Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 92 (2002)

Heft: 1

Artikel: Die Frage nach Gott als Gottes Frage an uns : Spuren Gottes in einer agnostischen Kultur

Autor: Houtepen, Anton W. J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404947

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Frage nach Gott als Gottes Frage an uns. Spuren Gottes in einer agnostischen Kultur*

Anton W. J. Houtepen

1. Die Lage: Die Gottesfrage in einer agnostischen Kultur

In einem Essay zur Woche des Buches 1997 schrieb der führende holländische Schriftsteller Gerrit Komrij: «Die in unserer Zeit noch Ausschau halten nach Gott, sind wie Leute, die in dem gewaltigen und komfortablen Wolkenkratzer unserer Kultur leben und da alle Ergebnisse der Zivilisation geniessen – Wohlfahrt, Gesundheit, Technik, Recht und Kunst –, die aber dennoch tun, als ob ihnen etwas fehlt: Am Freitag, Samstag oder Sonntag steigen Sie hinab in eine verkümmerte Bauscheune, die aus Versehen noch hinter dem Wolkenkratzer stehen geblieben ist: eine Kirche, Synagoge oder Moschee. Was sie da suchen? Sie gucken sich die alten, vergilbten Baupläne der Kultur immer wieder an, statt sich in ihrer weiteren Verschönerung und Verbesserung zu vertiefen.»[1] Mit diesem Bild erkennt Komrij die *vergangene* Bedeutung der Religion für den Aufbau unserer Kultur zwar an, meint aber, dass sie *heute* völlig überflüssig geworden sei. Die religiösen Marktverhältnisse in Europa, wie sie von der Religionssoziologie ständig tabellarisch überwacht werden, zeigen eine allmähliche Abnahme des praktizierten Gottesglaubens: Leerlauf der Gottesdienste; methodischer Atheismus in Wissenschaft und Technik, in Politik und Ethik; ein, wie Dorothee Sölle es nannte, trivialer Atheismus in der Kultur. Über Gott wird in der Zeitung, am Fernsehen, bei der Arbeit oder in der Schule nur noch in Nischen gemunkelt und in Sterbensannoncen noch klischeemässig und rituell geredet. Religiöser Analphabetismus waltet in den Kultstätten unserer Kultur, in Museen, Konzertsälen, Archiven, aber auch im Parlament und an der Universität. In der Philosophie haben wir getreulich Heideggers Aufruf zu einem Moratorium des Gottden-

* Vortrag an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern am 3. April 2001. Teile des Textes sind der deutschen Übersetzung meines Buches: Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottesvergessenheit, Gütersloh (Kaiser / GVH) 1999 entnommen (mit Dank an den Übersetzer Klaus Blömer).

[1] *Gerrit Komrij*, Niet te geloven. Een prieelgesprek, Amsterdam (Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek) 1997.

kens befolgt, den er 1957 in dem Sammelband «Identität und Differenz» niederschrieb:

> «Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.»[2]

Auch im Bereich der Religionswissenschaft und der Theologie droht «Gott» nur noch in Anführungzeichen geschrieben zu werden. Von Gott wird von den meisten unserer Zeitgenossen – seien sie Moderne oder Post-Moderne – höchstens noch als kulturhistorischem Relikt oder als brauchbarer Metapher für das Unsagbare, Unfassbare, Irrationale oder Okkulte in unserer Geschichte gesprochen.

Nicht die Entzauberung der Welt, wie es Max Weber noch deutete, sondern die Entzauberung der Religion selbst, ihre Entlarvung als menschliches Produkt und Konstrukt unserer frustrierten Triebe und unserer Angst vor dem Tod, ist wohl die tiefste Ursache der Krise des Gottesglaubens im Westen.

Die atheistischen Manifeste von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud haben uns den Tod Gottes verkündigt mit der Posaune unserer Befreiung und mit dem Aufruf zu Emanzipation und Verantwortung. So deutete schon 1942 Henri de Lubac das dramatische Aufkommen eines atheistischen Humanismus[3]. Die existentialistische Phänomenologie, die humanistische Psychologie, die kritische Schule und die Kommunikationstheorie von Habermas, schliesslich auch der postmoderne Appell an unsere Urteilskraft und narrative Kompetenz, haben uns an einem Sein zum Tode ausgerichtet, das sich mit der absoluten Kontingenz und Endlichkeit des Lebens abfinden muss[4]. Was bleibt, ist eine erreichbare Identität des Selbst und eine machbare Gesellschaft, worin möglichst viele glücklich sind und möglichst wenige leiden[5].

Nun muss man sich hier vor Vereinfachungen hüten und verschiedene Motivationen dieses Abschieds von Gott unterscheiden. Hans Waldenfels[6] unterschied 1984 zwischen Gottesfehl und Gottesleugnung und bei dem

---

[2] *Martin Heidegger*, Identität und Differenz, Pfullingen (Neske) 1957 / [9]1990, 45.

[3] Vgl. *Henri de Lubac*, Le drame de l'humanisme athée, Paris (Spes) [3]1945 / (Cerf) 1998; deutsch: Über Gott hinaus. Tragödie des humanistischen Atheismus, Einsiedeln (Johannes) [7]1984.

[4] Vgl. *Françoise Dastur*, La mort. Essai sur la finitude, Paris (Hatier) 1995.

[5] Vgl. *John Rawls*, A Theory of Justice, Oxford (OUP) [6]1983; Deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit (stw 271), Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2000.

[6] *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn (Schöningh) 1985, 118 ff.

Letzteren zwischen einem analytischen und einem aporetisch-änigmatischen Agnostizismus. Vielleicht gibt es in unserer Kultur jetzt mehr Gottes*fehl* als Gottes*leugnung*. Vielleicht ist die faktische Leugnung des überkommenen Gottesglaubens auf Grund von Analyse, Aporie und Änigma durchaus auch begründet. Wie der orientalische Patriarch Maximos IV. Zaigh auf dem II. Vatikanum es formulierte: «An den Gott, an den die Atheisten nicht glauben können, will auch ich nicht glauben.» Im Klarsinn bedeutet das jetzt: Der Gott, den die Atheisten leugnen, gibt es nicht und hat es niemals gegeben. Den Gott, der bei vielen Zeitgenossen fehlt, gibt es auch Gläubigen nach wie vor zu verkünden.

Viele Christen hatten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Grund, ein Leben *etsi Deus non daretur* eine Zeit lang willkommen zu heissen. Der Aufbau einer Welt in Frieden und Gerechtigkeit, der Streit ums Überleben gab ihnen schon genug zu schaffen und schien zum Sinn des Lebens auszureichen. Wie Hans Küng es 1978 scharf formulierte: «Warum an Gott und nicht einfach an humane Werte glauben: Freiheit, Brüderlichkeit, Liebe? Warum zum Selbstvertrauen auch noch Gottesvertrauen, warum zur Arbeit noch Gebet, zur Politik noch Religion, zur Vernunft noch die Bibel, zum Diesseits noch ein Jenseits?»[7] Die Generation, die seit Mitte der sechziger Jahre der Kirche und dem Glauben den Rücken zuwandte, hatte aus Herkommen eine Glaubenserziehung erfahren, bei der Furcht und Scham, Schuld und Strafe bei dem Gottdenken die Übertöne lieferten und Arbeit, Moral, Politik und Wissenschaft von der Kirche durch übernatürliche Richtlinien gefesselt waren. Für Katholiken und Protestanten war Gott vor allem zum Strafrichter geworden, den es durch Glauben oder gute Werke, durch Regel und Pflicht zu beschwichtigen gab[8].

Andere, von der Tragik in ihrem Leben zu sehr mitgenommen oder vom Unrecht und Leid in der Welt verwirrt und nicht länger von irgendeiner rationalen Theodizee überzeugt, erfuhren die Lossage von Gott als Urheber alles Leidens fast wie eine Erlösung. Wer wollte denn nach Auschwitz, My Lai, Kigali oder Srebrenica noch so ohne weiteres von einem guten und rechtfertigenden Gott reden?

Wieder andere, mehr philosophisch Angehauchte, begrüssten die Entzauberung der Religion als das Ende einer denkerisch unmöglichen Got-

---

[7] *Hans Küng,* Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München (Piper) 1978, 18.

[8] Vgl. *Jean Delumeau,* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siécles), Paris (Fayard) 1983.

tesidee, wie sie im so genannten Theismus beheimatet war. Er rechnete mit einem Gott, der als unbewegter Beweger im Weltsystem die Abfolge von Ursache und Effekt steuerte, den Ablauf und den Zusammenhang der Dinge bestimmte, Urheber und Endziel all dessen, was geschieht, zu sein beanspruchte – einem kybernetischen Gott, der auf unser Bittgebet hin die Steuerung des Alls zu unseren Gunsten zu verbessern im Stande war[9]. Spätestens seit Bischof John Robinsons Buch «Honest to God»[10] haben auch die Theologen diesem schon von Bonhoeffer verworfenen Lückenbüsser und Feinregler der Welt abgeschworen.

Für das moderne Lebensgefühl bilden die Natur und die Geschichte mit all ihren Ursachen, Kräften und Beweggründen ein Ganzes, so wie auch der Leib und der Geist nicht einzeln erhältlich sind. Wir sprechen von physischen, physiologischen und psychologischen Prozessen, von einer Lebensumgebung und, was den Menschen betrifft, von psychosomatischen Zusammenhängen zwischen dem, was wir in Freiheit wollen, und dem, was wir in der Gebundenheit an die körperliche Energie und die natürliche Schwerkraft können. Wir suchen fieberhaft nach Korrelationen zwischen Gehirnströmen und Denkprozessen, genetischen Mustern und davon bestimmten Verhaltensweisen, traumatischen Erinnerungen und aktuellem politischem Leiden. Nicht dass wir schon viele Erklärungen gefunden hätten, ganz abgesehen davon, ob uns brauchbare Steuerungsmechanismen an die Hand gegeben sind. Und doch, so viel Einsicht haben wir in den komplexen Zusammenhang von *nature and nurture*, unserer brüchigen Freiheit und der Beschränkungen unseres eigenen körperlichen Ökosystems gewonnen, dass es uns unmöglich geworden ist, an die Existenz einer in den Menschen eingegossenen und davon auch wieder abzutrennenden Seele oder an einen solchen Geist zu glauben oder auch an die Existenz selbständiger «reiner Geister» wie Engel oder Dämonen. Weil wir uns, jedenfalls im Westen, von so etwas wie einem separaten, unabhängig von Materie und Körper wirkenden «Geist» keine Vorstellung mehr machen können, vermögen wir auch mit Gott als «reinem Geist» nicht mehr so zurechtzukommen wie früher. In Natur und Geschichte, in Wissenschaft und Technik brauchen wir diesen onto-theologischen, absoluten und einzig ungeschaffenen Seinsgrund aller Dinge überhaupt nicht mehr.

---

[9] Vgl. *Günther Schiwy,* Abschied vom allmächtigen Gott, München (Kösel) 1995, 95 ff.

[10] *John Robinson,* Honest to God, London (SCM) 1963; deutsch: Gott ist anders, München (Kaiser) 1963.

Der theistische Gott war besonders im Calvinismus und in dem neoscholastischen Katholizismus (Suárez, Fénélon, Vatikanum I bis Vatikanum II) zuhause. Es gehört zur Tragik der reformatorischen und besonders der calvinistischen theologischen Tradition, dass sie aus Sorge, der absoluten Souveränität Gottes Abbruch zu tun, und aus Widerstand gegen die triumphalistische Berufung auf die humanistische Freiheitsidee für lange Zeit der Versuchung des kausalen Determinismus erlegen ist und gerade so der Freiheit des schöpfenden Gottes und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes nicht gerecht wurde. Es gehört andererseits zur Tragik der katholischen, besonders der römisch-katholischen Theologie, dass sie aus Ehrfurcht vor der kausal verstandenen Schöpfungswirklichkeit Gottes und aus Angst vor einer «autonomen Moral» einem unveränderlichen Naturgesetzdenken verhaftet bleibt, das ein gewissenhaftes und verantwortungsvolles Suchen nach dem Willen Gottes im Umgang mit Leben und Tod und damit ein offenes Gespräch mit der heutigen Kultur verhindert. Beide Problemkomplexe wurden bislang im ökumenischen Gespräch kaum berührt, so wie im Allgemeinen die Gottesfrage dort nur ab und zu gestreift wurde[11].

In Wirklichkeit ist es die historisierende und auf die Kausalität des kosmischen Verlaufs fixierte Lesung des schöpferischen Handelns Gottes gewesen, die die deistische, physiko-theologische und spinozistische Versuchung hervorgebracht hat, die ihrerseits zur Religionskritik der Neuzeit geführt hat[12]. Ihre verbesserten Ausführungen, beispielsweise in der evolutionistischen Theorie von Teilhard de Chardin oder in der Prozesstheologie auf den Spuren von Whitehead und Hartshorne, beugen m.E. diesem Deismus nicht vor. Gott bleibt darin ein Synonym für die Logik des Universums[13]. Warum sollte das keine unnötige Verdopplung der Erfahrung

[11] Von den 1500 Seiten, die in den zwei Bänden «Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene», hg. *von Harding Meyer/Damaskinos Papandreou/Hans Jörg Urban /Lukas Vischer,* Paderborn (Bonifatius) / Frankfurt a.M. (Lembeck) ²1991 / 1992, die Dialogergebnisse der letzten 35 Jahre belegen, handeln nur 15 von der Gottesidee oder der Gotteserkenntnis. Eine Ausnahme bilden die Texte über die Gotteslehre (1975) des altkatholisch–orthodoxen Dialogs, ebd. I, 24–30.

[12] Zu diesem historischen Komplex vgl. *Aza Goudriaan,* Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts, Leiden (Brill) 1999. Siehe auch *Jonathan I. Israel,* Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford (OUP) 2001, 329 ff.

[13] *Wilhelmus N. A. Klever*, De logica van het universum, in: *W.N.A. Klever* (Hg.), Filosofische Theologie. Opstellen door J. Sperna Weiland, Baarn (Ambo) 1985, 40–64.

des menschlichen Logos bzw. seines Selbstbewusstseins (Feuerbach), seines Willens zur Macht (Nietzsche), seiner ruhelosen Freiheit (Sartre) und Sorge (Heidegger) oder – weniger anthropozentrisch – der Kontingenz des gesamten Naturprozesses (Whitehead) sein?

Es ist auch aus diesen Gründen von wesentlicher Bedeutung, mit Thomas von Aquin das Bekenntnis des Schöpfergottes zu dehistorisieren,

- indem man es von neuem zuallererst als eine Qualifikation Gottes (=Doxologie) liest, nicht als eine Erklärung der vorgegebenen Wirklichkeit (vgl. die Psalmen, Deutero-Jesaia, die Weisheit und Genesis);
- indem man es fernhält von der Bildsprache der Produktion, der Zeugung, der Bewegung oder Veränderung[14];
- indem man jede Form der Übereinstimmung mit wissenschaftlichen, auf den Typ der instrumentalen oder mechanischen Kausalität gegründeten Hypothesen zur Erklärung des kosmischen Systems (*big bang*, pulsierendes All, anthropisches Prinzip) vermeidet.

Wer nun, aus welchen Gründen auch immer, von diesem Gott der Strafe, der Willkür und der Steuerung Abschied genommen hat – und vielen fiel dies gar nicht schwer – und wer sich zuletzt auch von einem ontologischen Oberwesen verabschiedet hat, steht, wie Nietzsche schon vorhersagte, einsam da im All, befindet sich in einem endlosen Ozean voller Sinneserfahrungen, aber ohne endgültigen Sinn, ohne Richtung, ohne letztes Ziel, in vollkommener Kontingenz. So geht der Abschied vom theistischen Gott mit dem philosophischen Ende der Metaphysik und der kulturhistorischen Pleite der «grossen Erzählungen» einher. Ist die Gottesidee selbst als grosse Erzählung, als erfundene Tradition endgültig entlarvt?

2. Die Metamorphose der Gottesidee

Auf einer tieferen Ebene kann man den herrschenden Agnostizismus, bei dem jeder Bedarf an Gott einfach fehlt, genauso gut – und Feuerbach, Nietzsche und Heidegger zum Trotz – als eine späte Folge des Missachtens der allmählichen, aber fürs erste noch unbemerkten Metamorphose der Gottesidee im Westen betrachten. Religionen wachsen durch gelungene Inkulturation, sie sterben aus durch verpasste Inkulturation. Die so genannte Säkularisierungsthese beinhaltet die tiefe Frage an das europäische

[14] Vgl. *Thomas von Aquin*, Contra Gentiles 2, 17: «Quod creatio non est motus neque mutatio».

Christentum, weshalb es die Kultur der Moderne und der Postmoderne nicht aufnehmen konnte, während die Kultur der Prämoderne es zu höchster Blüte brachte. Der Aufruf des Papstes Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika *Fides et Ratio*[15], die Verbindung von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie wieder herzustellen, um dem Nihilismus und der postmodernen Skepsis zu entgehen, kommt 200 Jahre nach Kants Schrift «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (1784) reichlich spät. Dennoch ist es angesichts eines neu sich anbahnenden Polytheismus und Pantheismus der Postmoderne ein erfreulicher Beitrag zum Bemühen, «Gott im Bereich des Denkens wieder zur Sprache zu bringen». Wird es nicht Zeit, in unserem Denken, gerade auch im Blick auf den heute aktuellen Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen, wieder «Fenster auf Gott» hin zu öffnen, damit wenigstens deutlich wird, was wir ungesagt und unbedacht lassen, wenn wir für die Gottesfrage eine wissenschaftliche Allergie entwickeln?

a. Neue prophetische Gottesrede: moderne negative Theologie

Der Abschied von Theismus und Theodizee bringt nämlich nicht notwendig den Abschied vom biblischen Gott, und die Kirchenverluste im Gefolge dieses Abschieds könnten auch neue Chancen bringen. Unsere Kinder werden in wenigen Jahren ein ganz anderes Gottesbild kennen lernen, genauso wie Leute, die vor dreissig Jahren die Kirche verlassen haben, jetzt eine völlig veränderte Liturgie antreffen. Es lässt sich nicht leugnen, dass gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, da sich die Antithese gegen die Aufklärungsideale gelockert und auch der christliche Glaube – vor allem durch die ökumenische Bewegung und durch das Zweite Vatikanische Konzil – sich auf Menschenrechte, Frieden, Demokratie, Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit, Gleichwürdigkeit von Mann und Frau, von Schwarzen und Weissen, von Nord und Süd verlagert hat, eine Metamorphose des Gottesglaubens stattgefunden hat. Man könnte sie zunächst als eine neue Form der negativen Theologie einordnen:

- Gott ist nicht mehr ein Gott der Sieger, sondern ein Gott der Opfer. Er kann nicht mehr für die Interessen der Herrscher angerufen noch für ethnischen Hochmut, Rassentrennung, Ausbeutung und Klassifizierung von Menschen in Anspruch genommen werden.

[15] Enzyklika FIDES ET RATIO über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998 (VApS 135), Bonn 1998.

- Gott ist nicht mehr ein Gott der Bestrafer und Scharfrichter, sondern ein Gott der Gekreuzigten und Ausgestossenen, ein Gott der Asylsuchenden und Flüchtlinge, der Gefolterten und der Märtyrer.
- Gott ist nicht mehr ein Gott der Gewalt und der Macht, der Frauen und Kindern von Patriarchen aufgezwungen wird, dass sie sich ihrer männlichen Göttlichkeit rühmen können, sondern ein Gott der Vergewaltigten und Prostituierten, der Verlassenen, der Witwen, der Geschlagenen, Ausgebeuteten und Aufgegebenen. Er ist ein Gott der missbrauchten Kinder Gottes.
- Gott ist nicht mehr ein Gott der Furcht und des Zitterns, der Angst und des blinden Schicksals, sondern ein Gott der Liebe und des Mitgefühls, der Hoffnung und der Vergebung, der Freude und der gegenseitigen Fürsorge.
- Gott ist nicht mehr ausschliesslich der Gott unserer Denomination, unserer Religion, sondern ein Gott, in dessen Haus eine Fülle von unterschiedlichen Formen der Anbetung willkommen und angemessen ist. Konkurrenz und Proselytismus dienen nicht mehr der Herrlichkeit Gottes, sie tun vielmehr der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens Abbruch.

So sind wir zum prophetischen Gottesbild der abrahamitischen Religion zurückgekehrt und haben uns die Kriterien des Gottesreiches vom Evangelium Christi her neu geben lassen; somit hat sich auch unser Verständnis des Bildes Gottes, nach dem wir als Menschen geschaffen sind, geändert. *Macht und Gewalt sind allmählich als falsche Analogien der Gotteserkenntnis entlarvt worden.* Das Vorgehen des heutigen Papstes, im Jubiläumsjahr 2000 für die religiöse Gewalt in der Christentumsgeschichte bei Menschen und bei Gott um Verzeihung zu bitten[16], bedeutete nicht nur eine innere Bekehrung der römisch-katholischen Kirche, sondern die Bestätigung einer ökumenischen Metamorphose der christlichen Gottesidee, die sich in den politischen, feministischen und Befreiungstheologien unserer Zeit zu Buche geschlagen hat. JPIC, die geläufige Abkürzung für das ÖRK-Programm der neunziger Jahre, wurde fast zu einem neuen

[16] Vgl. Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Internationale Theologische Kommission, ins Deutsche übertragen und hg. von *Gerhard Ludwig Müller*. Ansprache und Vergebungsbitten von Johannes Paul II. (Neue Kriterien 2), Einsiedeln (Johannes) ^{3}2000.

Tetragrammaton für den Gottesnamen[17]. Die gerade begonnene «Dekade gegen die Gewalt» des Ökumenischen Rates der Kirchen unterstreicht nochmal den Wert dieser prophetischen Gottesrede für das ökumenische Gespräch und die kulturell-politische Relevanz des Gottesglaubens, «denn Zwang entspricht nicht Gottes Wesen», Gewalt «liegt ausserhalb der Majestät Gottes»[18].

b. Weisheitliche Gottesrede: Fenster der Seele auf Gott hin

Dennoch ist es uns nicht gelungen, diese prophetischen Inhalte der Gottesidee mit einer mehr weisheitlichen Annäherung an das Gottesgeheimnis zu verbinden[19], d.h., Seele und Herz der menschlichen Person, seine Kunst des Liebens und des Sterbens mit Gott zusammenzudenken, und so Gott mit der alltäglich gelebten Biografie des Menschen, mit seinen Fragen nach Sinn und seinen Erfahrungen von Grenzen zu verknüpfen. Während wir aus Respekt für die menschliche Autonomie Gott im Bereich des Nutzens einfach ausklammerten, lieferten wir im Bereich unserer Lust am Leben und unserer Emotionen uns selbst den neuen Göttern der Spassgesellschaft, der Esoterik und anderen Formen eines abendfüllenden Aberglaubens aus. Es bleibt also die Frage nach der Möglichkeit, eine Beziehung zu Gott zu denken, die von unseren agnostischen Zeitgenossen nicht als blosse Konstruktion, Projektion oder Metaphorik für menschliche Aporien und Zielsetzungen abgetan werden kann, die unseren narzistischen Aberglauben überflüssig macht und die im Prinzip von allen Religionen als wahre Gottesbeziehung angenommen werden könnte. Es bleibt die Aufgabe, Gott auch im Bereich des Denkens zur Sprache zu bringen. Diese Möglichkeit sehe ich da, wo unsere Frage nach Gott als Frage und Appell Gottes an uns zu verstehen und zu denken ist, ohne dass wir uns auf partikulare, nur für Gläubige zugängliche Erkenntniskanäle berufen.

Natürlich muss ich vorweg betonen, wie es auch Edward Schillebeeckx vor kurzem ein wenig «barthianisch» tat, dass die Gottesfrage sich

---

[17] So im Englischen: JPIC = Conciliar Process for Justice, Peace and the Integrity of Creation; im Deutschen hat sich die Abkürzung GFS = Konziliarer Prozess: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eingebürgert (Anm. der Red.).

[18] Brief an Diognet 7,4; 10,5, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch–deutsche Parallelausgabe, hg. von *Andreas Lindemann / Henning Paulsen*, Tübingen (Mohr) 1992, 314 f.; 320 f.

[19] So *David Tracy*, Die Rückkehr Gottes in der Theologie der Gegenwart, Conc(D) 30 (1994) 500–507.

am Ende nicht «an unserer Suche nach Gott, sondern an Gottes Suche nach uns» entscheidet[20]. Im denkerischen Bereich, noch vor aller theologischen Reflexion, hat die Gottesfrage dennoch zuerst mit der vielfältigen Gestalt und dem begründeten Gehalt des *Betens* als Aufschrei des Beters nach Gott zu tun. Ist dieser Aufschrei nur das am Ende sinnlose Echo unserer Bedürfnisse und Aporien oder ist er die sublime Möglichkeit unserer «Subjektwerdung coram Deo» (Johann Baptist Metz), nämlich dadurch, dass der Geist Gottes in uns betet mit unaussprechlichem Seufzen? Indem wir beten, werden wir zugleich von Gott besucht und gefragt, «in Ihm» zu leben und zu lieben.

Gibt es gerade in unserem betenden, manchmal auch verzweifelten, Fragen nach Gott Fenster auf das Göttliche, auf Gott hin?

Es gibt sie vielleicht dort, wo wir Menschen nach etwas verlangen, was uns treibt, nach etwas fragen, was uns ruft, auf etwas vertrauen, was uns geschenkt werden muss, wo wir uns dem Bösen widersetzen, einander vergeben, wo wir einander nur in Schuld begegnen – also in unseren tiefsten Emotionen des Vertrauens und des Protestes, des Verlangens und der Vergebung, wie sie im Vaterunser von Jesus selbst angesprochen worden sind, in diesem Kerngebet aller christlichen Gebete, das dem Judentum entstammt und auch im Koran anklingt.

Es gibt sie in allen Religionen und Weltanschauungen, wo wir uns dem unantastbaren und unfassbaren Heiligen nur in Ehrfurcht nähern können wie beim Anfang und Ende des Lebens, beim souveränen Appell des Opfers für Hilfe und Gerechtigkeit, beim Aufruf zum Guten und zur Wahrheit, dem man sich nicht ohne Schuld und Lüge verschliessen kann, beim Einsatz für die Sprachlosen, die an unserer argumentativen Kommunikation und prozeduralen Rationalität keinen Anteil haben, beim Respekt für die Integrität der Person und der Abkehr von Gewalt, beim Spiel der Lust in der Liebe, die uns geschenkt wird und die wir beim Partner nicht produzieren können – kurz: bei der Betrachtung der Gebote Gottes im Dialog.

Es gibt diese Fenster auf Gott auch da, wo wir die Determinismen von Natur und Geschichte als offene Chancen, als *kairos* der Technik und als *charisma* von Menschen verwenden können, wo Befreiung aus Diktatur und Unterdrückung stattfindet, wo verhandelt anstatt Gewalt geübt wird, wo wir mit Vernunft Leben und Umwelt schonen anstatt sie durch Begierde zum Besitz zu vergewaltigen.

---

[20] *Edward Schillebeeckx* in einem Zeitungsartikel in: Nieuwe Rotterdamse Courant, 10. April 1998, S. 8.

Es gibt sie da, wo wir zur Einsicht geraten, dass die Namen Gottes – JHWH, Abba, Ruach, Allah – nur auf den einen Gott verweisen, dem Abraham und Moses, Jesus und Mohammed dienen, den sie verehren wollten; wo und wenn wir erkennen, dass der Vater Jesu Christi kein anderer sein kann als der ungesehene JHWH des Mose, als Allah der Barmherzige der Barmherzigen des Mohammed; wenn wir begreifen, dass die Ruach Gottes in Israel weht, in der Kirche, aber auch in der Umma des Islams und wo immer Menschen sich von Gottes Atem geleitet und verlebendigt wissen.

Es gibt solche Fenster auf Gott, wenn wir eine *theologia religionum* aufarbeiten können, wo die Einzigartigkeit des Christusgeschehens von Kreuz und Auferstehung den anderen Religionen, die dieses Ereignis so nicht haben, nicht zur Demütigung angerechnet, sondern als Anfrage an deren Heilsverständnis angeboten wird.

Es gibt sie da, wo wir verstehen, dass die agnostischen Aussagen «Gott ist tot» und «Religion ist Unsinn» nicht die Leugnung von Transzendenzerfahrungen bedeutet, eines Bewusstseins des Endlichen und des Unendlichen, sondern immer konkrete Gottesanschauungen und Religionsformen im Blick haben, die vielleicht jetzt schon Anachronismen sind, die Menschen geschädigt haben können, wiewohl sie anderen vielleicht geholfen haben.

c. Ein Denkweg zu Gott: der Unendliche

Es bietet sich, mehr fundamentaltheologisch, aus der Denkgeschichte der Neuzeit ein Denkweg zu Gott hin an, der auf Descartes zurückgeht. Er, der vielfach verteufelte Urheber der Moderne, dem alle religiöse Verunsicherung, alles moderne Herrschaftsdenken und sogar die endgültige ökologische Katastrophe angelastet wird, war von einer Einsicht geprägt, die er später als eine religiöse, mirakulöse und visionäre Erfahrung beschreibt[21]. Es war die am 10. November 1619 in einem Traum gewonnene Einsicht, dass es im Kosmos keine festen Punkte gibt und dass wir uns darin trotzdem orientieren können durch das mathematische Prinzip der Reihe: Wenn wir zwei oder drei Terme einer mathematischen Reihe kennen, z.B. zwei oder drei Punkte im Raum, zwei oder drei Momente in einem Prozess, so ist schon die ganze Reihe, z.B eine Linie, eine Fläche oder

[21] Für diese Interpretation des Traumes von Descartes vgl. *Jan Hendrik van den Berg*, Metabletica van God, Kapellen (Pelckmans) / Kampen (Kok) 1995, 19 ff.

die Dauer des Prozesses, prinzipiell bekannt und festgelegt. Während man von allen Punkten im All beginnen kann zu denken, zu rechnen, zu messen, festigt der zweite Punkt unsere Denkrichtung und unser Kalkül. Faktisch ist dies die etwas romantisierte Zusammenfassung einer Menge von Entdeckungen aus jener Zeit, nämlich hinsichtlich der Beziehungen und Kräfte, die zwischen Phänomenen herrschen (wie etwa in den Zuordnungen der Töne in der Harmonielehre, bei der Beschreibung der hydrostatischen Gesetze, der Ortsbestimmung mit dem Kompass, aber auch bei Zahlenverhältnissen). Die Einsicht macht die Berufung auf ewige Anfänge oder von Gott bestimmte Ziele entbehrlich. Sie macht Gott als *causa efficiens* oder *causa finalis* überflüssig. Jeder Ort ist ein Schnittpunkt von Extensionen oder Koordinaten, jeder Punkt ein willkürlicher Nullpunkt, von dem aus man die Wirklichkeit und ihre Kräfte beschreiben kann. Es ist diese universelle mathematische Entdeckung, die das moderne Weltbild bestimmen wird, viel radikaler als die Wende von einem geozentrischen zu einem heliozentrischen System oder von dogmatischen Sicherheiten zum allgemeinen Zweifel. Zwar macht diese Einsicht alles «relativ», aber zugleich befreit sie uns von unseren «infantilen Fixierungen» auf feste Formen, Formeln und Begriffe. Nicht dass wir diese nicht bräuchten, aber sie werden sozusagen flüssig, weil wir wissen, dass jede Definition, jede Feststellung nur ein Schnitt, nur ein Segment einer immer umfassenderen Wirklichkeit ist. Das Wesen der Dinge besteht somit nicht in ihrer begrenzten Form – so wie der Zirkelausschnitt aus einem Blatt Papier oder das Gemälde, das gerahmt ist –, sondern im Phänomen ihres Ausschnittes oder ihrer Umrahmung selbst, die sie vom Unendlichen abgrenzt, aus dem Unbestimmten herausnimmt und so darstellt. Dieses Unendliche ist deshalb für Descartes nicht einfach die Verlängerung oder Extension dessen, was wir wahrnehmen, noch das Unbestimmte oder das Umgreifende. Das wäre tatsächlich eine «schlechte Unendlichkeit», wie sie später von Hegel dekonstruiert wurde[22].

---

[22] Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Philosophische Bibliothek 114), Hamburg (Meiner) [6]1952, 124 ff. Laut Hegel muss das Unendliche situiert werden als das noch nicht entzweite, noch nicht durch Raum und Zeit oder Prädikate des Bewusstseins bestimmte und geprägte, nicht objektivierte und vorbildliche Absolute, und es darf nicht als eine Art Verlängerung der Dinge oder unseres Denkens in Raum und Zeit verstanden werden. So wird die Idee des Unendlichen bei Descartes auch von Emmanuel Lévinas gelesen, vgl. *Roger Burggraeve,* Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God. De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas, Leuven (Acco) 1986, 107 ff.

Für Descartes bedeutet das Unendliche die Befreiung von der Fixation auf unsere Objekte, unsere *res extensa*, die in der *cogitatio* und *dubitatio* sich öffnet auf eine unendliche Bewegung des Denkens zu Gott hin bzw. von Gott aus. Gott denken im Sinne von Descartes bedeutet: Dem eigenen Ich und der eigenen Welt des Selbst eine neue, offene Qualität geben, bis auf ihre von Gott gewollte, aber nicht deterministisch fixierte Freiheit hin.

Für Descartes ergeben sich daraus zwei philosophische Schlussfolgerungen, die auch für die Gottesidee wichtig sind:

Das Suchen nach dem Urspung und Ziel der Dinge ist eine aussichtslose Sache. Absolute Sicherheit gibt es nicht. Alles hängt von der von uns gewählten Perspektive ab. Aber auch dies begründet nicht eine letzte Sicherheit. Denn zugleich mit der gewählten Perspektive wissen wir um mögliche andere Blickrichtungen. Gott nun garantiert die unerschöpfliche Fülle und Unendlichkeit aller unserer Perspektiven. Die gewählte Richtung, die bestimmte Form, die anerkannte Formel, das festgelegte Dogma, das herkömmliche Bild von Gott – sie alle sind nur Fenster, Durchreiche der Wirklichkeit, wodurch wir sie wahrnehmen und darin uns orientieren können. Gott selbst ist der Unerschöpfliche, der uns all diese Fenster ermöglicht, aus freier Gnade und umsonst, damit wir damit verantwortlich arbeiten und uns am Ende vor Gott verantworten mögen und uns schon jetzt demütig und respektvoll ihm gegenüber verhalten. Wer das einmal gesehen hat, kann sagen: «...dass die Wahrnehmung des Unendlichen der des Endlichen voraufgeht, d.h., dass die Wahrnehmung Gottes sogar der Wahrnehmung meiner selbst voraufgeht»[23]. Sobald ich mich selbst von den Dingen «frei-denke», die mich zu beherrschen scheinen, erfahre ich auch mich selbst als einen begrenzten «Fall», ein «Gefüge» und so auch als einen «Grenzfall» auf dem Schnittpunkt unendlicher Möglichkeiten und unbegrenzten Verlangens.

> «Wie sollte ich sonst auch verstehen, dass ich etwas wünsche, d.h., dass mir etwas mangelt, und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, im Vergleich mit dem ich meine Mangelhaftigkeit erkenne. Denn da sie (die Idee Gottes) vielmehr im höchsten Grade klar und deutlich ist und mehr objektive Realität als irgendeine andere enthält, gibt es keine, die an sich wahrer, keine, die in einem geringeren Grade der Falschheit verdächtig wäre. Es ist, sage ich, diese Idee des höchst vollkommenen, unendlichen Wesens im höchsten Grade wahr. Denn wenngleich

[23] *René Descartes*, Meditationes de prima philosophia, Amsterdam 1642, § 46 (meine Übersetzung). Vgl. im übrigen Hebr. 11,3: «...aus dem Unsichtbaren ist das Sichbare entstanden.»

man sich etwa ausdenken könnte, dass ein solches Wesen nicht existiert, so kann man sich doch nicht ausdenken, dass seine Idee mir nichts Reales vorstellt. Dem steht auch nicht im Wege, dass ich das Unendliche nicht begreife oder dass es unzählig viel Anderes in Gott gibt, was ich nicht begreifen und woran ich vielleicht nicht einmal irgendwie mit einem Gedanken rühren kann; denn es liegt im Wesen des Unendlichen, dass es von mir als Endlichem nicht begriffen wird.»[24]

Jeder Mensch ist somit, und zwar ständig, «un milieu entre Dieu et le néant»[25]. Im Denkakt selbst werde ich mir dessen bewusst, dass ich von dem getragen werde, was mir voraufgeht und wohin ich auf dem Weg bin. Die Erfahrung meiner selbst als strebend und wollend lässt mich dabei entdecken, dass ich nicht der Verfasser meines eigenen Seins bin[26]. Nicht das Verstehen, viel weniger noch das Nichtverstehen, sondern das Bewusstsein der Frage, des Zweifels und des Verlangens führen laut Descartes zur Annahme Gottes und zur Zurückweisung des Gedankens, dass das Leben und das Denken des Menschen in sich selbst eingeschlossen wären, etwa nach der Art eines *perpetuum mobile*.

Descartes weist anschliessend auf die Tatsache hin, dass Menschen an jedem Tag schon ihre Existenz auf morgen projizieren, ohne dass sie dafür eigentlich gute Gründe haben oder die Ursachen dafür beherrschen könnten. Danach hebt er die Tatsache hervor, dass wir an jedem Tag in einen Zusammenhang hineingestellt und «eingewoben» werden: Der Geist des Menschen wird durch seine körperlichen Umstände «geknetet» wie Wachs, wodurch materiell sehr vergängliche, kulturell aber unsterbliche Phänomene entstehen, die in dem Sinn unendlich sind, dass sie nicht mehr auch nicht gewesen sein könnten, d.h., ihr Einfluss erstreckt sich unergründlich tief in die weitere Geschichte hinein. Unsere faktische Endlichkeit, all unser Fragen und Suchen sind also die Andeutung, die Spur einer uns umfassenden Unendlichkeit von Möglichkeiten – das ist Gott, oder besser noch: das hat Menschen immer wieder auf die Spur Gottes gebracht.

[24] ebd., § 46 (meine Übersetzung).

[25] ebd., § 54.

[26] *A. J. Leijen,* Midden uit de oneindigheid, Vught (Radboudstichting) 1995, 8 ff.

4. Zeitgenössische Versuche, Gott zu denken: Lévinas und Marion

Diese cartesianische Denkbewegung ist für viele Menschen schwierig geworden, weil sie in dem gefangen sind, was Horkheimer und Adorno die «instrumentelle Rationalität» nennen: Wie wir mit Hilfe der Dinge, die uns umgeben, unser Leben aufbauen, um darin zu wohnen wie in einem geschlossenen Haus; wie wir uns durch die Tatsachen – unter der Maske des Respekts vor dem Hier und Jetzt, dem Reichtum an Unterschieden, den Möglichkeiten des Schicksals, den Regeln des Spiels – Regeln auferlegen lassen; und wie wir auf die Dauer auch unsere Leiblichkeit – unsere zerbrechliche Existenz zwischen Wiege und Grab – als ein beherrschbares Instrument einer solchen Rationalität in einem «manipulierenden Dasein», in einer «präparierten Zeit» erleben.[27]

Dem anderen, von Descartes befürworteten, suchenden und interpretierenden meditativen Denken, dem, was ich die «hermeneutische Rationalität» nenne, verbleibt dann je länger desto weniger Raum. Und so wird auch unsere Sicht auf Gott verdunkelt, weil sich zwischen unser unendliches Verlangen und den unendlichen Gott der dicke Nebel unserer Fixierungen auf die mundgerechten Brocken unseres realisierbaren Lebens und machbaren Zusammenlebens legt, eine Art kosmischer Staub, der alles Himmelslicht verfinstert (Martin Buber).

Dem Denken von Descartes schliessen sich einige zeitgenössische Denker wieder an, vor allem in Frankreich. Zuerst hat *Emmanuel Lévinas* die Idee des Unendlichen wieder auf Gott angewandt. Nach jüdischem Verständnis ist Gott der Verborgene, der nicht im Bild dargestellt, nicht repräsentiert werden kann. Er geht uns in der Zeit voraus, entweicht unseren Bestimmungen. Das gilt auch für die Seinsbestimmungen, die wir Gott mitgeben, wenn wir sagen, dass er «ist» oder «existiert».

> «Die philosophische Rede muss auch Gott – den Gott, von dem die Bibel spricht – einbegreifen können, wenn immer dieser Gott einen Sinn hat. Sobald aber dieser Gott gedacht wird, befindet er sich sogleich innerhalb der ‹Seinssage›. Er befindet sich darin als Seiendes schlechthin ... während der Gott der Bibel auf unwahrscheinliche Weise ... das Jenseits des Seins, die Transzendenz bedeutet.»
> «In der Idee des Unendlichen stellt sich nun eine Passivität dar, die passiver ist als jede mit einem Bewusstsein vereinbare Passivität: Überraschung oder

[27] Vgl. *Klaus Müller*, Die präparierte Zeit: Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen, Stuttgart (Radius) [2]1973.

Empfang dessen, was man nicht übernehmen kann, offener als jede Eröffnung, ein Erwachen, das aber an die Passivität des Geschöpflichen denken lässt, als ob die Idee des Unendlichen – das Unendliche in uns – ein Bewusstsein weckte, das noch nicht zur Genüge geweckt ist. Als ob die Idee des Unendlichen in uns Forderung und Bedeutung in dem Sinne wäre, in dem in der Forderung ein Befehl bedeutet wird.»[28]

So bringt die Gottesidee ein Denken hervor, das dazu bestimmt ist, mehr zu denken als es denkt nicht aber aus Bedürfnis, nicht auf der Grundlage der Intentionalität, die von Menschen herkommt, wohl aber auf der Basis von Einladung und Empfänglichkeit, in Form des nicht-intentionalen Denkens.Wir werden dadurch emporgehoben wie der Prophet Habakuk, von unserem fixierten Ort weggerückt und in den Dienst Gottes gestellt, der unser Verlangen auf einen höheren Plan erhebt, seinen eigenen Plan, das Reich Gottes. Solange wir aber nur an Gott denken um des eigenen Heiles oder des Nutzens willen oder aus Furcht oder aus einem Verlust heraus (*le Dieu du besoin*), befinden wir uns nicht auf der Spur des Allerhöchsten. Das geschieht nur dort, wo unser Denken sich in reinem Verlangen nach Gott ausstreckt: *le Dieu du désir*. In dieser Ausweitung des Denkens, die sich vor allem im dem Gewissen verpflichteten Handeln des Menschen und im Tun der Gerechtigkeit vollzieht, «finden» wir Gott auf unserem Weg, bereits handelnd also, beiläufig und im Vorübergehen, d.h., indem wir uns in die Bewegung Gottes selbst einfügen, der Erbarmen ist, Respekt, Fürsorge und Barmherzigkeit für alles, was aus der dunklen Nacht der Unbestimmtheit aufsteigt. Jede Verselbständigung von Teilgebieten, jede Verherrlichung von Diktatur, Dogma und Macht werden dadurch zum Atheismus, d.h. zu einem Leben, das Gott zuwiderläuft.

Eine ähnliche Fortführung der cartesianischen Idee des Unendlichen finden wir bei *Jean-Luc Marion*, Philosoph, Historiker und Hochschullehrer in Paris. Er veröffentlichte 1982 einen ersten Sammelband mit systematischen Gedanken zur Gottesfrage unter dem Titel «Dieu sans l'être». Er schliesst sich darin Heidegger an in dessen Kritik an der Onto-Theologie, die Gott zum Schlüsselstein einer Seinsmetaphysik gemacht hat. Darin kommt Gott die Rolle der Begrenzung des Denkens zu: *id quo maius cogitari nequit* (Anselm von Canterbury). Oder er ist Fundament

[28] *Emmanuel Lévinas*, Dieu et la philosophie, § 3, in: De Dieu qui vient à l'idée, Paris (Vrin) 1982, 94–127; deutsch: Gott und die Philosophie, in: *ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. von Bernhard Casper, Freiburg (Alber) 1981, 81–123.

des Alls wie bei Leibniz, die denkende Substanz, die mit der sich vollziehenden Wirklichkeit zusammenfällt wie bei Spinoza, oder zumindest doch der Urheber des Bewusstseins (so in einer bestimmten Descartes-Interpretation) oder des Gewissens (so wie bei Kant in dessen «Metaphysik der Sitten»). Er ist entweder *ens summe perfectum* wie in allen Formen platonischer Metaphysik oder *causa sui* wie in der scholastischen Rezeption der aristotelischen Metaphysik.

Dieser Gott der Kausalität, des Bewusstseins oder der Moralität wird aber von uns als Seiender gedacht, als Faktor in unserem Handeln und als Objekt unseres Denkens. Ist es möglich, Gott zu denken ausserhalb des Seinsbegriffes, an der ontologischen Differenz vorbei? Marion sieht zwei Möglichkeiten oder Analogien.

Die erste ist die Bewegung der Liebe. Denn Liebe ist nirgends unabhängig von den Seienden, die lieben, zu denken, sie ist davon nicht als eine Form des Seins zu abstrahieren und ist niemals als Objekt zu materialisieren. So ist auch Gott nun zu denken als Liebe, d.h. ohne jede Vorstellung als ein selbständig Seiender oder als eine Hypostase, vielmehr wie reine Beziehung zwischen allen Seienden, der alle Seienden ihre Existenz verdanken. Wie es schon bei der menschlichen Liebe eines Liebespaares der Fall ist, bleibt Gottes Liebe reine Bewegung der Beziehung. Wenn zwei Menschen sich lieben, ist diese Liebe nicht identisch mit ihren Körpern, ihrem verliebten Blick, ihrem Kuss, ihrem Liebesakt. Dies alles verweist fortwährend auf ihre Liebe, dies alles treibt sie auf dem Weg der Liebe weiter. So ist auch Gott eine Hin- und Herbewegung zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen mit dem Blick auf weitere Liebe.

Die zweite Möglichkeit sieht Marion in dem Unterschied zwischen der Repräsentation eines Bildes in einem Standbild *(eidōlon)* und in einer Ikone *(eikōn)*. Der Grund dafür, dass steinerne oder bronzene Statuen vom 2. Konzil von Nizäa 787 verboten, Ikonen aber zugelassen wurden, war eben, dass die freistehende Skulptur alle Aufmerksamkeit auf sich lenkt, während die Ikone dem Betrachter Aufmerksamkeit schenkt. Das Standbild ist, was es ist, vermittelt den Schein einer wirklichen Repräsentation, es nimmt seinen Platz im Raum ein, wird zum Objekt unter Objekten und verführt leicht zur Idolatrie. Die Ikone dagegen befindet sich an der Wand des Raumes, wie ein Fenster, das zum Durchblick einlädt. So werden Ikonen in der östlichen Theologie auch öfters genannt: Fenster auf Gott. Die Ikone enthüllt und verhüllt zugleich das Geheimnis, auf das sie hinweist. Diesen Unterschied nimmt Marion als Metapher für die Gottesidee. Schon Paulus nannte Jesus die Ikone des unsichtbaren Gottes (z.B. Kol. 1,15),

d.h., Gott kommt in Jesus nicht zum Vorschein, Jesus jedoch lädt die, die ihm begegnen, ständig ein in die Welt Gottes. Die Ikone lädt den Betrachter dazu ein, seinen Blick auf etwas hinter dem Dargestellten zu richten. Sie ist wie auch die Sakramente der Kirche, ein Fenster oder eine Durchreiche für die Gottesbegegnung. Etwas derart Ikonisches gilt auch für manche Begriffe, wie Descartes dies am Begriff des Unendlichen nachgewiesen hat. Der Begriff des Unendlichen führt den, der sich das vorstellt, nicht zu etwas Vollständigem, sondern zu einer offenen Absicht: es nicht begrenzen, entzweien, isolieren oder verdinglichen zu wollen. So ist auch der Begriff «Gott» ein Passagebegriff, d.h. er bringt gleichzeitig Abstand und Nähe, er transfiguriert das Denken, er identifiziert nichts oder niemanden: Das Bild ist nicht Gott, Gott ist nicht das Bild. Der Name «Gott» ist nicht Gott, er bringt uns aber auf den Gottesgedanken, er führt unser Denken zu Gott hin, er fügt unsere Intentionen in die Gottes ein

Was in der Entwicklung des westlichen Denkens geschehen ist, ist die Herausbildung eines Gottesbildes, das nach einem eigenen Standplatz, einem eigenen Raum verlangt, das eine eigene Zeit und einen eigenen Kult beansprucht. Gott als wirkendes Tun und als Tätigkeitswort – so im Namen JHWHs – wurde ersetzt durch Gott als Hypostase und als Substantiv (*ho theos*), das – um mit Karl Jaspers zu sprechen – die Verdinglichung und Reifikation dessen ist, was als Ikone, als Passagebegriff gedacht war. Gott wurde in einem eigenen Territorium eingeschlossen, in der Übernatur oder im Jenseits oder im dem dialektischen Begriff des ganz Anderen. So haben wir uns zugleich der Nähe Gottes berauben lassen und Gottes Ferne in unserer Seele verkümmern lassen.

Abschluss

Was wir also wieder entdecken müssen? Die *windows*, die Momente, Gebiete, Symbole oder Konfigurationen, in denen diese Passage zum Göttlichen und Heiligen hin geschehen kann, ohne dass Gott auf einen Ort festgelegt wird; in denen die Seienden zum Sein hin transparent werden; in denen Worte, Begriffe, Träume und Erfahrungen Träger werden von dem, was mehr ist als das Übliche. In der Bildsprache meines Textverarbeitungssystems heisst das, dass wir uns auf die Suche nach Dateien begeben müssen, die sich zwar einsehen, nicht aber bearbeiten lassen. Wir können «Gott» im Bereich des Denkens von seinen Anführungszeichen nur befreien, wenn wir den Mut haben, den Gottesbegriff als Ikone zu deuten.

Wenn Gott nur ein Code wäre für unseren Nutzen und Bedarf, eine Funktion zum Abrufen von Dateien, die bearbeitet werden müssen, dann würde Gott zur Verdoppelung unserer historischen und moralischen Projekte.

Der wahre Gott der Schriften ist der, der vom Beter so angerufen wird, dass der Beter zu einem neuen Sein wiedergeboren wird, dadurch dass Gott ihn hört. In unserem Verlangen nach der Güte, in unserem Vertrauen auf die Liebe, in unserem Protest gegen das Unrecht und in unserer Vergebung von Schuld zeigt sich, auf ikonische Art und Weise, das wahre Antlitz Gottes, ohne das unsere Emotionen zwecklos und ziellos wären, mit dem zusammen sie aber die sublime Rationalität einer Existenz als Kinder Gottes im Reiche Gottes verkörpern.

Das Vaterunser, das wir zusammen mit Juden und Muslimen beten können, ist die Zusammenfassung dieser Rationalität. Vom Vaterunser heraus wird auch die trinitarisch-heilshistorische Gestalt der christlichen Doxologie verständlich, die uns durch Jesus im heiligen Geist zum Vater führt: «denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit». Nur durch die Ikone des gekreuzigten und auferstandenen Sohnes Gottes können und dürfen wir das in Wahrheit sagen.

So ist Gott da in der multikulturellen Gesellschaft von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, wo die Frage nach Gott als eine ernste Form des Denkens wieder ernst genommen wird und wo wir in einem steten Lernprozess mit anderen nach Gott ausschauen – im Bewusstsein unserer Synkretismen und der epochalen Metamorphosen unserer Vorstellungen und Begriffe der «begreiflich unergreifbaren»[29] Gotteswirklichkeit.

So können wir heute, nachdem wir eine Zeitlang die obgenannte moderne «negative Theologie» geübt und das Gottesbild durch prophetische Kritik von Machtinteressen befreit haben, auch wieder positiv weisheitlich von Gott reden. Gottesglaube ist interesseloses Verlangen auf das Reich Gottes hin, auf das Gute hin, auf den Menschen hin, so wie Gott uns im Anfang gemeint hat und so wie er ihn in dem neuen Menschen Jesus vorbildlich und ikonisch dargestellt und angenommen hat. Lévinas sprach von einem *Dieu du désir, pas du besoin*. Jean-Luc Marion betont die Denkform des nicht-intentionellen Daseins, das er mit *donation* und *générosité* andeutet. Das Sein Gottes ist für Israel nicht anders denkbar als im Vor-gang, im Vor-gehen Gottes, der uns durch sein Winken lenkt, nicht

[29] *Per Lønning*, Der begreiflich Unergreifbare. «Sein Gottes» und moderne theologische Denkstrukturen (FSÖTh 49), Göttingen (V&R) 1986.

durch Schieben und Drängen hinter unserem Rücken. Es ist das uns geschenkte Leben, worin er uns vor-geht, in jedem Augenblick neu (Wolfhart Pannenberg), der Unendliche, der uns mitführt in die Bewegung des Unendlichen. Aus diesem Verlangen leben, das ist Leben vor dem wahren Antlitz Gottes. Denn, wie Gregor von Nyssa in seiner *Vita Moysis* sagte: «Wahrlich Gott zu sehen bedeutet: nach Gott Ausschau halten und nicht aufhören, nach Ihm zu verlangen.»[30] So ist Gott mit uns, gerade in unserm Fragen nach Gott, eben als Frage an uns.

Anton W. J. Houtepen (geb. 1940 in Breda NL) ist Professor für ökumenische Theologie an der Universität Utrecht und Direktor des dortigen Instituts für Missiologie und ökumenische Forschung.

Adresse: Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht.

[30] *Gregor von Nyssa*, Vita Moysis, 233 (SC 1ter, ed. Jean Daniélou, 1968, 266 – meine Übersetzung).