

Beim Wort genommen

Über die Zwecklosigkeit des Betens

von Hans-Joachim Höhn

Statistische Erhebungen haben in der Theologie keinen großen Stellenwert. Verhielte es sich anders, wäre die Frage „Hilft beten?“ rasch beantwortet. Eine positive Antwort könnte nur als Ausnahme von einer Regel Geltung beanspruchen. In der Mehrzahl ist die Auskunft negativ. Meistens hilft Beten nicht. Ist es noch nötig, auf das millionenfache Anrufen eines hilfreichen Gottes in den Vernichtungslagern des 20. Jahrhunderts zu verweisen, um zureichende Belege für diesen traurigen Befund zu erbringen? Die Vergeblichkeit des Bittens ist die Regel, jede Gebetserhörung bleibt die Ausnahme. Zwar finden sich an jedem Wallfahrtsort in der Nähe eines „Gnadenbildes“ eindrucksvolle Zeugnisse von wundersamen Heilungen und glücklichen Lebenswenden. Und in jedem Selig- oder Heiligsprechungsprozess müssen solche Wunder zweifelsfrei festgestellt werden als Voraussetzung für einen positiven Ausgang. Aber derartige Feststellungen bezeugen aufs Ganze gesehen nicht einmal eine halbe Wahrheit. Statistisch gesehen bleiben sie unerheblich und vernachlässigenswert – genauer: Sie sind die Ausnahme von einer Regel, für die eine „reguläre“ Begründung angegeben werden kann.¹

Die „ganze“ Wahrheit scheint viele Autoren einer Theologie des Betens jedoch nicht zu interessieren. Vorzugsweise finden sich ihre Traktate am Schriftenstand viel besuchter Wallfahrtskirchen. Sie führen nur Buch über erfolgreiches Bitten und Flehen. Misserfolge schließen sie aus. Beten ist

niemals sinnlos oder zwecklos! Diesen kategorischen Einspruch versehen sie gegenüber den zunächst skeptischen Frommen meist mit einem Trost: Gott erhört das Gebet „anders“, als es sich der Glaubende ausmalt. Vielleicht hat er auch das Falsche erlehrt. Es wäre letztlich zu seinem Schaden gewesen, wenn ihm Gott seinen Wunsch erfüllt hätte – was der allwissende Gott zu verhüten wusste. Nur im Märchen wird dem Menschen gewährt, was er sich wünscht und was ihn am Ende ins Unglück stürzt. Wie gut, wenn man von drei Wünschen nach zwei verunglückten Einlösungen noch einen dritten Wunsch übrig hat, mit dem man wieder den Ausgangszustand herstellen kann. Aber ist es nicht besser, bereits durch die Nichterfüllung des ersten Wunsches vor einem selbst gewählten Unglück verschont zu bleiben?

Bisweilen operiert eine solche Theologie auch mit dem Verfahren, wie man in Nöten Tugenden entwickelt. Sie tröstet den unerhört gebliebenen Beter damit, dass Gott seinen Glauben prüfe und damit er die Prüfung bestehe, statt ihn Gott mit der Kraft aus, die Nichterfüllung seiner Bitte um die Bewältigung eines Mangels oder einer Not zu ertragen. So sehr man bei Gott wegen eines ungerechten Leidens auch Klage führen mag, so sehr möge man ihm doch auch danken für die Gnade, es geduldig ertragen zu können, anstatt daran zu zerbrechen. Jetzt komme es darauf an, dass der Beter noch fester vertraue und noch inbrünstiger hoffe, dass Gott alles zum Guten wenden könne. In diesem Zusammenhang wird dann auch ausgiebig vom Gebet als „Testfall des Glaubens“ gesprochen. Dieser tritt spätestens dann ein, wenn ein existenzieller Ernstfall gekommen ist.

Die Unterscheidung zwischen einem religiösen Ernstfall und einem Normalfall halte ich für höchst prekär – wie alles andere auch, das einleitend an Versuchen aufgezählt wurde, um für die Nichterfüllung eines Gebetes zureichende Gründe aufzubieten. Sie sind allenfalls hinreichend,

um das Maß an theologischen Zynismen für voll zu halten. Den Testfall des Glaubens sehe ich bereits gekommen, wenn es darum geht, heute in intellektueller Redlichkeit über das Weltverhältnis Gottes und das Gottesverhältnis des Menschen zu reden. Kann ein solches Verhältnis überhaupt derart gedacht werden, dass die Vorstellung eines „Handelns“ Gottes im Sinne einer göttlichen Intervention in innerweltliche Abläufe zwecks Bewältigung eines innerweltlichen Problems plausibel erscheint? Oder sind wir genötigt, das Gott/Welt-Verhältnis derart zu denken, dass ein „göttlicher Interventionismus“ erst gar nicht in Betracht kommt? Wovon geht eine solche Nötigung aber aus – von den zahllosen Zeugnissen unerhörter Gebete oder von einer Zeit, die ohnehin Gott los geworden ist und im Zeichen des „etsi deus non daretur“ steht? Will man theologisch vor der Moderne kapitulieren, die alles, was in der Welt geschieht, aus der Welt erklären will und keinen Transzendenzbezug mehr zulässt?

Die Liste dieser Fragen ist zu lang und deren Komplexität ist zu hoch, um auf den folgenden Seiten erschöpfend beantwortet zu werden. Es ist auch gar nicht Absicht der anstehenden Überlegungen, die in diesen Fragen aufkommenden Einwände zu entkräften. Es geht vielmehr darum, das Wahrheitsmoment der behaupteten „Zwecklosigkeit“ des Betens herauszuarbeiten und als kritische Anfrage an eine Theologie zu adressieren, die nicht davon lassen will, das Gebet als Instrument zur von Gott gewirkten Überwindung von Mangelsituationen des Menschen einzusetzen. Hier wird mit einem Handeln Gottes kalkuliert, das die Welt- und Menschengewandtheit Gottes situativ überbietet. Stattdessen wird am Ende der folgenden Überlegungen dafür plädiert, das Gebet als Vollzug zu deuten, in dem der Mensch die „immer schon“ bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit erfasst. Diese Weltzugewandtheit Gottes definiert zugleich die existentielle

Grundsituation des Menschen und wird somit nicht erst in bestimmten existenziellen Not- oder Mangelsituationen virulent und aktuell. Das Verhältnis unbedingter Zuwendung, in dem Gott dem Mensch im Leben und im Sterben nahe ist, kann nicht gesteigert werden. Folglich ist das Beten kein Mittel zur Herstellung dessen, was noch nicht ist, sondern ein Vollzug, in dem sich der Mensch vergewissert, was immer schon gilt.²

Um diese Leitthesen plausibel zu machen, wird in einem ersten Schritt nach der Grundsituation von Welt und Mensch gefragt, wie sie sich in einer säkularen Perspektive zeigt. Ehe theologisch von einer Weltzugewandtheit Gottes gesprochen werden kann, will die Gottabgewandtheit der Welt als normative Signatur der Moderne und ihrer Grundsituation bedacht werden. Darauf folgt eine Skizze, wie mit diesem Befund die Rede von einem Gottesverhältnis der Welt („Geschöpflichkeit“) in Einklang gebracht werden kann und welche Implikationen die „Geschöpflichkeit“ der Welt für die Bestimmung eines Gott/Welt-Verhältnisses aufweist. In diesem Kontext wird auch thematisiert, inwiefern die Berufung auf die „Allmacht“ Gottes statthaft ist, um ein Eingreifen Gottes in innerweltliche Abläufe als denkbar erscheinen zu lassen. Die Bestreitung dieser Möglichkeit leitet über zur Schlussfrage: Ist jenseits der Rede vom „Eingreifen“ Gottes in innerweltliche Abläufe ein „Wirken“ Gottes denkbar, auf das sich das Gebet bezieht?

1. Gott abgewandt sein – Gott hinter sich haben

Von Gott reden und zu Gott beten kann, wer an Gott glaubt. Aber versteht man jenseits der Glaubenden, wovon dabei die Rede ist? Was den Glaubenden selbstverständlich ist, erscheint vielen säkularen Zeitgenossen heute als unverständlich. Von der Wirklichkeit Gottes auszugehen und darü-

ber 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 das Beten zu 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. Es sind bereits die Vollzugsbedingungen des Betens und nicht erst sein Inhalt, welche diesen religiösen Grundakt prekär erscheinen lassen. Nicht besser steht es um die Eintrittsbedingungen der von ihm erhofften Wirkungen. Dass sie nicht erfüllt sind oder es auch gar nicht sein sollten, ist jedem Vernunftsubjekt evident. Es kennt nur die eine Verpflichtung, in Fragen der Wirklichkeitserkenntnis und der Lebensgestaltung allein auf das Vermögen der (autonomen) Vernunft zu setzen. 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 unhintergebarerer Erkenntnisbegründung muss die Vernunft in ihrer Autonomie sein.³

Im Widerspruch dazu stehen Situation und Haltung eines Bittstellers. Wer um etwas bitten muss, offenbart ein Verhältnis der Abhängigkeit und Ohnmacht. Wo um etwas gebeten werden muss, herrscht eine Ungleichverteilung von Gütern, besteht ein Gefälle zwischen Vermögenden und Bedürftigen. Die Bitte zielt allerdings nicht auf eine Änderung oder Abschaffung dieser Asymmetrien, sondern auf einen Ausgleich innerhalb von Verhältnissen der Ungleichheit. Die Strukturen der Ungleichheit und Ungleichverteilung werden nicht

angetastet. Wo das Bitten derart ein Element des Machterhaltenes und der Stabilisierung von Unterlegenheit ist, kann die Vernunft darin nur einen Akt der Heteronomie erkennen. Besser wäre es, dem Menschen würden Situationen erspart, in denen er um etwas bitten muss. Bitten ist Ausdruck von Schwäche. „Die Bitte ist erklärter Wunsch, zu dessen Erfüllung die eigene Kraft nicht ausreicht.“⁴ Dieser Kräftemangel kann auch auf ein Defizit an Entschlusskraft zurückgeführt werden, das Leben selbst in die Hand zu nehmen.

Für die Moderne gilt es als ausgemacht, dass jetzt für den Menschen die Zeit gekommen ist, sein Leben in die eigenen Hände zu nehmen und sich nicht mehr in der Hand eines anderen zu wissen. Diese Überzeugung macht vor der Religion nicht Halt. Es ist an der Zeit, selbst den Lauf der Welt zu bestimmen, Herr und Meister der Natur zu werden, selbst Geschichte zu schreiben.⁵ Es beginnt das Experiment, dass die Grundsituation der Welt zureichend „ohne Gott“ bestimmbar ist. Dieses Experiment erweist sich als höchst folgenreich.

Für die Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist Gott (bzw. der Rekurs auf Gott) nicht mehr notwendig (d.h. nicht unabdingbar, zwingend, alternativenlos), sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren „etsi deus non daretur“. Es gibt keinen innerweltlichen Sachverhalt, zu dessen Erklärung oder Bewältigung die Bezugnahme auf Gott geboten wäre. Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Medien, Politik) hat die Hypothese „Gott“ zur Erkenntnis, Beschreibung und Gestaltung von Natur und Gesellschaft längst überflüssig gemacht. Sich in Fragen der Weltgestaltung von Gott abzuwenden, erweist sich als folgenlos. Dieser Sachverhalt ist theologisch wiederum höchst folgenreich.

Offensichtlich hat sich die Vorstellung einer Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme als eine falsche Prämisse des Redens von Gott erwiesen. Die Welt versteht sich von selbst und „funktioniert“ ohne Gottes 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. Der faktische Lauf der Welt bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte.⁶ 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“?⁷ Diese Maxime ist solange einem frommen Gemüt zumutbar, wie es nicht darüber nachdenkt, wie es bei dieser doppelten Urheberschaft denn mit rechten Dingen zugehen kann. Was hat es mit dem doppelten „als ob“ auf sich? Kann man einen Gott, von dem man sich abgewandt hat und „ohne“ den man das Leben führt, dennoch derart „hinter“ sich haben, dass er den Rücken stärkt?

2. Gottes Schöpfung – unüberbietbar auf Gott bezogen und restlos von ihm verschieden?

Wie göttliches Handeln denkbar ist, lässt sich nicht ablösen vom Problem der *Denkbarkeit* Gottes. Dieses Problem wird von der christlichen Dogmatik mit ihrem Insistieren auf die Transzendenz Gottes noch verschärft. Nach ihrem Verständnis ist Gott „der eine, wahre und lebendige Schöpfer des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich

unbegreiflich, unendlich in Erkennen und Wollen und jeder Vollkommenheit. Weil er eine einzige, für sich bestehende, ganz und gar einfache und unveränderliche Geistwirklichkeit ist, ist von ihm auszusagen: Er ist wirklich und wesentlich von der Welt verschieden, in sich und aus sich heraus überaus selig und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“.⁸

Nur jene Wirklichkeit verdient also „in Wahrheit“ Gott genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-) Weltlichen zählt, sondern davon „in Wirklichkeit“ und von ihrem Wesen her verschieden ist. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein „etwas“ oder ein „jemand“ ist. Er ist aber auch nicht „nichts“. Vielmehr steht das Wort „Gott“ für den Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre. Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der „Welt“, d. h. des Geschaffenen, darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seins zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“. Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann, so dass es zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit gibt, die nicht von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen wird.⁹ Von keinem „etwas“ oder „jemand“ kann gesagt werden, dass es/er/sie Gott gleich, ihm ähnlich oder „göttlich“ ist. Und ebenso muss gesagt werden, dass Gott nicht nach Art eines „etwas“ oder „jemand“ gedacht werden darf. Dieser Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein „wohltuender“, d. h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner restlosen Verschiedenheit von allem,

was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Vor diesem Hintergrund kann durchaus in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer „Autonomie“ gewürdigt werden, d. h. als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihrem Sich-zu-eigen-Sein überantwortet. Dies impliziert, dass alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („etsi deus non daretur“) erklärt und begriffen werden kann. Dies gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht weniger als in lebenspraktischer Hinsicht. Was sich zu eigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist in seiner Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Zugleich aber muss festgehalten werden: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein. Es wäre ja nicht, wenn es nicht den Unterschied zwischen Sein und Nichts gäbe.¹⁰ Darum kann auch gesagt werden: Restloses Verwiesensein auf Gott und unverkürzte Freiheit gegenüber Gott wachsen im gleichen und nicht in umgekehrten Maße.¹¹

Für dieses Bezogensein der Welt auf eine daseinsermögliche Wirklichkeit, die von ihr wesenhaft verschieden ist (da ja Gott kein „etwas“ oder „jemand“ und nicht „nichts“ ist), steht der Begriff der „Geschöpflichkeit“. Dieser Begriff bezeichnet ein Verhältnis, das ein unüberbietbares Verwiesensein der Welt auf Gott bei gleichzeitiger restloser Verschiedenheit der Welt von Gott meint. Zwischen beiden Größen besteht darum auch keine Interdependenz, keine wechselseitige Bedingung oder Beeinflussung, keine Wechselwirkung. Dass die Welt ist und nicht nicht ist, verweist zwar ganz und gar auf die daseinsbegründende Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein („Schöpfung“), aber Got-

tes Gottsein ist in seinem Selbstverhältnis davon ganz und gar unabhängig. „Geschöpflichkeit“ bezeichnet ein einseitiges, kein wechselseitiges Verwiesen- und Angewiesensein. Das Verwiesensein der Welt auf Gott bzw. die Abhängigkeit der Welt von Gott im Modus der Geschöpflichkeit ist nicht steigerbar. Wenn sie ganz und gar, stets und ausnahmslos auf ihren Daseinsgrund verwiesen ist, ist dieses Verwiesen- und Angewiesensein nicht mehr überbietbar. Allem, was ist, kann nichts Besseres geschehen, als derart frei und sich zu eigen zu sein, und man kann nicht mehr für jemanden tun, als derart Dasein, Freiheit und Identität zu ermöglichen. Zur Welt in eben diesem Verhältnis der Anerkennung von Dasein, Identität und Freiheit zu stehen, macht auch die Menschenzugewandtheit Gottes aus.

3. Geschöpflichkeit der Welt – „Allmacht“ Gottes

Die Entdeckung der Restlosigkeit und Einseitigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott stellt eine problemerzeugende Problemlösung für das Reden von Gott in der Moderne dar. Sie ist *problemlösend*, weil der darin implizierte Gottesbegriff die Möglichkeit eröffnet, Gott mit einer Welt zusammen zu denken, die ohne Gott gedacht werden will und kann. Sie ist *problemerzeugend*, weil sie jedes weitere Reden von einer unmittelbaren Erfahrung Gottes in der Welt, von einem besonderen Eingreifen Gottes in die Welt, von Wundern und (Selbst)Offenbarungen Gottes in der Welt höchst fraglich erscheinen lässt. Die Annahme solcher Ereignisse in der Welt erscheint aufgrund der Einseitigkeit, Restlosigkeit und Unüberbietbarkeit ihres Bezogenseins auf Gott höchst problematisch. Wenn alles, was (in der Welt bzw. welthaft) ist, ganz und gar auf die Größe verweist, welche die daseinsbegründende Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein konstituiert, wie kann es daneben oder darüber hinaus noch

etwas geben, das einen „höheren“ Verweischarakter trägt oder in höherem Maße auf seinen Seinsgrund bezogen ist? Dies müsste der Fall sein, wenn Gott – wie auch immer das zu denken sein mag – in den Lauf der Welt eingreift.

Allerdings wird – vor allem in der populärtheologischen und religionspädagogischen Literatur – immer wieder versucht, für die „Nichtvorzeigbarkeit“ und „Nichtantreffbarkeit“ Gottes in der Welt Ausnahmetatbestände ins Spiel zu bringen. Hierfür erweist sich die Kategorie der „Allmacht Gottes“ als oft eingesetzter Joker. Für den allmächtigen Gott dürfte es doch kein Problem sein, sich selbst in der Welt zu vergegenwärtigen. Erkennt man nicht, dass eine Einschränkung der Allmacht Gottes nicht nur dem Bittgebet, sondern dem Glauben im Ganzen seinen Gegenstand nimmt? „Wenn aber Gott Gott sein und bleiben soll – ist ihm dann nicht zuzutrauen, dass er ‚gewaltig und heilig, als furchtbar gepriesen und Wunder vollbringend‘ (Ex 15,11) ist?“¹²

Nicht wenige Autoren zählen zunächst zahlreiche Gründe auf, die aus philosophischer und naturwissenschaftlicher Sicht gegen ein interventionistisches Verständnis vom Handeln Gottes sprechen¹³ oder aus der Perspektive einer historisch-kritischen Biblexegese ein solches Verständnis als mythologisch dementieren. Dennoch unternehmen sie danach den Versuch, mit dem Hinweis auf die „Geschichtsmächtigkeit“ Gottes ein „quer“ zu allem menschlichen Ursachen und Handeln stehendes göttliches Handeln zu postulieren.¹⁴ Anders scheint man Bittgebet und Wunderglaube nicht mehr retten zu können. Zwar wird anfangs eingeräumt: „Gewiss gibt es einen Glauben, der über sich selbst nicht aufgeklärt ist und sehr gern seine Wunschprojektionen mit Gott verwechselt.“¹⁵ Allerdings wird umgehend zum Gegenschlag ausgeholt und die Deutungshoheit bzw. Kompetenz der Vernunft in Frage gestellt: „Aber umgekehrt gibt es (und in verdächtiger Entsprechung!) ebenso eine wenig

über sich aufgeklärte Vernunft, die irrational über das vor-entscheidet, was wirklich sein darf.“¹⁶

Solche Fälle mag es durchaus geben. Aber wie verhält es sich, wenn gerade im Namen eines aufgeklärten Glaubens und einer ebenso aufgeklärten Vernunft bestimmten „frommen“ Spekulationen Einhalt geboten werden muss? Bedeutet es eine Vorentscheidung gegen das, was wirklich sein darf, wenn die Vernunft ausschließt, dass Gottes Allmacht auch darin besteht, dass sie dafür sorgen kann, dass Väter jünger als ihre Söhne sind? Kommt in einem solchen Ausschluss mangelndes Gottvertrauen zum Ausdruck? Käme ein Glaubender je auf den Gedanken, die Gesetze der Logik nach bestimmten „Lücken“ abzusuchen, in denen Gottes Handeln geortet werden könnte? Wie würde er reagieren, wenn ihm geraten wird, nach „Ausnahmen“ für die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips zu suchen, um dort eine Eingriffsmöglichkeit Gottes zu entdecken? Wenn dies als Ausdruck baren Unsinn und purer Unvernunft abgelehnt wird,¹⁷ wie soll es dann aber Ausdruck einer sich für alles offen haltenden Vernunft oder des Glaubens an Gottes Allmacht sein, naturwissenschaftliche Weltentstehungstheorien auf Lücken abzusuchen, die Platz lassen für die Vorstellung eines wundersamen und staunenswerten Eingreifens Gottes in innerweltliche Abläufe?¹⁸

Offensichtlich beschließt man lieber den Opfergang der Vernunft, als die überkommene Kategorie der Allmacht auf den Prüfstand der religiösen und rationalen Selbstaufklärung zu bringen. Stattdessen meint man, gerade mit dem Verzicht auf solche „Kopfarbeit“ Gott die Ehre geben zu können: „Tatsächlich entscheidet sich an der Wunderfrage letztlich auch die Gottesfrage, insofern es darum geht, was wir Gott zutrauen und inwiefern wir ihn überhaupt noch als Schöpfer und Herrn der Geschichte bekennen. Dazu gehört auch, sein Wirken mit der Geschichte und mit der Natur

nicht immer rational nachvollziehen und verstehen zu wollen, so sehr es ganz ohne Frage um einen Glauben geht, der vor der Vernunft bestehen kann, und nicht um einen Rückfall in die Naivität. Trotzdem muss ein aufgeklärter Glaube noch Gott sein lassen, von dem der Psalmist bekennt: ‚Er allein tut Wunder!‘ (Ps 72,18).“¹⁹ Eine solche Auffassung, die das Gottsein Gottes bezeugen will, zeigt in Wahrheit ein hohes Maß an Denkfaulheit und Kleinglaube. Sie verwechselt die Warnung, Gott nicht vorzuschreiben, was er am und für den Menschen wirken kann, mit der Aufgabe dafür einzutreten, dass der Glaube an das Wirken Gottes von Unvernunft und Aberglaube unterscheidbar bleibt. Das Gottvertrauen wächst keineswegs in demselben Maße, wie das Misstrauen in die Vernunft zunimmt. Theologische Unvernunft kommt meist besonders „fromm“ daher.

Der Hinweis auf Gottes „Allmacht“ als vermeintlich unproblematische Voraussetzung seines Handelns in der Welt (das logische Denkgesetz ebenso wie Naturgesetze aushebelt) dementiert seine eigene Erkenntnisgrundlage und erweist sich als widersprüchlich, sobald man daran erinnert, was die Kategorie „Allmacht“ schöpfungstheologisch meint: Gottes Allmacht besteht darin, dass er den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Daseins konstituiert. Allmächtig ist, wer den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seins und der Freiheit des Seienden konstituieren kann – es gibt keine größere Macht und keinen größeren Unterschied! Darum ist diese Macht auch nicht steigerbar oder überbietbar. Zugleich ist sie nicht abgestuft wirksam. Alles, was ist, ist zu jeder Zeit darauf angewiesen, dass der Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Daseins aufrecht erhalten wird. Zu jeder Zeit gilt, dass Gott der ist, ohne den nichts ist, ohne dass Gott selbst derart ist wie dasjenige, das ohne ihn nicht sein kann.

Der Begriff der Allmacht Gottes ist stets in Relation zum

Begriff der Geschöpflichkeit zu denken. „Geschöpflichkeit“ meint die Konstitution eines Verhältnisses von Welt und Gott, bei dem die Welt restlos auf Gott bezogen ist in restloser Verschiedenheit von ihm. Diese Beziehungsstruktur ist für die Welt daseins-, freiheits- und identitätskonstitutiv, d. h. wird diese Struktur aufgebrochen bzw. aufgehoben, wird auch die Grundsituation der Welt aufgehoben. Demnach würde – zum Zwecke eines „Eingreifens“ Gottes in innerweltliche Abläufe – ein Eingriff in diese Struktur, die man einem „allmächtigen“ Gott nicht bestreiten möchte, das aufheben müssen, was für die Welt daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist. Ein solches Allmachts- und Wunderverständnis ist widersprüchlich. Wenn der wohlthuende Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist, markiert er zugleich die Sinnstruktur der Schöpfung. Wenn es bei einem „Wunder“ darum geht, dass die Sinnstruktur der Welt offenbar wird, wäre es widersinnig, wenn das Wunder auf Umstände angewiesen wäre, unter denen diese Sinnstruktur mitsamt der restlosen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben würde.²⁰

4. Gottes Weltverhältnis – jenseits der Logik der Notwendigkeit

Gegen ein interventionistisches Modell vom Handeln Gottes, gegen die Behauptung der Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Mangel- und Notsituationen und gegen die Vorstellung eines Lückenbüßergottes erhebt auch das Neue Testament Einspruch – in der Erzählung von der Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,1–11). Diese Auseinandersetzung Jesu mit dem Versucher über die Frage, worin das Gottsein Gottes besteht, ist auch ein Lehrstück für die Frage, was der Mensch von Gott zu erwarten hat. Sie

beginnt mit der Forderung eines Glaubwürdigkeitsbeweises, der alle Zweideutigkeit und allen Widerspruch im Blick auf Person und Botschaft Jesu aufheben soll („Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, dass aus diesen Steinen Brot wird.“). Für den Versucher ist klar, dass Gott Macht haben muss, die sich für den Menschen mit einem Nutzeneffekt verbindet, weil Gott sie notwendend einsetzen muss, um sich als Gott zu erweisen. Das Problem der Armut, des Hungers, der Mittellosigkeit ist der erste Maßstab, an dem ein Gott gemessen werden muss, von dem der Mensch letztlich etwas hat. Was hat man sonst von einem Gott, wenn man von ihm nichts bekommt? Die zweite Versuchung operiert mit der Plausibilität eines Schriftbeweises und verknüpft diese Forderung mit einem Ortstermin auf den Zinnen des Jerusalemer Tempels („Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt.“). Das vorgeschlagene Experiment gibt vor, Gott als den Allmächtigen anzuerkennen und ihn bei seinem Wort zu nehmen. Gottes Taten werden an seinen Worten gemessen. Wenn an diesen Worten etwas dran ist, muss er ihnen Taten folgen lassen. Tatenlosigkeit muss auf einen Wortbruch oder auf Machtlosigkeit schließen lassen. Die dritte Versuchung offeriert die Alternative zu einem offenkundig tatenlosen Gott. Wenn nur derjenige Anbetung verdient, der über Macht und Pracht, über Herrschaft und Reichtum verfügt, dann muss man vor einem offensichtlich machtlosen Gott nicht mehr in die Knie gehen („Wieder nahm ihn der Teufel mit sich und führte ihn auf einen sehr hohen Berg; er zeigte ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht und sagte zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest.“).

Jesus setzt diesen drei Versuchen, die vorgeben, verstanden zu haben, wer und wie Gott sei, ein dreifaches „nicht

so, sondern anders“ entgegen. Er macht seinerseits klar, dass eine Beziehung zu Gott nicht nach der Logik eines Zweck/Mittel-Verhältnisses geführt werden kann. Gott ist kein Gebrauchsgegenstand, sondern im Blick auf jedes Nutzenkalkül unbrauchbar. Jesus widersteht der Versuchung, das Gottsein Gottes mit Zügen des Macht- und Herrschaftsförmigen auszustatten. Dies läuft am Ende darauf hinaus, Macht und Herrschaft zu vergöttern. Weltliche Herrscher und Machthaber können gelegentlich großzügig sein und andere an ihrer Macht und Pracht teilhaben lassen. Aber dafür verlangen sie stets eine Gegenleistung: Unterwerfung. Wer Gott gibt, was ihm allein gebührt – die Anbetung –, zeigt den Machthabern die Grenzen ihrer Macht auf und bewahrt sich eine letzte Freiheit. Freiheit und Anbetung passen einzig dort zusammen, wo die Anbetung nicht erzwungen wird und absichtslos bleibt, wo sie ohne Nebenabsichten oder Hintergedanken erfolgt.

5. Dasein und Gebet: Im Wort sein und zur Rede stellen

Die bisherigen Überlegungen sind gewiss eher geeignet die Zwecklosigkeit des Betens zu demonstrieren, als dass sie eine Perspektive erkennen lassen, wie denn anstelle der zuvor kritisierten Ansätze vom wirkmächtigen Dasein Gottes geredet werden kann. Offensichtlich muss nach anderen Voraussetzungen gesucht werden, unter denen eine solche Rede wieder möglich wird. Prekär sind alle Prämissen, die auf ein Handeln Gottes abheben, welches das mit der Geschöpflichkeit der Welt verbundene Gott/Welt-Verhältnis überbietet. Und ebenso prekär sind alle Prämissen, von denen her das (Bitt)Gebet in einer existenziellen Not- und Mangelsituation des Menschen geortet wird, die zu ihrer Behebung eines besonderen Eingreifens Gottes bedarf. Gibt man diese Voraussetzungen auf, ergibt sich die Möglichkeit, das Ge-

bet in Korrelation zur unüberbietbaren Grundsituation des Menschen als geschöpfliches Gegenüber Gottes zu deuten. Im Gebet erfasst dann der Mensch die „immer schon“ bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit. Um diese These plausibel zu machen, muss allerdings präzisiert werden, was in theologischer und anthropologischer Sicht die (existentiale) Grundsituation des Menschen ausmacht. Die bisherigen Ausführungen zur Geschöpflichkeit müssen erweitert werden vor allem in Hinblick darauf, dass die Grundsituation des Daseins, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen denkbaren Situationen des Menschen im Dasein als letztlich bestimmend zugrunde liegt, die Signatur der Sprachlichkeit aufweist.²¹

5.1 Im Hören-Sagen existieren: Mensch und Sprache

Auf die anthropologische Grundfrage, was der Mensch sei, wird seit der Antike mit der Wendung „ζῷον λόγον ἔχον“ geantwortet: Der Mensch ist das Lebewesen, das den Logos hat.²² Er hat den Logos, indem er mit der Sprache begabt, mit Sinn und Verstand ausgestattet ist und etwas zu sagen hat.²³ Auf menschliche Weise am Leben sein heißt dann: im Wort sein. Und da das Wort nicht nur etwas ist, das man sagt, sondern auch eine Angelegenheit des Hörens darstellt, bedeutet das „Im-Wort-Sein“ für den Menschen, dass er im Hören-Sagen am Leben ist. Als Sprecher ist er Hörer und als Hörer ist er Sprecher seiner Worte. In der Weise des Hören-Sagens ist der Mensch im Besitz des Logos. Als Besitzer des Logos kann der Mensch etwas im Sinn haben – er kann etwas beabsichtigen, er hat Ideen im Kopf. Als Wesen, das den Logos hat, ist der Mensch das Wesen, das Gründe hat – er weiß um das „Warum“ und „Wozu“ seines Handelns. Als jemand, der in der Weise des Hören-Sagens existiert, kann sich der Mensch mit anderen Menschen ins Benehmen setzen, er kann sich verständlich machen und sich mit ande-

ren verständigen. Als jemand, der das Wort hat, führt der Mensch in der Welt das „große“ Wort. Er hat das Sagen. Er gibt allem, was in der Welt ist, erst seinen Namen (vgl. Gen 2,19–20).²⁴

5.2 Staub und Sprache: Dasein als „Im-Wort-Sein“

Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4a erinnert mit Nachdruck daran, dass nicht bloß der Mensch, sondern die ganze Welt „creatura verbi“ sind. Alles, was ist, existiert aus dem „Wort Gottes“. Zwar mag der Mensch in der Welt das große Wort führen, aber zugleich ist er dasjenige Wesen, das sich selbst das Lebenswichtige sagen lassen muss. Was ihn von allem anderen auf den ersten Blick unterscheidet – den Logos zu haben – ist ihm zunächst mit allem gemeinsam. Nach Gen 1,1–2,4a gibt es weder ein vorgängiges Material, aus dem Gott etwas Neues „macht“. Auch das Chaos, von dem sich die Wirklichkeit der Welt abhebt, bildet nicht den „Stoff“ der Schöpfung. Noch erschafft Gott die Welt in dem Sinn aus sich, dass er selbst ihr Material darstellte (Emanation). Die einzige Wirkursache des Daseins ist das Wort Gottes, welches das, was nicht ist, ins Dasein ruft (vgl. auch Ps 33,6; Ps 148,4f; Ps 107,25; Jes 40,26; Jes 55,10f; Joh 1,1–4). Wenn solchermaßen die Herkunft des Daseins nicht als Resultat eines Machens oder Herstellens, nicht als Resultat eines In-Form-Bringens einer göttlichen Urmaterie oder eines evolutiven Gestaltwerdens verstanden wird, sondern als „Schöpfung durch das Wort“ bestimmt wird, dann kann als die „Verfassung“ dieses Daseins die Sprache angesehen werden.

Was das Geschaffensein der Welt ausmacht, besteht aus theologischer Sicht in ihrem „Wortcharakter“: Gott erschafft die Welt durch sein Wort. Wenn alles, was es gibt, durch das Wort Gottes hervorgerufen ist, dann existiert es „im Wort“. „Im-Wort-Sein“ heißt für den Menschen: im Wort Gottes sein,

im Hören-Sagen des Wortes Gottes existieren und diesem Wort entsprechen können. All das wiederum bedeutet, dass sich in seiner Sprachlichkeit seine Geschöpflichkeit spiegelt. Zum einen ist damit eine Relativierung des Menschen verbunden: Gerade an dem, was Zeichen seiner Macht ist, erweist er sich als seiner selbst nicht mächtig. In seiner Sprachlichkeit spiegeln sich Macht und Ohnmacht. Niemand lernt von sich selbst das Sprechen. Und niemand kann auf Dauer etwas dazu lernen, wenn er/sie nur mit sich oder zu sich selbst spricht. Der Mensch lebt vom Wort, das ihm andere geben. Zum anderen ist mit diesem Sachverhalt aber auch seine Sonderstellung verknüpft. Die Sprache ist die Sphäre, durch die das Sinnenwesen Mensch auch einen „sensus“ für den Sinn des sinnlich Wahrgenommenen entwickelt. Aufgrund seiner Sprachlichkeit hat er die Fähigkeit, sich die Welt sinnhaft zu erschließen. In der Dimension der Sprachlichkeit kann er alles, was in der Welt ist, auf seine Bedeutung hin befragen. In der Sphäre der Sprache begegnet ihm alles, was ist, *als* etwas. Auf der Tatsache, dass etwas *als* etwas erkannt werden kann, beruht auch, was Sinn qua Verständlichkeit genannt wird. Verstehbar und verständlich kann nur sein, was mit einer Intention versehen ist, womit irgendetwas „gemeint“ ist. Etwas verstehen heißt: dieses Gemeinte erfassen. Etwas verstehen heißt: zum Gemeinten Stellung beziehen und dazu Stellung nehmen, ob man das Gemeinte vertreten kann. Wer etwas versteht, kann dann auch das Verstandene vertreten, für es einstehen und eintreten.

Dass der Mensch dies kann, hat mit der Grundverfassung der Welt zu tun. Sie verdankt ihr Dasein dem Wort Gottes. Gott ist bei ihr im Wort. Sie ist durch das Wort geschaffen – Ergebnis eines Zuspruchs von Dasein und Freiheit. Auch der Mensch ist selbst buchstäblich eine solche „Tonschöpfung“ – seine eigene Sprachlichkeit ist die Resonanz von Gottes Schöpfung durch das Wort. Und seine Gott-

ebenbildlichkeit ist nicht zuletzt darin zu sehen, dass er in seiner eigenen Sprachlichkeit der Sprachmächtigkeit Gottes entsprechen kann. Wie Gott kann der Mensch allein durch sein Wort etwas in die Welt bringen, das es zuvor nicht gab. Er kann mit Worten Tatsachen schaffen. Allein durch ein Wort, durch einen Satz, kommt das, was nicht ist, ins Dasein. Mehr noch: Mit Worten lässt sich etwas in Gang setzen – nicht bloß in der Weise der Ankündigung, sondern auch in der Weise der Verwirklichung. Es gibt Worte und Sätze, die unmittelbar Wirkung zeigen.

5.3 Ein Wort gibt das andere – sich (etwas) versprechen

Der Mensch kann etwas mit Worten in die Welt setzen, das zunächst nur in der Welt der Worte präsent ist. Hält man sich an diese Worte, dann wird aus dem Angesagten mehr als etwas Dahingesagtes. Es sind wirksame Worte. Ein solches wirkendes Wort ist das Versprechen. Wer jemandem ein Versprechen gibt (z. B. „Ich halte zu Dir!“), sagt einer anderen Person etwas zu, das es schon und noch nicht gibt. Das es dieses „etwas“ noch nicht gibt, hängt mit seiner Daseinsverfassung zusammen, die nicht allein durch Sprachlichkeit, sondern auch durch Zeitlichkeit bestimmt ist: Es handelt sich um etwas, das nicht ist, sondern wird. Ebenso ist das Versprechen bzw. Versprochene selbst von der Art, dass sich erst mit der Zeit herausstellt, was es in Wahrheit und Wirklichkeit ist. Das Besondere des Versprechens(aktes) und des Versprochenen besteht darin, dass es erst mit der Zeit zu sich kommt. Man muss ihm Zeit lassen, sonst wird es nichts.

Das Versprechen hat die Eigenart, einen Geschehens- und Sinnzusammenhang zu stiften, der Gegenwart und Zukunft überspannt und Zukünftiges antizipiert. Wer von jemandem, der einen Fehltritt zugibt, das Versprechen annimmt „Es wird nicht mehr vorkommen“, gibt ihm Kredit, einen

Vorschuss an Zeit und Vertrauen. Er betrachtet den Versprechenden als jemanden, der ihm das schon in die Hand gibt, was er ankündigt. Und zugleich lässt er ihm Zeit, weil er weiß, dass das, was versprochen wurde, Zeit braucht, um in Erfüllung zu gehen. Ein Versprechen abzunehmen, bedeutet einem anderen zuzutrauen, es erfüllen zu können. Es ist ein Akt der Ermutigung und der Solidarität.

Wer seinem Gegenüber verspricht „Ich lasse Dich nicht mehr allein, ich bleibe Dir treu“, sagt etwas zu, das es schon und noch nicht gibt. Die Realität der Treue ist nämlich nicht nur ein Faktum im Augenblick ihrer Beteuerung, sondern besteht ebenso im Modus des Werdens. Erst mit der Zeit stellt sich die versprochene Realität des Zusammenbleibens als sie selbst heraus. Was sich aber herausstellt ist dasjenige, was auch schon zu Anfang präsent war. Wer einer anderen Person verspricht, ihr treu zu bleiben, sie nicht zu vergessen und an sie zu denken, will damit weniger das Eintreten eines Geschehens vorhersagen („An Deinem Geburtstag werde ich an Dich denken!“). Viel eher geht es darum, das Geschehen einer über die Zeit hinweg bestehenden Solidarität durch das Versprechen (d.h. durch ein Wort und ein diesem Wort entsprechendes Verhalten) in Gang zu setzen. „Ich gebe Dir mein Wort – ich bin bei Dir im Wort – mit meinem Wort bin ich bei Dir!“

5.4 Beten – Grundvollzug des Daseins

Im Gebet artikuliert der Mensch seine existentielle Grundsituation hinsichtlich ihrer Sprachlichkeit und Zeitlichkeit.²⁵ Unter dieser Rücksicht vollzieht er darin nicht bloß den Grundakt seines Glaubens, sondern den Grundakt seiner Geschöpflichkeit.²⁶ Denn die Elemente des Betens sind auch die Elemente seines Daseins in der Zeit und seiner Signatur der Sprachlichkeit:

- Die Wahrnehmung des Verdanktseins des Daseins im Modus des Freispruchs und des Zuspruchs: Dem Menschen ist sein Dasein von Gott frei, d. h. ohne Vor- und Nachbedingungen zugesprochen (→ Beten als Loben und Danken).
- Die Wahrnehmung der Verantwortung des Daseins im Modus des Im-Wort-Seins: Wenn die Welt „creatura verbi“ ist, ist sie von diesem Wort her verstehbar und hat in ihm Bestand und Bedeutung, Wert und Sinn. Verstehbar sein heißt: Stellungnahmen ermöglichen. Wer etwas versteht, kann auch zu ihm stehen und für es eintreten, sich seine Anliegen und Belange zu eigen machen (→ Beten als Fürbitte).
- Die Wahrnehmung der Unverfügbarkeit des Daseins im Modus der Sprachlosigkeit: Dem Menschen sind Abschiedsworte möglich, aber kein letztes Wort über sich und seine Welt. Er muss sterben ohne ein Schlusswort zu sagen oder zu hören. Ihm wird bereits vor dem Tod vieles ungefragt entrissen, er vermisst ein (er)klärendes Wort über ein gebrochenes Versprechen, über Leid, Schmerz und himmelschreiendes Unrecht (→ Beten als Klage).

Beten heißt: Das Dasein beim Wort Gottes nehmen, wodurch der Mensch überhaupt ist, sich zu eigen ist und als Gottes freies Gegenüber existiert. Im Gebet lässt sich der Mensch zur Rede stellen. Beten heißt: sich vergewissern, was Dasein heißt: im Wort sein – Wort geben – Wort halten. Hierbei geht auf, dass Beten zwar kein Mittel zum Zweck der Bewältigung innerweltlicher Probleme, Missstände und Verlegenheiten ist, aber auch nicht folgenlos ist für ein Leben, das immer wieder an unaufhebbare Grenzen stößt. Im Gebet geht der Mensch an diese Grenzen. An den Grenzen der Sprache lotet er die Grenzen des Daseins aus. Im Loben, Danken, Bitten und Klagen nimmt der Mensch aber auch Gott beim Wort. Hier gibt ein Wort (Gottes) das andere (des Menschen). Diese Vollzüge sind keine Mittel zum Erreichen eines Zwecks. Und dennoch sind sie weder sinn- noch folgenlos. Sie kommen aus dem Selbst- und Weltverständnis des Menschen und kommen ihm zugute. Sie sind Umgangsformen mit dem, was das Leben ausmacht, d. h. erfüllt und begrenzt. Hineingenommen sind diese Vollzüge in das Wag-

nis, in der Sprachlichkeit des Daseins den Versprechenscharakter des Im-Wort-Seins wahrzunehmen. Erst mit der Zeit wird sich herausstellen, was es letztlich mit dem Dasein auf sich hat. Allerdings stellt sich damit auch die Frage, wie Gott an diesem Prozess der Verifikation seines Schöpfungsversprechens beteiligt ist. Wie steht es mit der Erwartung, dass er „handelnd“ diesen Prozess voranbringt?

6. Gottes Ineinsfall von Sein und Handeln

Der wohltuende Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf impliziert, dass nicht unterschiedslos Beziehungen und Unterschiede, die im Geschöpflichen auszumachen sind, auf Gott übertragen werden dürfen. Vermutlich steht der Verstoß gegen diese Regel auch hinter den Problemen, die im Zusammenhang mit der gängigen Unterscheidung zwischen dem „Sein“ Gottes und seinem Handeln auftreten. In unserer Erfahrungswelt ist es möglich, Existenz und Handeln zu trennen. Ein Mensch kann anwesend und zugleich untätig sein. Er kann sein Tun unterbrechen, ohne aufzuhören da zu sein. Anders verhält es sich, wenn man nicht zwischen Handeln und Sein unterscheiden darf. In der Welt der Dinge ist ein Magnet bereits wirksam durch sein bloßes Dasein; seine Wirkkraft tritt nicht zu seinem Dasein nachträglich hinzu. In der Sphäre der Gefühle gibt es Wut allein in der Weise des *Wütendseins*. Wo jemand aus Wut etwas *tut*, wird sie nicht durch nachfolgende Handlungen überboten oder gesteigert. Vielmehr offenbart sich darin seine Wut. Und in der Sphäre des Verhältnisses von Gott und Mensch? Wenn von Gott gesagt wird, dass er Liebe ist (1 Joh 4,8) und der Mensch in und aus dieser Liebe lebt, dann gilt auch hier ein Ineinsfall von Sein und Handeln. Gottes Sein „ist“ bereits sein Wirken (und umgekehrt). Es ist dann müßig, auf Taten Gottes zu warten, die über das hinausgehen,

wie er seit Anbeginn der Welt den Menschen zugewandt ist. Gott hat den Unterschied von Sein und Nichts, von Leben und Tod bleibend zugunsten des Lebens entschieden. Dies macht die Weltzugewandtheit Gottes aus. Er hat sich für den Menschen entschieden. Er verfügt über keine andere und größere Macht als über die Kraft dieser entschiedenen Zuwendung. Sie bewahrt den Menschen nicht davor, sich in diesem Leben letztlich den Tod holen zu müssen. Sie erweist ihre Stärke nicht darin, dass sie dem Menschen ein neues Leben bringt, das erneut den Tod vor Augen hat. Wer auf wundersame Weise ins Leben zurückkehrt, nachdem er bereits dem Tod ins Auge geblickt hat, kommt zurück in ein Leben, auf das am Ende erneut der Tod wartet. Solche „Wunder“ ändern nichts am tödlichen Widerstreit von Leben und Tod. Dieser Widerstreit geht *im Leben* immer zugunsten des Todes aus. Das Schöpfungsversprechen Gottes zielt darauf, dass sich der Tot „totlaufen“ wird, wenn Gott *im Tod* den Widerstreit von Leben und Tod zugunsten des Lebens entscheidet. Mit diesem Versprechen ist Gott beim Menschen im Wort. Dass er sein Wort hält und erfüllt, ist Grund für die Hoffnung auf ein Leben, das den Tod definitiv hinter sich hat. Leben und Tod nimmt der Glaubende in einer doppelten Gewissheit an: dass der Mensch im Leben dem Tod nicht ausweichen kann und dass der Tod letztlich nichts Gott entgegensetzen kann.

Anmerkungen

¹ „Dies zeigt ein Blick auf die Pilgerreisen zum katholischen Wallfahrtsort Lourdes in Südfrankreich, die jährlich etwa sechs Millionen Pilger, unter ihnen auch ungefähr 70 000 teilweise schwer Erkrankte, unternehmen. Seit die Heilungsmeldungen von zwei Ärztekommmissionen und einer kirchlichen Kommission geprüft werden, also seit etwa 120 Jahren, wurden nur 67 Fälle als ‚mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erklärbar‘ anerkannt. Das sind nicht mehr, als an Spontanheilungen zu erwarten wären.“ B. Grom,

- Macht der Glaube gesund?*, in: P. Kemper u. a. (Hrsg.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt/Leipzig 2009, 108. Vgl. hierzu auch U. Schnabel, *Die Vermessung des Glaubens*, München 2008, bes. 31–74.
- ² Zur theologischen Diskussionslage siehe u. a. J. Wüst-Lückl, *Theologie des Gebetes: Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*, Fribourg 2007; D. Mann, *Du bist mein Atem wenn ich zu dir bete. Elemente einer christlichen Theologie des Gebets*, Würzburg 1998. Noch immer höchst instruktiv sind die Überlegungen von G. Bachl, *Thesen zum Bittgebet*, in: Th. Schneider/L. Ullrich (Hrsg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Freiburg/Basel/Wien 1988, 192–207.
- ³ Zur näheren Begriffsklärung siehe H. Pauer-Studer, *Autonomie: Ein Begriff und seine Bedeutungen*, in: H. Schmidinger/C. Sedmak (Hrsg.), *Der Mensch – ein freies Wesen?*, Darmstadt 2005, 183–207.
- ⁴ E. Bloch, *Das Gebet und seine geglaubte Antwort-Welt: Erhörung, Wunder*, in: Ders., *Viele Kammern im Welthaus*, Frankfurt 1994, 555.
- ⁵ „Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen“, J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Ders., *Kleine Politische Schriften I–IV*, Frankfurt 1981, 453 (444–464).
- ⁶ Zu Antriebsmomenten, Verlauf und Brisanz dieser Entwicklung vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.
- ⁷ ‚Scintillae Ignatianae‘, zitiert nach: A. Schönfeld, *Paradox der geistlichen Fruchtbarkeit*, in: *Geist und Leben* 79 (2006) 7.
- ⁸ Erstes Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution ‚Dei Filius‘ (DH 3001).
- ⁹ Vgl. Viertes Laterankonzil (DH 806).
- ¹⁰ Diese These ist inspiriert von P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 22–83.; Ders., *Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“*, in: *ZKTh* 124 (2002) 321–325. In der Terminologie P. Knauers kann man auch sagen: Eine kontingente (geschöpfliche) Wirklichkeit besteht in einem „restlosen Bezogen-sein auf ihren Seinsgrund / in restloser Verschiedenheit von ihrem Seinsgrund“, den die religiöse Sprache „Gott“ nennt. „Gott“ ist dadurch „definiert“, dass nichts, was ist, ohne ihn sein kann. Der Inhalt der Aussage, dass Gott der „ist“, der den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seins konstituiert, geht nicht über die Aussage hinaus, dass wir ohne ihn nicht wären. Das Wort „ist“

wird in dieser Aussage in Bezug auf Gott analog auf Grund dessen gebraucht, dass wir ohne ihn nicht „existieren“ würden. Zur kritischen Evaluation dieses Ansatzes siehe D. Kraschl, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis*, Regensburg 2009.

¹¹ Vgl. ähnlich K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 86: „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkunftig Seienden wachsen im gleichen und nicht in umgekehrtem Maße.“

¹² Th. Meurer, *Wundergeschichten – religionspädagogisch entschärfte Bomben?*, in: Katechetische Blätter 135 (2010) 239.

¹³ Vgl. K. v. Stosch, *Gottes handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, in: ThRv 101 (2005) 89–108; Ders., *Gott – Mach – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg/Basel/Wien 2006.

¹⁴ Vgl. exemplarisch G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebetes*, Freiburg/Basel/Wien 2010, bes. 43–59.

¹⁵ P. Hofmann, *Wunder – des aufgeklärten Glaubens ungeliebtes Kind?*, in: Eulensch 2 (2008) 6.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Zur Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips als Richtmaß jedweden sinnvollen Denkens siehe etwa St. Schick, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg 2010.

¹⁸ Zur Problematik solcher Versuche siehe etwa P. Becker, *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg 2009, bes. 62–85.

¹⁹ Th. Meurer, *Wundergeschichten*, 241.

²⁰ Vgl. auf dieser Linie bereits P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, 141: „Wunder können nicht als eine übernatürliche Durchbrechung der Naturprozesse gedeutet werden. Wenn eine solche Deutung richtig wäre, dann würde die Manifestation des Seinsgrundes die Struktur des Seins zerstören; Gott wäre in sich selbst zerspalten, wie es ja auch vom religiösen Dualismus behauptet wird. Ein solches Wunder würde man sinngemäßer als ‚dämonisch‘ bezeichnen, nicht weil es von ‚Dämonen‘ herrührt, sondern weil es eine Struktur der Destruktion aufweist. Es entspricht dem Zustand des ‚Besessenseins‘ und könnte als ‚Zauberei‘ bezeichnet werden. Die supranaturalistische Wundertheorie macht Gott zu einem Zauberer und zur Ursache der Besessenheit; sie verwechselt Gott mit dämonischen Strukturen im Bewußtsein und in der Wirklichkeit: Jedenfalls ist eine supranaturalistische Theologie als untragbar abzulehnen, die Modelle der Besessenheit und Zauberei benutzt, um das Wesen der Offenbarung zu beschreiben, und damit die subjektive und objektive Vernunft der Zerstörung preisgibt. Die zeichengebenden Ereignisse, in denen das Seinsgeheimnis sich manifestiert, bestehen in besonderen Konstellationen von Wirklichkeitselemen-

ten, die in Korrelation stehen zu besonderen Konstellationen von Bewußtseinselementen. Ein echtes Wunder ist zunächst ein Ereignis, das staunenerregend, ungewöhnlich, erschütternd ist, ohne der rationalen Struktur der Wirklichkeit zu widersprechen. Zweitens ist es ein auf das Seinsgeheimnis hinweisendes Ereignis, durch das eine Beziehung des Menschen zum Seinsgrund offenbar wird. Drittens ist es ein zeichengebendes Ereignis, das in Ekstase erfahren wird. Nur wenn diese drei Bedingungen erfüllt sind, kann man von einem echten Wunder sprechen. Was nicht erschüttert und nur Staunen erregt, hat keine Offenbarungsmacht. Was erschüttert, ohne auf das Seinsgeheimnis hinzuweisen, ist nicht Wunder, sondern Zauberei. Was nicht in Ekstase empfangen wird, ist der Bericht über ein geglaubtes Wunder, aber nicht selbst ein Wunder. Diese Tatsache wird vor allem in den synoptischen Aufzeichnungen der Wunder Jesu betont. Wunder geschehen nur an denen, für die sie zeichengebende Ereignisse sind, an denen, die sie im Glauben empfangen. Jesus lehnt es ab, ‚objektive‘ Wunder zu tun. Sie sind ein Widerspruch in sich selbst. Diese Korrelation ermöglicht es, die Worte, die Wunder beschreiben, und diejenigen, die Ekstasen beschreiben, untereinander auszutauschen. Man kann sagen, daß die Ekstase das Wunder des Bewußtseins und daß das Wunder die Ekstase der Wirklichkeit ist.“

²¹ Zum Folgenden vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, 58–69; Ders., *Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit*, Würzburg 2003, 66–70.

²² Vgl. Aristoteles, *Politik I,2* 1253a 10: „Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das Sprache (logos) besitzt.“

²³ Zum Ganzen vgl. auch H. Timm, *Von Angesicht zu Angesicht. Sprachmorphische Anthropologie*, Gütersloh 1992, 53–61.

²⁴ Zu diesem Aspekt siehe W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: Ders., *Angelus Novus (Schriften II)*, Frankfurt 1966, 16–22. Zum Ganzen vgl. auch W. Strolz (Hrsg.), *Schöpfung und Sprache*, Freiburg/Basel/Wien 1979.

²⁵ Zum Ganzen vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

²⁶ Vgl. ähnlich F. Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln 1973.

²⁷ Unter dieser Rücksicht müssen alle Eigenschaften Gottes (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit) von den Eigenschaften der Liebe her bestimmt werden und nicht umgekehrt. Der „Macht der Liebe“ fehlt alles Zwingende, Nötigende und Herrschaftsförmige. Vgl. hierzu auch den Klärungsversuch von W. Krötke, *Gottes Klarheiten*, Tübingen 2001.

²⁸ Der Ineinsfall von Sein und Handeln kann auch in einer Phänomenologie des „Gebens“ rekonstruiert werden, die mit der Frage einsetzt: Warum „gibt“ es etwas und nicht vielmehr nichts? Das Wort „Gott“ steht hierbei für jenen Unterschied zwischen Sein und Nichts, ohne

den es nichts gibt, d. h. auch das Geben nicht gibt. Es „gibt“ Gott, inso-
weit er sich im Geben als dessen Geber gibt. Gottes Sein ist Geben. Das Verhältnis des Gebers zum Geben kommt sodann im Verhältnis der Gabe zum Geben zum Ausdruck, da sich in der Gabe das Geben manifestiert. Die Gabe aber ist nicht identisch mit dem Geben, sondern Ereignis und Ausdruck seines freien Gegebenseins. Das Geben gibt es seinerseits nur, indem es sich als Gegebensein erweist und dieses Gegebensein in die Gabe als das sich selbst gegebene Geben übersetzt. Der Gabe ist ihr Gegebensein ebenso gegeben wie dem Geben, so dass im Verhältnis der Gabe zum Gegebensein das Verhältnis des Gebens zum Geber real präsent ist (→ freie Zuwendung). Wenn der Sinn von Sein freies Geben ist, besteht zwischen dem Woher und Woraufhin des Gebens ein Freiheitsverhältnis. Der Sinn der Gabe erfüllt sich darin, dass sie frei angenommen wird; der Sinn des Gebens erfüllt sich in der Hingabe an andere Freiheit (und nicht im Sich-verausgaben). Wer „etwas“ gibt, muss es frei geben und die Freiheit mitgeben, es frei anzunehmen. Zur weiteren Entfaltung dieses Gedankens siehe Ch. Büchner, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg/Basel/Wien 2010.