

Falls es (k)einen Gott gäbe : Anmerkungen eines weder gläubigen noch ungläubigen Psychoanalytikers

Autor(en): **Germann-Gehret, Rolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **86 (1992)**

Heft 9

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143709>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Falls es (k)einen Gott gäbe

Anmerkungen eines weder gläubigen noch ungläubigen Psychoanalytikers

Rolf Germann-Gehret hat dieses umstrittene Referat am 27. März 1992 im Zürcher Volkshaus vorgetragen. Dazu eingeladen hatten die «Religiös-sozialistische Vereinigung» und die «Freunde der Neuen Wege». Die Reaktionen waren so vielfältig wie die Diskussionsbeiträge, die wir gleich anschliessend an das Referat veröffentlichen. Seine beiden Kernsätze lauten: «Falls es einen Gott gäbe, müsste ich an ihm verzweifeln. Falls es keinen Gott gäbe, so müsste ich daran verzweifeln.» Begründet wird diese Verzweiflungs-Alternative mit der Radikalität des Bösen, wie sie sich im Grauen offenbart hat, das «Auschwitz» heisst. Dass dieses «Auschwitz» kein theologisches, kein kirchlich zu verarbeitendes Thema geworden sei, ist denn auch eins der gewichtigen Argumente, mit denen der Autor seine massive Theologie- und Kirchenkritik begründet. In der Gottesfrage selbst bleibt er Agnostiker: Wissenschaft führt nicht weiter – weder zu Theismus noch zu Atheismus –, Theologie, sofern sie, wissenschaftlichen Anspruch erhebend, weiterführen will, in die Irre. Trotzdem müssen Menschen weiterfragen, wenn nicht aus intellektueller, so doch aus existentieller Notwendigkeit, weil sie auf Hoffnungen und Utopien nicht verzichten können. Komplex wie seine Religions- und Kirchenkritik ist die Biographie des Autors: Katholisch aufgewachsen, dann Studium der reformierten Theologie, nach sieben Jahren Pfarramt Berufswechsel zum Psychoanalytiker und Austritt aus der Landeskirche. Red.

I. Die Fiktion eines archimedischen Punktes

Sigmund Freud charakterisiert einmal ironisch *den* Philosophen, indem er ein Zitat des von ihm geschätzten Dichters Heine anführt und schreibt:

«Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen

Stopft er die Lücken des Weltenbaus.»¹

Der Spott richtet sich bei Freud gegen jegliche Form von *Metaphysik*, worunter er ein Denken versteht, das sich anmasst, das Ganze des Menschseins, der Wirklichkeit und der Welt auf der Basis *eines* Prinzipes zu erklären. Insofern rechnet Freud auch die Theologie als rationalisierende Wissenschaft zur Metaphysik.

Theologie und Psychoanalyse – eine doppelte Abgrenzung

Für mich ist das heute in der Tat der *Trennpunkt gegenüber Theologie und Kirche*.

Beiden muss ich einen solchen metaphysischen Anspruch zuschreiben. Dass dieser aber eine Fiktion ist, ja, dass er auf einer Selbsttäuschung beruht, indem er nämlich ein kohärentes menschliches Bewusstsein voraussetzt, das habe ich nicht in der Theologie als kritische Anfrage gelernt, sondern zuerst in mühsamer Auseinandersetzung mit mir selbst in einer Psychoanalyse erfahren. Erst diese Erfahrung und ihre theoretische Aufarbeitung lehrten mich, Theologie oder Metaphysik neu zu betrachten. So fand ich dann auch zu Philosophen, von denen ich bezeichnenderweise nie etwas hörte im Theologiestudium. Sie lehrten mich, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten, d.h. mich auch abzugrenzen gegen *Freuds und der Psychoanalyse Wunschenken*, Metaphysik und Religion seien ad acta zu legen.

Bekanntlich lässt sich der aus zwei Substantiven zusammengesetzte Begriff «Theologie» entweder als Genetivus objectivus oder als Genetivus subjectivus auffassen. «Logos theou» bedeutet demnach entweder

Rede von Gott im Sinne dessen, dass Gott irgendwie der Urheber dieser Rede sei, oder es heisst Reden von *Gott*, darüber, wer oder was Menschen sich als Gott vorstellen. Da ich selber nie so etwas wie eine innere Erleuchtung, ein umstürzendes religiöses Erlebnis oder eine Bekehrung erlebt hatte, kam es mir bis zu meinem Theologiestudium und weit in dieses hinein gar nie in den Sinn, bei theologischer Besinnung könne es sich um etwas anderes handeln als um Reflexion darüber, was Menschen von Gott erzählen und denken. Zudem legte mein *biographischer Hintergrund* das Fundament zu der Überzeugung, dass sich religiöse Wahrheit nie nur an einem Ort befinden könne. Ich wuchs katholisch auf. Am Katholizismus faszinierte mich seit früher Kindheit der sinnliche Formenreichtum, stiess mich jedoch ebenso früh schon die Priesterkaste ab. Als Gymnasiast prägten mich progressiv-offen engagierte Dominikaner und die Theorien der Arbeiterpriester, doch ein Leben ohne Frauen war mir öd, und so begann ich das Studium evangelischer Theologie, die mich rational viel stärker anzog. Von der sinnlichen Armut des Reformierten vermochte ich mir noch keine zureichende Vorstellung zu machen.

Wahrheit oder Freiheit?

Nicht zufällig belegte ich im ersten Semester eine Vorlesung über Kontroverstheologie. Mich reizten der Widerspruch und die Vielfalt möglicher Ansichten. Dabei stiess ich auf den Vortrag eines Theologen, der für mich wegweisend wurde. Der Neutestamentler *Ernst Käsemann* fragte: «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?»² Ich zitiere einige Sätze:

«Man hat Gott auch nicht im ntl. Kanon dingfest... Dass die Kirche stets die Neigung gehabt hat, Gott im Kanon dingfest zu machen, beweist bereits die Redewendung von der <vorhandenen Wahrheit> in 2. Petr. 1,12. Wird die kirchliche Tradition mit der Wahrheit identifiziert, so wird von dem Geist abstrahiert, der nach Joh. 16,13 immer neu und gegenwärtig in alle Wahrheit führt, wird von dem anredenden und sich gegenwärtig manifestierenden Gott abstrahiert.»

Als ich das damals las, verstand ich es als Begründung für die Freiheit zum *Wider-*

spruch. Denn wenn Gott nicht dingfest zu machen ist im Kanon, so gibt es keine zuhandene Wahrheit, und auf etwas nicht dinghaft Zuhandenem lassen sich keine absoluten Wahrheiten begründen – Wahrheit ist mithin relativ, fragmentarisch, und bedarf deshalb konstitutiv des Widerspruchs. Der Geist weht, wo *er will*; dies verbietet den Bau dicker Mauern, starrer Machtstrukturen wie rigider Hierarchien – dachte ich, und überlas arglos später folgende Sätze in Käsemanns Vortrag:

«Wir enden in einer unaufhebbaren Dialektik: Der Geist widerstreitet nicht dem <Es steht geschrieben>, sondern manifestiert sich in der Schrift. Aber die Schrift kann jederzeit zum Buchstaben werden und wird es, wenn sie nicht mehr vom Geist autorisiert wird, sondern in ihrer Vorfindlichkeit Autorität sein und den Geist ersetzen soll. Die Spannung von Geist und Schrift ist konstitutiv. Das heisst, dass der Kanon nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern ist, als er Evangelium ist und wird. Insofern begründet dann auch er die Einheit der Kirche.»

Also doch wieder *Einheit* und nicht unaufhebbarer Widerspruch, doch wieder dasselbe Dilemma einer sog. Dialektik, aus der es in irgendeiner Synthese ein Entkommen gibt. Wie gelangen wir denn zu dem einheitsbegründenden Evangelium? Käsemann notiert:

«Die Frage ..., was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend...»

Verleugnete faschistische Vergangenheit

Die Tiefendimension dieser Sätze fiel mir damals nicht auf; auch bezog ich sie weder auf ihre Entstehungszeit, nämlich das Jahr 1951, noch auf den Ort, an dem sie ausgesprochen wurden, bzw. auf die Nationalität des sie Aussprechenden. Auch dazu muss ich festhalten, dass mir das Theologiestudium kein Bewusstsein des Ausgelassenen eröffnete; wiederum lernte ich das Entscheidende erst in der Konfrontation mit Freuds Psychoanalyse. In der Arbeit an seinen religionskritischen Schriften erwuchs mir das Bewusstsein dafür, dass sich hier ein Jude äussert,

einer aus demjenigen Volk, welches das christliche Abendland auszurotten suchte.

Einen einheitlichen, umfassenden, ganzheitlichen Glauben will ein deutscher Theologe knappe *sechs Jahre nach dem Scheitern der «Endlösung»* mittels Menschen Wirklichkeit werden lassen, welche sich, «auf die Schrift hörend», einem Gehorsam übergeben, «vom Geist überführt»... Welche Kraft der Verleugnung braucht das, 1951 solche Sätze zu formulieren, absolut, abgeschnitten von einem jeden Bezug zum Ungeheuerlichen des soeben Geschehenen. «Die Schrift» – welche? Das sogenannte «Neue Testament» als absolute Wahrheit auf dem Boden des imperialistisch so genannten «Alten Testaments»? Bis ins Sprachliche reicht die Kraft der Verleugnung. Auch dies musste ich mir selber bewusst machen, ohne Hilfe von Theologieprofessoren – die sich, wie mir erst die Begegnung mit ernsthaft denkenden jüdischen Menschen als Problem deutlich werden liess, mehrheitlich aus deutschen Landen rekrutierten, nach Herkunft und Alter eingebunden in die verleugnete faschistische Vergangenheit. Nie hörte ich nur einen von ihnen dazu Stellung beziehen. Sie wichen der Tragödie so beharrlich aus wie ihre schweizerischen Kollegen, deren rechtsliberaler Freisinn ebenso wenig an einer Aufarbeitung der radikal in Frage stellenden Vergangenheit interessiert war.

Käsemann gründet seinen einheitsstiftenden Glauben (und wo etwas eine Einheit ist, schliesst es stets anderes aus!) sprachlich auf Begriffe, die 1951 als durch und durch korrumpierte hätten gelten müssen. Gogarten lässt grüssen – der Mythopoet des «Gehorsams» und «Geführtwerdens», der Mitläufer und Wegbereiter des Nationalsozialismus. Seit mir die wahren Dimensionen solchen Theologengeschwätzes bewusst geworden sind, ist es mir endgültig vergangen mit kirchlicher Liberalität, bleibe ich allergisch gegenüber einem jeden «Geist», der «überführen» will, lehne es strikte ab, irgendeiner «Schrift» «hörend» zu gehorchen.

Auschwitz ist mir zum entscheidenden negativen menschlichen, darum auch zum entscheidenden metaphysischen und religiösen Erlebnis geworden. Erlebnis insofern, als die Konfrontation mit dieser, meiner Geburt wenig vorherliegenden Wirk-

lichkeit bis heute tiefste emotionale Erschütterungen hervorruft. Ahnung dessen, dass die *Radikalität des Bösen* nie zu begreifen sein wird, darum Widerstand gegenüber einer jeden Metaphysik und Theologie, welche darüber hinweggeht, welche eine Einheit und Ganzheit postuliert – aus Achtung vor den Opfern. Ich brauche keine «Offenbarung», die «senkrecht von oben» auf den Kopf fällt; und dass «in der Tiefe Wahrheit» sei, halte ich für verantwortungsloses Gerede, nachdem sich die Dimensionen aus der menschlich-psychischen Tiefe offenbart und ausgetobt haben.

Warum die Berufung auf Jesus von Nazareth?

Am meisten schmerzte es mich, von demjenigen Rest Theologie Abschied zu nehmen, der mich über eine Zeit meines Pfarramtes tragen half. Wie bei manchen sich als «Linke» Definierenden bot mir die unter dem Stichwort der «*Gott-ist-tot-Theologie*» aufbrechende Rede einen Ort der Zuflucht vor der kirchlichen Gottesherrlichkeit. Dass nun gleichsam die Liebe ins Zentrum rückte, deren Relevanz mir in der eigenen Lebenserfahrung zugänglich war, und dazu eine Liebe unter ausdrücklichem Einschluss der sozialen und politischen Dimension, hatte auch für mich eine starke Verführungskraft. Bis mir eines Tages die nach meinem Verständnis zentrale Anfrage dämmerte: Wie kann denn in einer Zeit, wo zu Recht vom Tode Gottes die Rede sein muss, eine ausschliessliche Berufung auf Jesus von Nazareth begründet werden? Hat nicht Freud, hat nicht Marx für uns hier und heute Wesentlicheres zu Liebe gesagt? Gibt es ein rational stichhaltiges Argument dafür, sein Leben ausgerechnet voll und ganz auf diesen Jesus zu gründen?

Meiner Erkenntnis nach gibt es keines. Dann aber halte ich jede Theologie unter dem Vorzeichen eines Genetivus objectivus für unmöglich und verantwortungslos. Da ich keinen einzigen theologischen Entwurf fand, der letztlich nicht als Pseudo-Epistemologie endete, d.h. der nicht das Unerkennbare in ein begrifflich Fassbares umschmiedete, der also irgendwie die Fiktion eines archimedischen Punktes schuf, ein Höchstes, Letztes, Tiefstes, Tragendes, Gewisses

behauptete, machte sich mir, um mit Sartre zu reden, der Allmächtige wohl für den Rest meines Lebens in den Azur davon und verschwand ohne irgendeine Erklärung. Und so ist mir heute Theologie, wie das Barth auffasste, allemal «*Kirchliche Dogmatik*», Pseudo-Epistemologie, die ich allerdings schon deshalb nicht als bedeutungslos einstuft, weil sie eben reale Macht darstellt, insofern sie verknüpft ist mit einer gesellschaftlichen Institution, darin mit struktureller Gewalt. Mir bleibt darum mit Marx die Religionskritik die Voraussetzung aller Kritik.³

II. Gebrochenheit

Je länger desto mehr beschäftigt mich der schreiende Gegensatz zwischen dem Fragmentarischen dieses Jesus von Nazareth, von dem es hiess: «Die Füchse haben ihren Bau, und die Vögel ihr Nest; aber der Menschensohn hat keinen Platz, wo er sich hinlegen und ausruhen kann» (Mt 8,20), und der prall-satten Macht etablierter Theologie und Kirche. Dieser Gegensatz wurde für mich ein bestimmendes Moment meines Exodus' aus diesen Institutionen.

*Theologie ist der Aberglaube,
den sie bekämpft*

Im Theologiestudium faszinierte mich eine Zeitlang das Problem um den *sog. historischen Jesus*. Staunend lernte ich, wie wenige Sätze im Neuen Testament mit einiger Wahrscheinlichkeit tatsächlich auf diesen Jesus rückführbar scheinen. Seither sind mir alle Theologentricks und kunstvoll-rationalistischen Argumentationsgebäude höchst verdächtig, da sie sich auf nichts denn als auf Phantasien aufbauen. Ich meine das – gerade als Psychoanalytiker – nicht abwertend. Der Bereich der Phantasien, des Imaginären gehört konstitutiv zum Menschsein. Der entscheidende Punkt ist nur, dass das Imaginäre nicht zu einem fixierend bestimmbar Realen gemacht werden darf – sonst beginnt der Wahn. Wenn die individuellen und kollektiven Phantasien über jenen Nazarener zu etwas überhöht werden, auf dem Berge von Theologien errichtet werden können, die allesamt mit dem Anspruch auf Epistemologie auftreten, so ist mir das heute wahnhaft.

Die Theologie ist der Aberglaube, den sie bekämpft.

Dabei kann ich nie übergehen, dass diese seit früher Zeit anschwellenden Theologien immer verknüpft waren mit *institutionalisierter Macht*. Das System eines so immensen theologischen Opus wie dasjenige *Thomas von Aquins* oder *Karl Barths* ist historisch-materialistisch zu entschlüsseln, das eine als Werk eines Mönchs, lebend im Kloster, unbelastet von der Sorge um das tägliche Brot, das sich das Kloster von den Abgaben der einfachen Menschen sicherte, seine gottbezogenen Gedanken ausspinnend, dazu Machtpolitik und Ketzerverfolgung betreibend; das andere als Werk eines wohlbestallten Theologieprofessors in staatlich besoldeter Stellung an einer Universität, die bis dato zu den reaktionärsten Institutionen zählt, bar jeder echten Mitbestimmung derer, die man zu freiem Gebrauch des Wissens anleiten will.

Mitten im Geist haust der Ungeist

Nun, ich kehre noch einmal zurück zum anfänglichen Zitat, welches Sigmund Freud wider metaphysische Hybris setzte. Dass Freud denjenigen, der glaubt, seine Endlichkeit überhüpfen zu können, mit dem Spott überzieht, er stopfe «mit seinen *Nachtmützen* und *Schlafröckfetzen*» «die Lücken des Weltenbaus», dürfte kaum Zufall sein, insofern seit Freud für die Psychoanalyse die *Deutung des nächtlichen Traumes* die *via regia* zum Unbewussten darstellt. Von ihr ausgehend erkennen wir, welche Fiktion die Annahme eines kohärenten menschlichen Bewusstseins ist. Das, was wir unser «Ich» nennen, zeichnet sich durch und durch als gebrochen aus. Warum halten wir so unbeirrt fest an der Fiktion dieses «Ich»? Warum glauben wir so unbeirrt an «Aufklärung», an das «Licht» unserer Vernunft? In der Regel löschen wir jeden Abend das Licht. Das Dunkel der Nacht und die Tiefe des Schlafes entrücken uns in ein dem Bewusstsein totaliter aliter Entgegengesetztes. Doch wir verleugnen die Bedeutung der Hälfte unseres Lebens, verdrängen, was aus ihr kommt. Aber der Bereich der Phantasien, des Imaginären ist durchtränkt von der Nachtseite des Unbewussten, und unser «Ich» ist alles andere denn «frei». Gerade, wo es am mei-

sten bei sich zu sein vermeint, sich am diszipliniertesten bewusst gebärdet, bricht oft die Nachtseite am vehementesten durch. Ich fürchte, die exakteste Naturwissenschaft der Neuzeit, die Physik, ist mit ihrer Folge, der Atombombe und Atomenergiegewinnung, das verheerendste Beispiel dafür.

Mitten im Geist haust der Ungeist. Deshalb plädiere ich für das, was in Theologie und Kirche seit je verpönt ist: *für Zweifel*. Zweifel gegenüber allem, was sich eindeutig, sicher und abgehoben darstellt; Skepsis gegen die Fiktion von Normalität, den Anspruch auf Sicherheit und Widerspruchslosigkeit. Das Normale ist immer auch der Wahn-Sinn; es kommt nur auf die Perspektive an, unter der man es anschaut. Unsere psychische Gebrochenheit ist konstitutiv, weshalb das, was wir als Wirklichkeit definieren, im Innersten zerrissen ist und fragmentarisch bleibt.

Die Unmöglichkeit von Wissen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit

Ich habe im Bezug zur Frage nach Gott bzw. zur Frage nach einem das Leben tragenden Sinn nur eine theoretisch darstellbare Position gefunden, welche der unaufhebbaren Dialektik unserer inneren Gebrochenheit und der Zerrissenheit dessen, was Menschen als Wirklichkeit definieren, gerecht wird. Allerdings bietet diese eben keinen Platz, wo man sich hinlegen und ausruhen kann:

Ich meine die Position einer nachmetaphysischen oder aporetischen Agnosis. Sie geht davon aus, dass die drei traditionellen metaphysischen Fragen – nämlich diejenigen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – *existentielle*, also nicht nur philosophische Relevanz haben. Zur Agnosis, der Einsicht in die Unmöglichkeit von Wissen mittels bestimmender Urteile in bezug auf diese drei Fragen, gelangt sie nicht a priori, indem sie wie Wittgenstein sagt: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»⁴, vielmehr erkennt sie sich als gleichsam negatives Resultat bisheriger metaphysischer Bemühungen. Nachmetaphysisch ist sie, und hier kann ich Freuds Kritik gegenüber «der» Metaphysik aufnehmen, insofern sie es nun konsequent ablehnt, doch wieder irgendeinen archimedischen Punkt zu postulieren, der aus der Endlichkeit unseres

Wissens springt. Doch gegen Freud wie praktisch die gesamte neuere Psychoanalyse lehnt diese Position auch den *Atheismus* ab, denn er beansprucht ebenfalls eine Gewissheit zu einer metaphysischen Frage, welche die Aporie überspielt.

Weder im Besitz einer positiven metaphysischen Gewissheit, noch im sicheren Wissen einer negativen metaphysischen Wahrheit, gälte es, eine *Position offenen Schwebens* auszuhalten. Das ist schon in theoretischer Hinsicht schwierig, verlangt es doch erhebliche Denkbemühungen. Diese zu leisten ist das eine. Deren Ergebnisse dann zu ertragen ist ein anderes. Es ist eiskalt dort, wo uns diejenigen Philosophen hinführen, welche die nötigen Schritte im Zeitalter von Nihilismus und Skepsis bewältigen. Als Psychoanalytiker muss ich anfügen, dass – abgesehen von der hohen voraussetzenden Intelligenzstufe – eine seelische Autonomie oder sog. Ich-Stärke zur Verarbeitung der aporetischen Agnosis gehört, über welche kaum viele verfügen können. Ein Blick in Vergangenheit wie Gegenwart lehrt uns, dass wir Menschen offenkundig eine Art «Glauben» benötigen, um lebensfähig zu bleiben. Dagegen anzukämpfen erachte ich als psychologisch sinnlos.

III. Plädoyer für gebrochene fragmentarische Utopien

Freuds Wissenschaftsideal war der naturwissenschaftliche Methodismus. Er hätte ohne Zweifel dem frühen Wittgenstein zugestimmt: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.» Demgegenüber möchte ich setzen: Was unser Herz berührt oder bricht, davon müssen wir reden.

Theologie als symbolisches Denken

Der Vorteil exakter wissenschaftlicher Denkweise scheint im Bezug zu metaphysischem Fragen das Anerkennen der Begrenztheit unseres Verstandes zu sein. «Scheint» insofern, als ja *Freud* in bemerkenswerter Art gerade in Relation zur Gottesfrage die *Grenzen des Wissbaren überschritten* hat. Er zog sich damit den eigenen Spott über den Metaphysiker zu, was ich allerdings nur für menschlich halte, für ein Indiz des Gewichts der Fragestellung.

Sich um metaphysische Probleme zu futieren und die Exaktheit naturwissenschaftlichen Denkens zu überhöhen, das ist töricht. Wenn beispielsweise jemand behauptet, aufgrund empirischer Erkenntnis habe das Weltall eine Ausdehnung von so und so vielen Millionen Lichtjahren, so vertritt er ineins damit die These einer Endlichkeit des Kosmos. Dies ist sein Glaube. Um eine eventuelle Endlichkeit des Alls bestimmen zu können, müsste er der oder das Un-Endliche sein. Anders gesagt: Um den Begriff eines Endlichen definieren zu können, benötigen wir einen Begriff eines Unendlichen – wir sind mitten drin in metaphysischen Problemen.

Die Grenze verläuft also nicht derart, dass wir über gewisse Dinge und Sachverhalte ein sicheres Wissen erwerben können, währenddem über anderes nur zu schweigen sei. Vielmehr haben wir zu unterscheiden zwischen dem, worüber wir mittels bestimmender Urteile zu reden vermögen, und dem, was uns allein in Reflexion mittels symbolischem Denken zugänglich ist.

Für mein Verständnis sind Theologien Formen symbolischen Denkens. Als solche dürfen sie *nie Allgemeingültigkeit* beanspruchen. Wenn sie heute die Position aporetischer Agnosis übersteigen, so müssten sie ihre Motive dazu so präzise wie möglich rational verantworten. In jedem Falle aber vertreten sie einen fragmentarischen Glauben. Auf einem Stückhaften lassen sich weder Dogmen noch Machthierarchien rechtfertigen. Auch wüsste ich nicht, weshalb *ein* Glaube irgendeinem anderen etwas voraushaben sollte.

Die Antwort auf die Gottesfrage als vorrationaler Grundentschluss

Damit gelange ich zum Schlussteil meiner Überlegungen, und darin zum Beginn des Vortragstitels. Ich hoffe, mein doppeldeutig lesbarer Satzanfang ist jetzt fassbarer. Er umreisst zwei der möglichen Ausgänge aus der Position der aporetischen Agnosis. Doch ob ich mich zu der Annahme wende, es gebe einen Gott, oder ob ich die These bevorzuge, es gebe keinen, beides beruht auf einem vorrationalen Grundentschluss. Damit geht es übrigens um ein Phänomen, das aus meiner Sicht notwendig psychologi-

scher oder historisch-materialistischer Kritik bedarf.

Dass ich den doppeldeutigen Bedingungssatz an den Beginn gestellt habe, findet seine Begründung darin, dass es mir unmöglich ist, die Position aporetischer Agnosis zu überschreiten. Ich bin mir darüber im Klaren, dass ich es in existentieller, praktisch-psychologischer Hinsicht partiell trotzdem immer wieder tue. Vorderhand aber möchte ich meine Lage so skizzieren: *Falls es einen Gott gäbe, müsste ich an ihm verzweifeln. Falls es keinen Gott gäbe, so müsste ich daran verzweifeln.*

Ich spreche mit Absicht von *Verzweiflung*. Verzweiflung ist ein Begriff für etwas, das ein Stück weit rational darstellbarer Gedankeninhalt ist. Zugleich ist es etwas, das mit Gefühl und Affekt zu tun hat. Ein Gefühl ist ein Stück weit in Worte übersetzbar, aber nur ein Stück weit. Noch näher der psychosomatischen Grenze ist das Affektive, dessen Macht sich sprachlichem Zugriff fast ganz entzieht.

Unfähigkeit zu trauern in Kirche und Theologie

Freud hat in der Welt des Religiösen früh Analogien zu Phänomenen *zwangsneurotischer Struktur* gefunden. Die Bedeutung davon ist mir an einer bestimmten Stelle meines theologischen Werdegangs bewusst geworden. Meine erste Predigt als Praktikant löste einen kleinen Sturm im Wasserglas aus. Auch ich kämpfte mich damals durch die Werke der gerade aktuellen sog. Kreuzestheologien, versuchte in der Spur Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt» aufgrund des Geschehens am Kreuze von Golgatha zu begreifen. Wer dieses Buch je gelesen hat, weiss wovon ich rede. Es ist sehr umfangreich, höchst abstrakt und voll sublimer, sich an Hegel anlehrender Rhetorik. Heute bezweifle ich, dass es je viele verstanden. Doch wie dem auch sei, je länger desto mehr störte mich der krasse Gegensatz zwischen diffizilem Sprach- und Argumentationsgewand und der erschreckend simplen Brutalität jenes Geschehens. Ein Geschehen? Welche Beschönigung. Da starb einer, den sie Jesus nannten, in entsetzlichster Weise. Starb? Welch ein Verleugnen: Er verreckte. Das war das Wort, welches ich in

jener Predigt der offiziellen theologischen Sprachregelung entgegensetzte. Mit Jesus verreckten übrigens zwei andere Menschen. Das war mir wichtiger als der Hegelsche Karfreitag. Meine Predigt löste erhebliche Affekte aus, was mich heute froh stimmt.

Bezeichnend für eine zwangsneurotische Struktur ist das *Abspalten rationaler Gedankeninhalte* von jeglichem Gefühl und Affekt; wir nennen das Isolieren. Das Isolieren der Kreuzestheologien öffnete mir die Augen. Seither sehe ich, stehe ich in der Bibliothek der theologischen Fakultät, die ehrwürdig langen Reihen von Gottesdefinitionen betrachtend, die Ströme von Blut aus den trockenen Bänden fließen, welche das Isolieren der Gefühle und Affekte mit heraufbeschwor – die Blutströme derer, welche im Namen des jeweils gerade als Gott Bestimmten hingeschlachtet, als Ketzer oder Hexen verbrannt wurden; oder die Blutströme derer, welche von ihrem Leben geben mussten, um den Prunk kirchlicher Macht zu bauen und zu erhalten. Angesichts dessen halte ich es heute mit Voltaire: «Ecrasez l'infâme!» Kirchlicher Prunk und kirchliche Macht bilden den Boden der Theologie, nicht umgekehrt. Kirchliche Theologie als Pseudo-Epistemologie, als objektivierende Verbalexegese des nie Objektivierbaren ist Ideologie.

Es braucht angesichts der Realität des Leidens, angesichts des Meeres von Leid ungeheuren Mut, noch an Gott zu glauben – oder ungeheure Dummheit. Ich kann es nach «Auschwitz» nicht mehr; nicht nur rational nicht mehr, nein, vor allem auch emotional nicht mehr. Die Sicherheit und Unangefochtenheit, die Verdrängungsfähigkeit seitheriger Theologie und Kirche stösst mich ab. Allüberall die Unfähigkeit zu trauern.

Das Problem des Leidens

Falls es einen Gott gäbe, kann er für mich nichts mehr zu tun haben mit solcher Kirche und Theologie. Doch falls es einen Gott gäbe, so zerbricht mir jede Möglichkeit eines Vertrauens in ihn an dem Problem des Leidens, das mir zu *der* Theodizeefrage wurde, an welcher mir einst die Antworten jeder Kreuzestheologie zerschellten. *Dostojewskis Iwan Karamasoff* fasste mir die Em-

pörung wider jegliche harmonistische, das Leiden übergreifende, es dadurch aufzuheben trachtende Theologie endgültig in Worte. Angesichts des Leidens eines Kindes, das vor den Augen seiner Mutter zu Tode gehetzt wird, weigert sich Iwan, an einen Gott als Garanten des übergreifenden Sinnes zu glauben, und sagt:

Diese göttlich legitimierte Harmonie ist nichts wert, «denn diese Kindertränlein sind ungesühnt geblieben. Sie aber müssen gesühnt werden, sonst gibt es keine Harmonie. Aber womit, wodurch kannst Du sie sühnen, wie sie rächen? Ist das überhaupt möglich? Was tut es schliesslich, dass sie gerächt werden? Was tue ich mit der Rache, was nützen mir die Höllenqualen der Peiniger, was kann die Hölle hierbei wieder gutmachen, wenn das Kindchen schon zu Tode gequält ist? Ich will verzeihen und umarmen und will nicht, dass noch gelitten werde. Und wenn die Leiden der Kinder zu jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erforderlich ist, unbedingt hinzukommen müssen, so behaupte ich im voraus, dass die Wahrheit diesen Preis nicht wert ist. Ich will nicht, dass die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben – mag sie ihm ihr unermessliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen; aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe! Wenn das aber so ist, wenn man nicht verzeihen darf, wo ist dann die Harmonie? Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen, welches das Recht hätte zu verzeihen? Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Lieber bleibe ich bei ungesühntem Leiden. Lieber bleibe ich rachelos bei meinem ungerächten Leiden und in meinem unstillbaren Zorn, selbst wenn ich nicht im Recht wäre. Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt! Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, so viel für den Eintritt zu zahlen. Darum aber beeile ich mich, mein Eintrittsbillett zurückzugeben. Und wenn ich nur ein ehrlicher Mensch bin, so ist es meine Pflicht, dies so bald wie möglich zu tun. Das tue ich denn auch.»⁵

Falls es keinen Gott gäbe, so erfasst mich das metaphysische Grauen, wie es *Max Horkheimer* beschrieben hat:

«Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkba- ren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, dass ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?»⁶

Vertrauen und Glauben angesichts innerer Zerrissenheit

Müde muss ich zuweilen den Blick abwen- den von den Problemen metaphysischer Aporien, die so sehr existentiell konkreter sind, als es viele wahrhaben wollen. Ich muss – in der Sprache der Psychoanalyse ausgedrückt – *verleugnen*. Weil ich sonst nicht mehr leben kann. Seelsorge und Therapie liessen es mir eindrücklich werden, wie wir Menschen einen Halt brauchen, irgend- ein Bild, eine Phantasie von Ganzheit und tragender Sicherheit. Obwohl eine jede un- serer Liebesbeziehungen unsere tiefstinnere Zerrissenheit spiegelt, obwohl unser Lieben nie ohne Hassen ist, benötigen wir Liebe und den Glauben an sie. Denn nur Liebe und das Vertrauen auf Zuwendung reissen uns aus Resignation, aus ambivalentem Verstrickt- sein in Zweifel und Verzweiflung, aus den Verwicklungen des Hasses.

Utopien brauchen wir aus praktisch-psy- chologischen Gründen. Ohne sie halten die meisten Menschen ihr Leben nicht aus. Wir brauchen Entwürfe von Sinn, Vertrauen und Glauben an Tragendes. Wir benötigen Uto- pien auch existentiell. Utopien verbinden Menschen. An die Liebe müssen zumindest zwei miteinander glauben. Auf die Liebe seiner Erzeuger sollte jedes wehrlose Kind sich verlassen können. Eine Gemeinschaft ohne fürsorgliche Utopien verkommt. *Gebrochen* müssen unsere Utopien *aus prak- tisch-psychologischen Gründen* darum sein, weil *wir* im Innersten zerrissen sind. Ich

halte es für inhuman, in Utopien ein Ideal unserer selbst und ein Wunschdenken zu projizieren, dem wir selber nie genügen. Dann vermeinen wir, wir seien so wie unsere Ideale. Das entbindet uns von der Ausein- andersetzung mit uns selber, mit dem radikal Bösen in uns. An solchen Idealen zerbrechen andere Menschen psychisch; Menschen, die an ihrer inneren Zerrissenheit leiden, sich aber von der Fassade täuschen lassen, die ihnen andere entgegnetragen, und die dann ihre Zerrissenheit als persönliche Schuld auffassen.

Gebrochen müssen unsere Utopien auch *aus existentiellen Gründen* sein. Die Kraft zu solchen Utopien hängt doch wesentlich ab von den konkreten Lebensumständen. Es ist leichter, an die Liebe zu glauben, wenn man satt und physisch wie psychisch gesund ist. Unsere individuellen wie gemeinschaft- lichen Utopien können schneller vollständig zusammenbrechen, als wir in aller Regel erwarten. Und wir sind auch rascher bereit, sie zu verraten, als wir es wahrhaben wollen. Ich halte es für inhuman, Menschen unter dem Vorzeichen irgendwelcher Utopien von Sinn, Ganzheit, Liebe zu verurteilen, die an ihren konkreten Lebensumständen zerbre- chen. Auch wenn es ein gesellschaftliches sowieso kirchliches und leider auch psycho- analytisches Tabu ist: Der Freitod ist eine mit Respekt anzuerkennende Wahl ange- sichts der Bedingungen menschlichen Da- seins.

Fragmentarisch jedoch müssen meiner Überzeugung nach unsere Utopien in theoretischer Hinsicht sein. Damit meine ich, dass ich jede Utopie als inhuman ab- lehne, die über den Bereich relativer per- sönlicher Entscheidung hinaus einen Glau- ben absolut setzt, der die Probleme als de- finitiv gelöst ausgibt, welche sich heute in den metaphysischen Aporien der Agnosis stellen. Was ich sehen kann, ist dies: Je- de Theologie, jede Glaubensgemeinschaft, jede säkulare Ideologie und deren Träger- gruppe enden in Unterdrückung, Verfol- gung, Ausschaltung Andersgesinnter. Mir ist es deshalb *das* Gebot des Humanismus, zu der theoretischen Fragmentiertheit der eige- nen Utopien zu stehen, sie konsequent jeder Kritik auszusetzen und aus der theoretischen Gebrochenheit die praktischen Folgerungen zu ziehen.

- 1 S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), GW XV, S. 173.
- 2 E. Käsemann, Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche? in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Erster Band, S. 214-223.
- 3 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844), MEW I, S. 378.

- 4 L. Wittgenstein, Schlusssatz des «Tractatus logico-philosophicus», Frankfurt am Main 1960.
- 5 F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff, Darmstadt 1968, S. 398f.
- 6 M. Horkheimer, Kritische Theorie I, Frankfurt am Main 1968, S. 372.

Zu Rolf Germann-Gehrets Religionskritik

Auf Rolf Germann-Gehrets Religionskritik antworten heisst sich die eigene Religiosität bewusst machen. Dass diese Religiosität nichts Einheitliches ist oder gar sein soll, auch nicht unter religiös-sozialistischen Genossinnen und Genossen bzw. Mitgliedern der Redaktionskommission der Neuen Wege, zeigen die hier vereinigten Reaktionen: Hans-Adam Ritter, Pfarrer in Basel, klopft energisch auf den Tisch, aus Empfindlichkeit, wie er weiss, die aber auch mit persönlicher Entwicklung, anderer Erfahrung und Lektüre, zu tun hat. Leni Altwegg, Pfarrerin in Adliswil (ZH) und dem Autor als einstige Praktikums-Leiterin freundschaftlich verbunden, hinterfragt die dogmatische Gottesvorstellung seiner Religionskritik. «Als Frau, die mehr dem Boden verhaftet ist als dem Schweben», sucht sie Gott in Beziehung zu erfahren. Ein ebenso faszinierter wie irritierter Freund des Autors ist Manfred Züfle, der in vielen Gedichten ganz unbefangen so etwas wie eine lyrische Theodizee vorträgt: von Gott, dem immer kleiner werdenden. Es ist auch bei Züfle die andere Erfahrung und Biographie, die ihn hoffen lässt, die seit Pascal offene Wette nicht zu verlieren. Als Psychologin macht Yvonne Haerberli in unserer Gesellschaft existentielle Defizite aus, die den Kirchen die Chance eröffnen könnten, Orte neuer Erfahrungen zu werden, wenn, ja wenn «Gotteshäuser» zu «Menschenhäusern» würden. Ein weiterer Theologe, Al Imfeld, befasst sich mit Religion jenseits von Fundamentalismen, denen nicht nur Gläubige, sondern auch Agnostiker aufsitzen. Auf Erfahrungen des Vertrauens und der Hoffnung, der Liebe und des politischen Engagements beruft sich Hansjörg Braunschweig, nicht um eine theoretische Gegenposition zu entwerfen, sondern um seine eigene, persönliche wie politische Spiritualität zu bezeugen.

Red.

Kurzes Ausrufen eines gewöhnlichen Pfarrers über einen ungewöhnlichen Religionskritiker

Lieber Herr Germann, es ist interessant und bewegend, pauschal und hochtrabend, was Sie geschrieben haben. Am Ende sagen Sie mit Voltaire: *Ecrasez l'infâme!* Das klingt auf französisch scharf und gut, auf deutsch lautet es: Merzt die Abscheuliche aus! Bitte, verstehen Sie, dass mich das als gewöhnlichen Theologen, der seine Zweifel kennt und auch etwas weiss von der Gewaltgeschichte der Kirche – vergelstert, so dass ich ausrufen und ein bisschen auf den Tisch klopfen muss.

Ich will gegen die Vergangenheit nicht nur anschreien, sondern auch von ihr leben

Wenn Sie so feurig die Psychoanalyse betreiben (sympathischerweise auch ein bisschen Marxismus immer noch) und kurz und bündig erklären, dass kirchlicher Prunk und kirchliche Macht den Boden der Theologie bildeten und vielleicht nichts sonst (?), profitieren Sie da nicht zu rücksichtslos von der Gnade der späten Geburt – nicht Ihrer Per-