

DIE KUNST DER BESTREITUNG

In postsäkularen Kontexten von Gott reden

Hans-Joachim Höhn

In postsäkularen Zeiten hat die Kommunikation über religiöse Kommunikation durchaus Konjunktur. Aber sowenig das Reden über Religion selbst schon Ausdruck religiösen Redens ist, sowenig ist religiöses Sprechen bereits ein Reden von, über, zu oder mit Gott. Im Gegenteil: Es ist ein Kennzeichen postsäkularer Konstellationen von Religion und Kultur, Glaube und Vernunft, dass dabei Gott kaum noch zur Sprache kommt. So redselig Verächter und Verfechter der Religion in diesen Zeiten sein mögen, so schweigsam werden sie beim Thema Gott. Die Gründe hierfür sind so vielfältig wie die Arten des Schweigens: Das beredte Schweigen, das ohne Worte viel sagt; das betretene Schweigen, nachdem zu viele und falsche Worte gemacht wurden; das verschämte Schweigen, das sich nicht traut mit der Sprache herauszurücken. Eine Spirale des Schweigens wird in Gang gesetzt, wenn man über Worte verfügt, die nicht mehr verwendbar sind. Sie werden unbrauchbar, weil sie sich abgenutzt haben. Oder sie sind unnütz geworden, weil es nichts mehr gibt, das man mit ihnen bezeichnen kann. Für viele Zeitgenossen ist das Wort »Gott« ein solches unbrauchbares und unnützes Wort. Es steht nur noch im Vokabelheft einer toten Sprache. Wer es zitiert, setzt es in Anführungszeichen. Sätze, in denen es vorkommt, enden mit einem Fragezeichen: Wo ist Gott? Gibt es Gott? Wer/was ist das eigentlich – Gott?

Gott ist offensichtlich ein Unbekannter, ein Fremder – und das Wort »Gott« wurde zum Fremdwort. Wer es benutzt, vollzieht befremdliche Sprechakte. Sie befremden, weil offensichtlich der rechte Ort, die rechte Zeit und die rechten Zusammenhänge zwischen Ort und Zeit nicht mehr bestehen, um dieses Wort in der Sprache von heute zur Welt zu bringen und der Welt von heute verständlich zu machen. Es fehlen angemessene Verwendungsmöglichkeiten für das Wort »Gott«. Mit ihm lassen sich allenfalls noch Fehlanzeigen erstatten. Und wo selbst das nicht mehr möglich ist, muss man schweigen – beredt, betreten, verschämt.

Im Folgenden ist zu sondieren, ob es im Kontext einer postsäkularen Kultur möglich ist, das Verstummen des Wortes »Gott« und das Verschweigen der Wirklichkeit Gottes aufzubrechen. In einem ersten Schritt geht es um eine kurze Vergewisserung der postsäkularen Vorzeichen dieses Unternehmens (1). Dabei ist vor allem auf Gründe einzugehen, die das Reden von Gott in der Moderne überflüssig, verzichtbar und entbehrlich erscheinen lassen (2). Erst dann können Umstände und Bedingungen benannt werden, unter denen auf die Nötigung zum religiösen Verstummen im Modus der Bestreitung reagiert werden kann (3) und Gott im zu erneuernden Format einer *theologia negativa* wieder zum Thema theologischer Exerzitien und rationaler Diskurse wird (4). Abschließend soll auf Relevanz und Grenzen dieses Ansatzes für religiöse und religionskritische Kommunikation in postsäkularen Kontexten eingegangen werden (5).

I FEHLANZEIGEN: DER POSTSÄKULARE KONTEXT DER REDE VON GOTT

Die Gegenwart steht hinsichtlich ihrer religiösen Signatur unter einem doppelten Vorzeichen. Sie präsentiert sich ebenso postreligiös wie postsäkular. Sie ist einerseits in der Folge weit reichender Säkularisierungswellen die Religion los geworden. Sie hat die Religion hinter sich und sogar das Hinterlassene der Religion hinter sich. In diesem Sinne erscheint sie als eine von Grund auf säkulare Zeit. Es ist für sie bezeichnend, dass sie ihre Identität am ehesten durch das bestimmen kann, was sie hinter sich bringt. Darum wählt sie für ihre Selbstidentifizierung ständig neue »Postismen«: postmetaphysisch, posttraditional, postidealistisch, postreligiös. Umso irritierender wirkt es sich aus, wenn dasjenige, das die Moderne für die Zukunft als überflüssig und verzichtbar erweisen wollte, darin ein Nachleben führt. Die Religion hat einstweilen ihr prognostiziertes Ende überlebt. Aber dieser Umstand hilft ihr wenig. Im Kontext des Säkularen bildet sie dennoch einen Fremdkörper. Man hat mit ihr nicht mehr gerechnet und vielmehr darauf gesetzt, dass im Lauf der Zeit ein enormer Bedeutungsverlust das Ableben der Religion bewirken würde. Diese Erwartung wurde zwar nicht erfüllt, aber im Kontext einer weithin säkularen Gesellschaft haben die überlebenden religiösen Traditionen keinen festen Ort und keine eindeutige Funktion mehr.¹ In höchst

¹ Vgl. hierzu FRANZ GMÄINER-PRANZI/SIGRID RETTENBACHER (Hrsg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft, Frankfurt a. Main/Bern 2013.

unterschiedlichen Formationen ist die Persistenz des Religiösen in säkularen Kontexten beobachtbar. Gemeinsam ist ihnen, dass es sich um Phänomene einer Antreffbarkeit des Religiösen inmitten forcierter Säkularisierungsprozesse handelt.²

Allerdings ist auch das Selbstvertrauen der Moderne in ihre eigenen Prämissen und Projekte erschüttert. Denn ihre Projekte einer fortschreitenden Bemächtigung der inneren und äußeren Natur des Menschen sind nicht ohne ambivalente Folgen geblieben. Angesichts der ökonomischen Entgleisungen und ökologischen Selbstgefährdungen der Moderne sind die Pathologien einer instrumentellen Vernunft für die Verfechter dieser Projekte höchst beunruhigend. Einige von ihnen reagieren zunehmend skeptisch auf die unablässig beschworene Irrationalität religiöser Überlieferungen. Zeigt nicht der krisenhafte Verlauf der Moderne, dass es für Wirtschaft, Technik und Politik Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares gibt, das säkularisierungsbedingt verkannt, verdrängt oder unterschlagen wurde? Brauchen wir für die Zukunft der Moderne nicht andere Ressourcen und Inspirationen als sie die technische und instrumentelle Vernunft bereithalten? Merken wir nicht, dass man nicht alles Überkommene hinter sich lassen

² Im Folgenden steht der Terminus »postsäkular« nicht für die Angabe einer Epochen-schwelle, wonach das Zeitalter der Säkularisierung zu Ende sei und nach diesem Ende nun andere Kräfte – vielleicht sogar wieder die alten religiösen Mächte und Gewalten – den Lauf der Welt bestimmen. Er steht auch nicht für eine Diagnose der religiösen Verfassung einer Gesellschaft, in der sich angeblich eine Hinkehr zu religiös bestimmten Mustern der Lebensführung ausmachen lässt. Am ehesten eignet er sich als Problemindikator bei der Diskussion von Theorien über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Hier zeigt er das Ende jener Selbstverständlichkeiten an, die bisher den Umgang mit dem Begriffspaar »religiös/säkular« prägten. Zu diesen Selbstverständlichkeiten gehörte die Arbeit mit einem geschichtstheoretischen Konstrukt, wonach es eine universelle teleologische Aufklärungs- und Entwicklungsdynamik gebe: »von der primitiven, irrationalen oder metaphysischen Religion zum modernen, rationalen, postmetaphysisch säkularen Bewusstsein«, F. SUTTERLÜTY, Stichwort: Postsäkularismus?, in: WestEnd 8 (2011), S. 65. Stattdessen ist es angezeigt, das lange Zeit dominierende Deutungsmuster einer stetigen Distanzierung von Religion als Exponentin eines zu überwindenden Stadiums menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklung aufzugeben oder zumindest zu hinterfragen. Vgl. ausführlich HANS-JOACHIM HÖHN, Postsäkulare Gesellschaft?, in: THOMAS M. SCHMIDT/ ANNETTE PITSCHMANN (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2014, S. 151–163; HANS-JOACHIM HÖHN, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u.a. 2007.

darf, wenn man vorankommen will? Und gehören nicht religiöse Traditionen dazu? Enthalten sie nicht Einsichten über gelingendes und verfehltes Leben, die heute dringlicher sind denn je?³

Gegen den Versuch, dem Religiösen einen Platz in diesen Leerstellen anzubieten, hat allerdings umgehend ein »Neuer Atheismus« mobil gemacht.⁴ Für seine Wortführer (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Michel Onfray) muss die Moderne nur deswegen noch einmal auf Religion Bezug nehmen, weil der erste Versuch ihrer Überwindung unvollständig war. Die Krisen der Moderne verdanken sich ihrer Meinung nach nicht den Leitideen der Aufklärung, sondern deren halbherziger Umsetzung. Dass man von Religion, Glaube, Gott loskommen muss, wenn es in und mit dieser Welt vorangehen soll, steht für sie außer Frage. Als »postsäkular« erscheint ihnen die Gegenwart demnach nur deswegen, weil die Religion eine erste Säkularisierungswelle überstanden hat. Damit ist ihr Fortbestehen keineswegs gesichert und erst recht nicht unstrittig. Im Gegenteil: Es scheint in unserer Gesellschaft angesichts ihrer immer wieder aufbrechenden Pathologien eine erhebliche Nachfrage nach einer »Delegitimation« von Religion zu bestehen, obwohl zuvor ein beträchtlicher Bedarf an spirituellen Ressourcen diagnostiziert worden war. Ungebrochen ist offensichtlich das Interesse an einem finalen Aufweis, dass es nichts auf sich hat mit religiösen Welt- und Daseinsdeutungen. Und zugleich besteht eine ebenso große Skepsis, ob sich die Fortschrittlichkeit der Moderne in der Religionslosigkeit ihrer Zukunft erfüllt. Wird am Ende dem modernen Menschen nicht doch etwas Entscheidendes fehlen, wenn er alles Religiöse von sich weist?

³ Für JÜRGEN HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. Main 2005, sind in »religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden« (a.a.O., S. 115), die heute im Modus einer »rettenden Übersetzung« durch die praktische Vernunft ihres unabgeholten Wahrheitsgehaltes entbunden werden könnten.

⁴ Vgl. als Erstinformation GERHARD LOHFINK, Der neue Atheismus. Eine kritische Auseinandersetzung, Stuttgart 2013; THOMAS SCHÄRTL, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 133 (2008), S. 147–161.

In der Gottesfrage erfahren diese beiden widerstreitenden Tendenzen eine besondere Zuspitzung.⁵ Auch das Wort »Gott« führt nur noch ein Nachleben. Es ist ein Suchbegriff geworden. Für dieses Wort werden in immer neuen Anläufen ein neuer Inhalt und eine neue Verwendung gesucht.⁶ Und ebenso mehren sich die Stimmen, die für eine Religiosität ohne Gott plädieren.⁷ Noch einen Schritt weiter gehen jene religionsfreundlichen Atheisten, die zwar überzeugte Atheisten bleiben wollen, sich aber die Option erhalten, die Religionen »gelegentlich ganz nützlich, interessant und tröstlich zu finden – und dafür offen zu sein, welche Möglichkeiten sich auftun, wenn man gewisse religiöse Ideen und Praktiken auf die säkulare Welt überträgt.«⁸ Sie räumen ein, dass der moderne Atheismus irrte, als er mit dem Tod Gottes auch all jene Fragen ausgestorben wähnte, die religiöse Menschen einen Gottesmythos erfinden ließen. Sie gehen nun daran, die Religionen »als Fundgruben unzähliger ausgeklügelter Konzepte zu entdecken, mit deren Hilfe wir versuchen können, einige der hartnäckigsten und akutesten Übel und Missstände des säkularen Lebens zu lindern.«⁹ Sie suchen eine Alternative zu der Alternative, »uns entweder sonderbaren Konzepten von immateriellen Gottheiten zu verschreiben oder komplett auf tröstende, subtile oder einfach nur wohltuende Riten zu verzichten, für die wir in der weltlichen Gesellschaft nur schwerlich ein Äquivalent finden. Indem wir so vieles aufgaben, haben wir der Religion erlaubt, Erfahrungsbereiche als ihr exklusives Hoheitsgebiet zu beanspruchen, die eigentlich der gesamten Menschheit gehören sollten – und die wir ungeniert wieder in die säkulare Welt hinübernehmen

⁵ Vgl. HANS-JOACHIM HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

⁶ Vgl. etwa JOACHIM SÖDER/HUBERTUS SCHÖNEMANN (Hrsg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, Freiburg/Basel/Wien 2013; SEVERIN J. LEDERHILGER (Hrsg.), *Auch Gott ist ein Fremder, Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, Frankfurt a. Main/Bern 2012; ALBERT FRANZ/CLEMENS MAASS (Hrsg.), *Diessseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg/Basel/Wien 2011; PETER WALTER (Hrsg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg/Basel/Wien 2007.

⁷ Vgl. etwa RONALD DWORKIN, *Religion ohne Gott*, Berlin 2014; ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008; zum Ganzen s. auch GREGOR MARIA HOFF, *Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?*, Kevelaer 2015.

⁸ ALAIN DE BOTTON, *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a. Main 2013, S. 12.

⁹ A.a.O., S. 13.

sollten.«¹⁰ Im Rahmen eines solchen Restitutionsvorganges zeigt sich eine besondere Spielart postsäkularer Konstellationen von Glaube und Kultur: das Format »sacrophiler Säkularisierungen«. Die Protagonisten dieser säkularen Inversion des einstmals Religiösen geben sich kritisch, selbstbewusst – und pragmatisch. Ihrem Projekt »liegt die These zugrunde, dass nicht die Säkularisierung falsch ist, sondern dass wir viel zu oft *schlecht* säkularisiert haben – derweil wir im Prozess des Verwerfens von unausführbaren Ideen unnötigerweise auch einige der nützlichsten und attraktivsten Teile des Glaubens über Bord geworfen haben.«¹¹

Spiegelbildlich begegnen derartige Verzichtleistungen auf Seiten der Glaubenden, die sich von metaphysischen und onto-theologischen Gotteskonzepten verabschieden. Seit geraumer Zeit werden in religionssoziologischen Erhebungen zur Gottesfrage höchst unterschiedliche Füllungen des Begriffs »Gott« erhoben.¹² Konsens scheint allenfalls darüber zu bestehen, dass damit eine dem Menschen unverfügbare Wirklichkeit benannt werden soll, die ihn zugleich unbedingt angeht. Dabei gilt etwa als »Gott/göttlich« ein ewig gültiges Gesetz (nach Art des Karma oder Yin/Yang), nach dem sich alles kosmische Geschehen richtet und dem gegenüber der Mensch auch nur ein »Fall« ist, in dem eine Verfügung oder Regel dieses Gesetzes zur Anwendung kommt. Gott/göttlich ist für andere Menschen eine (Ur)Energie (nach Art des

¹⁰ A.a.O., S. 15.

¹¹ A.a.O., S. 17.

¹² Hierzu etwa BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, besonders S. 277–282; JÖRG STOLZ u.a. (Hrsg.), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, machen in der christlichen bzw. religiös-spirituellen Landschaft der Schweiz vier Religions- bzw. Weltanschauungstypen mit ganz unterschiedlichen Glaubensvorstellungen aus: Über die Hälfte der Bevölkerung (57 %) gehört zur Gruppe der »Distanzierten«; die »Institutionellen« machen noch knapp ein Fünftel der Bevölkerung (18 %) aus. Während die katholischen und reformierten Kerngemeinden schrumpfen, wachsen die charismatischen Freikirchen innerhalb der Institutionellen. Die »Alternativen« (13%) und »Säkularen« (12 %) liegen gleichauf. Zwischen diesen vier Typen gibt es signifikante Unterschiede hinsichtlich ihres Verständnisses von Gott. Während »Freikirchliche« Gott als übernatürlichen Freund, Herrn und Wunderwinker sehen, erscheint er katholischen und reformierten Institutionellen als Mischung aus Vater-Mutter-Figur und transzendente Psychoanalytiker. Alternative verstehen Gott meist als eine Licht-Kraft-Energie, während Distanzierte nicht so recht wissen, wie sie sich Gott vorstellen sollen. Die Institutionellen vertreten zu 99 % ein personales Gotteskonzept (»Gott interessiert sich für jeden Einzelnen«). Dem schließen sich aber nur 2 % der Säkularen an. Sie vertreten überwiegend die Auffassung, dass Gott eine reine Illusion sei.

Chi), die alles durchströmt und für die man sich öffnen kann, wenn man alle inneren Blockaden löst. Bisweilen wird die Bezeichnung Gott/göttlich auch an die Natur, an die Evolution oder an die Selbstorganisationsdynamik des Kosmos als das unüberbietbar Größte und alles Bestimmende vergeben. Hier bildet oft eine säkulare Matrix den Rahmen, innerhalb dessen man Bedeutung und Gebrauch des Wortes »Gott« oder »göttlich« verortet. Religiöse Praktiken und Weltdeutungen werden dabei inseriert in säkulare Lebensführungsgewissheiten – und nicht umgekehrt.

2 ENTEIGNUNGEN – ODER: WENN DER GEHALT DES WORTES »GOTT« AUFGEZEHRT IST

In früheren Zeiten war die Bedeutung des Wortes »Gott« anscheinend klar und eindeutig.¹³ Die Rede von Gott bezeichnete nicht nur etwas, das zu denken möglich war. Sie meinte auch etwas, das zu denken notwendig war: Wer nach dem Grund des Daseins, dem Fundament der Moral und dem Fluchtpunkt menschlicher Erkenntnis sucht, wird unweigerlich auf Gott stoßen. Gott ist im Rahmen einer Welterklärungstheorie das »erste Unbewegte, aber alles Bewegende«, der letzte und weltjenseitige Grund alles Seienden, als solcher auch der Garant einer Ordnung der Werte und Normen und darum auch Bürge menschlicher Wahrheitssuche. Die Kontingenz der Welt erweist ihn als »allmächtig«; als Bürge menschlicher Wahrheitssuche muss er »allwissend« sein; dass das menschliche Streben nach dem Guten nicht ins Leere läuft, verdankt es seiner »Allgüte«. Kurzum: Es geht nie ohne Gott. Die Annahme seiner Existenz ist unabweisbar und unverzichtbar.

Genau diese Voraussetzung hebt die Moderne auf und erweist sie als nicht-notwendig. Für Weltentstehungs-, Erkenntnis- und Moraltheorien gibt es anstelle Gottes längst andere Letztbegründungsbezüge – allen voran die Vernunft. Aus den wissenschaftlichen Plausibilitäten der Welterklärung ist Gott verschwunden und für Moralbegründungen ist er entbehrlich. Versuche einer theologischen Legitimation von Macht und Herrschaft sind obsolet. Es würde erhebliches Befremden auslösen, wenn man heute wieder das Wort »Gott« in diesen Kontexten einführen wollte. Zudem schafft es auch die Theologie immer weniger, den Gottesgedanken zusammenzudenken mit den Katastrophen der Geschichte. Das Bild eines allmächtigen und guten Gottes

¹³ Vgl. hierzu die retrospektiv angelegten Auskünfte in HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Frankfurt a. Main 1969, S. 101–164.

will nicht passen zu einer Welt, die seine Schöpfung sein soll und dennoch für viele Geschöpfe ein Ort des Grauens ist. Es gibt offenkundig keinen allgemeinen Erfahrungs- oder Denkhorizont mehr, innerhalb dessen der moderne Mensch genötigt wäre, von Gott zu reden.

Wenn Gott für nichts mehr notwendig ist, wird jede Gottesrede problematisch. Als unproblematisch galt dieses Sprechen solange, wie das Wort »Gott« unabdingbar und unausweichlich war. Nun ist es ersetzbar und verzichtbar. Das hat Folgen – nicht nur für das Reden *von* und *über* Gott, sondern auch für das Reden *mit* und *zu* Gott: Was unterscheidet ein Gottesverhältnis noch von einer Beziehung zu einer für die Deutung und Gestaltung der Welt völlig belanglosen Größe? Kann ein Gott, für dessen Relevanzaufweis keine philosophisch plausiblen Mittel mehr zur Verfügung stehen, noch von einer Größe unterschieden werden, die alle Merkmale des Verzichtbaren, Entbehrlichen und letztlich »Nichtigen« aufweist? Lassen sich neue Notwendigkeiten denken, für deren Bewältigung das Reden von Gott stehen könnte – oder ist diese Möglichkeit definitiv *passé*?

Immer wieder wird auch in der christlichen Theologie der Versuch unternommen, den Wegfall von innerweltlichen Anknüpfungsmöglichkeiten für das Reden von, über und zu Gott dadurch wettzumachen, dass man eine Gegenrechnung aufmacht. Gezeigt wird dann, was dem Menschen entgeht, was er entbehren und worauf er verzichten muss, wenn ihm Gott fehlt. Denn Fehlen heißt: eine Lücke entstehen lassen, etwas unvollständig machen, für einen Mangel sorgen, einen Verlust offenbaren, eine Unstimmigkeit erzeugen. Will man eine »Fehlanzeige« Gottes erstatten, muss man daher angeben, dass man ihn vermisst als ein taugliches Mittel für einen wichtigen Zweck (oder als einen passenden Zweck für vorhandene Mittel), als ein Element, das aus vielen Teilen eine Einheit macht, als ein Zubehör, das etwas Vorhandenes komplettiert und dafür sorgt, das letztlich »alles stimmt«. Dass Gott fehlt, besagt in diesen Fällen, dass er in Mittel/Zweck-Zusammenhängen, Teil/Ganzes-Konstellationen, Begründungs- oder Vollendungsszenarios, Optimierungs- oder Harmonisierungsarrangements vermisst wird. Sein Ausbleiben sorgt für herbe Verluste im Bereich des Seins und Sollens:

- Wenn Gott nicht mehr auftaucht in Weltentstehungstheorien, dann regiert blinder Zufall und verdanken wir unser Dasein bloß einer Laune der kosmischen Evolution.
- Wenn Gott nicht mehr auftaucht in Normenbegründungen, dann ist alles Moralische nichts Unbedingtes, das »ohne Wenn und Aber« gelten soll, sondern lediglich Ausdruck menschlicher Konventionen.

- Wenn Gott nicht auftaucht in Herrschaftsbeglaubigungen, dann meint jeder Machthaber, dass alles allein in seiner Macht liegt.

Dass man der säkularen Moderne diese Verlustrechnung präsentieren kann in der Hoffnung, sie möge zu theologischen Zugeständnissen bei Weltentstehungstheorien, Normenbegründungen und Herrschaftslegitimationen bereit sein, ist aber höchst unwahrscheinlich. Die bisherigen Versuche von Seiten der Theologie haben sich zudem kontraproduktiv ausgewirkt. Dies gilt sowohl für kreationistische Gegenentwürfe zu kosmologischen Evolutionstheorien¹⁴ als auch für theonome Begründungen eines moralischen Sollens¹⁵ und für theokratische Relativierungen einer menschenrechtsbasierten Demokratie.¹⁶ Die kulturellen Plausibilitäten der Moderne verpflichten den Menschen darauf, sich in Fragen der Wirklichkeitserkenntnis und der Lebensgestaltung nur den Imperativen der (autonomen) Vernunft zu unterstellen.

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 unhintergebarerer Erkenntnisbegründung muss die Vernunft in ihrer Autonomie sein.¹⁷ Ihre Autonomie verlangt den Widerspruch gegen die Auffassung, dass die Vernunft nochmals eine Autorität über sich habe, von der sie Wahrheiten, die Fragen betreffen, deren Beantwortung in ihre eigene Kompetenz fällt, 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.

¹⁴ Vgl. HANS-JOACHIM HÖHN, Versteht sich die Welt von selbst? Zur Hermeneutik der Debatte um Kreationismus und Intelligent Design, in: REINHARD HEMPELMANN (Hrsg.), Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus, Berlin 2009, S. 67–82.

¹⁵ Vgl. HANS-JOACHIM HÖHN, Empirie und Orientierung. Aspekte einer »Moralepistemologie«, in: WALTER SCHAUPP (Hrsg.), Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik, Freiburg/Fribourg 2015, S. 87–101.

¹⁶ Vgl. HANS-JOACHIM HÖHN, Mit Religion Staat machen? Sozialtheoretische Reflexionen – theologische Perspektiven, in: MICHAEL KÜHNLEIN (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010, S. 119–132; s. hierzu auch MARK LILLA, Der totgeglaubte Gott. Politik im Machtfeld der Religion, München 2013.

¹⁷ Zur Klärung des Autonomiebegriffs s. u.a. HERLINDE PAUER-STUDER, Autonomie: Ein Begriff und seine Bedeutungen, in: HEINRICH SCHMIDINGER/CLEMENS SEDMAK (Hrsg.), Der Mensch – ein freies Wesen?, Darmstadt 2005, S. 183–207.

Mit dieser Aufforderung geht kein neues Zwangsregime einher. Vielmehr sichert sie erst Freiheit und Selbstbestimmung. Vernünftig ist der Mensch, der es unternimmt, seine Unfreiheit und Unmündigkeit selbst zu überwinden und ein freies und gerechtes Miteinander aller Menschen kraft eigener Einsicht und in eigener Verantwortung zu gestalten. Für das Reden von Gott besteht vor diesem Hintergrund keine innerweltliche Notwendigkeit. Im Gegenteil: Hier kann man leben und handeln *etsi deus non daretur*.

Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Wissenschaft, Wirtschaft, Politik) macht in der Tat die Hypothese Gott zur Erkenntnis und Gestaltung von Natur und Gesellschaft überflüssig. Die Welt versteht sich von selbst und »funktioniert« ohne sein Eingreifen oder Zutun. Es geht auch ohne ihn. Es ist geradezu ein Unterscheidungsmerkmal moderner und vor-moderner Welterklärungskonzepte, ob darin noch die Größe Gott auftaucht. Die Existenz Gottes lässt sich negieren, seine Notwendigkeit lässt sich bestreiten, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche oder politische Arbeitshypothese abdanken musste, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Was, wie und wer Gott sei, wird für eine Gott los gewordene Zeit offenkundig zu einer müßigen Frage. Allenfalls die Müßiggänger der Vernunft mögen sich noch für sie interessieren.

3 BESTREITUNGEN – ODER: WIDER DIE (INNERWELTLICHE) NOTWENDIGKEIT GOTTES

Wenn man mit Gott im Horizont dieser Welt nichts mehr anfangen kann, ist er offensichtlich überflüssig geworden. Ein überflüssiger Gott ist aber kein wirklicher Gott. Ein Wort, das eine Größe bezeichnet, die offenbar nicht wirklich Gott ist, steht für nichts wirklich und wahrhaft Göttliches – und darum kann auch das Reden von dieser Größe nicht wirklich wahr sein. Wenn Christen angesichts dieses Umstandes dennoch ihre Gottesrede fortsetzen, lösen sie Kopfschütteln oder Befremden aus. Verhindern lässt sich dies offenkundig nur so, dass die Plausibilität des Redens über und von Gott vom Nachweis seiner Nützlichkeit, Brauchbarkeit oder Notwendigkeit wiederhergestellt wird. Wenn dies – wie gezeigt – mit den traditionellen Nützlichkeits-, Brauchbarkeits- und Notwendigkeitsnachweisen nicht mehr möglich ist, bleibt einstweilen noch die Möglichkeit, sich dafür andere und noch unentdeckte Gelegenheiten zu suchen.

Mit einem solchen Ansinnen die säkulare Moderne zur Rücknahme ihrer Maxime *etsi Deus non daretur* bewegen zu wollen, ist jedoch nicht ratsam. Mit dem sofortigen Einspruch der Vernunft ist zu rechnen – aber auch mit dem Widerstand des Glaubens. Innerhalb des Kalküls der Zweckrationalität die Relevanzbestreitung des Redens von Gott angehen zu wollen, stellt nämlich ein Ansinnen dar, dessen Erfolgsaussichten seinerseits nachhaltig zu bestreiten sind. Mehr noch: Vernunft und Glaube widerstrebt es mit guten Gründen, Gott wieder zum Thema einer innerweltlichen Notwendigkeit oder zum innerweltlichen Gebrauchsgegenstand zu machen. Sinn und Geltung, Bedeutung und Belang des Redens von Gott in postsäkularen Kontexten zu demonstrieren, ist – so die im Folgenden zu explizierende These – nur möglich, wenn die Logik der Brauchbarkeit und Nützlichkeit aufgegeben wird. Dies ist nicht nur um der Vernunft, sondern auch und vor allem um Gottes willen geboten.

Bereits 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 stehe, das 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.«¹⁸ Auf den Menschen hin gesehen ist ein Glaube, der Gott braucht, ein Ausdruck der Schwäche, »in der der Mensch nicht selbst für seine Lebensbedingungen meint aufkommen zu können und den mächtigen Helfer braucht, der ihm nützlich ist. Auf Gott hin gesehen entlarvt sich der Glaube der Schwachen als Vergöttlichung des Nutzens. [...] Und Gott kann nichts anderes mehr sein als der, über den nichts Nützlicheres mehr gedacht werden kann.«¹⁹ Der »Nutznießler« 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 schon lange Zeit vor Nietzsche einen ähnlichen Einwand geltend gemacht:

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 84, S. 439.

¹⁹ JÜRGEN WERBICK, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg/Basel/Wien 2007, S. 48.

»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.«²⁰

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? Wer diese Fragen bejaht, wird aus dem Gottesbegriff Anselms von Canterbury *id quo maius cogitari nequit* ein *id quo utilius cogitari non potest* machen müssen. Wer aber dies unternimmt, muss sich fragen lassen, wie er es mit dem Zweckfreien und Unverzweckbaren hält. Ist Gott nicht viel eher in dieser Sphäre zu denken als im Koordinatensystem von Mitteln und Zwecken?

Worin aber besteht die Alternative? Ein »unbrauchbarer« Gott, ein Gott, der zu nichts zu gebrauchen ist, befremdet nicht weniger als ein Gott, der lediglich Erfüllungsgehilfe menschlicher Wünsche und Interessen ist. Egal wie man ansetzt, das Reden von Gott wirkt in jedem Fall befremdlich. Ein nicht mehr notwendiger Gott ist für Menschen, die (einen) Gott brauchen, kein richtiger Gott mehr. Ein Gott, der kein richtiger Gott ist, ist auch nicht wirklich Gott. Was weder richtig noch wirklich ist, ist so gut wie nichts. Und ein Gott, der so gut wie nichts ist, ist so gut wie tot.

Wenn sich die Theologie dieser resignativen Schlussfolgerung nicht anschließen und ihre Frage nach Gott nicht aufgeben will, kommt sie gleichwohl an dem Befund der innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes nicht vorbei.²¹ Fortan kann die Frage nach Gott nur im Kontext einer Gott los gewordenen Welt redlich gestellt werden. Außerhalb der religionskritischen Plausibilitäten der Moderne lässt sie sich nicht mehr überzeugend angehen. Darum lautet die Leitthese der folgenden Überlegungen: Die »Gottlosigkeit« der Moderne, ihre Säkularität und ihr Streben nach Autonomie bedingen einander. Zur Autonomie der Welt gehört nämlich auch die innerweltliche Nicht-

²⁰ MEISTER ECKHART, Predigt 16, in: MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979, S. 227.

²¹ Die folgenden Überlegungen setzen Erörterungen fort von HANS-JOACHIM HÖHN, Befremden. Die Rede von Gott in einer postsäkularen Kultur, in: LEDERHILGER (Hrsg.), Gott, S. 141–160; HANS-JOACHIM HÖHN, Gottes Fremde. Theologie in postsäkularen Konstellationen, in: FRANZ/MAASS (Hrsg.), Diesseits, S. 177–204.

notwendigkeit Gottes. Erst in der Verarbeitung dieser Interdependenz ist es möglich, das christliche Reden von Gott wieder denkbar und verantwortbar zu machen. Die Anerkennung der radikalen Säkularität der Welt und die Formulierung eines modernitätskompatiblen christlichen Gottesbegriffs sind als zusammengehörende Aufgaben zu begreifen – und zwar (auch) aus explizit theologischen Gründen. Denn Gott kann nicht als Gott gedacht werden, ohne dass zugleich die Welt und ihre geschichtliche Verfassung bedacht wird. Die Verfassung der Welt betrifft aber nicht nur den Gedanken, sondern auch die Wirklichkeit Gottes. Denn Gottes eigene Wirklichkeit wird thematisiert, wenn die Realität der Welt – seiner Schöpfung – und ihre geschichtliche Signatur begriffen wird. Wenn deren Eigenart nun aber darin besteht, die Welt ohne Gott zu denken, kann Gott auch theologisch nicht ohne eine Welt gedacht werden, die ohne Gott gedacht werden will.

Aber welche Theologie ist dazu imstande? Wohl nur ein solcher Ansatz, der die religionskritischen Annahmen der Moderne und die daraus abgeleiteten Forderungen ganz an sich heranlassen und ihnen gerecht werden kann. Dazu gehört nicht zuletzt eine angemessene »epistemische Einstellung zum Eigensinn säkularen Wissens.«²² Dies impliziert, dass die Vertreter der Theologie »aus ihrer religiösen Sicht das Verhältnis von dogmatischen Glaubensinhalten und säkularem Weltwissen grundsätzlich in der Weise bestimmen, dass die autonomen Erkenntnisfortschritte mit den heilsrelevanten Aussagen nicht in Widerspruch geraten können.«²³ Die Theologie muss zeigen können, dass sie von ihrer eigenen Tradition her in der Lage ist, Gott mit einer »gottlosen« Welt zusammen zu denken, und dass ein solches Denken keine von außen auf sie einstürzende Zumutung, sondern ein konstitutives Moment christlicher Rede von Gott bedeutet.²⁴

²² HABERMAS, *Naturalismus*, S. 143.

²³ Ebd.

²⁴ Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) darf vor diesem Hintergrund als bedeutendster Zeuge für den existenziellen Ernst, die biblische Fundierung und die Modernitätskompatibilität einer »Theologie der Bestreitung« benannt werden. Hellsichtig erkennt er die Unabweisbarkeit der vom neuzeitlichen Atheismus konstatierten innerweltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes: »Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; [...] Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. [...] 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 selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott: Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig

Dies impliziert allerdings die Aufgabe einer Prämisse, von der man weit hin annahm, dass sie die Plausibilität eines jeden Redens von Gott verbürgt: die Prämisse der Notwendigkeit Gottes zur Erklärung und/oder Gestaltung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte. Diese Prämisse hat die Moderne als überflüssig erwiesen mit der Konsequenz, dass Gott im Horizont der Welt nicht mehr nötig, ins Beliebig abgedrängt und entbehrlich geworden ist. Von der Theologie wird daher gefordert, die Vorstellung von Gottes Notwendigkeit für Aufgaben, die sich in der Welt dem Menschen stellen, aufzugeben. Kommt die Theologie dieser Aufforderung nach, scheint aber damit eher die Unmöglichkeit als eine neue Chance der Gottesrede verknüpft zu sein. Denn auf den ersten Blick ist die Kategorie der Notwendigkeit eine der Wirklichkeit Gottes höchst angemessene Kategorie. Man kann Gott keine größere Ehre erweisen als von ihm zu sagen, er sei notwendig.

Allerdings bedarf es hier der Differenzierung: In der traditionellen Ontologie meint Notwendigkeit den Seinsmodus, dass etwas nicht nicht sein kann. Notwendig ist eine Größe, deren Nichtsein unmöglich ist. Ein *ens necessarium* zu sein, eben dies macht auch die Göttlichkeit Gottes aus.²⁵ Die Moderne versteht diese Kategorie hingegen zunehmend funktional: Etwas ist notwendig, d.h. unersetzbar, unausweichlich oder unabdingbar immer in Relation zu einer anderen Größe. Ein notwendig Seiendes setzt daher hinsichtlich seiner Notwendigkeit immer ein anderes Seiendes voraus, dessen unabdingbare Ursache oder zwangsläufige Folge es ist. Etwas ist notwendig, um einen bestimmten Zweck zu realisieren, eine bestimmte Wirkung zu erzeugen oder eine Lücke in einem Kausalzusammenhang zu schließen. Hier besteht ausschließlich eine bedingte, niemals eine schlechthinnige, voraus-

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«, DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh ¹¹1980, S. 177f. Gott und eine Gott los gewordene Welt zusammen denken zu müssen, ist somit für das Christentum keine erst von der Moderne ausgehende Nötigung, sondern nach Bonhoeffer ein christologisch bereits gegebenes Mandat der Rede von Gott: »Gott läßt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns«, n.a.a., S. 178. Vgl. hierzu auch die instruktive Studie von TOBIAS SCHULTE, Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer, Regensburg 2014.

²⁵ Vgl. etwa WALTER BRUGGER, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, S. 48–53; HELMUT OGIERMANN, »Es ist ein Gott«. Zur religionsphilosophischen Grundfrage, München 1981, S. 53–66; BELA WEISSMAHR, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983, S. 64–69.

setzungslose oder unbedingte Notwendigkeit. Denn die Zwecke und Ziele, um die es hierbei geht, müssen ihrerseits nicht unbedingt nötig sein. Das Notwendige bemisst sich in der Moderne nach der Abhängigkeit eines Resultats von einer für sein Entstehen erforderlichen Bedingung. Diese Bedingung ist somit nur in der Hinordnung auf eine andere Größe unabdingbar und nur insofern notwendig, damit bzw. wenn diese andere Größe ist bzw. sein soll, von der nicht auszumachen ist, ob sie unter irgendeiner Rücksicht selbst notwendig ist. Notwendigkeit schließt hier also keineswegs die Hinordnung auf Kontingentes aus.

Mit dieser Art von Notwendigkeit das Reden von Gott zu verknüpfen hat die Moderne als überflüssig erwiesen. Aber es scheint keine Alternative dazu zu geben. Denn »jenseits« des Notwendigen ist nur das Willkürliche, Beliebige, Überflüssige, Verzichtbare, Nutzlose. Aber es gibt noch einen zweiten Alternativbegriff zum Notwendigen: das Grundlose. Grundlosigkeit ist ein Kippwort. Es besagt nicht bloß Beliebigkeit und Willkür, sondern ist auch der Gegenbegriff zu Ver Zweckung und Instrumentalisierung. Das Grundlose ist das Zweckfreie und Unver zweckbare, das Freie und Unverfügbare. Was unabhängig von allem Bedingten ist, was selbst unter keiner Bedingung steht, ist grundlos. Es gibt nichts, weswegen, wodurch oder wozu es ist. Sollte also nicht eher die Kategorie der Grundlosigkeit als die der Notwendigkeit geeignet sein, um das Gottsein Gottes zu bestimmen? Und sollte nicht auch das Gottesverhältnis des Menschen durch Grundlosigkeit zu charakterisieren sein?

In diese Richtung weist eine *relecture* biblischer Schlüsselstellen. So gibt der biblische Schöpfungsmythos (Gen 1-2) für das Dasein der Welt keine Zweck- und Zielbestimmung an. Unter dieser Rücksicht erscheint ihr Dasein grundlos. Aber der Schöpfungsgedanke erweist diese Grundlosigkeit nicht als Ausdruck von Nichtigkeit und Wertlosigkeit, sondern als »Wohltat«: Das Gutsein der Welt besteht nicht darin, dass sie *für* etwas gut ist, d.h. dass sie ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele ist. Ihr grundloses Dasein trägt seinen Zweck vielmehr in sich selbst und ist in dieser Hinsicht wohltuend. Denn es geht einher mit dem voraussetzungs- und bedingungslosen Freigelassensein des Menschen ins eigene Dasein. Das derart wohltuende Unterschiedensein vom Nichts ist sodann eine Freiheits-, Identitäts- und Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen entzogen ist, an dessen Seinkönnen keine Vor- oder Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich selbst ganz gegeben, frei überantwortet, kann Zweck an sich selbst sein – und unum-

wunden bejaht werden.²⁶ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Unbedingtheit der Würde des Menschen wahren. Und nur unter Verwendung der Kategorie »Unbedingtheit« ist es auch möglich anzugeben, wer es verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit Gott genannt zu werden. Unbedingt ist eine Größe, wenn sie nicht um eines anderen willen (belangvoll) ist und wenn man sich von ihr nichts »ausbedingen« kann.²⁷

Allerdings stößt dieser Sprachgebrauch gerade bei religiös aufgeschlossenen Zeitgenossen wiederum auf Schwierigkeiten. Warum soll man sich für einen solchen Gott interessieren? Erweist man nicht Gott die größere Ehre dadurch, dass man einräumt, wie sehr man ihn braucht, wie unverzichtbar und unentbehrlich er für das menschliche Sein und Handeln ist? Aber in eben diesem Bekenntnis lauert die Gefahr der Instrumentalisierung Gottes, wenn sich seine Wichtigkeit nach seiner Brauchbarkeit richtet und man seine Wertigkeit nach seinem Gebrauchswert bemisst. Unter der Hand wird auf diese Weise ein für das Reden von Gott anscheinend unverzichtbarer und höchst angemessener Begriff zu einer die Wirklichkeit Gottes einschränkenden und somit unangemessenen Kategorie.

Im Matthäus-Evangelium findet sich eine Passage (Mt 4,1-11), die als Lehrstück von der (wohltuenden) »Unbrauchbarkeit« Gottes gelesen werden kann.²⁸ Dabei geht es um die Streitfrage, welche Eigenschaften man Gott zusprechen muss und was man von ihm erwarten kann, wenn er diese Eigenschaft besitzt. Eine zentrale Rolle spielt hierbei die Logik der Notwendigkeit: 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? Gibt sich der wahre Gott nicht daran zu erkennen, dass er dem Menschen gibt, was er notwendig und notwendig von ihm erwartet? Die Erzählung von der Versuchung Jesu durch den Teufel spielt diese Fragen 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

²⁶ Vgl. hierzu ausführlich HANS-JOACHIM HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

²⁷ Vgl. hierzu HANS-JOACHIM HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkulär*, Paderborn/München/Wien 2010, S. 167-181.

²⁸ Zum exegetischen Befund s. ANDREAS MICHEL, *Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1-11*, in: ULRICH BUSSE/MICHAEL REICHARDT/MICHAEL THEOBALD (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*, Göttingen 2011, S. 73-85; JACQUES SCHLOSSER, *Les tentations de Jésus et la cause de Dieu*, in: *Revue des sciences religieuses* 76 (2002), S. 403-425.

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 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 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?

Jesus lässt sich weder auf die erste noch auf die zweite Probe ein, die mit der Gotteseigenschaft der Allmacht und der Verlässlichkeit seines Wortes angestellt wird. 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 und 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 Machthabern 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. Es ist eine Häresie.

4 IN DER TRADITION DER »THEOLOGIA NEGATIVA«: GOTT ALS ADVERB

Vor der frommen Häresie, auf der innerweltlichen Notwendigkeit Gottes zu bestehen, will die spirituelle und intellektuelle Tradition der *theologia negativa* bewahren. Sie zieht gleichsam die Linien aus, die in der Episode und Deutung der Versuchung Jesu durch den Teufel angelegt sind. Diese Linien konvergieren in der Betonung der Unverfügbarkeit Gottes. Über Jahrhunderte hinweg ist dieser Ansatz in der Theologie jedoch nur unter- und hintergründig präsent gewesen. Zwar hat er eine erste systematische Durchdringung im 5./6. Jahrhundert bei Ps.-Dionysios Areopagita erhalten, zwar konnte er sich innerhalb der orthodoxen Theologie als »apophatische Theologie« etablieren und hinterließ deutliche Spuren in der *via negationis* bei Thomas von Aquin oder in der Denkfigur der *docta ignorantia* bei Nikolaus von Kues. Aber allenfalls bei den großen Mystikern des Mittelalters und der frühen Neuzeit lässt sich für das europäische Christentum eine zentrale Bedeutung der Logik und Poetik negativer Theologie behaupten. Erst allmählich wird seit einigen Jahren die Aktualität und Relevanz dieses Ansatzes erkannt, der von Gottes Wirklichkeit spricht, indem er zugleich von der »Abwesenheit« Gottes redet. Offensichtlich bedurfte es erst der massiven Wahrnehmung der »Gottesfinsternis« (Martin Buber), des »Fehls Gottes« (Martin Heidegger) in der Moderne, um in ihm eine adäquate theologische Hermeneutik dieser *epoché* zu sehen. Von einer *theologia negativa* als Reflexionsform einer Kunst der Bestreitung von Gottes innerweltlicher Notwendigkeit und der gleichzeitigen Bestreitung seiner Nichtigkeit zu reden, heißt insofern auch, auf einen gera-

de in postsäkularen Kontexten zu rehabilitierenden Ansatz des Redens von Gott aufmerksam zu machen.²⁹ Für diesen Ansatz lassen sich folgende Leit-motive eines theologisch-spirituellen Exerzitiums als konstitutiv ausmachen:

- *mystagogisches Motiv*: Gotteserfahrung ist nur im Modus der Enteignung möglich, d.h. im Absehen, Hinter-sich-Lassen, Bleibenlassen alles Vorhandenen und Gegebenen. Nur mit leeren Händen kann der Mensch nach jener Wirklichkeit greifen, von der er hofft, dass sie ihn ergreift. In vielen Zeugnissen der Mystik wird davon berichtet, wie ein Mensch (von Gott) »ergriffen« wird, nachdem er alles aus der Hand gegeben hat. Dieses Widerfahrnis lässt ihn und seine Sprache buchstäblich aus der Fassung geraten.
- *erkenntnistheoretisches Motiv*: Das Ereignis, das mit dem »Von-Gott-erfasst-werden« verbunden ist, führt zur Erkenntnis dessen, was nicht zu fassen ist und in ein »lehrreiches Nichtwissen« mündet. Um die Erkenntnis Gottes ist es derart bestellt, dass man einsieht, dass er nicht nach Art und Maß affirmativer Welterkenntnis erkennbar und sprachlich fassbar ist.
- *ideologiekritisches Motiv*: Dem Moment der »Fassungslosigkeit« entspricht die Unbegreiflichkeit Gottes und beides hat seinen Grund in der Alterität und Transzendenz Gottes. Es ist ausgeschlossen, den Gottesbegriff für die Legitimation, Erklärung, Manipulation innerweltlicher Sachverhalte zu instrumentalisieren.
- *emanzipatorisches Motiv*: 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, d.h. ein Vollzug von Freiheit.

²⁹ Vgl. vor diesem Hintergrund WOLFGANG BAUM, Negativität als Denkform. Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie, Paderborn/München/Wien 2014; MANUEL SCHLÖGL, Mystik - Atheismus - Dunkle Nacht. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus, Regensburg 2013; ANDREAS BENK, Neue Aktualität Negativer Theologie. Die Unverfügbarkeit Gottes als Leitgedanke der Theologie, in: Theologie der Gegenwart 54 (2011), S. 117-129; MARIELE NIENTIED, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides, Emmanuel Levinas, Regensburg 2010; ALOIS HALBMAYR/GREGOR MARIA HOFF (Hrsg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg/Basel/Wien 2008; WERNER SCHÜSSLER (Hrsg.), Wie lässt sich über Gott sprechen. Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt 2008; Vgl. HÖHN, Gott.

Gemeinsam ist diesen Leitmotiven die Einsicht, dass Gott in der Lebenspraxis des Menschen (nur) »adverbial« ins Spiel kommt. Was das Wort »Gott« bedeutet, erweist sich in besonderen Umstandsbestimmungen des Daseins, d.h. in Situationen des Gegen- und Ineinanders von Macht und Ohnmacht, in Konstellationen des Widerstreits von Fassungslosigkeit und Ergriffenheit, angesichts der Bestreitung von Bedeutung und Relevanz menschlicher Rede im Modus des Be-Greifens. Darum ist an die Verwender des Wortes »Gott« der Wunsch zu adressieren, dass Gott ein »adVerb« werde. AdVerbien, in denen sich die Bedeutung des Wortes »Gott« in den Nöten und Nötigungen solcher Lebensverhältnisse andeutet, geben die Umstände an, in denen sich herausstellt, was es letztlich mit diesem Dasein der Menschen auf sich hat. Statt von Gott »prädikativ« zu reden, übernehmen hier Präpositionen die Aufgabe, das Verhältnis von Gott und Mensch zu bestimmen, indem sie modale, lokale, konditionale und/oder temporale Umstände umschreiben, in die hineinzugeraten für den Menschen bedeuten kann, mit Gott »zu tun« zu haben. Es sind diese Umstände, in denen man auf das verwiesen und angewiesen ist, was sich jenseits aller Notwendigkeit dem Menschen als identitäts- und sinnkonstitutiv zuspricht und gewährt. Es sind Umstände der vermissten Identität, der verlorenen Gewissheit und zerbrochenen Sicherheiten, in denen dieses Handeln sein *objet* erhält. Es sind Lebensumstände, von denen zugleich Zumutungen menschlicher Selbstbestimmung und Selbstbehauptung »vor Gott« ausgehen. Zugleich werden sie zu Umständen eines Aufgangs der Wirklichkeit Gottes »vor« dem Menschen.³⁰ Diese Zumutungen zeichnet aus, dass eine Ermutigung mit einer Enttäuschung beginnt und dass eine Bestärkung eine Bestreitung voraussetzt. Vor und mit Gott muss ein Leben *etsi deus non daretur* gelebt werden. Von und über Gott in postsäkularen Kontexten zu reden, mündet daher in das Bekenntnis: Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.

³⁰ Zur biblischen Grundierung dieser These anhand einer Auslegung der alttestamentlichen Erzählungen von Kain und Abel (Gen 4), der Berufung des Mose (Ex 3), der Gotteserfahrung Elias (1 Kön 19) und von Jakobs »Nachtkampf« (Gen 32) vgl. ausführlich HÖHN, Gott, S. 99–127.

5 GOTT ZUR SPRACHE BRINGEN – GOTT BESTREITEN: KONTROVERSEN UND PROVOKATIONEN

Der Ansatz einer *theologia negativa* wartet mit beträchtlichen Enteignungen und Zumutungen religiöser Kommunikation auf und stellt für seine Kritiker eine unzumutbare Bestreitung der Bedeutung anderer Sprach- und Denkstile dar. In postsäkularen Zeiten, in denen die Chancen für religiöse Kommunikation offenkundig gestiegen sind, scheint er sich zudem kontraproduktiv auszuwirken. Anstatt zu einer überzeugenden Rede von Gott und einer zeit-sensiblen Auslegung des Wortes Gottes anzuregen, wirbt er offenkundig für eine beredte Form des Schweigens. Aber wer soll in einer säkularen Umgebung aus diesem Schweigen noch ein Bezeugen der Wirklichkeit Gottes heraushören? Braucht diese Zeit und diese Gesellschaft nicht eher das Bemühen um eine neue Sprache, die es erlaubt, wieder verstehbare Worte von Gott zu machen?

In der Tat wären Ansatz und Anspruch einer *theologia negativa* missverstanden, wollte man darin eine radikale Alternative zu allen bisherigen Formen der Verkündigung und Inkulturation des Evangeliums sehen. Es geht nicht um deren Verabschiedung, sondern in einem ersten Schritt um die kritische Sensibilität und um ein Korrektiv für eine dogmatisch und moralisch überfrachtete, im Modus der Behauptung antretende Rede von Gott, die in säkularen Gesellschaften mehr befremdet als eine Denk- und Sprachform, die fromme Redseligkeit zugunsten eines behutsamen Umgangs mit Glaubenszweifeln und Anfechtungen religiöser Gewissheiten in Frage stellt.

Eine *theologia negativa* kommt in postsäkularen Kontexten auch deswegen zur rechten Zeit am richtigen Ort zum Einsatz, weil sie zum einen Ausdruck religionsinterner bzw. interreligiöser Religionskritik ist und zum anderen an kultur- und sozialkritische Potentiale erinnert, die dem Christentum wesentlich sind. Bei der häufig beschworenen »Wiederkehr der Religion« bzw. beim Aufkommen alter und neuer Formate religiöser Praxis angesichts einer »entgleisenden Modernisierung« (Jürgen Habermas) ist nicht in jedem Fall ausgemacht, dass das Religiöse als gesellschaftliche Produktivkraft wirksam wird. Es mag sein, dass dort, wo »die Fortschritte der sozio-kulturellen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben«,³¹ religiöse Überlieferungen »immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft ent-

³¹ HABERMAS, Naturalismus, S. 115.

fallen.«³² Zu beobachten ist aber auch das Eindringen fundamentalistischer Religionsformate in eine von ökonomischen Pathologien und sozialen Asymmetrien geprägte Gesellschaft. Mit ihren säkularisierungs- und aufklärungsresistenten semantischen Potentialen richten religiöser Fanatismus und Extremismus, die im Namen Gottes antreten, neue abgründige Zerstörungen sensibler Formen eines humanen Zusammenlebens in religiös und kulturell pluralen Gesellschaften an. Die entscheidende theologische Grundlage für eine Delegitimation solcher Bestrebungen, die sich einer blasphemische Instrumentalisierung des Glaubens an Gott bedienen, liefert eine *theologia negativa*, die in und von allen monotheistischen Religionen in unterschiedlichen Formen und Formaten hervorgebracht worden ist.

Die sozial- und kulturkritische Reizwirkung einer christlichen *theologia negativa* im Blick auf säkulare Gesellschaften ergibt sich ebenfalls aus der Logik ihres nicht-instrumentellen Gottesverständnisses. Es handelt sich hierbei um eine spezifische Freiheitslogik, die sich kritisch verhält zum (post)modernen Freiheitsverständnis der permanenten Ausweitung von Optionen des ungehinderten Verfügens des Menschen über sich selbst und die Umstände seiner Lebenspraxis. Frei ist nach säkularem Verständnis, wer über mehrere Optionen in Situationen des Wählens und Entscheidens verfügt und zudem die Anzahl dieser Optionen und Situationen erhöhen kann. Freiheitsbewahrend und -förderlich sind soziale Strukturen, die solche Optionensteigerungen verfügbar machen. Frei ist, wer über alles Mögliche verfügen kann und mit allem Verfügbaren machen kann, was er/sie will. Im Unterschied dazu vertritt der christliche Glaube die Freiheitslogik der Unverfügbarkeit. Frei ist, wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Menschen, Mächte und Gewalten mit der Absicht der Erfüllung eigener Zwecksetzungen entzogen ist. Freiheitsbewahrend und -förderlich sind Beziehungen, die sich durch Zweckfreiheit auszeichnen und den Versuch abwehren, mit ihnen könne jemand machen, was er/sie wolle. Dafür einzutreten, sich in einer Sphäre des Unverzweckbaren bewegen zu können, ist sowohl Verlaufsform als auch Ziel christlicher Glaubenspraxis. Sich in Beziehung zur nicht-instrumentalisierbaren Wirklichkeit Gottes zu wissen, ist darum kein lebenspraktisch folgenloser Glaube. Ihm entspricht ein soziales und politisches Engagement,

³² A.a.O., 13. S. hierzu auch MICHAEL REDER/JOSEF SCHMIDT (Hrsg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. Main 2008.

das die negative Dialektik der Logik des freien Verfügens bzw. des Freigebens von Handlungsoptionen in die individuelle Verfügbarkeit aufdeckt.³³ Wenn die Freiheitslogik der Optionensteigerung nicht eingelassen ist in die Logik der Unverfügbarkeit und Zweckfreiheit und sich von dort nicht ein Maß ihrer Ausübung setzen lässt, wird am Ende ein Leitbild moderner Säkularisierungsprozesse – der moderne Mensch als *homo optionis* – zur Disposition gestellt. Daran können weder die Verächter noch die Verfechter der Religion ein Interesse haben. Die einen wollen es sich nicht nehmen lassen, ohne Gott zu leben. Die anderen wollen sich die Perspektive erhalten, mit denen, die ohne Gott leben, vor und mit Gott zu leben.

³³ Bei der Debatte um einen besonderen staatlichen Schutz der »stillen kirchlichen Feiertage« – wie Karfreitag und Allerheiligen – prallen die Logik der freien Verfügung und die Logik des Entzugs freier Verfügung zum Schutz des Unverfügbaren aufeinander. Vertreter säkularistischer Positionen (z.B. Giordano-Bruno-Gesellschaft) wollen an diesen Tagen machen können, was sie wollen und sich z.B. nicht mehr an ein Verbot öffentlicher Tanzveranstaltungen halten. Um ihnen die Bedeutung des Verbotes unbeschränkter und schrankenloser Verfügbarkeit kultureller Güter zu veranschaulichen, kann man vielleicht mit einer Analogie operieren: In Fragen des Denkmalschutzes ist es gelungen, für die Logik der Unverfügbarkeit einen gesellschaftlichen Konsens zu erzielen. Es gibt Gebäude, mit denen keiner machen kann, was er will – und das ist für alle gut so. In Fragen eines Verfügungsschutzes für »Zeiten in der Zeit« ist vielleicht auch ein solcher Konsens erneuerbar – auch wenn er nicht auf ein restriktives Tanzverbot hinauslaufen muss. Vgl. hierzu HANS-JOACHIM HÖHN, Wer braucht eigentlich wen? Über die Rücksicht auf religiöse Belange im liberalen Verfassungsstaat, in: WINFRED KRETSCHMANN/VERENA WODTKE-WERNER (Hrsg.), Wie viel Religion verträgt der Staat?, Ostfildern 2014, S. 125–138.