

»Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater«

Von *Joseph Ratzinger*

Was tut eigentlich ein Mensch, der sich entscheidet, an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde zu glauben? Vielleicht wird der Inhalt eines solchen Entscheids am ehesten verständlich, wenn wir zunächst zwei geläufige Mißverständnisse benennen, in denen der Kern dessen verkannt ist, was solcher Glaube meint. Das eine Mißverständnis besteht darin, daß man die Gottesfrage für ein rein theoretisches Problem ansieht, das letzten Endes am Gang der Welt und unseres Lebens nichts ändert. Die positivistische Philosophie sagt von solchen Fragen, sie könnten nicht verifiziert und nicht falsifiziert werden, das heißt, es gebe keine Möglichkeit, sie klar als falsch zu erweisen, aber gerade das beweise ihre praktische Belanglosigkeit. Denn wenn sich etwas praktisch Unbeweisbares auch nicht widerlegen lasse, zeige dies, daß sich im menschlichen Lebenszusammenhang nichts dadurch ändere, daß es wahr oder falsch sei; solche Fragen aber könne man getrost beiseite lassen¹. Die theoretische Unwiderlegbarkeit wird so zu einem Zeichen der praktischen Unwichtigkeit; was nirgends anstößt, bedeutet nichts. Wer heute sieht, in welchem gegensätzliche Arrangements das Christentum verwickelt wird, wie es nach seinem monarchistischen und nach dem nationalistischen Gebrauch nun als Zutat zu marxistischem Denken auftritt, könnte in der Tat versucht sein, den Glauben der Christen als ein nichtiges Scheinmedikament aufzufassen, das beliebig verwendet werden kann, weil es jedes wahren Inhalts entbehrt.

Es gibt aber auch die genau gegenteilige Auffassung, welche sagt, der Gottesglaube sei nur ein Mittel einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis, er lasse sich völlig auf diese Praxis zurückführen und verschwinde allerdings, wo diese Praxis verschwinde. Er sei erfunden, um Herrschaft zu festigen und Menschen in der Unterordnung unter die bestehenden Mächte zu erhalten. Wenn andere im Gott Israels ein revolutionäres Prinzip sehen, dann stimmen sie im Grunde diesem Ansatz zu, nur daß sie die Gottesidee dann eben mit der von ihnen für richtig gehaltenen Praxis gleichsetzen.

Wer die Bibel liest, wird in der Tat an dem praktischen Charakter des Bekenntnisses zum allmächtigen Gott nicht zweifeln können. Für die Bibel ist klar, daß eine Welt unter dem Wort Gottes gänzlich anders aussieht als

¹ Vgl. zur Positivismus-Problematik B. Casper, Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein. In: J. Ratzinger, Die Frage nach Gott. Freiburg 1972, S. 27-42; N. Schiffers, Die Welt als Tatsache. In: J. Hüttenbügel, Gott-Mensch-Universum. Graz 1974, S. 31-69.

eine Welt ohne Gott, ja, daß nichts gleich bleibt, wenn man Gott wegnimmt bzw. daß umgekehrt alles sich ändert, wenn ein Mensch sich zu Gott bekehrt. So wird zum Beispiel ganz beiläufig im ersten Thessalonicherbrief (4, 3 ff.) den Männern gesagt, das Verhältnis zu ihren Frauen müsse durch eine heilige Ehrfurcht gekennzeichnet sein und »nicht durch gierige Leidenschaft wie bei den Heiden, die Gott nicht kennen«. Die Veränderung, die sich durch das Eintreten Gottes in einen Lebenskontext abspielt, reicht danach bis ins Persönlichste und Intimste der menschlichen Beziehungen hinein; die Unkenntnis Gottes, der Atheismus, drückt sich konkret als Ehrfurchtslosigkeit des Menschen vor dem Menschen aus und Gott erkennen, heißt den Menschen neu sehen. Das gleiche bestätigt sich in den anderen Texten, in denen Paulus vom Atheismus spricht. Im Galaterbrief sieht er als die kennzeichnende Auswirkung der Unkenntnis Gottes die Verknechtung an die »Weltelemente« an, zu denen der Mensch in eine Art von Anbetungsverhältnis tritt, das aber zur Sklaverei wird, weil es auf Unwahrheit beruht; der Christ kann die Elemente als »kläglich« und »armselig« verspotten, weil er die Wahrheit erkannt hat und dadurch von dieser Tyrannei freigeworden ist (4, 8 f.). Im Römerbrief führt Paulus diesen Gedanken weiter aus: Er behauptet im Blick auf die heidnische Philosophie und ihr Verhältnis zu den bestehenden Religionen, die Völker des Mittelmeerraums hätten die Erkenntnis Gottes ins bloß Theoretische abgeschoben und seien durch diese Perversion selbst der Perversität verfallen; indem sie den Grund aller Dinge, den sie sehr wohl kannten, bewußt aus ihrer Praxis ausklammerten, hätten sie die Wirklichkeit auf den Kopf gestellt, seien orientierungslos geworden, maßstablos und unfähig, das Niedrige und das Edle, das Große und das Gemeine zu unterscheiden und so praktisch jeder Perversität zugänglich (1, 18–32) – ein Gedankengang, dem man eine bestürzende Aktualität gewiß nicht absprechen kann. Nehmen wir schließlich noch den zentralen alttestamentlichen Text über den Gottesglauben hinzu, so bestätigt sich das Gleiche: Die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3) ist dort zugleich die Offenbarung des Gotteswillens; von ihr her ändert sich nicht nur im Leben des Mose alles, sondern auch im Leben seines Volkes und damit in der Geschichte der Welt. Bezeichnend ist ja, daß hier nicht ein Gottesbegriff erdacht, sondern ein Name geoffenbart wird, das heißt, es kommt nicht eine Kette theoretischer Überlegungen zu einem gewissen Ende, sondern es entsteht eine Beziehung, die der Beziehung zwischen Personen vergleichbar ist, aber sie doch auch überschreitet, da sie den Lebensgrund als solchen ändert oder richtiger: den bisher verdeckten Lebensgrund ins Licht rückt und zum Anruf werden läßt. Deshalb nennt der Israelit den täglich wiederholten Akt des Glaubensbekenntnisses die Übernahme des Joches der Gottesherrschaft; das Credo-beten ist der Akt, in dem er seinen Platz in der Wirklichkeit bezieht. Dabei muß noch eins vermerkt werden, das für ein neutral bleiben wollendes Denken sicher das Anstößigste

ist. Was ich meine, kommt sehr schön in der vorhin erwähnten Stelle des Galaterbriefes zum Vorschein, wo Paulus an die atheistische Vergangenheit seiner Briefpartner erinnert und dann sagt: Nun aber habt ihr Gott erkannt – um sich sogleich zu verbessern: vielmehr, ihr seid von Gott erkannt worden (4, 9). Hier drückt sich eine durchgehende Erfahrung aus: Gotteserkenntnis und -bekenntnis ist ein aktiv-passiver Vorgang, sie ist nicht eine Konstruktion des Denkens, sei es theoretischer oder praktischer Art, sie ist ein Akt des Betroffenseins, dem dann das Denken und das Tun antwortet, dem es sich freilich auch verweigern kann. Was die Bezeichnung Gottes als »Person« und was das Wort »Offenbarung« meint, kann man nur von hier aus verstehen: In der Gotteserkenntnis geschieht auch und sogar zuerst etwas von der anderen Seite her; Gott ist nicht ruhendes Objekt, sondern der aktive Grund unseres Seins, der sich selbst zur Geltung bringt, der an die innerste Mitte unseres Seins anknüpft und freilich gerade darum überhört werden kann, weil der Mensch so leicht weit weg von seiner Mitte, von sich selber lebt. Indem wir auf das passive Element in der Gotteserkenntnis gestoßen sind, haben wir zugleich die Wurzel der beiden Mißverständnisse berührt, von denen eingangs die Rede war: Sie setzen beide nur Erkenntnisse voraus, in denen der Mensch selbst aktiv ist. Sie kennen allein den Menschen als aktives Subjekt in der Welt und sehen die ganze Wirklichkeit nur als ein System toter Objekte an, mit denen der Mensch hantiert. Gerade an diesem Punkt aber widerspricht ihnen der Glaube, hier erst kann man anfangen, zu begreifen, welche Einstellung Glaube ist.

Aber wir wollen nicht zu schnell vorgehen. Versuchen wir, uns vor weiteren Schritten Rechenschaft abzulegen über das, was bisher in Sicht gekommen ist. Klar wurde, daß der Satz »ich glaube an Gott den allmächtigen Vater« keine folgenlose theoretische Formel ist. Ob er gilt oder nicht gilt, verändert die Welt von Grund auf. Ein nächster Schritt eröffnet sich, wenn wir auf die Fassung achten, die Werner Heisenberg diesem Gedanken in seinen Gesprächen über Naturwissenschaft und Religion gegeben hat. Es hat heute einen geradezu prophetischen Klang, wenn man liest, was nach seinem Bericht der Physiker Wolfgang Pauli ihm gegenüber 1927 dazu geäußert hat. Pauli sagt da, er fürchte, nach dem Zusammenbruch der religiösen Überzeugungen werde auch die bisherige Ethik in kürzester Frist zusammenbrechen, »und es werden Dinge geschehen von einer Schrecklichkeit, von der wir uns jetzt noch gar keine Vorstellung machen können«². Wie kurz darauf schon die Verhöhnung des Gottes Jesu Christi als einer jüdischen Erfindung das

² W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München 1969, S. 118; eine Äußerung aus dem Jahr 1952 nimmt diesen Gedanken nochmals auf: »Wenn einmal die magnetische Kraft ganz erloschen ist, die diesen Kompaß gelenkt hat . . ., so fürchte ich, daß sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombomben noch hinausgehen« (S. 195).

bisher Unausdenkliche zur Tatsache machen würde, konnte damals niemand voraus wissen. Heisenberg hat in dem gleichen Gespräch aber auch mit großer Energie die Frage in Angriff genommen, die in unseren Überlegungen bisher noch unbeantwortet blieb: Ist »Gott« dann aber nicht vielleicht doch nur Funktion einer gewissen Praxis? Heisenberg berichtet, er habe den großen dänischen Physiker Niels Bohr gefragt, ob man Gott nicht etwa in der gleichen Wirklichkeitsordnung sehen müsse, wie bestimmte imaginäre Zahlen im Bereich der Mathematik, die es zwar als natürliche Zahlen nicht gibt, auf denen aber ganze Zweige der Mathematik beruhen, so daß es sie »nachträglich doch gibt ... Könnte man ... das Wort »es gibt« in der Religion auch als ein Aufsteigen zu einer höheren Abstraktionsstufe auffassen? Dieses Aufsteigen soll es uns leichter machen, die Zusammenhänge der Welt zu verstehen, mehr nicht.«³ Ist Gott eine Art von moralischer Fiktion, um geistige Zusammenhänge abstrakt-übersichtlich darstellen zu können – das ist die Frage, die hier gestellt wird. Heisenberg setzt sich im selben Zusammenhang noch mit einer anderen Spielart desselben Problems auseinander, mit einer Auffassung von Religion, wie etwa Max Planck sie vertreten hatte. Dieser große Gelehrte unterschied, einer Denkfigur des neunzehnten Jahrhunderts folgend, streng zwischen der objektiven und der subjektiven Seite der Welt. Die Objektseite wird dann nach den exakten Methoden der Naturwissenschaft untersucht, der subjektive Bereich aber beruht auf persönlichen Entscheidungen, die außerhalb der Markierungen von wahr und falsch stehen; zu diesen subjektiven Entscheidungen, die jeder allein verantworten muß, gehört für ihn der Bereich der Religion, die so mit persönlicher Überzeugung gelebt werden kann, ohne in die objektive Welt der Wissenschaft einzutreten. Heisenberg berichtet, wie sich im Gespräch zwischen ihm und Wolfgang Pauli klärte, daß eine so vollständige Trennung zwischen Wissen und Glauben »sicher nur ein Notbehelf für sehr begrenzte Zeit« sein könne⁴. Die Religion, den Glauben an Gott, von der objektiven Wahrheit abzuschneiden, bedeutet ihr innerstes Wesen verkennen. »In der Religion ist objektive Wahrheit gemeint«, so habe Niels Bohr auf seine Frage geantwortet, berichtet Heisenberg; er habe hinzugefügt: »Aber mir scheint die ganze Einteilung in die objektive und die subjektive Seite der Welt hier viel zu gewaltsam.«⁵

Wir brauchen für unsere Absichten nicht zu verfolgen, wie Bohr im Gespräch mit Heisenberg vom Naturwissenschaftlichen her die Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv übersteigt und sich auf eine Mitte hinter beiden vortastet. Der Kernpunkt, um den es geht, liegt auch ohnedies zutage: Glaube an Gott will nicht eine fiktiv-abstrakte Vereinigung verschiedener Handlungsschemata darbieten, er will auch mehr sein als eine Über-

³ Ebd., S. 126.

⁴ Ebd., S. 117 f.

⁵ Ebd., S. 123 ff.; vgl. S. 126–130.

zeugung des Subjekts, die unvermittelt neben einer gottleeren Objektivität steht. Er will gerade den Kern, die Wurzel des Objektiven aufdecken, den Anspruch der objektiven Wirklichkeit in voller Schärfe zur Geltung bringen. Er tut dies, indem er an jenen Ursprung führt, der Objekt und Subjekt verbindet und die Beziehung beider überhaupt erst erklärlich macht. Einstein hat darauf hingewiesen, daß gerade die Beziehung von Subjekt und Objekt das größte aller Rätsel ist, oder genauer gesagt, daß unser Denken, unsere im reinen Bewußtsein ausgedachten mathematischen Welten auf die Wirklichkeit passen, daß unser Bewußtsein so strukturiert ist wie die Wirklichkeit und umgekehrt, das ist doch der vorgängige Grund, auf dem alle Naturwissenschaft aufruht⁶. Sie hantiert wie selbstverständlich damit, aber nichts ist weniger selbstverständlich als das. Denn das heißt, daß das ganze Sein die Art des Bewußtseins hat; daß im menschlichen Denken, in der Subjektivität des Menschen, das in Erscheinung tritt, was objektiv die Welt bewegt. Die Welt hat die Art des Bewußtseins an sich. Das Subjektive ist der objektiven Wirklichkeit nicht etwas Fremdes, sondern sie ist selbst wie ein Subjekt. Das Subjektive ist objektiv und umgekehrt. Das wirkt sich bis in die Sprache der Naturwissenschaft hinein aus, die hier durch den Zwang der Dinge mehr deutlich werden läßt, als oft die bemerken, die sie gebrauchen. Dafür ein Beispiel aus einem ganz anderen Bereich: Auch die verbissensten Neodarwinisten, die jeden finalen, zielgerichteten Faktor aus der Entwicklung ausschalten wollen, um ja nicht in den Verdacht der Metaphysik oder gar des Gottesglaubens zu geraten, reden mit der größten Selbstverständlichkeit immerfort von dem, was »die Natur« tut, um jeweils die besten Durchsetzungschancen wahrzunehmen. Wenn man den üblichen Sprachgebrauch untersucht, wird man zu der Feststellung kommen, daß die Natur hier ständig mit Gottesprädikaten bedacht wird, oder vielleicht genauer: Sie hat präzis die Stellung übernommen, die im Alten Testament der Weisheit zugeschrieben wurde. Sie ist eine bewußt und äußerst vernünftig handelnde Größe. Selbstverständlich würden die betreffenden Wissenschaftler, spräche man sie darauf an, erklären, daß das Wort Natur hier nur eine abstrakte Schematisierung vieler Einzelelemente sei, also so etwas wie eine imaginäre Zahl, die der Vereinfachung der Theorienbildung dient und ihrer besseren Überschaubarkeit. Aber man muß doch ernsthaft fragen, ob irgend etwas an dieser ganzen Theorie noch heil bliebe, wenn man diese Fiktion strikt verbieten und auf ihre konsequente Ausschaltung dringen würde. In der Tat würde kein logischer Zusammenhang mehr bestehen bleiben.

Josef Pieper hat von noch einmal einer anderen Seite her denselben Sachverhalt verdeutlicht. Er erinnert daran, daß es nach Sartre keine Natur der

⁶ Hier zitiert nach J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*. In: L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin 1274/1974. München 1974, S. 47–70, Zitat S. 50.

Dinge und des Menschen geben könne, denn – so Sartre – dann müsse es ja Gott geben. Wenn die Wirklichkeit nicht selbst aus einem schöpferischen Bewußtsein kommt, wenn sie nicht Verwirklichung eines Entwurfs, einer Idee ist, dann kann sie nur ein Gebilde ohne feste Konturen sein, das sich beliebiger Verwendung darbietet; wenn es aber in ihr Sinngestalten gibt, die dem Menschen voraufgehen, dann auch einen Sinn, dem solches zu verdanken ist. Für Sartre ist die feststehende erste Gewißheit dies, daß es keinen Gott gibt; also kann es keine Natur geben – das bedeutet, daß der Mensch zu einer ungeheuerlichen Freiheit verurteilt ist: ohne Maßstab muß er selbst erfinden, wozu er sich und die Welt machen will⁷. An dieser Stelle wird wohl allmählich klar, welcher Art die Alternative ist, vor die der erste Glaubensartikel den Menschen stellt. Es geht darum, ob der Mensch die Wirklichkeit als pures Material oder als Ausdruck eines ihn angehenden Sinnes annimmt; ob er Werte erfinden oder finden muß. Je nachdem ist von zwei ganz verschiedenen Freiheiten, von zwei ganz verschiedenen Grundorientierungen des Lebens die Rede.

Vielleicht drängt sich manchem gegenüber diesen Überlegungen zusehends der Einwand auf, all das bisher Gesagte sei doch ein letztlich fruchtloses Spekulieren um den Gott der Philosophen; an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater Jesu Christi führe es nicht heran. Die Bibel spreche nun einmal nicht von zentraler Ordnung (wie Heisenberg⁸), von Natur und Sein (wie die frühere Philosophie); das sei eine Verwässerung des Glaubens, in dem es um den Vater, um Jesus Christus, um Ich und Du, um die persönliche Beziehung des Betens zu dem liebenden Gott gehe. Solche Einwände klingen fromm, sind aber doch kurzschlüssig und verdecken die Größe dessen, worauf der Glaube zielt. Richtig daran ist, daß Gott nicht ebenso festgestellt werden kann wie irgend ein meßbarer Gegenstand. Zwar gäbe es kein Messen ohne den geistigen Zusammenhang des Seins, also ohne den geistigen Grund, der den Messenden und das Gemessene verbindet. Aber eben deshalb wird dieser Grund selbst nicht gemessen, sondern geht allem Messen voraus. Die griechische Philosophie hat dies so ausgedrückt: Die letzten Gründe alles Beweisens, auf denen das Denken überhaupt ruht, werden nicht noch einmal bewiesen, sondern eingesehen. Aber wir alle wissen, daß es mit dem Einsehen eine eigene Sache ist. Es ist nicht abtrennbar von dem geistigen Standort, den ein Mensch in seinem Leben eingenommen hat. Die tiefsten Wahrnehmungen des Menschen brauchen den Menschen ganz. So ist klar, daß solche Erkenntnis ihre eigene Weise hat. Man kann Gott nicht ebenso feststellen wie irgend ein meßbares Ding. Es geht hier *auch* um einen Akt der Demut, nicht einer kleinlichen moralistischen, sondern sozusagen einer

⁷ J. Pieper hat auf diese Frage wiederholt und mit wachsendem Nachdruck hingewiesen; zuletzt in dem eben (Anm. 6) erwähnten Beitrag, bes. S. 50.

⁸ A. a. O., S. 118; zentral wird der Begriff in dem zweiten Gespräch (1952), S. 291 ff.

seinshafte Demut: das Gerufensein der eigenen Vernunft durch die ewige Vernunft anzunehmen. Dem steht gegenüber das Verlangen nach einer Autonomie, die erst die Welt erfindet und die nun freilich der christlichen Demut der Erkenntnis des Seins die so merkwürdig andere Demut der Seinsverachtung entgegensetzt: An sich ist der Mensch ja nichts, ein nicht fertig umschriebenes Tier, aber wir könnten vielleicht noch etwas aus ihm machen . . .

Wer zwischen dem Gott des Glaubens und dem Gott der Philosophen allzusehr trennt, nimmt dem Glauben seine Objektivität und zerreißt damit wieder Objekt und Subjekt in zwei verschiedene Welten. Der Zugang zu dem einen Gott kann freilich sehr verschieden sein. Die Dialoge mit den Freunden, die Heisenberg aufgezeichnet hat, zeigen, wie ein redlich suchendes Denken durch den Geist in der Natur zur zentralen Ordnung findet, die nicht nur existiert, sondern fordert und fordernd die Kraft der Gegenwart hat, der Seele vergleichbar wird: Die zentrale Ordnung kann uns gegenwärtig werden wie die Mitte eines Menschen einem anderen Menschen. Sie kann uns begegnen⁹. Für den, der in der christlichen Tradition aufgewachsen ist, beginnt der Weg im Du des Gebetes: Er weiß, daß er den Herrn anreden kann; daß dieser Jesus nicht eine historische Persönlichkeit der Vergangenheit, sondern über alle Zeiten hin gleichzeitig ist. Und er weiß, daß er im Herrn, mit ihm und durch ihn hindurch den anreden kann, zu dem Jesus »Vater« sagt. Er sieht gleichsam in Jesus den Vater. Denn er sieht, daß dieser Jesus von anderswoher lebt, daß sein ganzes Dasein Austausch mit dem Anderen, Herkommen von ihm und Zurückgeben an ihn ist. Er sieht, daß dieser Jesus wirklich seiner ganzen Existenz nach »Sohn« ist, einer, der sich innerst von einem anderen empfängt und sich als Empfangen lebt. In ihm ist der verborgene Grund da; im Handeln, Reden, Leben, Leiden dessen, der wahrhaft Sohn ist, wird dieser Unbekannte sichtbar, hörbar, zugänglich. Der unbekante Grund des Seins enthüllt sich als Vater¹⁰. Die Allmacht ist wie ein Vater. Gott erscheint nicht mehr als höchstes Seiendes oder als das Sein, sondern als Person. Und trotzdem: Die persönliche Beziehung, die hier entsteht, ist nicht gleichartig mit rein zwischenmenschlichen Beziehungen – insofern ist es doch eine Verharmlosung, wenn vom Gottesverhältnis nur im Schema der Ich-Du-Beziehung gesprochen wird. Die Anrede an Gott meint nicht irgend ein Gegenüber, das mir gegenüber bleibt wie ein anderes Du, sondern sie stößt auf den Grund meines eigenen Seins vor, ohne den ich nicht ich wäre, und dieser Grund meines Seins ist identisch mit dem Grund des Seins überhaupt, ja er ist das Sein, ohne welches nichts ist. Das Erregende ist nun freilich, daß dieser absolute Grund zugleich Beziehung ist; nicht weniger als ich,

⁹ Ebd., S. 293.

¹⁰ Weiter ausgeführt habe ich diese Gedanken in meinem Beitrag: Tradition und Fortschritt. In: A. Paus, Freiheit des Menschen. Graz 1974, S. 9–30. Zum Folgenden meine Einführung in das Christentum. München ¹¹1974, S. 48–53.

der ich erkenne, denke, fühle, liebe, sondern mehr als ich, so daß ich nur erkennen kann, weil ich erkannt bin, nur lieben kann, weil ich zuvor schon geliebt bin. Der erste Glaubensartikel meint also eine höchst persönliche und eine höchst sachliche Erkenntnis zugleich. Eine höchst persönliche Erkenntnis: das Finden eines Du, das mir Sinn gibt, dem ich mich unbedingt anvertrauen darf. Deshalb ist er nicht als neutraler Satz formuliert, sondern als Gebet, als Anrede: Ich glaube an Gott – ich glaube an dich, ich vertraue mich dir an. Wo Gott wirklich erkannt ist, ist er nicht eine Sache, von der man reden kann wie von imaginären oder natürlichen Zahlen, sondern ein Du, zu dem man redet, weil wir von ihm angeredet sind. Aber ich kann mich ihm deshalb unbedingt anvertrauen, weil er unbedingt *ist*, weil seine Person der objektive Grund alles Wirklichen ist. Anvertrauen, vertrauen überhaupt als begründete Wirklichkeit in dieser Welt ist möglich, weil der Grund des Seins vertrauenswert ist – wo dies nicht wäre, bliebe alles Einzelvertrauen zuletzt eine leere Farce oder eine tragische Ironie.

Müssen wir nach all diesen Überlegungen noch einmal auf die Fragen vom Anfang eingehen, in denen ja auch der heute um und um bedrängende Einwand des Marxismus steckt, Gott sei gleichsam nur die imaginäre Zahl der Herrschenden, in der sie ihre Macht überschaubar zusammenfassen; ein Weltbild, das sich in den Begriffen »Vater« und »Allmacht« abschließt und die Anbetung des Vaters, der Allmacht verlangt, erweise sich als Credo der Unterdrückung; nur die radikale Emanzipation von Vater und Allmacht könne die Freiheit herstellen? Eigentlich müßten wir wohl unter dieser Perspektive den ganzen Denkweg noch einmal zurücklegen; vielleicht kann es aber nach allem Gesagten doch zureichen, wenn ich statt dessen am Schluß an eine Szene aus Solschenizyns »August Vierzehn« erinnere, die genau auf diese Fragen bezogen ist. Zwei russische Studenten, wie nahezu ihre ganze Generation von sozialrevolutionären Ideen begeistert, lassen sich in der Ausnahmesituation des patriotischen Aufbruchs am Kriegsbeginn 1914 in ein Gespräch mit einem seltsamen Weisen ein, dem sie den Spitznamen »der Astrolog« gegeben haben. Sehr behutsam versucht dieser, sie von dem Gespenst einer wissenschaftlich erdachten sozialen Ordnung wegzuführen, das Chimärische einer Weltverwandlung durch die revolutionäre Vernunft sichtbar zu machen: »Wer kann sich vermessen zu behaupten, er sei imstande, ideale Zustände AUSZUDENKEN? ... Überheblichkeit ist ein Zeichen geringer geistiger Entwicklung. Wer geistig wenig entwickelt ist – der ist überheblich, wer geistig hoch entwickelt ist – der wird demütig.« Am Schluß steht nach manchem Hin und Her die Frage der Jungen: »Ist denn die Gerechtigkeit kein zureichendes Prinzip einer Gesellschaftsordnung?« Darauf die Antwort: »Sicher! ... Aber wiederum nicht unsere eigene, wie wir sie uns für das bequeme irdische Paradies vorstellen. Sondern jene Gerechtigkeit, deren Geist vor uns, ohne uns und aus sich selbst ist. Und wir müssen ihr

entsprechen!¹¹ Solschenizyn hat die beiden Gegensatzbegriffe »ausdenken« und »entsprechen« mit viel Bedacht auf unterschiedliche Weise im Druck hervorheben lassen: das Wort ausdenken sozusagen großsprecherisch in Kapitälchen, das Wort entsprechen demütig in Kursive. Das Letzte ist nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen. Ohne das Wort Gott zu nennen, in der Scheu dessen, der von weit her zur Mitte führen muß (»er sprach, sah die beiden an: war er auch nicht zu weit gegangen?«), formuliert der Dichter hier sehr präzise das, was Anbetung bedeutet, was der erste Glaubensartikel meint. Das Letzte ist für den Menschen nicht das Ausdenken, sondern das Entsprechen, das Zuhören auf die Gerechtigkeit des Schöpfers, auf die Wahrheit der Schöpfung selbst. Und nur das gewährt Freiheit, denn nur das sichert jene unantastbare Ehrfurcht des Menschen vor dem Menschen, vor dem Geschöpf Gottes, die nach Paulus Kennzeichen dessen ist, der Gott kennt. Solches Entsprechen, Annehmen der Wahrheit des Schöpfers in seiner Schöpfung, ist Anbetung. Darum geht es, wenn wir sagen: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde.

¹¹ A. Solschenizyn, August Vierzehn (deutsche Übersetzung: Luchterhand 1972) S. 513 und 517; die ganze Szene (Abschnitt 42), S. 495–517.