

# Überlegungen zur Gotteserkenntnis

Erhard Kunz SJ, Frankfurt a. M.

Die Krise, in die das christliche Denken und der christliche Glaube heute geraten sind, wird erst dann in ihrem Ausmaß und in ihrer Bedeutung erfaßt, wenn sie als Krise des Gottesglaubens selbst gesehen wird. Sicherlich sind andere Fragen, etwa nach der Struktur der Kirche, nach dem Wesen und dem Vollzug der Sakramente oder nach der Veränderlichkeit historisch bedingter Lehraussagen, für das christliche Selbstverständnis von großer Wichtigkeit und Dringlichkeit. Aber diese und ähnliche Fragen weisen über sich selbst hinaus; sie können aus sich und in sich selbst gar nicht endgültig entschieden werden, sondern finden nur von ursprünglicheren Gegebenheiten her eine Antwort. Diesen Fragen liegt die prinzipielle Frage zugrunde: Was heißt Offenbarung Gottes in der Geschichte, speziell in Jesus Christus? Und noch radikaler: Wer oder was ist überhaupt Gott? Wie finden wir einen Zugang zu der Wirklichkeit, die das Wort „Gott“ meint? Wie können wir von dieser Wirklichkeit sprechen? Wie können wir mit ihr sprechen? Die Schärfe der gegenwärtigen Krise besteht darin, daß diese letzten und radikalsten Fragen auch im Raum des christlichen Glaubens keine selbstverständliche und allgemein angenommene Antwort mehr finden.

Natürlich wurde die Frage nach Gott in unserer kirchlichen Philosophie und Theologie schon immer ernsthaft gestellt und behandelt. Daß sie aber heute bei einer ständig wachsenden Zahl durchaus glaubenswilliger Christen zur *echten* Frage geworden ist, auf die man nicht sofort eine gültige und durchschlagende Antwort bereit hat, ist wohl eine sehr junge Erscheinung. Wie ist diese plötzliche Unsicherheit in den grundlegendsten Fragen zu erklären? Ein wichtiger Grund liegt zweifellos in der größeren Bereitschaft, mit nichtchristlichen, ja sogar mit atheistischen Weltanschauungen in ein wirkliches Gespräch zu treten. Einen „aufrichtigen und klugen Dialog“ mit den Atheisten<sup>1</sup> kann man nicht führen, ohne die Gründe des Gesprächspartners ernst zu nehmen. Nun sind die Gründe, die der Atheismus für sich anführen kann, durchaus gewichtig, wie das Vaticanum II selbst anerkennt: „Jedoch sucht die Kirche die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, daß diese

<sup>1</sup> Vaticanum II, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, 21; vgl. auch 92.

Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen“<sup>2</sup>. Ein Gespräch mit den Atheisten setzt voraus, daß man selbst bereit ist, seine Gottesvorstellung in Frage stellen zu lassen. Ohne den Willen, sein eigenes Denken gegebenenfalls zu modifizieren und zu verändern, ist ein Gespräch von vornherein eine Beleidigung des Partners.

In der Bereitschaft, seine eigene Gottesvorstellung einer Kritik zu unterwerfen, liegt neben der Gefahr auch die Chance des Gesprächs mit dem Atheismus. Immer mehr setzt sich innerhalb der Kirche die Überzeugung durch, daß die religiösen Begriffe und Vorstellungen, in denen sich unser Glaube ausdrückt, wieder eine tiefere Einheit mit dem konkreten Leben gewinnen müssen. Nicht ganz ohne Grund wirft man manchen unserer traditionellen dogmatischen Traktate vor, sie seien von einer Ideologie oder einem lebensfremden Überbau nicht allzu leicht zu unterscheiden. Wie aber soll eine Belebung unserer Glaubensgehalte und Glaubensvorstellungen geschehen, wenn nicht der grundlegendste Begriff, der alles andere durchdringt und bestimmt, der Gottesbegriff, innerlich aufgeschlossen und in seinem Bezug zum tatsächlichen Leben des Menschen unmittelbar sichtbar wird? Zu einer solchen Belebung des Gottesverständnisses zwingt uns aber die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Atheismus. Wir sollten es deshalb nicht bedauern, sondern sogar begrüßen, daß die eingangs erwähnte Krise des Christentums das letzte Fundament, nämlich den Glauben an Gott, erreicht hat. Unser Glaube muß sich dieser entscheidenden Krisis unterziehen, wenn er wieder zu einer befreienden, aufbauenden Macht in unserem Leben werden soll.

## I. Die Problematik der Gotteserkenntnis

Es geht hier nicht um die vielen psychologischen oder soziologischen Schwierigkeiten und Hindernisse, die einer Gotteserkenntnis entgegenstehen können. Es geht um die Schwierigkeit, auf die unser Denken stößt, wenn es heute die Frage nach Gott stellt. Aber auch in diesem Rahmen ist keine Vollständigkeit beabsichtigt. Nur einige charakteristische Fragen sollen genannt werden<sup>3</sup>.

Wenn wir nach Gott fragen, können wir nicht davon absehen, daß wir in einer Welt aufgewachsen sind oder jedenfalls mit einer Welt in Berührung gekommen sind, in der „Gott“ (was auch immer man unter diesem Wort verstehen mochte) einen festen Platz hatte. Zu dem objektivierten Weltbild unserer christlich-abendländischen Kultur gehörte Gott gewis-

<sup>2</sup> Ebd. 21.

<sup>3</sup> Eine kurze, aber relativ ausführliche Aufzählung der Gründe gegen Gott gibt Kl. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion* (Unser Glaube. Christliches Existenzverständnis heute, 2), Mainz 1968, 9–22.

sermaßen als fester Bestandteil hinzu. Sicherlich stand er in diesem Weltbild an privilegierter, d. h. an erster Stelle; dennoch war er in dieses Bild eingeordnet und hatte in seinem Rahmen einen ganz bestimmten Raum auszufüllen. Man konnte sich und alle Ereignisse mühelos auf diesen Gott beziehen und die ganze Welt von ihm her verstehen. Man konnte mit anderen ohne jede Schwierigkeit über ihn wie über eine vertraute und bekannte Größe sprechen und sich verständigen. Wie selbstverständlich man mit Gott rechnete und ihn in seine Überlegungen einbezog, ersieht man daraus, daß man bei Schicksalsschlägen oder bei der Betrachtung der Wirrnis in der Welt nicht an Gottes Existenz zweifelte, sondern daß man mit Gott „haderte“; man zweifelte an seiner Liebe und Barmherzigkeit, nicht aber an seinem Dasein. Die Frage, auf die man in einer besonderen Offenbarung Antwort erhoffte, war nicht, *ob* Gott sei, sondern *wie* er sich zur Welt mit ihrer Schuld und ihrem Chaos verhalte. Der Mensch suchte in seiner Existenzangst nach dem gnädigen Gott, nicht aber nach dem Dasein Gottes überhaupt. Das Wissen um die Existenz Gottes wurde vorgängig zu einer besonderen Offenbarung als selbstverständliche („natürliche“) Gegebenheit vorausgesetzt.

Die philosophische Reflexion auf das Dasein und Wesen Gottes, die in der sogenannten natürlichen Gotteslehre vollzogen wurde, hat die selbstverständlich gegebene Gottesvorstellung zwar jeweils von allzu großen Anthropomorphismen korrigiert: man stellte fest, daß in den Aussagen über Gott alle Begrenzung negiert werden muß; die Begriffe, die man auf Gott anwendet, müssen „gereinigt“ werden. Aber die Gottesvorstellung selbst wurde nicht radikal in Frage gestellt (was bei Thomas von Aquin etwa daran sichtbar wird, daß er am Ende der Gottesbeweise an den vorgegebenen Gottesbegriff anknüpft: ‚quam omnes Deum nominant‘; S. Th. I q. 2 a. 3). Gott wurde in der philosophischen Reflexion als letztes Einheitsprinzip der Welt, als ‚causa‘ und ‚finis‘ der Welt erwiesen und bestätigt. Diese Welt mit ihrer Kontingenz bedarf zu ihrer Erklärung der Existenz Gottes. Gott ist notwendig, damit diese Welt dem Menschen verständlich wird. Ohne Gott bliebe die Sinnfrage des Menschen unbeantwortet, sein Glückseligkeitsstreben bliebe unerfüllt, und der menschlichen Sittlichkeit fehlte die letzte Garantie. Kurz: Welt und Mensch verlangen, um verstehbar zu werden, die Existenz Gottes. Gott ist von unserem Welt- und Menschenbild her erfordert.

Was man bei diesem Vollzug der Gottesbeweise häufig übersah oder doch zu wenig reflektierte, war die *vorgängige* Bindung der Beweise an ein bestimmtes Welt- und Menschenbild, in dessen Rahmen sie erst verständlich und überzeugend wurden. Man übersah den Erfahrungs- und Denkhorizont, in dem die Beweise standen und in dem sie erst wirksam

werden konnten. Man berücksichtigte den hermeneutischen Zirkel nicht, von dem unser gesamtes Erkennen bestimmt ist, und argumentierte daher mit einer gewissen Naivität von dem vorgegebenen, oben skizzierten Welt- und Menschenbild aus: Wenn man von seinem Welt- und Menschenbild her überzeugt ist, daß dem Menschen eine absolute Sinnhaftigkeit, Glückseligkeit und Sittlichkeit zukommen muß, damit er Mensch sein könne, so ist es selbstverständlich leicht zu beweisen, daß der Mensch ohne absoluten Gott nicht Mensch sein kann. Das Weltbild, auf dessen Hintergrund der Beweis durchgeführt wird, enthält bereits, wenn auch noch unreflektiert, die Annahme der Existenz Gottes. Im Rahmen dieses Weltbildes kann der Gottesbeweis einsichtig werden. Das unreflektiert vorausgesetzte Weltbild bewirkt, daß der durchgeführte Gottesbeweis überzeugt.

Die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von einer vorgängigen umfassenden Weltsicht und Weltanschauung war solange unproblematisch, wie man annahm, diese bestimmte Weltsicht und Weltanschauung sei die einzig richtige und adäquate. Die Schwierigkeit der heutigen geistigen Situation ist nun gerade darin begründet, daß uns durch die Öffnung zu Menschen mit einer anderen Weltanschauung und durch die Öffnung zur Geschichte hin immer tiefer zu Bewußtsein kommt, daß Weltanschauungen und Weltbilder stets relativ sind. Sie unterliegen dem Wandel. Sie ändern sich je nach den psychologischen Voraussetzungen und je nach soziologischer Gruppe. Sie beruhen auf einer deutenden Interpretation der Erfahrung, und diese Interpretation ist von vielen Faktoren abhängig und ist nicht immer und überall dieselbe.

Aus diesem Bewußtsein von der Geschichtlichkeit und Relativität der Weltbilder und Weltinterpretationen stellt sich die bedrängende Frage: kann es vielleicht eine Interpretation der Welt und der menschlichen Erfahrung geben, die derart ist, daß sie die Frage nach Gott überhaupt nicht mehr aufkommen läßt? Kann sich u. U. eine Weltsicht durchsetzen, in der Gott irrelevant wird, so wie für viele heute die Existenz der Engel bereits irrelevant geworden ist: man leugnet ihre Existenz nicht, sieht aber auch keinen Anlaß mehr und verspürt keinen Impuls mehr, nach ihrer Existenz zu fragen. Engel sind weithin keine frag-würdigen Gegenstände des Interesses mehr. Sollte Gott gegenüber eine ähnliche Entwicklung möglich sein?

Diese Frage ist längst nicht mehr bloß theoretisch. Schon gibt es ganze Menschengruppen, bei denen Gott tatsächlich irrelevant geworden ist. Ihr Weltbild ist auf das unmittelbar Erfahrbare und Gegebene beschränkt. Ihre Sinnfrage und Sinnerwartung richtet sich von vornherein nur auf den Bereich dieser Welt und dieses Lebens. Die welthafte Erfahrung zu überschreiten und eine höhere Sinnfrage zu stellen, wird als unsinnig und

überflüssig abgelehnt. Auf der Grundlage dieser spontanen Weltinterpretation bleiben Gottesbeweise uneinsichtig. Die Beweiskraft, die ihnen in einem anderen Weltbild durchaus zukommt, geht ihnen verloren. Sie gleichen bloßen Gedankenspielen, denen jeder Realitätsbezug fehlt.

Als Beispiel einer solchen Weltinterpretation sei auf Sigmund Freud verwiesen. Sein Biograph Ernest Jones schreibt: „Zur Annahme, daß Freud jemals eine religiöse Phase durchgemacht habe, wie es in der Pubertät häufig ist, besteht kein Grund; er hat mir einmal gesagt, an eine übernatürliche Welt habe er nie geglaubt. So war und blieb er das ganze Leben hindurch von Anfang bis Ende der geborene Atheist, das heißt jemand, der keinen Grund sieht, an die Existenz eines übernatürlichen Wesens zu glauben, und dieses Glaubens auch gefühlsmäßig nicht bedarf. Das Diesseits erschien ihm allumfassend, und er fand nichts, was auf etwas außerhalb desselben hätte hindeuten können. Ein religiöser Mensch wird vermutlich zur Erklärung dieses Tatbestandes sagen, Freud habe unglücklicherweise nie die Erfahrung eines ‚religiösen Gefühls‘ gemacht. Derjenige dagegen, der ähnlich denkt, wird seine Einstellung ganz natürlich finden und gar keine Notwendigkeit einer Erklärung sehen. Im Gegenteil, was für ihn einer Erklärung bedarf, ist die überflüssige Erfindung einer anderen und vielfach illusorischen Welt jenseits der uns bekannten. Dieser Ansicht war jedenfalls Freud, und eben daraus erklären sich seine lebenslängliche Verwunderung über die Glaubensideen der Mitmenschen und sein rastloses Forschen nach ihrer Ursache. Es war wohlgemerkt eine Einstellung, die seinen psychologischen Untersuchungen lange vorausging und sich deshalb auch nicht aus ihnen ableiten ließe“<sup>4</sup>.

Offenbar sah Freud aufgrund seiner vorgegebenen Weltsicht bei seiner Erforschung der Gottesidee niemals einen Grund, dieser Idee Realität zuzuschreiben. Das spontane Weltbild erlaubte es nicht mehr, die Existenz Gottes zu sehen.

Mehr noch. Das spontan wirksame Weltbild ließ nicht nur die traditionellen Gottesbeweise und Gründe für die Existenz Gottes unwirksam bleiben, es offenbarte darüber hinaus Schwächen und Inkonssequenzen dieser Beweise. Auf dem Hintergrund des neuen atheistischen Weltbildes erwies sich, daß die Idee „Gott“ gar nicht die Funktion erfüllte, die ihr im Rahmen der traditionellen Gottesbeweise zugedacht war. Diese Beweise versuchten zu zeigen, daß Gott existieren müsse, weil sonst eine Gegebenheit dieser Welt und Erfahrung unerklärt bliebe. Die Existenz Gottes war also zur Erklärung dieser Welt erfordert. Diese Welt und unsere Erfah-

---

<sup>4</sup> Ernest Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bd. III, Bern-Stuttgart 1962, 409.

rung blieben unverstündlich und widersprüchlich, wenn Gott nicht existierte. Gott selbst aber, den man auf diese Weise postulierte, blieb auch für denjenigen, der den Gottesbeweis anerkannte, der absolut Unbegreifliche und Geheimnisvolle. Auch nach Durchführung der Gottesbeweise bleibt es für unser Denken vollkommen uneinsichtig, wie die verschiedenen Eigenschaften Gottes (z. B. absolute Notwendigkeit und Unveränderlichkeit einerseits und freie Schöpfung einer veränderlichen Welt andererseits) ohne Widerspruch miteinander vereint werden können. In Gott selbst stößt also das Verlangen nach Erklärung und Verstehen auf eine Grenze. Warum, so läßt sich fragen, postuliert man dann aber Gott? Kann man nicht bei der Unerklärbarkeit dieser Welt stehenbleiben, wenn das Verlangen nach Erklärung schließlich doch unerfüllt bleibt? Oder brauchen wir die Chiffre Gott, um in uns die Illusion zu nähren, wir hätten das Geheimnis der Welt doch erklärt und durchschaut? Ist es nicht viel bescheidener, bei der Unerklärbarkeit der Welt haltzumachen, als sich in eine imaginäre Welt zu flüchten, in der das Suchen nach Erklärung schließlich doch zur Kapitulation gezwungen wird? Oder brauchen wir Gott, um uns über die Widersprüchlichkeit unserer Existenz hinwegzutäuschen? S. Freud hat in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ bezüglich des menschlichen Glückseligkeitsstrebens darauf aufmerksam gemacht, daß hier das Postulat Gott letztlich doch nicht den Dienst tut, zu dem man es aufgestellt hatte: „Es gibt, wie wir gesagt haben, viele Wege, die zu dem Glück führen können, wie es dem Menschen erreichbar ist, keinen, der sicher dahin leitet. Auch die Religion kann ihr Versprechen nicht halten. Wenn der Gläubige sich endlich genötigt findet, von Gottes ‚unerforschlichem Ratschluß‘ zu reden, so gesteht er damit ein, daß ihm als letzte Trostmöglichkeit und Lustquelle im Leiden nur die bedingungslose Unterwerfung übriggeblieben ist. Und wenn er zu dieser bereit ist, hätte er sich wahrscheinlich den Umweg ersparen können“<sup>5</sup>.

Ist der Gottesglaube also vielleicht nur ein (infantiler) Versuch, der Realität dieser Welt auszuweichen? Immer mehr Menschen sind dieser Überzeugung. Wird sich diese Überzeugung weiter ausbreiten? Wird die christliche Weltinterpretation einmal durch eine atheistische Weltinterpretation abgelöst werden? Viele meinen es. Wäre ein metaphysischer Agnostizismus, der das „Absolute“ unbestimmt und leer läßt (ohne es zu leugnen), angesichts der Schwierigkeiten nicht ehrlicher? Wir selbst können versucht sein, das zu glauben.

---

<sup>5</sup> Zitiert ebd. 418, aus S. Freud, GW XIV, 443.

## II. Der Horizont der Gotteserkenntnis

Man kann versuchen, in polemischer Auseinandersetzung mit den atheistischen Einwänden direkt auf das dargelegte Problem zu antworten, indem man die Richtigkeit und Stringenz der Gottesbeweise erneut aufzeigt und vielleicht tiefer begründet. Ein solcher Weg hat seine Bedeutung und ist im Interesse einer geistesgeschichtlichen Kontinuität auch notwendig. Er bringt aber die Gefahr mit sich, daß man doch in seinem geschichtlich bedingten und relativen Weltbild eingeschlossen bleibt und daß man deshalb mit dem Atheisten, der ein neues Weltbild besitzt und in einer neuen Vorstellungswelt lebt, nicht in ein wirkliches Gespräch tritt. Der Atheist wird sich durch eine Repetition der alten Gedankengänge, die er durchschaut zu haben meint, nur in seiner eigenen Position bestätigt fühlen, und wir selbst gewinnen nicht jene Vertiefung und Belebung des Gottesverständnisses, das wir durch ein Gespräch mit dem Atheismus erhofften. Man wird deshalb besser daran tun, statt polemischer Erwidern sich zunächst einmal auf die gestellte Frage einzulassen und sich von der Frage zu einer ganz bestimmten inneren Haltung führen zu lassen. Die Frage sollte eine Bewegung in uns (und unserem Gesprächspartner) auslösen und uns in einen Horizont versetzen, in dem vielleicht eine Antwort möglich ist.

Wir stellten die Frage: Wird der Gottesglaube durch eine atheistische Weltinterpretation abgelöst werden? Ist der Gottesglaube vielleicht nur eine zeitgeschichtlich bedingte und begrenzte Weltinterpretation?

Wir sollten auf diese Frage zunächst einmal antworten: *Vielleicht!* Wir sollten die Frage vorerst, d. h. in diesem Stadium unserer Überlegungen, aushalten und sie nicht sofort durch einige oberflächliche, im letzten nichtssagende Gründe als Frage aufheben und aus der Welt schaffen. Fragen sind heilsam, aber nur dann, wenn sie als Fragen ernst genommen werden.

Hier sei an eine Geschichte erinnert, an das Gespräch eines Atheisten mit einem jüdischen Rabbi<sup>6</sup>: „Einer der Aufklärer, ein sehr gelehrter Mann, der von Rabbi Levi Jizchak gehört hatte, suchte ihn auf, um auch mit ihm, wie er's gewohnt war, zu disputieren und seine rückständigen Beweisgründe für die Wahrheit des Glaubens zuschanden zu machen. Als er die Stube des Zaddiks betrat, sah er ihn mit einem Buch in der Hand in begeistertem Nachdenken auf und ab gehen. Des Ankömmlings achtete er nicht. Schließlich blieb er stehen, sah ihn flüchtig an und sagte: ‚Vielleicht ist es aber wahr‘. Der Gelehrte nahm vergebens all sein Selbstgefühl zu-

<sup>6</sup> M. Buber, *Werke* III, München-Heidelberg 1963, 348; zitiert bei J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 23.

sammen – ihm schlotterten die Knie, so furchtbar war der Zaddik anzusehen, so furchtbar sein schlichter Spruch zu hören. Rabbi Levi Jizchak aber wandte sich ihm nun völlig zu und sprach ihn gelassen an: „Mein Sohn, die Großen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich verschwendet, du hast, als du gingst, darüber gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können, und auch ich kann es nicht. Aber, mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr“. Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ‚Vielleicht‘, das ihm da Mal um Mal entgegenscholl, brach seinen Widerstand“.

Hier wird das Vielleicht einem Ungläubigen, einem Atheisten entgegengehalten. Aber auch der Gläubige, der Gott zu erkennen meint, sollte es sich vom Atheisten entgegenhalten lassen. Vielleicht ist der Atheismus doch wahr! Man sollte dieses Vielleicht in sich eindringen lassen und den Schmerz, den es wohl in einem verursachen kann, aushalten. Das störende Vielleicht kann nämlich eine falsche Sicherheit, die wir von Gott haben und in die uns unser Gottesglaube versetzt, zerstören. Wir haben Gott in unser Weltbild eingeordnet. Unser jeweiliges Weltbild hat aber die Aufgabe, unserer Lebenssicherung zu dienen. Das Weltbild hilft uns, das Leben zu überschauen und uns vor unnötigen Überraschungen und Beunruhigungen zu schützen. Wir brauchen eine Weltanschauung, um geordnet leben zu können. Gott als Teil unseres Weltbildes partizipiert an dieser Sicherungsfunktion unserer Weltanschauung. Sigmund Freud hat zweifellos nicht in allem Unrecht, wenn er die Wunscherfüllung als inneres Motiv der Religion ansieht (z. B. in „Die Zukunft einer Illusion“). Leslie Dewart spricht von einem Hedonismus, der den christlichen Gottesglauben, wie er tatsächlich gelebt wird, weithin präge<sup>7</sup>. Benutzen wir nicht wirklich die Lehre von Gott dem Vater oft, um uns selbst das Bewußtsein der Geborgenheit zu geben? Dient uns die Erlösungslehre nicht oft als „Beruhigungsspiel“ gegen Schuldkomplexe? Bejahen wir die Existenz Gottes nicht deshalb, weil sonst unser Lebenssinn nicht garantiert ist? Nicht selten wird im faktisch gelebten Gottesglauben Gott mit den Wunschträumen des Menschen in Verbindung gebracht und Gott auf unsere Bedürfnisse reduziert. Wird damit aber nicht gerade die Göttlichkeit Gottes zerstört? Ist die Einordnung Gottes in ein festes Weltbild nicht die Vernichtung des wahren Gottes?

Auch unser objektivierendes Sprechen von Gott partizipiert häufig an der Sicherungsfunktion unseres jeweiligen Weltbildes. Wir suchen Gott in Aussagen und Begriffen festzuhalten; denn auf einen Gott, über den wir Bescheid wissen, können wir uns einstellen. Der objektiv bekannte Gott kann uns nicht mehr „überraschen“: Wir wissen, wie er ist und wie

<sup>7</sup> Leslie Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968, 30 f.



er handelt. Unser begriffliches Wissen von Gott gibt uns in gewissem Umfang Macht über Gott: Wir besitzen Gott im Begriff; wir können ihn er-greifen und festhalten. In unserer objektivierenden Vorstellung von Gott kann noch etwas von der Tendenz zur Selbstrechtfertigung liegen, die Paulus so entschieden bekämpft. Das Wissen von Gott ist noch ein Reichtum, auf den wir uns stützen und den wir gegen andere, die dieses Wissen nicht haben, ausspielen können.

Man versteht daher, daß Mystiker wie Johannes vom Kreuz so sehr darauf gedrungen haben, *unser* Wissen von Gott, unser vorstellendes, objektivierendes Erkennen Gottes zu übersteigen: „Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange, in nichts etwas zu wissen“. Das Nicht-Wissen, das uns zum wahren Wissen führt, nimmt Johannes vom Kreuz sehr radikal. Es schließt unser Nichtwissen von Gott ein. Der Weg zur Vereinigung mit Gott (!) führt durch die vollständige Entleerung und Überwindung jeder eigenen Verfügung über Gott, auch der Verfügung, die noch in einem vorstellenden Erkennen Gottes liegt. „Doch muß sich die Seele gänzlich entäußern von allem, was in ihren Fassungs-bereich fallen kann. Mag sie darum noch so viele übernatürliche Güter ihr eigen nennen, so muß sie sich doch vorkommen, als sei sie deren ganz entblößt. Und so muß sie wie ein Blinder im Dunkeln bleiben und sich auf den dunklen Glauben stützen und ihn zur Leuchte und zum Führer wählen, statt auf ihren Verstand, Geschmack, ihr Gefühl oder ihre Vorstellungskraft zu vertrauen. Denn das alles ist Finsternis, die sie in die Irre führt und aufhält. Der Glaube dagegen ist über allem solchem Verstehen, Genießen, Empfinden und Vorstellen. Wird aber die Seele dafür nicht blind und bleibt sie dafür nicht in vollständigem Dunkel, dann gelangt sie auch nicht zu dem, was über dieses erhaben ist, was sie der Glaube lehrt“ (Aufstieg zum Berge Karmel II, 3).

Hier wird der Zugang zu Gott in einer Haltung begründet, in der der Mensch ganz losgelöst ist von allen Sicherungen, die ihm seine Vorstellungswelt und sein Weltbild bieten. Erst in der Bereitschaft, alle Sicherungsbedürfnisse zu übersteigen und auf die Erfüllung aller Wunschträume zu verzichten, kann Gott wahrhaft erkannt werden. Erst im Loslassen von sich selbst, in der Bereitschaft, sich im Dunkeln führen zu lassen und auf ein alles umfassendes Weltbild und eine abgerundete Welterklärung zu verzichten, ist der Horizont erreicht, in dem Gott überhaupt als Gott erkannt werden kann.

Zu dieser Bereitschaft und dieser Loslösung kann uns nun aber das „Vielleicht“ zwingen. Indem wir bereit sind, uns diesem Vielleicht zu stellen, werden wir veranlaßt, unsere falschen Sicherungen, die sich an unsere Gottesvorstellung geknüpft hatten, zu überwinden. Wir geben es auf, Gott

wegen unserer eigenen Wunschträume zu bejahen. Wir lassen den Gott los, den wir nach unseren eigenen Bedürfnissen zurechtgemacht hatten. Wir sind bereit, in dieser Welt zu leben, 'etsi Deus non daretur'. In diesem Loslassen und dieser Bereitschaft setzt sich aber eine absolute Liebe zur Wahrheit in uns durch. Wir hören auf, Gott, das Symbol der Wahrheit, auf uns zu beziehen, und beginnen, uns auf die Wahrheit zu beziehen. Die Liebe zur Wahrheit muß in einem gewissen Sinn unsere Bejahung Gottes noch übersteigen und umgreifen. Unser Gottesglaube muß in seiner Wurzel die Bereitschaft enthalten, ungläubig zu werden, wenn die Wahrheit es verlangen sollte. Mit Recht schreibt L. Dewart: „Auf einer tieferen Ebene impliziert der christliche Glaube einen gewissen *bedingten* Unglauben Gott gegenüber, der aber nur die Kehrseite der Sorge um die Wahrheit des Glaubens ist. Eine echte und gelebte Sorge um die Wahrheit des Glaubens bedeutet einschlußweise eine hypothetische Bereitschaft, nicht zu glauben, wenn die Wahrheit verlangen sollte, es nicht zu tun. Ein unbedingter Glaube wäre für den Christen eine ungeordnete Bindung an den Glauben – eine möglicherweise schuldhaftige Rücksicht auf die Vorteile, die dieser Glaube bietet, das heißt gegebenenfalls nicht zuletzt der möglichen Hilfen, der Sicherheit und anderer diesseitiger wie jenseitiger Vorteile des Glaubens“<sup>8</sup>. Dem Gottesglauben muß daher die Bereitschaft zugrundeliegen, „sich in letztverbindlicher Weise auf die Wahrheit einzulassen, auf jede Wahrheit, ohne Ausnahme und Abstrich . . .“<sup>9</sup>.

Die (bedingte) Bereitschaft, die Nichtexistenz Gottes anzuerkennen, zu der uns das Vielleicht führen kann, bedeutet somit einen Schritt zu innerer Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit und folglich zu dem Horizont, in dem – wenn überhaupt – Gotteserkenntnis geschehen kann.

Die Wahrhaftigkeit, die sich in der Anerkennung des Vielleicht in mir durchzusetzen beginnt, gibt mir nun aber das Recht, dieses Vielleicht auch dem Atheisten gegenüber geltend zu machen. Auch er steht unter dem Gesetz: Vielleicht ist es aber wahr. Und die Anerkennung des Vielleicht zwingt auch ihn dazu, die Bereitschaft zur Wahrheit über seinen Atheismus zu stellen. Die Bereitschaft zur Wahrheit, die Liebe zur Wahrheit, das Bemühen um innere Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit bilden daher den gemeinsamen Horizont, in dem Theisten und Atheisten sich treffen können und müssen, und von dem her eine Verständigung erhofft werden kann.

Theismus als Weltanschauung und Atheismus als Weltanschauung müssen also auf eine gemeinsame tieferliegende Grundhaltung überstiegen werden. Der wahre Gottesglaube (im Gegensatz zum Theismus als

---

<sup>8</sup> Ebd. 75.

<sup>9</sup> Ebd. 76.

Weltbild) steht nicht einfach als andersgerichtete Weltinterpretation auf der gleichen Stufe wie der Atheismus, sondern setzt auf einer anderen Ebene an, auf der das Suchen nach plausiblen Weltbildern überwunden ist in die reine Offenheit und Bereitschaft zur Wahrheit.

Was aber heißt Bereitschaft zur Wahrheit? Es ist die Bereitschaft, alles anzunehmen und zu bejahen, was *ist*. Es ist die Offenheit gegenüber allem, was sich mir kundtut. Es ist die Entschiedenheit, nichts von dem, was sich mir mitteilen will, zu verdrängen oder niederzuhalten. Bereitschaft zur Wahrheit ist die Bereitschaft zu hören – *auch auf eine möglicherweise sich manifestierende Transzendenz*. In dieser uneingeschränkten, alle Begrenzung transzendierenden Bereitschaft ist der Mensch nicht untätig. Vielmehr ist sie dem Menschen nur dann gegeben, wenn er sich bereit *hält*. Der Mensch muß sich öffnen und aktiv Ausschau halten. In der Liebe zur Wahrheit ist die Freiheit des Menschen im Spiel. Die Liebe zur Wahrheit führt den Menschen daher in sein Wesen hinein. Sie eröffnet ihm seine eigene Tiefe. Daß hier tatsächlich der Mensch zu sich selber findet, braucht nicht nachträglich bewiesen zu werden. In der Erfahrung der Bereitschaft und Liebe zur Wahrheit wird die Sinnhaftigkeit und Berechtigung dieser Haltung unmittelbar miterfahren.

Allerdings gibt es eine nachträgliche Bestätigung dafür, daß die uneingeschränkte Bereitschaft und Offenheit zur Wahrheit, die alle ideologischen und weltanschaulichen Verfestigungen jeweils übersteigt, tatsächlich berechtigt und sinnvoll ist: Wer diese Bereitschaft besitzt, wird zu einer unverbitterten Weltbejahung fähig. Weil er auf Wahrheit schlechthin hört, hört er auch auf die Erscheinungen und Gegebenheiten dieser Welt. Er bemüht sich, die Welt unvoreingenommen und vorurteilslos zu sehen und zu bejahen. Die Bereitschaft, auf eine möglicherweise sich manifestierende Transzendenz zu hören, verhindert die Weltbejahung also nicht, sondern ermöglicht sie erst. Nur weil ich über alle Begrenzung hinaus bereit und offen bin, bin ich auch zu allem in der Welt hin offen. Die uneingeschränkte Bereitschaft, auf Menschen und auf Welt und Geschichte zu hören, ist daher innerlich erfüllt von der Bereitschaft, auf Transzendenz zu hören.

Die hier geschilderte Bereitschaft zur Wahrheit kann man bereits eine *Glaubensbereitschaft* nennen: Ich halte mich offen zur gesamten Wirklichkeit hin und bin bereit, alles anzunehmen, was sich mir mitteilt, nicht nur das, was ich mit meinem Verstand ableiten oder deduzieren kann, sondern alles, was mir zugesagt wird.

Allerdings ist diese Glaubensbereitschaft noch nicht als Gotteserkenntnis anzusprechen. Sie eröffnet zwar den Horizont, in dem Gotteserkenntnis geschehen kann; da sie aber nur Bereitschaft zur Transzendenz ist, ist

in ihr als solcher noch nicht entschieden, ob der uneingeschränkten Offenheit eine uneingeschränkte Transzendenz als Wirklichkeit entspricht. Die Glaubensbereitschaft enthält jedoch den Willen, sich von jeder Stimme, die mir einen sinnvollen, guten Weg weist, ansprechen zu lassen und dem Licht zu folgen, das vielleicht in dieser Welt erstrahlt.

### III. Der Vollzug der Gotteserkenntnis in Glaube-Hoffnung-Liebe

Lassen sich aus der beschriebenen Glaubensbereitschaft heraus in dieser Welt Vollzüge entdecken, in denen dem Menschen uneingeschränkte Transzendenz erschlossen wird und die man daher legitimerweise als Gotteserkenntnis bezeichnen kann?

#### *Zwei Vorbemerkungen:*

1. Wenn solche Vollzüge möglich sind, darf ihre Berechtigung primär nicht von außen (etwa durch Kausalschluß) bewiesen werden; sie muß vielmehr aus dem Tun selbst hervorleuchten. Im Tun selbst und in der Bereicherung, die es dem Menschen gewährt, muß das Kriterium liegen, nach dem die Richtigkeit des Tuns gemessen wird. Nur so entspricht es der praktischen, operativen Grundhaltung des heutigen Menschen.

2. Wenn der Vollzug oder die Vollzüge als Gotteserkenntnis bezeichnet werden sollen, müssen sie dem Menschen ein Sprechen gegenüber dem Geheimnis der Transzendenz ermöglichen. Der Mensch muß sich diesem Geheimnis gegenüber geistig-personal-dialogisch verhalten können. Andernfalls kann man wohl nicht mehr von *Gotteserkenntnis* sprechen.

Aus der dargelegten Glaubensbereitschaft und uneingeschränkten Offenheit heraus werden dem Menschen drei Vollzüge möglich, die unmittelbar als sinnvoll und berechtigt erfahren und erkannt werden.

#### a. Glaube als Erfahrung der eigenen Kontingenz, des eigenen Nicht-Gott-Seins

Aus der uneingeschränkten Offenheit heraus erfährt der Mensch sich als über sich selbst hinaus geöffnet und in einen größeren, unbegrenzten Zusammenhang hineingestellt. Er findet sich in diesem Zusammenhang vor, ohne daß er um sein Woher und sein Wohin wüßte. Er steht im Raum des Unbegrenzten; aber sein Standort in diesem Raum ist ihm unbekannt. Er ist sich selbst gegeben; aber er weiß nicht um den letzten Ursprung dieses Sich-ergeben-Seins. Darf er sich als ein Geschenk bezeichnen oder muß er sich letztlich als Ergebnis eines Zufalls betrachten? Er weiß es nicht. Eines aber weiß er: daß er sich selbst in einer eigenartigen Weise entzogen ist,

daß er die Macht über das Leben nicht einfach in sich selbst hat und daß er in vielfacher Hinsicht in seiner Existenz bedroht ist:

*„Ich komme, ich weiß nicht woher;  
Ich bin, ich weiß nicht wer;  
Ich sterb, ich weiß nicht wann;  
Ich geh, ich weiß nicht wohin;  
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin“<sup>10</sup>.*

Aus dieser Erfahrung entsteht die Frage, ob der Mensch sich und die Welt in einem wahren Sinn als Geschenk eines höheren, nicht mehr bedrohten und gefährdeten Geheimnisses verstehen darf. Es entsteht die Frage, ob er sich im wahrsten Sinn diesem Geheimnis verdankt; ob er als Person dem Ursprung schlechthin Dank sagen darf. Diese Frage erwächst aus der schlechthinnigen Offenheit, insofern diese den Menschen in den Raum des Unbegrenzten stellt, ohne ihm zugleich seinen Standort zuzuweisen. Aber die Frage als solche trägt in der Erfahrung die Antwort noch nicht in sich. Deshalb ist die Erfahrung der Kontingenz allein noch nicht Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis.

#### b. Hoffnung als Erwartung, daß das leben-gewährende Geheimnis Wirklichkeit sei

Aus der uneingeschränkten Offenheit der Glaubensbereitschaft heraus fragt der Mensch, ob er sich einem ursprünglichen, umfassenden Geheimnis verdankt. Zugleich weckt diese Frage die Hoffnung, daß dieses Geheimnis *sei*. Aus der uneingeschränkten Offenheit heraus kann der Mensch nicht anders als es für gut finden, daß das Geheimnis, nach dem er fragt, Wirklichkeit sei. Es geht bei dieser Hoffnung nicht primär um die Erfüllung eigener Bedürfnisse oder Wunschträume. Denn die Hoffnung erwächst der Glaubensbereitschaft, in der man bereit ist, auf die Erfüllung eigener Wünsche zu verzichten. Es geht vielmehr um den Wert, der darin läge, daß diese Welt als ganze von einem letzten Sinn erfüllt und getragen wäre. Wer sich fragt, ob es besser sei, daß die Welt einen letzten Sinn habe oder nicht, kann nicht anders als antworten: es wäre besser, daß die Welt einen letzten Sinn habe; es wäre besser, daß der Mensch sich einem letzten sinngebenden Geheimnis verdanke als ein im letzten sinnloses Ergebnis des Zufalls zu sein. Wer sagt „es wäre besser“, sagt zugleich, daß er hofft und erwartet, daß es so sei. Die Hoffnung richtet sich vor allem auf die Zukunft, weil erst in ihr die Erwartung endgültig erfüllt werden

---

<sup>10</sup> Mittelalterlicher Spruch, zitiert von K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 29.

kann. Sie umgreift aber ebenso Gegenwart und Vergangenheit: Der Mensch erwartet, daß seine ganze Zeit vom sinngebenden Geheimnis umfassen sei.

Diese Hoffnung und Erwartung wird als unmittelbar sinnvoll erlebt. Aber sie selbst gibt uns noch nicht die Antwort, ob die Hoffnung auch tatsächlich erfüllt ist. Deshalb ist die Hoffnung als solche noch nicht Gotteserkenntnis.

### c. Liebe als Sinnerfahrung

Die uneingeschränkte Offenheit der Glaubensbereitschaft ermöglicht es dem Menschen, auch seinem Mitmenschen gegenüber offen zu sein und auf ihn zu hören, ihn zu bejahen und anzunehmen, ihm in Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht zu begegnen. Aus der Offenheit und der von ihr freigesetzten Hoffnung heraus erkennt der Mensch, daß es besser ist, den anderen zu bejahen als ihn zu verneinen, daß es besser ist, den anderen zu fördern als ihn zu vernichten; denn wer darauf wartet, daß diese Welt vom sinngewährenden Geheimnis getragen sei, muß das aufbauende Ja wertvoller halten als das zerstörende Nein. Der Dienst am andern in seinen vielfältigen Formen wird so als unmittelbar sinnvoll erlebt. Der Mensch erfährt, daß der Einsatz für den andern, die Tat für den andern gut sind. Die Bejahung des andern und der Dienst an den Menschen tragen im Vollzug selbst das Siegel der Berechtigung in sich. Die Bejahung und der Dienst verwirklichen Sinn in dieser Welt.

Aber diese Sinnerfahrung ist allein für sich genommen noch nicht Gotteserfahrung. Denn Liebe und Dienst richten sich in ihrer unmittelbaren Intention gerade auf den andern selbst in sich, nicht aber auf etwas anderes darüber Hinausliegendes. Der Liebende besingt den andern, nicht aber ohne weiteres Gott. Gerade im Interesse wirklicher Liebe sollte man mitmenschliche Liebe und Gotteserkenntnis nicht ohne jede Unterscheidung einfachhin zusammenfallen lassen<sup>11</sup>.

Wir haben somit drei Grundvollzüge aufgewiesen, die im Horizont der Glaubensbereitschaft in sich selbst als sinnvolles Tun erfahren werden, die aber als einzelne, wenn sie in einer gewissen Isolierung genommen werden, noch nicht als Gotteserkenntnis bezeichnet werden können. Das ändert sich jedoch, wenn man diese drei Vollzüge als eine einzige dreiglied-

---

<sup>11</sup> Man beachte in diesem Zusammenhang auch, daß nicht jede Analyse zwischenmenschlicher Liebe die Gegenwart Gottes in der Liebe entdeckt. Vgl. z. B. Ludwig Feuerbach, der die Liebe zum Menschen *an die Stelle* der Gottesbeziehung setzt und nicht Gott in der Menschenliebe findet: „Homo homini Deus est.“

rige Bewegung des Menschen sieht, wobei die einzelnen Glieder sich gegenseitig tragen und bedingen:

Die Erfahrung der Kontingenz und der Hoffnung läßt den Menschen Ausschau halten nach dem sinngewährenden Geheimnis, dem er sich verdanken und dem er sich in selbstloser Anerkennung anheimstellen darf. Die Liebe und der Dienst am Menschen als unmittelbare Sinnerfahrung wird dem Menschen auf dem Hintergrund der Hoffnung zu einem *Zeichen*, daß die Erwartung endgültigen Sinnes nicht leer und vergeblich ist<sup>12</sup>. Die Hoffnung endgültigen Sinnes und die Liebe als (vorläufige) Sinnerfahrung stehen nicht unverbunden als getrennte Erfahrungen nebeneinander. Sie liegen vielmehr ineinander. Die Liebe wird durch die Hoffnung auf endgültigen Sinn ermöglicht und aufgerufen (siehe oben unter c: Liebe als Sinnerfahrung). Durch dieses Abhängigkeitsverhältnis der Liebe von der Hoffnung steht der Sinn, der in der Liebe erfahren wird, nicht vollkommen isoliert neben dem erhofften endgültigen Sinn. Die Sinnerfahrung der Liebe muß vielmehr als Hinweis auf den erhofften endgültigen Sinn verstanden werden. In der Liebe, in der Fähigkeit des Menschen, zu seinen Mitmenschen Ja zu sagen, kündigt sich der endgültige Sinn bereits an. Indem der Mensch in der Liebe und im Einsatz für den Mitmenschen wahren Sinn erfährt, kann er begründet hoffen, daß auch seine alles übersteigende Erwartung erfüllt ist und erfüllt wird. Die Liebe gibt der Hoffnung ihre innere Begründung und Gewißheit. Die Hoffnung wird nicht enttäuscht, weil die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm. 5, 5).

Indem der Mensch die Liebe als Zeichen oder als Begründung der Hoffnung erfaßt, versteht er, daß er sich im wahren Sinn als verdankt begreifen darf. Die Gewißheit, die der Hoffnung durch die Liebe zuteil wird, befreit den Menschen zur Dankbarkeit. Sie drängt ihn, diesen Dank auszusprechen. Wem auszusprechen? Dem Woher seines verdankten Lebens und dem Wohin seiner begründeten Hoffnung. Dem unbekannten Geheimnis, das sich ihm in der Kraft zur Liebe und zum Dienst zuspricht und ankündigt. Dieses Aussprechen des Dankes wird, da es von der Liebe getragen und geweckt wird, in Gemeinschaft geschehen. Und in diesem gemeinsamen Dank ist nun der Ort, an dem man dem unbekannten Geheimnis einen Namen geben muß. Denn man kann nicht gemeinsam danken, ohne das Woraufhin des Dankes in irgendeiner Weise mit Namen zu nennen. Man wird es also Vater, Herr, Gott oder wie immer nennen. Daß der mit diesem Namen Benannte innerweltlich nicht verifizierbar ist,

---

<sup>12</sup> Hier wäre auf den Sinn des „Zeichens“ in der Heiligen Schrift, vor allem bei Johannes, zu reflektieren. Es wäre auch zu fragen, ob das, was biblisch „Zeichen“ heißt, griechisch nicht als „Teilhabe“ verstanden wird.

wird im Vollzug des Dankes nicht als störend empfunden, sondern entspricht im Gegenteil der Intention des Dankes; denn dieser bezieht sich ja auf das Geheimnis, das alles Innerweltliche übersteigt.

Der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muß, wenn es sinnvoll sein soll, ist also das gemeinsame Danken, das aus dem Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe entspringt. Was wird man bei diesem Sprechen unter dem Wort Gott verstehen? Man kann sagen: nichts und alles. Nichts; denn Gott bleibt das unbekannte Geheimnis, von dem wir nicht einmal recht sagen können, daß es *ist*; denn das Wort „Sein“ ist in seinem verstehbaren Gehalt immer noch auf unser vorstellendes und feststellendes Denken bezogen. Für unsere Vorstellung bleibt Gott aber vollkommen im Dunkel. Und feststellen können wir seine Wirklichkeit nicht, weil unser Zugang zu ihm nur im Vollzug der Hoffnung geschieht, die jedoch durch das Zeichen der Liebe als begründet erwiesen ist. Weil Gott so für unser vorstellendes und feststellendes Denken im Dunkeln bleibt, kann er nicht in unser Weltbild eingeordnet werden. Er ist je darüber hinaus. Von ihm her müssen alle Weltbilder immer neu in Frage gestellt werden. – Andererseits verstehen wir aber alles von Gott; denn alles, was wir in dieser Welt verstehen, verstehen wir vom sinngewährenden Geheimnis her: Gott oder das Geheimnis der Welt ist derart, daß diese Welt und wir selbst uns ihm verdanken und daß wir uns und unsere Zukunft ihm anvertrauen können. In allem Innerweltlichen, das wir verstehen, verstehen wir Gott. Und doch bleibt er das unbegreifliche Geheimnis.

Abschließend sei noch angedeutet, daß die hier skizzierte Gotteserkenntnis die Struktur der Offenbarung hat. Sie vollzieht sich im Horizont einer uneingeschränkten Bereitschaft zu hören. In diesem Horizont wird der Mensch geöffnet zur Erwartung, daß das umfassende Geheimnis, dem er sich verdanken darf, Wirklichkeit sei. Die Liebe oder ein sinnvolles innerweltliches Tun wird zum Zeichen, daß diese Erwartung begründet ist. Die Tat der Liebe (im letzten: die Tat einer „Liebe bis zur Vollendung“: Jo 13, 1) ist das Wort, in dem das Geheimnis sich uns zuspricht. Dieses Wort annehmen und zur Grundlage seines Lebens machen, das heißt Gott erkennen oder Gott glauben.