

Hans-Joachim Höhn

Gott: fremd und nah?

Dr. theol. Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Köln.

In der modernen Welt löst das Wort „Gott“ immer häufiger Befremden aus. Das mag an der Moderne liegen, aber gewiss auch an dem Gebrauch, den man lange Zeit von diesem Wort gemacht hat. Für die lange Zeit selbstverständliche Vokabel „Gott“ lassen sich keine rechten Verwendungsmöglichkeiten mehr finden. Es fehlt der rechte Ort, die rechte Zeit und der rechte Zusammenhang, um dieses Wort in der Sprache von heute zur Welt zu bringen. Die überkommene Rede von Gott droht seit geraumer Zeit zu einem Text ohne Kontext zu werden. Weggefallen sind jene Anknüpfungspunkte in der Welt, die es früher ermöglicht haben, Gott zur Sprache zu bringen. Es gibt offenkundig keinen gemeinsamen Erfahrungshorizont mehr, innerhalb dessen zwischen gläubigen und ungläubigen Zeitgenossen gedolmetscht werden könnte. Man kann über die Entstehung der Welt, über die Bedingungen der Erkenntnis und über die Gründe der Moral reflektieren, ohne dass sich dabei der Gedanke an Gott, seine Allmacht und seine Güte nahe legt. Für all dies ist die Größe „Gott“ entbehrlich geworden. Es geht auch ohne die „Hypothese Gott“. Mehr noch: Das Bild eines allmächtigen und guten Gottes will nicht passen zu einer Welt, die seine Schöpfung sein soll und dennoch für viele Geschöpfe ein Ort des Grauens wurde.

Sprachlos – oder: Fremdwort „Gott“

Wo sich keine Übersetzungsmöglichkeit für die christliche Gottesrede mehr zeigt, muss sie zu einer Fremdsprache werden. Wovon die Theologie redet, wirkt befremdlich. Was sie behauptet, klingt nicht mehr plausibel und ist nicht mehr von Erfahrungen gedeckt. Es muss darum auch nicht verwundern, dass vielen Menschen Gott „abhanden“ kommt. Nicht nur in ihrer Sprache, sondern auch in ihrem Leben. Sie erleben an sich das Schwinden religiöser Gewissheiten, den Verlust einer einmaligen Gottesnähe und Vertrautheit. Für eine Weile praktizieren sie ihren Glauben im Kontrast zu einer Gott los gewordenen Welt. Wie lange aber kann man einen Glauben aufrechterhalten, wenn sich nicht mehr begründen lässt, warum er den Vorzug verdient gegenüber der Maxime säkularer Zeitgenossen, die leben „als ob es Gott nicht gäbe“?

Dies scheint der Endpunkt einer Entwicklung zu sein, die vor 200 Jahren begonnen hat. Die kulturellen Plausibilitäten

unserer Zeit – der Moderne – stehen im Zeichen der Verpflichtung, sich in Fragen der Wirklichkeitserkenntnis und der Lebensgestaltung nur den Imperativen der (autonomen) Vernunft zu unterstellen. Was in der Welt geschieht, ist aus ihr selbst, aus ihren eigenen Entwicklungsgesetzen und Antriebskräften erklärbar. Wenn die Welt sich von selbst versteht, bedarf es keiner anderen Größe mehr, die ein Weltverständnis ermöglichen könnte. Die Moderne weist den Menschen in die Welt zurück, nicht über sie hinaus.

Weder für das Denken noch für das Tun des Menschen scheint der Gottesgedanke etwas zu bezeichnen, das als unabweisbare Bedingung und Voraussetzung seines Denkens und Handelns angesprochen werden muss. Folgt man dem Anspruch der Aufklärung, dann darf es hierzu auch keine Alternative geben. Sie hat die Lösung ausgegeben: Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und unhintergebarer Erkenntnisbegründung muss die Vernunft in ihrer Autonomie sein. Ihre Autonomie verlangt die Lösung von den Autoritäten der Tradition und den Widerspruch gegen ihre Auffassung, dass die Vernunft nochmals eine Autorität über sich habe, von der sie Wahrheiten, die ihr selbst unerreichbar sind, auf dem Wege der „Offenbarung“ entgegenzunehmen habe. In Fragen der Erkenntnis und Gestaltung der Welt gilt es, sich nur den Imperativen der Vernunft zu unterstellen. Was mit den Mitteln der Vernunft zureichend bewältigt werden kann, darf nicht an eine andere Instanz delegiert werden.

Daher steht die Moderne nicht allein im Zeichen der Autonomie der Vernunft, sondern auch im Zeichen der Negation Gottes. Der faktische Lauf der Welt gibt ihr Recht. Er bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte. Man kann mit ihm in der Welt nichts mehr anfangen, weil man alles auch ohne ihn in Gang setzen kann. Was der Mensch in ihr Neues aufführt, gelingt ohne göttlichen Beistand. Die Welt ist erklärbar ohne Gott und der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. Gott lässt sich negieren, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche, politische Arbeitshypothese abdanken musste, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Was, wie und wer Gott sei, wird für eine derart Gott los gewordene Zeit offenkundig zu einer müßigen Frage.

Nutzlos – oder: Widerspruch und Bestreitung

Es ist Zeit für eine „Theologie der Bestreitung“, die sich widerständig auf diese Entwicklung einlässt. Sie muss ausgehen von den modernen „Verneinungen“ der innerweltlichen Notwendigkeit Gottes. Und zugleich muss sie in Abrede stellen,



Otto Dix, Versuchung, Lithographie, 1948, Städtische Galerie Villingen-Schwenningen
© VG Bild-Kunst, Bonn 2012.

dass man von Gott nur derart angemessen reden kann, indem er zur Erklärung innerweltlicher Probleme oder zur Bewältigung innerweltlicher Verlegenheiten herangezogen wird. Es ist Zeit für das Wagnis, Gott mit einer Welt zusammen zu denken, die für sich beansprucht, „ohne Gott“ verstehbar und gestaltbar zu sein. Denn wer heute von Gott reden will, muss zugleich von der Welt sprechen, soll diese Rede nicht geschichts- und kontextlos sein. Heute von Gott zu reden, heißt zugleich von einer Welt zu reden, deren Verfassung und Selbstverständnis es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken. Wer den Versuch unternimmt, Gott und eine Welt „zusammen zu denken“, die ohne Gott gedacht werden will, markiert eine Gegenposition – zum einen gegen eine theologischen Tradition, die überfrachtet ist mit dem Anspruch, über Gott so sehr Bescheid zu wissen, dass sie „besserwisserisch“ auftritt. Sie redet unablässig in Behauptungssätzen von Gottes Nähe, hat aber kein Verständnis für alle Zeitgenossen, die in der Gegenwart nichts mehr von dieser Nähe spüren, oder – schlimmer noch – denunziert deren Zweifel, deren Anfechtungen, deren Gottverlassenheit als Ausdruck mangelnder Glaubensstärke. Das andere „Nein“ gilt einer Auffassung, für die ein Gottesverhältnis nur sinnvoll ist, wenn es dazu verhilft, lebenspraktische Ziele und Zwecke zu erreichen.

Dass man Gott zum innerweltlichen Gebrauchsgegenstand machen kann, provoziert schon lange den Einspruch der Vernunft und ebenso des Glaubens. Friedrich Nietzsche hat im Namen der Vernunft den Verdacht geäußert, dass hinter den frommen Einflüsterungen, wie sehr der Mensch einen Gott nötig habe, die Strategie steht, dass Göttliche so sehr in die

Sicherung des für den Menschen Lebensnotwendigen einzubinden, dass Gott zum Inbegriff des Nützlichen wird. Dann ist es nur noch ein kleiner Schritt zur These, dass der religiöse Mensch eigentlich „den Nutzen als die höchste Gottheit verehrt.“¹ Der „Nutznießer“ dieses Gottes ist der Mensch, so dass sich unweigerlich ein Projektionsverdacht aufdrängt: Gott entspringt dem Nutzenkalkül des Menschen. Er steht für das, wovon der Mensch den größtmöglichen Nutzen ziehen kann. Meister Eckhart hat im Namen des Glaubens geraume Zeit vor Nietzsche einen ähnlichen Einwand geltend gemacht: „Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz“².

Für Glaube und Vernunft stellt sich somit die Frage: Kann wirklich nichts Größeres gedacht werden als der Gedanke des Nutzens? Gibt es keine andere Logik, in der gedacht werden kann, worüber hinaus Größeres nicht denkbar ist? Müssen wirklich Notwendigkeit und Nützlichkeit der erste oder alleinige Maßstab für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen sein?

Bedingungslos – oder: Freie Anerkennung

Im Matthäus-Evangelium findet sich eine Passage, die vom Ringen Jesu um seinen Auftrag erzählt. Er sieht sich auf die Probe gestellt und angefochten. Muss man die Rede von Gott in Beziehung setzen zu Nutzen- und Zweckbestimmungen, wenn sie für den Menschen belangvoll sein soll? Muss man nicht davon reden, was ein Mensch davon hat, wenn er den wahren Gott verehrt? Die Erzählung von der Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,1–11) spielt diese Anfechtung in drei Anläufen durch. Für den Versucher steht fest, dass Gott Macht haben muss. Denn nur ein (all)mächtiger Gott verdient es, in Wahrheit Gott genannt zu werden. Und ebenso ist für den Versucher klar, dass sich diese Macht für den Menschen mit einem Nutzeneffekt verbindet, weil Gott sie zur Abwehr einer menschlichen Not einsetzen muss, um sich vor den Menschen als Gott zu erweisen. Das Problem der Armut, des Hungers, der Mittellosigkeit ist der erste Maßstab, an dem ein Gott gemessen werden muss, von dem der Mensch letztlich etwas hat. Mit einem Gott hat es nichts auf sich, wenn man von ihm nichts bekommt. Darum wird die Forderung eines Glaubwürdigkeitsbeweises, der alle Zweideutigkeit und allen Widerspruch im Blick auf Person und Botschaft Jesu beseitigen soll, mit einer Machtdemonstration verknüpft: „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, dass aus diesen Steinen Brot wird“ (Mt 4,3).

Die zweite Versuchung gibt vor, Gott anzuerkennen und ihn bei seinem Wort zu nehmen. Wenn an diesen Worten etwas dran ist, muss er ihnen Taten folgen lassen. Wo ist diese Erwartung mehr berechtigt als an jenem Ort, der die Präsenz Gottes verspricht: am Tempel? Wo sonst soll es eine besondere Stätte göttlichen Beistandes geben, als an der Wohnstatt Gottes? Wo sonst soll man die Probe aufs Exempel machen können, ob Gott zu seinem Wort steht? Hier muss sich zeigen, ob auf ihn Verlass

¹ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 84 (KSA 3, S. 439).

² Meister Eckhart, Predigt 16, in: Ders., Deutsche Predigten und Traktate. (Hg. v. J. Quint), Zürich 1979, S. 227.

ist: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt“ (Mt 4,6). Was hat es noch mit einem Gott auf sich, dessen Tatenlosigkeit entweder auf einen Wortbruch oder auf seine Machtlosigkeit schließen lässt?

Die dritte Versuchung zieht die Konsequenz aus dem zweimal negativ verlaufenen Experiment. Der Gott Jesu ist offenbar ebenso macht- wie tatenlos. Dann aber verdient er nicht, vom Menschen als Gott verehrt zu werden. Denn Anbetung verdient nur ein Gott, der über Macht und Pracht, über Herrschaft und Reichtum verfügt und den Menschen daran teilhaben lässt. Vor einem offensichtlich machtlosen Gott muss niemand mehr in die Knie gehen. Es gibt eine andere Möglichkeit, zu Reichtum zu kommen, die Weltherrschaft zu erlangen, die Welt zu befrieden und sich mit Herrlichkeit zu umgeben. Aber dazu ist Gott nicht nötig. Es gibt andere Mächte und Gewalten, die den Menschen zu solcher Größe erheben können. Der offenkundigen Ohnmacht Gottes kann durch politische und ökonomische Macht aufgeholfen werden. Seine Leerstelle lässt sich füllen: „Der Teufel ... führte ihn auf einen sehr hohen Berg; er zeigte ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht und sagte zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest“ (Mt 4,8f.).

Jesus setzt diesen drei Versuchen, die vorgeben verstanden zu haben, wer und wie Gott sei, was und wie viel von ihm erwartet werden kann, auf wen man sich verlassen kann, wenn auf ihn kein Verlass mehr ist, ein dreifaches Dementi entgegen. Für ihn kann eine Beziehung zu Gott nicht nach der Logik eines Zweck/Mittel-Verhältnisses verstanden werden. Er widersteht der Versuchung, das Gottsein Gottes mit Zügen des Macht- und Herrschaftsförmigen auszustatten. Dies läuft am Ende darauf hinaus, Macht und Herrschaft zu vergöttern. Wenn weltliche Herrscher und Machthaber andere an ihrer Macht und Pracht teilhaben lassen, verlangen sie außerdem stets eine Gegenleistung: Unterwerfung. Das eigentliche Ziel, das der Versucher verfolgt, wird erst am Ende erkennbar: Unterwerfung und Anbetung dessen, wer/was Gott nicht ist. Wer dagegen Gott gibt, was ihm allein gebührt – die Anbetung – zeigt den Machhabern die Grenzen ihrer Macht auf und bewahrt sich eine letzte Freiheit. Freiheit und Anbetung passen einzig dort zusammen, wo die Anbetung nicht erzwungen wird und absichtslos bleibt, wo sie ohne Nebenabsichten oder Hintergedanken erfolgt. Freiheit gibt es nur dort, wo jegliche Angst um etwas und vor jemandem ihre Macht verliert. Mit einem nach der Art weltlicher Potentaten mächtigen Gott kann man Eindruck machen. Aber was derart mit Macht beeindruckt, das bedrückt auch und lebt von der Logik „oben/unten“, „groß/klein“, „stark/schwach“.

Den Übertreibungen und Vereinseitigungen des Versuchers hat Jesus nichts anderes entgegengesetzt als den Verweis auf das unverfügbare Gottsein Gottes. Offenkundig weicht er der Frage aus, wozu der Gottesglaube gut ist, welchen Nutzen er bringt, wofür er sich auszahlt. Wer so fragt, will die Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme aufzeigen. Die Wirklichkeit Gottes wird hierbei zu einer Größe, die für die Wirklichkeit einer anderen Größe unumgänglich oder zweckdienlich ist. Mit dieser Logik konkurriert aber die Überzeugung Jesu, dass Gott nicht für etwas anderes oder um eines anderen willen notwendig ist, sondern gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken ist, wenn man angemessen von

ihm reden will. Er ist um seiner selbst willen interessant, unverzweckbar und innerweltlich nicht funktionalisierbar oder zu instrumentalisieren. Daher ist ein machtförmiges Gottesverständnis von Grund auf verfehlt.

Gott ist um seiner selber willen belangvoll und nicht wegen einer Funktion, die er mehr oder weniger macht- oder ein-drucksvoll erfüllt. Was um seiner selbst willen belangvoll ist, muss aber nicht belanglos sein für etwas von ihm Verschiedenes. Es ist keineswegs folgenlos, sich für das Unverzweckbare zu interessieren. Die Konsequenz dieses Gottesverständnisses ist im Bereich der Moral die Ausbildung eines Bewusstseins, das unterscheiden kann zwischen dem, was Mittel zum Zweck und was Zweck an sich selbst sein kann. Dieses Bewusstsein führt ebenso zur Unterscheidung zwischen dem, was „gut für etwas“ und was „in sich gut“ ist. Nützlichkeit kann nicht der alleinige oder letzte Maßstab eines Verhältnisses zur Wirklichkeit und zu den Mitmenschen sein. Die Liebe zu einem anderen Menschen macht nur und so lange glücklich, wie der/die andere nicht nur zum Zwecke der jeweils eigenen Beglückung geliebt wird. Es gibt wohlthuende Konsequenzen menschlicher Vollzüge, die sich nur dann einstellen, wenn nicht sie selbst, sondern das von ihnen Verschiedene, das ihnen Vorausgehende, um seiner selbst willen gesucht wird. Erst jenseits von Mittel/Zweck-Kalkulationen kommt dasjenige in den Blick, das es wert ist, um seiner selbst willen zu ihm in ein Verhältnis zu treten. Und erst in einem solchen Verhältnis kann dem Menschen aufgehen, dass er selbst nicht aufgehen muss in einer von funktionalen Notwendigkeiten beherrschten Welt.

Fassungslos – oder: Die Mystik der leeren Hände

Wer sich auf diesen Weg der Bestreitung und „Verneinung“ macht, muss sich in einem ersten Schritt darauf gefasst machen, dass eine Gotteserfahrung eine „Enteignung“ voraussetzt. Sie verlangt all das loszuwerden, woran man bisher hing und woran auch bisher der Glaube hing. Solche „Gottesexerzitien“ setzen also genau dort an, wo die Erfahrung der Leere, des Fehlens und Vermissens jede Behauptung der Gegenwart Gottes dementiert. Sie machen klar: Nur mit leeren Händen können Menschen nach jener Wirklichkeit greifen, von der sie hoffen, dass sie ihrerseits von ihr ergriffen werden. In vielen Zeugnissen der Mystik wird davon berichtet, wie ein Mensch (von Gott) „ergriffen“ wird, nachdem er alles aus der Hand gegeben hat. Derart von Gott erfasst zu werden führt zur Erkenntnis dessen, was „nicht zu fassen“ ist und auch jedes sprachliche Fassungsvermögen übersteigt. Dem Moment der „Fassungslosigkeit“ entspricht die Unbegreiflichkeit Gottes und beides hat seinen Grund in der Unverfügbarkeit Gottes. Sie schließt aus, Gott für die Legitimation innerweltlicher Verhältnisse zu instrumentalisieren. Damit kommt auch das emanzipatorische Motiv einer Theologie der Bestreitung in den Blick: Wenn Gott sich jeder Instrumentalisierung widersetzt, dann ist die Beziehung des Menschen zu einem Gott, der nicht als Mittel zum Erreichen eines Zweckes erhalten kann, ein von Verzweckungen freier Vollzug, ein Vollzug von Freiheit.

Eine solche Theologie der Bestreitung hat die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung keineswegs gegen sich. Gerade die Bibel beschreibt die Offenbarung Gottes nicht so, dass an die Stelle seiner ungreifbaren Verborgenheit nun seine greifbare „Unverborgenheit“ tritt. Sie widerspricht der Vorstellung einer unvermittelten Gegenwart ebenso wie der Gleichsetzung seiner

Verborgenheit mit seiner Abwesenheit oder Nicht-Existenz. Die Gotteserfahrung, die Mose im brennenden Dornbusch zuteil wird (Gen 3,1 ff.), ist für ihn etwas höchst Befremdliches. Das Feuer wirkt anziehend und bleibt doch abweisend. Man darf ihm nicht zu nahe kommen wollen. Gottes Gegenwart ist hier zugleich geprägt vom Charakter der Unnahbarkeit. Die „Selbstvorstellung“ Gottes – „ich werde da sein, als der ich da sein werde“ – verweist auf das Unbekannte, das vor dem Menschen liegt. Gott ist jene Wirklichkeit, die der Mensch vor sich hat, und die für ihn doch niemals zu haben ist. Der Mensch hat das „Nachsehen“, er kann Gott nur in den Rücken sehen, nie von Angesicht. Das ist auch die Pointe der Erzählung von der Begegnung des Propheten Elia am Berg Horeb (1 Kön 19). Gott geht an ihm vorüber nicht wie eine Naturgewalt, sondern unaufdringlich, diskret. Er imponiert dem Menschen nicht durch Macht, sondern exponiert sich im Unscheinbaren – so sehr, dass man ihn beinahe überhört und übersieht. Auch wenn Gott zum Greifen nahe ist, kann ihn der Mensch nicht festhalten. Dies ist die Lektion der Jakobs-geschichte (Gen 32). In einem merkwürdigen nächtlichen Überfall wird er von Gott gepackt. Indem er mit ihm ringt, hat er Gott bei sich. Näher kann er Gott nicht mehr kommen. Es ist jedoch eine lähmende Umklammerung. Den Segen Gottes erhält Jakob erst, weil er bereit ist, ihn loszulassen.

Der gemeinsame Grundzug dieser Erzählungen ist die Betonung eines zu wahren Unterschiedes zwischen Mensch und Gott. Es gibt keine Nähe, welche die Andersheit und Unverfügbarkeit Gottes aufheben kann. Diese Einsicht wird übrigens auch vom Lehramt der Kirche bekräftigt. Das IV. Laterankonzil hat im Jahr 1215 erklärt: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine Ähnlichkeit feststellen, ohne dass noch eine größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Vielfach wird in Predigt und Katechese leider gegen diese Grundregel verstoßen. Das Resultat ist dann die Menschenebenenbildlichkeit Gottes. Am Ende kommen dabei entweder Trivialisierungen des Gottesbildes oder Projektionen menschlicher Eigenschaften auf Gott zustande.

Grenzenlos – oder: Ferne Nähe

Die eindimensionale Rede vom „nahen“ Gott halbiert zudem das Zeugnis biblischer Gebetspraxis. Die Bibel kennt viele Beispiele, wie gerade der „ferne“ Gott angerufen wird. Vor allem die Psalmen sprechen von der Verzweiflung des Beters, der sich in seinem Elend von Gott verlassen und vergessen fühlt. Es sind Aufschreie des Menschen gegenüber einem Gott, der sich gerade in einer dramatischen Lebenskrise vor ihm verbirgt und schweigt. Sie sind aber nicht Zeugnisse eines zerrütteten, geschwächten Gottvertrauens. Vielmehr werden hier Lebensumstände benannt, in denen sich „herausstellt“, was es letztlich mit dem Dasein des Menschen „vor Gott“ auf sich hat. Es sind Umstände der zerbrochenen Sicherheiten und fraglichen Identität, von denen zugleich Zumutungen menschlicher Selbstbehauptung vor Gott ausgehen. Hier wird benannt, woran Maß zu nehmen ist, um das Ausmaß unschuldigen Leidens, das Skandalöse von Skandalen zu bestimmen. Hier macht ein Mensch klar, womit er sich nicht abfinden will und darf, gerade wenn und weil es für das Unmaß des Erlittenen nach irdischen Maßstäben keine Abfindung geben kann.

Sich derart an einen „fernen“ Gott zu wenden, stellt gewiss eine Zumutung dar. Aber sie ist existentiell redlich. Die größere

Zumutung besteht darin, dass man etwas glauben soll, für das es in der eigenen Lebenswelt keine Entsprechung gibt. In dieser Gefahr stehen vielfach dogmatische Feststellungen vom Wesen und Wirken Gottes. Sie verdoppeln die Nöte von Menschen, die vergeblich nach Spuren Gottes in ihrem Leben suchen. Kann jemals ihr Zweifel, ihr Gottvermissen, ihr Aufschrei der Gottverlassenheit auf dogmatische Weise zum Schweigen gebracht werden? Wie hilfreich ist dann eine Sprache, die stets auf dogmatisch korrekte Sätze achtet, die Brüche einer Glaubensbiographie beschwichtigt oder schlicht ignoriert, was die eigene Glaubensnot ausmacht? Es kommt im Christentum gewiss darauf an, nichts zu verschweigen oder vorzuenthalten, was über die Zuwendung Gottes zum Menschen zu sagen ist. Aber ebenso darf auch nicht unterschlagen werden, dass es dem Menschen nicht erspart bleibt, in dieser Welt „vor Gott“ Tage bestehen zu müssen, die er „ohne Gott“ bewältigen muss – auch wenn er sie letztlich „mit Gott“ überwunden hat. Dietrich Bonhoeffer hat dies in kaum zu übertreffender Klarheit formuliert: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – 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.“

An die Stelle des dogmatischen „so und nicht anders“, setzt eine Theologie der Bestreitung die Logik des „nicht so, sondern anders“. Auch sie spricht von Gottes Gegenwart, aber anders – als Präsenz des „Fernnahen“ (P. K. Kurz). Welche Bewandnis es mit dieser Präsenz hat, die Nähe und Distanz zugleich realisiert, lässt sich mit der Metapher des Horizontes (O. H. Pesch) veranschaulichen: Diesseits des Horizontes ist alles, was für uns real präsent ist. Ob jenseits des Horizontes etwas ist, lässt sich nicht sagen. Um es zu überprüfen müssten wir uns dahin bewegen, wo jetzt die Horizontlinie verläuft. Je weiter man nun geht, umso weiter weicht diese Linie zurück. Das „Jenseits“ des Horizontes bleibt dabei der Bereich dessen, wo für uns nichts ist. Geht man auf dieses „Jenseits“ zu, verändert sich der Abstand nicht. Der Horizont ist unerreichbare Grenze, aber er konstituiert gerade dadurch einen Raum, in den der Mensch frei und unbegrenzt vordringen kann. Als diesen Frei-Raum eröffnend ist der Horizont nie selbst im Raum. Der Horizont ist nichts, was man unabhängig vom Menschen einfach vorfinden könnte. Aber er ist deswegen nicht etwas, das nur in der menschlichen Einbildungskraft existiert – als etwas bloß Vorgestelltes. Ohne den Horizont kann der Mensch die Dinge außerhalb seines Kopfes gar nicht als real orten. Und ohne den Horizont kann sich der Mensch auch nicht in seiner Außenwelt zurechtfinden. Der Horizont gehört somit in einen Bereich, der weder ganz dem Menschen und seinem Bewusstsein noch ganz seiner Außenwelt zuzuordnen ist. Zu beiden steht er in Beziehung und zugleich transzendiert er sie. Er ist nichts innerhalb des Raumes, aber er gehört unablässig zur Räumlichkeit des menschlichen Daseins. Die Metapher „Gott ist der Horizont des Daseins“ will sagen: Gott ist jene Wirklichkeit, „diesseits“ derer nur Endliches und alles Endliche ist. Er selbst ist weder Endliches noch das Ganze des Endlichen. Gott ist jene Wirklichkeit, „jenseits“ derer nichts ist. Gott selbst ist weder etwas noch nichts. Er ist dem Menschen in der Ferne nah und in der Nähe fern.