

Du sollst dir (k)ein Bild machen!

Gottesrede heute zwischen Projektion und Aufklärung

»Du sollst dir kein Gottesbild machen, noch irgendein Gleichnis« – so beginnt das Bilderverbot in Ex 20,4, das zusammen mit dem Fremdgötterverbot den Anfang, also so etwas wie die Grundsatzklärung der »Zehn Gebote« oder »Weisungen« darstellt. Von seinem historischen Kontext her ist dieses Verbot wohl zunächst als Kultbildverbot zu verstehen. Es richtet sich gegen eine Abbildung des Gottes Israels als Götter- und Götzenstatue. Das ist eine Art der Gottes-Verehrung, wie sie in den Israel umgebenden Hoch-Kulturen – Ägypten und Mesopotamien – gang und gäbe war. Vom Gott Israels aber gibt es kein angemessenes Bild; schon gar nicht eines, mit dem man spirituelle Macht über ihn ausüben könnte. Aber im Ernst gefragt: Wer käme heute noch auf die Idee, sich mit einem Schnitzbild Gottes bemächtigen zu wollen? Ist das Bilderverbot heute nicht ein Verbot ohne tieferen Sinn? Ich möchte im folgenden dieser These widersprechen und deutlich machen, warum diese Verbot uns auch heute noch immer noch Wichtiges, ja Unaufgebbares ins Stammbuch unserer Gottesrede schreibt. Weil es nämlich der Versuchung entgegentritt, Gott durch Bilder definieren und so begrenzen zu wollen.

Biblich gesehen ist das Bilderverbot aber bekanntlich nur die halbe Wahrheit, denn schon für das biblische Zeugnis ist eine weitere Beobachtung ebenso wichtig: Trotz des Verbotes redet die Bibel von ihrem Beginn an, dem Buch Genesis, bis zu ihrem Ende, der Apokalypse des Johannes, dort, wo es

ihr um Gott und sein Heilshandeln in Welt und Geschichte geht, in einer Fülle von Bildern. Manche Elemente – man denke nur an die Gottesreichbotschaft Jesu – sind ohne eine vielfältige Bild- und Gleichnisrede überhaupt nicht vorstellbar.

Die inkarnatorische Logik des christlichen Glaubens selbst zwingt die Glaubenssprache und die Gottesrede mitten hinein in die Ungesicherheit einer geschichtlichen Existenz, die auf jede Selbstvergewisserung verzichtet. Wir sind Suchende, hinausgeworfen in die Welt

Johanna Rahner

1. Gottesrede in Bildern: Gefahr und Chance zugleich

Gottesrede – Theologie ist eine Rede in Bildern. Bilder, die uns berühren; Bilder, die uns abstoßen; Bilder, mit denen wir etwas anfangen können; Bilder, die uns nichts sagen; Bilder, die allzu sicher festlegen; Bilder, deren Offenheit uns nicht weiterhilft. Können wir dieser Eigendynamik der Bilder irgendwie entkommen? Müssen wir das überhaupt?

Gottesrede, d.h. Theologie, und Gottes-Bilder gehören in unauflösbarer Weise zusammen. Nicht umsonst gelten in vielen Phasen unserer eigenen Glaubensgeschichte Bilder als »Bibel der Armen«. Das ist nicht nur so, weil diese zumeist nicht lesen oder schreiben

konnten, sondern auch weil ihnen das Denken in Bildern, das sinnliche Erkennen viel näher lag als eine wort- und kopflastige Predigt oder eine unverständliche, als Mysterienschau vollzogene Liturgie. Sind aber nun Bilder nicht zu ›sinnlich‹, zu eindeutig, zu einfach festlegbar? Sind sie nicht der billige Ersatz für eine ansonsten alltagsuntauglich gewordene Theologie? Tut eine aufgeklärte und aufklärende Theologie also nicht gut daran, sich von solchen ›einfachen‹ Festlegungen zu verabschieden?

Nein! Wenn Theologie versuchen würde, sich von Bildern zu verabschieden, dann würde sie ein Gutteil ihrer Sprach- und Ausdruckfähigkeit aufgeben. Denn religiöse Erfahrungen müssen in Worte gefasst werden, weil Gefühle, Erlebnisse, denen der Ausdruck, die Worte fehlen – so formuliert es einmal der Erfurter Religionsphilosoph Eberhard Tiefensee – relativ schnell verflachen. Sie werden, weil sie nicht kommunizierbar sind, vergessen oder bleiben, weil unbenannt, im Un- bzw. Unterbewussten umso subtiler wirksam. Dort, wo Religion und Theologie sich von ihrer Sprach- und Bildkompetenz verabschieden, da berauben sie sich ihrer eigenen lebensweltlichen Basis. Will die Theologie heute nicht dieser Versuchung unterliegen, muss sie die Sprache, die Rede in Bildern riskieren. Aber sie muss es auf eine bestimmte, selbstkritische Weise tun. Auch dies zeigt bereits ein Blick in die biblische Überlieferung.

Die jüdisch-christliche Tradition geht davon aus, dass Gott und Welt so sehr miteinander in Verbindung stehen, dass der Mensch in seiner konkreten Situation in der Welt den ›Anspruch‹ Gottes erfahren kann. Die bi-

blische Gottesrede erweist sich als vielfältige Bild-Rede. Sie ist so vielfältig wie die Gottes-Erfahrungen der Menschen, die in und mit diesen Bildern ihr Glaubenszeugnis in der Bibel überliefert haben. Sie legen Zeugnis ab über das Wirken Gottes, Sie erzählen, singen und klagen das, was sie erfahren, was sie erlebt haben. So ›malt‹ die menschliche Situation immer auch an den Gottesbildern mit. Bilder stehen daher auch immer in Gefahr ›Projektionen‹ zu sein, d.h. all das, was erfahren und daher bebildert wird, auf das ›Menschenmaß‹ zu reduzieren. Sie können Wahres zur Sprache bringen, aber auch die Wahrheit bis zur Unkenntlichkeit verzerren. Statt von Gott erzählen sie von den Ängsten, Sehnsüchten, Konflikten und Wünschen der Menschen. Solche Gottesbilder sind, wo sie dominierend werden, eher ein Krankheits-symptom; ein solcher ›Gott‹ ist der billige Platzhalter für die nicht zugestandenen, verdrängten, nicht ausgedrückten Wünsche des Menschen; und solche Gottesbilder sind nichts als ›Ersatzhandlungen‹, die das Verdrängte auf eine andere Art und Weise doch noch zur Sprache bringen. Ein solcher Gott ist ein selbstgemachter Gott, ein Schnitzbild, vor dem man sich zum Schein niederwirft, um dann getrost eigenen Nutzen und Gewinn daraus zu ziehen. Eine selbstkritische Gottesrede wird sich diese Überlegungen zu Herzen nehmen und als Mahnung gelten lassen: Unsere Gottesrede ist nicht *nur* Projektion; aber sie kann eben auch Projektion sein; bzw. in der Gefahr stehen, Projektion zu werden. Das bedeutet: Die Geschichte der Gottesrede war und ist immer auch eine ›Missbrauchsgeschichte‹, d.h. man versucht Gott und die Welt so ›zusammenzubringen‹,

dass man daraus selbst einen Vorteil ziehen kann.¹

Daher hat die Theologie die Aufgabe, immer wieder ihr eigenes Denken in Bildern zu reflektieren und kritisch in den Blick zu nehmen. Sie beschreibt, entfaltet und lotet die Bilder aus, in denen sich christlicher Glaube zur Sprache bringt, sich unsere Welt erschließt und verständlich macht. Sie unterwirft sich dabei dem Kriterium der kritischdenkenden Verantwortung dieser Bilder. Ohne eine solche ständige Selbstbefragung

steht eine Theologie in Bildern in der Gefahr, Bilder unkritisch stehen zu lassen bzw. durch ein pures Festhalten an sprachlichen Formen diese mit der Wahrheit selbst zu verwechseln.

2. Gottesrede unter dem Maßstab des Bilderverbots

Vor diesem Hintergrund hat es gute theologische Gründe, warum das Bilderverbot auch heute noch kritische Impulse für jede Rede von Gott liefert. Denn es beinhaltet einen gewaltigen Schuss »negativer Theologie«.

Was heißt das? Zunächst einmal dieses: Allzu naheliegenden Identifikationen – So ist Gott! – wird ein deutliches ›Nein, so nicht, sondern ganz anders‹ entgegensetzt. Damit muss sich jedes Bild zunächst einmal einer grundlegenden Kritik unterziehen. Dies geschieht nun aber nicht in der Weise, dass es von nun an für Theologie vielleicht doch besser wäre, einfach zu schweigen, weil jedes affirmativ Ausgesprochene doch sofort wieder zurückzunehmen wäre. Nein, ›Negative Theologie‹ ist keine bloße Negation, sondern es bedeutet, den kritischen Blick zum Prinzip zu erklären. Auch eine ›Negative Theologie‹ hält sich an die biblische Grundüberzeugung, dass Gott in menschlichen Worten und Erfahrungen wirklich an- und aussprechbar ist. Das begründet sich darin, dass die biblische Überlieferung keinen prinzipiellen Gegensatz sieht zwischen Gott und dem, was dem Menschen als Menschen möglich ist. Es gibt keine Trennung zwischen Welt- und Gotteserkenntnis. Im Gegenteil. Der menschlichen Sprache wie der Welt als ganze wird durchaus zugetraut, ›gott-fähig‹ zu sein. In banalen, geradezu alltäglichen menschlichen Geschichten ereignet sich Gottesgeschichte. Die alltägliche menschliche Lebenswelt ist der Ort, an dem sich Gott zeigt. Demgegenüber wird ein absoluter Gegensatz von Gott und Welt im Judentum und noch deutlicher im Christentum von Anfang an als Irrlehre bezeichnet. Ein unüberbrückbares Gegenüber von Gott und Welt anzunehmen, die jede angemessene Gottesrede verunmöglich, ist ein grundlegender Verstoß gegen den biblischen Gottesglauben. Der Glaube an und das Bekenntnis zum heilbringenden und zum Wohl der Menschen handelnden Gott

ist nicht jenseits dieser Welt zu fixieren: ›Der Faden zwischen Schöpfung und Erlösung reißt nicht‹².

Die biblische Vorstellung von Heil legt daher Wert darauf, dass Heil nie nur als rein jenseitiges, überweltliches Heil begriffen wird, sondern Gottes Heil hat immer auch ganz deutliche Konsequenzen in dieser und für diese Welt; auch wenn es sich nie auf diese Welt beschränken lässt oder in ihr aufgehen könnte. Denn dort, wo Gottes Heil in der Welt sichtbar wird, zeigt sich zum einen die Welt als Abgrund – weil sie nämlich grundsätzlich als jene Welt sichtbar wird, die ›unheil‹ ist, die das Heil Gottes mehr als nötig hat. Und es zeigt sich zum anderen, was eigentlich sein, was eigentlich aus der Welt werden könnte, ja, müsste, weil sie doch Gottes gute Schöpfung ist. So lebt z.B. jedes Gleichnis Jesu von dieser inneren Spannung, was in der Welt Sache ist und wie es eigentlich auch ganz anders gehen könnte, wenn man sich nur auf das einlassen würde, was Jesus da erzählt. So erweist sich die biblische Vorstellung von Heil immer als Anknüpfung im Widerspruch. Und genau diese Dialektik macht das Bilderverbot fruchtbar für die Rede von Gott.

Dabei war es für Israel gar nicht so einfach, in seiner Gottesrede diese bleibende Spannung von positiver Anknüpfung an die Welt und kritischem Widerspruch zur Welt aufrecht zu erhalten. Denn die Israel umgebenden Kulturen vertreten hier ganz andere Ideen. In den polytheistischen oder kosmotheistisch geprägten Kulturen des Alten Orients gibt es geradezu eine ›notwendige Nicht-Unterscheidung von Gott und Welt‹, also eine quasi ›natürliche Sicht- und Er-

kennbarkeit des Göttlichen.³ Alles ist göttlich. Die Götterwelt und die Welt der Menschen sind nicht zu trennen, ja sie gehen in eins. Damit die Götter sich mit den Menschen zur Gemeinschaft verbinden können, müssen sie in der Welt manifest werden, in Bildern, in Königen, heiligen Tieren etc. Götter- und Königskult sind identisch; das Weltliche und das Göttliche bilden ein ungebrochenes Kontinuum – keine Spannung; kein Widerspruch; sondern: nahtloser Übergang. Die Repräsentationsmöglichkeiten des Göttlichen in der Welt sind nahezu uneingeschränkt; mit allen Missbrauchsmöglichkeiten, die diese naht- und spannungslose Beziehung von Welt und Gott zur Folge hat. Genau an diesem Punkt setzt das kritische Potential des biblischen Bilderverbotes an.

Jede Präsentations- und Repräsentationsmöglichkeit des Göttlichen in der Welt wird prinzipiell in Frage gestellt. Die Transzendenz Gottes, die das biblische Bilderverbot ausdrückt, jene prinzipielle Unterschiedenheit von Gott und Welt, bringt daher eine grundlegende Sensibilität für die ›Gebrochenheit‹ jedes göttlich-menschlichen Machtkontinuums mit sich und dementiert damit jeden Automatismus einer Identifikation von weltlicher Herrschaft und göttlichem Heil. Von nun an muss man genau bestimmen, welche weltlichen Evidenzen ›für Gott [...] sprechen bzw. welche Machterfahrungen aus Gott sind [...] und welche Machterfahrungen vom Ungeist der Menschen durchdrungen sind‹⁴. Heil und Herrschaft sind biblisch nie einfach identisch. Damit liefert Gott sich nicht jeder natürlichen Evidenz aus, ist aber trotzdem als der in der Welt Anwesende und Handelnde und vor allem als ihr kritischer Maßstab

zu denken⁵. So drängt sich das kritische Potential des Bilderverbotes immer auch und gerade dort auf, wo Gotteserfahrungen und Gotteserinnerungen in ihrer Kontrafaktizität zu einer allzu weltlichen Erfahrung Gott als denjenigen erkennen lassen, der die Unwahrheiten der Welt der natürlichen Evidenzen ebenso aufdeckt, wie er einen Weg aus der Sackgasse der allzu menschlichen Strukturen und ihrer offenen wie subtilen Unterdrückungsmechanismen weist⁶. Denn ein ›transzendente[r] Gott lässt sich prinzipiell nicht einbinden in menschliche Interessen‹⁷. Die Transzendenz Gottes, von der die Bibel spricht, bedeutet daher zunächst einmal ›Nicht-Vereinnahmbarkeit‹. Damit wird aber die innere Spannung zu einer allzu natürlichen Evidenz des Göttlichen und seiner Repräsentation in der Welt deutlich: Die Transzendenz des biblischen Gottes wehrt sich dagegen, von irgendwelchen ›funktionalistischen Ideologien und den von ihnen legitimierten Realitäten‹ vereinnahmt zu werden. Mit einem solchen Gott lassen sich keine weltlichen Strukturen legitimieren. Alles, was sich durch die Erwählung durch diesen Gott heilig nennen darf, ist es nur, weil er der Heilige ist. In sich bleibt es aber immer ›Welt‹, Profanes, Unheiliges. Ein solcher Gott widerspricht auch allzu offenen kirchlichen Vereinnahmungsversuchen, obwohl die Kirchengeschichte voll davon ist.

Gottesbilder unter der Regel des Bilderverbotes bilden daher ›nicht einfach ab; [...] beschreiben nicht einfach, was der Fall ist. [Sondern] sie provozieren dazu, die Wirklichkeit Gottes mit der Lebenswelt des Menschen, der sich ihnen aussetzt, zusammenzubringen und zusammenzuhalten und *sich*

vorzustellen, wie diese Welt sich verändert, wenn sie zum Ort der Gegenwart Gottes (seiner ›Gnade‹) wird.⁸ D.h. Gottesbilder setzen sich nicht einfach über die Wirklichkeit der Welt hinweg, sondern sie versuchen die Wirklichkeit quasi mit den ›Augen Gottes‹ wahrzunehmen, d.h. die Welt so zu sehen, dass erkennbar wird, »was aus ihr werden kann und werden soll, da Gott sich ihr zuwendet und Menschen dafür in Anspruch nimmt, diese Zuwendung zu bezeugen«⁹. Dort aber, wo die Welt im Horizont Gottes erfahren wird, wird die Unterscheidung von Welt und Gott erst recht vollzogen. Denn die Welt kommt in ihrer ungeschminkten Weltlichkeit zum Vorschein.

Doch Gottesrede unter dem Regulativ des Bilderverbotes schreckt nicht nur davor zurück, »Gott zum Instrument seines eigenen Willens zu machen«¹⁰, sondern sie setzt sich auch der Andersheit Gottes aus. Denn dort, wo dieser Gott in der Welt sichtbar und wirksam wird, da erweist er sich als der ganz andere; eine Theologie unter dem Bilderverbot kultiviert daher diese ›Kultur des ganz Anderen‹. Das geschieht dadurch, dass durch das Bilderverbot noch einmal explizit die Prioritäten der Gottesrede zurechtgerückt werden. Das begründet sich letztlich im biblischen Gottesverständnis selbst.

3. Gott, der ganz Andere – eine theologische Selbstaufklärung

»Der Gott, der aus der Kritik an den selbstgemachten Göttern stammt, [...] hat keinen Namen wie diese. Hätte er einen, könnte er mit ihnen in eine Reihe gestellt oder gar mit ihnen verwechselt werden«.¹¹ Deshalb ist der Gottesnamen, wie ihn Ex 3,14 zu ver-

stehen gibt, eben keine ›Selbstvorstellung JHWHs‹, die einfach »jede Referenz auf die Welt verweigert«¹², sondern die Gottesvorstellung Ex 3,14 ist der entscheidende Verweis auf einen Gott, der sich in einer ganz einzigartigen Weise als der Anwesende zeigt; einfach als der: Ich-bin-der-ich-bin-Da. Sprachlich ist dieser Gottesname eine Leerstelle, ein Name über, ja jenseits aller Namen und Benennungen. Wer ist denn ›Herr‹, ›Richter‹, ›Schöpfer‹ etc. etc. angesichts dieses nackten ›Ich bin der ich bin da‹?

Dennoch belässt es die Bibel nicht bei dieser ›Leerstelle‹, sondern ergänzt dieses pure ›Ich-bin-da‹ Seite um Seite durch die konkreten Erfahrungen eines ›Ich-bin-da-für-Euch‹. Grundlage und bleibender Maßstab für dieses ›Für-euch‹ ist die Befreiungserfahrung des Exodus.¹³ Dieser Maßstab muss immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden, und sei es dadurch, dass das Bilderverbot die Anfragbarkeit jeder ›Füllung‹ der Leerstelle stets vor Augen hält. Daher ist jede Auseinandersetzung um ein angemessenes Gottesverständnis, jedes Ringen mit den fremden Göttern und Gottesbildern in der Bibel auch immer eine Frage an die Offenheit der eigenen Gottesbilder. Dies zeigt z.B. ein Blick auf den Propheten Hosea und die dortige Negation des Gottesverhältnisses und des Gottesverständnisses (vgl. Hos 1). Es ist jenes in der Person des Propheten selbst sich ins Bild setzende Drama um Treue und Untreue, das sich auch als Ringen JHWHs mit den Fremdgöttern, den Baalen inszeniert. Der Prophet muss sich eine Tempeldirne zur Frau nehmen, um so die Beziehung Gottes zu seinem untreuen Volk leibhaftig in Szene zu setzen.

Die Absurdität dieses menschlichen Abbildes Gottes zerbricht zunächst jegliches menschengemachte Gottesbild, das JHWH nur allzu gerne mit jenem Herr-gleich-Baal-Sein gleichsetzt. Doch es geschieht ein weiteres: Indem der Prophet sich selbst zum Narren für einen noch größeren Narren macht – er läuft wie ein verliebter Trottel seiner untreuen Frau hinterher und will sie um jeden Preis wieder zurückhaben –, wird das Leben dieses Propheten selbst zum realen Bild der Unauslotbarkeit, ja Unberechenbarkeit der göttlichen Zuwendung des ›für-Euch‹. Gott wird sichtbar als der sich völlig unselbstverständlich Zuwendende, der die Untreue gar noch zum Anlass seines Treuseins nimmt. Er zeigt sich als derjenige, der sich selbst exaltierter Rachedgedanken bedienen kann, um dann doch – sein Innerstes nach außen, ja sich gegen sich selbst kehrend – sein Erbarmen – wörtlich nachempfunden: seinen Mutterschoß – für seine Geschöpfe völlig unerwartet zur Geltung zu bringen. Das Leben des Propheten wird zur leibhaftig-absurden Lesespur dieses sich frei, d.h. in Liebe zuwendenden Gottes. Eines Gottes, der so ist, wie ihn die Erzählung vom Brennenden Dornbusch im absurdesten aller Gottesnamen bereits zu verstehen lehrt. Gott ist und bleibt der ganz Andere.

Das christliche Bekenntnis zur Inkarnation bewegt sich in der Spur der gleichen Logik: Gott wird selbst der ganz Andere, Gott wird Mensch. Gott macht sich vollständig abhängig von dem ganz anderen seiner selbst, von dem, »was sich zutiefst von ihm als Gott abhängig weiß«¹⁴. Das gilt auch und gerade für den ›Ernstfall‹ des Erscheinens des Absoluten in der Welt: den Gekreuzigten. Dieses

Bild Gottes im Angesicht des Gekreuzigten erweist sich resistent gegenüber jeglichen Bemächtigungsversuchen, denn der letzte Sinn der Macht Gottes ist die ohnmächtige befreiende und bejahende Liebe zu seinen Geschöpfen. Die Allmacht des Mächtigen besteht in der vollmächtigen Selbstpreisgabe dieser Macht zugunsten des anderen.

Diesen Gott hat man nicht einfach, aber er gibt sich einem in die Hand, wenn man sich auf seine Liebe einlässt. Es ist eine Befreiung von den falschen Mächten und Gewalten wie von falschen Gottesbildern. Diesem Gott scheint tatsächlich allein eine ›negative Theologie‹ angemessen. Denn eine solche ›negative Theologie‹ »hält das Voraus Gottes zu seiner Offenbarung und deren Unableitbarkeit fest und bezeugt die Unbegreiflichkeit des Greifbarwerdens Gottes«. Darum bedarf es einer negativen Theologie, weil sie »den Gottesbegriff reinigt wie auch die Rede von Gott und der Gottesbeziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierungen oder Instrumentalisierungen bewahrt«.¹⁵ Gottesrede und Gottesbilder im Gefolge des biblischen Gottesglaubens sind daher notwendig »unbefriedigend und ungesättigt«; denn der biblische Gottesglaube ist und bleibt »die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen«.¹⁶

Gerade dadurch ist der biblische Monotheismus aber ein im Innersten aus sich selbst heraus aufklärerischer Monotheismus, der auch den dialektischen Infragestellungen spätmoderner Religionskritik standhält. Er benennt ein Bestreitungsdenken als Möglichkeit der Gotteserfahrung und verteidigt so ein Gottesverständnis, das nicht nur einer allzu natürlichen Vereinnahmung ent-

gegenzutreten vermag, sondern auch nach innen ikonoklastisch wirkt.¹⁷ Jede affirmative Gottesrede muss immer wieder ›gebrochen‹, in Frage gestellt werden. Sie hat keinen statischen, sondern einen dynamischen, ja, befreienden Charakter. Eine angemessene Gottesrede versteht sich als ›Freihalten‹ jener Stelle in der Weltlichkeit der Welt, die diese für die Transzendenz offen hält. Sie lebt aus der Dynamik des Verweischarakters, ja der ›Leerstelle‹, die sie benennt.

Andreas Benk hat die Notwendigkeit einer zurückhaltenden Gottesrede einmal in den provozierenden Buchtitel gepackt: ›Gott ist nicht gut und Gott ist nicht gerecht!‹ Er nötigt dadurch an der Einsicht festzuhalten: ›Alle unsere Begriffe, Bilder und Vorstellungen sind unangemessen für Gott. Sie sind ausdrücklich zurückzunehmen um der Unverfügbarkeit Gottes willen zu negieren – dies ist das Anliegen negativer Theologie‹¹⁸. Gott entzieht sich notwendig und unvermeidlich ›all unseren Vorstellungen und unseren Versuchen, ihn zu begreifen‹.¹⁹ Der Satz – Gott ist anders – umschreibt daher die entscheidende Grunderfahrung einer biblisch orientierten Theologie der Bilder. Die Götzen werden nicht einfach gestürzt, sondern die Frage nach dem Gottesbild, das diese Andersheit, die Transzendenz, die Unverfügbarkeit Gottes wahr, wird zur Wahrheitsfrage. Die Frage nach dem wahren Gottesbild bricht gerade dort auf, wo die weltlichen Selbstverständlichkeiten, wo allzu menschliche Bilder zerbrechen. Das ist die Wahrheit dieses einen Gottes gegen die anderen Götter und Götzen der Welt. Mit dem biblischen Bilderverbot verbindet sich daher so etwas wie eine immanente Aufklärung

über Gott und über die Welt. Das freilich ist ein Erbe für unsere Gottesrede, das es zu bewahren gilt; gerade auch angesichts der Herausforderung unserer heutigen Zeit.

4. Paradise lost: Die bleibende Fremdheit des Glaubens in der Moderne

Wir können nicht redlich sein, so schreibt Dietrich Bonhoeffer ›ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen ›etsi deus non daretur‹. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Müdigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott der uns verlässt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor uns mit Gott leben wir ohne Gott.«²⁰ Die weltliche Nicht-Notwendigkeit Gottes und seine mangelnde Erfahrbarkeit in der Welt bilden die entscheidende theologische Herausforderung in unserer späten Moderne. Fremder kann der Glaubende sich gar nicht werden, als dass er die Position des Nichtglaubenden einnimmt. Die hier deutlich werdende Fremdheits- und damit zugleich Freiheitserfahrung des Glaubens ist eine unaufhebbare; sie ist identisch mit der Grundsignatur des Glaubens in der Moderne. Die Religionskritik hat uns die allzu selbstverständliche Gottesrede zu Recht ausgetrieben. Sie hat uns mit so vielen Fragezeichen versorgt, dass uns die Ausrufezeichen abhanden gekommen scheinen.

Ich kenne keinen Autoren, der die mit der späten Moderne verbundene Herausforderung provozierender erfasst hätte als der oder die Verfasser des Buches Kohelet. Es ist, als ob Kohelet die moderne Verlorenheit des Menschen, ein Sich-Einrichten-Müssen in der Welt, als ob es Gott nicht gäbe, am eigenen Leib bereits erfahren hätte. Sich-in-der-Welt-Einrichten mit der Vorgabe, dass der Mensch zwar dasjenige Wesen ist, das nicht loskommt von Suche nach Sinn, der Idee von Glück, die für Kohelet noch unlösbar mit der Idee Gottes verbunden ist. Und doch ist der Mensch mit der Tatsache konfrontiert, dass die Idee Gottes die Würde des sich Einrichtens mit und in der Welt nicht infrage stellen darf. Erst dann ist der Mensch der ihm eigenen Würde gerecht geworden: wirklich ein Freigelassener der Schöpfung zu sein. Kohelet glaubt nicht, um glücklich zu sein; denn das würde Gott zum Mittel zum Zweck degradieren. Erst das ist wahrer Glaube, der allein glaubt um des Glaubens und der eigenen unstillbaren Sehnsucht willen. Dies ist die Erfahrung die Kohelet mit der Moderne teilt: Gott zu suchen wider alle Erfahrung. Kohelets Gott bleibt auch dem Glaubenden notwendig ein Fremder; weil er eben nicht notwendig für sein Leben ist.

Die erste und eigentliche Herausforderung einer Theologie, die das Paradies einer ›selbstverständlichen Gottesrede‹ verloren hat, ist daher die Frage, wie unsere metaphysisch ernüchterte Gegenwart zu einer ›neuen Heimat‹ der Glaubenden werden kann. Dies kann sicher nicht jenseits des Bruchs geschehen, der Gott so rigoros aus unserer Welt verbannt hat. Der zunehmende Verlust der Resonanzfähigkeit einer Gottes-

rede, die das versucht, wird dort offensichtlich, wo die religiösen und die theologischen Begriffe uns – so noch einmal Dietrich Bonhoeffer – wie ›Pilze im Mund‹ verfallen. Hier wird Gottesrede zur Fremd-Sprache, die allenfalls noch ›Kirchisch‹ spricht! Ist es hier nicht ehrlicher zu sagen, dass wir eben nie schon wissen, wer und was wir eigentlich sind, was wir glauben, und vor allem wer oder was ›Gott‹ etc. bedeutet? So gilt für die Theologie heute, dass sie weniger die richtigen Antworten zu liefern hat, als dass sie bereit sein muss, mit der Welt die richtigen Fragen zu stellen. Sie muss sich dabei eingestehen, dass ihr die letzte Gewissheit auch in Sachen Gott abhanden gekommen ist. Glaube in der späten Moderne ist zwar – im Gegensatz zu den Vorwürfen einer religionskritischen Moderne – nicht unvernünftig, und damit per se falsch, sondern eine denkmögliche Option. Er hat damit das Recht sich einzubringen, ohne freilich automatisch die anderen ins Unrecht zusetzen. Gläubige Existenz in der späten Moderne ist daher ›entsicherte Existenz‹ (Magnus Striet)²¹.

Die Rede vom Zweifel an der Existenz Gottes, die Ablehnung, das Hadern, die ungelösten Fragen – all das gehört heute unaufgebbar zur Gottesrede dazu. Gefragt ist daher eine eher tastende Gottesrede, die auch in die Abgründe der Nicht-Erfahrbarkeit Gottes, seines Fehlens und Vermissens führt. Das ist der biblischen Gottesrede viel näher als ein allzu genaues Bescheid wissen, das ebenso katechismussicher wie verblüffungsresistent und damit erschütterungsfrei auftritt. Unsere Zeit ist darum nicht ungläubiger, im Gegenteil: ›Vielleicht ist Gott unserer frostigen Zeit näher als dem Barock mit der

Pracht seiner Kirchen, dem Mittelalter mit der Fülle seiner Symbole, dem frühen Christentum mit seinem jungen Todesmut; nur empfinden wir es nicht. Er aber erwartet, dass wir nicht sagen: »wir fühlen keine Nähe, also ist kein Gott« – sondern dass wir ihm durch die Ferne hin die Treue halten.«²² Dass der Zweifel zum Glauben dazu gehört, hat der Theologie von heute daher so sicher zu sein wie das Amen in der Kirche.

Ein weiteres kommt hinzu.

5. Hungrig bleiben!

Oder: Der Versuchung widerstehen, zu viel von Gott zu wissen

Mit der Selbstbindung der Verkündigung an die »Zeichen der Zeit« (GS 4) verweist zum anderen bereits das II. Vatikanische Konzil all jene, die fürderhin Theologie treiben wollen, quasi mitten hinein in den Transitraum des Lebens. Angesichts dieser Weichenstellung des Konzils muss die zunehmende kirchliche »Berührungsangst« vor dem modernen Menschen beunruhigen.²³ Stattdessen hat Theologie an der Grundeinsicht des Konzils festzuhalten: Die Mitte unseres Glaubens ist eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt. Die Rede von Gott ist nicht in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen zu verbannen, sondern auch der säkularen Welt wird zugebraut, nicht nur Gott zu suchen, sondern auch »Gottes fähig«, ja »Gott-trächtig« zu sein. Denn die Frage nach Gott wird »in der Gegenwartskultur [...] mit Nachdruck gestellt, aber: nicht mehr ungebrochen, nicht mehr ohne Irritation durch die Abgründigkeit der Welt«²⁴. Darum sind ihre Spuren aufmerk-

sam zu lesen.

Kann unter diesen Vorgaben der Moderne überhaupt noch Gottesrede, Glaubenssprache gewagt werden? Falls nicht, droht damit die Falle in einer ganz anderen Richtung zuzuschnappen: Mit dem Verlust der Sprache droht die Sache selbst verloren zu gehen. Doch eines sollte uns klar sein: Wo Gott verloren geht, geht am Ende das Humanum verloren. Damit meine ich nicht die von manchen kirchlichen Kreisen absichtsvoll vortragene These, dass Ethik und Moral dort perdu sind, wo nicht (mehr) an Gott geglaubt wird. Die hat sich schon lange als gläubig-arrogante Attitüde erwiesen. Nein! Es geht darum, zu erkennen, dass die Welt Fragen hat, deren Gottesträchtigkeit wir erst wieder wahrnehmen müssen, weil sich an ihnen nämlich das Menschsein entscheidet.

Das ist zum einen eine Situation »da draußen«, die von Johannes Röver einmal zutreffend als religiöse Heimatlosigkeit, ja Vertriebenheit beschrieben wird, die aber im Innersten von einer unaufgegebenen Sehnsucht nach Beheimatung geprägt ist.²⁵ Das Bedürfnis nach religiöser Beheimatung ist nicht einfach erloschen. Das zeigen nicht nur die großen religiösen Events vom Papstbegräbnis, über Kirchen- und Katholikentage bis hin zum Weltjugendtag. Natürlich bewegt die Event-Kultur, die von den Medien gepuscht wird, auch christliche Ereignisse. Und doch müsste es nachdenklich stimmen, dass selbst in solch religiös schwachen Zeiten eine derart große Zahl von Menschen zu finden ist, die ihren Glauben öffentlich feiert, die trotz realer Heimatlosigkeit »wenigstens von Zeit zu Zeit geistlich und gottesdienstlich Heimat« findet; wenigstens eine »Heimat

auf Zeit«²⁶ bezieht. Sicher hat die hier zu beobachtende »Wiederkehr des Religiösen« ihre Licht- und Schattenseiten. Aber sie ist da. Die Herausforderung besteht darin, sie angemessen zu deuten.

Was bedeutet das nun aber für die Gestalt von Glaube, von Theologie, von Liturgie und Glaubenssprache? Wo sind jene authentischen Fragen zu finden? Wie kommen wir dem Leben auf die Spur, von dem auch der Glaube zu sprechen hat? Dass christliche Gottesrede, ja christliche Glaubenssprache als Ganze heute in die Krise gekommen sind, liegt sicher auch daran, nicht konsequent genug die theologische Grundeinsicht vertreten zu haben, dass man Gott nicht einfach »hat« und die wahre Gottesrede auf immer und ewig in Händen hält. Theologie ist heute vielfach dadurch unglaubwürdig geworden, weil sie zu viel zu genau wusste oder zumindest so tat, als wisse man über alles und jedes bis ins Kleinste hinein genau Bescheid; als verfüge man immer und überall über letzte Gewissheiten. Doch dabei ist es nicht zu belassen.

Johann Baptist Metz hat einmal mit Rekurs auf Karl Rahner festgehalten: »Gott [...] ist für Rahner ein universales Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott für ihn das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen. So sieht Rahner in dieser ekklesiologischen Verschlüsselung der Gottesrede [...] eine fragwürdige Prozedur: Ist sie nicht symptomatisch für den Weg der Kirche in die Sekte und für die wachsende kognitive

Vereinsamung der Theologie in unserer Gesellschaft?«²⁷ Und daran schließt Metz ein fulminantes Plädoyer für die natürliche Gotteskompetenz jedes Menschen jenseits der kirchlichen Vereinnahmung der Gottesrede an.²⁸ Mit Gotthart Fuchs kann man die damit verbundene Herausforderung so formulieren: »Haben wir die Ohren im Wind und lassen uns von ihnen sagen, was die Sprache ihrer Sehnsucht, aber auch die Sprache ihrer Not und Verzweiflung ist [...] Es gibt ganze Landschaften von Biographien, die in diesem Sinn kirchlich nicht besucht werden oder gar bewohnt sind.«²⁹

Diese damit verbundene Aufgabe nimmt die Worte Johannes XXIII. ernst, der zur Konzilsöffnung das Unternehmen des Konzils so umschrieb: »Der überreiche und kostbare Schatz des überlieferten Glaubens muss so erforscht und so ausgelegt werden, wie es unsere Zeit verlangt [...], damit er die vielfältigen Bereiche des menschlichen Wirkens erreicht«³⁰. Robert Musil³¹ hat dies in seinem Epochenroman »Der Mann ohne Eigenschaften« einmal so formuliert: »Die Moral, die uns überliefert wurde, ist so, als ob man uns auf ein schwankendes Sein hinausschickte, das über dem Abgrund gespannt ist [...] und uns keinen anderen Rat mitgäbe als den: Halte dich recht steif! [...] Ich glaube, man kann mir tausendmal aus geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben erweckt werde oder nicht.« »Zum Leben zu erwecken« – Dieser Maßstab stellt Theologie und alles, was sie lehrt, vertritt, darstellt etc., vor

neue Herausforderungen.

Gott ist Mensch geworden, lautet eine entscheidende Grund-Metapher unseres Glaubens. Eine Theologie der Menschwerdung beruht auf der Wahrheit, dass sich das Göttliche im Menschlichen zeigt, dass dieses Leben hier und jetzt eine göttliche Würde hat. »Christen bekennen von ihrem Gott, dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin. [...] Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, dass etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann.«³² Damit ist der Glaube an einem zentralen Punkt anschlussfähig an die Grundsignatur der Moderne, die gerade in der Würde, ja »Sakralisierung« der menschlichen Person ihre Mitte findet.³³ Chancen mit unserer Gottesrede das Richtige zu sagen, haben wir also schon!

Freilich hofft eine Glaubenssprache, die daran Maß nimmt, mehr als sie weiß. Sie tut das, indem sie zeigt, dass sie auch die Abgründigkeit und die Endlichkeit menschlicher Existenz ernst nimmt, dass sie die Fragen nach Sünde, Schuld, Ungerechtigkeit, Leid und Tod nicht dadurch »löst«, dass sie sie ignoriert. Sie leistet das dort, wo die im Inkarnationsbekenntnis gründende Sehnsucht nach Vollendung in einer noch unvollendeten Welt offengelegt wird; wo die Hoffnung auf Frieden in einer friedlosen Zeit und den Glauben an Gerechtigkeit auch angesichts erfahrener Ungerechtigkeit als die Orte benannt werden, an denen sich für

heutige Menschen die Frage nach Heil und Erlösung artikuliert; wo sie solche Suchbewegungen als Orte identifiziert, an denen der Mensch heute noch die Sehnsucht nach Heil spürt, weil er die eigene Heillosigkeit wie die Geschundenheit der Welt als eine Herausforderung erfährt, auf die er alleine keine Antwort weiß, bzw. sie sich nicht (mehr) zutraut. Genau hier erweist sich der Mensch nämlich als erlösungsbedürftig und vollendungsfähig zugleich. Das sind Orte, wo für heutige Menschen Gott, seine Transzendenz, erfahrbar werden kann. Solche Spuren gilt es aufmerksam zu lesen. Aber es bleibt ein Spurelesen. Denn wer hier wieder zu viel weiß, wird ungläubwürdig!

Christliche Gottesrede und Glaubenssprache wird daher in Zukunft dort am überzeugendsten sein, wo sie von authentischem Menschsein spricht und dabei hinhört auf das, was Menschen zu sagen haben, über sich, die Welt, über ihre Sehnsüchte und Hoffnungen. Es sind die unaufgebbaren Fragen, die den Menschen immer wieder dort treffen, wo er spürt, dass er in dieser Welt nicht ganz zuhause ist. Sie fordern heute in der Gestalt der »Fremdprophetie« der unaufgebbaren Sehnsucht nach authentischem Menschsein Kirche und Theologie zu einer Antwort heraus. Gotteserfahrung ist auch dort möglich, wo die Antworten auf diese Lebensbrüche nicht zu schnell gegeben werden. Die Grundbewegung unserer Liturgie war nie nur eine Einbahnstraße, sondern sie hatte immer schon eine Brückenfunktion: Des Menschen Welt mit Gott und die Welt des Evangeliums mit unserer Lebenswelt ins Gespräch zu bringen – genau das heißt »Beten«. Und dem heutigen Lebensgefühl

wird man vielleicht gerechter, indem man auch im Beten Fragen zu entdecken und wahrzunehmen versucht, indem man sich selbst auf den Weg macht und nicht nur auf jene Fragen wartet, auf die man dann seine vorgestanzte Antwort geben kann. Und dabei ein Gespür für eine Hoffnung zu entwickeln, die fast schon als nicht mehr erfüllbar; ja vielleicht sogar als notwendig nicht erfüllbar verstanden werden muss. Sprechen von dem, von dem nicht zu sprechen ist – das scheint die entscheidende Herausforderung der Gottesrede in der späten Moderne. Nur wer auch schweigen kann, darf heute noch von Gott reden – so hat das einmal Franz Kamphaus formuliert.³⁴

Das alles entgrenzt Glaubenssprache und Gottesrede notwendigerweise. Die inkarnatorische Logik des christlichen Glaubens selbst zwingt beide mitten hinein in die Ungesicherheit einer geschichtlichen Existenz, die auf jede Selbstvergewisserung verzichtet. Wir sind Suchende – heute noch mehr als früher, hinausgeworfen in die Welt, darin zu wirken und nicht unterzugehen. Lautverstärker zu sein, für die Erfahrungen des Lebens, die gelingenden wie die, die scheitern; aber auch jene, die ›nicht einfach aufgehen‹, die offen und nicht geschlossen sind, die auch als Wunde da sind, die Fragen aufwerfen und nicht sofort Antworten liefern, die sich nicht zufrieden geben mit dem, was ist, sondern den Hunger nach mehr aufdecken, ja den Hunger erst einmal zu entdecken lehren, ohne auf der einen Seite der Gier und auf der anderen Seite der schnellen Bedürfnisbefriedigung auf den Leim zu gehen.

Es scheint so, als müsse man in unserer durch spirituelles Fastfood übersättigten

Welt das Hungrig sein erst wieder erlernen. Hüten wir uns vor der Illusion, dass das für unsere eigene Gottesrede und unseren Glauben ein ungefährlicher Weg sei und dass er gar noch attraktiver für die Welt wäre als die selbstgewisse und gesicherte Identität der verblüffungsresistenten, erschütterungsfreien und darum letztlich harmlos-ungefährlichen Katechismusantworten auf die Frage ›Wer ist Gott?‹. Aber seien wir auch zuversichtlich, denn solche Katechismusantworten leben letztlich nur von einer Illusion, der Illusion einer ›Heimat Glaube‹, die es niemals gab.

Verweise:

1 Vgl. J. Werbick, Auf der Spur der Bilder, BiKi 54 (1999) 2-9: bes. 4f.

2 Vgl. J. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus? In: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Hrsg. v. T. Söding, Freiburg (u.a.) 2003, 142-175:158.

3 Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem: J. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, Der Preis des Monotheismus, München 2003, bes. 55ff.

4 Werbick, Eingottglaube, 159.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd. 163.

7 Ebd. 170.

8 Werbick, Spur, 8.

9 Ebd. 8f.

10 E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheit ›Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken‹, hrsg. v. K.H. Bohrer (u.a.), Berlin 1999, 828-846: 834.

11 Ebd. 839.

12 Vgl. A. und J. Assmann; W.-D. Hartwich, Einleitung in: J. Taubes, Vom Kult zur Kultur, Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. v. A. und J.

- Assmann (u. a.) München 1996, 27.
- 13 Vgl. K. Müller, Monotheismus unter Generalverdacht, *rhs* 10 (2002) 339-350: 347.
- 14 K. Müller, Konstrukt -Religion-. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts, in *Der Aufgang der Wahrheit*, FS C. Huber, hrsg. v. J. Quitterer (u. a.) Zagreb 2001, 31-51: 48.
- 15 E. Faber, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer theologie; *ThPh* 74 (1999) 481-503.
- 16 Nordhofen, Zukunft, 842.
- 17 Vgl. dazu H. Verweyen, Botschaft eines Toten?, Regensburg 2000; bes. Kap 1; ders. Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation? In: *Incararnation*, hrsg. v. M. Olivetti, Mailand 2001, 486f.
- 18 A. Benk, Gott ist nicht gut und nicht gerecht, Zum Gottesbild der Gegenwart, Düsseldorf 2008, Umschlagseite vorne.
- 19 Ebd. 9.
- 20 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und aufzeichnungen aus der Haft, Güterloh 172002 191f.
- 21 M. Striet, Weltzugewandte Spiritualität, in: Arntz, Klaus (Hg.), Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme, Regensburg 2007, 50-67.
- 22 Romano Guardini zitiert nach A. Gerhards, Jenseits von Traditionalismus und Zentralismus – die Liturgie der Kirche, in: Heimbach-Steins, Marianne (u. a.) (Hgg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 205.
- 23 Vgl. J. B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 115.
- 24 M. Striet, Was ist ›katholisch‹? Ein Bestimmungsversuch im Horizont ›der‹ Moderne, in: Heimbach-Steins, Marianne (u. a.) (Hgg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 58-70: 62.
- 25 J. Röser, Neue Heimat Kirche. Eine vorrangige Option für die ›Jüngeren‹, in: *GiG* 21/2005 171-174
- 26 Vgl. ebd. 173.
- 27 Metz, Memoria, 110.
- 28 Vgl. ebd. 115ff.
- 29 G. Fuchs, Neuer Bedarf an Spiritualität, in: *HerKorr* 59, 2005, 447-452: 449.
- 30 Eröffnungsansprache ›Gaudet Mater Ecclesia‹, vom 11.10.1962; deutsche Fassung nach: *HerKorr* 17 (1962) 86f.
- 31 R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, (Anaconda) Köln 2013, 769f.
- 32 K. Müller, Klaus/B. Stubenrauch, Geglaubt – Bedacht – Verkündigt, Regensburg 1997, 162.
- 33 Vgl. H. Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- 34 Vgl. K. Müller, Dem Glauben nachdenken. Kritische Annäherungen an das Christentum, Münster 2010, 48.

Professorin Dr. Johanna Rahner ist Inhaberin des Lehrstuhls für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.