

Michael Weinrich

Wir sind aber Menschen

Von der möglichen Unmöglichkeit, von Gott zu reden

I. Das Unbekanntsein Gottes

Wo immer es auftaucht, hat es mit dem Wort »Gott« eine besondere Bewandtnis. Es gibt Situationen, die geradezu nach »Gott« zu verlangen scheinen, doch in dem Moment, in dem dann »Gott« tatsächlich ins Spiel gebracht wird, bemächtigt sich ein diffuses Unbehagen der Situation. Es lässt sich mehr spüren als präzise benennen, dass die erlösende Erklärungskraft »Gottes« in dem Moment zusammenzubrechen scheint, in dem die Sehnsucht nach ihr erfüllt wird. Was als Frage in den abgründigen Gemengelagen des menschlichen Lebens vielleicht noch einen verheißungsvollen Respekt zu wecken vermag, bewirkt unversehens eine peinliche Verlegenheit, wenn es tatsächlich zur Interpretation unserer Wirklichkeit herangezogen wird.

Als eine exponierte und zugleich Würde versprechende Benennung des letzten Grundes und Ziels der Welt wird »Gott« solange ein Platz freigehalten, wie er sich auf den Bereich des von uns Unbestimmbaren beschränkt. Er steht für die in dieser Welt nicht zu klärenden Fragen und gibt so ihrer bleibenden Fraglichkeit einen vertrauenswürdigen jenseitigen Halt. Auch wenn darauf spekuliert wird, dass Gott eine mathematische Formel sei¹, so ist dabei weniger die Erfassbarkeit Gottes im Blick – immerhin kann sie jenseits dessen liegen, was wir jemals zu erfassen vermögen –, sondern mit der Mathematik soll etwas in die Aufmerksamkeit gerückt werden, was als besonders zuverlässig und eben deshalb vertrauenswürdig gilt². Solange sich Gott gleichsam

¹ Vgl. *P. Schulz*, *Ist Gott eine mathematische Formel?*, Reinbek 1977.

² *Stephen Hawking* fragt im Blick auf den Kosmos nach einer Formel Gottes. Damit wird die gleiche Metapher bemüht, nach der wir auf Gott als Superhirn eben noch mehr Vertrauen werfen können als auf Stephen Hawking, der seinerseits gern als Superhirn dargestellt wird; vgl. den Titel im *Focus* Nr. 36, 3. Sept. 2001.

als die hinter allem stehende letzte ›Erklärung‹ verborgen hält, bleibt er in seiner Unerreichbarkeit zur Abrundung unserer defizitär bleibenden Weiterklärungen willkommen. Nur einmischen darf er sich nicht in das Diesseits, denn damit gefährdete er den Adel und die Freiheit, mit denen der Mensch die ihm zugängliche Welt durchdringt und beherrscht.

Im Unterschied zu dem Marktplatz in Athen, auf dem sich nach der Erinnerung des Lukas in der Apostelgeschichte neben all den Altären für die vielen namhaften Götter des griechischen Pantheons auch ein Altar für einen unbekannten Gott befunden haben soll (Apg 17,23)³, wird auf unseren Marktplätzen nur noch dem unbekannten Gott ein Platz zugestanden – all die anderen Götterbilder sind zu Monumenten der Erinnerung an eine versunkene Vergangenheit geworden, deren unverschämte Direktheit mit eben dem Respekt verrechnet wird, den wir uns bereit erklären, für diese oder jene Vorstellung von dieser Vergangenheit aufzubringen. Wir sympathisieren mit den philosophischen Skeptikern, die den Marktschreier Paulus zur Seite ziehen und zur Rede stellen (Apg 17,19). Sie erinnern ihn daran, dass es sinnwidrig ist, den unbekannten Gott bekannt machen zu wollen, denn die besondere Würde Gottes liege ja gerade in seiner Unbekanntheit, so dass es als ein Sakrileg anzusehen sei, diesem Gott eine Gestalt zu geben und mit einem Namen zu fixieren. Die für Gott konstitutive Jenseitigkeit wird sofort substantiell angegriffen, wenn wir Gott an irgendwelche Vorstellungen binden, die ja zwangsläufig aus dem Diesseits stammen, denn in das Jenseits können wir nicht hineinblicken. Allein die Unbekanntheit ist uns bekannt, und deshalb kann der rechte Gottesdienst nur darin bestehen, Gott als den Unbekannten zu bekennen – alle, die hier behaupten mehr zu wissen, wissen faktisch weniger. Deshalb trifft das Wissen, das Paulus von seinem Glauben mitteilt, vor allem auf den Spott seiner intellektuellen Gesprächspartner (Apg 17,32). Alles, was wir für Gott tun können, muss sich nach ihrer Meinung darauf konzentrieren, ihn vor unserem Götzendienst zu schützen, der schon in dem Moment beginnt, wo Gott mit konkreten Vorstellungen verbunden wird. Alle, die von einer

³ Die Exegeten weisen darauf hin, dass sich zwar ein solcher Altar nicht belegen lässt, die Vorstellung, auch unbekannten Göttern gleichsam vorsorglich auch eine gewisse Verehrung vorzuhalten, aber durchaus verbreitet war; vgl. u. a. die Kommentare von E. Haenchen, R. Pesch, J. Roloff, A. Weiser.

bestimmten Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zu den Menschen ausgehen, machen Gott zu einem Bestimmungsprodukt ihrer Bedürfnisse oder auch nur zu einer Vergegenständlichung ihrer Ängste.

Diese philosophisch orientierten griechischen Skeptiker der Apostelgeschichte weisen mit ihrem ernst zu nehmenden Einwand auf eine tatsächlich verbreitete Versuchung, um die auch Paulus wusste und an die uns insbesondere die neuzeitliche Religionskritik in ihren unterschiedlichen Varianten erinnert hat. Der Mensch hat offenkundig eine Neigung, Gott mit Zuschreibungen auszustatten, mit deren Hilfe er dazu befähigt wird, dem Menschen erwartungsgemäß und bedürfnisgerecht zu dienen; die ihm zugestandene Überlegenheit ist das Produkt eingestandener menschlicher Schwächen bzw. die Legitimation für die Verweigerung eigener Verantwortungsübernahme für die jeweiligen geschichtlichen Lebensbedingungen. Die Theologie wird nicht umhin kommen, sich diesen Anfragen zu stellen.

Doch hier interessiert zunächst das Phänomen, dass die konkrete Benennung Gottes gleichsam als ein Tabubruch empfunden wird, während wir mit der Erwähnung Gottes – wie sie in der öffentlichen Verständigung immer noch eine Rolle spielt – in der Regel keine besondere Mühe haben, wenn klar ist, dass sie nicht mehr als eine letztlich doch vertrauenswürdige Chiffrierung des Unbekannten und Unnahbaren bzw. eines ersehnten aber unfassbaren Sinns ist. Aber von der konkreten Benennung Gottes geht eine Peinlichkeit aus, die in ihrer Direktheit deshalb verlegen macht, weil einerseits zwar prinzipiell die Möglichkeit des In-Erscheinung-Tretens Gottes nicht bestritten werden kann, andererseits aber jede Vorstellung eines konkreten Handelns Gottes als unangemessen und somit in jeder Hinsicht anzüglich empfunden wird.

Wenn Gott, dessen Platz doch im Jenseits ist, nun plötzlich mit diesseitigen Ereignissen in Verbindung gebracht wird, greift er gleichsam in den vom Menschen vollständig übernommenen und von ihm auch behaupteten Zuständigkeitsbereich ein und bringt damit die Grundsätze unserer Weltwahrnehmung in Bedrängnis. Den Ereignissen der Welt wird plötzlich unterstellt, dass sie mehr seien als sie von sich zu erkennen geben, weil sich auch Gott in ihnen zu schaffen mache. Damit wird allen Regeln, mit denen wir gewohnt sind, die Weltwirklichkeit zu erkennen und zu beherrschen, bestritten, ihr Ziel erreichen zu können. Und auch auf das Wesen Gottes fällt sofort ein befremdliches Licht: Seine unnahbare jenseitige

Souveränität, in der er über allem steht, wird angegriffen, wenn da behauptet wird, dass er sich in konkreten Fragen unserer diesseitigen Welt in einer für den Menschen zugänglichen Weise positioniere. Muss sich Gott nicht unversehens den Vorwurf der Willkür einhandeln, wenn er hinter diesen und jenen Ereignissen vermutet wird und hinter anderen Ereignissen eben nicht?

Die mit der konkreten Benennung Gottes verbundene Peinlichkeit greift in zwei Richtungen: Sie provoziert *einerseits* unweigerlich zur Positionierung, indem sie die Wahrnehmung in die Alternative von Anerkennung oder Ablehnung drängt. Sie greift gleichsam umweglos nach den HörerInnen, die – ob sie es wollen oder nicht – nun auch nach ihrer Stellungnahme gefragt sind. ›Ja‹ oder ›Nein‹ drängen sich auf, und beide können nur an dem vorbeigehen, was als angemessen gelten könnte. Man fühlt sich auf eine Wahrnehmungsebene gezwungen, die man von sich aus nicht betreten hätte, und findet sich in eine Gesellschaft vereinnahmt, der Gott selbstverständlich zur Verfügung zu stehen scheint, so dass er so unvermittelt mit den konkreten Ereignissen in Verbindung gebracht werden kann. Vielleicht fühlt man sich auch schlicht dabei ertappt, es mit dem in stiller Reserve gehaltenen Gott eigentlich niemals ganz ernst zu meinen. Der ebenso unabgeklärte wie leidenschaftslose Zustand des eigenen Gottesverhältnisses, der sich nach einer Kette von Vertagungen mit einer menschenfreundlichen Diffusität Gottes versöhnt hat, wird gleichsam aus seiner duldsamen Ruhe aufgeschreckt und an die umgangenen Mühen erinnert, die sich unweigerlich einstellen, wenn tatsächlich ernsthaft von Gott die Rede sein soll. Das Peinliche der Direktheit liegt möglicherweise in der Konfrontation mit der eigenen Nachlässigkeit, die nun in der von der konkreten Inanspruchnahme Gottes hervorgerufenen Hilflosigkeit offen zu Tage tritt, über Gott nicht in das notwendige Gespräch eintreten zu können.

Und *zum Zweiten* fällt als unmittelbarer Reflex auf diese Bedrängnis der HörerInnen die Peinlichkeit der konkreten Gottesrede auf diejenigen, die sich ihrer bedienen und sich damit dazu vermessen, die anderen in gewisser Weise in einen *status confessionis* zu versetzen, ohne dafür allgemein nachvollziehbare Gründe aufweisen zu können. Es liegt etwas überaus Anmaßliches in jeder konkreten Benennung Gottes, weil sie keine allgemeinen Evidenzen in Anspruch nehmen kann und somit allein aufgrund einer höheren Einsicht ihres Sprechers zu Stande gekommen zu sein scheint, der gegenüber eine prinzipielle Skepsis solange geradezu geboten sein sollte, solange wir nicht einfach

einem blinden Vertrauen auf von Menschen in Anspruch genommene Autorität verfallen wollen. Wenn Menschen Gott im Munde führen, drängt sich beinahe unweigerlich der Verdacht auf, dass sich da jemand maßlos übernimmt und den Mund ungebührlich voll genommen hat. Die Peinlichkeit bezieht zudem daraus ihre Vollkommenheit, dass jeder Widerspruch kraftlos bleibt, denn er müsste seinerseits wirksam eingreifen können in die in Anspruch genommene Wirklichkeit Gottes, die von allgemein plausiblen Evidenzen aber nicht erreicht wird. Jeder, der von Gott redet, nimmt für sich eine unnahbare Autorität in Anspruch, die von denjenigen, die sich nicht von der gleichen Autorität aus verstehen, nur als befremdlich registriert werden kann. Es handelt sich um eine Autorität, die dazu verurteilt ist, Behauptung zu bleiben – sie kann von demjenigen, der sie behauptet, als solche nicht tatsächlich begründet werden.

Heißt das nun, dass es unmöglich ist, von Gott zu reden? Bekommt das allgemeine Verschweigen Gottes in der Alltagskommunikation nicht durchaus Recht und werden nicht vielmehr die TheologInnen ins Unrecht gesetzt, wenn sie sich so selbstverständlich auf Gott beziehen und ihn in einer Weise in ihren Überlegungen agieren lassen, als sei er eine klar definierte und deshalb auch selbstbewusst einsetzbare Größe? Sollte die Einsicht in das Unbekanntsein Gottes nicht doch die höchste Einsicht sein, die sich über Gott gewinnen lässt? Wenn Ludwig Wittgenstein den Sinn der Welt in die Unerreichbarkeit der Transzendenz verlegt⁴, gehört für ihn die Unbestimmbarkeit konstitutionell zum Wesen Gottes, so dass er zu dem bekannten Schluss kommt: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«⁵ Die Transzendenz bleibt uns prinzipiell verschlossen. Sollte es einen Gott geben, was allerdings noch keineswegs automatisch mit der hypothetischen Annahme einer Transzendenz als gegeben angesehen werden kann, so wäre dieser vom Menschen nicht erreichbar. In diesem Sinne könnte Wittgenstein der fundamentalen

⁴ Vgl. *Tractatus logico-philosophicus* [1921], in: *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt 1969, Abs. 6.41.

⁵ *Ebd.*, Abs. 7.

Einsicht Karl Barths gewiss zustimmen: »Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«⁶

Gott gehört nicht zu den Möglichkeiten des Menschen, für ihn ist es schlicht eine Unmöglichkeit, von Gott zu reden. Ihm ist Gott kein von Natur aus Bekannter, vielmehr ist alles, was ihm bekannt ist, gewiss nicht Gott. Und so kann es ihm auch niemals bekannt vorkommen, wenn da von Gott geredet wird – in der empfundenen Peinlichkeit meldet sich durchaus ein redliches Gespür für die Grenzüberschreitung, deren Problematik immer mit im Spiel ist, wenn von Gott die Rede ist.

II. Von Gott reden, heißt vom Menschen reden

Wenn Gott selbst nicht Gegenstand des menschlichen Nachdenkens sein kann – dagegen lassen sich über die genannten Gründe hinaus auch unüberwindliche erkenntnistheoretische Einwände machen –, so lässt sich vielleicht aber der Horizont benennen, für den die Thematisierung Gottes von Bedeutung und somit zumindest die Frage nach Gott von Belang ist. Lassen sich begründbar Spuren des Wirkens Gottes erkennen? Gibt es verlässliche Hinweise auf seinen Willen? Gibt es Begebenheiten oder Zusammenhänge, die erkennen lassen, dass es Gott mit den Menschen bereits zu tun hat oder aber zu tun haben will?

All diese Fragen werden erst dann sinnvoll, wenn in irgendeiner Weise damit gerechnet wird, dass sich dieser Gott bereits von sich aus in irgendeiner Weise zu erkennen gegeben hat. Ein für sich seiender Gott bleibt uns in seiner Transzendenz verborgen und die Spekulationen über einen solchen Gott bleiben müßig. Von Gott zu reden wird erst dann sinnvoll, wenn sich Gott bereits bei uns eingemischt hat und somit ein uns immer bereits schon betreffender Gott ist. Nicht um die Existenz oder um das Sein Gottes geht in der Theologie der Streit, vielmehr um das Bedenken seiner spezifischen Einmischung in unsere Wirklichkeit, die ohne ihn nicht recht verstanden werden kann. In der Hauptsache ist die Frage strittig, inwieweit und wie grundlegend uns dieser Gott betrifft.

⁶ K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge [Bd. 1], München 1924, 156-178, 158.

Wenn Gott auf den Plan tritt, dann können wir uns auch selbst nur dann recht verstehen, wenn wir auch auf seine Präsenz aufmerksam sind. Deshalb kann es keine reine und als solche objektive Rede des Menschen über Gott geben, sondern nur eine durch Gottes besondere Zuwendung zum Menschen motivierte, begründete und dann auch orientierte. Und jede Rede vom Menschen greift zu kurz, die nicht auf das zwischen ihm und Gott bestehende Verhältnis aufmerksam ist. Es wird sich zeigen, dass auch dieser Konsens der Theologie noch einen allzu großen Raum eröffnet, in dem es zu überaus unterschiedlichen und sich gegenseitig ausschließenden ›Ansichten‹ kommen kann.

1. Die apologetische Perspektive

Unweigerlich begeben wir uns auf eine dünne Eisfläche, wenn wir glauben, den menschlichen Horizont bestimmen zu können, in dem sinnvoll von Gott gesprochen werden kann. Denn wenn nicht Gott selbst bereits die Voraussetzung unseres Redens ist, von wo aus soll er dann in den Blick genommen werden? Wir kommen nicht umhin, wenigstens vorläufig den Rahmen zu bestimmen, in dem sich die Gottesrede als sinnvoll erweisen soll. Hier tun sich grundsätzlich zwei fundamental unterschiedliche Wege auf. Der erste Weg, den ich schließlich den apologetischen Weg nennen werde, ist von der Frage bewegt, welchen Beitrag die Rede von Gott für unser Selbst- und Wirklichkeitsverständnis leistet, so wie ja auch gern – von außen und von innen – nach dem Beitrag der Kirche in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit gefragt wird.

a) Gott als Sinnpotenzial

Diese Frage nach dem besonderen Beitrag Gottes beschränkt sich von vornherein darauf, einem bereits bestehenden Wirklichkeitsverständnis des Menschen einen gewissen ergänzenden Dienst zu leisten, der darin besteht, den in ihm entdeckten Ort bzw. Raum für eine Möglichkeit Gottes nun mit der Bedeutung des jeweils einzubringenden Gottes auszufüllen bzw. in Anspruch zu nehmen. Das Gegenwartsbewusstsein des Menschen wird als Referenzrahmen anerkannt, und die Theologie bzw. die Kirche bemüht sich nun darum, in ihm ihre besondere Rede von Gott plausibel zu machen. Indem das Gegenwartsbewusstsein auch nicht einfach offen zu Tage liegt, sondern seinerseits erst mit allen Risiken einer Fehldiagnose

rekonstruiert werden muss, gilt die erste Sorge der Theologie der Rekonstruktion des jeweils aktuellen menschlichen Selbstbewusstseins und des mit ihm verbundenen Wirklichkeitsbewusstseins, von dem aus der Mensch seine Wahrnehmungen orientiert und schließlich seine Entscheidungen abschätzt und verantwortet. Dabei kommt es entscheidend darauf an, dass der in Betracht gezogene Wirklichkeitshorizont Raum dafür lässt, dass die einzubringende Möglichkeit, von Gott zu reden, eine eigene Bedeutungsdimension zu eröffnen vermag.

Diesen Wirklichkeitshorizont finden wir nicht bei den Naturwissenschaften, auch wenn sich manche in der Theologie dies meist aus allzu offenkundigen Opportunitätsgründen so sehr wünschen, dass sie dies den Naturwissenschaften gerne andichten, indem sie diese – mit einem merkwürdig abstrakten Argumentationsaufwand – in den Sog von Letztbegründungsfragen hineindrängeln, die weder ihrem methodischen Zugriff noch ihrem inhaltlichen Interesse entsprechen. Gewiss können und mögen NaturwissenschaftlerInnen an der Gottesfrage interessiert sein, aber im Horizont ihrer wissenschaftlichen Arbeit werden sie nicht auf sie stoßen, wenn sie ihnen nicht von außerhalb der Naturwissenschaft angeboten oder gar aufgedrängt würde.

Der Grund, weshalb es in der Theologie so gerne gesehen würde, dass sich insbesondere auch die Naturwissenschaften mit der Gottesfrage konfrontiert sehen, liegt wohl darin, dass man gern die zentrale Berufungsinstanz auf seiner Seite hätte, die das gegenwärtige allgemeine Wirklichkeitsbewusstsein am nachhaltigsten geprägt hat. Mit dem Ausfall der Naturwissenschaften für die Gottesfrage fällt im Grunde der ganze Bereich der Empirie aus, d.h. der Bereich aufweisbarer Gegenständlichkeit. Gewiss wäre es naiv, die Naturwissenschaften auf den Bereich der Empirie festlegen zu wollen, aber es wäre umgekehrt widersinnig, sowohl ihre Ausgangsmotivation als auch die treibende Erkenntnisperspektive nicht in empirisch auswertbaren Zusammenhängen zu sehen. Auch die theoretischsten Fragen bleiben im Kontakt mit Erklärungsproblemen, deren Wurzeln in empirisch aufweisbaren Phänomenen liegen. Diese bleibende Erdverbundenheit gibt ihnen ihre unmittelbare Vertrauenswürdigkeit, die weder durch die Relativitätstheorie noch durch Theoretisierungen mit imaginären Räumen oder virtuellen Dimensionen grundsätzlich infrage gestellt ist. Und wegen eben dieser unmittelbaren Vertrauenswürdigkeit versucht die Theologie so gern, die Naturwissenschaften für die Gottesfrage zu ködern. Aber mehr, als dass sich dieser oder jener Naturwissenschaftler bzw. diese oder jene Naturwissenschaftlerin dann mit dem jeweiligen naturwissenschaftlichen Blick auf theologische bzw. als theologisch ausgegebene Fragen einlassen, kann dabei nicht herauskommen.

Es verhält sich durchaus ähnlich wie bei der Frage nach der Ethik der Naturwissenschaften, die sie auch nicht in der Verfolgung ihrer unmittelbaren wissenschaftlichen Interessen in den Blick bekommt. Erst wenn die NaturwissenschaftlerInnen ihre wissenschaftliche Arbeit gesellschaftlich kontextualisieren, besteht die Chance, dass sich ihnen auch die notwendigen ethischen Fragen stellen – nicht als naturwissenschaftliche Probleme, sondern eben als Fragen nach dem über die verschiedenen Einzelerkenntnisse hinausgehenden Wirklichkeitshorizont, dem sie sich als Glieder ihrer jeweiligen Gesellschaft verantwortlich wissen sollten.

Auf der Ebene des Erklärens gibt es keinen tatsächlich sinnvollen Ort für Gott, d.h. wir haben uns von Gott als einem *Erklärungspotenzial* für naturwissenschaftliche Grenzfragen ebenso verabschiedet wie von allen Versuchen, für Gott eine naturwissenschaftliche Erklärung liefern zu wollen. An die Stelle eines Gottes als Erklärungspotenzial ist im 19. Jahrhundert Gott als *Sinnpotenzial* getreten⁷. Auch diese Horizontbestimmung Gottes geht – ähnlich wie die Naturwissenschaften – davon aus, dass es zum Verständnis unserer Lebenswirklichkeit zunächst keines Gottes bedarf. Der Mensch ist vielmehr dazu in der Lage, seine Existenz und seine Lebensbedingungen weithin aus sich selbst heraus zu bestimmen. Im Bereich dieser Fragen haben wir uns längst an den faktischen Atheismus gewöhnt. Aber diese vom menschlichen Selbstbewusstsein praktisch durchgesetzte Gottlosigkeit richtet schließlich doch ein Fragezeichen auf, wenn es darum geht, für das menschliche Leben einen Sinn benennen zu können. Nachdem der neuzeitliche Mensch Schritt für Schritt damit begonnen hat, alles infrage zu stellen, konnte es nicht ausbleiben, schließlich auch sich selbst infrage zu stellen. Auf diesem Weg, den sich die Skepsis bahnte, konnte sich der Mensch solange immer selbst als Antwort bereit halten, solange es nicht um ihn selbst ging. Es gehört zu den grundlegenden Erkenntnissen des Existenzialismus des letzten Jahrhunderts, der sich durchaus verbreitet über das Bewusstsein der Menschen in ihr Unterbewusstsein eingenistet hat, dass der sich selbst zur Frage gewordene Mensch keine rechte Aussicht auf Antwort hat, es sei denn die Fraglichkeit wird bereits als eine Antwort angesehen.

Ist erst einmal erkannt, dass die Ebene, auf der sich sagen ließe, dass es Gott gebe, dass er irgendwo sei und in diesem Sinne existiere,

⁷ Vgl. dazu G. Sauter, Was heißt: Nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.

für eine sinnvolle Rede von Gott grundsätzlich ausfällt, bietet sich als Orientierungshorizont die Frage des Menschen nach sich selbst an. Da sich die Theologie die erwünschte Unterstützung aus dem allgemein akzeptierten Reservoir naturwissenschaftlicher Erkenntnis endgültig aus dem Kopf schlagen musste, erhofft sie sich wieder – wie es ihr aus ihrer Geschichte durchaus noch recht geläufig ist – vor allem von den Philosophen Unterstützung. Zwar ist die damit in Anspruch genommene Akzeptationsbasis sehr viel schmäler als bei den Naturwissenschaften, aber immerhin findet sie hier auf einer etwas exklusiveren Ebene, der nur ein Teil der umworbenen modernen Menschen Aufmerksamkeit schenkt, die gesuchte schlüssige Evidenz der permanent an über sich hinausweisende Grenzen stoßenden Selbstproblematik des Menschen. Die Philosophie konfrontiert den Menschen mit seiner durch keine Antwort aufzulösenden Fraglichkeit. Nicht dass sich im Allgemeinen nun gleich ein Gottesbedarf ausmachen ließe, wohl aber, dass sich im Allgemeinen intellektuell ein Raum sichern lässt, der in seiner unergründlichen und ebenso grenzenlosen Tiefe die besondere Hoffnung erschüttert, die der Mensch in der Neuzeit geneigt war, auf sich selbst zu setzen. Im Hintergrund steht die schwierige Frage: Ist der sich selbst zur Frage gewordene Mensch dazu verdammt, sich selbst fraglich zu bleiben?

b) Gott als die Fraglichkeit des Menschen

Kann man nicht von Gott reden, so kann man aber doch von dem reden, was dem Menschen immer wieder nahe legt, von Gott zu reden. Kann man nicht von Gott reden, so kann man doch vom Menschen reden, den die Sehnsucht nach Gott immer wieder zu überfallen scheint, weil er sonst mehr Frage als Antwort bleibt. Will man von Gott reden, so ist zunächst vom Menschen zu reden. Für Gerhard Ebeling ist in diesem Sinne der »Horizont radikaler Fraglichkeit« die Voraussetzung für ein angemessenes Verstehen Gottes⁸. Dem nach seiner Wirklichkeit fragenden Menschen »begegnet Gott als die Fraglichkeit« der ihm begegnenden Wirklichkeit. Ohne Fraglichkeit kein Gott. »Die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens dessen, was das Wort ›Gott‹ besagt, ist ein Nichtverstehen.«

⁸ Vgl. G. Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: Ders., Glaube und Verstehen, Tübingen ³1967, 349-371, 365 (weitere Seitenangaben im Text).

(366) Und das gilt dann auch gleich umgekehrt: Allen, die tatsächlich in diesen Horizont der Fraglichkeit eintreten, könne »die Rede von Gott ... auch grundsätzlich ... verständlich werden« (365). Ebeling will damit keineswegs auf die Natur des Menschen abheben, sondern indem der Mensch sich und seine Wirklichkeit thematisiert, stößt er auf Fragen, deren Beantwortung sich nicht nur nicht aus der Wirklichkeit ergibt, sondern auch von ihr prinzipiell nicht erwartet werden kann, weil sich bei genauerem Hinsehen herausstellt, dass es sich eben um die Selbstfraglichkeit des Menschen handelt. Die »Fraglichkeit der mich angehenden Wirklichkeit und die eigene Fraglichkeit [sind] identisch« (366). In ihr melde sich »das Problem der wahren Transzendenz« (367), in dem die Fraglichkeit mit der Gotteserkenntnis in Kontakt treten kann, nicht um in ihr zur Ruhe zu kommen, sondern um von ihr orientiert zu werden. Die Entdeckung der Transzendenz birgt also in diesem fundamentaltheologischen Gedankengang die Chance, von tatsächlicher Gotteserkenntnis ergriffen zu werden, nicht um die Fraglichkeit auf diese Weise überwinden zu können, sondern um ihr eine spezifische Orientierung zu geben.

Daran schließt sich für Ebeling ein zweiter Schritt an: Diese den Menschen ergreifende Fraglichkeit bemächtigt sich von sich aus des Menschen, d.h. der Mensch findet sich ihr gegenüber ausgeliefert – er erfährt seine eigene Verwiesenheit im Blick auf die seine Existenz tragenden Grundlagen. Er wird damit konfrontiert, dass er sich der Bestimmung seiner Existenz gegenüber nur passiv verhalten kann. Der Mensch ist nicht sein eigener Schöpfer, vielmehr ist er »ins Dasein geworfen ... ohne Möglichkeit der Wahl von Zeit und Ort und Umständen« (368). Erst durch die Wahrnehmung des Faktums, gleichsam in die Welt geworfen zu sein, kann sich ihm Gott als sein Schöpfer erschließen, wenn sein Licht die Wirklichkeit erhellt und damit der Fraglichkeit eine Orientierung ermöglicht. Die Entdeckung der Transzendenz führt unweigerlich zur Konstatierung der den Menschen konstituierenden Passivität, die wiederum von der besonderen Chance begleitet wird, in Gott nicht ihre Überwindung, wohl aber ihre Bestimmung zu entdecken.

Und Ebeling lässt noch einen dritten Schritt folgen, so als sei dies zur allgemein gültigen Verteidigung der Theologie noch nicht genug. In ihrer radikalen Fraglichkeit könne sich die Wirklichkeit nur als Wortgeschehen erschließen. »Schon die Struktur der radikalen Fraglichkeit impliziert ja die Struktur der Worthaftigkeit.« (369) Soll

sich also der Mensch selbst verstehen können, kann dies nur durch ein Wortgeschehen zu Stande kommen. Indem die Konstitution des Menschen – wie gezeigt wurde – nur passiv vorstellbar ist, kann es sich bei dem Wortgeschehen nur um ein Wortgeschehen handeln, das an den Menschen ergeht, indem es ihn von außen anspricht. Die von der Fraglichkeit erschlossene Worthaftigkeit der Wirklichkeit wird nicht nur von der Chance begleitet, dass sich dem Menschen die Worthaftigkeit der Offenbarung Gottes erschließt, sondern zugleich noch von der besonderen Verheißung überboten, dass sich der Mensch als Ebenbild Gottes entdecken kann. Wird nämlich erkannt, dass »Gott und unsere Wirklichkeit eins sind in der Worthaftigkeit«, dann wird unschwer plausibel werden, »daß auch von daher die Prädikation des Menschen als Imago Dei ihren Sinn erhält« (369).

Diese besondere Prädikation bleibt vorrangig im Blick, wenn Ebeling, nachdem sich die Frage des Menschen in der Frage Gottes vertieft hat, den Menschen darin zu sich selbst kommen sieht, dass er es schließlich lernt, »als Antwort zu existieren« (370). Zwar sieht Ebeling sehr deutlich: »Es ist heidnisches Reden von Gott, Gott als die Sicherung, Bestätigung, Ergänzung oder Überhöhung des weltlichen Daseins zu verstehen.«⁹ Aber er glaubt offenkundig, diesem Problem bereits dadurch entkommen zu können, dass er sich durch Gott nicht irgendwelche Positionen, sondern eben die Fraglichkeit sichern lässt. Er greift die existenzialistische Irritation des Menschen auf, um ihr sofort die Theologie an die Fersen zu heften, indem der Anschein geweckt wird, dass sie im Grunde von dem Gleichen bewegt werde wie der Existenzialismus. Und zugleich präsentiert er die Theologie als Überwindung des Existenzialismus: Was für den Existenzialismus die Lösung darstellt, nämlich die Unausweichlichkeit und Unüberholbarkeit der Fraglichkeit des Menschen, wird bei Ebeling lediglich als Anlauf für die eigene theologische Lösung benutzt, nach welcher der Mensch dazu befähigt wird, als Antwort zu leben.

Die Theologie – und das gilt keineswegs nur für Ebeling – ergreift die Defizitanzeige einer das allgemeine Selbstbewusstsein des Menschen möglichst verbreitet bestimmenden philosophischen Position, um sich als eine Lösung in Szene setzen zu können, die einerseits die Defizitanzeige zu würdigen versteht und andererseits von den mit ihr verbundenen Problemen zu erlösen vermag. Hier schlägt

⁹ Weltliches Reden von Gott, in: Ders., Glaube und Verstehen, Tübingen 1967, 372-380, 376.

nun die oben erwähnte Beitragmentalität durch, indem sie sich besondere Anschlusspunkte aussucht, an denen sie glaubt, sich der Allgemeinheit nützlich erweisen zu können. Allerdings ist nie ganz klar, wem nach diesem Geschäft der größte Nutzen zufällt. Hier bedient sich die Theologie der Selbstproblematisierung des Menschen, um ihre eigene befreiende Brauchbarkeit unter Beweis zu stellen. Die Wasser der Selbstproblematisierung des Menschen werden unversehens wieder auf die Mühlen der Gottesfrage gelenkt, ohne zu beachten, dass diese Wasser gerade als Reklamation der Gottesfrage ihren Lauf genommen haben und sich überall hin ausbreiten konnten.

c) Theologische Trittbrettfahrerei

Den Existenzialisten ist es nicht anders ergangen als all den anderen Gottesbestreitern, denen man – wenn sie allgemeines Gehör finden – gerne Recht gibt, um sie sogleich in den Dienst der Theologie zu stellen, die es dann regelmäßig dazu bringt, möglichst unauffällig den Spieß einfach umzudrehen. Die Religions- und Theologiekritiker werden durch ihre Verwendung in der Theologie in die überraschende Rolle gedrängt, genau das, was sie so ernsthaft zu bestreiten sich vorgenommen hatten, nun plötzlich – freilich in leicht versetzter, d.h. akklimatisierter Form – zu verteidigen, ohne je gefragt zu werden, ob sie das wollen oder nicht. Die Theologie bedient sich zur eigenen Selbstempfehlung gern dieser merkwürdigen Form der Trittbrettfahrerei, indem sie – niemals ohne Zögern und daher meist ein wenig altbacken – auf einen möglichst gewichtigen Zug des einflussreich eingeschätzten Zeitgeistes aufspringt, um dann in der Regel vom beinahe letzten Wagen aus mit dem ihr eigenen Getöse den Eindruck zu verbreiten, dass sie es im Grunde sei, die den Zug ziehe und an ein verheißungsvolles Ziel zu bringen verstehe.

Dieses Umdrehen des Spießes vollzieht sich bereits in der Suggestion, dass es möglich sei, aus der Unmöglichkeit, von Gott reden zu können, entlassen zu werden, wenn der von Gott betroffene Mensch zum Inhalt einer gleichsam indirekten Gottesrede gemacht wird, um auf diese Weise zwei Probleme gleichzeitig lösen zu können. Dem um sich selbst besorgten Menschen wird versichert, dass er sich in seiner Sorge nicht allzu sehr besorgen soll, denn die Feststellung der Unbestimmbarkeit der Bestimmung seiner Existenz sei deshalb kein Grund zur Verzweiflung, weil gerade sie es sei, die ihn zu seiner besonderen Bestimmung führe. Genau da, wo die Philosophen die

Menschen von unnützer Suche abzuhalten versuchen, weil nach ihrer Einsicht die weiteren Entbehrungen dieser Suche nur in Verzweiflung führen, springen die TheologInnen auf das Trittbrett des philosophischen Zuges und erwarten ihrerseits den von seiner Suche ebenso bewegten wie auch bereits ein wenig ermüdeten Menschen. Sie erweisen dem Mut der Philosophen durchaus ihren Respekt, weil sie den Menschen bis hierher getrieben haben, wo sich der Mensch Frage bleibt. Auch geben sie zu, dass es nicht tatsächlich etwas zu finden gibt. Aber sie stimmen nicht ein in die Warnung vor weiterer Suche, vor weiterer Selbstproblematierung. Vielmehr definieren sie die Suche von dem Punkt an, an dem sich die Aussicht verstellt, noch etwas finden zu können, als Gottsuche, so dass sich das Nichtfinden von irgendetwas als Finden Gottes ausgeben lässt. Die befürchtete Verzweiflung ist abgewendet, das Suchen ist als Grundakt der Frömmigkeit ins Recht gesetzt, der den Menschen vor lähmender Selbstzufriedenheit schützt und somit in einer sich selbst erhaltenden Bewegung hält.

Auch der den unverhofften Frieden ausbreitende Gott darf sich recht bedeckt halten, hat er seine Göttlichkeit doch ausreichend darin bewiesen, dass er etwas gebracht hat, was es nach menschlichem Ermessen nicht einmal mehr zu hoffen gab. Zudem haben wir ja bereits gesehen, dass wir mit dem Unbekanntsein Gottes nicht so große Mühen haben. Er bringt zur Ruhe, was wir nicht zur Ruhe bringen können, und überlässt uns im Übrigen das Feld. Der Mensch übernimmt es gern, als Antwort zu leben, besonders wenn mehr als unklar bleibt, wozu er sich als Antwort verstehen soll. Die eingeheilte Leere wird das Reservoir eines guten Gewissens zur freien Nutzung des eigenen Willens.

Die philosophischen Skeptiker und Existenzialisten aber wissen nicht mehr, wie ihnen geschieht: Ausgerechnet von den Theologen, denen ihre ganze Aversion gilt, werden sie mit Dank überschüttet. Unversehens finden sie sich im Allerheiligsten, und in den Laudationes bekommen sie zu hören, dass sie es gewesen seien, die dem modernen Menschen auch den Weg zu Gott wieder geebnet hätten. Die Subtilität dieses Spiels ist ebenso raffiniert wie platt, und es hängt ganz an der Charakterstärke, ob man sich von ihm vereinnahmen lässt oder sich diesen Pfaffenspuk verbietet. Es ist eben doch ein Pfaffenspuk, denn die Lösung des Problems zeigt doch allzu offenkundig, dass schon das Problem gar nicht ernst genommen wird.

Eine auf ihren Beitrag (möglichst zu allem) fixierte Theologie will das Problem der Philosophen auch gar nicht sehen, weil sie mit ihrem eigenen Problem okkupiert ist. Würde sie sich nämlich mit dem Problem der Philosophen beschäftigen, so fände sie sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass insbesondere sie es sei, die den Menschen von einer nüchternen Selbstwahrnehmung fernhalte und ihm eine fiktive Weltwahrnehmung einflöße, indem sie ihm mit ihren Gottesspekulationen zu einem vollkommen unbegründbaren und für die Welt faktisch verheerenden Selbstvertrauen ver helfe und damit eine realistische Selbstwahrnehmung des Menschen und seiner Möglichkeiten behindere. Die Vorbehalte rekapitulieren alle einschlägigen Argumente der Religionskritik, die ja auch bisher von der Theologie entweder peinlich überhört oder eben substantiell verharmlost wurden, um möglichst unberührt von ihnen den Weg fortsetzen zu können, auf dem sie diese Argumente traf. Die selektive Wahrnehmung funktioniert hier nicht ohne Raffinesse, denn dem großzügigen Überhören der Substanz des jeweiligen Einwandes entgeht kaum eine Möglichkeit der Anverwandlung der Kritik zur eigenen Verteidigung. Diese unbußfertige Kunst des Spießumdrehens scheint die insbesondere von der neuzeitlichen Theologie am besten beherrschte Kunst zu sein, die enorme Anteile ihrer intellektuellen Kapazitäten bindet. Ihre permanente Extravertiertheit verführt sie unablässig zur Einmischung in Diskurse, denen sie zu ihrem wahren Ernst zu verhelfen anbietet, um damit ihre eigene Unverzichtbarkeit unter Beweis zu stellen. Offenkundig hindert sie jedoch der aufgewandte Eifer an der nüchternen Wahrnehmung, dass ihre Offerten in der Regel vollkommen ins Leere gehen und keineswegs die erhoffte Resonanz hervorrufen¹⁰.

Der Anschein der Unernsthaftigkeit hängt in dem eben besprochenen Beispiel möglicherweise auch damit zusammen, dass es im Existenzialismus um eine Not geht, die erst im Kopf produziert wird, was dann dazu verführt, sie mit eben diesem Kopf wieder

¹⁰ Die im Zuge solcher Selbstempfehlungen inzwischen vollzogene vordergründige Assimilation der Theologie an den der menschlichen Eitelkeit nicht gerade fern stehenden universitären Wissenschaftsbetrieb – zumindest im deutschsprachigen Bereich – hat weder ihr selbst – in ihrer spezifischen Bestimmung als kritische Selbstkontrolle der Praxis der Kirche – gut getan, noch ihr tatsächlich irgend etwas im Blick auf ihre allgemeine wissenschaftliche Akzeptanz eingebracht.

eliminieren bzw. so zähmen zu wollen, dass man sich mit ihr ohne besonderen Aufwand und ohne existenzielle Beteiligung interessant machen kann. Will man nicht schon den Philosophen den Vorwurf eines narzisstischen Intellektualismus und einer hysterisierenden Selbstmitleidigkeit machen, so kann man ihn der hier Honig saugenden Theologie leider nicht ersparen. Sie instrumentalisiert die Problemwahrnehmung nicht nur für ihre eigenen Interessen, sondern verharmlost diese zugleich so widerspruchslös, dass sie zu einem in beinahe jede Richtung ausziehbaren intellektuellen Konversationsstoff verkommt.

Die Theologie präsentiert sich gern mit einer entweder soeben befriedigten oder aber unschwer später zu befriedigenden Wehleidigkeit, die der ausgeprägten Phantasie folgt, mit der sich die Menschen immer wieder in neue Nöte versetzt sehen, mit denen man es aber leicht aufnehmen könne, wenn man den vom christlichen Glauben bereitgestellten Gegenmittel vertraut¹¹. Zu den Zutaten gehört stets eine ordentliche Portion ›Gott‹. Sie taucht in jeder Rezeptur auf und verspricht die eigentliche Wirkung. Aber es ist eben ein Gott, der nur auf Rezepten auftaucht, die deshalb verschrieben werden, weil es da ein tatsächliches oder auch nur ein scheinbares Problem zu lösen gibt.

Nachdem wir Gott als *Erklärungspotenzial* bereits verabschieden mussten, hat es allen Anschein, ihn nun auch als *Sinnpotenzial* verabschieden zu müssen, jedenfalls sofern mit Sinn die Beantwortung der Frage des Menschen nach sich selbst gemeint ist. Gott lässt sich nicht als eine Sinnressource bereithalten, aus der dann in der Not (ein wenig) geschöpft wird, während sich ansonsten die ganze Wirklichkeit permanent gegen ihn behauptet.

Das entscheidende Problem der apologetischen Beitragmentalität von Theologie und Kirche scheint mir darin zu liegen, dass alle Wahrnehmungen und Orientierungen auf einen *Komparativ* fixiert sind, ohne dass die Frage des Indikativs ernsthaft diskutiert wurde. Wir bewegen uns zunehmend im Schwebezustand einer Welt eines Komparativs, der keinen Indikativ mehr kennt – möglicherweise ist das eine angemessene Bestimmung dessen, was wir uns Postmoderne zu nennen angewöhnt haben. Anstatt von sich aus die Frage nach dem Indikativ zu stellen, lässt sie sich unablässig in Fragestellungen und

¹¹ Hier liegt m.E. der Hauptgrund für die dann allerdings auch schnell wieder verfliegende Erfolgsstory von Eugen Drewermann.

Konflikte hineinziehen, zu denen sie nichts Besonderes beisteuern kann, denn sie verfügt hinsichtlich der verbreiteten Verlegenheiten etwa im Blick auf die geschichtlich zu lösenden Zukunftsfragen auch über keinerlei höhere Einsichten als alle anderen nachdenkenden Menschen. Dennoch versucht sie, hier und da eine Perspektive anzubieten, und bemüht sich, vor allem der Hoffnung möglichst unablässig Nahrung zuzuführen. Sie verschleißt sich weithin am falschen Objekt, ohne von dem ihr entgegen schlagenden Befremden angefochten zu werden, das vor allem deshalb höflich schweigt, weil die ebenso rührige wie wohlmeinende Betulichkeit durch ihre gelegentliche Berufung auf Gott etwas Entwaffnendes an sich hat. Zugleich enthält sie eben das, was insbesondere von ihr zu erwarten stünde, ihren Zeitgenossen vor.

Die Theologie hat in der Neuzeit ihre Allzuständigkeit für das Wirklichkeitsverständnis des Menschen endgültig eingebüßt und wurde auf den phänomenologisch von der Religion repräsentierten Bereich begrenzt. Äußerlich hat sie sich mit dieser Partikularisierung weithin zufrieden gegeben, faktisch versucht sie aber von dieser beschnittenen Position aus nach wie vor alles in ihren Wirkungsbereich zu ziehen – nun allerdings nicht mehr unter Berufung auf den alles bestimmenden Indikativ der Wirklichkeit Gottes, sondern – vermeintlich bescheiden – als fein dosierte Offerten zur geflissentlichen Selbstbedienung. Es ist diese ihr so rettungsgewiss erscheinende Beitragmentalität, welche die Kirche unweigerlich als einen religiösen Dienstleistungsbetrieb erscheinen lässt – und eben dies scheint sie nicht einmal zu stören, nachdem sie sich erst einmal so freudig auf den Markt hat schicken lassen, wo nun einmal die Gesetze des Komparativs und der Konkurrenz herrschen. Was aber müsste das für ein Gott sein, der sich da ständig auf Konkurrenzveranstaltungen schicken lässt?

Möglicherweise hängt dieser Gott als ›Indikationslösung‹ mit dem Ausgangspunkt dieses Kapitels zusammen. Der Unmöglichkeit, von Gott reden zu können, lässt sich nicht einfach dadurch entkommen, dass man vom Menschen redet. Jeder Weg, der seinen Ausgangspunkt beim Menschen nimmt, kommt nicht von ihm los, jedenfalls führt er nicht zu einem Gott, von dem sich reden lässt, ohne nicht sofort in die längst ausgestreckten Hände der Religionskritik zu geraten, deren Griff sich nicht tatsächlich dadurch lockern lässt, dass man ihr eine redliche Absicht bescheinigt. Unweigerlich wird Gott als eine anthropologische Bedarfslösung in Erscheinung treten, weil sich die Rede von Gott von den Bedürfnissen des Menschen her gestaltet und damit darauf

angelegt ist, dem Menschen Recht zu geben. Ein in dieser Weise an den Menschen gebundener Gott kann nur die tatsächlichen oder eingebildeten Bindungen des Menschen offenbaren. Er bezieht seine Ehre aus dem ›Menschen dienst‹, für den er herangezogen wird und den er dann – gewiss mit reichlich Unterstützung von Seiten der Bibel – zuverlässig verrichten wird, aber er verfügt über keine eigene Ehre, die der Mensch zu wahren hätte und um derer willen er sich zu einem ›Gottesdienst‹ veranlasst sehen könnte.

2. Der theologische Zirkel

Das Motiv der Gott um seiner selbst willen gebührenden Ehre enthält einen Hinweis darauf, dass der in diesem Kapitel beklagte Fehler noch unzureichend identifiziert ist, wenn allein das Faktum, dass hier der Mensch ins Spiel gebracht wurde, als seine Quelle angesehen wird. Ohne ihn ins Spiel zu bringen, wären wir auf die Möglichkeit zurück verwiesen, Gott an und für sich zum Gegenstand unseres Redens zu machen, die wir ja ebenfalls als Unmöglichkeit bereits erkannt haben, so dass uns tatsächlich nichts anderes übrig bliebe, als über Gott zu schweigen. Doch wie gezeigt wurde, eröffnet nicht jede Art und Weise, den Menschen ins Spiel zu bringen, auch eine sinnvolle Perspektive, von Gott zu reden. Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, *wie* der Mensch ins Spiel gebracht wird. Neben dem apologetischen Weg, auf dem man zunächst sehr zügig vorankommt, um dann aber am Ende auf kaum aufzulösende Probleme zu stoßen, bietet sich für die Theologie ein anderer Weg an, bei dem sich alle Probleme gleich am Anfang auf türmen, so dass der begründete Anschein entsteht, dass es keinen rechten Einstieg zu diesem Weg gibt, zumindest keinen einfach begehbaren.

Als Rudolf Bultmann 1925 noch vor seiner Heidegger-Rezeption die These aufstellte: »will man von Gott reden, so muß man offenbar *von sich selbst reden*«¹², lag sein ganzes Engagement darin, einerseits ein gegenständliches Reden von Gott und andererseits ein vom Menschen abgeleitetes Reden von Gott konsequent auszuschließen. Zugleich war es seine Absicht, das von ihm geteilte Anliegen der so genannten dialektischen Theologie, dass nur da angemessen von Gott gesprochen

¹² Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen 1966, 26-37, 28 (weitere Seitenangaben im Text).

wird, wo die Rede an seiner Selbstoffenbarung orientiert ist, so nah mit dem Existenzverständnis des Menschen auf gegenseitige Sichtweite zu bringen, dass das »ganz Andere« Gottes in seinem konstitutiven Kontakt zu dem »ganz Anderen« der sich selbst zur Frage stehenden Existenz des Menschen erkannt wird. Die Gottesfrage hat in der menschlichen Existenz insofern eine Entsprechung, als der Mensch über seine Existenz ebenso wenig verfügen kann wie über Gott. Beide können nur durch einen Akt der Ermächtigung in den Blick kommen – hier liegt die entscheidende Differenz zum apologetischen Weg.

Für Bultmann ist es grundlegend, dass eine solche Ermächtigung nur von Gott ausgehen kann, so dass sich mit der von ihm betroffenen, d.h. in seinem Licht erkennbar werdenden menschlichen Existenz auch angemessene Aussagen von Gott, nämlich *aus* Gott machen bzw. bekennen lassen. Sinnvolle Gottesrede wird erst dadurch ermöglicht, dass der Mensch aus seinem Selbstverblendungszusammenhang befreit wird. Es geht um eine Befreiung aus einem sich selbst ernährenden Zirkel, in den sich der Mensch von sich aus nur immer fester verbeißen kann. Diese Befreiung ist die angesprochene Ermächtigung, durch die sich im radikal verändernden Handeln Gottes seine eigene Existenz (völlig neu) erschließt. Einen neutralen Standpunkt, der dann erst in einem zweiten Schritt existenziell angeeignet wird, indem sich der Mensch darauf zu beziehen versucht, kann es hier nicht geben.

»Wir können also z.B. nicht sagen: weil Gott die Welt regiert, ist er auch mein Herr; sondern nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden.« (33)

In diesem Sinn kann Bultmann dann auch sagen, dass man von Gott nur dann tatsächlich reden kann, wenn man von Gott reden muss (vgl. 34), weil man erkannt hat, dass die eigene Existenz an ihm hängt. Dieses Müssen entspricht dem Glauben an Gott als der meine Existenz bestimmenden Wirklichkeit (vgl. 35f).

Von einem Gott zu reden, an dem nicht schon die eigene Existenz hängt, bleibt ein in sich widersinniges Unternehmen. Bultmann hält es für das schlechthin gottlose Unternehmen, das in der Sünde Adams sein Vorbild hat, indem es sich wie Adam darauf einlässt, über das ausdrückliche Wort Gottes zu diskutieren: Sollte Gott wirklich gesagt haben? (vgl. 27) Hier wird mit der Möglichkeit gespielt, dass der Wille Gottes auch einfach an mir vorbeigehen könnte, so als könnte ich es

mir aussuchen, ob es für mich einen Gott gibt oder eben nur für diejenigen, die einen besonderen Gefallen daran haben; – so wäre ein Gott vorstellbar, der seine Nichtbeachtung ohne jede Anteilnahme gleichsam regungslos hinnimmt. Die Gottlosigkeit besteht schon darin, mit dem Gedanken zu spielen, im Angesicht Gottes für sich selbst eine von Gott unberührbare Freiheit in Anspruch nehmen zu können. Es ist die nur als Hybris zu bezeichnende Ansicht, selbst entscheiden zu wollen, ob es für mich Gott gibt oder nicht, durch welche Gott jeder Ernsthaftigkeit entzogen wird, so dass er zu einem möglichen Ausstattungsrequisit – eben einem Beitrag – zu einer von mir selbst zusammenzustellenden Weltanschauung minimiert wird.

Geht es um Gott, kann es um nichts anderes als ums Ganze gehen: Entweder ist er die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit oder er ist nur eine Gottesphantasie bzw. ein geduldiger Götze, der sich für den Menschen als Befehlsempfänger für religiöse Dienstleistungen bereithält. Gott ist kein Grenzgedanke, zu dem vorzustoßen einem sinnvoll erscheinen muss, sondern er kann nur als die Nötigung in Erscheinung treten, mein ganzes Wissen und Verstehen loszulassen, um es im Lichte Gottes grundlegend zu revidieren. Er kann nur darin erkannt werden, dass er den Menschen zu einer neuen Sicht seiner selbst und seiner Wirklichkeit bringt. Er muss nicht nur am Anfang der Gedanken stehen, sondern selbst ihr Konstitutionsgrund sein.

Schon die Alte Kirche, die sich ständig mit dem Problem der Apologetik herumgeschlagen hat, d.h. mit der Frage, wie weit sie sich zur eigenen Selbstdarstellung auf allgemein akzeptierte Argumentationszusammenhänge berufen dürfe, hat in aller Klarheit zwei unmittelbar zusammenhängende Grundsätze aufgestellt: »Gott findet sich nicht im Allgemeinen« (Tertullian). Und: »Gott wird nur durch Gott erkannt« (Irenäus). Diese beiden Grundsätze ziehen der Apologetik äußerst enge Grenzen und verweisen darauf, dass wir spätestens – oder sollen wir sagen: schon gleich – bei der Gottesfrage in den so genannten theologischen Zirkel geraten. Dieser besteht darin, dass das, was durch begründete Argumentation erschlossen werden soll, immer schon vorausgesetzt werden muss. Alle Argumente können hier nur die Funktion haben, das zu bestätigen, was vor jeder Argumentation – im doppelten Sinn des Wortes – bereits ›bekannt‹ sein muss. Gott vermag allein durch sich selbst und nicht durch seine argumentative Präsentation zu überzeugen.

Das ist der Grund, warum von Gott nicht anders zu reden ist, als eben im Verweis auf ›Offenbarung‹. Nur deshalb, weil Gott irgendwo

in Erscheinung getreten ist, kann auch von ihm geredet werden, d.h. davon, was in der jeweiligen Offenbarung von ihm erkennbar geworden ist. Für das theologische Verständnis bleibt es entscheidend, dass Offenbarung nur vorausgesetzt und eben nicht aufgewiesen werden kann, denn sie offenbart nichts, was dem Sein des Menschen oder dem Kosmos seiner Welt inhärent ist, sondern erreicht den Menschen aus der Transzendenz, die dafür steht, dass Gott seinem Wesen nach für uns unzugänglich bleibt – er bleibt den von uns aus erschließbaren Lebensbedingungen gegenüber jenseitig¹³ und somit – in der Sprache der ›dialektischen‹ Theologie gesagt – der ›ganz Andere‹. Allein aufgrund seiner Selbsterschließung kann von diesem Gott gesprochen werden – eben dies besagt Offenbarung. Indem aber Offenbarung ein Geschehen und nicht etwa ein dauerhaftes Denkmal Gottes darstellt – Barth spricht von einer »nicht kapitalisierbare[n] Offenbarung«¹⁴, die sich der Inbesitznahme durch den Menschen verweigert –, kann sie nur durch das Bekenntnis derjenigen bezeugt werden, die sie wahrgenommen haben – es gibt aber keine Möglichkeit, sie auf Dauer festzuhalten oder mithilfe irgendwelcher Fakten verifizieren zu können.

»Gott wird nur durch Gott erkannt« – das ist der theologische Zirkel, auf den jeder Versuch von Gott zu reden stößt, wenn er mehr sein will als eine spekulative Verlängerung dieser oder jener als besonders ›hoch‹ oder ›tief‹ eingeschätzten Welteinsicht, mit der wir uns einen Reim auf die mit unserer Existenz gegebenen Fragen machen. Er ist die einzig tragfähige Alternative zur theologischen Trittbrettfahrerei, die sich immer an etwas anhängt, was der Mensch selbst in Bewegung gesetzt hat.

Es geht nicht um einen Beitrag, sondern um die Neukonstitution des Ganzen, bei der nichts einfach so bleibt, wie es war. Es geht um einen neuen ›Indikativ‹ und nicht um einen abstrakten Komparativ, der mehr verspricht, aber weniger ist. Nicht eine Steigerung wird in Aussicht genommen, die mit ihrem Teilerfolg einen Schritt weiterzuführen verspricht, sondern es wird ein neuer Grund gelegt und damit die ganze Wirklichkeit grundlegend verändert. Wenn Gott in unser Leben eingreift, werden wir gleichsam an einen anderen Ort versetzt, von dem uns ein völlig neuer Blick auf die Wirklichkeit

¹³ Vgl. dazu K. Barth, Das christliche Verständnis der Offenbarung (TEH N.F. 12), München 1948.

¹⁴ Ebd., 5.

ermöglicht wird, der nicht einfach unseren Steigerungsoptionen und Utopien folgt, weil ihr Stoff eben immer nur aus den Bedingungen rekrutiert werden kann, unter denen wir uns die Welt mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln zurecht gelegt haben.

Auf jeden unseren Vorstellungen entspringenden Gott wartet das nicht zu bestehende Gericht der Religionskritik. Diesem Gericht hat sich allerdings auch jedes Gottesbekenntnis auszusetzen, das sich auf Offenbarung beruft. Es wird sich dann zu zeigen haben, ob diesem Gericht dadurch Recht gegeben wird, dass ihm diese oder jene Art von Verteidigungslinien entgegengehalten wird, oder ob ihm gegenüber einerseits eingeräumt wird, dass die in die Hände der Menschen geratene Offenbarung Gottes immer auch reichlich Stoff für berechnete Religionskritik produziert, und andererseits schlicht die Hoffnung auf die von unseren Verdrehungen und Benutzungen möglichst ungetrübte Selbstoffenbarung zum Ausdruck gebracht wird, die von keiner Kirche und schon gar nicht von der Theologie stellvertretend übernommen werden kann. Auch der Religionskritik gegenüber kann die Theologie nur schlicht ihren Ausgangspunkt in der Selbstmitteilung Gottes nehmen und auf das Wirken des heiligen Geistes, d.h. die aktuelle Lebendigkeit Gottes hoffen. Damit sind sowohl die (im theologischen Zirkel konzentrierte) Verlegenheit der Theologie¹⁵ und all unseres Redens von Gott als auch die auf der Offenbarung selbst liegende Verheißung benannt¹⁶.

Damit sind wir nun bei sehr grundsätzlichen Überlegungen angekommen, die stets Gefahr laufen, einerseits in ihrer Stringenz durchaus akzeptabel zu erscheinen und andererseits doch insofern einen etwas herbeigeholten Charakter behalten, als wir uns selten bzw. niemals in der Verlegenheit befinden, uns selbst auf Herz und Nieren und vor allem auf den Konstitutionszusammenhang unseres Erkennens, Denkens und Verstehens befragen zu lassen. Wir scheinen uns heute weithin unserer selbst gewiss zu sein, ohne nach den Sternen zu greifen und ohne in Depression zu verfallen. Wahrscheinlich resultiert diese Gewissheit vor allem daraus, dass wir

¹⁵ Barth hat immer wieder von der ›Not‹ der Theologie gesprochen (s. Anm. 16) und die Theologie selbst ein »Notzeichen« genannt; vgl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (s. Anm. 6), 162.

¹⁶ Vgl. u.a. K. Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie (s. Anm. 6), 99-124; ders., Die Not der evangelischen Kirche, in: ZZ 9 (1931), 89-122.

es auf der grundsätzlichen Ebene nicht mehr so unbedingt dringlich empfinden, nach der Bestimmung des Menschen zu fragen, und zwar nicht aus Nachlässigkeit oder Bequemlichkeit, sondern weil bereits so viele Antworten gegeben wurden, von denen sich jede wieder infrage ziehen lässt, so dass grundsätzlich das Vertrauen in die Aussagekraft dieser Antworten erschüttert ist. Wenn es möglich ist, so viele und überaus verschiedene, ja sich auch widersprechende Antworten zu geben, kann wohl keine für sich den Anspruch erheben, eine verlässliche Orientierung zu geben. Wer mag, kann sich aus den vorhandenen Antworten das herausuchen, was am plausibelsten erscheint, aber niemand soll meinen, dass es hier eine Wahrheit zu erwarten gäbe, die dazu in der Lage wäre, den Menschen tatsächlich seiner selbst zu vergewissern. Wahrheit in diesem Sinne steht im Grunde nicht mehr zur Debatte – im besten Fall kann es um die eigene Wahrheit gehen. Die moderne Selbstsuche ist somit nicht allein Ausdruck eines besinnungslosen Narzissmus, sondern eben auch ein Reflex auf den Verlust überzeugender Verbindlichkeiten.

Aber es geht um mehr als um den allgemeinen Vertrauensverlust in die Versuche, so etwas wie die Wahrheit zu ergründen. Die skeptische Haltung gegenüber den gegebenen Antworten bleibt durchaus als ein Gewinn zu registrieren, welcher der menschlichen Anfälligkeit, sich in die möglichst bedingungslose Gefolgschaft irgendeiner Lösung zu begeben, wirksam entgegentreten könnte. Solange die Skepsis sich nicht ihrerseits als eine Lösung präsentiert, sondern zur Ernüchterung und Versachlichung der menschlichen Selbstverständigungsversuche beiträgt, lassen sich wohl kaum stichhaltige Gründe beibringen, ihr skeptisch zu begegnen und ihr die wahrgenommene Freiheit zu bestreiten. Der Menschheit wäre gewiss schon viel Leid erspart geblieben, wenn sie die Skepsis vor allem dazu genutzt hätte, ihr Verhältnis zur Wirklichkeit zu ernüchtern, und eben nicht nur dazu, ihr auf der einen Seite den Heiligenschein zu nehmen, um sie auf der anderen Seite der Scheinheiligkeit unbegrenzter menschlicher Möglichkeiten anzuvertrauen.

Deshalb möchte ich von dem so pointiert vorangetriebenen Gedankengang noch einmal zurücktreten, um mich der zur Debatte stehenden Frage noch von einer anderen Perspektive aus zu nähern, die uns heute vielleicht näher liegt, als das Abstecken von Fundamentalaspekten.

III. Von der Anmaßlichkeit des Fragens

Wir bleiben zunächst noch beim Menschen, der mit im Blick sein muss, wenn sinnvoll von Gott gesprochen werden soll, und versuchen dem Grundproblem dadurch ein wenig näher zu kommen, dass wir uns Rechenschaft ablegen über die Macht des Fragens. Die Art und Weise, in der sich Theologie als Antwort präsentiert, gibt Auskunft darüber, welchen Fragen sie gehorcht. Für das, was erreicht werden soll, bleibt entscheidend, von welchen Fragen man auf den Weg geschickt wurde. Die Perspektive des Suchens entscheidet fundamental darüber, was gefunden und auch nicht gefunden werden kann.

Als entscheidende Triebfeder des Fragens wird gern die Neugierde angesehen, das unstillbare Streben nach neuen Erkenntnissen. Sie gilt als eine Art Vitalitätsausweis menschlicher Intelligenz. Zweifellos dokumentiert die Neugier den Willen des Menschen, die Bedingungen seines Lebens verstehen zu wollen, um dann auch das Leben selbst gestalten zu können. Aber schon die Alltagserfahrung lehrt, dass auch die Neugier keineswegs immer so unschuldig daherkommt. Hinter ihren Fragen verbergen sich nicht nur sachliche Interessen, sondern durchaus auch Selbstentwürfe und Machtgelüste, denen wir nachjagen und zum Durchbruch zu verhelfen suchen. Neugier ist immer auch ein soziales Phänomen, indem sie entweder dazu verhelfen soll, einen Vorsprung zu erreichen bzw. zu sichern oder Einfluss nehmen zu können. Nicht jedes Wissen ist Macht, aber dass beim Wissen schnell die Machtfrage ins Spiel kommen kann, wird kaum zu bestreiten sein. Nicht nur die Neugierde der Geheimdienste steht in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zur Macht. Die Neugierde kann durchaus sehr viel mehr wollen, als sie erfragt.

Neben dem Fragen steht in der Neugierde die Skepsis. Die Geschwister Frage und Zweifel sind die entscheidenden Triebfedern des neuzeitlichen Aufschwungs der Wissenschaften. Nichts ist unbefragbar und alles darf bezweifelt werden. Und so durchstreift der Mensch alle Dimensionen seiner Wirklichkeit, um sie mittels der zumindest vorläufig gesicherten Erkenntnisse in den Griff zu bekommen. An allem, was sich nicht sichern lässt, nagt der Zweifel solange, bis diesem keine relevante Macht mehr zukommt. Wo die Frage zu keiner Antwort findet, lässt sie zur Markierung des bereits angemeldeten Machtanspruchs den Zweifel zurück, der zuverlässig die Erosion jedes Widerstands gegen den Anspruch des Menschen besorgt

und auf diese Weise zwar die Frage nicht beantwortet, diese aber auf die Dauer obsolet macht.

In dieser Perspektive wird deutlich, dass Skepsis und Frage stets auch ein Zeichen dafür sein können, dass der Mensch auf dem Sprung ist, etwas in seine Macht zu bekommen oder sich etwas zu erobern. Es gilt nüchtern einzugestehen, dass ohne Macht nicht auszukommen ist, wenn der Mensch seine Lebensbedingungen gestalten will. Deshalb darf die Macht nicht einfach abgewiesen und prinzipiell verurteilt werden, und zugleich ist keine Macht vor ihrem Mißbrauch geschützt. Indem etwas in die Verfügungsgewalt des menschlichen Verstehens gerät, wird es unweigerlich in die Ambivalenz der menschlichen Nutzung der Macht einbezogen. Es ist nicht möglich, Gutes und Böses zuverlässig zu identifizieren, um dann eine stabile Orientierung für das Leben zu haben, sondern die Verflechtung mit der Machtfrage weist darauf hin, dass Gutes unversehens zum Bösen verdreht werden kann und umgekehrt. Wir kommen auf diese Ambivalenz später noch einmal zurück.

Aus Prüfungen oder Verhören kennen wir die zurechtweisende Ermahnung: »Nicht Sie stellen hier die Fragen, sondern wir!« Kaum deutlicher lässt sich daran erinnern, wer da gerade die Macht hat und wem da die Rolle zu antworten zukommt, wobei dieses Antworten – so oder so – eine Preisgabe der Macht des Gefragten in Raten bedeutet. Weil Fragen Machtausübung bedeutet, muss man dazu autorisiert sein. Wenn man sich eine Frage verbittet, entzieht man sich ihrem Zugriff. Um sich aber eine Frage verbitten zu können, ist wiederum Macht vonnöten – die Ohnmacht kann sich keine Fragen verbitten, sie kann höchstens schweigen und dadurch der Macht eine Grenze zu setzen versuchen.

Wenn der jüdische Psychologe Aron R. Bodenheimer von der »Obszönität des Fragens« spricht, hebt er vor allem den bloßstellenden Charakter des Fragens heraus, mit dem der Frager über den Gefragten verfügt, ohne sich selbst für diesen Zugriff rechtfertigen zu müssen¹⁷. Geradezu augenfällig wird die vom Fragen möglicherweise ausgelöste Bedrängnis im Erröten des Gefragten, das schon vor der Antwort eine Antwort ist. Natürlich kann und will auch Bodenheimer nicht den absurden Vorschlag unterbreiten, nun das Fragen einzustellen, wohl aber möchte er für die unterschiedlichen Zugriffe und Dimensionen

¹⁷ A.R. Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart 1985.

des Fragens sensibilisieren, um das Gewaltpotenzial, mit dem sich unser Fragen verbinden kann, ins Bewusstsein zu heben. Dabei weist der sich gern auf biblische Beobachtungen berufende Psychologe auf eine interessante linguistische Beobachtung:

»Die Bezeichnung für das Fragen lautet im Hebräischen *scha'ol*; Frage als Text wird übersetzt mit *sche'ela*. Zugleich aber benennt dasselbe Wort – *scha'ol* oder *sche'ol* – die unterweltlichen Regionen (...) und stellt diese in Gegensatz zu *schamajim* (dort oben), dem Himmel. ... Die Sprache der Bibel bringt also auf etymologisch eindeutige Weise den drohenden Untergrund der Erde in Beziehung zum Akt des Fragens. ... Das Sym-bolische (Zusammengebrachte) des Sagens findet sich in der Bibel ersetzt durch das Dia-bolische des Fragens.«¹⁸

Gleichwohl wird die erste Frage, die in der Bibel gestellt wird, Gott in den Mund gelegt: »Adam, wo bist du?« (Gen 3,9). Gott reagiert darauf, dass sich der Mensch vor ihm verbirgt, weil ihm der eigenwillige Genuss der verbotenen Frucht unverhofft seine Nacktheit zu Bewusstsein gebracht hat. Der Treuebruch hat unversehens eine Auseinander-Setzung zur Folge, und Gott sorgt dafür, dass sie nicht einfach hingenommen wird, sondern nun tatsächlich auch eine Auseinandersetzung geführt wird, indem er über den aufgeworfenen Graben hinwegfragt und Adam zur Rede stellt. Damit sich der leichtsinnig heraufbeschworene Schaden nicht einfach der Wirklichkeit bemächtigt, muss Gott durch die Macht des Fragens Einhalt gebieten. Er bedient sich des Fragens, um die veränderte Lage nicht einfach dem sich vor Gott verbergenden Menschen zu überlassen, der bei dem ersten eigenwilligen Versuch, über die ihm gesetzten Grenzen hinauszustreben, sogleich in seiner Begrenztheit bloßgestellt wurde.

Diese biblische Situation entspricht aber eben gerade nicht den Umständen, unter denen wir in der Regel den Graben zu Gott zu überwinden versuchen. Da sind wir es, die Gott als verborgen ausgeben und ihm dies zum Vorwurf machen, indem wir ihn fragen, wo er denn sei, so als verstecke er sich, um uns im Unklaren über sich zu lassen. Alles scheint darauf hin zu deuten, als könne sich der Mensch die Macht zumessen, Gott zur Rede zu stellen. Wie keine andere Frage ist die Gottesfrage in jedem Falle – ganz gleich wie sie gestellt wird – eine Machtfrage.

Auch bei der ›Gretchenfrage‹ ist die Machtfrage auf dem Plan. Die Dramaturgie der Szene, in der sie gestellt wird, ist auf die von dieser

¹⁸ Ebd., 21f.

Frage erhoffte Klärung zugespitzt. So wie sie gestellt war, musste sie Faust bloßstellen; Gretchen will Klarheit und fragt: »Faust, wo bist du?«, was in diesem Zusammenhang durchaus meint: Faust, wer bist du – zeige dich! Die Direktheit der Frage verbietet jedes Ausweichen; durch diese Frage wird Faust gestellt. Und Faust wählt das einzige Mittel, das ihm bleibt. Er verbittet sich den Zugriff und dreht den Speiß unversehens um, indem er Gretchen nun seinerseits in eine Reihe von zehn suggestiven Fragen verwickelt, deren implizite Antworten erfolgreich das eine Ziel verfolgen, nämlich Gretchen ihre Frage zu verbieten, so dass sich Faust ihr nicht stellen muss. Bodenheimer:

»O nein, er gibt kein Bekenntnis. Statt dessen bringt er eine hübsche Anzahl von Gegenfragen vor, er weiß das Teufelsmittel, um mit Fragen zurechtzukommen. Dann weist der das Kind (fragend) darauf hin, wie dumm es doch fragt. Schließlich greift er über zu einigen spinozistisch-pantheistischen Exkursen, zu Bekenntnissen, welche ... zu der Zeit, als sie vom Dichter dem Sucher Faust in den Mund gelegt wurden, im Umfeld dieses Dichters ein durchaus angenehmes und geläufig unverbindliches Arrangement mit der Gottheit, mit ihren Forderungen und Bedrohungen, abgaben. Schließlich geht die Antwort (die keine ist) über in eine Sentenz, die so verführerisch tönt und verheißend klingt und deshalb eine gefährliche Irrationalität noch nicht birgt, aber schon am Aufkommen fördert und daher in nuce in sich trägt.«¹⁹

Bodenheimer sieht alles auf die Worte Fausts zusteuern: »Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, Umnebelnd Himmelsglut ...«²⁰ Da verpufft der entschlossene Zugriff der Gretchenfrage, und die Irrationalität bemächtigt sich der Szene, die Faust nun in seinem Sinne wieder in die Regie genommen hat, um das Ziel seiner Verführung zu erreichen, und hier hat er es schon erreicht – alles Weitere ist von hier an vorgezeichnet. Der Rhetor weiß, dass sich mit Fragen mehr sagen lässt, als er jemals sagen könnte. Zuverlässig bringen seine rhetorischen Fragen die Gefragte dorthin, wohin er sie haben will. Er hat das Machtspiel der Fragen gewonnen.

Die angedeutete ambivalente Verbundenheit des Fragens mit dem Problem der Macht gibt zu bedenken, ob sich Grenzen des Fragens benennen lassen und wie sich solche Grenzen dann auch begründen lassen. Und wenn nicht Grenzen, so müssten sich doch Mentalitäten

¹⁹ Ebd., 151f.

²⁰ Vgl. ebd., 153.

des Fragens unterscheiden lassen, die in unterschiedliche Richtungen weisen: einerseits zur lebensdienlichen Ermächtigung und andererseits zum Machtmissbrauch. Aber es ist keineswegs einfach, hier klare Grenzen zu ziehen.

Was kann eigentlich sinnvoller Weise unter der ›Gottesfrage‹ verstanden werden? Was hieße es eigentlich, wenn wir hier feststellen, dass sie durch unser Fragen ins Spiel kommt? Ist sie eine Frage, die sich im Zuge unserer Welterfragung und somit Weltermächtigung stellt? Ist sie womöglich die Frage, die am Ende aller Fragen offen bleibt, gleichsam als demonstratives Eingeständnis der Grenze unseres Fragens, das sich eben – wie eingangs bereits vermutet wurde – immer auch damit zu arrangieren hat, dass es nicht alles in den Griff zu bekommen vermag und immer auch noch mit Unbekanntem zu rechnen hat? Kann Gott überhaupt als Gegenstand einer menschlichen Frage in Erscheinung treten? Müsste er sich als Antwort auf eine menschliche Frage nicht zwangsläufig der Macht des ›Frager‹ so unterwerfen, dass kaum mehr als ein – vielleicht besonderer – Ausstattungsgegenstand für eine menschliche Weltanschauung dabei herauskommen kann?

Diese Fragen verdeutlichen bereits, dass es sich bei der Frage nach Gott nicht einfach um eine unserer Fragen handeln kann, mit denen wir unsere Kenntnisse anreichern und somit unsere Beurteilungs- und Handlungsmöglichkeiten weiter ausdehnen. Es kann hier nicht um die in eine Frage gelegte Initiative des Menschen gehen, mit der er sich Zugang zu einem bisher verborgenen Bereich verschafft, indem er diesen in die Situation versetzt, unter der Observanz des sich immer wieder und weiter präzisierenden Fragers seine Zugänge, Eigenschaften und Verwendungsmöglichkeiten preisgeben zu müssen, bis er schließlich – möglichst aller Geheimnisse beraubt – dem Frager gleichsam wehrlos zur Verfügung steht. Diese von den menschlichen Fragern geordnete Welt ist die Welt, in der sich der Mensch die Rolle des Subjekts vorbehält, während er sich im Übrigen möglichst konsequent darum bemüht, alles zu seinem Objekt zu machen, über das er nach eigenen Nützlichkeitserwägungen verfügen kann. Das menschliche Subjekt versichert sich seiner selbst vor allem darin, dass es sich als fähig und effektiv erweist, sich mithilfe seiner Fähigkeit des Fragens und des Zweifels expansiv der zum Objekt erklärten Welt immer weiter zu bemächtigen.

Wenn Descartes die Skepsis zu dem zentralen Konstitutionsfundament des Menschen erklärt²¹, dann wird damit festgelegt, dass die Konstitution des Menschen nur Selbstkonstitution sein kann. Und damit ist zugleich festgelegt, wer hier die Fragen zu stellen hat. Die Skepsis erklärt alle Widerstände auf dem Weg des Fragens für überwindbar, indem sie jedem Widerstand die Autorität entzieht und mit dem Problem der Legitimation konfrontiert, dem wiederum keine andere Lösung zugestanden wird als eine solche, die ihn – diesen Widerstand – für den Menschen in irgendeiner Weise handhabbar macht; andernfalls wird die Skepsis den Widerstand für lächerlich erklären und einfach über ihn hinwegschreiten. Und so hat sich der neuzeitliche Mensch Schritt für Schritt über alle Bindungen erhoben und in diesem Akt der Selbstbefreiung die Welt selbst zu Füßen gelegt. Das ist die Welt, die alle diese Schritte als Fortschritt feiert, der sich in atemberaubender Geschwindigkeit die Tagesordnung dieser Welt unterworfen hat und dabei durchaus Erstaunliches realisiert hat.

Es ist aber auch die Welt, in der dem Menschen schließlich nichts bleibt, an dem er Halt finden kann, als eben wiederum er selbst, so dass es auch keineswegs verwunderlich ist, wenn der letzte Kult, der dem Menschen schließlich bleibt, der Selbstkult ist. Es kann durchaus der Ironie der Geschichte zugerechnet werden, dass dieser Selbstkult bei genauer Betrachtung nicht der Ausdruck eines inzwischen durch all die Geschäftigkeit erworbenen Reichtums ist, sondern eben vor allem der Armut, als etwas wirklich Wichtiges nur noch sich selbst zu haben. Weil man sich selbst aber nicht so recht ›haben‹ kann, umgibt sich das ›Selbst‹ mit möglichst viel, durch dessen Besitz es sich greifbar und attraktiv zu machen verspricht. Und so liebt man schließlich nicht sich selbst, sondern das an dem ›Selbst‹, mit dem es sich zu umgeben und in Szene zu setzen versucht, um etwas darzustellen. Die Fragen der Weltbemächtigung stehen immer auch im Dienst der Sicherung dieses ›Selbst‹. Hinter ihnen steht im Grunde immer bereits ein von verschiedenen Nutzungsinteressen aufgespannter Erwartungshorizont im Hintergrund. Die an sich selbst adressierte Liebe gilt schließlich all dem, was man glaubte, für sich selbst rekrutieren zu müssen.

²¹ Seine berühmte Formel *cogito ergo sum* – *ich denke, also bin ich* kann durchaus in dem Sinne verstanden werden: ich zweifle, also bin ich, vgl. dazu R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie [1641], in: Philosophische Schriften in einem Band, Hamburg 1996.

Es verwundert nicht, wenn bei dieser Prozedur der Selbstinszenierung in Zeiten des mehr oder weniger totalen Marktes teilweise merkwürdige und erbärmliche Profile zu Stande kommen, mit denen der Mensch seine Selbstdarstellung bereits für erfolgreich zu halten geneigt ist. Das hat seinen Grund nicht darin, dass der Bezug auf das ›Selbst‹ an sich schon als ein Eingeständnis der Armut zu bewerten ist, sondern vor allem darin, dass alles, mit dem sich der Mensch attraktiv zu machen glaubt, ihn nicht tatsächlich reich zu machen vermag, denn es reicht nicht wirklich an ihn heran, sondern erreicht ihn immer nur dadurch, dass es von ihm zur Darstellung seines ›Selbst‹ autorisiert wird. Der Eindruck des Fassadenhaften wird sich daher niemals ganz vertuschen lassen.

Längst sind auch die Religionen in diesen Strudel der selbstbezogenen Verwertungszusammenhänge des Menschen geraten. Wahrscheinlich gehört es mit zur ambivalenten Natur der Religion, dass sie von jeher immer auch ein besonderes Feld menschlicher Selbstdarstellung und Machtentfaltung gewesen ist. In dem Maße, in dem die Religionen als Quelle zur Steigerung der Lebensqualität infrage kommen, sind sie auch heute weithin durchaus von Interesse. Für die Fragen, für die sich der Mensch keine rationale Antwort erwartet, werden die Religionen in den Blick genommen. In einer Welt des Konsums wird weniger nach einem ganz bestimmten ›Artikel‹, sondern nach dem jeweiligen Angebot gefragt. Und so sucht sich der Mensch in der Religion nicht unbedingt die Antwort auf eine bestimmte Frage, sondern fragt eher unambitioniert schlicht danach, was sie denn zu bieten hat. Liegt das Angebot vor, kann man sich aussuchen, was jeweils am attraktivsten erscheint.

Die hier in Kauf genommene Irrationalität folgt durchaus streng der Rationalität des Nutzens bzw. zumindest des Gewinnversprechens, das der jeweilige Glaube seinen AnhängerInnen gibt. Und so ist es immer noch ein nicht nur rhetorisches Glanzstück, das Schleiermacher mit seiner Verteidigung der Religion gegenüber ihren Verächtern vorgelegt hat, mit dem diese Verächter im andauernden Appell an ihr fortschrittsbewusstes Selbstbewusstsein und ihre weltzugewandte Bildung dazu geneigt gemacht werden sollen, eben um ihrer selbst willen der Religion nicht nur die kalte Schulter, sondern wenigstens einen Teil ihrer sonst so interessierten Aufmerksamkeit zuzuwenden²².

²² Vgl. *Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799] (UTB 1655), Göttingen 71991.

Nur wenn sich der mit der Religion verbundene Nutzen verheißungsvoll benennen lässt, vermag sie die Aufmerksamkeit auf sich oder auch nur einen bestimmten Teil von ihr zu ziehen. Und so haben sich die Religionen den Fragen und Bedürfnissen derjenigen zu stellen, die sie erreichen wollen. Die Fragen messen den zu erwartenden Gewinn aus und steuern die individuelle Auswahl, an deren Ende als individueller Seelenwärmer möglicherweise eine aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte ›Patchwork-Religion‹ steht. – Dass beispielsweise ›transzendente Meditation‹ – was immer das genau sein mag – dem Menschen durchaus gut tun kann, soll mit dieser kritischen Einschätzung der Religionsbenutzung keineswegs bestritten werden; aber was ist damit gesagt, und wo liegt da die Ernsthaftigkeit der in Anspruch genommenen Religion?

Wer die Religion zur Natur des Menschen erklärt²³, fügt den Selbstverwirklichungsmöglichkeiten des Menschen lediglich eine weitere hinzu²⁴. Keine Quelle zur Steigerung der eigenen Lebensqualität darf ungenutzt übergangen werden. Die so genannte Transzendenz, die man gerne von der Religion verwaltet sieht, gilt da als besonders vielversprechend, wohl weil sie der Phantasie keine Grenzen setzt. Das gilt ebenso für die in diesem Horizont möglicherweise gestellte Gottesfrage: Ihr geht es nicht um irgendeinen Gott oder tatsächlich um Gott, sondern um den von ihm zu erwartenden Gewinn. Wenn es heute so salopp heißt: »Ja, aber was bringt mir das?«, zeigt sich die treibende Sensibilität des Fragens: Es muss etwas bringen. Auch wenn Gott ins Spiel kommen soll, muss er etwas bringen. Und wird er womöglich willkommen geheißen, dann eben auch vor allem, weil er dafür steht, dass wir von ihm dieses oder jenes bekommen bzw. erwarten dürfen.

²³ Vgl. dazu W. Pannenberg (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986.

²⁴ Im Mai 2001 wurde in einem Leitartikel des Wochenmagazins ›Newsweek‹ dargelegt, dass amerikanische Forscher festgestellt haben [wollen (?)], dass die menschliche Religion in den Genen des Menschen verankert sei: Die Religion sei eine von den vielen im Menschen liegenden Ressourcen, von denen – wie man weiß – bisher ohnehin längst nicht alle genutzt werden, so dass durchaus damit zu rechnen sei, dass es noch ganz andere, bisher völlig unbekannte Bereiche der Selbstentfaltung und Selbsterfüllung gibt. In all diesen Möglichkeiten komme es entscheidend darauf an, ob es dem Menschen gelinge, sie in fruchtbarer Weise für sich selbst nutzbar zu machen.

Eben deshalb darf Gott auch nur der ›liebe‹ Gott sein, der uns so annimmt, wie wir sind, der uns bestätigt und auch diejenigen immer wieder ermutigt, denen Verzagtheiten oder Skrupel eher fremd sind. Wir sind gern bereit, dem auf seine Inanspruchnahme wartenden Gott einen Groschen in den Schoß zu schmeißen (d.h. etwas in die Religion zu investieren²⁵), wenn wir sicher sein können, dass er uns dann freundlich zunickt, wie bei der bekannten Sammelbüchse für die Mission, die mit der lächelnden Figur eines unablässig dankbaren Schwarzen geziert war. Wenn wir einmal darauf achteten, würden wir schnell feststellen, wie sehr sich dieses selbstbezogene Wahrnehmen und Denken auch in die Theologie, den ganzen kirchlichen Alltag und eben auch in die öffentliche Selbstdarstellung der Kirche eingenistet hat. Die Tatsache, dass wir dies in der Regel nicht als anstößig empfinden, zeigt nur, dass die damit verbundene Mentalität ein Ausdruck unserer Normalität ist.

Wenn sich der Mensch nur als ›Frager‹ versteht, der nur Antworten akzeptiert, die er in irgendeiner Weise für seine Interessen gebrauchen kann, kann Gott nur als ein vom Menschen Gefragter in Erscheinung treten, der sich von vornherein in der Rolle findet, dem Menschen diese oder jene Antwort zu liefern. Der erfragte Gott hat sich an die menschlichen ›Bedürfnisse‹ zu halten – ein anderer ist nicht gefragt. Er lebt von seiner Nützlichkeit, die er möglichst bei jeder Gelegenheit unter Beweis stellen muss. Dies tut er am besten dadurch, dass er sich in der Kirche möglichst eindrucksvolle Repräsentanten bestellt, die er damit beauftragt, diese seine Nützlichkeit möglichst augenfällig und anrührend zu inszenieren und zu verwalten. Sie dienen als Diener Gottes dem Menschen und als Diener der Menschen zugleich auch Gott. Sie halten sich solange schadlos, wie es ihnen gelingt, Gott in der Spur des selbstbezogenen menschlichen Fragens zu halten.

²⁵ Es ist kein Zufall, dass *Karl Barth* den neuzeitlichen Umgang mit der Religion in einer Metaphorik charakterisiert, die an das Wirtschaftsleben angelehnt ist: Der sich die Religion zugute haltende Mensch sei mit »einem reichen Mann zu vergleichen, der, im Bedürfnis, noch reicher zu werden (das doch kein absolutes Bedürfnis sein kann!), einen Teil seines Vermögens in ein Nutzen versprechendes Unternehmen steckt« (KD I/2, 344); zu Barths Umgang mit der Religion vgl. ausführlicher *M. Weinrich*, Die religiöse Verlegenheit der Kirche. Religion und christliches Leben als Problem der Dogmatik bei Karl Barth, in: P. Eicher / M. Weinrich, Der gute Widerspruch. Das unbegriffene Zeugnis von Karl Barth, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1986, 76-160.

Meines Erachtens liegt hier auch eine durchaus plausible Verbindung zu dem ebenso seltsamen wie offenkundig resistenten Phänomen des Klerikalismus, der zurzeit wieder eine ganz besondere Konjunktur genießt. Da es auch bei Gott vor allem um die Befriedigung bestimmter menschlicher Bedürfnisse geht, ist es durchaus folgerichtig, wenn seine menschlichen Repräsentanten als sichtbare Akteure besonders hervorgehoben werden, zumal ihnen die verschiedenen religiösen Bedürfnisse weniger fremd sein dürften als dem unsichtbaren Gott. Sie sorgen dafür, dass tatsächlich etwas geschieht, auch wenn sich das Geschehen womöglich auf die diffuse Inszenierung einer frommen Feierlichkeit beschränken mag. Das Pathos feiert stets dort seine größten Erfolge, wo es vor allem um die Form und nicht um einen bestimmten Inhalt geht. Wenn sich heute insbesondere auch der Protestantismus wieder gern – wohl aus den gleichen als überlebenswichtig ausgegebenen Opportunitätsgründen wie bereits mehrfach in seiner Geschichte – in die von der Religion erwartete Beitragmentalität drängen lässt, bleibt daran zu erinnern, dass ein vor allem an den religiösen Bedürfnissen orientierter »Betrieb« eine natürliche Neigung dazu hat, schließlich zu einem rein zwischenmenschlichen Erbauungsunternehmen zu geraten²⁶. Dabei gehört es durchaus in den Rahmen der Bedingungen menschlicher Selbstsorge, dass gelegentlich auch ein freundlich den Menschen zublinzelnder Gott auf einen schönen Leuchter gestellt wird.

Neben diesem im Grunde leicht zu dekuvierenden Gefälle des usurpierenden Fragens gibt es eine scheinbar weichere Variante, die in der Gestalt einer bewusst ungenau gestellten Frage alles in einen Schwebezustand versetzt, dessen Klärung schließlich aber zum Vorschein bringt, dass die von der Frage ausgelöste Verwirrung nur inszeniert wurde, um wiederum ein mit ihr im Schilde geführtes apologetisches Anliegen möglichst verborgen zu halten. Wenn Hans Küng fragt: »Existiert Gott?«²⁷, bleibt die Frage allein deshalb vor dem Vorwurf geschützt, eine rein rhetorische Frage zu sein, weil sie den Trick verwendet, eine Formulierung zu wählen, von der sich schließlich herausstellen wird, dass sie sachlich vollkommen unangemessen ist. Mit einer solchen mehrfach verdrehten Frage kann

²⁶ Diese Frage kann hier nur gestreift werden; in einem der nächsten Bände von Jabboq, in dem es um die Kirche gehen soll, wird diese Frage eingehender zu erörtern sein.

²⁷ H. Küng, *Existiert Gott?* München/Zürich 1978.

man sich auch als Theologe gelassen an die wegen ihrer besonderen Öffentlichkeitswirksamkeit gern aufgesuchte Grenze zum Ketzertum stellen, weshalb Bodenheimer hier wohl zu Recht lediglich von einem »Pseudo-Ketzertum« spricht²⁸. Das Raffinement dieser rhetorischen Frage besteht darin, dass sie falsch gestellt wird, denn allein so ist es möglich, ja notwendig, dass Küng schließlich »die Antwort von anderswo herkommen lassen kann als von da, wo das Fragen Augen und Ohren hinlenkt.«²⁹ Diese in die Frage gepackte Ungenauigkeit, ja Widersinnigkeit, weckt das zweifelnde Interesse der LeserInnen, und Küng kann sie nun leicht überall hinführen, wohin er sie haben will, immer mit dem willkommenen Kitzel im Bauch, nun durch im Grunde verbotenes Gelände zu streifen. Wahrscheinlich gehört zur Apologetik immer ein Stück Irreführung – das macht sie so suspekt; allerdings lauert die Irreführung nicht nur in der Apologetik.

Sollte die Alte Kirche – und mit ihr ein breiter Strom der kirchlichen Tradition – mit ihrer unserer Apologetik Grenzen setzenden Einsicht Recht behalten, dass Gott eben nur durch Gott erkannt werden kann, dann steht die Perspektive der Gottesfrage uns nicht einfach zur Verfügung. Für ein theologisch verantwortliches Reden von Gott scheint mir der Schlüssel darin zu liegen, dass dem Menschen bewusst bleibt, dass er zunächst und grundlegend nicht ein Frager, sondern ein Gefragter ist. Wo nicht Gottes Frage nach dem Menschen am Anfang steht, kann Gott auch nicht als Antwort in den Blick kommen.

»Adam, wo bist du?« Gott fragt nach dem Menschen. Der Mensch ist ein Gefragter, und zwar im doppelten Sinn des Wortes: Er ist ein In-Frage-Gestellter und ein von der Frage Gottes besonders Umworbener. Es bleibt wichtig, daran zu erinnern: Die Frage Gottes trifft den Menschen ausdrücklich nicht bei der Gottessuche, sondern bei der Selbstsuche, die ihn in einen Gegensatz zu Gott gebracht hat. Indem er nach der Abkehr von Gott damit beschäftigt ist, die nun sichtbar gewordene eigene Blöße zu bedecken, gerät ihm Gott aus dem Blick. Wir werden noch zu zeigen haben, welche Bedeutung dieses Moment hat, dass wir, wenn Gott ins Spiel kommt, eigentlich immer in einem ungünstigen wenn nicht gar peinlichen Augenblick erwischt werden – eben wie Adam und Eva im Paradies. Hier ist auch der Grund für den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu suchen,

²⁸ AaO. (s. Anm. 17), 154.

²⁹ Bodenheimer (s. Anm. 17), 148.

dass die konkrete Benennung Gottes beinahe unvermeidlich mit einer gewissen Peinlichkeit verbunden ist.

Diese Andeutungen zeigen: Es ist keineswegs selbstverständlich ist, wie man sich selbst wahrnimmt, denn es kommt entscheidend darauf an, von wo aus man sich wahrzunehmen versucht. Das gilt aber für die ganze Wirklichkeit: Es ist keineswegs einfach ausgemacht, was wirklich ist, ausschlaggebend ist, was wir für ›wirklich‹ erklären bzw. uns erklären lassen und unter welchen Bedingungen wir etwas als ›wirklich‹ erkennen können³⁰. Vor dem Versuch, die Bedeutungsebene der Rede von Gott in seiner Beziehung zu den Menschen genauer zu erfassen, müssen wir uns über die Bedingungen verständigen, unter denen wir das wahrnehmen, was wir als Wirklichkeit ausgeben. Wir konzentrieren uns gleich auf die Wirklichkeit des Menschen und kommen dabei nicht umhin, ein paar sehr grundsätzliche Überlegungen anzustellen. Die Mühe, die solche Überlegungen – wie sich zeigen wird – mit sich bringen, sollten aber nicht in erster Linie dem zu betrachtenden ›Gegenstand‹, sondern vor allem dem von uns zur Normalität erklärten großen Abstand von diesem ›Gegenstand‹ zugerechnet werden.

IV. Wirklichkeit als Beziehung

Wenn die Bibel von der Wirklichkeit des Menschen spricht, unterscheidet sie grundsätzlich zwei miteinander zusammenhängende Wahrnehmungsperspektiven. *Einerseits* kommt der Mensch als Ebenbild Gottes in den Blick – das ist die Wirklichkeitsperspektive der Schöpfung (auch der Neuschöpfung, von der das Neue Testament spricht; 2Kor 5,17; Gal 6,15), in der die besondere Bestimmung des Menschen erkennbar wird – nicht als ein irgendwann zu verwirklichendes Ziel, sondern als die Wirklichkeit, in welcher der Mensch als Geschöpf seinem Schöpfer gegenübersteht. Und *andererseits* kommt der Mensch als jemand in den Blick, der sich seine eigene Wirklichkeit aufbaut, um sich einen Namen zu machen (Gen 11,4). Das ist die Wirklichkeit in der Perspektive der tatsächlichen Geschichte des Menschen mit Gott, die von dem unablässigen Versuch des Menschen geprägt ist, sich eine Wirklichkeit zu schaffen, die sich nicht

³⁰ Vgl. dazu auch M. Weinrich, *Theologie und Biographie. Zum Verhältnis von Lehre und Leben*, Wuppertal 1999, 63ff.

Gott, sondern ihm selbst verdankt. Es kommen gleichsam zwei Wirklichkeiten in den Blick, die in einer grundsätzlichen Spannung zueinander stehen und zwischen denen sich die vom Menschen immer wieder neu sabotierte Beziehung zwischen Gott und Mensch vollzieht, von der die Bibel in all ihren unterschiedlichen Wahrnehmungen erzählt. Wir erörtern zunächst die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit für das biblische Wirklichkeitsverständnis, in der Emil Brunner so etwas wie die Schicksalsfrage der Theologie überhaupt sah³¹.

Das erste Mal ist in der Bibel vom Menschen die Rede ist, als Gott sich entschließt, den Menschen zu schaffen: »Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich« (Gen 1,26). Und so geschieht es: Gott schafft den Menschen als Mann und Frau. Wie hier von dem einen Gott in diesem merkwürdigen Plural (»lasset uns ...«) die Rede ist, so schafft Gott *den* Menschen (Singular; Gen 1,27), indem er ihn als zwei schafft mit dem ausdrücklichen Auftrag sich zu mehren (Gen 1,28). Dem göttlichen ›Plural‹ entspricht von vornherein ein menschlicher Plural. Zudem ist mit der Rede vom ›Bild‹ von vornherein ein strikt im Auge zu haltendes Problem verbunden: Kaum ein Gedanke zieht sich so konsequent durch die Bibel, wie der, dass wir uns von Gott kein Bildnis machen können. Wenn dies dann im Bilderverbot (Ex 20,4-6) seine besondere Zuspitzung erhält, soll für das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen jede Vorstellung ausgeschlossen bleiben, die sich auf die Gestalt oder auf bestimmte im Menschen schlummernde und als solche beschreibbare Eigenschaften – wie etwa seine besondere Intelligenz – bezieht. Wird aber die Bildlosigkeit Gottes zum Erklärungshorizont für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, so kann die Gottebenbildlichkeit nicht in seiner schlichten Erscheinung liegen, sondern allein in der Bestimmung des Menschen zu einer besonderen Lebensführung.

Die ins Auge zu fassende Analogie ist keine Analogie der Gestalt, sondern der Lebensausrichtung, die von vornherein von diesem merkwürdigen Plural bestimmt ist, der sich sowohl auf der Seite

³¹ »Die Lehre von der imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie.« E. Brunner, Die andere Aufgabe der Theologie, ZZ 7 (1929), 255-276, 264 Anm. 3. Wie ambivalent sich jedoch die Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen erweist, zeigt sich in der heftigen Auseinandersetzung, die es zwischen E. Brunner und Karl Barth um diese Frage gegeben hat; vgl. dazu mit den entsprechenden Belegen G. Obst, Veni Creator Spiritus, Gütersloh 1998, 274-304.

Gottes als auch auf der Seite des Menschen findet, zugleich aber auch durch die unmittelbare Relationierung des Menschen mit Gott bekräftigt wird. Es geht nicht um eine neutrale Qualifikation oder ein in sich bedeutungsvolles und unabhängig von seiner Nutzung relevantes Vermögen des Menschen, sondern um die dem Wesen und Willen Gottes entsprechende Bezogenheit des Menschen sowohl zu dem, was er ihm mit der übrigen Schöpfung anvertraut, als auch zu Seinesgleichen (Mann und Frau durchaus auch im Sinne von Mensch und Mensch) und zu Gott. Erst durch die verschiedenen Bezogenheiten kann der Mensch zu der ihm in der Schöpfung zugewiesenen Wirklichkeit hindurchfinden. Seine Wirklichkeit besteht nicht im Für-sich-sein; er kann sich nicht durch sich selbst definieren; in der Selbstbetrachtung vermag sich der Mensch überhaupt gar nicht angemessen in den Blick zu bekommen.

Die Wirklichkeit des Menschen kommt erst in seinen Bezügen zum Vorschein, d.h. er wird stets auch durch das definiert, zu dem er sich verhält. Dabei ist ausdrücklich nicht die Beziehung im Sinne einer Selbstverdopplung gemeint, die in allem anderen nur den Nutzen für sich selbst aufsucht. Mann und Frau stehen hier auch für die Andersartigkeit des Anderen. Die Beziehung zu dem/der Anderen bleibt aller Ebenbildlichkeit zum Trotz eine Beziehung zum immer auch – zumindest partiell – unüberwindlich fremden Menschen, die in der Geschlechterdifferenz besonders deutlich zu Tage tritt, ohne an sie fixiert zu sein. Nicht in sich selbst kann der Mensch zu sich selbst und zu seiner Wirklichkeit finden. Erst, indem er über sich selbst hinausgeht, besteht auch die Chance zu erahnen, was als Wirklichkeit angesehen und entsprechend in Ehren gehalten zu werden.

Nach biblischem Verständnis liegt die Bestimmung des Menschen im Gegenübersein zu Gott und im Bezogensein auf ihn. Dies schließt das Gegenübersein zum Mitmenschen und das Bezogensein auf ihn mit ein. Das Leben wird nicht durch Eigenschaften und Qualitäten, sondern durch Vollzüge und Beziehungen beschrieben. Eigenschaften und Qualitäten entfalten sich aus dem, was in ihnen steckt; sie gestalten, indem sie aktiv werden. Vollzüge und Beziehungen entspringen nicht einer Quelle, sondern in ihnen kommen verschiedene Quellen zusammen. Sie geschehen durch *Interaktion*, in ihnen ereignet sich je etwas Neues und als solches Einmaliges, dessen Reichtum und Fülle erst im Vollsinn und mit Recht „Leben“ genannt werden kann.

Von hier aus ergibt sich ein eigenes Wirklichkeitsverständnis. Wirklichkeit ist hier nicht das, was die Welt dem Menschen zu seiner Betätigung zur Verfügung stellt, damit er aus sich selbst etwas machen kann. Wirklichkeit ist nicht die den Menschen umgebende Gegenständlichkeit, die ihm die Mittel an die Hand gibt, sich als nützlich und produktiv zu erweisen. Und sie ist ebenso wenig eine geduldig ausharrende, mehr oder weniger beschreibbare Befindlichkeit, die dem Tätigkeitsdrang des Menschen die Gelegenheit bietet, Geschichte zu machen. Sie ist kein Sein, das es auszufüllen gilt. Vielmehr steht die Wirklichkeit für das, was den Menschen anspricht und ihm die Chance eröffnet darauf zu antworten. Wirklichkeit ist Herausforderung des Lebens durch Leben, durch den lebendigen Gott und den lebendigen Mitmenschen. Sie steht für die Bestimmung des Menschen, an dem Geschehen und dann auch an der Geschichte Gottes teilzuhaben. Wirklichkeit ist als solche bereits Geschehen, sie ist interaktiv, weil sie grundsätzlich als Mitsein in Erscheinung tritt. Sie ist ein Geflecht von Beziehungen, das weder von sich aus eine klare Mitte zu erkennen gibt noch tatsächlich dazu geeignet ist, dass sich irgendetwas oder irgendjemand als seine Mitte usurpiert.

Dieses Wirklichkeitsverständnis steht der faktischen Realität gegenüber, der zwar die hier ins Auge gefassten Beziehungen nicht fremd sind, der sie aber entbehrlich erscheinen. Der Kontrast zwischen der schöpfungsgemäßen Bestimmung der Wirklichkeit und der faktischen geschichtlichen Realität besteht also nicht in zwei völlig unterschiedlich gestalteten Lebensräumen, zwischen denen es keinerlei Gemeinsamkeiten gibt, sondern es stehen sich durchaus vergleichbare Bedingungen gegenüber. Die Differenz ergibt sich lediglich aus der Verschiebung des Akzents vom Du (dem Du Gottes und dem Du des Mitmenschen) auf das Ich, das sich zwar durchaus Gottes und des Mitmenschen zu erinnern und sich ihnen zuzuwenden vermag, dies aber eben nur gelegentlich tut:

Hier kennt der Mensch seinen Mitmenschen »nicht als das ihm durch Gott unweigerlich zur Seite gesetzte Mitsubjekt, dem er in seinem Verhältnis zu Gott unweigerlich verbunden ist, so daß er seinerseits getrennt von ihm gar nicht Subjekt, also gar nicht Mensch sein kann. Er ist ihm *kein* unentbehrlicher, sondern [ein] gegebenen Falles auch entbehrlicher Gefährte, Geselle, Genosse – um von Bruder gar nicht zu reden. Er kann ebensowohl mit ihm wie ohne ihn auskommen. Er kann nach Zufall und Willkür und freiem Ermessen ebensowohl sein Tyrann oder Sklave wie sein freier Beistand, sein Hasser wie sein Verehrer, sein Feind wie sein Freund, sein Verderber wie

sein Helfer sein. ... Aber ... so gibt es ... zwischen Mensch und Mensch keine notwendige und feste Zusammengehörigkeit, sondern immer nur zufällige, willkürliche und vorübergehende Beziehungen. Eben darin verrät es sich, daß der Mensch [sc. nicht nur Gott, sondern] auch den Menschen nicht kennt³².

Nach dem biblischen Wirklichkeitsverständnis impliziert die Unentbehrlichkeit Gottes die Unentbehrlichkeit des Mitmenschen. Beide konstituieren das Ich grundsätzlich im Gegenüber, so dass seine wesentliche Aktion die Interaktion ist. Alles andere bezieht sein Recht aus der wahrgenommenen Verantwortung gegenüber dieser Beziehungswirklichkeit. Das ist die entscheidende Akzentverschiebung, auf die es ankommt.

Aus diesen Bestimmungen ergeben sich unmittelbare Konsequenzen vor allem für das Verständnis, was in ihrem Horizont unter Leben verstanden wird: Leben ist nicht eine Aufgabe, die es zu erfüllen gilt und an der man auch scheitern kann. Ein solches Lebensverständnis steht im Hintergrund, wenn heute so verbreitet vom ›gelingenden Leben‹ gesprochen wird, was in meinen Augen eine im Grunde barbarische Redeweise ist, weil es von der zumindest ebenso nahe liegenden Möglichkeit ausgeht, dass es auch nicht gelingen könnte. Leben ist auch nicht in erster Linie Gabe, mit der dann pfleglich umzugehen ist und die dann doch früher oder später darauf drängt, durch eine entsprechende Gegengabe bestätigt zu werden. Es folgt keinem Entwurf, auch wenn es gewiss immer wieder etwas zu entwerfen gilt. Es entzieht sich allen Visionen, sich selbst verwirklichen zu können. Vielmehr wurzelt Leben im Angesprochenensein und vollzieht sich im Sich-ansprechen-Lassen.

Und das gilt auch umgekehrt: Leben besteht in der Möglichkeit des Ansprechenkönnens und der Interaktion des Ansprechens. Gewiss gehört es zum Leben, die Gegebenheiten für irgendwelche Zwecke zu nutzen, aber es erfüllt sich nicht in der Benutzung, sondern in der Zuwendung, die auch die Maßstäbe dafür liefert, was und wozu etwas benutzt wird. Die zentrale Aktion des Lebens ist die Interaktion, denn diese entspricht am meisten der Wirklichkeit als einer nicht zentrierten, sondern eben multipolaren Wirklichkeit. Das Leben kann nur in seiner Lebendigkeit beschrieben werden; es ist Vollzug dessen, was die Wirklichkeit wirklich macht. Nur wo das Leben in diesem Sinne wirkt, kann auch von *Wirklichkeit* gesprochen werden.

³² K. Barth, Das christliche Leben, KD IV/4 (Fragmente aus dem Nachlass), Zürich 1976, 216f.

Von hier aus bekommt auch die biblische Anthropologie ihr spezifisches Profil. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeichnet sich nicht durch eine herausragende Begabung oder das Bewusstsein aus, über besondere Fähigkeiten zu verfügen, vielmehr zielt sie auf seine soziale Bestimmung. Sie kommt nicht als eine Auszeichnung des Menschen unter vielen anderen in den Blick, sondern als die grundlegende, von der dann alle anderen Möglichkeiten des Menschen ihre jeweilige Ausrichtung bekommen sollen. Die Menschlichkeit wird nicht in einer besonderen Befähigung zu einer in diese oder jene Richtung zu entfaltenden Sachlichkeit gesehen, sondern sie erweist sich in der grundsätzlichen Bevorzugung der Menschlichkeit, sowohl Gott gegenüber als auch den Mitmenschen gegenüber. Auf dem Hintergrund der weithin einzugestehenden faktischen Abwesenheit dieser Wirklichkeit spricht Barth im Ausblick auf die stets gegebene Möglichkeit ihres Ereigniswerdens von dem »seltsam *menschlichen* Menschen«³³.

Das mag tautologisch klingen, aber es ist eine Selbstverständlichkeit, an die wir nicht genug erinnert werden können, weil kaum etwas so gründlich und andauernd von anderen Motiven überlagert wird, wie eben dies. Der sich selbst wollende und dann immer weiter entfaltende Mensch, das Konkurrenzindividuum, entspricht nicht dem unter der Bestimmung Gottes stehenden Menschen. Der Mensch wird in seiner Gottebenbildlichkeit vielmehr als ein Subjekt verstanden, für das die Subjektivität Gottes oder der anderen Menschen keine Einschränkung oder gar Bedrohung darstellt, sondern ganz im Gegenteil die ihn umfassende und orientierende Lebenswirklichkeit.

Diese Wirklichkeit, die ihre Bestimmung in den sich gegenseitig ermöglichenden Beziehungen hat, kommt von ihrem Ereignis aus in den Blick. Das hat weit reichende Konsequenzen für die Entscheidungshierarchien und Werthaltungen, mit denen der Mensch sein Leben gestaltet und ihm gerecht zu werden versucht. Besonders brisant und zugleich signifikant sind die Konsequenzen im Blick auf das Verständnis der menschlichen Freiheit, das für das Selbstbewusstsein des Menschen auch im Gegenüber zu Gott als grundlegend gilt.

³³ Das christliche Leben (s. Anm. 32), 346.

V. Zur Freiheit befreit

In der Neuzeit haben wir uns – mit oder ohne die philosophischen Diskurse um die Freiheit – daran gewöhnt, Freiheit als ein Können zu verstehen, eben das besondere Können, einen eigenen Anfang zu setzen, ohne dabei einer Fremdbestimmung zu unterliegen. An dieser Möglichkeit scheint der ganze Adel des Mensch zu hängen, so dass kein intellektueller Aufwand gescheut wird, um diese Freiheit in irgendeiner Weise aufweisen und sichern zu können, was offenkundig nicht ohne die Überwindung massiver Widerstände abgehen kann. Sie gilt als gesichert, wenn sich der Mensch in dieser Welt als ein gestaltendes Subjekt verstehen darf, dem die Kausalität der Realitätszusammenhänge einen aufzeigbaren Raum zu einer unabhängigen Gestaltung gelassen hat³⁴.

Immanuel Kant hat in seinen Freiheitsantinomien den Raum der Freiheit radikal eingeschränkt und darauf aufmerksam gemacht, wie eng und voraussetzungsvoll der Raum der Freiheit ist³⁵. Dennoch erscheint der massiv limitierte Raum der Freiheit mit all den Bedingungen, die anerkannt werden müssen, um in ihn hineinzukommen, für die Sicherung der besonderen Herausgehobenheit des Menschen ausreichend zu sein. Bemerkenswert dabei ist, dass Kant die Subjektivität des Menschen nicht durch den Umgang mit Dingen, sondern im Horizont des zu reflektierenden zwischenmenschlichen Verhältnisses sichert. Freiheit ist bei Kant ganz und gar kein Freibrief. Sie ist im Gegenteil eine Verpflichtung, mit der sich der Mensch eher schwer tut³⁶; sie erweist

³⁴ Die in diesem Horizont formulierte Feststellung der modernen Hirnforschung, dass aus naturwissenschaftlicher Sicht die Abläufe im menschlichen Gehirn, das sich nicht grundsätzlich von anderen Gehirnen unterscheidet, jede Vorstellung von Freiheit verbieten, wird als ein Angriff auf die Menschlichkeit des Menschen empfunden und irritiert zurückgewiesen.

³⁵ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. R. Schmidt (PhB 37a), Hamburg 1956 (Nachdruck 1971), B 472ff, B 480ff, B 560ff.

³⁶ Die Freiheit ist notwendiges Implikat des moralischen Gesetzes: »die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit«. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. K. Vorländer (PhB 38), Hamburg 1967 (Nachdruck der 9. Aufl. von 1929), 4 (Anm.). Der Mensch wird durch das Sittengesetz zu dem Eingeständnis gebracht, »daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll,

sich seinem Glücksverlangen gegenüber als überaus sperrig und einschränkend, so dass der einzige Reiz, der zunächst von ihr ausgeht, eben in der Demonstration des besonderen Adels des Menschen besteht, der allerdings kein Selbstzweck ist, sondern dem gedeihlichen Zusammenleben der Menschen dient. Kant unterlässt es schließlich nicht, auch das Glücksverlangen des Menschen in eine Beziehung zur Pflicht der Freiheit zu setzen, was ihm aber erst recht gelingt, wenn sich der Mensch zumindest einem postulierten Gott zuwenden kann, der dieses Glück für den Menschen über sein endliches Leben hinaus aufbewahrt. Um dem Menschen den Genuss dieses Glücks nicht zu verstellen, muß die reine praktische Vernunft zudem die Unsterblichkeit der Seele postulieren. Der Mensch kann die Pflicht der Freiheit nur übernehmen, wenn er sein Glücksverlangen hoffnungsvoll eben diesem postulierten Gott überlässt, weil die Freiheit ihm dieses Glück in seinem endlichen Leben nicht einzuspielen vermag.

Es ist deutlich, wie weit dieses kritisch den Bestimmtheiten unserer Welt abgerungene Verständnis von Freiheit von all den pathetischen Freiheitsparolen entfernt ist, wie sie gern von Politikern benutzt werden, besonders dann, wenn sie im Begriff sind, irgendwelchen Feinden der Freiheit mit Entschlossenheit entgegenzutreten. Dort gerät die Freiheit unversehens zu einem Freibrief der Macht, die – solange sie sich nur selbst ansieht – stets gefährdet und darum permanent zu Aktionen der Selbstfestigung veranlasst zu sein scheint. Der Selbstbezogenheit des Freiheitsverständnisses fehlt hier die für Kant konstitutive soziale Dimension, so dass allein die Verwirklichung des Glücksverlangens übrig bleibt, zu dessen Sicherung man sich aber lieber auf sich selbst verlässt als auf Gott, weil dieser dafür bekannt ist, immer erst auf unbestimmte Zeit hin zu vertrösten. Zu dieser ideologisch ins Spiel gebrachten Freiheit muss der Mensch nicht besonders motiviert oder gar ermutigt werden – sie wirkt allein durch das Pathos, mit dem sie reklamiert wird –, dennoch ist auch ihr Genuss stets getrübt, weil sie ständig »verteidigt« werden muss. Ihr ziehen stets von außen her dunkle Wolken auf, so dass sie sich unablässig mit der Frage ihrer Stabilität und Sicherheit zu beschäftigen hat. Es kann der Eindruck entstehen, als bestehe die Freiheit geradezu

und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.« Ebd., 35; zum Ganzen vgl. auch *I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. K. Vorländer (PhB 41), Hamburg 1965 (Nachdruck der 3. Aufl.).

in ihrer Sicherung, die eben vor allem eine Selbstsicherung ist. Insofern folgt sie ebenso wie bei Kant einem Imperativ, so andersartig er auch motiviert und dann umgesetzt werden mag.

Gemeinsam ist beiden Fassungen des Freiheitsverständnisses – wenn ich das politische Freiheitspathos einmal als ein Freiheitsverständnis ansehen darf –, dass sie an der Möglichkeit orientiert sind, die es dem Menschen oder auch einem Staat bzw. einer wie auch immer begründeten Interessengemeinschaft ermöglicht, von sich als einem eigenen ›Ich‹ zu sprechen. Dabei ist weniger das Individualitätsproblem im Blick, das die menschliche Sorge nährt, in seiner individuellen Besonderheit nicht genügend gewürdigt zu werden, als vielmehr die Frage nach seiner Wirkmächtigkeit. Die Orientierung am Subjekt ist eine Orientierung an der möglichst konkreten Nachweisbarkeit dieser Subjektivität in Aktionen. D.h. umgekehrt, dass es stets Aktionen sein müssen, durch die sich das hohe Gut der Freiheit und dann eben auch der Subjektivität des Menschen, seiner Menschlichkeit, aufzeigen und dann auch verwirklichen lassen.

Hier wird nun die entscheidende Differenz sichtbar. Nach biblischem Verständnis ist die Freiheit nicht allein im Subjekt und seiner Fähigkeit begründet, der Wirklichkeit gleichsam für sich etwas abringen zu können, sondern die Wirklichkeit selbst wird als ein Raum der Freiheit verstanden. Die Frage nach der Freiheit lenkt den (meist um sich selbst besorgten) Blick nicht zunächst auf die Nachweisbarkeit der Wirkmächtigkeit des Menschen, sondern auf die schier unermessliche Fülle der von der Wirklichkeit bereitgehaltenen Möglichkeiten der Entfaltung menschlichen Lebens. Die Freiheit muss hier nicht einer sie gefährdenden Wirklichkeit abgetrotzt werden, ihr Ereignis steht nicht in Konkurrenz mit den die Wirklichkeit bestimmenden Gesetzmäßigkeiten, so dass der Freiheit aus der Wirklichkeit stets eine Gefährdung erwächst. Es ist die Wirklichkeit selbst, die »zur Freiheit befreit« (Gal 5,1), und zwar nicht kraft irgendwelcher Bestimmungen, sondern kraft des in ihr wirkenden Geistes. Er ist als Gottes Geist darin der Geist des Lebens, dass er der Geist der Gemeinschaft, d.h. des zum Leben animierenden Beziehungsreichtums ist.

Wenn das jetzt so emphatisch gesagt wird, müssen die Überlegungen im Auge behalten werden, die wir oben um das Verständnis der Wirklichkeit angestellt haben, denn nicht jedes Verständnis gibt den Blick auf diesen Reichtum frei. Reden wir jedoch

von der Wirklichkeit als Gottes Schöpfung, dann geht es um die Wirklichkeit, nach welcher der Mensch Ebenbild Gottes ist, geschaffen in dem benannten eigentümlichen Plural, der ihn davon befreit, für sich leben zu müssen. Vielmehr lebt der Mensch seinem Wesen nach sowohl mit Gott als auch mit seinen tatsächlich ›anderen‹ Mitmenschen in einer unendlich vielgestaltigen beziehungsreichen Gegenseitigkeit. Durch das Angesprochenwerden wird in ihm die Freiheit zum Antworten geweckt –, und zugleich hat er auch die Freiheit anzusprechen und auf Antwort zu hoffen. Die Freiheit liegt nicht in einem Wettstreit mit der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit ist selbst ihrem Wesen nach Darstellung und Verwirklichung von Freiheit. Wo diese Freiheit nicht gesehen wird, wird auch die Wirklichkeit nicht recht gesehen.

Die biblische Vorsicht gegenüber der Orientierung am Ich bedeutet keine prinzipielle Abstinenz gegenüber der Subjektivität des Menschen, wohl aber eine fundamentale Kritik an dem als natürlich ausgegebenen Anschein ihrer prinzipiellen Selbstbezogenheit. Individualität und Subjektivität sind nicht von vornherein an Selbstverwirklichung und Konkurrenz gebunden. Das Ich und somit die menschliche Freiheit sind nicht darauf angewiesen, Nischen der Unbestimmtheit ausmachen und dann sichern zu müssen. Sie müssen nicht befürchten, im Horizont all der von den Wissenschaften ausgemachten Gesetzmäßigkeiten verloren zu gehen. Vielmehr kommen das Ich ebenso wie seine Freiheit gerade in ihrer Bestimmtheit zum Zuge, denn diese Bestimmtheit hat nichts mit Determination und Gesetzmäßigkeit zu tun, sondern sie weist zunächst nur darauf hin, dass der Mensch nicht dazu verdammt ist, sich in die Einsamkeit seiner Selbstabstraktion zu begeben, um von dort aus nach Möglichkeiten Ausschau zu halten, sich selbst unter Beweis zu stellen. Seine Bestimmtheit besagt schlicht, dass jeder Mensch von Gott als ein freier gewollt wird; bevor er sich selbst in den Blick nimmt, ist er längst im Blick Gottes. In diesem Sinne lässt sich die paulinische Einsicht: »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2Kor 3,17) auf diese Fragestellung beziehen. Der Blick Gottes ist nicht die Observanz von ›Big Brother‹, die das Ich zu einem restlos auszuforschenden Gegenstand macht, so dass es unter den Druck gerät, sich selbst darstellen zu müssen, indem es nun seinerseits alles, was es ansieht, zu einem Gegenstand der Selbstdarstellung macht. Der Blick Gottes steht vielmehr für ein Gegenüber, das allein dadurch in Erscheinung tritt, dass es seine Bezogenheit signalisiert.

Es ist die Forderung der Unbestimmtheit, die für Kant die Luft um die Freiheit so ungeheuerlich dünn werden lässt, weil jede Bestimmung nur als Verunmöglichung der Freiheit wahrgenommen werden kann. Die Freiheit in biblischer Perspektive zehrt gerade aus der Bestimmtheit des Menschen, die seinem Blick etwas zu sehen gibt, um dessen willen es sich lohnt zu leben und die individuellen Möglichkeiten wahrzunehmen.

Die Sozialität wird hier nicht als ein Bewährungsraum der Freiheit angesehen, der immer auch ihre Infragestellung in sich birgt, sondern die Sozialität ist der spezifische Ermöglichungsgrund einer zu sich selbst findenden und dann auch tätig werdenden, d.h. interaktiv werdenden Freiheit. Sie ereignet sich in ihrer Wirklichkeitsgemäßheit, in ihrer Entsprechung zu den gegebenen Beziehungen, durch welche die Wirklichkeit ihrerseits erst zu Stande kommt. Das ist zunächst und grundlegend die dem Menschen stets vorgängige Beziehung zu Gott, der deshalb sein Schöpfer genannt wird, und es sind zugleich all die unendlich vielen Beziehungen zu den anderen Menschen, die alle als ebenfalls zu ihrem Schöpfer in Beziehung stehende Geschöpfe betrachtet werden. Freiheit ist hier kein an den Menschen gestellter Anspruch. Vielmehr ist sie Verwirklichung als Bestätigung und Bestätigung als Verwirklichung. In gewisser Weise kann sie auch als Erfüllung angesehen werden, denn sie gibt dem der Schöpfung des Menschen eingehauchten Lebensodem Gottes die gesuchte Resonanz.

VI. Eine Zwischenbilanz

Nun sind wir bereits einen recht weiten Weg gegangen, der weder nur durch vertrautes Gelände noch stets eben verlief, so dass es sinnvoll ist, einen Moment stehen zu bleiben, um die Frage zu stellen, wo wir uns mit unseren Überlegungen befinden.

Haben wir erst einmal die vornehm freundliche und zugleich unberührte Distanz verloren, in der wir uns mit dem Unbekanntsein Gottes zufrieden geben, so rückt uns Gott unversehens so sehr auf den Leib, dass wir sofort mit Entscheidungskonflikten konfrontiert werden. Gott kann nicht an und für sich zur Sprache gebracht werden – »Bloß Gott ist nicht Gott«³⁷ –, vielmehr geht es immer auch um den Menschen, und zwar in grundlegender Weise. Dabei hat es sich jedoch

³⁷ K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (s. Anm. 6), 169.

als aussichtslos herausgestellt, einen Weg einzuschlagen, der von der Betrachtung des Menschen aus zu irgendwelchen haltbaren Aussagen über Gott führen soll. Der Mensch kann nur dann und insofern eine Brücke zu einer angemessenen Rede von Gott sein, wenn seine Existenz als eine bereits von Gott betroffene und somit in ihm gegründete in den Blick genommen wird. D.h. aber, dass auch der Mensch nur dann zu dem fundamentalen »Medium« von Gotteserkenntnis und somit unserer Rede von Gott werden kann, wenn Gott bereits vorausgesetzt wird als das die Existenz des Menschen erhellende Licht (Joh 8,12), in dem vom Menschen nicht anders geredet werden kann als indem auch von Gott die Rede ist.

In diesem unvermeidlichen theologischen Zirkel liegt die entscheidende Hürde, die sich nicht mithilfe einer evidenten Argumentation ausräumen lässt, sondern die allein dadurch begründet ist, dass Gott seine Gottheit darin wahrt, dass es allein seine Sache ist, wo, wann und wie er in Erscheinung tritt – alle menschlichen Versuche, ihm einen Weg zu bahnen, verfehlen ihn zuverlässig. Unseren Versuchen, den Himmel abzuleuchten, ist prinzipiell kein Erfolg beschieden. Von Gott kann nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn wir Anlass haben, von seinem Leuchten in dieser Welt zu sprechen³⁸. Es kann zu nichts führen, den Himmel in das Licht dieser Welt stellen zu wollen, ist er doch per definitionem von unserem Licht unerreichbar. Verheißungsvoll kann nur sein, in unserer Welt etwas vom Licht Gottes zu entdecken. Allerdings nicht so, dass wir Gottes Angesicht Gottes schauen könnten (vgl. Ex 33,20), wohl aber indem Gott die Wirklichkeit der Welt mit seinem Licht so erhellt, dass sie vollkommen anders als in ihrem eigenen Licht in Erscheinung tritt und wir im Sinne des von Mose auf dem Sinai Bezeugten, Gott »nachschaun« könnten (Ex 33,23). Obwohl dies im Grunde ein recht einfacher und durchaus begründeter Gedanke ist, gilt ihm die ganze Skepsis bis hin zum Überdruß – und auch dafür lassen sich durchaus gute Gründe beibringen. Es wird dabei bleiben müssen, dass die Theologie und jede Rede von Gott von der Verletzlichkeit an dieser Stelle her stets auch angefochtene Unternehmungen bleiben werden.

Indem die Wirklichkeit der Welt im Lichte Gottes in spezifischer Weise in Erscheinung tritt, geraten insbesondere der Mensch und sein

³⁸ Vgl. K. Barth, Das erste Gebot als theologisches Axiom, in: Ders., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge Bd. 3, Zollikon 1957, 127-143, 139.

Wirklichkeitsverhältnis unweigerlich in den von diesem Licht geprägten Bestimmungshorizont. Diese Erhellung erweist sich als die Einweisung des Menschen in den konkreten Reichtum lebendiger, d.h. interaktiver Freiheit. Die Rede von Gott nötigt in diesem Gefälle zu einer Akzentverschiebung von einem ich- und selbstzentrierten Wirklichkeitsverständnis zu einem Wirklichkeitsverständnis, das im Gegenübersein von Gott und Mensch wurzelt und somit in einem Beziehungsgeschehen konstituiert ist, von dem das Wirklichkeitsverhältnis des Menschen in all seinen Dimensionen durchdrungen wird. Die gern zitierte Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt nicht in seiner Gestalt, sondern in der vitalen Entsprechung, in der er seine Lebensgestaltung an der seine Freiheit hervorruhenden und in Anspruch nehmenden Beziehungswirklichkeit ausrichtet.

Die Rede von Gott ist die Eröffnung einer besonderen Rede von der Wirklichkeit des Menschen im Horizont der Bestimmungen Gottes. Doch bevor wir uns allzu weit aufschwingen in den strahlenden Glanz der Wirklichkeit Gottes, gilt es nüchtern wahrzunehmen, dass faktisch von diesem Glanz wenig zu sehen ist bzw. die Menschen offenkundig die von ihm erschlossene Wirklichkeit nicht wahrnehmen. Haben wir uns da mit unseren Überlegungen in einen in sich vielleicht stimmigen aber faktisch völlig abstrakten theologischen Höhenflug geflüchtet, der durch unser tatsächliches Weiterleben im Grunde ununterbrochen Lügen gestraft wird? Haben wir es hier nicht mit einem durchaus klassischen Beispiel einer gottbetrunkenen religiösen Illusion zu tun, die sofort zerplatzt, wenn sie mit der Realität konfrontiert wird? Ist nicht die Evidenz des Widerspruchs erlebter Realität sehr viel plausibler als dieser so reinlich ausgeleuchtete Pfad des Glaubens, den seine Weltfremdheit unausweichlich der religiösen Schwärmerei verdächtigt?

Diesen Fragen wäre sofort Recht zu geben, wenn das Licht Gottes, von dem wir hier zu reden versuchen, einfach unbeirrt an ihnen vorbei ginge. Es liefe bestenfalls auf einen überaus problematischen Dualismus von Licht und Finsternis hinaus, wenn es jetzt nur noch darum ginge einzugestehen, dass wir hier schlicht vor die Frage des Glaubens gestellt seien, dessen Unterscheidung vom Unglauben nun deutlich werde. Der Hinweis auf das Kontrafaktische des Glaubens kann nur dann befriedigen, wenn sich sein Widerspruch tatsächlich auf das beziehen lässt, dem da widersprochen wird.

Zu Beginn des Absatzes IV war von zwei Wahrnehmungsperspektiven die Rede, die sich in der Bibel im Blick auf die Wirklichkeit des Menschen finden: Einerseits die Bestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes und andererseits der nüchterne Blick auf die faktische Eigenwilligkeit des Menschen, mit der er die Wirklichkeit in seine Regie zu bringen versucht, indem er sich selbst zu ihrem Zentrum erklärt. Im Fortgang der Überlegungen haben wir uns zunächst auf die geschöpfliche Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes konzentriert. Doch nun müssen wir uns angesichts der eben aufgeworfenen Fragen auch der anderen Seite zuwenden. Das ist die Seite, die in der traditionellen Sprache der Theologie unter der Überschrift der ›Sünde‹ steht. Der Begriff der Sünde ist heute kaum noch verständlich, weil er umgangssprachlich entweder den unerlaubten Genuss (die Diätsünde) oder einen halb konventionalisierten Regelverstoß (die Verkehrssünde oder die Umweltsünde) meint. Im Kontext mit der Religion wird unter Sünde vor allem das auch die Gesinnung einschließende moralische Fehlverhalten verstanden. Auch dieses Verständnis bleibt grundsätzlich hinter dem zurück, was in der Bibel als Sünde zur Sprache gebracht wird. Um das Verhältnis der bisher bedachten Bestimmung der Wirklichkeit des Menschen durch den Schöpfer zu der Realität seiner scheinbaren Gottesferne, die das ganze Welterleben auf ihrer Seite hat, theologisch genauer erfassen zu können, müssen wir versuchen, den besonderen Charakter der menschlichen Sünde und der von ihr bestimmten Wirklichkeit theologisch zu verstehen.

VII. Die unmögliche Möglichkeit

In der Geschichte vom Sündenfall wird die Verführung zum Übertreten des Gebotes Gottes mit dem Reiz des Wissens um gut und böse inszeniert (Gen 3,5). Dieses Wissen zeichne Gott aus, so dass diejenigen, die darüber verfügen, selbst wie Gott seien. Und als dann nach dem schicksalhaften Biss in die verbotene Frucht Adam und Eva tatsächlich die Augen aufgehen, stellen sie fest, dass sie nackt sind, so dass der erste Akt zur Erprobung ihrer Göttlichkeit darin besteht, dass sie sich ihre plötzlich erkannte Blöße mit Feigenblättern zu bedecken versuchen (Gen 3,8). Zwar gehen ihnen die Augen auf, und sie sehen die Welt und sich so, wie Gott sie sieht, aber deshalb sind sie noch längst nicht Gott. Sie müssen sich eingestehen, dass das göttliche

Wissen sie nicht zu Gott gemacht hat – sie sind nach wie vor Menschen, so weit von Gott entfernt, wie eben ein Geschöpf von seinem Schöpfer entfernt ist.

Die Rechnung konnte von vornherein nicht aufgehen. Indem Gott selbst nicht ohne den Menschen sein wollte, blickt jeder Versuch, gleichsam für sich Gott sein zu wollen, von vornherein in eine Richtung, die nichts mit dem Gott zu tun hat, von dem hier die Rede ist. Das ambitionierte Bestreben bleibt in sich widersinnig, weil es das wesentliche Moment der Selbstbestimmung Gottes übergeht und somit nur etwas ganz anderes als Gott, eben nur einen Götzen meinen kann. Nach biblischem Verständnis kann ein Gott jenseits der beschriebenen Beziehungswirklichkeit nur einer der selbst gemachten Götter sein, die unseren Fragen hörig sind. In der Verletzung der Beziehungswirklichkeit sind sowohl die Verfehlung Gottes wie seine abgründige Brückierung vorprogrammiert. Jeder versuchte Rollentausch bleibt eine in sich absurde Unmöglichkeit, weil er genau die Wirklichkeit außer Kraft setzen müsste, derer er sich durch seine Aktion (eben nicht Interaktion) glaubt bemächtigen zu können. Gott sein wollen ist von vornherein eine Abstraktion, in der alles verkannt wird, was wir über Gott und die von ihm bestimmte Wirklichkeit sagen können. Nichts zeigt mehr die tatsächliche Angewiesenheit des Menschen auf Gott wie der Missgriff dieses dem Menschen eingeflüsterten Wunsches, wie Gott werden zu wollen, in dessen Widersinn bereits alle Verhängnisse und Verstrickungen des Menschen angelegt sind, die von der Bibel mit der Sünde in Verbindung gebracht werden.

Im Paradies als dem Ort, an dem für alles gesorgt ist, was das Leben braucht, kann jeder Griff nach ›mehr‹ nur zu ›weniger‹ führen. Das Verlangen, das keinen Mangel zu beheben sucht, ist unausweichlich destruktiv. Es unterläuft von vornherein das Ganze, indem es seine Möglichkeiten missachtet und nach einer in dieser Beziehungswirklichkeit nicht vorgesehenen Möglichkeit greift – nach einer in diesem Sinne ›unmöglichen Möglichkeit‹³⁹, die als solche auch zu nichts führt. Das Verlangen kann sich nur selbst bloßstellen als Feind des Gegebenen. Das Verlangen kann seinem Wesen nach nicht wirklichkeitsbezogen, sondern nur selbstbezogen sein. Und so steht

³⁹ Das ist der Begriff, den Barth zur Vermeidung jedes Anscheins von einem Dualismus von ›gut‹ und ›böse‹ für die Sünde verwendet; vgl. u.a. KD III/3, 405; KD IV/1, 454.

schließlich der sich selbst wollende Mensch schutzlos nackt da. Entblößt von der ihn umgebenden Wirklichkeit präsentiert er seiner Umgebung allein sein eigenwilliges Verlangen, das ihn in seinen Bann genommen hat und nun gefangen hält. Es gibt jetzt kein Zurück mehr – das Paradies hat seine Unschuld verloren und ist somit obsolet – die Geschichte des Menschen kann beginnen. Indem aber Gott von seiner Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit nicht ablässt, überlässt er dem Menschen nicht einfach seine Geschichte, sondern er ringt geradezu um den Menschen. Von dieser Geschichte Gottes mit dem Menschen erzählt uns die Bibel; es ist eine Geschichte der Treue Gottes zu dem treulosen Menschen, in der die Gerechtigkeit Gottes dadurch an ihr Ziel kommt, dass Gott sich in seiner Barmherzigkeit den vom Menschen angerichteten Schaden auf die eigene Schulter lädt, um den Menschen aus seiner Schuldverstrickung zu befreien und damit wieder beziehungsfähig zu machen.

Es ist nur konsequent, wenn sich der Mensch nach seinem grundlosen Misstrauensbeweis vor Gott versteckt, denn vor ihm lässt sich die Blöße nicht verbergen. Die Mittel, mit denen sich die Menschen gegenseitig ihre Blößen verbergen, indem sie ihre Unverschämtheiten schamhaft verpacken, verfehlen vor Gott ihr Ziel. Es ist schließlich Gott selbst, der ihnen ›Röcke von Fell‹ (Gen 3,21) macht, weil die selbst gemachten Kompensationen untauglich waren. Das sprichwörtlich gewordene Feigenblatt vermag die offenbar gewordene Blöße nicht zu bedecken. Dem Menschen geraten von Anfang an die Folgen seines Eigenwillens außer Kontrolle, und es ist immer wieder Gottes Barmherzigkeit, die es verhindert, dass er an sich selbst zu Grunde geht.

Im Spiegel der biblischen Beurteilung der Folge der Gebotsübertretung wird sichtbar, dass bereits das Verbot, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, nicht ein abstrakter Machtvorbehalt Gottes zur Wahrung seiner Superiorität war, sondern vor allem eine Schutzmaßnahme für den Menschen. Und so fehlt auch der Vertreibung aus dem Paradies nicht die Dimension der Barmherzigkeit Gottes, denn sie ist auch eine Schutzmaßnahme Gottes, mit der sichergestellt wird, dass der Mensch nicht auch noch nach dem Baum des Lebens greift (Gen 3,22). Deshalb muss das Paradies verschlossen und durch Engel bewacht werden (Gen 3,24). Es wird sich allerdings erst noch zu zeigen haben, ob die Milde dieser Schutzmaßnahme Gottes gegenüber der Ankündigung des Todes (Gen 3,3) tatsächlich durchträgt oder ob es dem Menschen in seiner Eigenwilligkeit nicht

schließlich doch noch gelingt, sich selbst den Tod beizubringen – zumindest hat sich auch außerhalb des Paradieses gezeigt, dass ihm der Griff nach dem Baum des Lebens durchaus naheliegt, denn es kann wohl schwerlich bestritten werden, dass ein Großteil der vom Menschen aufgebrauchten Energien mehr oder weniger direkt darauf ausgerichtet sind, dem Tod den Weg zu bereiten.

Auch wenn die Geschichte vom Sündenfall nicht mit der Vollstreckung der angekündigten Strafe endet, ist sie bereits eine Geschichte von Leben und Tod, so wie die ganze ihr folgende menschliche Geschichte, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie von vornherein und konsequent eine Geschichte des verlorenen Paradieses ist. Dem Menschen sind insofern die Augen aufgegangen als ihm nun ständig in Müh und Leid die Tatsache seiner Begrenztheit und somit auch der Tod vor Augen steht, der den Menschen an die Erfahrung erinnert, die er mit der Übertretung des lebenserhaltenden Gebotes Gottes gemacht hat.

Die Metaphorik beugt vielleicht nicht entschieden genug dem Missverständnis vor, als ginge es hier um einen idealen Urzustand, der dann im Zusammenspiel von unerklärlicher Verführung und bereitwilligem Sich-verführen-Lassen verspielt worden ist, und seitdem habe sich die Menschheit mit diesem verhängnisvollen Erbe dieser Ursünde herumzuschlagen. Ein solches zunächst historisierendes und dann fatalisierendes Missverständnis, das sich auch in dem Begriff der Erbsünde verfangen hat, geht ebenso an der Erzählung vom Sündenfall wie der ganzen Urgeschichte vorbei. Nicht urzeitlich »Einmaliges« wird hier erzählt, sondern »Allmaliges« als »Erstmaliges«; die Geschichten »erzählen, ›was niemals war und immer ist‹, sie decken auf, ›was jeder weiß und doch nicht weiß‹, und sie wollen helfen, mit diesem vorgegebenen Wissen und Wesen das Leben zu bestehen. Ihre Helden und Antihelden sind keine historischen Figuren, aber sie sind durch und durch geschichtlich, weil jeder an ihnen teilhat⁴⁰. Sie erzählen im doppelten Sinn des Wortes, was der ›Fall‹ ist, ohne tatsächlich eine Erklärung dafür geben zu wollen. Sie weisen auf den Widersinn und benennen Gründe für unser gegenwärtiges Weiterleben, und gleichzeitig verbieten sie in der durchaus auffälligen Verweigerung einer Erklärung jede Entlastung durch das Argument,

⁴⁰ E. Zenger, »Das Blut deines Bruders schreit zu mir« (Gen 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel, in: D. Bader (Hg.), Kain und Abel, München 1983, 9-28, 11.

dass wir immer schon und unausweichlich Opfer einer von uns unbeeinflussbaren Ursächlichkeit seien. Hier finden keine Götterkämpfe statt, ebenso wenig prallen hier zwei antagonistisch zueinander stehende Prinzipien aufeinander, noch hat Gott den Menschen zu seiner Herausforderung und Bewährung unter ein Verhängnis gestellt, sondern es wird schlicht einerseits von der Nichtnotwendigkeit und der Widersinnigkeit und andererseits der Unausweichlichkeit des vom Gesetz der Sünde geprägten Welterlebens erzählt.

Damit sind wir ganz nah bei den in unserer Zwischenbilanz gestellten Fragen und ihrer theologischen Bewertung. Die Ursache für die Verdunkelung des Lichtes Gottes in unserem Welterleben fällt in die Verantwortung des Menschen (Joh 1,5). Gottes Verborgenheit und somit Unerkennbarkeit ist durchaus ein sekundäres Phänomen, d.h. die Konsequenz daraus, dass der Mensch die Wirklichkeit seinem Licht mit aller Gründlichkeit zu entziehen versucht hat, um über ihr sein eigenes Licht erstrahlen zu lassen. Die Schwäche des eigenen Lichtes kommt ihm dabei durchaus entgegen, denn es hält seine Blöße im Verborgenen und verbreitet so den Anschein einer bei ausreichend gutem Willen verlässlich zu steuernden Wirklichkeit.

In ihrer Grundbestimmung ist Sünde Widerspruch gegen Gott, die künstliche Selbstisolation des Menschen von Gott, für deren Legitimation der Mensch alles aufzubieten versucht, was ihm zur Verfügung steht, so dass sie den Anschein von Normalität annimmt. In dem Maße, in dem es dem Menschen gelingt, seine Isolation von Gott als Normalität erscheinen zu lassen, in eben dem Maße scheint die Selbstmächtigkeit des Menschen bewiesen zu sein. Diesem Anschein gilt sein verführtes Engagement. Da, wo die Selbstmächtigkeit des Menschen das Verständnis von Normalität beherrscht, bleibt dem Glauben und somit den Wirklichkeitsbestimmungen Gottes im Sinne der oben gestellten Fragen gar nichts anderes übrig, als dass sie sich mit einem bescheidenen Plätzchen in der Ecke der religiösen Schwärmerei und somit der frommen Illusion zufrieden geben müssen. Dort warten sie dann auf Abruf, entweder für feierliche Festtagsreden, die gern mit dem Glanz der Unendlichkeit jonglieren, oder aber zur Besänftigung der Ratlosigkeit, wenn sich die von Krise zu Krise hindurchwurstelnde Menschheit mal wieder von einer besonderen Unfasslichkeit eingeholt sieht, mit der sie dann glaubt leichter leben zu können, wenn sie zum Beweis ihrer unverschämten Demut Gott auf ihre Seite zieht.

Im Horizont des beschriebenen biblischen Verständnisses der Wirklichkeit als beziehungsstiftender Raum interaktiver Freiheit ist der sich selbst wollende und sich durch sich selbst verwirklichende Mensch eine unmögliche Möglichkeit, d.h. ein außerhalb seines Orientierungshorizontes liegender Versuch des Menschen, unter Absehung von den spezifischen Bedingungen, welche die menschliche Wirklichkeit auszeichnen, sein Menschsein zu behaupten. Er kommt dem Versuch gleich, außerhalb der von Gott bestimmten Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit zu errichten, in der dann auch andere Maßstäbe gelten. Der sich seine eigene Wirklichkeit privatisierende Mensch unternimmt es, eine Gegenwirklichkeit zu errichten ohne jede Autorisierung außer eben der gegen Gott gerichteten Selbstautorisierung. Solange wir von den Bedingungen dieser Gott gegenüber aufgerichteten Wirklichkeit beherrscht werden, d.h., solange wir uns in diesem Raum der von Gottes Wirklichkeit aus nur als unmögliche Möglichkeit zu bezeichnenden usurpierten, künstlich zurechtgelegten Wirklichkeit bewegen, solange kann es auch nicht wirklich verwunderlich sein, dass es uns nicht recht gelingen will, Gott in den von uns selbst gewählten Bedingungen unterzubringen. Jenseits der von Gott geschaffenen Möglichkeiten ist eben auch jede Möglichkeit verstellt, in angemessener Weise von Gott zu reden. Solange wir die Menschen sind, die nur auf die Bedingungen der selbst geschaffenen Wirklichkeit vertrauen, solange werden wir mit Barth einzugestehen haben: »Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«⁴¹

Es ist deutlich, dass Sünde alles andere als ein Ausdruck menschlicher Schwäche ist (wie die Sünde gern gesehen wird). Vielmehr ist sie die Darstellung menschlicher Stärke, die dadurch zu imponieren versucht, dass sie vor allem ihre Selbstständigkeit demonstriert. Sie präsentiert sich in allem, womit Menschen auf andere Menschen Eindruck zu machen verstehen. Dazu gehört auch die Sorge um die moralische Integrität oder die Versuche intellektueller Selbstsicherung durch Welterklärungstheorien oder gar eine »Weltformel«. Es ist keineswegs eine Verwerflichkeit oder irgendeine offenkundig schädliche Eigenschaft, die etwas zur Sünde macht, sondern allein die Trübung der den Menschen tragenden – in Gott gegründeten – Wirklichkeit im Sinne des beschriebenen beziehungsreichen Raumes lebenserhaltender Freiheit.

⁴¹ s.o. Anm. 6.

Es kann keineswegs als ausgemacht gelten, was ›gut‹ und ›böse‹ ist. Es lassen sich keine allgemein gültigen Kriterien angeben, so dass sich verlässlich das Gute vom Bösen unterscheiden ließe. Es kommt ganz und gar auf die Wirklichkeit an, in der sich etwas zur Geltung zu bringen versucht. ›Gut‹ und ›böse‹ sind ebenfalls perspektivische Begriffe, die in der Regel nicht dazu geeignet sind, irgendwelche tatsächlichen Klärungen herbeizuführen – es wird damit zu rechnen sein, dass gerade da, wo wir das Gute wittern, durchaus das Böse auf uns wartet.

Es gibt keinen anderen Maßstab zur Bestimmung dessen, was im theologischen Sinne Sünde genannt wird, als die Frage, ob sich der Mensch in seinem Leben der ihm von Gott eröffneten Wirklichkeit verdankt oder an ihre Stelle seine eigene – auf sich bezogene – Wirklichkeit zu stellen versucht. Sünde ist jeder Versuch der Verdunkelung des Lichtes Gottes. Allein von hier aus kann sie als die eigenwillige und dabei überaus halsbrecherische und zudem ausdrücklich gegen den Willen Gottes vollzogene menschliche Erprobung der eigenen Stärke verstanden werden. Sie ist ganz und gar von der Versuchung bestimmt, ausgerechnet im Gegenüber zu Gott sich der eigenen Potenz versichern zu wollen.

Taucht dann im flagranten Vollzug dieses Stärkebeweises bzw. im alltäglich selbstverständlichen Umgang mit der Stärke, unter deren Kontrolle wir unsere Alltagswirklichkeit wähen, unverhofft Gott auf, so dass er in irgendeiner Weise mit dem konkreten Geschehen in Verbindung gebracht wird, so kann das ja im Grunde nur peinlich sein. Die eingangs festgestellte Peinlichkeit bekommt hier eine bisher noch nicht in den Blick genommene Dimension. Sie ist also nicht allein Ausdruck einer einzugestehenden Verlegenheit, sondern zu ihr gehört auch das wohl instinktsichere Gespür dafür, dass mit der Nennung Gottes zumindest die Gefahr aufzieht, bloßgestellt zu werden. Je heroischer sich der Mensch präsentiert, um so peinlicher wird die Erwähnung Gottes, denn je mehr sich jemand mit seiner Stärke plustert, um so mehr scheut er die Preisgabe der Schwachstellen.

Wenn die Sünde als die Selbstentfremdung des Menschen angesehen wird, so ist das nur eine Seite der Sünde, welche die auf den Menschen bezogene Dimension und den mit ihr einhergehenden Schaden in den Blick nimmt. Ihr ganzes Ausmaß kommt aber erst dann in den Blick, wenn der mit ihr einhergehende – offenkundig auch keineswegs erfolglose – Versuch einer eigenen

Wirklichkeitsusurpation zulasten der Erkennbarkeit des Lichtes Gottes in dieser Welt einbezogen wird. Sünde bezeichnet die Errichtung einer eigenen Gegenwirklichkeit, die nicht tatsächlich wirklich ist, sondern synthetisch bleibt und somit immer wieder an ihre Grenzen stößt. Diese Grenzen sind zwar allseits offenkundig, aber nicht, dass es sich um die Grenzen einer synthetischen Gegenwirklichkeit, einer unmöglichen Möglichkeit handelt. Obwohl sich die Aggressivität der für sich selbst in Anspruch genommen Freiheit keineswegs verborgen hält, scheint der Rausch des selbstbezogenen Bestimmens unangefochten weiter zu wirken, unberührt und ungerührt von der mit ihm einhergehenden verheerenden Spur des Elends und Leidens.

VIII. Die mögliche Unmöglichkeit

Es kann schlicht auf den bisherigen Argumentationsverlauf verwiesen werden, wenn nun nicht noch einmal dargelegt werden muss, dass es auch in der synthetischen Wirklichkeit möglich ist, von Gott zu reden, denn wir haben ja bereits reichlich davon Gebrauch gemacht. Vielmehr bleibt festzuhalten, dass die fundamentalen Unterscheidungen, die wir getroffen haben, nur dadurch möglich waren, dass wir den beschriebenen theologischen Zirkel in Kauf genommen haben, d.h., wir haben – nachdem die aporetische Situation erst einmal beschrieben war – keine weiteren religionsphilosophischen Planierungen für einen allgemein plausiblen Gottesbegriff mehr vorgenommen und uns entschlossen auf die Seite der Theologie begeben, um uns in der Blickrichtung der ihr vorgegebenen Tradition einen möglichen Weg zu bahnen, auf dem die Selbstmitteilung Gottes, von der sich diese Tradition getragen weiß, in ein verstehbares Verhältnis zu unserem Welterleben gebracht werden kann.

Wir haben also unter den Bedingungen der synthetisch errichteten Wirklichkeit, die wir theologisch als die unmögliche Möglichkeit beschrieben haben, längst von der möglichen Unmöglichkeit Gebrauch gemacht, von Gott zu reden. Dies hat sich zugestandenermaßen als ein ebenso aufwändiges wie mühseliges Unterfangen erwiesen, weil sich permanent die unterschiedlichen Voraussetzungen ineinander verhakeln, so dass der Gewissheit, mit der die Theologie ihre Arbeit in Angriff nimmt, auf ihrem Weg zu der nötigen Klarheit unablässig Interventionen entgegen geschickt werden,

die sie mit der Behauptung ihrer Unmöglichkeit konfrontieren. Es stehen sich auf unterschiedlichen Ebenen Möglichkeit und Unmöglichkeit kontradiktorisch gegenüber, und, um auch nur zu einer vorläufigen Klarheit gelangen zu können, ist es vor allem erforderlich, die jeweiligen Voraussetzungen konsequent im Blick zu halten – andernfalls kann es nicht ausbleiben, immer schon ins Schleudern zu geraten, bevor sich die nötigen Klärungen auch nur andeuten können.

Die Komplikationen resultieren daraus, dass die ›unmögliche Möglichkeit‹ nicht nur als natürliche Normalität gilt, sondern von uns auch selbstverständlich so empfunden wird, so dass die von der Theologie thematisierte Vorstellung von der Wirklichkeit wie eine weither geholte utopische Phantasterei erscheint, deren exotische Fremdheit mit der Fremdheit Gottes zusammenfällt, der als ihre Quelle angesehen wird. Theologisch gesprochen: Unsere Gefangenschaft in der Sünde – in der sich von Gott abschottenden Wirklichkeit – versetzt von vornherein Gott in eine im Grunde unüberwindliche Weltfremdheit, die ihn nun zu einer unmöglichen Möglichkeit macht. Je nachdem, von wo man ausgeht und auf den entgegenstehenden Orientierungshorizont blickt, erweist sich stets das andere als die ›unmögliche Möglichkeit‹. Es handelt sich also – ebenso wie bei ›gut‹ und ›böse‹ – um einen perspektivischen Begriff, der seine Aussagekraft nur dann entfalten kann, wenn auch deutlich ist, in welcher Perspektive er jeweils ausgesprochen wird; als absolut gesprochenes Urteil bleibt er stumm bzw. wird geradezu absurd.

Das gilt selbstverständlich auch in gleicher Weise für die ihm entgegengestellte Formel von der ›möglichen Unmöglichkeit‹. Dabei verhalten sich aber ›unmögliche Möglichkeit‹ und ›mögliche Unmöglichkeit‹ nicht einfach symmetrisch zueinander, so dass die Inanspruchnahme des einen automatisch die Perspektive des anderen mit auf den Plan führt. Vielmehr wird im Horizont unseres Gedankengangs mit der Einräumung der ›möglichen Unmöglichkeit‹ in einer Welt, welche die unmögliche Möglichkeit zu ihrer Normalität erklärt hat, signalisiert, dass es sich hier nicht um wechselseitig äquivalente Optionen handelt. Auf dem, was im Unmöglichen möglich ist, liegt qualitativ ein ungleich größeres Gewicht als auf dem, was im Möglichen unmöglich ist. Deshalb können und sollen wir von Gott reden – das Können weist uns auf die tröstliche Seite unserer Situation und das Sollen auf die konfessorische Seite.

Damit sind die beiden Hauptaspekte angedeutet, um die es in diesem letzten Kapitel gehen soll. Es ist nach den Konsequenzen zu

fragen, die aus den voraussetzungsvollen Überlegungen zu ziehen sind. Was bedeutet es für unser Reden von Gott, dass es nur als mögliche Unmöglichkeit vollzogen werden kann? Welche Orientierungen und Kriterien ergeben sich aus den Weichenstellungen, die in den bisherigen Überlegungen vollzogen wurden?

1. Jenseits von Eden

Die Gottesfrage stellt sich in der menschlichen Geschichte nach biblischem Verständnis immer ›jenseits von Eden‹, d.h. in einem Horizont, in dem Gott zumindest überaus fraglich ist. Es gehört gleichsam per definitionem mit zu den Lebensumständen jenseits von Eden, dass der Baum des Lebens nicht unmittelbar in den Blick genommen werden kann. Die Umstände unserer Lebensrealität geben nicht einfach von sich aus zu erkennen, worin das menschliche Leben wurzelt. Die Bestimmung des Lebens lässt sich ebenso wenig einfach erfahren, wie das, was gemeinhin der Sinn des Lebens genannt wird.

Das ist nicht erst ein Problem der angeblich so weit gehend säkularisierten Moderne oder gar Postmoderne. Ließen sich Lebensbestimmung und ›Sinn des Lebens‹ einfach erfahren, so hätte ihnen weder die Moderne noch die Postmoderne ernsthaft etwas anhaben können. Aber die Verlegenheit, um die es hier geht, ist nicht genuin mit den Bedingungen der Neuzeit verknüpft, auch wenn sich kaum bestreiten lässt, dass sie hier in einem bisher kaum gekannten Ausmaß zu Bewusstsein gekommen ist, was bei nüchterner Betrachtung aber eher zu ihren Stärken als zu ihren Schwächen oder gar Bedrohungen zu rechnen ist.

Es handelt sich vielmehr um ein zeitunabhängiges Problem, das sich bereits in den biblischen Texten niedergeschlagen hat. Dem Menschen muss vom Baum des Lebens erzählt werden ebenso wie vom Grund und der Bestimmung seines Lebens. Er kann nicht wissen, wie es tatsächlich um ihn bestellt ist. Zwar kann er Vermutungen anstellen und mehr oder weniger umsichtige Theorien entwickeln, aber aus diesen Bemühungen kann er niemals Gewissheit beziehen. Jede aus sich selbst bezogene Gewissheit behält etwas von dem unzulänglichen Charakter der Feigenblätter, mit denen sich der seine eigene Nacktheit eingestehende Mensch zivilisationsfähig zu machen versucht. So viele er sich auch davon umhängen mag, er kann sich niemals von sich aus für ausreichend angezogen erklären, um dann erhobenen Hauptes aus dem ihn verborgen haltenden Gebüsch

als ein über sich selbst zu Gewissheit gekommener Mensch hervortreten zu können – eher besteht die Gefahr, dass er sich mit all seinen umgehängten Feigenblättern so sehr diesem Gebüsch angepasst hat, dass er von ihm gar nicht mehr unterschieden werden kann.

Der entscheidende Grund für dieses Angewiesensein auf Aufklärung und Belehrung von außen liegt darin, dass der Mensch eben nicht von sich aus von Gott zu reden weiß. Es entspricht ebenfalls einem Kernbestand des biblischen Zeugnisses, dass Gott immer wieder die Initiative ergreift und durchaus überraschend an einzelne Menschen herantritt und sie dazu beauftragt, anderen etwas mitzuteilen. Es wird davon erzählt, dass sich Gott unter teilweise recht ungewöhnlichen Umständen Menschen dazu beruft, um durch sie ihren Mitmenschen über die verzagte bzw. resignierte oder auch anmaßliche bzw. hochmütige Verkennung ihrer tatsächlichen Lage die Augen aufzutun. Gott selbst ermöglicht ihnen, was ihnen von sich aus unmöglich ist. Das heißt nicht, dass er selbst unmittelbar in Aktion treten muss. Selbst im unmittelbaren Umgang bleibt die unüberspringbare Wesensdifferenz zwischen Gott und Mensch darin präsent, dass Gott sich durch einen Boten, durch einen Engel oder einen Propheten vertreten lässt, die getreulich ausrichten, was jeweils mitzuteilen ist. Die Zeugen solcher Botschaften sprechen dann nicht in ihrem Namen, sondern treten als Beauftragte auf, die etwas weitersagen, was auch ihnen erst gesagt werden musste.

Die bekannte Erzählung von der Berufung des Mose in der Wüste (Ex 3) mag hier als exemplarisch gelten. Es beginnt mit einer wundersamen Erscheinung: Da steht ein Dornbusch in Flammen, und anstatt in Sekundenschnelle verzehrt zu sein, scheint das Feuer den Dornbusch nicht anzugreifen. Damit sich die LeserInnen (HörerInnen) gar nicht erst zum Spekulieren verleiten lassen, wird die sonderbare Erscheinung gleich »nüchtern« damit eingeleitet, dass ein Engel in der Flamme erscheine. Der von der Erscheinung angezogene Mose wird zur Erscheinung auf Distanz gehalten, nicht zuletzt auch deshalb, weil sich gleich zeigen wird, dass es auf sie gar nicht ankommt. Indem nun Gott durch die Flamme spricht, tritt der Engel in den Hintergrund, aber es bleibt deutlich, dass die Gottesbegegnung durch ein Medium geschieht, das einerseits die Anwesenheit Gottes unterstreicht und zugleich ebenso konsequent Gott selbst verborgen hält. Das ist präzis der Charakter von Offenbarung im biblischen Verständnis, denn niemals wird durch Offenbarung gleichsam die Decke vom Geheimnis Gottes gelüftet, sondern das Geheimnis

erscheint stets in der es schützenden Verhüllung. Es kommt nahe – es kann in der Gestalt Jesu sogar unter uns wohnen (Joh 1,14) –, aber es wahrt den Schatz seiner wesenhaften Unbegreiflichkeit, ohne den es sofort in die Hände der Menschen geriete und jeglicher Macht beraubt würde.

Substanziell wird die Gottesoffenbarung am brennenden Dornbusch durch das Wort bestritten, das Gott an Mose richtet. Gott hat einen keineswegs bequemen Auftrag für Mose, und Mose weist völlig zu Recht auf die Überforderung hin, die ihm da zugemutet wird. Gott verspricht ihm seine Gegenwart und verheißt eine Bestätigung nach der Durchführung des Auftrags. Da Mose diese Aktion nicht in eigenem Namen durchführen kann, fragt er nach dem Namen Gottes. Und die Antwort, die Gott jetzt gibt, kann wiederum als Grenzmarkierung für den Rahmen dessen gelten, was in der jüdisch-christlichen Tradition als Offenbarung gilt. Wie auch immer Ex 3,14 angemessen übersetzt werden mag⁴², in jedem Falle ist es eine Antwort, die dem Frager weder die Auskunft verweigert noch ihm die Frage erübrigt. Die Antwort hält vor allem die Frage lebendig, indem sie ihr eine vollkommen neue Perspektive unterlegt. Diese besteht vor allem darin, dass Beantwortung der Frage nur dann verstanden werden kann, wenn sie stets neu erfragt wird, aber nicht um in einem Akt ritueller Wiederholung immer wieder die gleiche Antwort bestätigt zu bekommen. Vielmehr gilt es in der gleichen Antwort immer wieder neu die Lebendigkeit zu erspüren, in der sich Gott unseren Fragen auch entzieht, damit wir uns an der Beziehung zum ihm und nicht an der einmal gegebenen Antwort orientieren.

Schließlich reklamiert Mose seine mangelhafte Rhetorik (Ex 4,10) – er sieht sich außer Stande, von Gott zu reden, und würde wohl lieber weiterhin die Schafe seines Schwiegervaters Jethro durch die Steppe treiben. Und die Antwort Gottes lautet in der Sache: Dir sind Mund und Sprache gegeben, wenn du meinen Auftrag wirklich vernimmst, wirst du auch etwas zu sagen haben. Die Begeisterung von Mose hält sich in nüchterner Einschätzung der ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten deutlich in Grenzen, aber er hat im Grunde keine Wahl, weil er die Anrede durch Gott nicht einfach ungeschehen machen kann.

⁴² Luther 84: »Ich werde sein, der ich sein werde«; Zürcher: »Ich bin, der ich bin«; Einheitsübersetzung: »Ich bin der ›Ich bin da‹«; Buber-Rosenzweig: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«.

Gott kommt in der Regel nicht durch irgendwelche spektakulären Ereignisse ins Spiel, durch welche die Welt in Staunen versetzt wird, sondern dadurch, dass da im Auftrag Gottes etwas ausgerichtet wird, was sich auf die besondere Autorisierung durch Gott selbst beruft. Und so nimmt die biblische Geschichte ihren Lauf, der einerseits von zahlreichen Gottesbotschaften und andererseits durch Hindernisse und Widerspruch, durch Kleinglauben oder Unglauben gekennzeichnet ist. In der Bibel wird das ›Wort Gottes‹ vor allem kontrafaktisch laut. Es ist alles andere als selbstverständlich, dass ihm ohne weiteres Glauben geschenkt wird. Jedenfalls bleibt die Inanspruchnahme des allgemeinen Weiterlebens für ein verantwortliches Zur-Sprache-bringen überaus unergiebig und ist eher dazu angetan, in die Irre zu führen als zu dem Gott, von dem die Bibel erzählt.

2. Der Bibel treu

Für die Ermöglichung christlicher Rede von Gott bleibt das Vertrauen in das Zeugnis der Bibel fundamental. Es bewahrt unser Gottesverständnis vor dem utilitaristischen Spekulationszirkel, in den wir unverzüglich geraten, wenn wir meinen, uns der Gottesfrage begrifflich nähern zu können. Es ist niemals einfach etwas Allgemeines, was es über Gott mitzuteilen gibt, sondern es handelt sich stets um etwas Besonderes, das uns so oder so betrifft. Die biblischen Texte sorgen dafür, dass es in unserer Rede von Gott etwas mitzuteilen gibt, was auch uns mitgeteilt werden musste, weil wir es nicht von uns aus wissen können. Der junge Karl Barth sprach davon, dass in der Bibel eine andere Welt in unsere alte Welt hineinragt⁴³. Wir haben oben von den verschiedenen Wirklichkeiten gesprochen, die sich gegenseitig ihre Substanz entziehen. In diesem Sinne ist die neue Welt in der Bibel, die da in die alte Welt hineinragt, die Wirklichkeit im Lichte der Bestimmungen Gottes, die in die ohne Gott auskommende Wirklichkeit unserer eigenwilligen Selbstbehauptung hineinragt.

⁴³ »Eine neue Welt ragt da in unsre gewöhnliche, alte Welt hinein. Wir können das ablehnen, wir können sagen: das ist nichts, das ist Einbildung, Wahnsinn: ›Gott‹ – aber wir können nicht leugnen und verhindern, daß wir durch die biblische ›Geschichte‹ weit über das hinausgeführt werden, was wir sonst ›Geschichte‹ heißen: in eine *neue* Welt, in die Welt Gottes hinein.« K. Barth, Die neue Welt in der Bibel, in: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge [Bd. 1], München 1924, 18-32, 24.

Es ist von einer neuen Erde und einen neuen Himmel die Rede (Jes 65,17; 66,22; 2Ptr 3,13; Apk 21,1), dem Tod wird das Leben entgegengestellt, das Kreuz erscheint im Licht von Ostern. Die Bibel wird durchzogen von einer Verheißung, die sich immer wieder zur Geltung bringt. Wenn Barth in diesem Zusammenhang vom »Ton des Ostermorgens« spricht⁴⁴, dann ist das der gleiche Ton, der auch bereits durch das ganze Alte Testament⁴⁵ hindurch zu vernehmen ist und der schließlich in der Offenbarung des Johannes vom Thron Gottes aus ertönt: »Siehe, ich mache alles neu!« (Apk 21,5)

Natürlich lässt sich auch die Bibel als Dokument unserer alten Welt bzw. der allein vom Menschen verwalteten Wirklichkeit lesen. Sie wäre dann in religiöser Hinsicht ein Dokument unterschiedlicher frommer Impressionen antiker Menschen, die uns mithilfe ihrer ebenso antiken Ausdrucksmittel einen Eindruck darüber vermitteln, wie sie sich die Abgründe und Hoffnungen ihrer Zeit weltanschaulich zurecht gelegt haben⁴⁶. Gewiss enthält die Bibel auch unter diesem Gesichtspunkt Dokumente von ganz besonderer Qualität, die von einer außergewöhnlichen Religiosität und geschichtlichen Empfindsamkeit zeugen. Da gibt es überaus interessante historische und literaturwissenschaftliche Beobachtungen anzustellen und aufschlussreiche Vergleiche vorzunehmen, durch welche die religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten und Besonderheiten biblischer Überlieferungen zum Vorschein kommen. Die Exegeten führen uns eindrucksvoll vor Augen, mit wie unterschiedlichen Fragestellungen sich diese alten Texte aufschließen lassen.

Theologisch wird es aber darauf ankommen, dass in der Mitte des Mitteilungsbedürfnisses dieser Texte nicht die Geschichte menschlicher Frömmigkeitsregungen und ihre kulturgeschichtliche

⁴⁴ Ebd., 20.

⁴⁵ Die »Testamente« stehen wohl gemerkt nicht in diesem gegensätzlichen Verhältnis von »alt« und »neu« zueinander – die Bezeichnung kann schnell in die Irre führen; Vgl. dazu u.a. E. Zenger, E.: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen [1991], Düsseldorf 1998; vgl. dazu D. Schellong, Was heißt: »Neuer Wein in alten Schläuchen«, in: Zur Bibel. Lektüre und Interesse (Einwürfe 2), München 1985, 112-125.

⁴⁶ In diesem Sinne sieht K. Barth in der Bibel die »literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche«; Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie (s. Anm. 6), 70-98, 76 – es ließ sich eine Reihe ähnlicher Formulierungen Barths anführen.

Originalität steht, sondern sie wollen auf den Gott verweisen, durch dessen Eingreifen ein besonderes Licht auf ihre Wirklichkeit gefallen ist, indem sich die Bedingungen, unter denen sie ihr Leben gestellt sahen, grundlegend verändert haben. Sie machen keine Interpretationsvorschläge zur weltanschaulichen Verarbeitung irgendwelcher Ereignisse, sonder verweisen auf die durch Gott »qualifizierte Wirklichkeit«⁴⁷.

Und das gilt ebenso für unsere Lektüre: Einerseits kann sie zum Nutzen unserer Frömmigkeit betrieben werden und sie wird uns gewiss nicht enttäuschen. Andererseits kann sie erst dann auf die besondere Botschaft von der Wirklichkeit Gottes stoßen, wenn nicht wir ihr mitteilen, was sie zu meinen hat, sondern uns von ihr die Perspektive eröffnen lassen, in der nicht nur die von unseren Fragen in Regie gehaltene Wirklichkeit in den Blick kommt, sondern auch die nach dem Menschen fragende Wirklichkeit Gottes. Barth hat das Problem 1916 in dem bereits zitierten Vortrag folgendermaßen beschrieben:

Die »Bibel hat nicht nur das an sich, daß sie zunächst jedem das gibt, was er verdient, was ihm entspricht: dem Einen viel, dem Andern etwas, dem Dritten nichts – sondern auch das Andre, daß sie uns, wenn wir nur *aufrichtig* sind, gar keine Ruhe läßt ... Die Bibel sagt uns bei gewissen »Auffassungen«, die wir uns von ihr machen, bald sehr deutlich und sehr freundlich: So, das bist *du*, aber nicht *ich*! Das ist nun das, was dir vielleicht in der Tat sehr gut paßt: zu deinen Gemütsbedürfnissen und Ansichten, in deine Zeit und in eure »Kreise«, zu euren religiösen oder philosophischen Theorien! Sieh nun hast du dich spiegeln wollen in mir und hast wirklich dein eigenes Bild in mir wiedergefunden! Nun aber geh und suche auch noch *mich*! Suche, was dasteht! ... Es ist ein Geist in der Bibel, der läßt es wohl zu, daß wir uns eine Weile bei den Nebensachen aufhalten und damit spielen können, wie es unsre Art ist – dann aber fängt er an, zu drängen und was wir auch einwenden mögen: wir seien ja nur schwache, unvollkommene, höchst durchschnittliche Menschen! er drängt uns auf die Hauptsache hin, ob wir wollen oder nicht. Es ist ein Strom in der Bibel, der trägt uns, wenn wir uns ihm nur einmal anvertraut haben, von selber dem Meere zu. Die heilige Schrift legt sich selbst aus, aller unserer menschlichen Beschränktheit zum Trotz. Wir müssen es nur wagen, diesem Trieb, diesem Geist, diesem Strom, der in der Bibel selbst ist, zu folgen, über uns selbst hinauszuwachsen und nach der höchsten Antwort zu greifen.«⁴⁸

⁴⁷ Ebd., 80.

⁴⁸ Die neue Welt in der Bibel (s. Anm. 43), 21f. Vgl. dazu M. Weinrich, »Die neue Welt in der Bibel«. Grundentscheidungen in Karl Barths Verständnis der Schrift, in: »..., dann werden wir sein wie die Träumenden«, FS f. Ingo

Was Barth hier sehr emphatisch vorträgt, bleibt in der Sache festzuhalten, auch wenn der Eindruck entstehen mag, dass hier mehr Probleme aufgeworfen als gelöst werden. Es geht um die Einlösung der Grundbedingung, dass wir nicht von Gott reden können, solange wir uns nicht als von Gott angesprochene und somit von Gott betroffene Menschen erkennen können. Das altkirchliche Kriterium, dass Gott nur durch Gott erkannt werden könne, ist unmittelbar mit der Vorstellung von der Inspiration der Bibel als heiliger Schrift verbunden, nicht in dem Sinne, dass sie ein vom heiligen Geist diktiertes Buch sei, dem wegen seines göttlichen Ursprungs unbefragbare Autorität zukomme⁴⁹, sondern in dem Sinne, dass es unter der besonderen Verheißung stehe, den Geist der Selbsterschließung Gottes weiterzugeben und immer wieder neu lebendig werden zu lassen, weil es in eben diesem Geist geschrieben und zusammengestellt worden sei.

Nur wenn wir in die Bibel das Vertrauen setzen können, dass uns die durchaus auch unbeholfenen und womöglich widersprüchlichen menschlichen Worte nicht nur auf die Wirklichkeit Gottes mit bestem Willen hinweisen *wollen*, sondern dies auch tatsächlich *können*, ist es sinnvoll, der Bibel im Rahmen unserer Verständigungsbemühungen um eine angemessene Rede von Gott eine besondere Orientierungskraft zuzumessen. Das Vertrauen in dieses Können entspricht dem Vertrauen, dass durch die subjektiven Perspektiven der verschiedenen Texte die von ihnen zur Sprache gebrachte Wirklichkeit auch selbst durchschimmert, so dass sie im Wirken eben des Geistes, von dem sie sich getragen wissen, auch heute als lebendiges Gotteszeugnis gelesen und verstanden werden können.

Diesem Vertrauen entspricht das Bemühen um Wahrnehmungstreue. Im Grunde geht es um nicht mehr und nicht

Baldermann z. 65. Geb., hg. v. A. Greve u. F. Albrecht, Siegen 1994, 425-453; ders., Die Bibel legt sich selber aus. Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips oder vom verheißungsvollen Ärgernis angemessener Bibelauslegung, in: H. Frankemölle (Hg.), Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn/München/Wien Zürich 1994, 43-59.

⁴⁹ Zum Ungeist der Lehre von der Verbalinspiration, die in besonderer Weise von fundamentalistischen Kreise aufgenommen worden ist, vgl. M. Weinrich, Die demütigen Sieger. Fundamentalistische und evangelikale Bibelauslegung, in: Die Bibel gehört nicht uns (Einwürfe 6), München 1990, 48-93, 59-61.

weniger als den für jede Fremdwahrnehmung entscheidenden Versuch, das in den Texten zu uns Gesagte so gut zu verstehen, dass wir schließlich das, was da steht, auch von uns aus zu sagen vermögen. Der konkrete Umgang mit den Texten zeigt, dass diese so schlicht erscheinende Erwartung ein kaum erreichbares Ideal darstellt. Doch das ist kein Grund, diese Perspektive im Umgang mit den biblischen Texten aus den Augen zu verlieren.

Wahrnehmen hat immer etwas mit Wahrheit zu tun. Nur das wird man tatsächlich wahrnehmen, das uns darin überzeugt, als ›wahr‹ genommen werden zu können. Solange wir den Verdacht einer Täuschung oder Irreführung wittern, werden wir auf ›Anschein‹ oder ›Illusion‹ plädieren, den wir dann nur als solchen ›wahr‹-zunehmen bereit sind. Was wir ›wahr‹-nehmen, gilt für uns, und wenn es uns auch für andere wichtig zu sein scheint, werden wir den Versuch unternehmen, es weiterzusagen, und zwar so, wie es uns zur Wahrheit geworden ist, und nicht etwa in dem anmaßlichen Versuch, diese Wahrheit nun unsererseits beweisen zu wollen. Dass sich dabei dann auch wieder alle Schwierigkeiten einstellen, die wir nun einmal mit gegenseitiger Verständigung haben, steht auf einem anderen Blatt.

Wenn der bereits im Zusammenhang der Macht des Fragens erwähnte Psychologe Bodenheimer das Verstehen als einen Akt des Antwortens beschreibt⁵⁰, dann wird einerseits vorausgesetzt, dass es da etwas ›wahr‹-zunehmen gibt, was verstanden werden will, das andererseits aber erst darin als verstanden angesehen werden kann, wenn sich der Wahrnehmende in größtmöglicher Entsprechung zu dem Wahrgenommenen verhält, indem er zu erkennen gibt, was dieses jeweils in ihn bewirkt. Von Verstehen kann dann die Rede sein, wenn die Entsprechung zwischen dem Wahrzunehmenden und dem Wahrgenommenen so groß ist, dass die erwirkte Reaktion zu einer tatsächlichen Antwort und nicht nur zu einer Gegenrede mit ganz anderen Gesichtspunkten gedeihen kann – um vom Stummbleiben ganz zu schweigen. Entsprechung meint dabei ganz und gar nicht Determination oder blinde Gefolgschaft, vielmehr geht es darum, sich von dem Wahrgenommenen so in Schwingungen versetzen zu lassen – es hat in der Tat etwas mit Resonanz zu tun –, dass die erwartete Antwort, die jede und jeder allerdings selbst zu geben hat, noch etwas von dem Ton erahnen lässt, auf den hin sie jeweils ergeht. Insofern hat das Verstehen auch ganz entscheidend mit uns und unserer Reaktion

⁵⁰ Vgl. A.R. Bodenheimer, *Verstehen heißt antworten*, Stuttgart 1992.

auf Wahrgenommenes zu tun. Wenn etwas wirklich verstanden ist, wirkt es sich aus in unserem Selbstverständnis, das von dem Verstandenen nicht einfach wieder absehen kann, sondern ihm in irgendeiner Weise zu entsprechen und somit zu antworten versuchen wird.

So wie unser Reden von Gott auf die Orientierung am biblischen Reden von Gott angewiesen bleibt, so entscheidend kommt es auf die Treue zur Wahrnehmung an, die gerade da gefragt ist, wo sich die Texte auf den ersten und vielleicht auch noch auf den zweiten Blick als sperrig und unzugänglich erweisen. Auf keinen Fall entspricht es der von ihren LeserInnen erwarteten Treue, wenn die Bibel unter dem Gesichtspunkt eines auf welche Weise auch immer für plausibel erklärten Nutzens auf ihre aktuelle Brauchbarkeit hin durchgekämmt wird. Jede Auswahl gibt von vornherein zu erkennen, dass wir uns selbst die Regie dafür vorbehalten, was wir uns sagen lassen wollen.

3. Zeugen der Wahrheit

Die Wahrheit, um die es uns hier geht, vermag allein von sich aus zu überzeugen. Sie schreibt sich uns als Gewissheit ein, was nichts anderes besagt, als dass sie geglaubt wird. Sie kann als solche ihrem Wesen nach nicht gewusst werden, weil wir nur das wissen, wovon wir uns selbst überzeugen. Indem wir aber von dieser unsere Möglichkeiten überschreitenden Wahrheit überzeugt werden, entzieht sie sich auch unserer Verfügung, wenn sie uns überzeugt hat. Nichts liegt ihr ferner als sich in die Hände des Menschen zu begeben. Die Wahrheit in der Hand des Menschen bezeichnet nach biblischem Verständnis vor allem die Verführung zum Sündenfall und die von ihm vollzogene Usurpation der zur menschlichen Selbstdarstellung errichteten Wirklichkeit, in der sich der Mensch alles seinen Bestimmungen zu unterwerfen versucht.

Wahrheiten entsprechen den sie freisetzenden Wirklichkeiten, sie folgen den gleichen Bestimmungen wie die Wirklichkeit, in der sie Gültigkeit beanspruchen. Die Wahrheit der von Gott bestimmten Wirklichkeit bleibt Gottes Wahrheit. Diese Wahrheit in die eigene Verfügung bekommen oder sie gar nun menschlicherseits auf Erden durchsetzen zu wollen, entspricht gerade nicht ihrer Anerkennung, sondern kommt einer Misstrauenserklärung gleich. Sie muss konsequent Gott überlassen bleiben, was ja in keiner Weise den Menschen ausschließt, sondern – wie zu zeigen versucht wurde –

diesen von vornherein mit einschließt. Es ist die Wahrheit der Menschlichkeit Gottes, die konsequent der Wahrheit von der Göttlichkeit des Menschen entgegensteht. Wenn es um die Wahrheit geht, gehört in diesem Sinne der Mensch auf die Seite Gottes – aber das bleibt in diesem Argumentationsgefälle exakt das strikte Gegenteil von allen Versuchen, Gott auf die Seite des Menschen stellen zu wollen. Gott überschreitet nicht die Grenze, um einer von uns zu werden, sondern damit wir wieder zu ihm finden können. Auch und gerade die Rede von der Menschwerdung Gottes zielt vorzüglich gegen die Vorstellung einer Vergottung des Menschen⁵¹.

Das wiederum hat zur Folge, dass wir diese Wahrheit auch unsererseits nur bezeugen können, d.h. wir können nur in aller Schlichtheit und der uns möglichen Genauigkeit das weitersagen, was wir »wahr«-genommen haben. Zu dieser mit dem Glauben verbundenen Ermächtigung zum eigenen Reden kann man stets nur sehr zögerlich greifen, weil sie stets mit der Überforderung einhergeht, dass wir mehr sagen müssen als wir von uns aus vertreten können. Wir reden ja niemals allein aus uns heraus, sondern von dem, was auch wir erst einmal »wahr«-nehmen mussten, um davon reden zu können.

Wir sollten uns immer wieder neu daran erinnern, dass wir ganz und gar davon entlastet sind, unsererseits für Gott und seine Offenbarung eintreten zu müssen. Deshalb sollen wir es auch nicht wollen. Wenn wir nicht irrten, als wir uns auf den altkirchlichen Grundsatz einließen, dass Gott nur durch Gott erkannt werden könne, dann sollten wir uns auch von dem unmittelbar mit diesem Grundsatz verbundenen Vertrauen in die Selbstmächtigkeit der Offenbarung Gottes anstecken lassen. Wir sollen sie mit den uns zur Verfügung stehenden Möglichkeiten Gott mit Wort *und Tat* bezeugen, uns aber nicht als seine »Advokaten oder Propagandisten« zu betätigen versuchen⁵². Wie viel kirchlicher und religiöser Krampf könnte ersatzlos gestrichen werden, wenn es mehr von diesem tröstlichen Vertrauen gäbe?

Es wird sich niemals die Situation einstellen, in der wir uns tatsächlich in der Lage sehen, ausreichend dafür qualifiziert zu sein, kompetent von Gott zu sprechen. Hier hat auch die heute im Blick auf die theologische Ausbildung so gern benutzte Formel von der

⁵¹ Vgl. K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (s. Anm. 6), 168.

⁵² Vgl. K. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (s. Anm. 13), 13.

theologischen Kompetenz ihre klar zu markierende Grenze. Es ist nicht möglich, zu einer vollkommen ausgereiften Erkenntnis zu gelangen, um sich dann von ihr das Rederecht geben zu lassen, sondern wir beginnen immer schon mit dem Reden, während wir noch auf das Hören angewiesen sind.

Diese Ambivalenz von Gewissheit und Anfechtung spiegelt sich auch in der Art und Weise, wie schließlich geredet werden kann: Einerseits kann nur aus Überzeugung geredet werden, und andererseits bleibt jede Rede vorläufig, d.h. sie sollte immer auch den Ton enthalten, dass alles durchaus auch noch viel besser gesagt werden kann – nicht etwa weil nicht deutlich genug ist, was uns da von den biblischen Texten zu Gehör gebracht wird, sondern vor allem, weil auch wir immer noch gegen uns selbst anzuhören und dann auch anzureden haben.

Damit kommen wir nun wieder bei der Verquickung von Theologie und Anthropologie heraus. Das In-Erscheinung-Treten Gottes lenkt zuerst und nachhaltig den Blick auf den Menschen: Adam wo bist du? Von Gott können wir nur sprechen, wenn wir von seinem Verhältnis zum Menschen sprechen. Und das gilt dann entschieden auch umgekehrt: Von den Menschen gibt es nur dann Haltbares und Hoffnungsvolles zu sagen, wenn sie nicht von sich selbst sprechen, sondern wenn sie von Gott und seinem gnädigen Bund mit den Menschen sprechen. Die Ernüchterung des Menschen gegenüber sich selbst ist ein essenzieller Teil der Befreiung des Evangeliums – sie gilt nicht seiner Erniedrigung oder seiner moralischen Bedrängung, sondern seiner wirklichkeitsgerechten Aufrichtung.

Es geht in der Tat um das ebenso große wie regelmäßig von eigennützigen Interessen gebeutelte Wort der Freiheit: Freiheit kann nur ergriffen werden; gerät sie in unsere Initiative, so ist sie bereits verloren. Sie kann jedoch nur ergriffen werden, wenn sie dem Menschen gegeben ist. Dass sie ihm tatsächlich gegeben ist, muss ihm gesagt werden. Deshalb ist es ganz und gar nicht unerheblich, ob Gott zur Sprache kommt oder nicht.