

Christentum und Religionen

Der Gott Jesu – Gott – andere Götter

Hans Waldenfels

Eine erste Beobachtung

In der Präambel zum deutschen Grundgesetz heißt es: »Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen hat sich das Deutsche Volk dieses Grundgesetz gegeben.« Wie inzwischen bekannt, ist es nicht mehr gelungen, in der Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union eindeutig das religiöse Erbe Europas, geschweige denn Gott, zu verankern.¹ So heißt es in der deutschen Übersetzung des Textes zwar: »Im Bewusstsein ihres *geistig-religiösen* und moralischen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen.« Doch muss man wissen, dass »geistig-religiös« Übersetzung der zu Grunde liegenden Formulierung »spirituell« ist, dort somit der Begriff »religiös« vermieden wird. Vor allem die laizistisch geprägten französischen Kreise haben sich dahingehend durchgesetzt, dass auf das Wort »religiös« verzichtet wird.

Selbst wenn man sich mit der deutschen Formel »geistig-religiös« (als Übersetzung von »spirituell«) abfindet, ist aber dann nicht zu übersehen, dass der Wechsel von der Erwähnung Gottes zur Berufung auf das religiöse Erbe ganz offensichtlich nicht mehr als problematisch empfunden wird. Tatsächlich ist aber an die Stelle des Bekenntnisses zu Gott die vage Berufung auf ein kulturelles Erbe getreten, das dann – ob man es will oder nicht – Religion oder Spiritualität als einen Wesensbestandteil enthält.² Gott wird nicht mehr als die lebenbestimmende Wirklichkeit und Mitte anerkannt, sondern statt dessen eine nicht zu leugnende historische Gegebenheit erwähnt. Das ist umso bemerkenswerter, als noch vor wenigen Jahren, als nach der deutschen Wiedervereinigung die Frage Gottes in der Präambel einer evtl. gemeinsamen Verfassung zur Sprache kam, maßgebliche Vertreter der großen Parteien des deutschen Parlaments darauf bestanden, an der Nennung Gottes festzuhalten. Sie begründeten es damit, dass »Gott«, selbst wenn er nicht als der jüdisch-christliche Gott bekannt würde, Ausdruck und Chiffre einer letzten, menschlicher Verfügung entzogenen Unverfügbarkeit sei.

Das Abrücken von diesem Bekenntnis zu einem menschlicher Verfügung sich entziehenden Urgrund und die Ersetzung dieses Bekenntnisses

¹ Die Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2000 hat entsprechend ihrer Enttäuschung über die Entwicklung Ausdruck verliehen.

² Es verwundert nicht, dass die Weltreligionen in ihrem Gehalt immer mehr unter dem Stichwort »Spiritualität« abgehandelt werden; vgl. z. B. E. Möde (Hg.), *Spiritualität der Weltkulturen*. Graz 2000.

durch die Erwähnung einer historischen Selbstverständlichkeit, die bei der Bestimmung der europäischen Identität nicht zu leugnen ist, signalisiert grundlegende Änderungen im gesellschaftlichen Bewusstsein. Denn es bleibt dabei: Nicht die Verantwortung vor Gott stellt hier die maßgebliche Begründung des gesellschaftlich-staatlichen Verhaltens dar, sondern der – wie immer sich begründende – Respekt vor der Würde des Menschen.

Gott und Religion

Angesichts dieser Entwicklung ist es angebracht auf den heutigen Gebrauch des Religionsbegriffs zu achten. Dabei sind einige grundlegende Orientierungen nicht zu übersehen. So sind auf jeden Fall die deskriptiven Umschreibungen von Religion aufgrund der religionswissenschaftlichen geschichtlichen und phänomenologischen Forschungen und die Religionsdefinitionen in den normativen Wissenschaften Philosophie und Theologie zu unterscheiden. Hier aber ist dann zu beachten, dass der Wissenschaftskosmos, wie er sich heute weltweit darstellt, nach wie vor in der europäischen Kulturgeschichte seine Wurzeln hat.

Eine ausführlichere Beschäftigung mit der Geschichte des Religionsbegriffs³ zeigt, dass »Religion« – unabhängig von seiner Hinordnung auf eine bestimmte religiöse Gemeinschaft – ursprünglich ein anthropologischer Verhaltensbegriff zur Transzendenz des Menschen war. Aus dem Verhaltensbegriff ist aber inzwischen vielfach ein Organisations- und Systembegriff geworden. Entsprechend wird auch die Forderung nach Einfügung des Wortes »religiös« in die Präambel der europäischen Grundrechte-Charta vor allem damit begründet, dass »religiös« den gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmen des Glaubens betont. Gerade dieses wohlwollende Verständnis der Religion aber ist zu überprüfen.

Vielfach wird nämlich übersehen, dass die Ersetzung der Rede von »Gott« durch den Begriff »Religion« auch damit zu tun hat, dass in nicht-christlichen Religionen, zumal in den führenden Religionen Asiens, im Buddhismus wie im Daoismus und Konfuzianismus, die Kategorie »Gott« ausfällt und folglich um eine Definition von Religion gerungen wird, in der »Gott« durch andere Redeweisen wie Transzendenz, Urgrund, letzte Wirklichkeit (vgl. John Hick: »*the Real*«) u. a. ersetzt wird. Es hat eine Zeit gegeben, in der es an der Tagesordnung war, von »atheistischer Religion«⁴ zu sprechen, wenngleich es heute sachdienlicher ist, im Religionendialog das aggressiv klingende, emotional beladene Wort »atheistisch« durch »non-theistisch« zu ersetzen. Tatsache aber ist dann, dass heute weithin »Gott« als zentraler Konvergenzpunkt alles Lebendigen ausfällt. Entsprechend wird Religion in unseren Breiten immer

³ Vgl. meine Lit.-Hinweise in H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF)*. Paderborn 2000, 124; zur Begriffsgeschichte vor allem HWP VIII 632–713. Eine gute Zusammenfassung heutiger evangelischer Sicht bietet M. Honecker, *Religion. Naturanlage oder Illusion?* Münster 2000.

⁴ Vgl. H. von Glasenapp, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*. München 1966.

mehr zu einem reinen Kulturfaktor, der dann zugleich museale Züge gewinnt, oder aber Religion ordnet sich als Nützlichkeitsfaktor in bestimmten Situationen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens in die gesellschaftlichen Abläufe ein.

Wenn heute so viel vom Dialog der Religionen die Rede ist, reicht es aber nicht aus, dass die Vertreter der Religionen allein die Würde des Menschen, seine Rechte und – in Verbindung damit – sein ethisches Verhalten behandeln; es muss vielmehr zugleich nach der Begründung der Menschenwürde und allen ethischen Verhaltens gefragt werden. Hier aber sollte man daran festhalten, dass die Entscheidung, die der Mensch letztendlich zu fällen hat, zwischen einer radikalen Selbstverfügung unter Ausschluss einer transzendenten, nicht-anthropozentrischen Wirklichkeit und der Anerkennung eines Unverfügbaren geschieht, dem sich der Mensch letztlich zu überantworten hat. Vor diese Urentscheidung ist jeder Mensch gerufen; ihr muss er sich folglich stellen.

Angesichts der Tatsache, dass Gott nicht mehr das selbstverständliche Thema in der Religion ist, sind sodann zwei Dinge zu betonen:

(1) Wo Menschen als Angehörige von Religionsgemeinschaften die vielfältigen Probleme der Welt angehen, sollten alle *Gottgläubigen* darauf bestehen, dass sie dieses aus der Mitte ihres Glaubens an Gott tun, und sich nicht mit einem niedrigeren gemeinsamen Nenner, der auf Gott verzichtet, zufrieden geben. Wo sie es bei einer so genannten rein humanistischen Fundierung belassen, müssen sie mit der Auflösung des religiösen Fundaments rechnen.

(2) Umgekehrt ist der Verzicht auf die Bezeichnung »Religion« für den eigenen Weg kein wirklicher Lösungsvorschlag. Bekanntlich hat es im Christentum in der Umgebung von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer bereits diesen Vorschlag gegeben; in unseren Tagen wird er u. a. von Thomas Ruster erneut ins Spiel gebracht.⁵ Ein solcher Vorschlag verzichtet sowohl auf den Grundgehalt einer anthropologischen wie einer theologischen Definition von Religion und gibt sich statt dessen mit einem verengten, eigenwilligen Religionsbegriff zufrieden.

»Gott«

Es ist an der Zeit, wieder von Gott zu reden. Der Streit, ob wir es heute in unseren Landen eher mit einer Kirchenkrise oder einer Gotteskrise zu tun haben, hat mit der zweideutigen Beobachtung zu tun, dass viele Christen

⁵ Vgl. Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg 2000; ders., *Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn 1996, 41–53; zu seiner neuen Veröffentlichung vgl. G. Hoff, *Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?* In: *Theologie der Gegenwart* 43 (2000) 135–143.

die Gottesfrage eher fundamentalistisch einklammern, dafür aber umso lauter ihr Unbehagen an der Großorganisation Kirche äußern. »Christentum« ist folglich zunächst Kirche und Kirchengeschichte; den inneren Kern des Christentums, den christlichen Glauben mit seinem zentralen Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, klammern sie schon deshalb aus, um nicht eingestehen zu müssen, dass sie sich von seinem Inhalt längst verabschiedet haben. Die konkrete Prüfungsfrage an jeden einzelnen Christen (und analog an alle Menschen, die von Gottsuche sprechen) lautet hier: Wie sieht es mit deinem Gebetsleben aus? Hast du noch eine innere Beziehung zu dem, den unsere Welt einmal übereinstimmend Gott nannte? Ist er Ursprung und Ziel der Welt und des menschheitlichen Lebens? Gibt es in deinem Leben jene Instanz, die unverfügbar bleibt, die aber über dich und dein Leben verfügt?

Wenn Johann B. Metz helllichtig die alte Formel »Kirche – nein, Jesus – ja« in die neue Formel fortschrieb: »Religion – ja, Gott – nein«, traf er wichtige Punkte.⁶ Am Anfang stand die Krise der Kirche, Jesus blieb eine maßgebliche Persönlichkeit. Wo aber nicht mehr auf Jesu Gottesverhältnis und in seiner Konsequenz auf den Glaubensbekenntnissen der Kirche zu Jesu Gottsein bestanden, ja all dieses ausdrücklich in Frage gestellt und geleugnet wurde, zeigte sich die in der Kirchenkrise zunächst verborgene Gotteskrise. Hier lauten die Fragen: Wie steht es in meiner Überzeugung um Jesu Gottbindung, was bedeuten mir Jesu Anspruch der Gottesmatterschaft und Gottessohnschaft? Steht wirklich jemand hinter Jesu Leben und Sterben, den es Gott zu nennen gilt? Wer diesen Gott nicht erkennt und anerkennt, dem bleibt nichts anderes als zu leben, »*etsi/acsi Deus non daretur*«, – »zu leben, als wenn, auch wenn es keinen Gott gäbe«.⁷ Das Wort, das bei der Begründung des Völkerrechts in der Einklammerung (*etsi/acsi*) eine allen Menschen – Glaubenden wie Ungläubigen – gemeinsame Lebensbasis zu bezeichnen suchte, ist längst zur Grundlage einer möglichen, gott-losen alltäglichen Lebenspraxis geworden.

Doch selbst wenn es keinen Gott gäbe, können religiöse Riten und Angebote immer noch im Verlauf menschlichen Lebens nützlich sein. Das wiederum heißt: Nicht aufgrund seines Wesens ist Religion bedeutsam, sondern aufgrund der immer noch ausgeübten Funktionalität.⁸ Immer möchten Menschen am Anfang und Ende ihres Lebens gesegnet werden. Immer wird es Hochzeiten geben, aber auch Zeiten der Not und der seelischen Pein. Immer werden Menschen Rat suchen und nach Heil verlangen, wo dieses von Menschen nicht gegeben wird. Und auch Fest- und Trauerstunden im gesellschaftlichen Leben rufen nach Segensgesten und tröstenden Worten. Friede und Versöhnung, Gerechtigkeit und Solidarität, Ehrfurcht und Respekt vor allem Lebendigen und der Schöpfung

⁶ Vgl. J. B. Metz/T. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*. Freiburg 1991, 5–62; zum Folgenden passim auch H. Waldenfels, *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund*. Leipzig ²1997.

⁷ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 132 ff.

⁸ Vgl. zur Funktionalisierung der Religion Th. Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*. Paderborn 1997.

werden auch in Zukunft Felder religiöser Anfrage sein. Folglich suchen auch heute Menschen auf dem Markt der Religionen das ihnen Genehme. Doch dann bleibt es dabei: Es muss nicht Gott sein, den Menschen suchen. Oft genug ist es denn auch nicht Gott, den Menschen suchen, vielmehr sucht der Mensch sich selbst, es geht um ihn, der sich – wie auch immer – zu helfen sucht.

Damit stoßen wir auf eine weitere Beobachtung: Lange ist man davon ausgegangen, dass, wenn zwei Menschen »Gott« sagen, sie dasselbe Wesen meinen. Inzwischen müssen wir jedoch feststellen, dass es nicht nur viele Religionen, sondern auch wieder Polytheismus gibt. Anders gesagt: Wenn zwei Menschen »Gott« sagen, müssen sie nicht dasselbe meinen.

Pascals Wort

In keinem Wort der Neuzeit kommt die Zäsur zwischen »Gott« und »Gott« so eindringlich zum Ausdruck wie in dem berühmten Wort Blaise Pascals: »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten (...) Gott Jesu Christi.«⁹ Mit scharfer Klinge trennt Pascal den Gott der Philosophen von dem Gott der Väter, dem Gott Jesu Christi. Zu seiner Zeit war dieses Wort eine laute Provokation; denn es war damals selbstverständliche Überzeugung der gläubigen Philosophen, dass der Gott, auf den hin sie alles dachten, kein anderer ist als der sich in Jesus Christus offenbarende Gott.

Diese mittelalterliche Grundüberzeugung lebt auch heute noch unterschwellig fort, wo Menschen leichthin sagen, dass wir doch alle denselben Gott verehren: die Juden und die Christen und auch die Muslime, doch wahrscheinlich auch die Hindus und die Buddhisten. Dass die Hindus Gott in vielen Gesichtern sehen und Buddhisten nach wie vor ihre Schwierigkeiten mit der Rede von Gott haben, ist vielen Zeitgenossen eher unbekannt. Wo es Theologen gibt, die in Allah nicht den Gott Jesu Christi sehen wollen, stoßen sie eher auf Unverständnis. Dennoch stellt sich heute erneut die Frage nach Gott und dann nach dem wahren Gott.

Gott und Götter

In einer Zwischenüberlegung wollen wir auf Beobachtungen aufmerksam machen, die im allgemeinen öffentlichen Diskurs eher untergehen. Dabei ist zu beachten, dass es (1) Neuansätze zu einem Polytheismus gibt, dass (2) Gott im Leben vieler Menschen zu einem Götzen wird, dass es schon deshalb (3) sinnvoll ist, nach dem wahren Gott zu fragen.

Dabei ist zu beachten: Es geht uns an dieser Stelle nicht darum, dass Menschen sich ihr je eigenes Gottesbild machen. Gottesbilder gibt es so viele, wie es Menschen gibt. Doch hier geht es nicht um Bilder, die man sich macht und anschaut, sondern um Realitäten, die für Menschen zu

⁹ Vgl. zum Text H. Waldenfels, KF 152 f.; Th. Ruster, Gott (A. 5) 69–85.

Gott werden. Die im Namen des Erzengels Michael enthaltene Frage »Wer ist wie Gott?« bekommt einen neuen Sinn. Im Folgenden geht es nicht darum, in fremden Religionen Polytheismen zu entdecken. Wohl könnte gefragt werden: Was ist in den anderen Religionen die umfassende, lebensbestimmende Wirklichkeit, die Juden und Christen Gott nennen? Diese Frage wird gestellt, und wo sie im Dialoggeschehen verstanden wird, kommt es auch zu tastenden Antwortversuchen. Um nur das bedeutendste Beispiel zu nennen: Der buddhistische »Atheismus« ersetzt keine Theozentrik durch Anthropozentrik, sondern bleibt selbst nicht-anthropozentrisch.¹⁰

Polytheismus

Von Odo Marquard gibt es einen Aufsatz zum »Lob des Polytheismus«. ¹¹ In ihm geht es um das Zerschlagen des abendländischen Monotheismus zugunsten einer Vielzahl umfassender Anforderungen an den modernen Menschen. Was Marquard möchte, ist nichts anderes als eine Umkehr der geschichtlichen Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus, von den vielen Mythen zum Monomythos, weil die alte Entwicklung dazu geführt hat, dass die *eine* Geschichte geschichtenlos geworden ist. Denn was sich im Zuge der Überwindung des Polytheismus im Monotheismus ereignet hat, setzt sich in der Aufhebung der Polymythie in der Monomythie fort. Diese aber tritt heute auch in einer säkularisierten Gesellschaft in neuen Gestalten auf: Aus Geschichten wird *die* Geschichte, aus Fortschritten *der* Fortschritt. Es herrschen *die* Vernunft und *die* Gesellschaft.

Der Gedanke verliert nicht an Brisanz, wenn wir – 100 Jahre nach Nietzsche – auf dessen Botschaft von der Tötung Gottes achten. In seiner Rede vom toten Gott fragt er: »Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?«¹² Tatsächlich ist vielen Menschen heute der große Horizont verloren gegangen. Auch das hat Johann B. Metz in der Unterscheidung von »Kleiner Moral« und »Großer Moral« zum Ausdruck gebracht.¹³ Die private »Kleine Moral« ist eine leidensunempfindliche Schrebergartenmoral, in der der Mensch sich in seinen privaten Garten zurückzieht, ohne Nachbarn und fremdes Leid in der Welt zu berücksichtigen.

¹⁰ Vgl. S. Hisamatsu, Atheismus: ZMR 62 (1978) 268–296; dazu H. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Bonn 1997, 271–275; zur Gottesfrage im Buddhismus vgl. ebd. 204–220, 265–281 u. ö.

¹¹ Vgl. O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, 91–116; dazu H. Waldenfels, Gott (A.6) 87–91.

¹² Vgl. F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York 1980, IV 102.

¹³ Vgl. J. B. Metz u. a., Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 82–88.

»Geld als ›God-term‹«

Im Zentrum der Überlegungen Th. Rusters zum »verwechselbaren Gott« steht ein kurzer Text von Walter Benjamin »Kapitalismus als Religion« aus dem Jahre 1921.¹⁴ Von ihm her leitet er seine Bestimmung der Religion als »die konkrete Totalität von Erfahrung« (127) ab; anders gesagt: Religion hat es mit der »alles bestimmenden Wirklichkeit« (8) zu tun. Wo sie aber – mit Benjamin – ihre Füllung in der Religion des Kapitalismus, genauer: im Kultobjekt Geld findet, da tritt dieses an die Stelle Gottes, wird es zum »God-term«. Für das Christentum aber ergibt sich, dass es dem Kapitalismus als der neuen Form einer Gottesverehrung und Religion nicht nur keinen Einhalt geboten hat, sondern sich (als Religion) »in den Kapitalismus umgewandelt« hat (135). Damit hat das Christentum nach Ruster seinen Anspruch, »Totalität der Erfahrung« zu sein verwirkt: »Das Christentum konnte solange Religion sein, wie es die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit mit dem christlichen Gottesbegriff übereinzubringen wusste.« (140).

In einer umgekehrten Formulierung wird die Religion angesichts des gesellschaftlichen Führungsanspruchs des Ökonomischen selbst zur »Ware.¹⁵ Die hier nicht weiter zu verfolgende Frage ist, ob angesichts der Verflechtung von Kapitalismus und Religion und infolge des gesellschaftlichen Rangs der Geldwirtschaft der Anspruch des Christentums (und anderer Religionen) unwiderruflich seine Geltung verliert oder nicht. Von woher aber gewinnt der Mensch jene kritische Instanz, die ihm vermittelt, dass er sich auf einen Götzen eingelassen hat? Was eigentlich ist die Basis einer Kritik der Religion?

Auch in dem beschriebenen Zusammenhang erscheint erneut ein Gott. Dieser Gott ist zweifellos nicht der Gott Jesu Christi. Doch fragt es sich, ob tatsächlich das Geld so an die Stelle Gottes tritt, dass er sich in seinem Wesen als veränderlich erweist. Denn soviel ist klar: Wenn Geld der neue Gott ist, geht es dem Menschen nicht um ein neues Gottesbild, sondern um eine Wirklichkeit, die die Mächtigkeit Gottes anzunehmen scheint. Wer aber garantiert uns, dass die erreichte Situation der unüberholbare Endpunkt der Geschichte ist? Was besagt es eigentlich, dass die Übereinstimmung zwischen einem bestimmten Gottesverständnis – hier das christliche – und der Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit zerbricht, wenn sich die jeweilig greifbare »Erfahrung« von Menschen als der Maßstab erweist?

Wahrer Gott

Wenn das Wort »Gott« nicht einfach gestrichen werden soll und wir statt dessen in der Erfahrung einer wie immer gearteten »alles bestimmenden

¹⁴ Vgl. zum Folgenden mit genaueren Lit.-Angaben Th. Ruster, Gott (A. 4) 124–142, Seitenzahlen im Text.

¹⁵ Vgl. R. Buchholz, Religion als Ware. Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne: G. Riße u. a. (A.) 125–138.

Wirklichkeit« schwimmen und am Ende untergehen wollen, stellt sich die Frage nach dem wahren Gott. Diese Frage stellt sich unabhängig von der Frage nach Gott in den Religionen. Sie trifft die Menschen in ihrer jeweiligen Situation. Es fragt sich einfach: Was ist für den einzelnen Menschen die lebensbestimmende Wirklichkeit, auch unabhängig vom Gottesverständnis der einzelnen Religion? Das wiederum verfolgen wir am Beispiel der Christen.

Christen orientieren sich einmal am Gottesverständnis Jesu. Es ist aber sodann zu beachten, dass wir die Geschichte nach Christus nicht auf sich beruhen lassen dürfen. Denn die Gottesgeschichte des Christentums war in der Folgezeit von mehreren Rücksichten bestimmt. So haben wir uns längst daran gewöhnt, dass im Gottesverständnis des Christentums verschiedene Traditionsströme zusammenlaufen.

Einmal begegnen wir dem Durchbruch des jüdischen Gottesverständnisses in der Religionsgeschichte der jüdischen Umwelt und dessen Radikalisierung im Gottesverständnis Jesu. Die alttestamentliche Forschung zeigt uns in immer stärkerer Deutlichkeit, dass sich das jüdische Gottesverständnis von dem der Umwelt abgesetzt hat. Der Gott Israels ist nicht auf einen bestimmten Stamm oder ein Volk reduzierbar, sondern erweist sich als der alles umfassende Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, Anfang und Ende der Weltgeschichte. Der Gott Israels ist auch nicht auf die Frage nach Mann und Frau zu reduzieren, weil Gott Geist ist – jenseits aller Geschlechtlichkeit und Götterehen. Gott ist schließlich im jüdischen Verständnis auch nicht einfach der unerreichbare Punkt menschlichen Fragens, sondern derjenige, der sich dem Menschen zugewandt und in der Geschichte mitgeteilt, ihn angesprochen hat, sodass der Mensch sich seinerseits im Dialog mit dem sprechenden Gott weiß. Gott spricht den Menschen an, sodass auch der Mensch in das Gespräch mit Gott eintreten kann. Dieses von Gott eröffnete dialogische Verhältnis gehört zum Gottesverhältnis und Gottesverständnis des Christen. Es ist kein Streitpunkt mit anderen Religionen, wohl aber eine Frage, die zwischen den Religionen im Raum steht.

Zum jesuanischen Gottesverständnis gehört *sodann* über das jüdische Gottesverständnis hinaus die universale Heilsverheißung für alle Menschen aller Zeiten und Räume. In der Heilsverkündigung der Gottesherrschaft, in der sich Jesu Vorläufer Johannes der Täufer und Jesus selbst treffen, gibt es eine wesentliche Unterscheidung: Während Johannes sich in seiner Botschaft auf das kommende Gericht konzentriert, ist Jesu Verheißung wesentlich eine Verheißung der Heilung. Bis in unsere Tage hinein bleibt die Frage des Gerichtes ein Thema. Inwieweit ist aber Jesu Botschaft verstanden, wenn die Gerichtsbotschaft die Heilsbotschaft verdeckt? Hier geht es erneut um das jesuanische und dann das christliche Gottesverständnis. Um dieses muss vor allem da gerungen werden, wo andere Wirklichkeiten, wie etwa der Götze Geld, zur lebensbestimmenden Wirklichkeit zu werden drohen.

Gottesfrage – Gotteswirklichkeit

Wo das Thema Gott von neuem in den Vordergrund tritt, kann aber die Entwicklung, die es vom Mittelalter bis in unsere Zeit genommen hat, nicht übersprungen werden. Das Hochmittelalter mit seinen großen Vertretern – Anselm, den Viktorinern, Thomas, Bonaventura u. a. – lebte wesentlich aus der Überzeugung, dass menschliches Fragen einerseits und göttliche Offenbarung andererseits sich wie Frage und Antwort entsprachen. Selbst wo menschliche Schuld diese Korrespondenz verdunkelte, war am Ende doch Gottes Gnade übermächtig, so dass sie menschliche Schwäche und Schuld in der Menschwerdung Jesu und seinem Tod am Kreuz aufhob. Was die abendländische Theologie unter Mitwirkung der griechischen Philosophie leistete, war nichts anderes als ein »Nach-Denken« dessen, was sich dem Menschen in der Glaubensverkündigung aufdrängte.¹⁶ Erst der Bruch dieser Korrespondenz leitete die Krise ein, die wir bis heute nicht überwunden haben.

Es kommen zwei andere Dinge hinzu. *Einmal* brach – u. a. im Anschluss an die Reformation – der eine Pfeiler – die reflektierte Gottsuche mit Hilfe der der griechischen Philosophie entlehnten Argumente, der sog. »Gottesbeweise« – hinweg. Immer deutlicher aber kam der Mensch zur Erkenntnis, dass seine Argumente dort endeten, wo die *Existenz* eines Wesens, »das alle Gott nennen«, in den Blick kamen. Das *Wesen* Gottes blieb hingegen verschlossen. Was unter dem Einfluss des Rationalismus mehr und mehr in den Hintergrund trat, kommt uns erst in unseren Tagen wieder voll zum Bewusstsein: Der Mensch kann, um die Existenz Gottes wissen, doch sagen, was Gott ist, kann er nicht; seine Rede von Gott endet, wo er sagt, was er nicht ist. Theologie, die Rede von Gott, endet hier in der sog. »negativen Theologie«. Was diese bedeutet, erschließt sich den Gottsuchenden heute wieder auf vielfältige Weise.¹⁷ Umgekehrt sind die auf Gott in Übersteigerung übertragenen menschlichen Eigenschaften wie »allmächtig«, »allgütig«, »allwissend« u. ä. inzwischen ihrerseits vielfach problematisch geworden.

So oder so kann aber *sodann* gefragt werden: Ist der, »den alle Gott nennen«, wirklich der Gott Jesu Christi? Wie zuvor gesagt, war es B. Pascal, der hier mit aller wünschenswerten Schärfe eine Trennungslinie gezogen hat. Mit seinem Wort, das hier nicht mit Gegenargumenten geprüft werden soll, verbindet sich freilich positiv der Hinweis auf einen anderen Zugang der Gottesfrage, der nicht zunächst der Philosophie verpflichtet ist. Mit der Nennung von Namen sieht sich der Hörer an die Geschichte verwiesen. Diese ist aber in den genannten Personen weniger eine Geschichte der Gottsuche als der Gotterfahrung. Gott hat sich, wie es in der Bibel deutlich wird, dem Menschen zu erkennen gegeben. Erst in dieser Situation der Gotterkenntnis eröffnet sich dann ein Raum für die Gottesfrage. Anders gesagt: In diesem Zugang ist Gott zuerst Wort, das nach

¹⁶ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 144–149.

¹⁷ Vgl. St. Pauly (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*. Stuttgart 1998.

menschlicher Antwort ruft. Erst wo diese Antwort in Form einer Frage geschieht, wird dann Gottes Wort auch zur Antwort.

Wichtig ist für den hier geschilderten Umkreis gott-menschlicher Begegnung, dass diese wesentlich in dialogischer Weise geschieht. Das hat wiederum zwei Konsequenzen:

(1) Wo Gott nicht spricht, sondern einfachhin stumm bleibt, ist es nicht Gott, sondern ein Götze, jedenfalls nicht Gott, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Hier tun Unterscheidungen not. Wenn die für den Menschen alles- und lebenbestimmende Wirklichkeit ein Götze ist, ist ihm Widerstand zu leisten, muss der Götzendienst überwunden werden. Gerade weil das Alte Testament um Götzendienst wusste und zum Widerstand aufgerufen hat, müssen Menschen heute zwischen Götzen und der verborgenen Anwesenheit des wahren Gottes unterscheiden lernen.

(2) Wenn Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, muss das in einer dem Menschen zugänglichen Weise geschehen. Das aber heißt nicht, dass Gott begreiflich wird. Auch wenn Gott dem Menschen nahe kommt, bleibt er der Unbegreifliche, in dem Sinne auch der Ferne. Auch wo sich Christen zur Menschwerdung Gottes bekennen, kommen sie nicht umhin, sich zu dem *Deus semper maior*, der seinerseits der *Deus semper minor* ist, zu bekennen. Es fällt auf, dass sich die Rede von der Menschwerdung Gottes heute – im Anschluss an das 2. Kapitel des Philipperbriefes – in hohem Maße mit dem Verweis auf Gottes Selbstentäußerung verbindet. Dieser Verweis ermöglicht es, dass wir ganz neu nach der alles bestimmenden Wirklichkeit in den Religionen fragen, die die Gottrede eigentlich gar nicht kennen. Die jesuanische Kenose und die buddhistische Leere sind nicht zuletzt von Buddhisten zueinander geführt worden.

Die neue Gottesfrage

Damit stehen wir zugleich vor der neuen Gottesfrage. Wir bleiben dabei, dass, selbst wenn unter Religion »die konkrete Totalität von Erfahrung« verstanden wird, diese Bestimmung nicht nur subjektiv Geltung haben kann, sondern dass man sie auch objektiv, d.h. von Anderen bzw. vom Anderen her auf das einzelne Subjekt hin wird verstehen können müssen. Nochmals anders gesagt: Gott und Religion sind nicht zu trennen, sondern gehören zusammen, weil Gott und Gottesverehrung zusammengehören. Es hilft denn auch wenig, wenn einer Religion wie dem Christentum der Religionscharakter abgesprochen bzw. mit einer Entflechtung von beidem gespielt wird.

Richtig ist, dass es in der Gottesfrage weniger um die von Menschen entworfenen Gottesbilder geht als darum, dass sich dem Menschen der Weg zur alles bestimmenden Wirklichkeit eröffnet. Hier bleiben Fragen an die Religionen, auch an die Menschen, die die Fragen stellen. Nicht zu übersehen ist, dass die verschiedenen Religionen im Laufe der Geschichte ihre je eigenen Ansatzpunkte haben. Das aber heißt nicht, dass sich die

Unterschiede auf die unterschiedlichen geschichtlichen Anfänge reduzieren lassen. Wenn Gott die alles umfassende und bestimmende unverfügbare Wirklichkeit ist, ist immerzu auf seine Freiheit zu setzen. Gott ist dann eben nicht der vom Menschen vorweg Berechenbare.

Menschen werden sich umgekehrt fragen lassen müssen, ob ihr Gott-Denken sich von göttlichen Vorgaben leiten lässt oder mehr von eigenen Entwürfen geprägt ist. Diese Frage ist nicht notwendig eine christliche Frage. Sie kann auch von Andersreligiösen gestellt werden. Freilich wird der Christ nicht verschweigen müssen, dass in der Mitte christlichen Gottesglaubens die Überzeugung steht, dass Gott sich dem Menschen in einer geschichtlichen Stunde der Menschheitsgeschichte und an einem benennbaren Ort weltlicher Landschaften in einem Menschen total mitgeteilt hat. Was immer wieder staunend in der christlichen Botschaft von Gott laut wird, werden freilich Christen zunächst sich selbst in Erinnerung rufen lassen müssen; nur dann haben sie die Kraft, aus dieser Erinnerung heraus unter dem Einfluss des göttlichen Geistes Jesu die Botschaft – in Wort und Tat – zu bezeugen.

Eine solche Botschaft aber wird solange nicht Einladung zu Hochmut und Anmaßung, zu Absolutheitsanspruch und Heilsexklusivismus sein, als sie angesichts des Kreuzes Christi den Menschen selbst in die Leidensgeschichten der Welt eintauchen lässt und in ihnen den Mut zum Glauben an den *Deus semper minor* weckt. Auch wenn die Theodizeefrage nicht gelöst ist, kann angesichts des Kreuzes die Kategorie des Bösen nicht auf Gott geworfen werden. Das gilt, auch wenn gerade hier die Gottesfrage heute neu beginnt.