

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung, welche veröffentlicht wurde in „Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein - Toleranz – Solidarität“ hrsg. von Severin J. Lederhilger in der Buchreihe Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge (<https://doi.org/10.3726/978-3-653-01342-9>).

© Peter Lang, 2012.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team



Befremden
Die Rede von Gott in einer postsäkularen Kultur

Dass das Fremde befremdet, ist keineswegs befremdlich. Es repräsentiert das Unbekannte, Unerwartete, Unvertraute. Die Fremden fallen auf und sie fallen heraus dem Rahmen des Üblichen und Gewöhnlichen. Dass vom Fremden Irritationen und Störungen ausgehen, dies kann man sich leicht vorstellen und darauf kann sich bei Zeiten auch gut einstellen. Als befremdlicher Auslöser des Befremdens kommt daher viel eher das Bekannte und Vertraute in Frage – und zwar immer dann, wenn es Erwartungen durchkreuzt, Regeln bricht und Hoffnungen enttäuscht. Hier wird nicht eine bestehende Ordnung gestört, sondern innerhalb dieser Ordnung machen sich verstörende Effekte bemerkbar. Hier zeigt sich, dass Fremdheit ein Kipphänomen ist: Eine Vertrautheit wird abgelöst, aufgelöst, in Frage gestellt. Das Vertraute verwandelt sich selbst zum Fraglichen.¹

Dieses Phänomen – so meine Ausgangsthese – steht auch hinter der Erfahrung der Fremdheit Gottes in der modernen Welt und hinter dem Befremden, das das Wort „Gott“ immer häufiger auslöst. Für die lange Zeit vertraute und 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 und in unserer Sprache in der Welt von heute zur Geltung zu bringen. Im Kontext der Moderne fremdelt man mit diesem Wort. Das mag an der Moderne liegen, aber gewiss auch an dem Gebrauch, den man lange Zeit von diesem Wort gemacht hat.

¹ Zu den vielen Facetten des Befremdlichen siehe etwa B. WALDENFELS, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006.

I. Befremdliche Vertrautheit: Der postsäkulare Kontext der Rede von Gott

Die Gegenwart steht hinsichtlich ihrer religiösen Signatur unter einem doppelten Vorzeichen. Sie ist ebenso postreligiös wie postsäkular. Sie ist einerseits in der Folge weit reichender Säkularisierungswellen die Religion los geworden. Sie hat die Religion hinter sich. Aber sie hat auch das Hintersichlassen 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. 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 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.

Allerdings ist auch das Selbstvertrauen der Moderne in ihre eigenen Prämissen und Projekte erschüttert. Sie sind nicht ohne ambivalente Folgen geblieben. Angesichts der ökonomischen Entgleisungen und ökologischen Selbstgefährdung der Moderne scheint sie ihre eigene Säkularität nicht weniger zu befremden als ihre abgelegte Religiosität. Der Weg in die Zukunft wird zwar nicht ohne die instrumentelle Vernunft zu ebnen sein, aber gewiss nicht mit ihr allein. Zeigt nicht der krisenhafte Verlauf der Moderne, dass es für Wirtschaft, Technik und Politik Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares gibt, das modernisierungsbedingt verkannt, verdrängt oder unterschlagen wurde? Ist nicht längst offenkundig geworden, dass diese Leerstellen mit den Mitteln des Säkularen nicht zu füllen sind?²

² Vgl. zum Ganzen H.-J. HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

Gegen den Versuch, dem Religiösen einen Platz in diesen Leerstellen anzubieten, hat allerdings ein „Neuer Atheismus“ mobil gemacht.³ Für seine Wortführer gilt als ausgemacht, dass die Moderne nur deswegen noch einmal auf Religion Bezug nehmen muss, 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. Das man Religion, Glaube, Gott loskommen muss, wenn es in und mit dieser Welt vorangehen soll, steht für sie außer Frage. Postsäkular ist unsere Zeit 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 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 der Mensch vorankommen kann, wenn er alles Religiöse hinter sich lässt.

In der Gottesfrage erfahren diese beiden widerstreitenden Tendenzen eine besondere Zuspitzung. Auch das Wort „Gott“ führt nur noch ein Nachleben. Es ist ein Suchbegriff geworden. *Mit* ihm sucht man etwas, das man vermisst und entbehrt. Aber mehr noch wird *für* dieses Wort selbst ein neuer Inhalt gesucht. Denn die alten Inhalte haben sich als untauglich erwiesen. Zumindest hat man für sie längst andere Verwendungen gefunden. Wofür man zuvor das Wort „Gott“ heranzog, dafür gibt es inzwischen Alternativen. Aus den wissenschaftlichen Plausibilitäten der Welterklärung wurde Gott vertrieben und für Moralbegründungen 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 ehemals vertrauten Kontexten einführen wollte. Zudem schafft es auch die Theologie immer weniger, den Gottesgedanken

³ Vgl. als Erstinformation G. M. HOFF, Die neuen Atheismen, Kevelaer 2009.

zusammenzudenken mit den Katastrophen der Geschichte. 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 ist. Es gibt offenkundig keinen allgemeinen Erfahrungs- oder Denkhorizont mehr, innerhalb dessen der moderne Mensch genötigt wäre, von Gott zu reden. Selbst in religiösen Fragen ist er heute entbehrlich. Man kann auch ohne Gott religiös sein.

Wenn Gott für nichts mehr notwendig ist, wird jede Rede von einem Gott problematisch. Als unproblematisch galt dieses Sprechen solange, wie es von Gottes Notwendigkeit für die Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte als von einer als einer unstrittigen Prämisse ausgehen konnte, die Gott bestimmbar machte. Von dieser Notwendigkeit her ließen sich Aussagen darüber treffen, „wie“ Gott sei: die Kontingenz der Welt erwies ihn als „allmächtig“; als Bürge menschlicher Wahrheitssuche musste er „allwissend“ sein; dass das menschliche Streben nach dem Guten nicht ins Leere lief, verdankte es seiner „Allgüte“. Genau diese Voraussetzung hebt die Moderne auf und erweist sie als nicht-notwendig.

Daher steht die Theologie nunmehr vor der Herausforderung, in dieser ehemals selbstverständlichen Voraussetzung des Redens von Gut nunmehr eine höchst befremdliche Prämisse zu erkennen. Für Weltentstehungs-, Erkenntnis- und Moraltheorien gibt es anstelle Gottes längst andere Letztbegründungsbezüge – allen voran die Vernunft. Was unterscheidet dann aber 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 Mitteln mehr zur Verfügung stehen, noch von einer Größe unterschieden werden, die alle Merkmale des Verzichtbaren, Entbehrlichen und letztlich „Nichtigen“ aufweist? Wie steht es grundsätzlich um die Möglichkeit eines Redens von Gott, das ihn nicht ohne eine Welt denken will, die ihrerseits ohne Gott gedacht werden will? Welcher theologische Denk- und Sprachstil ist dieser Herausforderung am ehesten gewachsen?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht gefunden werden ohne einen nochmaligen Blick auf die Bedeutungsenteignungen, die das Wort „Gott“ in der Moderne erlebt hat. Wieso ist „Gott“ ein Fremdwort geworden?⁴

II. Enteignungen - oder: Wenn der Wert des Wortes „Gott“ aufgezehrt ist

In früheren Zeiten war die Bedeutung des Wortes „Gott“ anscheinend klar und eindeutig. Die Rede von Gott bezeichnete nicht nur etwas, das zu denken möglich war. Sie meinte auch etwas, das zu denken notwendig war: 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. Wer nach dem Grund des Daseins, dem Fundament der Moral und dem Fluchtpunkt menschlicher Erkenntnis sucht, wird unweigerlich auf Gott stoßen.

Die kulturellen Plausibilitäten der Moderne brechen jedoch mit dieser Erwartung. Sie verpflichten den Menschen darauf, sich in Fragen der Wirklichkeitskenntnis und der Lebensgestaltung nur den Imperativen der (autonomen) Vernunft zu unterstellen. Und diese Imperative führen dazu, dass man alles in der Welt aus allem Innerweltlichen erklären kann. Wenn die Welt sich derart 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. Sie ist abweisend gegenüber allem, was unsere Welt auf eine die Welt transzendierende Weise angeht. Schon gar nicht zwingt etwas in der Welt dazu, über oder von Gott zu reden.

Folgt man dem Anspruch der Aufklärung, dann darf es hierzu auch keine Alternative geben. Sie hat die Losung ausgegeben: Oberste Instanz verantwortli-

⁴ Die folgenden Erörterungen orientieren sich weitgehend an H.-J. HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

cher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und unhintergebarter 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. 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 der 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. Aus der Möglichkeit der Weltinterpretation und Weltgestaltung ohne Gott macht die Moderne die Notwendigkeit der Weltbewältigung ohne Gott – um der Autonomie der theoretischen wie der praktischen Vernunft willen.⁵ Was ich ohne einen anderen *kann*, das *soll* ich gefälligst auch alleine tun – so lehrt die Neuzeit. Und so macht sie aus der Möglichkeit des Menschseins ohne Gott die Notwendigkeit einer Menschlichkeit ohne Gott. Daher steht die Moderne nicht allein im

⁵ Zur vielschichtigen und spannungsreichen Umsetzung dieses Imperativs siehe Ch. TAYLOR, Die säkulare Option, Frankfurt 2009.

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 auführt, 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 Gott los gewordene Zeit offenkundig zu einer müßigen Frage. Allenfalls die Müßiggänger der Vernunft mögen sich noch für sie interessieren.

Wenn man mit Gott im Horizont dieser Welt nichts mehr anfangen kann, ist er ins Beliebige abgedrängt und überflüssig geworden. Ein überflüssiger Gott ist aber kein wirklicher Gott. Ein Gott, der offenbar kein „richtiger“ Gott (mehr) ist, ist nichts Richtiges – und darum kann das Reden von ihm auch nicht richtig sein. Wenn Christen angesichts dieses Umstandes dennoch ihre Gottesrede fortsetzen, lösen sie Kopfschütteln oder Befremden aus.

III. Bestreitungen - oder: Für und wider die Notwendigkeit Gottes

Offensichtlich hängt die Plausibilität des Redens über Gott vom Nachweis seiner innerweltlichen Notwendigkeit ab. Kann man diesen Nachweis erbringen, lässt sich zeigen, dass Gott kein Nichts und kein Niemand ist. Im Gegenteil: Man kann ihn gut brauchen. Weiß man, wozu etwas Unbekanntes gut ist, hört das Fremdeln auf. Etwas verliert seine Fremdheit, wenn klar wird, wozu man es gebrauchen kann. Man wird darum auch die Fremdheit Gottes aufheben können, wenn man wieder etwas findet, wofür er nötig ist – in der Welt. Dass man aber Gott zum in-

nerweltlichen Gebrauchsgegenstand machen kann, provoziert umgehend 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.“⁶ 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.“⁷ 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 lange 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.“⁸

Für Glaube und Vernunft stellt sich somit die Frage: Kann wirklich nichts Größeres gedacht werden als der Gedanke des Nutzens? Gibt es keine andere

⁶ F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 84 (KSA 3, 439).

⁷ J. WERBICK, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg/Basel/Wien 2007, 48.

⁸ MEISTER ECKHART, Predigt 16, in: Ders., Deutsche Predigten und Traktate. (hg. v. J. Quint), Zürich 1979, 227.

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?

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 menschliche Wünsche und Interessen ist. Egal, wie man ansetzt, das Reden von Gott wirkt in jedem Fall befremdlich. Wenn Gott im Horizont der Welt nicht mehr nötig ist – was ist dann mit ihm? Ein nicht mehr notwendiger Gott ist 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.⁹ Die Frage nach Gott kann nur im Kontext einer Gott los gewordenen Welt redlich gestellt werden. Außerhalb der religionskritischen Plausibilitäten der Moderne kann sie diese Frage nicht überzeugend angehen.

Darum lautet die Leitthese der folgenden Überlegungen: Die „Gottlosigkeit“ der Moderne und ihr Streben nach Autonomie bedingen einander. Erst in der Verarbeitung dieser Interdependenz ist es möglich, das christliche Reden von Gott wieder denkbar und verantwortbar zu machen. Die Verarbeitung des neuzeitlichen Atheismus und die Formulierung eines christlichen Gottesbegriffs sind somit als zwei 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

⁹ Vgl. hierzu auch A. FRANZ/C. MAASS (Hg.), *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg/Basel/Wien 2011; A. HALBMAYR/G. M. HOFF (Hg.), *Negative Theologie heute?*, Freiburg/Basel/Wien 2008; P. WALTER (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg/Basel/Wien 2007.

Wirklichkeit Gottes. Gottes eigene Wirklichkeit wird thematisch, wenn die Realität der Welt – seiner Schöpfung – und ihre geschichtliche Signatur begriffen wird. Deren Eigenart besteht aber nun darin, die Welt ohne Gott zu denken. Gott kann daher auch theologisch nicht ohne eine Welt gedacht werden, die ohne Gott gedacht werden will.

Aber welche Theologie ist dazu imstande? Auf keinen Fall jene Theologie, welche die Kraft und Herrlichkeit Gottes behauptet, die liebevolle Nähe Gottes beschwört und sich selbst nicht einzugestehen wagt, dass keine Erfahrung eine solche Rede heute noch stützen kann. Selbst die Frommsten unserer Tage räumen ein, wenn man ihnen erlaubt, ehrlich zu sein, was ihre Glaubensnot ausmacht: dass sie ihren Gottesglauben nur noch als Kontrasthandlung zum Erleben des Schwindens und Entzug seines Grundes leben können. Die Erfahrung einer solchen „Glaubensnacht“ bezeugen etwa die Tagebücher und Briefe von Teresa von Kalkutta (1910–1997). Ihre Zeugnisse des Erlebens einer inneren Leere, eines Gottvermissens, eines Gottesverlustes stehen im scharfen Kontrast zu dem in der Öffentlichkeit verbreiteten Bild einer von Gottes Nähe buchstäblich „erfüllten“ Heiligen.¹⁰ Ihre religiöse Grunderfahrung war über Jahre hinweg, keine Erfahrung des Unbedingten, der Transzendenz mehr zu machen. Wie sie erleben viele Menschen in der Moderne an sich selbst das Schwinden religiöser Gewissheiten – an ihre Stelle tritt vielfach nichts Neues und nichts Anderes, sondern buchstäblich: Nichts.

In dieser Situation kommt jede Theologie an ihr Ende, die einer Gott los gewordenen Zeit lediglich die Überzeugungen einer besseren alten Zeit entgegensetzt. Für alle, die in der Gegenwart nichts mehr von Gottes Nähe spüren, hat sie nur Vorwürfe übrig: Wäre ihr Glaube stärker, ihre Hoffnung unerschütterlicher und ihre Liebe inbrünstiger gewesen, dann stünde es jetzt besser um sie. Dass die Anfechtung des Gottesverlustes umso heftiger erlebt wird, je stärker Glaube,

¹⁰ Vgl. B. KOLODIJECHUK (Hg.), Mutter Teresa – Komm sei mein Licht, München 2007.

Hoffnung und Liebe ausgeprägt waren,¹¹ will eine solche Theologie nicht wahrhaben.

Die religionskritischen Plausibilitäten der Moderne eröffnen aber auch – wie im folgenden zu zeigen ist – durchaus die Möglichkeit einer anderen, zeit- und adressatengemäßen Rede von Gott. Diese bedingt allerdings die Aufgabe bisheriger Prämissen, von denen man annahm, dass sie die Plausibilität dieser Rede verbürgen. Vor allem gilt dies für die Prämisse der Notwendigkeit Gottes zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte (inklusive der religiösen Angelegenheiten des modernen Menschen). Diese Prämisse hat die Moderne als überflüssig erwiesen mit der Konsequenz, dass Gott im Horizont der Welt nicht mehr nötig ist, ins Beliebige abgedrängt und überflüssig geworden ist. Ein überflüssiger Gott ist kein wirklicher Gott mehr – ihm fehlt ja das Prädikat der Notwendigkeit.

Wie schwer der Verlust dieses Prädikates wiegt, bezeugt die prominenteste „Vermisstenanzeige“, die von Seiten der Philosophie formuliert wurde. „Wohin ist Gott?“ lässt Fr. NIETZSCHE seinen „tollen Menschen“ fragen¹² und bringt damit zum Ausdruck, dass Gott nicht mehr dort ist, wo er als Gott hingehört – nämlich „ganz oben“, um von dort aus erst die Unterscheidung von „oben“ und „unten“ und eine Hierarchie aller Werte zu ermöglichen: als oberster Gesetzgeber oder als höchstes Gut. Wo die Moderne aber an ein Höchstes und Oberstes, an ein Erstes und Grundlegendes stößt, entdeckt sie nichts mehr, was sie „Gott“ nennen könnte oder müsste. Übrig bleibt nur die vage Aussicht, dass es einen anderen ihm gemäßen Platz geben könnte. Lässt sich eine „andere“ Notwendigkeit denken, von der her sich sein Gottsein bestimmt? Da dies offenkundig nicht der Fall ist, kann nur noch auf höchst unbestimmte Weise nach Gott gefragt werden. Dieses Fragen verliert aber jeden konkreten Anhalt und wird selbst etwas Vages.

¹¹ Vgl. hierzu mit eindrücklichen Zeugnissen aus Geschichte und Gegenwart J. IMBACH, Sehnsucht nach dem verlorenen Gott, Graz/Wien/Köln 1992; St. PAULY (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit, Stuttgart 1998.

¹² F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft (Sämtliche Werke Bd. 3, hg. von G. Colli/M. Montinari), München 1980, 480 ff. (§ 125).

Denn es ist kein Kontext, kein Ort, keine Funktion mehr erkennbar, womit man das Erfragte in Beziehung setzen könnte. Man kann auch nicht mehr sagen, Gott sei abwesend. Ein Abwesender hält sich ja woanders auf und ist durch dieses „Woanders“ bestimmbar. Was aber bestimmungslos und unbestimmbar geworden ist, hat auch kein „Woanders“ mehr. Gott wird ein „nichts“ und „niemand“. Es ist dann nur konsequent, die Suche nach ihm abzubrechen und den lange Zeit Vermissten für tot erklären zu lassen.

Wenn nun aber das Wahrheitsmoment der Rede vom „Tod Gottes“ in der Beseitigung einer falschen Prämisse besteht, dann ergibt sich für jede weitere Rede von Gott keineswegs nur noch die Konsequenz einer „Gott-ist-tot-Theologie“. Vielmehr besteht die Möglichkeit, unter Absehung von dieser Prämisse neu und anders von Gott zu sprechen. Es ist dann aber gefordert, die Vorstellung von Gottes Notwendigkeit für Aufgaben, die sich in der Welt dem Menschen stellen, aufzugeben.

Aber mit dieser Schlussfolgerung scheint zunächst 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. Ein „ens necessarium“ zu sein, eben dies macht auch die Göttlichkeit Gottes aus.¹³

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 bestimm-

¹³ Vgl. etwa W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 48-53; H. OGIERMANN, „Es ist ein Gott“. *Zur religionsphilosophischen Grundfrage*, München 1981, 53-66; B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, 64-69.

ten Zweck zu realisieren, eine bestimmte Wirkung zu erzeugen oder eine Lücke in einem Kausalzusammenhang zu schließen. Hier besteht ausschließlich eine „bedingte“, niemals eine „schlechthinnige“, voraussetzungslose 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“ besagt nicht Beliebigkeit und Willkür, sondern ist der Gegenbegriff zu Ver zweckung und Instrumentalisierung. Das Grundlose ist das Zweckfreie und Unverzweckbare, 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 beschreibt der biblische Schöpfungsmythos (Gen 1-2) das Dasein als „grundlos“ und lässt diese Grundlosigkeit nichts als Ausdruck von Nichtigkeit und Wertlosigkeit, sondern als „Wohltat“ erkennen: Das Gutsein der Welt besteht nicht darin, dass sie *für* etwas gut ist, dass sie ein geeignetes Mittel für das Erreichen weite-

rer Ziele ist. Ihr grundloses Dasein trägt seinen Zweck in sich selbst und ist in dieser Hinsicht „wohltuend“.

Das voraussetzungs- und bedingungslose Freigelassensein des Menschen ins eigene Dasein, das wohltuende Unterschiedensein vom Nichts ist eine Freiheits-, Identitäts- und Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben 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 und kann Zweck an sich selbst sein. Nur auf diese Weise lässt sich auch die „Unbedingtheit“ der Würde des Menschen und der Existenz Gottes aussagen. Unbedingt ist etwas, wenn es nicht um eines anderen willen (belangvoll) ist, wenn man sich von ihm nichts „ausbedingen“ kann.¹⁴

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 Wirklichkeit und Wichtigkeit nach seiner Brauchbarkeit richten und seine Wertigkeit sich 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. Die größten Häresien entstehen meist aus „frommen“ Absichten ...

Nochmals: Etliche biblische Texte erzählen von einem Gott, der nicht für etwas anderes oder um eines anderen willen notwendig, sondern gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken, wenn man angemessen von ihm reden will. Er ist um seiner selbst willen „interessant“, unverzweckbar und inner-

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

weltlich nicht funktionalisierbar oder zu instrumentalisieren. Gott ist der Fernnahe, der verborgen Anwesende, der abwesend Gegenwärtige, der befremdlich Vertraute.¹⁵

IV. Aufbegehren - oder: Wie man „Gott“ zur Sprache bringen kann

Die Rede von der Unverzweckbarkeit (und darum: Unbrauchbarkeit) Gottes mag befremdlich wirken, denn sie bestreitet eine religiöse Selbstverständlichkeit – die innerweltliche Notwendigkeit Gottes. Aber – und hier kommt gleich die nächste befremdliche These - der Gottesglaube gründet sowieso nicht in der Einsicht in einer Notwendigkeit Gottes für etwas Innerweltliches und einem darauf folgenden Akt der Anerkennung Gottes. Hinsichtlich seines „Weltbezuges“ artikuliert er vielmehr eine Negation, d.h. ein Nicht-Einverstandensein, ein Aufbegehren, einen Protest, ein Nein zum Ja zur Welt (wie sie ist) und ein Ja zum Nein zur Welt (wie sie ist). Er wurzelt nicht in einem Vollzug der Behauptung, sondern in der Praxis der Bestreitung. Die Praxis der Bestreitung stellt eine Möglichkeit dar, wie man heute noch auf den Gedanken kommen kann, (an) Gott zu denken.

Jene Wege, auf denen der Mensch nach gängiger philosophischer Auffassung ursprünglich ins Nachdenken geriet, bringen ihn auf gänzlich andere Gedanken. Wenn das Denken mit dem Staunen beginnt¹⁶ und dieses Staunen mit dem Gewährwerden anhebt, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, endet dann dieses Nachdenken angesichts der Katastrophen der Moderne nicht in dem Entsetzen über das Ausmaß dessen, was zu schrecklich war und ist, als dass es noch etwas zu bestaunen übrig lässt?

Das Staunen ist die Angelegenheit der Begüterten. Wer staunt, protestiert nicht. Wer aber protestiert, nimmt Anstoß am Zustand der Welt, der keinen An-

¹⁵ Vgl. hierzu auch H. KEUL, Gottes Ferne – die Unbegreiflichkeit seiner lebensstiftenden Nähe, in: ThPQ 157 (2009) 238-244.

¹⁶ Vgl. etwa G. HAEFFNER, Über das Verhältnis von Staunen und Erkennen, in: R. Esterbauer (Hg.), Orte des Schönen, Würzburg 2002, 13-36; E. MARTENS, Vom Staunen oder Die Rückkehr der Neugier, Leipzig 2003.

lass gibt, sich an ihr zu ergötzen: Wie kann man eine Welt akzeptieren, in der vieles kategorisch inakzeptabel ist? In dieser Frage sehe ich den existenziellen Kern jeder Religiosität und der Frage nach Gott: Wie kann man einverstanden sein mit einem Leben, auf das am Ende unausweichlich nur der Tod wartet? Wie kann man eine Welt annehmen, die durchzogen wird von einer Spur unschuldigen Leidens, welches sie eigentlich unannehmbar macht? Reicht das unausweichlich Negative und Inakzeptable nicht aus, um das Leben für ein Verhängnis, für ein unverschuldetes Unglück zu halten?¹⁷

Auf den ersten Blick sind diese Fragen geeignet, die Frage nach Gott für erledigt zu halten oder sie gar nicht erst aufkommen zu lassen. Der Rekurs auf Gott zum Zweck der Akzeptanzbeschaffung ist in der Tat längst obsolet geworden. Etliche Zeitgenossen sind ohnehin überzeugt, dass es für die Herstellung der Daseinsakzeptanz keiner religiösen oder theologischen Perspektive bedarf.¹⁸ Was es mit dem Leben, seinem Wert und seinem Sinn auf sich hat, richtet sich nach ihrer Auffassung danach, was man aus dem Leben macht. Die Optimisten unter ihnen arbeiten mit der Möglichkeit, dass man, wenn die Welt von sich aus noch nicht akzeptabel ist, diesem Mangel durch menschliches Zutun nachhelfen kann. Wenn es mit dem Dasein in dieser Welt etwas auf sich haben soll, dann ist dies eine Frage der Machbarkeit.

Allerdings blendet diese Überzeugung ein Problem aus, das elementar mit der Herstellung von Daseinsakzeptanz durch die Verbesserung der Lebensverhältnisse zu tun hat. Jeder Anspruch, durch die Veränderung der Weltverhältnisse die Welt akzeptabler zu machen, muss davon ausgehen, dass die Welt nicht von vornherein etwas Missglücktes oder unaufhebbar Misslungenes darstellt. Wer etwas zum Besseren verändern möchte, kommt nicht umhin, es für besser zu halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Es kommt hierbei nicht alles auf das Tun des Menschen an. Die Welt muss von sich aus wenigstens

¹⁷ Vgl. exemplarisch A. KÜNZLI, Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Reinbek 1998.

¹⁸ Vgl. exemplarisch F.-J. WETZ, Die Kunst der Resignation, Stuttgart 2000.

Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Ansatz dafür bieten, sie annehmbar zu machen. Aber das reicht noch nicht. Die Welt müsste auch von sich aus einen Anhalt für die Überzeugung geben, es sei besser, sie zu verbessern, als es zu unterlassen. Nur dann zeigt sich, dass sie nicht nur Verbesserungen ermöglicht, sondern dieses Aufhebens auch wert ist. Ob diese Annahme berechtigt ist, lässt sich aber an der Welt nicht ablesen. Es könnte sein, dass sie letztlich „unverbesserlich“ bleibt. Dann wären alle Anstrengungen der Daseinsoptimierung sinn- und wertlos. Deswegen erübrigt sich keineswegs die Frage, ob das Dasein der Welt überhaupt etwas Wertvolles ist. Wenn die Welt etwas unauflösbar Misslungenes darstellt, kann man sich jegliche Mühe der Weltverbesserung sparen.

Im übrigen lehrt die Geschichte nicht nur die Verbesserungsnotwendigkeit der Welt, sondern ebenso die Tatsache, dass der Nebeneffekt menschlicher Weltverbesserungen immer auch die Verschlechterung der Welt war. Deren unbestrittene Verbesserungsnotwendigkeit besagt eben nichts über die Erfolgsaussichten. Eher sind die unbestrittenen Misserfolge ein Anzeichen für die fehlende Verbesserungswürdigkeit. Wer angesichts des Inakzeptablen in der Welt das Leben in und mit dieser Welt dennoch annehmen will, muss dieses „dennoch“ unterscheiden von einem naiv-trotzigen Idealismus, der nicht ablassen will von einem Ideal, das längst als unhaltbar erwiesen ist. Dies ist nur möglich, wenn die Unterstellung bewahrheitet werden kann, dass jeder Anspruch, durch Veränderung der Weltverhältnisse die Welt akzeptabler zu machen, davon ausgehen muss, dass die Existenz dieser Welt nicht von vornherein einem Verhängnis gleichkommt – mag es dafür auch manchen Anschein geben. Insofern müsste das Ziel menschlichen Bemühens um ein sinnvolles Dasein zugleich dessen Ursprung sein: ein Dasein, das per se nicht absurd oder gleichgültig ist, sondern zustimmungsfähig und Zustimmungen ermöglichend. Für die Berechtigung der Annahme einer solchen „Sinnprämisse“ besteht

aber eine „Deckungslücke“.¹⁹ Am und im Leben ist nichts ablesbar, das diese Lücke schließen könnte.

Daher bleibt mit jedem Versuch, im Leben etwas über den Sinn und Wert des Lebens im Ganzen zu sagen, unabstreifbar das Moment der Differenz und Nicht-Identität verknüpft. Das Gesuchte scheint am Leben als dasjenige auf, was in ihm fehlt. Die Perspektive, welche die Annehmbarkeit einer in vielfacher Hinsicht unannehmbaren Existenz zumutbar machen kann, ist nicht in Behauptungssätzen darstellbar. Mit ihr lässt sich keine Abfindung ausrechnen, welche die Ansprüche der im Leben Zukurzgekommenen nach diesem Leben befriedigt. Vielmehr geht es um die Aporiefähigkeit des Menschen: sich mit dem nicht abzufinden, wofür es keine Abfindung gibt. In diesem Kontext auf den Gottesgedanken zu kommen heißt: nach der Ermöglichung einer Lebenspraxis zu fragen, die sich dort bewährt, wo es nichts mehr zu machen gibt, d.h., wo jede Weise des instrumentellen, zweckrationalen Tuns und Machens nicht mehr weiterführt, sondern zu transzendieren ist in eine Sphäre der Zwecklosigkeit, die keineswegs wirkungslos ist. Eine solche Praxis ist dort gefragt, wo es keinen Weg mehr gibt, auf dem man vorankommt, und es dennoch „weitergehen“ muss.²⁰ Hier geht es um Welt- und Selbstakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen. In Frage steht, ob das Wort „Gott“ für den Ermöglichungsgrund derart kontrafaktischer Daseinsakzeptanz steht. Die Frage der Daseinsakzeptanz angesichts des „ohne wenn und aber“ Unannehmbaren ist darum für das Reden von Gott konstitutiv, nicht konsekutiv! Sie stellt kein nachgelagertes Problem eines zuvor aufgebauten Gottesverhältnisses dar.²¹

Was nach abstrakter Spekulation klingt, gehört zu den ersten Lektionen jüdisch-christlicher Rede vom Menschenverhältnis Gottes und vom Gottesverhältnis des Menschen: Der erste religiöse Vollzug des Menschen, von dem die Bibel

¹⁹ Vgl. hierzu H.-J. HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

²⁰ Siehe hierzu auch G. M. HOFF, *Aporetische Theologie*, Paderborn/München/Wien 1997.

²¹ Vgl. ausführlicher H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.

erzählt, ist das Opfer von Kain und Abel (vgl. Gen 4). In dieser Erzählung begegnen alle Motive, von denen zu reden ist, wenn die Sprache auf das Phänomen „Fremdheit“ kommt: Hier geht es um die Entdeckung des Menschen, dass er in dieser Welt in der Fremde lebt, die er sich erst heimisch machen muss. Hier geht es um die Entdeckung, dass der Mensch in seiner „Weltfremdheit“ auch auf die Not der „Gottesfremdheit“ stößt. Auch Gott ist ein Fremder! Und schließlich geht es in dieser Erzählung um den verzweifelten Versuch des Menschen, diese doppelte Fremdheit zu tilgen.

Kain und Abel wollen aus einem existenziellen Zwiespalt des Fremdseins herausfinden – und versuchen dies unter Aufbietung all ihres Vermögens. Dieser Zwiespalt besteht zum einen darin, dass es für sie kein Zurück mehr an einen heilen Anfang der Welt gibt. Das Paradies ist unwiederbringlich verloren, die alte Gottesvertrautheit ist dahin. Die Sicherung des Daseins aus eigener Kraft (ohne Gott) wird zum Gegenstand all ihrer Anstrengungen. Ihre Anstrengungen können jedoch ein Problem nicht tilgen: das Gefühl, in dieser Welt ein Ausgesetzter, Fremder, ein unerwünschter Emigrant und Asylant zu sein. Die erfolgreiche Sicherung des Daseins in der Welt erbringt nämlich noch nicht den Nachweis der Daseinsberechtigung; sie streift noch nicht den Gedanken der Wertlosigkeit der eigenen Existenz ab. Hoffnung und Zweifel mischen sich in der Frage, ob man mehr vom Leben haben kann als all dies, was man ihm mühsam abringt. Dieses unverfügbare „mehr“ und „andere“ wäre besser als das Beste, über das Kain und Abel verfügen. Was denjenigen fehlt, die alles haben, werden sie aber nur erhalten, wenn es ihnen zu ihrer Habe und zu ihrem Tun dazugegeben wird. Es wird daher nicht das Resultat ihres Tuns sein können und auch nicht ihre Habe vermehren, sondern ihr Sein in neuer Weise auszeichnen. Es wird sich nur in einem Freiraum ereignen können, der nicht vom menschlichen Haben und Machen zugestellt ist.

So kommen Kain und Abel auf die Idee, ihr Bestes zu geben, um etwas Besseres zu bekommen, dessen sie in der Weise des Machens nicht habhaft wer-

den. Abel, der Schafhirt, opfert eines von den Erstlingen seiner Herde. Kain, der Ackerbauer, bringt etwas von den Früchten des Feldes dar. Mit der durch das Opfer entstandenen „Leerstelle“ ihres Machens und Habens bringen sie einen durch eigenes Handeln nicht mehr überwindbaren Zwiespalt zum Ausdruck. Das Opfer ist in diesem Kontext ein Vollzug der Offenbarung eigener Ohnmacht und der Hoffnung. Offenbar werden der Zwiespalt und die Unmöglichkeit, diesen Zwiespalt zwischen Sein und Haben, zwischen dem Leben und seinem (Sinn-)Grund selbst überwinden zu können. Das Weg-Geben des Besten, das der Mensch besitzt, ist die Konkretisierung dieses Zwiespaltes. Der opfernde Mensch gibt die Strategie des Machens auf. Sein Weg-Geben und Aufgeben erst schafft den Freiraum für das, was ihm unverfügbar ist und ihm nur gegeben werden kann. Diese „Be-Gabung“ besteht darin, dass das Opfer (und d.h. die eigene Existenz) „Ansehen“ findet.

Dem Opfer eignet aber ein zwiespältiger Charakter, der sich in der Geschichte von Kain und Abel in Gottes zwiespältiger Reaktion auf ihr Tun spiegelt: „Der Herr sah (mit Wohlgefallen) auf Abel und sein Opfer, auf Kain aber und sein Opfer sah er nicht“ (Gen 4,4–5). Einerseits findet das auch vor Gott Wertschätzung, woran der Mensch sein Wohlgefallen hat. Wenn die Welt etwas hervorbringt, das in den Augen Gottes Anerkennung findet, so kann sie nicht von Grund auf etwas Missglücktes sein. Aber selbst wenn der Mensch sein Bestes (weg)gibt, so ist er andererseits dennoch mit diesem Besten und der Geste des Weggebens nicht identisch. Er ist vor Gott mehr wert als dieses Beste. Was auf den ersten Blick als ein willkürliches, unerklärliches Verhalten erscheint – dass Gott nämlich auf Kains Opfer nicht sieht – kann auch als Dementi der Identifikation des Opfernden mit seinem Opfer gedeutet werden. Eine solche Gleichsetzung würde den Menschen stets zu Höchstleistungen zwingen, um vor Gott Ansehen zu finden. Dass diese Logik durchbrochen wird, ist das Beste, was dem Menschen passieren kann. Daher wäre das Opfer eigentlich und letztlich auch gar

nicht nötig gewesen.²² Der „Mehrwert“ des Menschseins zeigt sich erst jenseits der Logik von Aufwand und Ertrag, jenseits des Zweck/Mittel-Denkens und des Notwendigkeitskalküls. Selbst- und Daseinsakzeptanz entsteht durch das Überzählige, Überflüssige, Unverfügbare.

Wer dagegen von einem Entsprechungsverhältnis zwischen der Geste des Weggebens und Gottes Ansehen ausgeht, kann die unterschiedlichen Reaktionen Gottes auf das Opfer von Kain und Abel nur als willkürlich und ungerecht empfinden (was sogleich in der Empörung über den Urheber und in der Aggression gegenüber dem Nutznießer solcher Ungerechtigkeit seinen Ausdruck finden muss). Innerhalb der Logik von Aufwand und Ertrag wäre es nur recht und billig gewesen, keinen Unterschied zwischen Kain und Abel zu machen. Aber gerade dann wäre der Gedanke verlorengegangen, dass der Mensch besser ist als das Beste, mit dem er vor Gott aufwarten kann. Dass Kain dies nicht wahrhaben kann und will, macht vielleicht seine Verzweiflung aus und führt ihn zur Wahnsinnstat des Brudermordes. Jenseits seiner Logik vermag Kain nichts mehr an Sinnvollem und Verstehbarem zu erkennen. Wenn nicht das Wertvollste, das er opfert noch etwas wert ist, was ist dann überhaupt noch etwas wert? Wenn nicht das Beste, das er weggibt, etwas gilt, was gilt dann überhaupt noch?

V. Unter besonderen Umständen: Perspektiven einer „adverbialen“ Rede von Gott

Das Projekt einer zeit- und sachgemäßen Theologie besteht in der Reflexion, wie es letztlich „um den Menschen steht“, unter welchen Umständen und in welchem Kontext sich auf „dramatische“ Weise zeigt, was es überhaupt mit seinem Dasein auf sich hat. Dass sich das Daseinsdrama von Kain und Abel „vor“ Gott abspielt, ist nichts Nebensächliches, sondern zentral für die Frage, wie heute von oder zu

²² Die Ambivalenz der Opferkategorie zeigt sich somit nicht nur an der Geschichte ihres Missbrauchs. Sie scheint auch dort auf, wo man affirmativ ihre existentielle und religiöse Unabgeholtenheit aufzeigen will: Es geht für den Menschen in einem mehrfachen Sinn um die „Vergeblichkeit“ eigenen Tuns und Könnens. Vgl. H.-J. HÖHN, Spuren der Gewalt, in: A. Gerhards/K. Richter (Hg.), Das Opfer, Freiburg/Basel/Wien 2000, 11-29.

Gott gesprochen werden kann: Gott kommt in der Lebenspraxis des Menschen „adverbial“ ins Spiel. „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (D. Bonhoeffer). Was das Wort „Gott“ bedeutet, erweist sich in besonderen „Umstandsbestimmungen“ des Daseins, in jenen Situationen, bei denen es für den Menschen um alles oder nichts geht. Dies sind Situationen des Gegen- und Ineinanders von Macht und Ohnmacht, Konstellationen des Widerstreits von Angst und Hoffnung, Provokationen der Bestreitung von Sinn und Verantwortung. 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 zu umschreiben, in die hineinzugeraten, für den Menschen bedeuten kann, mit Gott „zu tun“ zu haben. Es sind dies Umstände, in denen man auf das verwiesen und angewiesen ist, was sich jenseits aller Notwendigkeit dem Menschen als identitäts- und sinnkonstitutiv zuspricht und gewährt. Sie markieren auch die Austragungsorte theologischer Diskurse und der ihnen entsprechenden Praxis.

Wer von Gott reden will, bleibt unpräzise, wenn diese Rede nicht durch eine entsprechende Praxis konkretisiert wird. Wer diese Praxis verbalisieren will, bleibt gleichfalls unpräzise, wenn sie nicht auch adverbial konkretisiert wird. Wer von Gott „handelt“, gerät mit dem eigenen Tun in „andere Umstände“. Es sind Umstände der vermissten Identität, der verlorenen Gewissheit und zerbrochenen Sicherheiten, in denen dieses Handeln sein *syjet* erhält. Es sind Lebensumstände, von denen zugleich Zumutungen menschlicher Selbstbestimmung und Selbstbehauptung „vor Gott“ ausgehen. Zugleich werden sie zu Umständen eines Auf-

gangs der Wirklichkeit Gottes „vor“ dem Menschen.²³ Diese Zumutungen zeichnet aus, dass eine Ermutigung mit einer Enttäuschung beginnt, dass eine Bestärkung eine Bestreitung voraussetzt. Wofür das Wort „Gott“ in Wahrheit und Wirklichkeit steht, muss man sich in postsäkularen Kontexten neu „einhandeln“. Vermutlich ist der Umgang mit den Fremden dafür ein Ernstfall.

²³ Zum biblischen Anhalt und Beleg dieser These vgl. ausführlich H.-J. HÖHN, *Der fremde Gott*, 99-127.