

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«

Von Robert Spaemann

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott« ist seit längerem auf der Tagesordnung. »Gott, wer ist das eigentlich?« »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?« – Buch- und Aufsatztitel solcher Art werden allmählich unübersehbar. Man kann sagen, daß die Frage offenbar die klassische, fundamentaltheologische Frage nach der Existenz Gottes verdrängt hat. Nicht, ob Gott sei, ist das Problem, sondern was diese Frage überhaupt meint und ob es überhaupt einen Unterschied macht, ob sie mit ja oder nein beantwortet wird.

Es gibt die These, daß es keinen Unterschied macht. Sagen: »Gott ist« wäre danach so ähnlich, als wenn man sagen würde: »Alles in der Welt ist fünfmal so groß wie es scheint.« Man könnte das gar nicht feststellen; es würde sich, wenn es wahr wäre, gar nichts ändern in bezug von irgend jemandem zu irgend etwas. Verhält es sich so mit Sätzen über Gott? Oder was bedeuten solche Sätze? Ich möchte im folgenden zunächst einmal fragen, was diese neue »fundamentaltheologische« Frage bedeutet, wie es zu ihr kommt und was der, der so fragt, wissen möchte; und ich möchte dann im zweiten Teil einen Vorschlag machen für die Beantwortung dieser Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«, oder, bescheidener gesagt, die Bedingungen nennen, denen meines Erachtens jede Antwort auf diese Frage genügen muß.

Hintergründe der Frage

Zunächst also: Was bedeutet diese Frage? Was will der, der so fragt, wissen? Um die Frage zu verstehen, müssen wir verstehen, warum sie gestellt wird, und warum sie bisher nicht gestellt wurde. Thomas von Aquin hat zwar dem Problem, wie überhaupt über Gott gesprochen werden kann, tiefsinnige Ausführungen gewidmet. Aber einen Vorbegriff von dem, was das Wort »Gott« meint, setzt er doch stets als selbstverständlich voraus. Wenn er in den »Fünf Wegen« die Existenz eines unbewegten Bewegers, einer ersten Wirkursache, eines schlechthin Unbedingten, eines schlechthin Vollkommenen und einer ordnenden Weltvernunft beweist, dann schließen die Beweisgänge jeweils mit den Worten: »Das verstehen alle unter ›Gott‹«, »dies meinen alle, wenn sie ›Gott‹ sagen«. Es ist für Thomas auch keine Frage, daß Jahwe, der Gott des jüdisch-christlichen Glaubens kein anderer ist als der, von dem Aristoteles als von dem ersten Beweger gesprochen hatte. Der Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles läßt die metaphysische Spekulation unmittelbar ein-

münden in eine biblische Doxologie. Der letzte Satz dieses großen Kommentars lautet: »Einer ist der Herr des Universums, der erste Bewegte, das erste Verstehbare, das erste Gut, das oben Gott genannt wurde, welcher gepriesen sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.« Warum verstehen wir nicht mehr, was alle meinen, wenn sie sagen »Gott«? Was ist das für eine Reflexion, die dasjenige schwer verstehbar macht, was Thomas von Aquin das erste Verstehbare, den Grund von Verstehbarkeit überhaupt nannte? Ich möchte zwei Gründe nennen. Der erste ist innerwissenschaftlicher Natur und er entspricht einem allgemeinen Trend der Philosophie zur Sprachanalyse. Man kann die Bewegung des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens beschreiben als einen Weg der immer weiter in die Subjektivität zurückgehenden Reflexion und damit gleichzeitig der fortschreitenden Verfremdung des Wirklichen. Der Weg der Wissenschaft ist nicht der Weg eines immer tiefer dringenden Verstehens, sondern eines immer stärkeren Objektivierens durch ein Subjekt, das sich der Wirklichkeit gegenüberstellt.

Die aristotelische Philosophie glaubte zu verstehen, warum ein Stein nach unten fällt: weil er nämlich seinen natürlichen Ort sucht, der unten ist. Die neuzeitliche Wissenschaft beginnt damit, daß sie darauf verzichtet, zu verstehen, warum der Stein nach unten fällt. Dieser Prozeß fortschreitender Reflexion und Verfremdung hat verschiedene Stadien; das neueste Stadium dieser Bewegung – und vielleicht das radikalste – ist die Sprachphilosophie, die die vormalige Transzendentalphilosophie in gewisser Weise abzulösen im Begriff ist. Ein berühmter Satz von Ludwig Wittgenstein lautet: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.« Auch noch die Reflexion des Subjektes auf seine Subjektivität setzt die Sprache voraus, in der diese Reflexion stattfindet. Innerhalb der allgemeinen Tendenz der Philosophie zur Sprachanalyse nimmt nun auch die Frage nach Gott die Gestalt der Frage nach dem Sprechen von Gott an. Was in diesem Sprechen das immer schon Verstandene ist – verstanden als Grund von Verstehbarkeit –, wird nun ebenfalls verfremdet, das heißt zum »Problem«. Am deutlichsten tritt dies im Neopositivismus hervor. Der Neopositivismus tritt nicht mit dem Anspruch auf, irgend etwas besser zu verstehen als andere, sondern mit einer nicht ganz glaubwürdigen Bescheidenheit. Alle Sätze, die sich nicht beziehen auf die Wahrnehmung von Tatsachen, gibt er vor nicht zu verstehen. Sätze über Gott galten in der neopositivistischen Schule als sinnlose Sätze. Und zwar deshalb, weil sie ohne Wahrheitsbedingungen sind, das heißt, weil derjenige, der etwas über Gott sagt, nicht sagen kann, unter welchen Bedingungen das, was er sagt, falsch wäre. Eben solche Behauptungen gelten in der neopositivistischen Schule als sinnlose Behauptungen. Sinnlos sind sie, weil sie unter allen Bedingungen wahr sind, weil also niemand sagen kann, wie die Wirklichkeit aussehen müßte, um diese Sätze zu widerlegen. Solche Sätze

scheinen von der Art zu sein, wie der Satz, daß alles in der Welt fünfmal so groß ist, wie es scheint. Nun hat die neuere Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie das sogenannte empiristische Sinnkriterium aufgegeben, das die neopositivistische Schule aufstellte und an dem sie maß, welche Sätze als sinnvoll und welche als sinnlos gelten dürfen. Sie hat deutlich gemacht, daß es nicht möglich ist, ein solches definitives Kriterium zu bestimmen für das, was ein sinnvoller Satz und was ein sinnloser Satz sein soll. Statt dessen hat sich die Analyse angeschlossen an einen Begriff, den der Begründer der Schule, nämlich Wittgenstein, in seiner späteren philosophischen Periode entwickelt hat, den Begriff der Sprachspiele.

Hier wird nicht mehr davon ausgegangen, daß es eine Mustersprache gibt, nämlich die Wissenschaftssprache, die allein das Kriterium dafür abgibt, was man sinnvoll sagen und nicht sagen kann, sondern in dieser Schule orientiert man sich am alltäglichen Sprachgebrauch, der ja letzten Endes auch aller Wissenschaft zugrunde liegt. Dieser Sprachgebrauch ist sehr vielfältig. Sprechen hat gar nicht immer den Sinn, Tatsachen abzubilden, sondern auch den, Gefühlen Ausdruck zu geben oder einen Menschen zu etwas aufzufordern. Sprechen kann ganz verschiedene Arten von Sinn haben, und um zu wissen, was jemand meint, muß man wissen, in welchem Sprachspiel er sich bewegt. Nun hat die Religionsphilosophie, soweit sie sich dieser sprachanalytischen Richtung angeschlossen hat, versucht, auch einen eigenen Bereich religiösen Sprechens aufzuzeigen, der ebenso sinnvoll oder sinnlos ist, wie andere Arten von Sprechen. Diese Schule der Religionsphilosophie hat sich angeschlossen an ein berühmtes Buch des englischen Philosophen Austin »How to do things with words«. Austin hat den Begriff des performativen Sprechens entwickelt, das heißt eines Sprechens, das sich von anderen Arten von Sprechen dadurch unterscheidet, daß es nicht Tatsachen beschreibt, die außerhalb dieses Sprechens Wirklichkeit haben, sondern diese Wirklichkeit, über die es spricht, erst schafft, zum Beispiel das Wort: »Ich verspreche dir, daß ich morgen komme.« Wenn ich sage: »Gustav hat versprochen, er käme morgen«, dann ist dies ein Satz über eine Tatsache, die wahr oder falsch sein kann. Wenn ich aber sage: »Ich verspreche, daß ich morgen komme«, dann ist das nicht eine Aussage über eine Tatsache, die vielleicht wahr oder falsch sein kann, so daß jemand sagen könnte: »du hast ja gar nicht versprochen«. Sondern indem man sagt, »ich verspreche«, verspricht man. Die traditionelle Definition des Sakramentes fällt nun in der Tat genau in jene Kategorie des performativen Sprechens. Bei Thomas von Aquin heißt es nämlich von Sakramenten, sie seien Zeichen »qui efficiunt quod significant«, die das bewirken, was sie bezeichnen. So kann man auch das Gebet beschreiben als einen Vollzug, in dem nicht Gott etwas mitgeteilt wird, was er noch nicht wüßte, sondern in dem ein bestimmtes Verhältnis durch Worte oder ohne Worte realisiert wird.

Die Grenze dieser Religionsphilosophie liegt nun aber, so scheint mir, darin, daß das Gebet zwar selbst mit Worten ein Verhältnis zu realisieren versucht, daß aber der Adressat dieses Verhältnisses, so wie er vom Betenden gemeint ist, keineswegs selbst dadurch konstituiert wird, daß der Betende zu ihm spricht. Er ist davon, ob ich zu ihm bete oder nicht, ganz unabhängig, und das heißt: er ist nicht angemessen beschrieben in einer Theorie performativer Sätze. Es ist im Gebet immer ein solcher Adressat vorausgesetzt; ob es sich überhaupt um ein Gebet handelt oder nicht, hängt im Grunde davon ab, wie wir diesen Adressaten verstehen. Nun gibt es verschiedene Versuche, dies zu bestimmen. Hier setzen eigentlich erst die fundamentaltheologischen anstelle der religionsphilosophischen Überlegungen ein. Die Grenze ist heute vielfach undeutlich geworden. Fundamentaltheologische Überlegungen gelten als aktuell, wenn sie den Gottbegriff doch auf irgendeine Weise aus dem Verhältnis, das wir zu Gott haben, definieren wollen, das heißt, ihn auf irgendeine Weise anthropologisch funktional bestimmen. Gott als das Woher unserer Mitmenschlichkeit, als das Offene unserer Zukunft: lauter funktionale Bestimmungen. Nun gehört es zur Eigenart funktionaler Definitionen, daß sie ihren Terminus, indem sie ihn funktional bestimmen, prinzipiell austauschbar machen. Ja die Entwicklung von Substitutionsregeln, also von Regeln, mittels deren man einen Terminus durch Äquivalente austauschen kann, ist geradezu das Wesen funktionaler Methoden. Es ist aber die Frage, ob eine funktionale Interpretation der Gottesidee im Rahmen des herrschenden wissenschaftlichen Denkens nicht an dem vorbeigeht, an was tatsächlich Menschen denken unter dem Namen »Gott«, und ob also nicht die Funktionalisierung der Gottesidee gleichbedeutend ist mit ihrer Zerstörung; ob sie nicht das ist, was Nietzsches »Toller Mensch« meinte, wenn er sagt: »Gott ist tot und wir haben ihn getötet.«

Ich bin hier schon bei dem zweiten Grund, den ich nennen wollte für die neuere Problematisierung des Gottesbegriffes. Dieser Grund ist nicht ein innerwissenschaftlicher, innerphilosophischer, sondern von weiter her. Philosophie ist ja, nach Hegel, ihre Zeit in Gedanken gefaßt. Funktionalisierung ist das Signum des Zeitalters: Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, Bestimmung der Wirklichkeit als Grenzfall des Möglichen und als Durchgangsstadium für Realisierung von Möglichkeiten. Dazu gehört: Grundsätzliche Austauschbarkeit von allem gegen alles, Definition der Dinge durch ihren Tauschwert, also als Ware; entsprechend: Kapital als maßgebliche Form des Besitzes, Plan als maßgebliche Form der Interaktion. Das sind einige Stichworte, die das Vorherrschen des funktionalen Denkens charakterisieren. Natürlich hatte auch die Gottesidee immer Funktionen erfüllt, aber erst im achtzehnten Jahrhundert begann man, Gott durch seine sozialen Funktionen zu definieren. Zunächst in kompromittierender Absicht, nämlich bei den französischen Materialisten. Dann in einem großen systematischen

Entwurf bei dem Restaurations-Theoretiker de Bonald, der 1793 bereits das Thema einer politischen Theologie anschlug und die Wahrheit der christlichen Lehre aus ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft beweisen wollte. Er war es, der zuerst Religion und Atheismus als Anwesenheit Gottes für die Gesellschaft definierte. Er ging so weit, von der Hervorbringung und Bewahrung Gottes durch die Gesellschaft zu sprechen. Die »Gott-ist-tot«-Parole scheint mir nichts anderes zu sein, als die ins Progressistische gewendete Lehre dieses großen Konservativen: Die moderne Gesellschaft bringt Gott nicht hervor, also ist Gott tot. Was in dieser Sicht verhüllt bleibt, ist, daß es eben jene Funktionalisierung der Gottesidee ist, die sie zum Verschwinden bringt. Denn funktionalisieren heißt, so sagte ich, austauschbar machen. Für Gott in seiner gesellschaftlichen und anthropologischen Funktion lassen sich Äquivalente finden. Die moderne Gesellschaft hat die Funktion Gottes bereits fast vollständig anderweitig besetzt. Von der Eindämmung der Kriminalität bis zur Funktion, Opium des Volkes zu sein. Diese letztere Funktion wird heute entweder vom Begriff der Zukunft erfüllt oder aber von wirklichem Opium, von Rauschgift. Der Begriff Gottes, einmal funktional definiert, verlangt geradezu danach, durch Äquivalente ersetzt zu werden, denn er hat das Eigentümliche an sich, seine Funktion gerade nur so lange erfüllen zu können, wie er durch sie nicht definiert ist. Ein Placebo, ein Scheinmedikament, wirkt nur so lange, wie der Patient nicht weiß, daß es nur in der Relation zu seinem Glauben, zu seinem Bewußtsein Realität hat. Es gehört deshalb zur Wirkung des Placebo, daß der Patient glaubt, es helfe nicht nur durch den Glauben. Aufklärung zerstört seine Wirkung. Alle funktionale Interpretation der Gottesidee führt deshalb zu ihrer Ersetzung durch Äquivalente. Es hilft nichts, wenn man diesen Vorgang dadurch zu unterlaufen sucht, daß man diese funktionalen Äquivalente Zukunft, Humanität usw., nun einfach Gott nennt. Anselm von Canterbury hatte Gott den genannt, jenseits dessen nichts Größeres gedacht werden kann. Eine funktionalistische Interpretation der Gottesidee aber, die Gott zu irgend etwas gut sein läßt, hebt die Gottesidee auf. Größer nämlich als Gott ist dann immer das, wofür Gott eine Funktion erfüllt. Entweder etwas ist gut für Gott, entweder Aufgaben werden von Gott gestellt und nicht gefüllt, oder aber man sollte von Gott gar nicht reden. Insofern scheint mir jede anthropologische Theologie längt überholt von der marxistischen Religionskritik. Gott als Interpretament menschlicher Existenz wird nämlich in dem Augenblick unbrauchbar, wo er als solches durchschaut wird. Der Mensch erkennt sich dann selbst als das, was er vormals in den Himmel projizierte.

Allerdings ist es richtig, daß der Mensch Gott braucht, aber er braucht ihn gerade als einen solchen, der in selbstgenügsamem Glück lebt, der den Menschen seinerseits nicht braucht und dessen schaffende Liebe aus Überfluß, nicht aus Mangel und Ergänzungsbedürftigkeit stammt. Wir können natürlich dem

anthropologischen und damit dem funktionalen Ansatz nicht durch einen salto mortale in die Naivität entgehen. Aber wir können sehen, daß er, wo von Gott ernsthaft die Rede ist, sich selbst aufhebt: weil hier die »Funktion« gerade darin liegt, nicht durch die Funktion definiert, also nicht austauschbar zu sein. Und das »Bedürfnis« ist Bedürfnis nach etwas, was nicht als Korrelat von Bedürfnissen bestimmbar ist.

Unter den »Geschichten von Herrn Keuner« von Bert Brecht findet sich die folgende: »Einer fragte Herrn Keuner, ob es einen Gott gäbe. Herr Keuner sagte: ›Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden; du brauchst einen Gott.« Hier wird ganz konsequent die Gottesidee funktional betrachtet. Entweder der Mensch ist einer, der – aus welchen Gründen immer – Gott braucht. Dann soll man ihm geben, was er braucht. Gleichzeitig aber soll man sich bemühen, der Krankheit des Gott-Brauchens abzuhelfen; das ist der Gedanke, der dahinter steckt. Wie aber, wenn Gott wirklich ist? Dann könnte ja umgekehrt für den Menschen alles daran hängen, daß es ihm gelingt, Gott zu brauchen, so wie viel daran hängt, daß der Mensch Appetit hat zum Essen. Ob der Mensch Gott braucht oder nicht, diese Frage läßt sich letzten Endes gar nicht anthropologisch entscheiden. Und die Frage, ob Gott ist oder nicht, läßt sich nicht vom Brauchen des Menschen her beantworten, sondern umgekehrt: Wenn Gott ist, dann ist nur von Gott her zu bestimmen, was der Mensch braucht. Die Tatsache, daß Gott, was seine Funktion betrifft, durch die Schaffung von Äquivalenten in der modernen Gesellschaft funktionslos geworden ist, läßt die Frage danach, was denn das Wort »Gott« meint, neu erstehen. Und die Antwort Gottes an Moses, der auf die Souveränität seines eigenen, Sich-als-Er-selbst-Zeigenwollens verweist, gewinnt neuen Glanz. Man könnte den brennenden Dornbusch, in dem Gott zu Moses spricht, als ein göttliches Happening bezeichnen. Ich sage dies, weil ich meine, daß viele Ausdrucksformen der jüngeren Generation der Suche entspringen nach einem Ausweg aus der Integration in einen Funktionszusammenhang, in dem alle durch alle manipuliert werden und nichts es selbst sein darf. Das Happening ist ein Versuch säkularer Liturgie in einem Augenblick, wo manche Theologen alles tun, um die Liturgie funktionell einzupassen in die sogenannten Bedürfnisse der Gesellschaft und damit den fundamentalsten Bedürfnissen der Jugend in gar keiner Weise entsprechen. Aber alle Ausbruchsunternehmen, die einen Sinn suchen, der nicht nur relativ ist aufs System, münden auf irgendeine Weise ins System zurück, sei es durch Kommerzialisierung, sei es durch Politisierung. Es gibt kein Äquivalent für das Sich-Zeigen Gottes. Aber was heißt nun das: Gott?

Die Bedeutung des Wortes »Gott«

Um zu wissen, was alle meinen, wenn sie sagen »Gott«, können wir nicht alle Leute fragen. Bei einer solchen Umfrage würde auch nicht viel Erleuchtendes herauskommen. Man muß sich überhaupt heute klarmachen, auch bei innerkirchlichen Umfragen, was man mit solchen Umfragen sinnvollerweise erreichen kann und was nicht. Schon Sokrates hat die Erfahrung gemacht, daß die Menschen nicht so genau sagen können, was sie meinen. Wir müssen es selbst herausfinden. Wie geht man dabei vor? Sollen wir versuchen, aus der Gliederung aller Texte, in denen das Wort Gottes vorkommt, das Gemeinsame herauszudestillieren, sozusagen das Verfahren des kleinsten gemeinsamen Nenners verwenden? Dies empfiehlt sich nicht, weil wir dabei erstens Gefahr laufen, daß sich uns der Begriff ins Vage verliert. Denn wir müssen ja grundsätzlich alle Texte aufnehmen, in denen das Wort »Gott« vorkommt. Poseidon ebenso wie den Allmächtigen, auf den sich Hitler so gerne berief. Was ein Spiel ist, wird uns aber deutlicher, wenn wir ein Spiel genau beobachten und mitspielen, als wenn wir alles, was jemals Spiel heißt, vergleichen und dann ein blasses Gemeinsames herauszufinden versuchen. Vor allem aber: um zu vergleichen, muß man schon einen Vorbegriff von dem haben, was man vergleichen will. Wie sollen wir uns sonst orientieren? Schon wo es sich darum handelt, Äquivalente für das deutsche Wort »Gott« in anderen Sprachen zu identifizieren, müssen wir uns ja leiten lassen von einem Vorbegriff dessen, was das Wort »Gott« meint, sonst könnten wir gar nicht übersetzen. Das Problem hat sich zum Beispiel gestellt für christliche Missionare im siebzehnten Jahrhundert. Sie mußten entscheiden, ob sie bestimmte Worte einheimischer Sprachen als Äquivalent für das Wort »Gott« im christlichen Gebrauch verwenden sollten oder nicht. Hier stellte sich bereits ohne große methodologische Reflexionen das semantische Problem ein, ob Gott ein Eigenname oder ein Prädikator ist. Wo die Missionare zu der Überzeugung kamen, die einheimischen Worte seien inhaltlich zu stark mit heidnischen Bedeutungsinhalten gefüllt, da führten sie kurzerhand das Wort »Deus« als Eigenname ein.

Tatsächlich wird das Wort in der christlichen Tradition häufig als Eigenname verwendet, weil es als Prädikat von nur einem Gegenstand ausgesagt wird und deshalb auch als Eigenname für diesen Gegenstand fungieren kann. Vor allem dann, wenn der Eigenname aus religiösen Gründen nicht immer zur Verfügung steht, wie es in der biblischen Tradition mit dem Eigennamen Jahwe der Fall war. Dennoch wird im Alten Testament das Wort »Gott« häufig als Prädikator gebraucht, nämlich stets dann, wenn von Jahwe gesagt wird, er und nur er sei Gott. Der Vorbegriff, den wir suchen, kann also auch nicht, wie das heute oft im Gefolge einer Tendenz geschieht, das Christentum radikal im Gegensatz zu jeder Religion zu sehen, am Leitfaden einer biblischen Hermeneutik gewonnen werden, die nur aufs spezifisch Jüdische oder

Christliche abhebt. Die Bibel setzt einen Vorgriff von Gott schon voraus, sonst hätten die Autoren der Septuaginta das Wort »Theos« gar nicht brauchen können. Das heißt nicht, daß der Vorbegriff nicht in den Schriften des Alten und Neuen Testaments eine spezifische Präzisierung erführe. Wenn eine Theologie empfiehlt, den Leitfaden für die Gewinnung des Vorbegriffs von Gott dem Neuen Testament zu entnehmen, da liegt in der Tat der Schluß nicht mehr weit, daß Gott, weil er ja nichts spezifisch Christliches sei, im christlichen Glauben auch entbehrt werden könne. Dies kommt heraus, wenn Theologie zu ihrer Grundwissenschaft statt Philosophie Philologie macht¹. Wieso muß für die Überzeugung eines Menschen das unwesentlich sein, was sie mit denen anderer gemeinsam hat? Paulus zum Beispiel stand nicht einmal an, eine griechische Zeus-Hymne auf den Vater Jesu Christi zu beziehen. Auch hier war natürlich ein Vorbegriff von dem, was Gott heißt, gegenwärtig.

Eine echte Möglichkeit zum Verständnis jenes Vorbegriffes zu gelangen, wäre es wohl, das Gebet, die Gebete großer Beter auf die objektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu analysieren. Das Gebet ist eine der fundamentalen Weisen, wie von Gott die Rede ist. Indessen: Das Gebet ist zwar der definitive Probestein für alle theologischen Überlegungen, nicht aber eigentlich ein glücklicher Ausgangspunkt für sie. Denn auch hier müssen wir auswählen je nach dem Gottesbegriff, der bei dem, was Gebet heißt, im Spiel ist. Nicht jedes Sich-Wenden an ein unsichtbares Wesen impliziert bereits einen angemessenen Vorbegriff von Gott. Und umgekehrt: die höchsten Formen des Gebetes sind wortlos. Sie sind von außen gar nicht mehr zu unterscheiden von sinnlosem Nichtstun und von Geistesabwesenheit oder auch von ruhiger, entschlossener Tätigkeit. Um sich doch davon unterscheiden zu können, muß man schon wissen, wer in diesem Gebet der Gemeinde ist. Die Einfachheit des vollkommenen Gebetes verstehen, wäre dasselbe wie Gott verstehen. Das eine kann deshalb nicht Leitfaden für das andere sein. Ich schlage deshalb vor, als Leitfaden weder einen allgemeinen Begriff des Gebetes, noch das vollkommene Gebet der *unio mystica*, sondern eine besondere Form des Gebetes zu wählen, und zwar jene, die den Begriff Gottes unmittelbar thematisiert, indem sie ihn gegen Gott selbst geltend macht. Ich meine die Klage vor Gott, der Protest und die Anklage gegen ihn, in der sich das sogenannte Theodizee-Problem ausspricht. In dieser Anklage nämlich treten die Konturen des Gottesbildes am schärfsten hervor.

Im Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt geht er um die Frage, welches die Momente des Gottsbegriffes sind, auf die man nicht verzichten kann, es sei denn, man verzichte auf den Gottesbegriff

¹ Ich kann deshalb auch die Bemerkung Moltmanns, meine Einwände gegen die politische Theologie seien metaphysisch und religiös, aber nicht christlich, nicht als Argument gelten lassen. Etwas kann durchaus christlich sein, ohne »spezifisch christlich« zu sein. Im übrigen meine ich, daß meine Einwände auch »spezifisch Christliches« enthalten, aber das zu zeigen, ist hier nicht der Ort.

überhaupt. Welches sind diese Momente? Was verbindet den Gottesbegriff in der Klage Hiobs gegen Gott, im »Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« des Gekreuzigten, in dem Gottesbegriff der Argumente, mit denen sich Leibniz in der Theodizee auseinandersetzt oder im Protest des Iwan Karamasow gegen einen Gott, der Kinder leiden läßt? In all diesen Klagen, Anklagen und Fragen wird zweierlei in eins gedacht, was in der Erfahrung nur manchmal und zufällig beieinander ist, nämlich daß Gott gut ist und daß er mächtig ist. Und zwar wesentlich beides. Wäre er nur eines von beiden, dann hätte die Klage keinen Sinn. Wäre er nur gut, aber ohnmächtig, dann könnten widrige Tatsachen gegen ihn nicht ins Feld geführt werden, denn er könnte nichts daran ändern. Wäre er nur mächtig, aber nicht gut, dann wäre die Klage sinnlos, weil sie gar kein Ohr fände. In beiden Fällen wäre es aber überhaupt richtig, nicht von Gott zu sprechen. Denn es würde in dem Begriff Gott gar nichts gedacht, was nicht ohne diesen Begriff ebenso denkbar wäre. Er wäre deshalb durch funktionale Äquivalente ablösbar. Gott nur als Macht gedacht, als blinde Macht, das wäre nur ein Inbegriff der Faktizität, eine apologetisch verklärende Verdoppelung dessen, was ohnehin ist und was wir je nach Neigung resigniert hinnehmen oder mit moralischer Verachtung strafen. Dies nicht mehr Gott zu nennen, hat Iwan Karamasow recht. Gott, nur als Sinn gedacht, als ohnmächtiges Prinzip des Guten und nicht zugleich als Prinzip der Faktizität, allen So- und nicht Anders-Seins, das wäre nur ein anderes Wort für eine moralische Idee. Eine Idee, die mit der Menschheit entstanden ist und mit ihr zugrunde geht, spätestens als Opfer der Entropie-Zunahme nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Die eine wie die andere Reduktion des Gottesbegriffes, das *deus sive natura* des Spinoza ebenso wie die moralisch-anthropologisch-politische Interpretation der Gottesidee macht diesen Begriff natürlich immun gegen jeden atheistischen Einwand. Sie beseitigt das Ärgernis in der Gottesidee, indem sie das Wort »Gott« überflüssig macht. Der Satz »Gott ist« sagt dann nichts mehr; er wird zur Tautologie. Der auf das Prädikat »Macht« oder auf das Prädikat »Liebe« reduzierte Gottesbegriff ist nur ein musikalisch überhöhtes Äquivalent für eines dieser beiden Prädikate. Gott ist entweder Alpha oder Omega oder er ist keines von beiden. Der Satz »Gott existiert« ist ein synthetischer Satz und keine Trivialität. In ihm werden zwei Attribute als ursprünglich vereinigt gedacht, die in unserer Erfahrung manchmal, aber nicht immer und nicht notwendig miteinander verknüpft sind. Es ist wichtig, dies heute hervorzuheben. Denn im Unterschied zur nominalistischen, bei Hobbes vom Atheismus kaum mehr zu unterscheidenden Tendenz, Gott nur als Macht zu bestimmen, ist die Tendenz heute die, Gott nur als Omega zu verstehen, nur kontrafaktisch als Woher eines Sinnappells, nicht aber als Sein, nur als Liebe, nicht aber als mächtiger Ursprung dessen, was ist und geschieht. Ein neuer Manichäismus entsteht, der den Erlöser gegen den Schöpfer ausspielt, und

zwar, wie seit jeher, um das Theodizee-Problem zur Seite zu schaffen. Die Welt ist einem zu schlecht, als daß man Gott dafür verantwortlich machen möchte. Aber: Wie soll der die Welt wirklich retten können, der sie nicht gemacht hat? Wie soll der vor dem Tod retten können, der nicht Grund des Lebens ist? Wenn das Johannes-Evangelium sagt, daß Gott die Liebe sei, so will es nicht ein Synonym für das Wort »Liebe« einführen, sondern es nennt den die Liebe, der als der Mächtige bereits bekannt war. Und nur als einer, der Macht hat, konnte Jesus sich als Gesandter Gottes beglaubigen. Jesus verkündete und lebte den radikalen Verzicht auf Macht im Dienst der Selbstbehauptung, und zwar bis zum Tod. Aber die Probe bestand seine Verkündigung für die Jünger doch nur dadurch, daß Gott sich in Jesus als mächtig erwies, indem er ihn vom Tode erweckte. Nur weil und wenn die Liebe mächtig ist, kann man es sich leisten, auf Macht im Dienste der Selbstbehauptung zu verzichten. Es geht nicht darum, wie Dorothee Sölle unlängst in einer »Spiegel«-Rezension befürchtete, die Macht der Liebe vorzuordnen. Wie die Einheit von Sein und Sinn, von Macht und Liebe zu denken ist, das ist eine Frage der spekulativen Theorie. Die Antworten, die in der Geschichte entwickelt wurden, sind sehr verschieden. Hier geht es nur darum, die Aufgabe jeder spekulativen Gotteslehre zu bezeichnen. Ich möchte deshalb auch im folgenden keinen der Versuche spekulativer Begründung der Synthesis von Sein und Sinn als solchen erörtern, angefangen vom Satz des Parmenides »Dasselbe nämlich ist Denken und Sein« bis zu Hegels Lehre von derjenigen Idee, »welche alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische erkennt«, nämlich der »Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe«. Ich möchte meine These über das, was hier für das Denken zu denken aufgegeben ist, nur durch einige geschichtliche Hinweise erhärten, die mir jeweils Gelegenheit geben, die These auch sachlicher noch zu vertiefen.

Der erste Hinweis gilt Kant. Kant sah richtig, daß das Sittengesetz, daß die Forderung mitmenschlicher Solidarität keiner theologischen Begründung bedarf. Nicht dazu führt Kant den Gottesbegriff ein, um die Moral in sich plausibel zu machen, im Gegenteil. Jemand, der nicht bereits die Stimme der praktischen Vernunft, die Stimme, die nach Sinn und Kommunikation verlangt, gehört hat, der kann gar keinen angemessenen Begriff von Gott gewinnen. Aber diese Stimme der praktischen Vernunft findet sich in einer Welt blinder Faktizität und ihre Forderung, obgleich von zwingender Einsichtigkeit, droht doch, von der Welt, wie sie ist, Lügen gestraft zu werden. Der Mensch, der im Absurden Sinn verwirklichen will, obgleich er doch selbst ein Stück Natur ist, gleicht in der Tat dem Sisyphos. Gott ist nun für Kant der, der allein die Sinnforderung mit dem scheinbar gegenläufigen Gang der Dinge versöhnt. Der also die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glück garantiert, von der schon Platon den Kindern in der Wiege singen lassen

wollte. Da aber Glück für Kant heißt, daß einem »alles nach Wunsch und Willen« geht, so kann für Glück nur bürgen, wer über alles, was geschieht, Herr ist, Herr freilich auch über unsern Wunsch und Willen. Ohne das Prädikat der Allmacht wäre deshalb der Gottesbegriff für Kant ganz überflüssig. Allerdings, angesichts der Welt, wie sie ist, wird damit die Theodizee-Frage unvermeidlich. Aber das war ja meine Ausgangsthese. Ein angemessener Vor-begriff von Gott muß die Theodizee-Frage nicht beseitigen, sondern verständlich machen. Ein Gottesbegriff, der die Theodizee-Frage beseitigt, der beseitigt damit den Gottesbegriff selbst. Die Antwort auf die Theodizee-Frage kann nicht durch Theodizee, aber auch nicht durch eine bessere Fassung des Gottesbegriffs gegeben werden, sondern nur durch Gott selbst. Sonst müßte ja die Frage Jesu am Kreuz, die Warum-Frage, sich erübrigen haben, wenn Jesus eine bessere fundamentaltheologische Vorlesung gehört hätte. Die biblische Antwort auf diese Frage ist aber entweder die Auferweckung Jesu oder es gibt gar keine biblische Antwort. Die Warum-Frage Hiobs, des Psalmisten, Jesu ist Klage vor Gott über Gott. Sie macht gegenüber Gott seinen Begriff geltend, sie besteht auf Sinn. Sie verlangt von Gott, daß er sei und daß er Gott sei. In diesem Sinn hat der Glaube an Gott die Gestalt des Postulats. Von Gott verlangen, daß er sei und sich als Gott erweise, ist die tiefste Form der Anerkennung. Als Postulat ist Gott nicht weniger gewiß, als wenn wir sein Dasein aus fundamentalen Wahrheiten deduzieren würden. Vielmehr gäbe es gar keine Wahrheit, wenn wir nicht die Gleichursprünglichkeit von Wahrheit und Sein, von Sinn und Ereignis, postulierten. Als handelnde Wesen haben wir uns stets schon für dieses Postulat entschieden. Wir können nur sinnverstehend existieren. Und wir können Sinn nicht verstehen, wenn wir ihn als Resultat von Sinnlosem verstehen, als Gekräusel an der Oberfläche des Faktischen, dessen, was der Fall ist. Die informationstheoretische Interpretation von Sinn als einer bestimmten Unwahrscheinlichkeit in der Kombination von Ereignissen faßt deshalb Sinn nur negativ, nur von der Seite der blinden Faktizität.

Ich kann das natürlich jederzeit so sehen. Ich kann ein Buch ansehen als Resultat des Schüttelns von Buchstaben. Wenn eine endliche Menge von Gegenständen lange genug durcheinandergeschüttelt wird, kommt schließlich einmal jede Kombination heraus. Es ist nicht in sich widersprüchlich, daß dabei das Neue Testament durch bloßes Schütteln von Buchstaben zustandekommt. Nur, wenn ich das Buch so ansehe, kann ich es nicht gleichzeitig lesen. Der Sinn, den ich in ihm finde, wäre zufällig, also eine Täuschung. Können wir nicht aber allen Sinn so ansehen? Als Täuschung im Dienste des Überlebens von Organismen? Wir kennen diesen Einwand seit Nietzsche. Aber Nietzsche war ein radikalerer Aufklärer als die meisten heutigen. Er sah, daß Aufklärung im Sinne dieser Reduktion von Sinn auf Faktizität sich selbst aufheben muß. Ihr eigenes Pathos lebt noch von dem Wahrheitsbegriff, den sie

zerstört. So schrieb Nietzsche, »daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker unser Feuer noch von dem Brand nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist«. Hinter jeder Vernunftaufklärung steht noch die konstitutive Naivität des Handelnden und das heißt: sinnverstehende Existenz. Die theoretisch verfremdende Reflexion, die Sinn als Epiphänomen entlarvt, erhebt sich nicht über diese Naivität, sondern fällt unter sie. Sie ist Ausdruck der Ohnmacht, sich als handelndes Wesen selbst anzueignen, sie ist Ausdruck der Identitätsschwäche. Die Reduktion der Welt auf pure bedeutungslose Faktizität durch die instrumentelle Vernunft der Wissenschaft dient der Ausdehnung der Macht und Verfügungsgewalt über die Natur. Aber die Totalisierung der instrumentellen Vernunft läßt das Subjekt dieser Verfügungsgewalt verschwinden. Wir beherrschen die Natur, aber es ist eigentlich niemand mehr, der sich wirklich als Herr über die Natur wüßte. Als denkende Vergegenwärtigung von Sinn hat sich nun neben und entgegen den Naturwissenschaften die geisteswissenschaftliche Hermeneutik etabliert. Sie hält sich in der Immanenz des Sinnverstehens und läßt den ontologischen Status von Sinn unentschieden. Das kann sie nur, indem sie darauf verzichtet, ihren Gegenstand – geschichtlichen Sinn – in ein Verhältnis zu setzen zur Natur und zur Naturgeschichte. Die Hermeneutik ist deshalb ebenso einer theologischen Interpretation zugänglich, die der Logik sinnverstehender Existenz folgend, an der Unableitbarkeit von Sinn festhält, wie auch einer Interpretation, in der die Hermeneutik nur als Notbehelf und Übergangslösung erscheint. Als Notbehelf angesichts der Komplexität der auftretenden Ereigniskombinationen aber prinzipiell doch mittels eines informationstheoretischen Sinnbegriffsüberführbar in Biologie und letztlich in Physik. So etwa dachte übrigens auch Freud, wenn er die psychoanalytische Hermeneutik, deren Schöpfer er war, gelegentlich als Notbehelf und Zwischenlösung bezeichnete, grundsätzlich überwindbar durch eine wissenschaftliche Aufklärung der biochemischen Prozesse im Gehirn. Natürlich steckt hier eine Absurdität, denn auch die Physik ist ihrerseits wieder nicht identisch mit der Natur, sondern symbolisch vermittelt. Sie setzt einen Begriff von Wahrheit voraus. Ich kann zwar die Bibel als Resultat eines Schüttelns von Buchstaben ansehen und ihren Sinn als Illusion betrachten – weshalb ich denn auch die Fundamentaltheologie nicht auf die Bibel gründen kann –, ich kann aber nicht das Sinnverstehen selbst, das noch im Begriff der »Illusion« vorausgesetzt ist, als Resultat kosmischen Schüttelns ansehen, ohne daß die Worte Wahrheit und Illusion ihren Sinn verlieren².

² Das Buch von J. Monod »Le hasard et la nécessité« präjudiziert, entgegen einer verbreiteten Meinung, theologisch gar nichts, außer daß es eine gewisse evolutionistische Interpretation der Schöpfung des Lebens in Frage stellt.

Wir befinden uns hier im Bereich des klassischen Reflexionsarguments gegen den Skeptizismus. Man muß sich die Grenzen dieses Argumentes klarmachen. Indem dieses Argument auf Widerspruchsfreiheit besteht, setzt es immer schon jenen Sinn, den der leugnet, der im Absurden bleibt, voraus. Es ist dieses Im-Absurden-bleiben-Wollen, wie Hegel sagt, eine Befriedigung, die sich selbst überlassen werden muß, »denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Für-sich-Sein«. Die primäre Erschließung von Sinn geschieht deshalb nicht durch Argumentation, sondern durch fundamentalere Weisen der Kommunikation. Sie geschieht letzten Endes durch Liebe. Darum ist der Begriff des Gottesbeweises so irreführend. Erkenntnis Gottes ist eine Sache höchster selbstloser Aufmerksamkeit. Eine atheistische Zivilisation ist eine ermüdete, zerstreute Zivilisation. Müdigkeit aber und Zerstreutheit werden nicht durch Beweise beseitigt. Die Therapie ist von anderer Art. Zivilisationen regenerieren sich überhaupt nicht durch theoretische Argumente, sondern, wenn überhaupt, durch schmerzhaftere Prozeduren. Welchen Sinn gleichwohl theoretische Argumente haben, diese Frage ist hier nicht Gegenstand unserer Überlegungen. Ich möchte statt dessen in dem begonnenen Gedankengang noch einen Schritt weitergehen.

Mein Vorschlag war, von Gott sollte nur gesprochen werden, wenn in ihm die Synthesis zweier Prädikate gedacht wird, wenn davon gesprochen wird, daß Gott mächtig und gut ist. Die Rede von Gott bringt so die für allen handelnden Existenzvollzug konstitutive Gewißheit von der ontologischen Ursprünglichkeit von Sinn auf den Begriff. Aber dieser Begriff ist alles andere als analytisch, das heißt trivial. Die Existenz Gottes ist, wie Thomas ganz richtig sah, nicht *per se notum*. Warum nicht? Sinn ist für uns gleichbedeutend mit symbolischer Repräsentation. Nur in symbolischer Repräsentation wird die krude Faktizität des begrifflos Einzelnen transzendiert; sogar unsere eigene Identität ist ja nicht die eines lokalisierbaren Organismus, sondern ein symbolisch vermittelter Akt der Selbstidentifikation. Die symbolische Sphäre aber ist nur wirklich als Medium von Kommunikation und Interaktion. Die These von der ontologischen Ursprünglichkeit von Sinn, oder, um mit den Scholastikern zu sprechen, von der Intelligibilität des Seins, die im Gedanken Gottes gedacht wird, impliziert deshalb die ontologische Ursprünglichkeit der Sphäre symbolisch vermittelter Interaktion. Diese ganz und gar nicht selbstverständliche These wird in der christlichen Trinitätslehre ausgesprochen. Denn in der Trinitätslehre ist von einer symbolischen, nämlich durch ein Wort sich vollziehenden Selbstvermittlung Gottes die Rede. Die Neuscholastik hat im Gegenzug gegen die spekulative Philosophie des deutschen Idealismus streng darauf bestanden, die Philosophie auf den Traktat »De Deo Uno« zu beschränken, den Traktat »De Deo trino« aber strikte der Offenbarungstheologie zu reservieren. Die Unterscheidung von Glaube und Wissen, die dahinter steht, war aber steril, weil sie von der Annahme

ein für allemal fixer Grenzen zwischen beiden ausgeht. Sie hatte zum Beispiel keine Verständigungsmöglichkeit für das, was Anselm meinte mit dem *credo ut intelligam*, auf das Hegel sich berief. So sehr Glaube und Wissen zwei verschiedene Akte des Menschen bleiben, so sehr ist doch die jeweilige Grenze zwischen beiden fließend, das heißt geschichtlich bedingt; ganz ähnlich wie die zwischen synthetischen und analytischen Urteilen. Vor allem aber: der Monotheismus des philosophischen Traktates »De Deo Uno« ist im Lichte des christlichen Glaubens ja genaugenommen eine Häresie, weil er die Existenz Gottes als einer Person lehrt. Nach dem christlichen Glauben ist aber Gott drei Personen. Ohne hier auf die Prolematik des Personenbegriffs einzugehen – weshalb sollte nicht auch das Denken mindestens unter der Anregung des Glaubens darauf verfallen, daß es *eine* Person, daß es solipsistischen Sinn gar nicht geben kann? Die Sache steht vielmehr so: Reine Philosophie bringt es nicht etwa zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes, sondern zugleich zu mehr und weniger. Sie bringt es zu einer gewissen intellektuellen, von Philosophie selbst nicht mehr definitiv entscheidbaren Schwebelage zwischen Pantheismus auf der einen Seite und Trinitätslehre auf der anderen Seite. Einerseits muß sie, um der Absurdität zu entgehen, einen unbedingten, ursprünglichen und daher seinsmächtigen Sinn bejahen. Da dieser aber konsequenterweise als symbolische Selbstvermittlung, also trinitarisch gedacht werden müßte, muß die Vernunft fürchten, auf sich gestellt, sich mit einer Synthesis so überschwinglicher Art zu übernehmen. Andererseits kann sie den anspruchsloseren Ausweg wählen, die Welt selbst als Selbstvermittlung Gottes anzusehen. Aber angesichts der Welt wie sie ist, ist diese pantheistische Position von Atheismus schließlich nur noch verbal und stimmungsmäßig unterscheidbar. Atheismus aber im Sinn einer Lehre vom Primat sinnfreier, faktischer Positivität kann von keiner ernsthaften Philosophie akzeptiert werden. Philosophie ist vielmehr geradezu definiert durch den Gegensatz zu dieser in sich absurden und doch immer suggestiven These. Die theoretische Philosophie also kann, wie Kant richtig sah, die Gottesfrage immer nur vor die Schwelle der Entscheidung bringen, aber nicht darüber hinaus.

Ein zweiter Hinweis zur Stützung meines Vorschlags für einen Vorbegriff Gottes gilt der Feuerbach-Marx'schen Religionskritik. Was sie an der Idee Gottes kritisiert, ist genau dies: in Gott wird die Synthesis von Sein und Sinn bereits als realisiert gedacht, welche es doch erst in der menschlichen Realität herzustellen gilt. Jene als immer schon wirklich betrachtete Synthesis läßt gerade die Energie zu ihrer Herbeiführung erschaffen. Nicht auf die Richtigkeit oder Falschheit dieser marx'schen Folgerung kommt es hier an, sondern darauf, daß auch hier der gleiche Vorbegriff gegenwärtig ist. Es ist nun heute die übliche Methode der Apologetik, sich erstens nicht Apologetik zu nennen, und zweitens die Religionskritik dadurch unterlaufen zu wollen, daß man ihr in der Sache recht gibt, aber dann

sagt, so sei es ja im Grunde gar nicht gemeint gewesen. Das heißt: man läßt den Gottesbegriff fallen, auf den sich der Angriff stützt. Aber mir scheint, Marx und Feuerbach haben, wenn sie die Gottesidee kritisieren, diese Idee gar nicht so mißverstanden, wie es eine sich anbietende Apologetik gern will. Die Fehler liegen nicht in den Prämissen, sondern in den Konklusionen. Feuerbach und Marx waren Ideologen, an Veränderung mehr als an Wahrheit interessiert. Das heißt, sie interessierte die anthropologische und soziale Funktion der Religion. Das ist eine berechtigte Frage, wenn auch nicht die einzig mögliche. Wenn ich einem Menschen zum Trost für eine Entbehrung mitteile, er habe gerade einen reichen Onkel beerbt, so kann ein pädagogisch interessierter Mitmensch vielleicht mit Recht finden, diese Mitteilung sei hier fehl am Platze, sie korrumpiere die Energie des Menschen, sich aus seiner Lage herausarbeiten. Wie gesagt, dies mag alles richtig sein. Nur: die negative oder positive Funktion meiner Mitteilung für den Adressaten entscheidet überhaupt gar nichts darüber, ob die Mitteilung wahr ist oder nicht. Und die Funktion der Religion als Opium des Volkes sagt ebenso nichts über ihre Wahrheit. Im übrigen kann auch der unerbittlichste Religionskritiker dem dahinsiehenden Krebskranken nur kümmerlicheres Opium bieten als der Gläubige: nämlich den Hinweis auf künftige Fortschritte in der Krebsbekämpfung oder aber Morphium, oder beides. Wo freilich der Glaube an Gott die Energie bei der Krebsforschung lähmen würde, da wäre mißverstanden, was Einheit von Sein und Sinn meint. Wo aber umgekehrt die Einheit von Sein und Sinn nur den Charakter einer Utopie für den Handelnden hat, da hat sie für den zum Leiden Verurteilten nichts mehr zu bedeuten. Und »wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein«, wenn auch die Solidarität der Mitmenschen mich nicht mehr erreicht, dann gibt es auch keine Solidarität des atheistischen Gottes mehr.

Der dritte Hinweis gilt einem theologischen Topos, der von Augustinus terminologisch streng vom Mittelalter an bis in die Theologie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hinein geläufig war, nämlich die Lehre von den zwei Willen Gottes. Unter dieser Chiffre ist genau das gedacht, was ich mit der Synthesis der beiden Prädikate »Sein« und »Sinn« in Gott meine. Unter »Willen Gottes« wird nach Thomas von Aquin, ebenso wie nach Luther oder nach Bossuet zweierlei verstanden: Wir verstehen darunter einmal den Gebotswillen Gottes, das heißt die Forderung der praktischen Vernunft als göttliche Forderung. Dieser Wille ist dadurch definiert, daß er eine Sinnforderung stellt, und zwar relativ auf uns. Wenn gesagt wird, der Mensch solle den Willen Gottes tun, dann ist der Wille Gottes stets in diesem Sinne gemeint. Von diesem Willen Gottes unterscheidet sich, was wiederum Thomas von Aquin den absoluten Willen Gottes nennt und was wir den Geschichtswillen Gottes nennen könnten. Er erhält keine kontrafaktische Sinnforderung, sondern ist identisch mit der Faktizität. Er zeigt sich in dem,

was geschieht, genauer gesagt, in dem, was geschehen ist. Er schreibt uns nicht vor, was wir tun sollen. Wir können ihn nicht handelnd, sondern nur leidend anerkennen, nämlich in der Annahme dessen, was auch in der Durchkreuzung unserer besten Absichten faktisch geschehen ist.

»Praktische« Konsequenzen

Handelnd können und sollen wir uns zu diesem Willen Gottes gar nicht verhalten, weil wir ihn wesentlich immer erst nachträglich erkennen. Ich muß, sagt Thomas von Aquin, versuchen, das Leben meines kranken Vaters zu retten. Gott will, daß ich das will. Was Gottes »absoluter Wille« ist, zeigt sich darin, ob der Vater trotz meiner Bemühungen stirbt. Hier gilt dann Luthers Wort: »Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, daß er nicht leiden kann seine Verhinderung.« Darum ist die Haltung des Gläubigen nie nur an seinem Handeln abzulesen, etwa an seiner Bereitschaft, fremdes Leiden zu mildern oder zu beseitigen, sondern immer zuletzt an der Weise, wie er selbst leidet und wie er sich zu jenem Leiden verhält, das er nicht ändern kann.

Zum Glauben an Gott gehört wesentlich die Erfahrung Gottes in dem, was ist, und nicht nur in dem, was sein sollte. »Für Gott ist alles schön, gut und gerecht«, heißt es bei Heraklit. »Wie sich alles verhält, ist Gott; Gott ist, wie sich alles verhält«, schreibt Wittgenstein. Und Teilhard de Chardin: »Alles, was geschieht, ist anbetungswürdig.« Auch gehört hierher der Satz Hegels: »Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich.« Dieser Satz wird gründlich mißverstanden, wenn er als Handlungsanweisung oder als Ersatz für eine solche mißverstanden wird. Das Geheimnis liegt darin, daß uns die Zukunft nur als offener Handlungsraum gegeben ist, die Vergangenheit aber als abgeschlossene, vergegenständlichte Wirklichkeit. Der Satz von der Vernunft des Wirklichen, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie sind deshalb wesentlich retrospektiv, sie geben dem Handeln unmittelbar keine Orientierung. Die Erfahrung Gottes als des im wirklich Geschehenden Handelnden wird deshalb am intensivsten nicht von dem erfahren, der auf Handeln fatalistisch verzichtet, weil doch alles kommt wie es kommt, sondern von dem, der im Handeln auf die Grenzen stößt, und sei es in der Form, daß sein Handeln sich unversehens in einen Wirkungszusammenhang verflochten sieht, den der Handelnde nicht antizipiert hatte. Hier haben die biblischen Worte ihren Ort vom strengen Herrn, der erntet, wo er nicht gesät hat und jene Aufforderung: »Wenn ihr alles getan habt, sprecht: wir sind unnütze Knechte!«

Erst nach Hegel ist in der atheistischen Umstülpung seiner Philosophie der Versuch gemacht worden, die Einheit von Sein und Sinn, die wir als Gott glauben, unmittelbar als Praxis zu realisieren, und das heißt Geschichtsphilosophie als Theorie der Zukunft und als Handlungsanweisung zu verstehen.

Eine bestimmte Theologie kommt dem noch zu Hilfe, indem sie das Handeln des Christen als Mitwirkung mit Gottes Geschichtshandeln versteht, mit »God's action in history«, und Moral und Vernunft durch Prophetie ersetzt. Niemand kann jedoch darüber verfügen, in welchem Totalzusammenhang einmal sein Handeln als Faktor integriert wird. Allenfalls Theorien mittlerer Reichweite sind uns möglich. Der Satz: »Denen, die Gott lieben, werden alle Dinge zum besten gereichen«, bleibt immer auf die Gegenwart der Liebenden, auf die Präsenz Gottes hier und jetzt bezogen und läßt sich nicht in die Antizipation eines geschichtlichen Totalzusammenhangs übersetzen. Deshalb kann auch Moral nie aus Spekulation über den Sinn der Geschichte hergeleitet werden.

Wir sind bereits bei dem letzten Punkt unserer Überlegung, nämlich bei der Frage nach der spezifischen menschlichen Haltung, die dem Glauben an Gott als unvordenkliche Einheit von Sein und Sinn, von Macht und Liebe korrespondiert. Es gibt an sich nur einen spezifischen Akt, in dem der Mensch sein Verhältnis zu Gott ausdrücklich macht, das ist das Gebet. Und zwar in der doppelten Form der Bitte und der Anbetung. Wo Gott nur Adressat von Bitten und nicht der Übergabe des eigenen Willens in der Anbetung ist, da wird er als manipulierbarer Grund der Faktizität, nicht als absoluter Sinn verstanden. Da wird er in Dienst genommen. Heute liegt uns dies ferner als die gegenteilige Weise der Gottlosigkeit, nämlich Gott nur anzubeten, aber nicht bitten zu wollen. Wir sind sozusagen zu vornehm dazu geworden. Da wir im Grunde genommen Gott die Erfüllung der Bitten nicht zutrauen, wollen wir ihn und uns diskreterweise nicht in Verlegenheit bringen. Aber dem steht nicht nur die Aufforderung des Neuen Testaments entgegen, zu bitten, sondern auch das Beispiel Jesu, der vor seinem Tod bittet, daß dieser Kelch an ihm vorübergehe und der gleichzeitig anbetend die Erfüllung der Bitte dem Vater anheimgibt. Solange wir unsere Wünsche und unser vielfältiges Verlangen in bezug auf die Faktizität für uns behalten, bleibt unsere Anbetung abstrakt und unwirklich. Auch der Verzicht auf den Eigenwillen bleibt ein unwirkliches Spiel, wenn er unverbunden neben all den Handlungen steht, in denen wir eben diesen eigenen Willen realisieren. Im Bittgebet wendet sich das ganze Begehren des Menschen an die Adresse Gottes. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Übergabe dieses Begehrens in die Hände Gottes eine Realität.

Ich sagte, das Gebet ist der spezifische Akt, in dem wir unser Gottesverhältnis ausdrücklich machen. Ob das Gebet wirklich Gebet, ob es ein Akt des Ergriffenseins von Gott ist, das zeigt sich nicht im Gebet selbst, sondern in der Gesamthaltung des Menschen. Ich möchte zum Abschluß diese Gesamthaltung mit wenigen Worten so charakterisieren, daß darin die Entsprechung zu den beiden Prädikaten Gottes, von denen wir gesprochen haben, deutlich wird.

Und zwar geschieht dies am leichtesten so, daß wir uns zwei extreme Haltungen verdeutlichen, die der Verneinung einer ursprünglichen Einheit von Sinn und Sein korrespondieren. Ich nenne diese Haltung Fanatismus und Zynismus. Der Fanatiker findet sich in einer sinnlosen Faktizität vor und ergreift die Partei des Sinnes, die Partei der Liebe, der Kommunikation, der Vernunft gegen die Wirklichkeit. Ob es überhaupt Sinn gibt, hängt von seinem Handeln ab, und ihm sind deshalb bei der Verfolgung seines Zieles keinerlei moralische Grenzen gesetzt, da ja sein Ziel allererst Moral überhaupt konstituiert. Sein Scheitern wäre das schlimmste aller Übel, weil die Welt, wie sie ist, die schlechteste aller möglichen Welten ist. Der Antipode des Fanatikers ist der Zyniker. Sinn, Vernunft, Liebe, Glück sind ihm Epiphänomene über einer sinnlosen Faktizität. Er hält es, aktiv handelnd oder mit Genugtuung zuschauend, mit dieser Faktizität, mit der Macht gegen den Sinn, der nur eine Illusion ist. Auch ihm ist, wie dem Fanatiker, alles erlaubt, nur daß er dazu keiner moralischen oder geschichtsphilosophischen Rechtfertigung bedarf. Fanatismus und Zynismus sind einander entgegengesetzt, aber sie berühren sich, wie alle Extreme. Der Zyniker ist häufig der enttäuschte Fanatiker, der den Glauben an die Realisierbarkeit seines Zieles verloren hat und nun nur mehr die Macht, nicht mehr den Sinn sucht. Die Haltung des Glaubenden möchte ich demgegenüber mit einem alten Begriff aus der Sprache der Mystiker »Gelassenheit« nennen. Der Satz Teilhard de Chardins: »Alles, was geschieht, ist anbetungswürdig«, ist der Satz eines Gelassenen. Er ist dem Bemühen, das, was ist und geschieht, zu ändern, nicht entgegengesetzt. Sein Geheimnis, das ihn vom Ungläubigen unterscheidet, ist, daß er in allem, was geschieht, auch im Scheitern seines Bemühens, die gleiche Liebe verehrt, die sein eigenes Bemühen trägt. Der Gelassene verzichtet nicht auf Handeln, aber er rechnet sein eigenes Handeln noch jener göttlichen Wirklichkeit zu, die er annimmt. Er ist wie der Säende, der die Ernte einem anderen überläßt. Er will nichts erzwingen. Aber gerade das gibt seinem Handeln Entschiedenheit und Kontinuität. Was immer er tut und was immer ihm geschieht, die Einheit von Sein und Sinn hängt nicht von ihm ab, sondern ist umgekehrt die Ermöglichung seines Handelns.

Ludwig Wittgenstein hat das, was ich hier Gelassenheit nenne, als Gefühl der Geborgenheit bezeichnet. Und zwar einer Geborgenheit, die deshalb absolut ist, weil sie durch keinerlei widrige Tatsachen berührbar sei. Wittgenstein war als positivistischer Wissenschaftstheoretiker der Meinung, daß das Aussprechen eines solchen Gefühls zu wissenschaftlichem Uninn führen müsse. Denn wessen sind wir eigentlich in dieser Geborgenheit gewiß, wenn sie sich auf keine Tatsache der Welt bezieht? Wittgenstein deutet selbst die Antwort an, wenn er an anderer Stelle schreibt: »An Gott glauben, heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt nicht abgetan ist.« Wissenschaftlich betrachtet hat das Aussprechen der Geborgenheit, von der hier die Rede

ist, in der Tat keinen Sinn. Denn Sätze über Unbedingtes haben keine Wahrheitsbedingungen, sie sind, wenn sie wahr sind, unter allen Umständen wahr. Aber das heißt nicht, daß mit ihnen nichts gesagt ist. Die Bejahung Gottes vereinigt zwei Prädikate, die in der Welt unserer Erfahrung nicht identisch sind. An dieser Vereinigung, an dieser Synthesis, hält der Glaubende um jeden Preis fest, solange es ihm geschenkt ist. Durch irgendwelche äußeren Ereignisse ist sie gar nicht berührbar. Und doch ist sie kontingent. Der Glaube, und mehr noch das Glück der Gelassenheit, sind selbst ein Stück Faktizität, sie sind seelische Tatsachen, bedingt durch vielerlei Umstände. Vielleicht durch die Zuwendung der Mutter im ersten Lebensjahr. Wir sind ihrer in keiner Weise mächtig. Die Einheit von Sinn und Sein erfahren wir gerade in dieser Angewiesenheit, denn nicht wir sind diese Einheit. Eine kleine hormonale Störung kann für uns den Sinn zum Verschwinden bringen. Der Ort der krudesten Faktizität, der Abtritt, so meinte der heilige Augustinus, sei deshalb ein besonders geeigneter Ort, um auf ihm laut zu singen: »Herr zeige uns dein Angesicht, und wir werden gerettet werden.«