

# Gottes Fremde

## Theologie in postsäkularen Konstellationen

*von Hans-Joachim Höhn, Köln*

Das Verhältnis von Religion und Moderne wurde geraume Zeit von Philosophen, Sozialtheoretikern und Historikern als eine Beziehung der Dissoziation gedeutet. Die gemeinsame These lautete, dass Modernisierungsprozesse zur Abnahme der gesellschaftlichen Signifikanz des Religiösen führen und religiöse Weltdeutungen durch säkulare ersetzt werden. Vielfach schloss sich an diese These die Annahme einer generellen Inkompatibilität von Religion und Moderne an. Sie lässt das Religiöse zum Fremdkörper im Säkularen werden, wie sie ebenso im Bereich Religiösen keine wirklichen Modernisierungsschübe erkennt. Religion und Moderne „fremdeln“ miteinander. An der religiösen „Fremdenfeindlichkeit“ der Moderne scheint sich jedoch Entscheidendes verändert zu haben, seitdem die Rede von „postsäkularen“ Signaturen der Gegenwartskultur im Umlauf ist und eine Renaissance des Religiösen im Säkularen beobachtet wird.<sup>1</sup> Diese Wiederkehr besteht keineswegs allein in den aggressiven Formen eines politisch-religiösen Extremismus und Fundamentalismus.<sup>2</sup> Sie ist auch nicht beschränkt auf die häufig „dekonstruierende“ Übernahme religiöser Stoffe, mit der etwa in der Populärkultur die Autoren von Fantasy-Romanen und Kinofilmen aufwarten.<sup>3</sup> Und ebensowenig erschöpft sie sich in Formen einer spirituellen Wanderschaft, bei der man sich um der psychischen „wellness“ willen auf den Pilgerweg nach Santiago de Compostela macht. Vielmehr wird zunehmend eine Relevanz religiöser Traditionen für zentrale und elementare Fragen menschlichen Miteinanders wiederentdeckt.

Was über Jahrzehnte hinweg von Theologen bloß behauptet wurde, finden diese vermehrt von anderen Akteuren und Wissenschaften bekräftigt: Die Politik(wissenschaft) interessiert sich für

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007 (Lit.).

<sup>2</sup> Vgl. H. W. Schäfer, *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne*, Frankfurt 2008.

<sup>3</sup> Vgl. M. Schramm, *Der unterhaltsame Gott. Theologie populärer Filme*, Paderborn 2007.

die religiösen Quellen von Werten, die gegen die Fliehkräfte eines liberalistischen Individualismus aufzubieten sind. Historiker entdecken neu, dass das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft religiöse Erinnerungsarbeit nicht bloß als Sediment, sondern auch als Ferment betrachten kann. Soziobiologen machen darauf aufmerksam, dass Religiosität evolutiv erfolgreiche Anpassungsvorgänge stimuliert hat und schließen nicht aus, dass diese Funktion auch für späte Phasen der kulturellen Evolution relevant bleibt. Viele Soziologen haben die Kategorie der „Säkularisierung“ als Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der Moderne verabschiedet, da der empirische Befund die Prognose eines modernisierungsbedingten Endes der Religion dementiert und die in vielen westlichen Ländern beobachtbare Verdrängung der Religion ins gesellschaftliche Abseits keineswegs unumkehrbar zu sein scheint.

Offensichtlich muss die Annahme korrigiert werden, dass Modernisierungsprozesse unweigerlich mit einer Verabschiedung des Religiösen einhergehen. Vielmehr offenbaren sie eine eigene Ambivalenz und Dialektik, welche die Gleichsetzung von Moderne und Säkularisierung, Rationalität und Fortschritt als kurzschlüssig erweisen.<sup>4</sup> Die Nachfrage nach dem religiösen Anderen der Vernunft nimmt zwar ab in dem Maße, wie die Vernunft (in Wissenschaft, Technik, Medizin, Politik) Modernisierungserfolge verzeichnen kann. Zugleich nimmt sie bisweilen proportional zur Verunsicherung zu, welche die fortschrittsbedingten „Entgleisungen“ (J. Habermas) der Moderne auslösen. Sich solchermaßen „postsäkularen“ Konstellationen verdankend, ist Religiosität kein Überbleibsel einer unaufgeklärten Vorzeit, „vielmehr, genau im Gegenteil, Produkt avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierungen“.<sup>5</sup> Insofern hat das Religiöse sein vielfach vorhergesagtes Ende längst überlebt.

### *1. Problemskizze: Religion und Theologie – nach ihrem Ende!?*

Mit diesem Befund das zeitliche Ende einer von Säkularisierungsprozessen bestimmten Moderne zu assoziieren und mit einem vollständigen Comeback des Religiösen zu rechnen bedeutet jedoch

---

<sup>4</sup> Zur religionstheoretischen Aufarbeitung dieses Befundes siehe auch K. Gabriel/H.-J. Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, Paderborn 2008.

<sup>5</sup> U. Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt 2008, 114.

ein Missverständnis. Nicht ein Nacheinander von Prozessen der Marginalisierung und der Wiederkehr von Religion, sondern deren Ineinander, die Simultaneität von Abschied und Rückkehr gilt es zu diagnostizieren. Die überraschend registrierte sozio-kulturelle Antreffbarkeit religiöser Traditionen ist zu orten „in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>6</sup>. Der fortwährende Prozess der Säkularisierung schließt somit keineswegs aus, dass die Renaissance des Religiösen zu jenen Totenerweckungen zählt, bei denen man in ein Leben zurückkehrt, in dem man sich erneut den Tod holen wird. Und selbst dort, wo es zur Revitalisierung des Religiösen kommt, ist noch nicht entschieden, was an ihm wieder belebt wird. Die traditionelle Rede von Gott zählt einstweilen nicht dazu.<sup>7</sup>

Ganz im Gegenteil. Nicht nur die Religion, sondern hat auch die atheistische Religionskritik hat ihr Ende überlebt.<sup>8</sup> Für die Vertreter eines „Neuen Atheismus“, die im Namen der philosophischen Vernunft zugleich das Anliegen eines naturalistisch aufgeklärten Humanismus und politischen Liberalismus vertreten,<sup>9</sup> resultiert die neuerliche Wertschätzung der Religion aus einer doppelten „Halbherzigkeit“. Die erste besteht in einer „halbiereten“ Wahrnehmung der sozio-kulturellen Auswirkungen religiöser Überzeugungen und Praktiken, da nur jene Aspekte genannt werden, welche die gesellschaftliche Nützlichkeit von Religion betreffen. Es mag sein, dass Religion existenzielle Ängste beruhigen kann, dass sie soziale Gruppen stabilisiert oder dass sie eine Sprachform für unerfüllte Sehnsüchte bereithält. Und es mag auch zutreffen, dass sie Trostformeln für einstweilen unlösbare „letzte“ Fragen anbietet. Aber der weitaus größere Anteil religiö-

---

<sup>6</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, 13.

<sup>7</sup> Daran ändert auch nichts der Umstand, dass es z. B. in der deutschen Bevölkerung eine bemerkenswerte „demoskopische“ Stabilität gibt, sich als „religiös“ zu bezeichnen (Westdeutschland 79 %, Ostdeutschland 36 %). Es ist aber signifikant, dass die Subjekte einer solchen Selbstbeschreibung vielfach jene traditionellen Sprachmuster meiden, die ein „personales“ Gottesverständnis formulieren. Zum empirischen Befund siehe BertelsmannStiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007. Nicht weniger signifikant ist das Ergebnis des deutschen Teils der Europäischen Wertestudie 2008, wonach die Zahl der Menschen, die sich als überzeugte Atheisten bezeichnen, seit 1981 kaum zugenommen hat. Insgesamt bleibt der Anteil dieser Gruppe in Westdeutschland weit unter 10 Prozent. In Ostdeutschland liegt der Prozentsatz allerdings bei über 20 Prozent (d.i. im internationalen Vergleich ein hoher Wert). Weitere Informationen hierzu auf [www.europeanvalues.nl](http://www.europeanvalues.nl).

<sup>8</sup> Vgl. M. Lutz-Bachmann, *Religion nach der Religionskritik*, in: K. Dethloff u. a. (Hg.), *Religion, Moderne, Postmoderne*, Wien 2002, 79–97.

<sup>9</sup> Vgl. etwa D. C. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt 2008; R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

ser Sozialschädlichkeit bleibt bei diesen Merkposten ausgeklammert: bornierter Fanatismus, repressive Moral und aggressive Intoleranz. Ausgeblendet wird auch, wofür sich Religion in Geschichte und Gegenwart hergegeben hat: ideologische Verblendung, Verschleierung von Unterdrückung, Anstiftung zur Weltflucht, Hemmnis des wissenschaftlichen Fortschritts etc.<sup>10</sup>

An diese Auflistung schließt sich umgehend das Attest einer zweiten „Halbierung“ an: Man unterlässt die Erörterung der Vertretbarkeit eines Verhältnisses zu einer Größe, auf die sich ein religiöses Verhältnis primär bezieht („Gott“), weil man jene sinn- und identitätsstiftenden Konsequenzen für vertretbar hält, die sich aus einem religiösen Wirklichkeitsverhältnis ergeben. Allerdings gerät die (ungerechtfertigt) positive Einschätzung des Bezuges zu einer „transzendenten“ Größe dann ins Wanken, wenn die fatalen „weltimmanenten“ Konsequenzen dieser Beziehung abgerechnet werden. Sind die sozialschädlichen Folgen unvertretbar, die sich aus einem Gottesverhältnis ergeben, dann ist auch das Verhältnis zu einem solchen Gott nicht mehr rechtfertigungsfähig. Man muss folglich von Gott loskommen, wenn es in und mit der Welt vorangehen soll. Allenfalls eine ohne Gott auskommende Spiritualität als Inspirationsquelle moderner Lebenskunst erscheint noch tolerierbar.<sup>11</sup>

Die Theologie macht es sich zu leicht, wenn sie den „neuen“ Atheisten bescheinigt, dass ihre Argumente weitgehend dem bekannten Repertoire der religionskritischen Klassiker der Neuzeit entnommen sind, deren begrenzte Überzeugungskraft man schon hinreichend dargelegt habe.<sup>12</sup> Ihre Wiederauflage zwingt gleichwohl zu einer erneuten Auseinandersetzung. Signifikant ist der enorme publizistische Erfolg, den diese Kritiker für sich verbuchen. 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

---

<sup>10</sup> Die „Schadensbilanz“ der Religionsgeschichte ist dermaßen evident, dass es keiner atheistischen Verve bedarf, um sie zu ziehen. Vgl. dazu die religionswissenschaftliche Bestandsaufnahme M. v. Brück (Hg.), Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?, Frankfurt 2008.

<sup>11</sup> Vgl. auf dieser Linie M. Onfray, Die reine Freude am Sein: Wie man ohne Gott glücklich wird, München 2008; A. Comte-Sponville, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008.

<sup>12</sup> Vgl. R. Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg 2008.

religiösen Welt- und Daseinsdeutungen auf sich hat. Und zugleich besteht eine ebenso große Skepsis, ob der Mensch vorankommen kann, wenn er alles Religiöse abstreift und hinter sich lässt.

In der Gottesfrage erfahren diese beiden widerstreitenden Tendenzen eine besondere Zuspitzung. Die gegenwärtige Kritik der Religion legt die Verzichtbarkeit und Entbehrlichkeit des Gottesgedankens nahe, indem sie zeigt, dass selbst dort, wo die Religion sich scheinbar als nützlich präsentiert, funktionale Alternativen aus dem Bereich der säkularen Moral, Ästhetik und spirituellen „Diätetik“ verfügbar sind. Dem Gottesbezug scheint daher keine konstitutive oder alternativenlose Bedeutung zur Bewältigung innerweltlicher Herausforderungen und Probleme zuzukommen. Dem kann auch die Theologie nicht uneingeschränkt widersprechen. Denn sie plädiert ihrerseits dafür, dass ein Verhältnis zu Gott missverstanden wird, wenn man seine Bedeutung primär anhand seiner individuell wohltuenden Wirkungen oder gesellschaftlich nützlichen Folgen ermessen und daran seine Relevanz ablesen will. Zweckrationalität kann nicht der erste, alleinige oder letzte Maßstab eines Verhältnisses zur Wirklichkeit, zu den Mitmenschen oder zu Gott sein.<sup>13</sup>

Allerdings folgt aus dieser Position ein für die Theologie nicht weniger prekäres Problem, das im Folgenden zu sondieren ist. Wenn Gott zunächst um seiner selbst willen es wert ist, ein Verhältnis zu ihm zu haben, und nicht wegen einer Funktion, aufgrund deren man mit ihm in der Welt etwas anfangen oder bewerkstelligen kann, was unterscheidet dann ein Gottesverhältnis letztlich von einer Beziehung zu einer für die menschliche Lebenspraxis völlig belanglosen Größe? Kann ein Gott, der dem Menschen alltagsweltlich abhanden gekommen ist und für dessen „Existenzaufweis“ keine philosophisch plausiblen Mitteln mehr zur Verfügung stehen, noch von einer Größe unterschieden werden, die alle Merkmale des letztlich „Nichtigen“ aufweist? Wie steht es grundsätzlich um die Möglichkeit eines Redens von Gott, das ihn nicht ohne eine Welt denken will, die auf ihre Autonomie und Säkularität pocht und somit ohne Gott gedacht werden will? Welcher theologische Denk- und Sprachstil ist dieser Herausforderung am ehesten gewachsen?<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu etwa K.-M. Kodalle Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn/München/ Wien/Zürich 1988.

<sup>14</sup> Die folgenden Überlegungen nehmen vielfach Bezug auf H.-J. Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, bes. 13–98. Vgl. auch die Problemskizze von J. Werbick, Herausforderungen für eine Gotteslehre, die sich das Er-

*2. Verluste – oder:  
Wenn der Wert des Wortes „Gott“ aufgebraucht ist*

Von und zu Gott kann reden, wer an Gott glaubt. Aber versteht man jenseits der Glaubenden, wovon dabei die Rede ist? Was dem Glaubenden selbstverständlich ist, erscheint vielen säkularen Zeitgenossen heute als unverständlich. Von der Wirklichkeit Gottes auszugehen und darüber wahre Aussagen machen zu wollen, erachten sie als ein Ding der Unmöglichkeit. Mehr noch: Sie halten bereits die Wirklichkeit Gottes für etwas Unmögliches. Dennoch darüber zu reden gilt ihnen als eine nicht zu rechtfertigende Zumutung. Folglich erweist sich ihnen auch der Glaube an Gott als ein „Ding der Unmöglichkeit“, da der Bezug auf etwas Unmögliches selbst wiederum unmöglich ist und allenfalls als Illusion oder Projektion zu betrachten ist. Wenn der Glaube aber heute tatsächlich einen Wahrheitsanspruch erhebt, muss er das, wovon er redet, von etwas Unmöglichem unterscheiden können.

Dagegen war in früheren Zeiten 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 und als solcher auch der Garant einer Ordnung der Werte und Normen. In Gestalt der „Gottesbeweise“ versuchte die Theologie, durch rationale Argumentation das dem Glauben Selbstverständliche (d. h. die Existenz Gottes) in eine dem Denken zumutbare Erkenntnis zu überführen. Zumindest sollte jede/r Denkende der vom Glauben für selbstverständlich gehaltenen Rede von der Existenz Gottes am Ende mit so viel Verständnis begegnen können, dass sie als „nicht-unvernünftig“ qualifizierbar erschien. Dabei wurde von unstrittigen Erfahrungen (z. B. von der Kontingenz der Welt) ausgegangen, die in eine Argumentation eingingen, deren Akzeptanz unabhängig von jedem Glauben ein Gebot der Vernunft darstellt und am Ende dazu führen sollte, dass zwischen Denkenden und Glaubenden ein rationales Einverständnis hinsichtlich der widerspruchsfreien Vertretbarkeit des Gottesgedankens entsteht.

In der Moderne sind jedoch die Voraussetzungen für solche Füllungen des Wortes „Gott“ weitgehend kollabiert. Jede für unbe-

---

schrecken über das Abhandenkommen Gottes noch nicht abgewöhnt hat, in: G. Augustin/K. Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen* (FS W. Kasper), Freiburg 2008, 99–126.

zweifelbar gehaltene Prämisse menschlichen Denkens, Wollens und Tuns, die etwa in den kosmologischen, physiko-theologischen und ontologischen Gottesbeweis einging, lässt sich seit I. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV B 620–658) mit guten Gründen in Frage stellen. Seitdem steht die Auffassung, das Bemühen der (theoretischen) Vernunft um eine widerspruchsfreie Beschreibung der Welt und ihres Herkommens könne ohne religiös-metaphysische Zusatzannahmen nicht erfolgreich sein, auf sehr schwachem Fundament. Es ist höchst fraglich, ob die Theologie noch einen „objektiven“ Sachverhalt entdecken kann, über den sie den Gottesglauben hinsichtlich seiner „Gegenstandsfähigkeit“ verifizieren kann. Lässt sich tatsächlich der Nachweis führen, dass Mensch und Welt in ihrer Kontingenz („Geschöpflichkeit“) auf eine sie bedingende und ermöglichende Größe verweisen, auf die sie „real“ bezogen und von der sie zugleich „real“ unterschieden sind? Bilanziert man die neuzeitliche Erkenntnis- und Metaphysikkritik,<sup>15</sup> dann sind der Theologie nahezu alle Kriterien und Möglichkeiten abhanden gekommen, diese Fragen anzugehen. Jeder der einst für unausweichlich und unbestreitbar gehaltenen Erfahrung- und Denkansätze muss hinsichtlich seiner anscheinend ebenso unbestreitbaren Deutungen (inklusive ihrer Prämissen und Schlussfolgerungen) mit Vorbehalten versehen werden.

- Woher wissen wir, dass unser Denken nicht nur für den Bereich der innerweltlichen Erscheinungen erkenntnisfähig ist, sondern auch für deren Möglichkeitsbedingungen, die in der „Transzendenz“ angesiedelt sind?
- Woher wissen wir, dass das Dasein der Welt nicht doch einer Kette von Zufällen entspringt? Gibt es nicht genügend Anzeichen für die Absurdität unseres Daseins, für das Fehlen einer in die Natur eingelassenen „Grundordnung“ der Werte und Normen?
- Woher wissen wir, dass unsere Sprache die Wirklichkeit so erfasst, wie sie „wirklich“ ist? Ist nicht alles Denken ein Konstruieren? Trifft nicht auch der Gedanke des Notwendigen und Unabdingbaren nur etwas Gedachtes? Ist das Wort „Gott“ nicht bloß eine „Kopfgeburt“?

Wenn die bisherigen Denkvoraussetzungen des Wortes „Gott“ in die Krise geraten sind, muss dies Folgen haben für den Denkinhalt des Wortes „Gott“. Es sind bereits die Verstehensvoraussetzungen

---

<sup>15</sup> Vgl. die pointierte Darstellung von J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt <sup>2</sup>1988, 11–60.

des Textes christlicher Gottesrede und nicht erst sein Inhalt, welche ihn prekär erscheinen lassen.<sup>16</sup> Weggefallen, zerbrochen sind jene Plausibilitätsstrukturen und Kontexte, deren es offensichtlich bedarf, um Gott zur Sprache bringen zu können. Aus den wissenschaftlichen Plausibilitäten der Welterklärung wurde er vertrieben und für Moralbegründungen entbehrlich. Das philosophische Reden von Gott ist schon lange verstummt angesichts der Metaphysikkritik. Und auch die Logik der Theologie schafft es immer weniger, den Gottesgedanken 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 von einer Blutspur unschuldigen Leidens gezeichnet ist.<sup>17</sup> 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. Wer Interesse an Spiritualität anmeldet, muss dies nicht mit einem Interesse am Theismus verknüpfen. Man kann auch ohne Gott religiös sein.

Die kulturellen Plausibilitäten der Moderne stehen ohnehin im Zeichen der Verpflichtung, sich in Fragen der Wirklichkeits-erkenntnis und der Lebensgestaltung nur den Imperativen der (autonomen) Vernunft zu unterstellen. Wenn die Welt sich von selbst versteht, bedarf es keiner anderen Größe mehr, die ein Weltverständnis ermöglichen könnte. Die Moderne weist den Menschen in die Welt zurück, nicht über sie hinaus. 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.

Was aber bleibt von den traditionellen Gottesbeschreibungen übrig, wenn das Wort „Gott“ nicht mehr für den transzendenten Grund des Seins oder für den Maßstab für die Bestimmung moralischer Maßstäbe steht? Was soll man tun, wenn diese Hauptwörter der Theologie nichts mehr benennen und darum nichts mehr

---

<sup>16</sup> Es kommt einer theologischen Ausrede gleich, wenn behauptet wird, dass hiervon nur die philosophische Rede von Gott betroffen sei. Der „Gott der Philosophen“ ist kein anderer als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Beide „Sprachstile“ unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Referenz, sondern hinsichtlich ihrer Form, wobei die religiöse Gottesrede ihrerseits daran interessiert sein muss, sich nicht im (logischen) Widerspruch zur Rede der Vernunft zu befinden. Vgl. hierzu auch R. Schaeffler, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg/München 2006.

<sup>17</sup> Vgl. A. Benk, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*, Düsseldorf 2008.

bedeuten? Nach einem ebenso als Kritik (an überkommenen theologischen Redeformen) wie als Aufruf (zu einer Erweiterung der theologischen Grammatik) interpretierbaren Wunsch Kurt Martis bleibt die Möglichkeit übrig, „dass Gott ein Tätigkeitswort werde!“<sup>18</sup> In den überflüssig gewordenen Substantiven sollen Verben entdeckt werden, die Gott als Ereignis einer bestimmten Praxis buchstabieren. Damit ist mehr gemeint, als dass sich die Bedeutung des Wortes „Gott“ aus seinem praktischen Gebrauch ergibt. Im Zentrum steht die Überzeugung, dass dieses Wort etwas zu tun und nicht bloß zu denken gibt. Die Praxis des Evangeliums ist der Weg, sich die Wahrheit des Gottesgedankens „einzuhandeln“. In einer Zeit, da der Gottesgedanke für etwas steht, das undenkbar geworden ist, scheint ein möglicher Ausweg darin zu bestehen, seine Plausibilität über eine spezifische Praxis zu erweisen. Danach hat sich auch die Sprachform des Glaubens und der Theologie zu richten. Auch hier regiert der Primat der Praxis. Praxisrelevante Aussagen sind in der Regel normative oder präskriptive Aussagen, d. h. Sätze über das, was zu tun ist. Wer diese Auffassung vertritt, muss die Gottesrede in der Tat „entsubstantivieren“ und Verben verwenden.

Aber auch dieser Ansatz wirft Fragen auf, die sich auf dem Wege der Praxis allein nicht beantworten lassen. Wie lässt sich denken, dass im Tun des Menschen Gott selbst (mit) am Werk ist? Ist nicht bei allem, das in der Welt getan wird, erwiesen, dass es das Werk des Menschen ist? Ist es am Ende nur ein intentionales „als ob“ auf Seiten des Menschen, das Gott noch ins Spiel bringt – gemäß der ignatianischen Maxime „Gib Dir in Deinem Tun solche Mühe, als ob der Erfolg Deines Tuns allein von Dir und nicht von Gott abhinge. Vertraue jedoch dabei so auf Gott, als ob Du selbst nichts, Gott allein alles vollbringen werde“?<sup>19</sup> Wie göttliches Handeln denkbar ist, lässt sich zudem nicht ablösen vom Problem der Denkbarkeit Gottes. Dieses Problem wird von der christlichen Dogmatik mit ihrem Insistieren auf der Transzendenz Gottes noch verschärft. Denn wegen seiner schlechthinnigen „Jenseitigkeit“ und „Welttranszendenz“ kann Gott von der Sprache nicht ergriffen werden. Mit ihren Begriffen kann ihn der Mensch denkerisch nicht „im Griff haben“. Doch wenn Gott nur als unbegreifbar denkbar ist, muss dann das Denken im Blick auf Gott am Ende nicht resignieren? Ist das Ende des Gottesgedan-

---

<sup>18</sup> K. Marti, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt/Neuwied 1979, 135.

<sup>19</sup> „Scintillae Ignatianae“, zitiert nach: A. Schönfeld, *Paradox der geistlichen Fruchtbarkeit*, in: *Geist und Leben* 79 (2006) 7.

kens als eines dann im Grunde etwas Udenkbaren denkenden Gedankens nicht notwendig die Resignation? Und ist die Geschichte des Gottesgedankens zur Zeit nicht an eben diesem resignierenden Ende angekommen?

Solche Resignation würde aber nicht nur das Denken betreffen. Es hat praktische Folgen. Wie nämlich soll man den christlichen Glauben tun können, wenn man Gott nicht mehr zu denken vermag und eben deshalb sich selbst als an Gott Glaubenden nicht mehr verständlich machen kann? Ein derart unverständiger Glaube lässt sich nicht mehr von Unvernunft, Willkür und Beliebigkeit unterscheiden. Wer etwas Udenkbares als zu glauben (oder zu tun) ausgibt, bringt sich und andere letztlich um den Verstand. Es bedarf daher eines neuen Anlaufs, um zu zeigen, dass die Feststellung der Udenkbarkeit Gottes nicht das Ende eines jeden theologischen Denkens markiert, sondern nur die Grenze einer bestimmten theologischen „Denkungsart“ anzeigt. Erst wenn wieder denkbar wird, wo und wie in der Praxis des Menschen sich eine Präsenz Gottes ereignet, kann K. Martis Wunsch in Erfüllung gehen. Erst dann findet das, wofür das Wort „Gott“ steht, wieder eine Resonanz in der Lebenswelt des Menschen. Gleichwohl bleibt seit einigen Jahren auch für eine derart praxisorientierte Gottesrede zunehmend die Resonanz aus. Sie scheint sich selbst aufgebraucht und verbraucht zu haben. Zu nahe scheint dieser Sprachstil an einer moralisierenden Glaubensrede zu sein und zu rasch scheint sich hier die Theologie in eine Dublette der Ethik zu verwandeln. An solchen Doppelungen besteht aber offenkundig nur wenig Bedarf. Mehr noch: Sie werden zum Anlass genommen, erst recht die Verzichtbarkeit des Gottesglaubens für ein humanistisches Ethos zu behaupten.<sup>20</sup>

Weder für das Denken noch für das Tun des Menschen scheint der Gottesgedanke etwas zu bezeichnen, das als „*conditio sine qua non*“ seines Denkens und Handelns angesprochen werden muss. Folgt man dem Anspruch der Aufklärung, dann darf es hierzu auch keine Alternative geben. Sie hat die Losung ausgegeben: Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und unhintergebar Erkenntnisbegründung muss die Vernunft in ihrer Autonomie sein.<sup>21</sup> Ihre Autonomie ver-

---

<sup>20</sup> Vgl. exemplarisch M. Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus, Aschaffenburg<sup>2</sup>2006.

<sup>21</sup> Zur näheren Begriffsklärung siehe R. Pohlmann, Art. „Autonomie“, in: HWPh I, 701–719, sowie H. Pauer-Studer, Autonomie: Ein Begriff und seine Bedeutungen, in: H. Schmidinger/C. Sedmak (Hg.), Der Mensch – ein freies Wesen?, Darmstadt 2005, 183–207.

langt 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.<sup>22</sup> 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.

Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Wissenschaft, Wirtschaft, Politik) macht 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. 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 Zeichen der Autonomie der Vernunft, sondern auch im Zeichen der Negation Gottes. Der faktische Lauf der Welt gibt ihr Recht. Er bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte. Man kann mit ihm in der Welt nichts mehr anfangen, weil man alles auch ohne ihn in Gang setzen kann. Was der Mensch in ihr Neues aufführt, gelingt ohne göttlichen Beistand. Die Welt ist erklärbar ohne Gott und der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. Gott lässt sich negieren, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche, politische Arbeitshypothese abdanken musste, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Was, wie und wer Gott sei, wird

---

<sup>22</sup> Vgl. etwa E. Heinrich, Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche, Freiburg/München 2001.

für eine Gott los gewordene Zeit offenkundig zu einer müßigen Frage. Ein Gott, der nirgendwo antreffbar ist, ist kein göttlicher Gott mehr, von dem es einmal hieß, er sei allgegenwärtig. Wenn man mit Gott im Horizont dieser Welt nichts mehr anfangen kann, ist er ins Beliebige abgedrängt und überflüssig geworden. Ein überflüssiger Gott ist 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, erbringen sie erst recht den Nachweis, dass sie eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen haben.

Gegen diese Schlussfolgerung wird in Religionskreisen zunehmend auf ein vielfaches „Vernunftversagen“ in der Moderne verwiesen und bestritten, dass alles, was zu sagen ist, in der Sprache der neuzeitlichen Vernunft formuliert werden muss. Deren Sprache und Sache gelten als kompromittiert und konterkariert durch das Widervernünftige, an dem die Religion teilhaben würde, sollte sie sich die Sache und Sprache der Vernunft zu eigen machen. In der Tat haben sich die von der Moderne ausgelösten Rationalisierungsprozesse längst als höchst ambivalent herausgestellt. Die Dialektik der Aufklärung hat die Gleichsetzung von Autonomie und Fortschritt als voreilig erwiesen. Es sind die Siege der aufgeklärten Moderne, die ihre Krisen hervorrufen. Ihre ökologischen Krisen und ökonomischen Pathologien lassen danach fragen, ob sie bei ihren Fortschrittsprojekten nicht ihr Autonomie- und Säkularitätsideal überdehnt hat. Der Kern dieses Ideals besteht in der Vorgabe, nur mit jenen Ressourcen auszukommen, welche die säkulare Vernunft mit ihren eigenen Mitteln erschließen und sichern kann. Hat sich die Moderne mit diesem Ideal nicht übernommen? Wird nicht jetzt sichtbar, dass sie auf Kräfte angewiesen ist, die „jenseits“ des Säkularen zu entdecken sind? Zeigt sich jetzt nicht die Notwendigkeit, Interesse für das „Anderere“ der Vernunft zu entwickeln?

Das Projekt einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie bleibt zweifellos so lange unerfüllbar, wie jene Bedingungen menschlichen Daseins ausgeblendet bleiben, welche diesseits und jenseits der Vernunft zu orten sind. Hier gilt der Grundsatz: Es geht zwar niemals ohne Vernunft, aber auch nicht mit der Vernunft allein. Nicht nur Grenzen des Wachstums, sondern auch Grenzen der Vernunft sind unbestreitbar. Sie werden dort sichtbar, wo sich die Autonomie- und Fortschrittsversprechen der Moderne als unerfüllbar erweisen. In einer Zeit gewachsener Sensibilität für ihre ökologischen und öko-

nomischen „Entgleisungen“ braucht es nicht zu verwundern, wenn es eine neue Offenheit für jenes Krisen- und Lebenswissen gibt, das die Religion repräsentiert. In ihm spricht sich aus, was der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will. Abgewirtschaftet haben jene Größen und Kräfte, die nur ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes „Herrschaftswissen“ verwalten. Hoch im Kurs stehen Traditionen, die ein „Verständigungswissen“ offerieren, das den Menschen wieder in Einklang mit sich und seiner Welt bringen kann.

Die damit einhergehende – vielfach eher behauptete oder beschworene als empirisch belegte – Renaissance der Religion, De-Säkularisierung der Kultur und Re-Spiritualisierung von Lebensdeutungen hat jedoch wenig Nachfrage für die Rede von Gott ausgelöst.<sup>23</sup> Es drängt sich der Eindruck auf, „dass der philosophische Diskurs über Religion in der Regel unter bewusster Ausklammerung philosophischer Gottesbegriffe geführt wird“.<sup>24</sup> Und wo die Gottesfrage in der Theologie aufgegriffen wurde, hat die einschlägige Literatur zwar dafür gesorgt, dass die Rede von Gott wieder im Kommen ist,<sup>25</sup> ohne jedoch ein Kommen Gottes ansagen zu können. Bei aller Notwendigkeit, sich für das (religiöse) „Andere“ der Vernunft zu interessieren, besteht offensichtlich kein Anlass, mit dieser Notwendigkeit die Frage nach Gott zu assoziieren. Stattdessen wird allenfalls die moralisch relevante Semantik des Christentums thematisiert, deren Gehalte in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft aber nur dann als verallgemeinerungsfähig erscheinen, wenn man sie von einem Glaubensapriori ablöst und sie „a-theologisch“ reformuliert.<sup>26</sup> Unterlässt man diese Übersetzung, verkümmert sie als Element einer religiösen Sonder- und Nischenexistenz. Trotz aller Dialektik von Säkularisierungsprozessen bleibt somit ein Hauptsatz der neuzeitlichen Religionskritik in Geltung: Für das Reden von Gott besteht keine innerweltliche Notwendigkeit.

---

<sup>23</sup> Vgl. etwa U. H. J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.

<sup>24</sup> Th. M. Schmidt, *Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff*, in: E. Bidese u. a. (Hg.), *Philosophische Gotteslehre heute*, Darmstadt 2008, 9.

<sup>25</sup> Vgl. etwa G. M. Hoff (Hg.), *Gott im Kommen*, Innsbruck/Wien 2006; P. Walter (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg 2007.

<sup>26</sup> Dies gilt auch im Blick auf die „rettende Aneignung“ der Gehalte religiöser Semantiken durch die Vernunft, wie sie favorisiert wird von J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005. Vgl. hierzu ausführlicher: H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010.

*3. Bestreitungen – oder:  
Wenn Gott im Horizont der Welt nicht mehr nötig ist*

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. Folgt man dieser Ableitung, dann kommt damit auch die Theologie an ihr Ende. 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. 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.

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 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.<sup>27</sup> Die reli-

---

<sup>27</sup> Die Erfahrung einer solchen „Glaubensnacht“ bezeugen auch die Tagebücher und Briefe von Mutter Teresa von Kalkutta (1910–1997). Ihre Zeugnisse des Erlebens ei-

giöse Grunderfahrung vieler Zeitgenossen ist, keine Erfahrung des Unbedingten, der Transzendenz mehr zu machen. Sie erleben an sich das Schwinden religiöser Gewissheiten – an ihre Stelle tritt nichts Neues und nichts Anderes, sondern buchstäblich: Nichts.

In dieser Situation kommt jede Theologie an ihr Ende, die das intellektuelle Anspruchsniveau der Neuzeit unterbietet und die Gottesfremdheit der Moderne mit der Gottesvertrautheit des Mittelalters eintauschen will. Einer Gott los gewordenen Zeit setzt sie die Überzeugungen einer besseren alten Zeit entgegen. 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, Hoffnung und Liebe ausgeprägt waren,<sup>28</sup> will eine solche Theologie nicht wahrhaben. Ebenso wenig kommt ihr in den Sinn, dass die Erschließung der Wirklichkeit Gottes mit der Enteignung überkommener Gotteschablonen beginnen kann. Und dass die Erfahrung des Gottesentzuges selbst eine religiöse Erfahrung sein kann<sup>29</sup> ist für sie erst recht unvorstellbar.

Die religionskritischen Plausibilitäten der Moderne eröffnen aber auch – wie im folgenden zu zeigen ist – durchaus die Möglichkeit einer 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.

---

ner inneren Leere, eines Gottvermissens, eines Gottesverlustes stehen im scharfen Kontrast zu dem in der Öffentlichkeit verbreiteten Bild einer von Gottes Nähe buchstäblich „erfüllten“ Heiligen. Ihr war es möglich, in der Weise der Sehnsucht nach Gott an ihrem Glauben festzuhalten. Vgl. B. Kolodiejchuk (Hg.), Mutter Teresa – Komm sei mein Licht, München 2007.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Vgl. etwa A. MacIntyre/P. Ricoeur, Die religiöse Kraft des Atheismus, Freiburg/München 2002; B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980.

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“ fragen<sup>30</sup> 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. 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 Gott alle Bestimmungen verliert, die ihn als Gott identifizierbar machen, ist er nicht mehr unterscheidbar von einem ‚Gott‘, der nicht (Gott) ist. Letztlich wird er sogar vom Nichts ununterscheidbar – es ist gleichfalls völlig unbestimmt und unbestimmbar (eben dies macht ja seine „Nichtigkeit“ aus). Wenn Gott nicht mehr vom Verdacht der Nichtigkeit entlastet werden kann, wird jede affirmative Rede von Gott problematisch. Als unproblematisch galt dieses Sprechen solange, wie es von Gottes Notwendigkeit für die Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte als von einer als evident erachteten 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 „All-

---

<sup>30</sup> F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (Sämtliche Werke Bd. 3, hg. von G. Colli/M. Montinari), München 1980, 480 ff. (§ 125).

güte“. Genau diese Voraussetzung hebt die Moderne auf und erweist sie als nicht-notwendig.

Mehr noch: Für die autonome Vernunft ist dies sogar eine falsche Prämisse. Für das Projekt, die Rede von Gott denkerisch, d. h. mit den Mitteln der autonomen Vernunft zu verantworten, gilt dies aber auch. Daher steht die Theologie nunmehr vor der Herausforderung, in dieser falschen Voraussetzung vernünftigen Denkens auch eine falsche Prämisse theologischen Denkens zu erkennen. Entfällt die Möglichkeit, von Gott sagen zu können, wofür er notwendig sei, gibt es für eine affirmative Gottesrede keinen unmittelbaren Anlass und Ansatz mehr.

Es wäre jedoch ein Kurzschluss, damit das Ende jeglichen theologischen Denkens gekommen zu sehen. Wenn das Wahrheitsmoment der Rede vom „Tod Gottes“ in der Beseitigung einer falschen Prämisse besteht, dann ergibt sich für jede weitere Rede von Gott die Notwendigkeit, unter Absehung der Vorstellung von Gottes Notwendigkeit für Aufgaben, die sich in der Welt dem Menschen stellen, von der Wirklichkeit Gottes zu reden. Es entfällt dann auch die Konsequenz, dass jedes Reden von Gott notwendigerweise affirmativ sein muss.

Aber auch 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.<sup>31</sup> 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

---

<sup>31</sup> 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.

„schlechthinnige“, voraussetzungslose oder unbedingte Notwendigkeit. Das Notwendige bemisst sich 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 also keineswegs die Hinordnung auf Kontingentes aus.

Mit dieser Art von Notwendigkeit das Reden von Gott zu verknüpfen hat die Moderne als überflüssig erwiesen. Mit dieser Logik konkurriert aber auch die religiöse Überzeugung, 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.<sup>32</sup> Er ist um seiner selbst willen „interessant“, unverzweckbar und innerweltlich nicht funktionalisierbar oder zu instrumentalisieren.<sup>33</sup> Nur auf diese Weise lässt sich auch die „Unbedingtheit“ Gottes aussagen. Unbedingt ist etwas, wenn es nicht um eines anderen willen (belangvoll) ist, wenn man sich von ihm nichts „ausbedingen“ kann. 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,

---

<sup>32</sup> Wie diese Herausforderung theologisch aufzunehmen ist, lässt sich eindrucksvoll studieren bei Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Er greift die vom neuzeitlichen Atheismus konstatierte innerweltliche Nichtnotwendigkeit Gottes in der Formel „etsi Deus non daretur“ auf und gibt dabei aber einen genuin theologischen Grund an, der diese Zumutung rechtfertigt. Lange bevor die neuzeitliche Welt Gott los geworden ist, hat es die Vertreibung Gottes aus der Welt schon einmal gegeben. Gott ist schon einmal aus der Welt gedrängt worden – ans Kreuz. Und der Weg zum Kreuz war genau die Weise, wie Gott eine Welt trägt und hält, die Gott nicht erträgt und nicht aushält: „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 werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne 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“ (Ders., Widerstand und Ergebung, Gütersloh<sup>11</sup>1980,177f.). Zur Würdigung und Weiterführung des Ansatzes von Bonhoeffer siehe auch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen<sup>5</sup>1986, 74 ff.

<sup>33</sup> Zum Folgenden siehe auch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 31 ff.

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 einschränken- den und somit unangemessenen Kategorie. Die größten Häresien entstehen meist aus „frommen“ Absichten ...

#### 4. Aufbegehren:

*Wie man auf den Gedanken kommen kann, (an) Gott zu denken*

Weder Gott noch der Glaube haben es nötig, zur Bewältigung innerweltlicher Aufgaben für notwendig gehalten zu werden. Als Freiheitsverhältnis ist ein authentisches Gottesverhältnis auf etwas anderes als auf eine affirmativ benennbare innerweltliche Notwendigkeit Gottes angewiesen. Der Gottesglaube – so die hier eingebrachte These – gründet nicht in der Einsicht in eine Notwendigkeit Gottes für etwas Innerweltliches und einem darauf folgenden Akt der Affirmation Gottes. Hinsichtlich seines „Weltbezuges“ artikuliert er 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. Wenn es zutrifft, dass der Glaube an Gott nicht dem Menschen „von außen“ andemonstriert werden kann, sondern existenziell verwurzelt sein muss, dann wird diese existenzielle Grundierung mit jenen Erfahrungen und Widerfahrnissen zu tun haben, in denen sich die spezifische Verfassung des Daseins in der Zeit spiegelt.<sup>34</sup>

Wie aber kann der Mensch in der Moderne noch auf den Gedanken „Gott“ kommen, wenn ihn jene Wege, auf denen er nach gängiger philosophischer Auffassung ursprünglich ins Nachdenken geriet, auf gänzlich andere Gedanken bringen? Wenn das Denken mit dem Staunen beginnt<sup>35</sup> und dieses Staunen mit dem Gewähr-

<sup>34</sup> Vgl. hierzu u. a. J. Reikerstorfer/J. Kreiml (Hg.), *Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute*, Frankfurt 2007, 11–122.

<sup>35</sup> 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; W. Janke, *Plato. Antike Theologien des Staunens*, Würzburg 2007.

werden 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 Anlass gibt, sich an ihr zu ergötzen: Wie kann man eine Welt akzeptieren, in der vieles kategorisch inakzeptabel ist? 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?<sup>36</sup>

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 längst obsolet geworden. Etliche Zeitgenossen sind ohnehin überzeugt, dass es für die Herstellung der Daseinsakzeptanz keiner religiösen oder theologischen Perspektive bedarf.<sup>37</sup> 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 Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Ansatz dafür bieten, sie

---

<sup>36</sup> Vgl. exemplarisch A. Künzli, Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Reinbek 1998.

<sup>37</sup> Vgl. exemplarisch F.-J. Wetz, Die Kunst der Resignation, Stuttgart 2000.

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 unaufhebbar Misslungenes darstellt, kann man sich jegliche Mühe der Weltverbesserung sparen.

Im übrigen lehrt die Geschichte nicht nur die Verbesserungsnötigkeit der Welt, sondern ebenso die Tatsache, dass der Nebeneffekt menschlicher Weltverbesserungen immer auch die Verschlechterung der Welt war. Deren unbestrittene Verbesserungsnötigkeit besagt eben nichts über die Erfolgsaussichten. Eher sind die unbestrittenen Misserfolge ein Anzeichen für die fehlende Verbesserungswürdigkeit.<sup>38</sup> 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 eines solchen „Sinnaprioris“ besteht aber eine „Deckungslücke“.<sup>39</sup> 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. Diese Fehl-Anzeige lässt sich nur in einem nicht-affirmativen Sprechen artikulieren. Die Perspektive, welche die Annehmbarkeit einer in vielfa-

---

<sup>38</sup> Zum Folgenden vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu Ch. Thies, *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, Freiburg/München 2008.

cher 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.<sup>40</sup>

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 erzählt, ist das Opfer von Kain und Abel (vgl. Gen 4). In dieser Erzählung begegnen alle Motive, von denen zuletzt die Rede war: die Fraglichkeit der Welt- und Selbstakzeptanz, der verzweifelte Versuch der Herstellung von Daseinsakzeptanz, das Gewährwerden einer Existenz „etsi deus non daretur“ und die Weigerung, sich mit dieser Situation abzufinden. Auf den Gottesgedanken kommen Kain und Abel nicht in der Weise eines Gedankens, sondern über einen gänzlich anderen Vollzug. Sie setzen ein Zeichen und sie wählen die Sprache einer Zeichenhandlung. Diese Sprache bezeichnet aber nicht etwas in der Weise, dass sie es darstellt oder repräsentiert. Vielmehr verweist sie auf etwas Ausständiges, von dem erhofft wird, dass sich seine Realität erst noch herausstellen wird. Das Affirmative hat hier keinen Platz, weder zu Beginn der Erzählung noch an ihrem Ende.

Kain und Abel setzen ein Zeichen des Gott-Vermissens, indem sie für sich ein Ritual sprechen lassen und ein Opfer vorbereiten. Die Opferhandlung wurzelt in der Erfahrung eines Mangels, sie ist Ausdruck einer Differenz, einer Nicht-Identität, eines existenziellen Zwiespalts. Dieser Zwiespalt besteht für Kain und Abel 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

---

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch G. M. Hoff, *Aporetische Theologie*, Paderborn/München/Wien 1997.

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 werden. 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 ers-

ten 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.<sup>41</sup> 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?

### *5. In anderen 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

---

<sup>41</sup> 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 Unabgegoltenheit 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 2000, 11–29.

sich das Daseinsdrama von Kain und Abel „vor“ Gott abspielt, ist nichts Nebensächliches, sondern zentral für die Frage, wie heute von oder zu Gott gesprochen werden kann: Gott kommt in der Lebenspraxis des Menschen „adverbial“ ins Spiel. 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 Verwendung 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 bitter nötig hat, 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“.<sup>42</sup> Es sind Umstände der vermissten Identität, der verlorenen Gewissheit und zerbrochenen Sicherheiten, in denen dieses Handeln sein sujet 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.<sup>43</sup> Diese Zumutungen

---

<sup>42</sup> Unter dieser Rücksicht ist die „Neuformatierung“ einer theologischen Gotteslehre zu einer „topologischen Wissensform“ nicht nur auf die „loci“ der Gottesfrage oder die „Heterotopien“ (M. Foucault) des Gottsuchens und -findens zu beziehen, wie dies geschieht bei H.-J. Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 17–40; Ders., Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: Th. Franz/H. Sauer (Hg.), Glaube in der Welt von heute (FS Klinger), Würzburg 2006, 574–596.

<sup>43</sup> Zum biblischen Anhalt und Beleg dieser These vgl. ausführlich H.-J. Höhn, Der fremde Gott, 99–127.

zeichnet aus, dass eine Ermutigung mit einer Enttäuschung beginnt, dass eine Bestärkung eine Bestreitung voraussetzt. In der religiösen Rede und Praxis gilt es, die adverbial bestimmten Momente der Differenz, der Nicht-Identität und Alterität als Merkmale einer möglichen Beziehung zwischen Sein und Sinn, zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, zwischen Gott und Mensch wahrzunehmen. In dieser Spur lassen sich auch die anderen Aufgaben angehen, die dem Reden von Gott heute aufgetragen sind: von Gott jenseits weltimmanenter Notwendigkeiten und jenseits affirmativer Sprachmuster zu reden sowie Gott nicht ohne eine Welt zu denken, deren Verfassung es notwendig macht, die Welt ohne Gott zu denken. Impulse zur Bewältigung dieser Aufgabe einer „adverbialen Theologie“ lassen sich in einer theologischen Tradition entdecken, welche die „Entleerung“ eines metaphysisch überladenen, dogmatisch und moralisch überfrachteten Redens von Gott betreibt: *theologia negativa*.<sup>44</sup>

Dass Negativität im Modus der Bestreitung des Affirmativen eine Orientierungsfunktion haben kann,<sup>45</sup> ist eine der kontraintuitiven Einsichten dieses Denk- und Sprachstils, der in Enteignungen auch eine Befreiung und in Zumutungen auch eine Ermutigung erkennt. Von Gott nicht affirmativ reden zu dürfen wird der Theologie nicht nur von der Moderne zugemutet. Die Theologie kennt selbst den Weg des Bestreitens, auf dem sie auf die Grenze der Sprache reflektiert und zugleich eine Sprache an und auf dieser Grenze erprobt. Die Begegnung mit Gott ist es, die den Menschen an diese Grenze bringt, die ihm die Sprache verschlägt – und eben darüber gilt es zu reden.<sup>46</sup> Im Versagen und Verschlagen der Sprache geht auf, wie von Gott angemessen geredet werden kann. Angemessen ist ein Modus der Verneinung und Bestreitung, des „Absprechens“ und In-Abrede-Stellens von Anthropomorphismen, überzogenen Analogiebildungen, Bildern und Gleichnissen. Auf dem Weg der Verneinung aller anthropomorphen Gottesvorstellungen macht die *theologia negativa* als Eigenschaft der Eigenschaften Gottes seine Alterität aus. Sie bedenkt die Nichtantreffbarkeit Gottes in der Erfahrungswelt des Menschen und fragt, wie es möglich ist, vor und mit Gott ohne Gott zu leben.

---

<sup>44</sup> Zur Erörterung ihrer Gegenwartsrelevanz siehe A. Halbmayr/G. M. Hoff (Hg.), *Negative Theologie heute*, Freiburg 2008; W. Schüssler (Hg.), *Wie lässt sich über Gott sprechen?*, Darmstadt 2008.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu auch Ph. Thomas/A. Benk (Hg.), *Negativität und Orientierung*, Würzburg 2008.

<sup>46</sup> Vgl. H. Keul, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Mainz 2004.

Ein solcher Stil, welcher der Affirmation widerstreitet, eröffnet die Möglichkeit, existentielle Authentie mit intellektueller Radikalität zu verknüpfen. Denn er ist resonanzfähig für die Erfahrungen jener Zeitgenossen, denen religiöse Rede nur noch im Modus der Behauptung von Gewissheiten begegnet und denen diese Rede trotz (oder wegen?) ihres affirmativen Charakters nichts mehr sagt. Dagegen setzt er die Aufforderung „nicht so, sondern anders“ zu reden: tastend, tentativ, fragend ausgreifend, (be)zweifelnd. Dieser Zweifel bezieht sich nicht allein objektsprachlich auf Gott, um ihn zu unterscheiden von allem, was nicht Gott und was Gott nicht ist. Er sucht auch nicht allein metasprachlich nach grammatischen Regeln des rechten bzw. illegitimen Redens von Gott. Vielmehr verklammert er eine Analyse hermeneutischer Regeln, wie ein bestimmtes Reden von Gott vor Missverständnissen zu bewahren ist, mit einer Hermeneutik menschlicher Existenz-, Kommunikations- und Reflexionssituationen, die über das Verstehen oder Missverstehen der Rede von Gott mitentscheiden. Hierzu zählen vor allem die existenziellen Konstellationen, in denen die Fraglichkeit der Daseinsakzeptanz aufbricht. Das Sprech- und Denkvermögen einer adverbialen Theologie als *theologia negativa* erschöpft sich dabei keineswegs im Verweigern einer Zustimmung zur überkommenen Gottesrede. Der Denk- und Sprechakt des „Verneinens“ und Bestreitens meint mehr und anderes. Er versieht das Dasein, Handeln und Denken des Menschen mit einer „Fehlanzeige“ hinsichtlich der Möglichkeiten der Welt- und Selbstakzeptanz. Hier wird der Lauf der Welt unterbrochen. Hier werden Leerstellen markiert, von denen die Aufforderung ausgeht, im Widerstreit zwischen dem Stimmigen und Unstimmigen im Leben eine Hoffnung auf das „fehlende Passende“ hervorzutreiben, was das Leben zustimmungsfähig macht.

Adverbiale Theologie artikuliert diese Vollzüge „sub ratione Dei“ und beginnt insofern ihrerseits damit, in der Weise der „Fehl-Anzeige“ von Gott zu reden. Sie weiß um all jene Unstimmigkeiten, welche die überkommene Rede von Gott in der Moderne aufweist. Sie will aber auch den Gedanken nicht voreilig ausschlagen, dass Gott gleichwohl dem Menschen „fehlt“, den er in der Moderne von sich gewiesen hat. Sie meidet jedoch jene theologische Vertikale, die „von oben nach unten“ dogmatische Gewissheiten proklamiert. Sie nimmt die auf ihre Säkularität und Autonomie pochende Welt ernst. Sie besteht in und aus einer Hermeneutik des „Gott-Vermissens“<sup>47</sup> und zugleich in und aus einer Bestreitung der Unmöglichkeit einer

<sup>47</sup> Zu diesem Topos vgl. auch und vor allem J. B. Metz, *Memoria passionis*. Ein pro-

„Weltbezüglichkeit“ Gottes. Sie setzt existenzielle und intellektuelle Exerzitien der Gottsuche in Gang. Zu diesen Exerzitien gehört zunächst ein (1) 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.<sup>48</sup> Das Ereignis des Einspruchs und Widerspruchs, das mit dem „von Gott erfasst werden“ verbunden ist, führt zur Erkenntnis dessen, was „nicht zu fassen“ ist und in ein „belehrtes Nichtwissen“ mündet. Insofern verbindet sich mit einer adverbialen Theologie auch ein (2) erkenntnistheoretisches Motiv: 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. Dieses Nichtwissen ist „lehrreich“ und führt zu einem (3) ideologiekritischen Motiv: Dem Moment der „Fassungslosigkeit“ entspricht die Unbegreiflichkeit Gottes und beides hat seinen Grund in der Unverfügbarkeit Gottes. Sie schließt aus, den Gottesbegriff zur Legitimation, Erklärung, Manipulation innerweltlicher Sachverhalte zu instrumentalisieren. Damit kommt auch ein (4) emanzipatorisches Motiv in den Blick: Wenn Gott sich jeder Instrumentalisierung widersetzt, dann ist die Beziehung des Menschen zu einem Gott, der nicht als Mittel zum Erreichen eines Zweckes erhalten kann, ein von Verzweckungen freier Vollzug, d. h. ein Vollzug von Freiheit. Von einem solchen Gott, auf den sich der Mensch bezieht, „hat“ er nichts und dennoch kommt ihm dabei die Alterität Gottes zu Gute. Sie erschließt ihm die Einsicht, sich auf etwas beziehen zu können, das weder „etwas“ noch „nichts“ ist und „unendlich mehr und unendlich Anderes ist als alles, was Menschen auf sich beziehen und in ihrem Auf-sie-hin-Sein ersehnen oder auch fürchten können.“<sup>49</sup> Wohltuend an dieser Relativierung des Menschen angesichts dessen, was anders und größer ist als er selbst, ist die Offenbarung, dass er sich auf mehr und anderes beziehen kann als auf bloß Endliches und darum selbst nicht im Endlichen aufgeht.

---

vozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 28–34, 215–226.

<sup>48</sup> Zu entsprechenden Beispielen und Belegen siehe H.-J. Höhn, *Der fremde Gott*, 175–190.

<sup>49</sup> J. Werbick, *Herausforderungen für eine Gotteslehre*, 124.