

Gott! Gott?

Plädoyer für eine Theologie der Bestreitung

Die Theologie rühmt sich, viel von Gott sagen zu können. Im Rahmen einer Welterklärungstheorie ordet sie ihn als Grund aller Wirklichkeit. Und als solcher garantiert er auch eine Ordnung der Werte und Normen. Die Theologie weiß um Gottes Eigenschaften – ewig, allmächtig, allgegenwärtig, allgütig. Und sie kennt auch seinen bisweilen wechselnden Gemütszustand: zornig, barmherzig, gnädig. Die Theologie führt darüber Buch, wann und wem Gott sich einst offenbart hat und was er heute noch von den Menschen will. Aber genau hier beginnen die Probleme. Die überkommene Rede von Gott droht seit geraumer Zeit zu einem Text ohne Kontext zu werden.

**Es ist Zeit für das Wagnis,
Gott mit einer Welt zusammen zu denken,
die für sich beansprucht, »ohne Gott«
verstehbar und gestaltbar zu sein**
Hans-Joachim Höhn

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«. Das Bild eines allmächtigen und guten Gottes will zudem nicht passen zu einer Welt, die seine Schöpfung sein soll und dennoch von einer Blutspur unschuldigen Leidens gezeichnet ist.

Die Welt ist Gott los geworden

Wo sich keine Übersetzungsmöglichkeit für die christliche Gottesrede mehr zeigt, muss sie zu einer Fremdsprache werden. Gott wird ein Fremdwort. Wovon die Theologie redet, löst Befremden aus. Was sie behauptet, 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 einstmaligen 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 aufrecht erhalten, 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 ange-

sprochen werden muss. Folgt man dem Anspruch der Aufklärung, dann darf es hierzu auch keine Alternative geben. Sie hat die Losung ausgegeben: Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und unhintergebar 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.

Und wenn Gott tatsächlich weder notwendig noch nützlich wäre?

Es ist Zeit für eine »Theologie der Bestreitung«. Sie muss ausgehen von den modernen »Verneinungen«

der innerweltlichen Notwendigkeit Gottes. Und zugleich muss sie in Abrede stellen, 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 »zusammendenken«, die ohne Gott gedacht werden will, markiert eine Gegenposition – zum einen gegen eine theologische Tradition, die überfrachtet ist mit dem Anspruch, über Gott so sehr Bescheid zu wissen, dass sie »besserwieserisch« 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 ihren Zweifel, ihre Anfechtungen, ihre 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. Dagegen wird die Einsicht gesetzt, dass Notwendigkeit und Nützlichkeit nicht der erste oder alleinige Maßstab für Beziehungen sein kann. 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.

Wer sich auf diesen Weg der Bestreitung und »Verneinung« und 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. Eine solche »theologia negativa« setzt also genau dort an, wo die Erfahrung der Leere, des Fehlens und Vermissens jede Behauptung der Gegenwart Gottes dementiert. Sie macht 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 negativen Theologie 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 herhalten kann, ein von Verzweckungen freier Vollzug, ein Vollzug von Freiheit.

Gott: fern, unscheinbar und nicht zu fassen

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 Verborgenheit nun seine »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 Elija 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 Jakobsgeschichte (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.

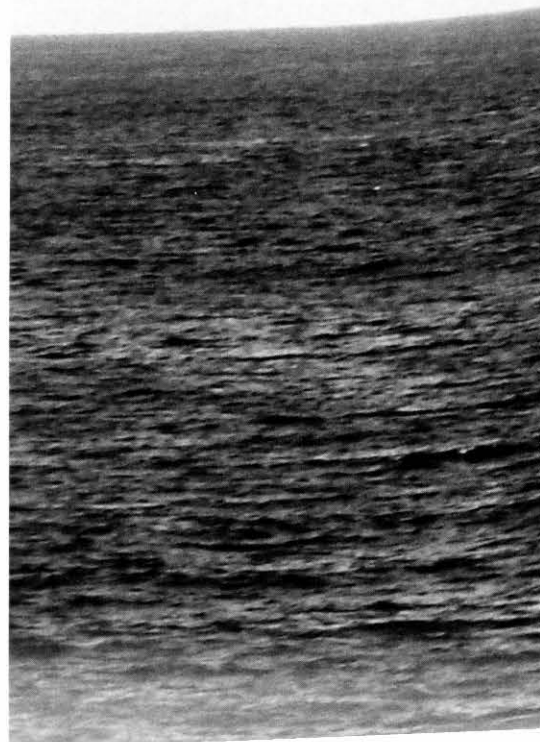
Der gemeinsame Grundzug dieser Erzählungen ist die Betonung eines zu wahren Unterschiedes zwischen Mensch und Gott. Es gibt keine Nähe, welche die Andersheit und Unverfügbarkeit Gottes aufheben kann. Diese Einsicht wird übrigens auch vom Lehramt der Kirche bekräftigt. Das IV. Laterankonzil hat im Jahr 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 Menschenebenbildlichkeit Gottes. Am Ende kommen dabei entweder Trivialisierungen des Gottesbildes oder Projektionen

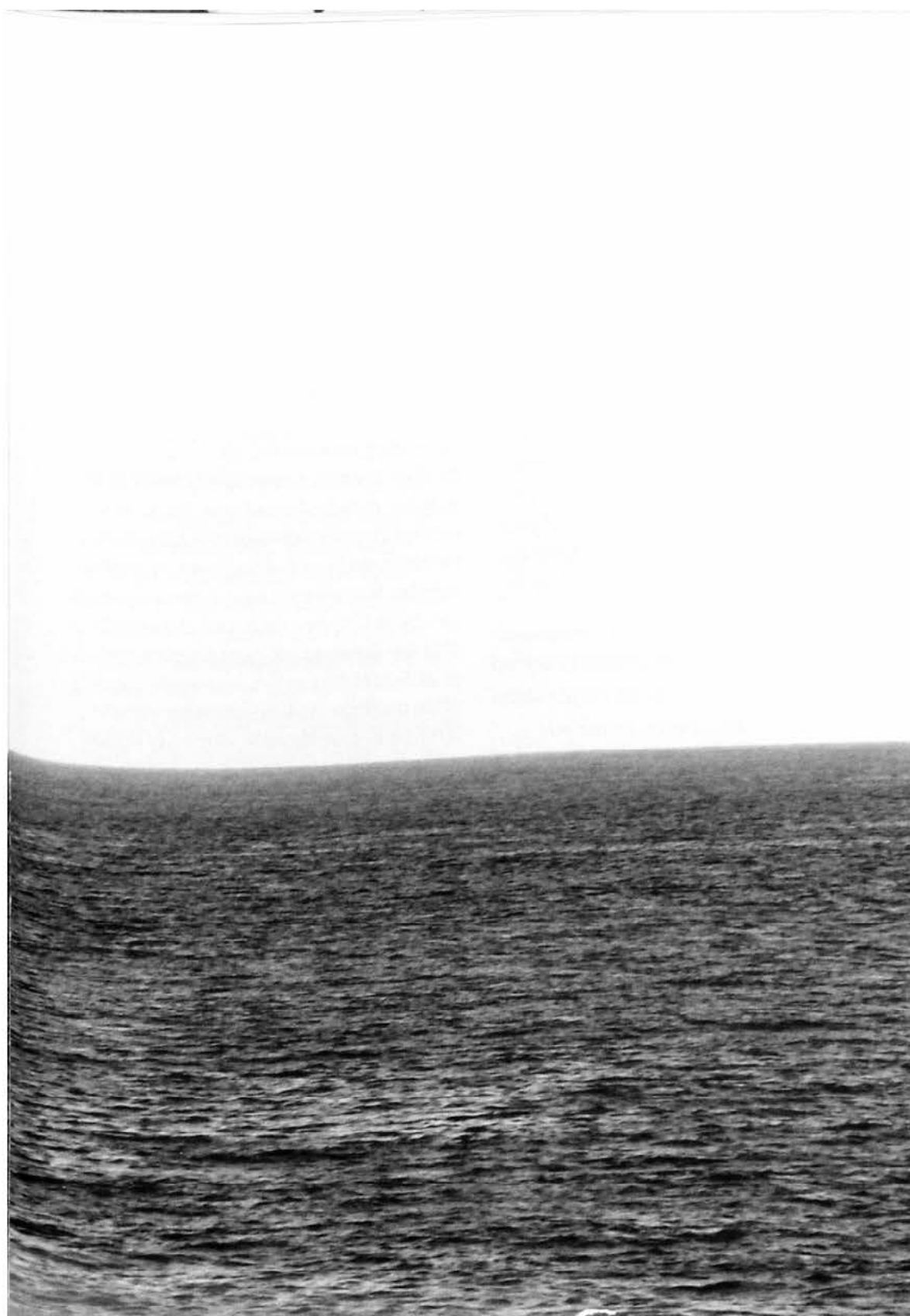
menschlicher Eigenschaften auf Gott zustande.

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 der 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.

Vor Gott ohne Gott bestehen

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 vordringen kann. Als den Raum begrenzend 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« deren 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.

Lesetipp:

Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Köln.