sie als authentische Verwirklichung des christlichen Grundgebotes auftrat, das die Christen immer wieder desavouiert hatten: das Gebot der Menschenliebe.

Ad B) — Der Mensch des Mittelalters wußte sich eingebunden in eine umfassende Ordnung, deren Spitze und Garant Gott selber war. Er zeigte sich darum auch, verhüllt, doch unübersehbar in allen Geschehnissen jenes Ordo. Der Gedanke legte sich nahe, daß er nicht nur der Grund der Welt, sondern auch die alleinige und allwirkende Weltursache ist. Ihm erlag beispielsweise *M. Luther* in der Schrift „De servo arbitrio“: wenn Gott der Reiter und der Mensch das Reittier war, konnte es keinen freien Willen mehr geben. Die Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes

¹⁶ Vgl. dazu *J. Hochstaffl*, a. a. O. 224–233.

¹⁷ Vgl. dazu *L. Oeing-Hanhoff*, *Die Kirche — Institution christlicher Freiheit. Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes: J. Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, Düsseldorf 1978, 105–132, vor allem 123–128.*

wurde aber immer fragwürdiger, je mehr sich Naturwissenschaften und Technik entwickelten. Um es auf eine handfeste Formel zu bringen: man merkte bald, daß die größten Kartoffeln nicht der Bauer hatte, der am frömmsten war, sondern der am wirksamsten düngte. So wurde aus dem einst allgegenwärtigen Gott die *Hypothese „Gott“*, deren man immer weniger bedurfte. Man fand immer mehr innerweltliche Ursachen, die die Phänomene befriedigend erklärten. Sollte sich diese Erkenntnis nicht verallgemeinern lassen? Ging es nicht tatsächlich nicht nur ohne Gott, sondern ging es nicht ohne ihn sogar besser als mit ihm? Die Folge war nicht die lautstarke Propagierung des kämpferischen Atheismus, wie er mit den erstgenannten Heilslehren der Moderne verbunden ist, sondern eine sozusagen lautlose Abschaffung Gottes. Man brauchte ihn nicht mehr, er war in Pension zu schicken. Und offenbar ließ es sich auch so guter Dinge sein.

Ad C) – Das Problem des Leidens ist weder neu noch typisch neuzeitlich. Vielmehr scheint hier ein bleibender Einwand gegen jedwede Gottesvorstellung zu liegen. Wenn Gott ist, so ist er gütig und allmächtig. Wenn es aber Scheitern und Sterben, Not und Qual nicht nur für die Schuldigen, sondern auch, ja oft gerade für die Unschuldigen gibt, dann (so scheint man schließen zu müssen) kann es Gott nicht geben. Nun ist aber das Leiden offenbar nicht auszuschalten: wenigstens das Sterben bleibt. Das Theodizeeproblem stellt sich darum zu allen Zeiten. Heute hat es sich intensiviert. Das Leiden ist technisch perfektioniert; es ist unentrinnbar, uneingrenzbare geworden. Ein technischer Unglücksfall (ein explodierender Gastransporter in „Los Alfaques“, ein rissig gewordenes Kernkraftwerk, der Einschlag moderner Nuklearwaffen) bringt nicht nur ein paar Menschen, sondern Myriaden Tod, Vernichtung, Siechtum, unahnbares Leiden. Schon vor Jahren wies D. Sölle darauf hin, wie schwer es sei, nach Auschwitz noch den Gott zu loben, der alles so herrlich regieret. Seitdem ist es um keinen Deut leichter geworden.

Die Punkte, die wir hier gestreift haben, machen nicht nur die moderne Skepsis vor dem Gottesglauben verständlich, sie sind auch ein Indikator für die Schwierigkeit der Rede über Gott. Sie droht hohl zu klingen, pathetischer Leerlauf zu sein, der nicht nützt, sondern aufhält auf dem Weg menschlicher Selbstverwirklichung.

3. Gott-Rede als Seinsinterpretation

In unserem 2. Gedankengang ist die Komplexität der Gott-Rede aufgeschieden: sie führt in eine Aporie. Gott, der das Heil sein soll, erscheint als dessen Vernichter. Sie kann nur überwunden werden, wenn man zeigen kann, daß eine solche Rede nicht nur hilfreich ist, sondern unverzichtbar gerade dann ist, wenn des Menschen Freiheit gesichert werden soll. Die Schwierigkeit der Gott-Rede wird zwar nicht aufgelöst, wohl aber überwunden, wenn solche Rede sich als notwendig erweist. Der Versuch dieses Aufweises soll in diesem dritten Reflexionsgang unternommen werden.

Wir stellen an den Anfang einen kleinen Bericht: *„Ein Wanderer befand sich in einer waldreichen Berglandschaft. Der Abend nahte. Windstille herrschte; keine Vogelstimme war zu hören. Er spürte: bald muß ich auch mich zur Ruhe begeben.“* Sicher geschieht hier nichts Aufregendes. Vielleicht sollte man sich den Bericht auch sparen. Doch man kann ihn auch ganz anders formulieren:

*„Über allen Gipfeln
ist Ruh,
in allen Wipfeln
spürest du
kaum einen Hauch;
die Vöglein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
ruhest du auch.“*

Welch ein Unterschied zur 1. Erzählung! Zwar wird kein anderer Sachverhalt mitgeteilt, aber wie unnachahmlich hat ihn Goethe ver„dichtet“: unendliche Horizonte öffnen sich, bis hin zum Todesahnen. Beiden Wiedergaben ist gleich, daß sie eine Beobachtungssituation beschreiben; aber die 2. unterscheidet sich von der 1. dadurch, daß ein Mehrwert gesetzt wird, der das Beobachtbare geradezu um ein Unendliches überschreitet. Neue Wirklichkeit zeigt sich. Das Gedicht erschließt dem, der ein Sensorium für Poesie hat, neue Welten. Man spricht von einer *Erschließungssituation*.

Damit haben wir eine Einsicht gewonnen, die für unsere Thematik entscheidend ist: es gibt offenbar Wirklichkeiten, die mit der reinen Beobachtungssprache nicht erfaßt werden, weil sie ein Mehr beinhalten, das zwar real, aber doch nicht empirisch aufweisbar ist. Eine weitere solche Realität wäre die Liebe, die ebenfalls nur erschlossen, nicht aber argumentativ bewiesen werden kann. Werden sie zur Sprache gebracht, wird der empirische Bereich nicht ausgeschlossen, wohl aber bei der Wiedergabe zugleich überschritten oder transzendiert: erst dadurch erscheinen jene Realitäts-schichten, die das „Mehr“ konstituieren. In dieser Transzendierung tut sich eine neue Bedeutungstiefe auf. Allerdings ist es ihr eigentümlich, daß sie wohl da ist, aber sich nicht aufdrängt. Man kann sie auch ignorieren. Wer nichts für Lyrik übrig hat, wird „Wanderers Nachtlied“ als pathetisches Gerede disqualifizieren; wer unter Liebe immer nur Sex versteht, hält Caritas für leeres Humanitätsgesäusel.

Wenn nun Gott zur Sprache gebracht werden soll, kann dies nur in der Erschließungssprache geschehen, die *ein Beobachtbares und ein Mehr* enthält. Da Gott tatsächlich in der Welt nicht vorkommt, wie die neuzeitliche Erkenntnis richtig gesehen hat, weil es ihn nicht so „gibt“ wie Autos, genügt die reine Beobachtungssprache nicht. Sie bringt ihn nicht zu Wort. Aber weil wir als nächstes Objekt unserer Erkenntnis nur unsere Welt haben, müssen wir stets, auch wenn wir von Gott sprechen, von ihr wenigstens ausgehen. Wir dürfen allerdings nicht in ihr verbleiben. Damit ist mitgesagt, daß die religiöse Sprache ein eigenständiges Sprachspiel ist, das unter die Gruppe der erschließenden Sprachspiele einzuordnen ist. Dies wird augenscheinlich darin, daß sie besondere Bilder gebraucht, Paradoxa liebt, gern Symbole verwendet und mythologisch spricht. Vor allem aber zeigt es sich darin, daß sie niemals zwingend konkludent ist. Vor ihrem Anspruch bleibt der Mensch stets frei. Gott wird durch sie nicht bewiesen und kann durch sie nicht bewiesen werden. Sie vermag ihn nur zu erschließen: die Rede von Gott kann zu einer umfassenderen Wirklichkeit führen und dazu einladen, sich ihr zu öffnen. Das jedoch in der Tat zu tun, bleibt einzig und allein dem Hörer möglich. Gott kann nicht absolut sprachlich vermittelt, sondern nur erschlossen werden. Damit aber ist einem der modernen Einwände bereits die Spitze abgebrochen. Gott und die Rede von ihm rauben dem Menschen nicht die Freiheit, wie unterstellt wird; ganz im Gegenteil: sie ermöglichen sie erst voll. Religion und Theologie beweisen Gott nicht, sie verweisen lediglich auf ihn. Sie sind ein Zeugnis, das überzeugen will; aber jeder, der es vernimmt, muß sich in Freiheit überzeugen lassen. Im Bereich der Argumentation hat, so gesehen, der Atheist gleiches Recht wie der Theist.

Die Frage nach der Wahrheit der Hypothese „Gott“ wird also nicht von der Kraft der rationalen Argumente her entschieden. Sie wird vielmehr gelöst, indem sie gestellt wird als Frage nach der Erschließung der Wirklichkeit. Eröffnet sich diese besser, radikaler, umfassender in der Hypothese des Theismus oder des Atheismus? Die Kraft der Gott-Rede, falls sie solche hat, basiert somit auf ihrer *interpretativen Effizienz*. Sie ist dann gegeben, wenn klar wird: Gott muß es geben, weil anders die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tiefe unzugänglicher bleibt als unter dieser Hypothese. Es ist also zu untersuchen, ob eben dies der Fall ist.

Wir beginnen wieder mit einer recht einfachen Feststellung, die es uns erlauben soll, die Möglichkeiten von Sprache zu erfassen. Sie soll lauten: „Ich spreche hier zu Ihnen“.

Was ist alles damit gesagt? Da ist von einem „Ich“ und von „Ihnen“ die Rede, also von Personen. Jede davon hat ihre eigene Biographie – verschiedene Herkunft, verschiedene Bildung, verschiedener Beruf, verschiedene Erlebnisse und Erfahrungen sind darin gegeben. Dadurch ist jeder mit einer unübersehbaren Vielzahl von Menschen und Dingen verbunden. Ich habe z. B. einen bestimmten Anzug an. Wieviel Arbeit, wieviel Investition an technischem Wissen, an handwerklicher Fertigkeit war notwendig, um ihn herzustellen . . . Wir sprechen miteinander: die gemeinsame Sprache, die wir dabei benutzen, ist die Summe ungeheurer Erfahrung, Bildung, Wissenschaft und Weisheit, die wir alle übernommen haben . . . Wie viele Menschen waren nötig, um uns im rechten Gebrauch derselben zu unterweisen! Schließlich findet unser Gespräch „hier“ statt, d. h. an einem bestimmten Ort, der seine Geschichte hat, die in je weitere und immer umgreifendere Zusammenhänge führt, die uns nochmals mit vielen Menschen und Dingen verbinden. Wir spüren: analysieren wir jene einfache Feststellung, werden wir in immer neue Kontexte gestellt, die schlußendlich im Kontext der gesamten Wirklichkeit konvergieren. In einem Satz sind wir bei aller Wirklichkeit – mehr noch: in jedem Satz sind wir bei ihr, da immer das grundlegend Gleiche sich ereignet, wenn wir sprechen.

Indem wir aber bei der Wirklichkeit sind, zeigt sie uns ihre innerste Struktur. So tatsächlich die in unserem Satz beschriebene Wirklichkeit ist – niemand kann sie wieder ungeschehen machen; und so betrachtet ist sie notwendig –, so zufällig ist sie auch. Es gibt kein Gesetz, das unser Zusammensein an diesem Ort vorschreibe. Man hätte einen anderen Redner einladen können, jeder Zuhörer hätte auch etwas anderes heute tun können, und schließlich gibt es keinen zwingenden Grund, uns ausgerechnet „hier“ zu versammeln; eine Menge anderer Orte wären genauso gut geeignet gewesen. Natürlich wäre auch unsere Zusammenkunft nicht unbedingt notwendig gewesen. Selbst unsere Existenz ist nicht zwangsläufig, sondern das Ergebnis einer Reihe von Zufälligkeiten. Die Welt würde vermutlich nicht viel anders laufen, wäre es nicht zustande gekommen. Im übrigen wird sie ja auch eines Tages wieder ohne uns auszukommen haben. Es wird deutlich, auch ohne daß wir solche Gedankenspiele weiter fortsetzen: alles ist in dieser Welt zufällig, kontingent, bedingt. Die wesentliche Struktur der Welt ist ihre Kontingenz.

Mit diesem Begriff wollen wir darauf abzielen, daß alles in ihr ein Miteinander von Sein und Nichtsein ist. Es ist vorhanden, aber nicht so, daß es vorhanden sein muß. Es ist nicht *notwendig*; aber es ist ebensowenig notwendig *nicht*. Es ist eine nicht-notwendige Notwendigkeit. Ist aber dies nicht ein Widerspruch? Etwas kann nicht unter gleicher Rücksicht zugleich sein und nicht sein. Aber dem steht entgegen, daß es doch solches Kontingentes gibt. Es ist dies aber nur möglich, wenn es zwei Hinsichten gibt, die voneinander verschieden sind, sich dennoch aber nicht ausschließen. In allen anderen Fällen würde durch das Widerspruchsprinzip, welches absolut gilt, Einspruch erhoben werden.

Nun lassen sich solche Hinsichten innerhalb der kontingenten Dinge nicht nachweisen¹⁸. Man kann sie nicht aufspalten in ein Stück, das notwendig, und eines, das dies nicht ist. Sie sind untrennbar beides. Außerhalb der kontingenten Dinge können sie aber auch nicht liegen, weil sie dann das Widerspruchsprinzip nicht lösen können, das ja im kontingenten Ding liegt. So bleibt als einzig denkbare Alternative nur, daß sie sich so innerhalb befinden, daß damit eine Beziehung konstituiert wird, die auf ein von ihm Verschiedenes gerichtet ist. In diesem Falle wird der Widerspruch aufgelöst. Sofern das Kontingent auf es bezogen, aber doch von ihm verschieden ist, kommt ihm Daseinsnotwendigkeit im beschriebenen Sinne zu; sofern es aber Bezogenheit ist und nicht absoluter Selbstand, kommt ihm Nichtnotwendigkeit zu.

¹⁸ Zu dieser Argumentation vgl. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978.

Diese Gedankenoperation mutet etwas schwierig an. Sie klingt allerdings komplizierter als sie ist. Das wird sofort klar, wenn ich sie auf einen uns geläufigen Begriff bringe. Wir haben nichts anderes getan, als eine Analyse des Begriffes „*Geschöpflichkeit*“ zu unternehmen. Unter Geschöpf verstehen wir ein Sein, das sich nicht selber verdankt, sondern dem Bezug zu einem anderen, das mit ihm selbst nicht identisch ist. Als verdankt, hat es wirklich und somit gewissermaßen notwendig Sein; aber wegen der begründenden Verdankung ist es auch nur seinsmöglich; es ist zwar, könnte aber auch nicht sein. Es hat zugleich Sein und Nichtsein.

Wo immer ich also zu reden anfangе, konstatiere ich mit meiner Rede je und je, also unabhängig vom konkreten Inhalt, die Geschöpflichkeit des endlichen Seins. Fordert nun aber nicht der Begriff selbst einen Schöpfer? Das legt sich nahe. Es wäre aber voreilig, folgerte man nun: *Schöpfer* aber ist ein Name *Gottes*. Also wird die Welt nur durch Gott erklärt. Genau genommen, wäre Gott dann nur eine Funktion der Geschöpflichkeit der Welt und fiel letztlich mit ihr zusammen. Dies aber ist sicher falsch und erklärt gar nichts. So bleibt auch hier, in dieser Argumentation, der zwingende Schluß versagt. Sie führt zu einem Gottesbegriff, aber er bleibt merkwürdig leer: Gott wird darin nur als der absolut Weltverschiedene erkannt; positiv wird nichts über ihn gesagt. Die Endlichkeit der Welt, die sich uns in der Rede auftut, verweist auf ein Unendliches, sie beweist es aber nicht.

Indem sie aber Verweis ist, ereignet sich in ihr die Möglichkeit einer Erschließungssituation. Wenn man sich auf die Hypothese „Gott“ ernstlich einläßt, erschließen sich neue Horizonte. Man wird inne, daß es doch eine alles umfassende und alles begründende Wirklichkeit geben muß, die das Endliche trägt und hält, aber selber nicht mehr endlich ist. Sie gehört nicht mehr in das System erfahrbarer Wirklichkeit hinein, aber aus unseren Erfahrungen deutet sie sich geheimnisvoll als Absolutum an, das gleichwohl als Begründendes in unserer Geschichte west. Wo immer Welt und Wirklichkeit zur Sprache kommen, berühren wir es, ohne es zu erfassen. Die kontingente Welt wandelt sich zum Hinweis auf Gott. Dann aber ist das wirbelnde Geschehen in dieser Welt nicht sinnlos, sondern hat eine geheime Mitte, um die es sich zentriert. Welt erweist sich nicht als Chaos, sondern als große Harmonie, in der der Mensch in die Übereinstimmung mit ihr und auch mit sich findet. Weil aber die Übereinstimmung des Individuums mit sich und mit seiner Welt als „Sinn“ bezeichnet wird, läßt sich auch sagen: In der Annahme der Hypothese „Gott“ hat menschliche Existenz, hat mein Leben Sinn.

Die Gott-Rede stellt somit eine Erschließungssituation dar, mittels derer die Realität grundlegend positiv und einsichtig wird. Dies aber vermag keine andere Hypothese. Auch die modernen humanistischen Heilslehren sind nicht imstande, den Widerspruch aufzulösen, den die unleugbare Kontingenz der Dinge zeigt. Sie sind darum gezwungen, sich entweder für die unlösbare Tragik menschlicher Existenz zu entscheiden, wie dies der Existentialismus tut, oder auf eine kollektive Utopie zu bauen, die den einzelnen in die völlige Beliebigkeit setzt, wie dies im Marxismus geschieht. Das Humanum bleibt in keinem Falle voll gewahrt. Das Problem des Todes als der Vollstreckung des Urteils der Kontingenz bleibt ungelöst.

Aber scheitert daran nicht auch die Hypothese „Gott“? Auch wer sie hält, wird sterben, ver-nicht-et werden. Damit aber scheint aller Sinn durch den fundamentalen Un-Sinn eingeholt zu werden. Hinter dem Sein lauert stets (auch für den Gläubigen) das Nichts. Das kann nicht bestritten werden. Es kann nur danach gefragt werden, ob dieses Nichts absolut, also nichts *in sich*, ist, oder ob es relativ, also nichts *für mich*, ist. Ist es der Todeskeim des Seins oder nur der Schleier, der für mich das Sein bedeckt?

Aus dieser Alternative führt wiederum keine Argumentation heraus. Sonst müßte positiv gezeigt werden, daß der Tod der Urlauber von „Los Alfaques“ das Beste für sie und ihre Angehörigen war; daß eines unschuldigen Kindes Tötung Erweis

der Glorie Gottes ist; daß Auschwitz Ausfluß der Regierungsweisheit des Weltregenten ist. Dies aber kann niemand leisten. Jede Sinnlosigkeit in der Welt ermöglicht also auch den Entscheid gegen Gott. Man kann und muß aber auf die Folgen aufmerksam machen. Wenn alles sinnlos ist, dann ist auch meine Existenz sinnlos; wenn sie aber sinnlos ist, dann wäre die Folge der möglichst schnelle Selbstmord; aber selbst er wäre sinnlos, weil auch Sterben als Flucht vor der Sinnlosigkeit nicht sinnhaft wäre. Die konsequente Leugnung der Hypothese Gott müßte zum Wahnsinn führen. Tut sie dies nicht, dann wohl doch deswegen, weil auch noch der Leugner geheim am Sinn festhält. Wenn aber ungeachtet aller Sinnlosigkeit doch letztlich Sinn gegeben ist, dann zeigt sich das Nichts nicht weniger vernichtend, aber es zeigt sich zugleich als Schleier, als das Vorläufige, nicht als Endwirklichkeit. Die Hypothese Gott führt zur unwiderstehlichen Hoffnung.

In diesem 3. Gedankengang ergab sich: es gibt ernstliche Instanzen gegen den Gottesglauben; doch zeigt sich deutlich, daß sie so wenig zwingend sind wie die Hypothese Gott. Eine Interpretation der Wirklichkeit ist freilich nur dann wirklich befriedigend, wo sie eingesetzt wird. Wo also sinnvoll geredet wird, muß von Gott geredet werden.

4. Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi

Wir haben bisher, ausgehend von einer Analyse menschlicher Sprache, immer nur von der „Hypothese Gott“ reden können. Gott bleibt ein Interpretationsinstrument. Anders gesprochen: bisher haben wir nur immer vom Gott der Philosophen gesprochen und sprechen können. Das aber kann nicht tatsächlich befriedigen. Es macht uns bereit zu hören, ob es nicht eine deutlichere Artikulation der begründenden Wirklichkeit gibt. Das ist der Vorteil dieses Gedankenganges. Aber er bleibt so lange offen, wie es sie nicht gibt.

Die Hl. Schrift des Alten und des Neuen Bundes beansprucht, jene Artikulation zu sein. Sie ist der Niederschlag der Gott-Rede, die nun nicht mehr Rede *über ihn*, sondern *seine* Rede ist: wir bezeichnen sie als Offenbarung. Sie erst füllt die Leere des phil. Gottesbegriffes auf. Unendlicher Sinn ist dem endlichen Sein durch den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Jesu Christi gewährt. Erst im Mysterium der Trinität leuchtet auf, daß Gott Leben, Liebe, Fülle in Gemeinschaft und damit souveräne Freiheit ist. Weil wir von Gott wissen, daß er in unüberbietbarem Humanismus sich im Sohn durch den Geist den Geschöpfen zuspricht, erscheint die Welt als Glanz der Herrlichkeit des Unendlichen. Und weil der Vater seines einzigen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns und wegen unserer Schuld am Kreuz darangab, kann erst die klagende Stimme des Leidens verstummen und noch unter Tränen zur Stimme des Lobpreises werden. Nur weil es Ostern gab, ist der nichtende Tod zum Nichts geworden für uns. Das alles, also die Lehre der Offenbarung über den einen und dreieinen Gott, konkretisiert erst die Gott-Rede wirklich. Wir müssen uns im Rahmen unseres Vorhabens damit bescheiden, sie anzudeuten.

Denn erst dadurch wird die Notwendigkeit der Rede von Gott ganz verständlich; von daher erst wird auch ihre bleibende Schwierigkeit erträglich. Sie bleibt, ja sie wird noch gemehrt. Denn der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu ist der Gott von Menschen mitten unter uns. Die Gott-Rede bleibt also eingebunden in jene Glanzlosigkeit des Alltäglichen, die unsere Augen niederhält. Noch im banalsten Satz erscheint uns Gott – ja aber wie glanzlos ist solche Epiphanie, bedenkt man die Banalität menschlichen Geschwätzes... Wenn Gott uns glanzvoll begegnete, dann könnte man leicht von ihm sprechen. Aber Gott ist wahrlich alltäglich. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17, 28), zitiert Paulus auf dem Areopag griechische Denker. In diesem Satz haben wir beides: die Schwierigkeit und die Notwendigkeit, von Gott zu reden. Nur in der Alltäglichkeit treuer Bezeugung dieses alltäglichen Gottes kann man beidem gerecht werden und eben so Gott zu Wort

kommen lassen. Das Bekenntnis Gottes ist nicht das Ereignis festlicher oder gelehrter Stunden, sondern tagtägliche Mühsal. Aber nur, wer sich ihr stellt, der findet Gott und der kann Gott den Menschen nahebringen.

Im 1. Kg 19, 11 f wird geschildert, wie Elias Gott erwartet — nicht anders als wir alle. „Und ein großer, gewaltiger Sturm, der Berge zerriß und Felsen zerbrach, kam vor dem Herrn her; aber der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben; aber der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer das Flüstern eines leisen Wehens“. Elias glaubte schon nicht mehr daran, daß Gott kommen werde. Aber im leisen Hauch des Windes, da erschien er. Seine Erscheinung aber ist auch die Sendung des Propheten.

Alles das ereignet sich auch heute dem, der wirklich auf Gott wartet und ihn in allen Dingen sucht. Daß es nie anders geschieht, das ist unsere Not, aber auch deren Wende.

Die Versicherung für alles - gegen alles.

**Ober-
österreichische**



**Sicherheit
landauf-landab**

Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 72 22) 76 5 11 - 0

PARAMENTIK

aus dem
Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz/Donau
Kapuzinerstraße 40
Telefon 0 73 2 / 71 3 66

Neuanfertigung und
Reparatur
von Paramenten.

Schärpen,
Abzeichen,
Vereinsfahnen in Gold-,
Silber-,
Seidenstickerei