

Aber nur dann, wenn der Mensch seine ganze Kraft für das einsetzt, was Gott mit der Welt vorhat, wenn er den Nächsten vollkommen liebt und mit dem Einsatz seines Lebens für die Einheit der Menschen in der Liebe bemüht ist (was den Stellenwert des ausdrücklichen Gebetes und des unmittelbaren Kultes nicht herabsetzt, sondern erst recht fordert), gibt er nach seiner Meinung „Gott allein“ die Ehre. Nur in einer Schöpfung, die – durch die Mitwirkung des Menschen – Gottes Macht und Herrlichkeit und Liebe vollkommen widerstrahlt, ist für ihn Gott „alles und in allem“ (1 Kor 15, 28). Erst eine in der Liebe vollendete Menschheit weiß, daß „Gott allein“ nicht nur ihre Seligkeit gewirkt hat, sondern ihre Seligkeit ist.

Die „gottlose“ Welt und der christliche Schöpfungsglaube

Otto Semmelroth SJ, Frankfurt

Der einigermaßen unbeschwert christlich Glaubende wird geneigt sein, schnell das „und“ in der Überschrift des Beitrages abzulehnen. Entweder glauben wir christlich an die Schöpfung: dann aber ist die Welt nicht gottlos, sondern setzt Gott und sein schöpferisches Wirken voraus. Oder aber wir betrachten die Welt unter jeder Rücksicht nur als sie selbst und so als gottlos: dann aber bekennen wir nicht mehr den christlichen Schöpfungsglauben mit all dem, was der in dieser Welt so verlorene und bedrohte Mensch an Geliebtheit und Geborgenheit vertrauensvoll festhalten darf. Für viele heute mag die zweite Position kein großes Problem sein. Ist ihnen doch die Welt heimisch geworden; sind sie doch von der mehr und mehr geliebten und doch immer noch geheimnisvollen Welt so fasziniert, daß sie den Verzicht auf die persönliche Liebe eines überweltlichen Du verschmerzen zu können meinen.

Was aber heißt eigentlich gottlos? Heißt „gottlose Welt“ die Masse der Menschen, die einer von Gott geschaffenen – also nicht gottlosen – Welt so gegenüberstehen, als wenn es keinen Gott gäbe, ihn leugnen oder wenigstens ignorieren? Oder meint „gottlos“ die tatsächliche Abwesenheit, das Fehlen Gottes im Gegensatz zum christlichen Schöpfungsglauben? Oder aber ist mit der Gottlosigkeit unseres Beitrags weder das eine noch das andere gemeint, sondern nur die Ablehnung von Gottesbildern menschlich-allzumenschlicher Art, die mehr Gotteslästerung sind als wahrhaftig.

ger, wenn auch notwendig unvollständiger Ausdruck dessen, was Gott ist? Oder ist schließlich weder Leugnung von Gottes Existenz noch ein Nichts-zu-tun-haben der Welt mit Gott gemeint, sondern nur jenefordernde und beachtet-werden-wollende Eigengültigkeit der Welt, die in ihrer Eigengesetzlichkeit Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens ist und dadurch weder gottlos noch eigentlich göttlich ist, die ganz Welt ist und doch gerade darin Anruf Gottes?

Diese Vieldeutigkeit des Wortes „gottlos“ lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine Eigenschaft der heutigen Theologie, die sie für viele schockierend, für andere faszinierend, für die meisten aber weithin mißverständlich macht – wenn sie sich nicht die geduldige und wohlwollende Mühe machen, zu fragen, was denn eigentlich gesagt werden soll.

I. Die Sprachweise der heutigen Theologie

1. Betrachten wir zunächst die eben genannte Eigenart heutigen Theologisierens etwas genauer. Die heutige Theologie wirkt nicht nur auf viele schockierend; sie will vielmehr schockieren. Sie gebraucht absichtlich glaubenswidrig klingende Begriffe. Sie redet etwa von der Religionslosigkeit des christlichen Glaubens und seiner Verkündigung. Sie spricht so, als müsse die Welt und die christliche Existenz in ihr entsakralisiert werden. Sie bekennt sich zu einem „Atheismus“, wie wenn sie alles in Frage stellen wollte, was früher als Ausgangspunkt und eigentlichster Aufgabenbereich der Theologie angesehen wurde. Es ist nicht leicht, für diese neuartige, der früheren scharf widersprechende Sprache eine Erklärung zu finden, die den Theologen, die sie gebrauchen, nicht Unrecht tut. Auf den ersten Blick kommt der Verdacht des modischen Redens auf; man scheint sich etwas darauf zugute zu tun, daß die Theologie nicht weniger als die Philosophie ihren Fachjargon hat, der dem Leser oder Hörer zunächst einmal Mühe macht, aber dabei das heilsame Ziel verfolgt, zum eigenen Mitphilosophieren oder Mittheologisieren anzuregen. Wenn dies der einzige Sinn und Zweck solcher fremdartiger Terminologie wäre, dann müßte man sich fragen, ob der Nachteil der Beunruhigung und Verunsicherung jener Menschen, die mit diesen Begriffen bisher das genaue Gegenteil von dem verbunden haben, was jetzt vielleicht damit gemeint ist, nicht größer sei als der Vorteil des Wachrüttelns von Geistern, die sich bisher viel zu wenig mit den Wahrheiten des Glaubens befaßten. Nichts gegen eine lebenswackende Verunsicherung derer, die mit ihrem Glaubensverständnis tatsächlich in einer Sicherheit lebten, die der Wirklichkeit nicht entspricht und dann von einem plötzlich hereinbrechenden Unsicherwerden in einer Weise gefährdet werden, die hätte vermieden werden können, wenn das Verständnis

für das Suchen und immer tiefere Finden als Aufgabe auch des Glaubens rechtzeitig lebendig geworden wäre. Ob es aber gut ist, solche Verunsicherung mit jener Schocktherapie erreichen zu wollen, die heute im Schwang ist, mag dahingestellt sein.

Bei vielen Theologen, die solche schockierenden Begriffe gern gebrauchen, geschieht es allerdings in der guten Absicht, darauf aufmerksam zu machen, daß die Anwendung bestimmter alter Begriffe die Wahrheit und das Leben des Glaubens gefährden – den eigenen Glauben, der sich mit seinen eigenen Begriffen einer Welt konfrontiert sieht, die mit diesen Worten nichts mehr anfangen kann oder gar etwas ganz anderes, als was ihre christlichen Sprecher meinen, mit ihnen verbindet; und damit ist auch die Glaubenssuche derjenigen gefährdet, die bei einer entsprechenderen Ausdrucksgestalt des Christentums es leichter annehmen könnten.

2. Wir beobachten aber heute schon gegenläufige Bewegungen in der Gedankenwelt und Ausdrucksweise der kurz skizzierten Theologie. Gerade diese Beobachtung bestätigt den Eindruck, daß es sich hier nicht um Endgültiges handelt, auch nicht handeln will. Die Anwendung von Worten wie Atheismus als christliche Weise des Glaubens an Gott, Gottlosigkeit als Kennzeichnung christlicher Weltbetrachtung, Religionslosigkeit als christliche Weise von Religiosität – um nur ein paar Beispiele zu nennen, erweist sich als Antithese gegen die These des überlieferten theologischen Begriffssystems, um die Wahrheit in einer echten Synthese zu finden. Die Synthese selbst wird zunächst nicht – vielleicht muß man sagen: noch nicht – formuliert; man ist in Sorge, eine solche Synthese könne leicht zur Meinung verführen, man habe damit die Wirklichkeit Gottes und seines Heils wirkens eindeutig erfaßt, und verfehle eben so den Weg zur Wahrheit. Wer sich aber in der Anwendung schockierender theologischer Aussagen gefällt, muß sich seinerseits davor hüten, so in seine antithetischen Aussagen verliebt zu sein, daß sie nicht mehr offen bleiben für eine Synthese, die nur in der Bereitschaft gefunden werden kann, These und Antithese gegenseitig zu ergänzen.

3. Es seien ein paar exemplarische Hinweise auf die im Sprachgewand moderner Theologie sich manifestierende Gegenläufigkeit gegeben. Gemeint ist damit dies: im Gesamtbereich heutiger Theologie erweist sich nicht immer nur die eine, von einem bestimmten Namen oder Schlagwort gekennzeichnete, sondern sehr oft auch die gegenteilige Richtung als maßgebend; das stellt uns vor die Aufgabe, beide Richtungen zum sachgerechten Ausgleich zu bringen. So stehen wir etwa vor dem Phänomen, daß die Theologie unserer Tage in einem nicht immer unverdächtigen Übereifer für eine Hinwendung zur Welt plädiert, eine Theologie des Aufgehens Gottes in der Welt betreibt, im Gegensatz oder als Korrektur zur weltfeindlichen

Haltung, die die frühere Kirche und ihre Theologie bestimmt haben soll. Zugleich aber spricht man in gegenläufiger Richtung von Gottlosigkeit der Welt, was dem glaubenden Christen als Gegensatz zum vorher Gesagten erscheinen muß. Zur Behauptung der Gottlosigkeit der Welt scheint es gegenläufig zu sein, wenn man im Zuge einer – wie man es genannt hat – „Theologie der Genetive“ von der Theologie der Welt, der Theologie der Säkularisation, der Theologie der Revolution und so weiter spricht. Wo Welt, Säkularisation, Revolution Gegenstand von Theologie sein kann, wird doch deren Gottlosigkeit sofort wieder in Frage gestellt. Oder: Man spricht davon, daß Gott in der Welt keine Funktion habe; man betrachtet die Welt als einen Bereich, in dem Gottes Anwesenheit, Handeln und Notwendigkeit nicht angezeigt werden könne. Gleichzeitig aber beweisen andere Theologen, daß das Erschaffen der Welt durch Gott zwar nicht nach Art eines kategorial angebbaren, von außen kommenden wirkursächlichen Eingreifens Gottes, sondern immanent und transzental verstanden werden müsse, und eben darum sei der Welt ein *Sich-Entwickeln*, in Kraft des wie ein inneres Prinzip in dieser Welt wirkenden Gottes zu eigen: Gott hat demnach durchaus eine Funktion in dieser Welt. Ein weiteres Beispiel: Der Integralismus, der die innerweltlichen Sach- und Kulturbereiche unmittelbar nach Normen des Glaubens zu regeln suchte und der Kirche kraft ihrer Glaubensautorität eine direkte Weisungsbefugnis in diesen innerweltlichen Sachbereichen zuschrieb, ist theologisch und kirchenamtlich durch die Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“) überwunden. Gleichzeitig bietet man jedoch eine politische Theologie an, deren Vertreter sich zwar gegen einen neuen Integralismus und eine theologische Politik verwahren, die aber unübersehbar die Gefahr in sich birgt, das theologisch notwendige Gemeinschaftsengagement der Kirche und der Christen so ins Politische hinein zu konkretisieren, daß ein neuer Integralismus entsteht.

II. Der christliche Schöpfungsglaube

Bevor wir das Gesagte auf unser Thema anwenden, zunächst noch einige Bemerkungen zum christlichen Schöpfungsglauben. Es kann hier nicht um eine Gesamtdarstellung dessen gehen, was der christliche Schöpfungsglaube beinhaltet. Es sollen vielmehr gewisse Züge unseres menschlichen Verhaltens inmitten der Welt aufgezeigt werden, die vom Glauben an Gott als Schöpfer dieser Welt her bestimmt werden.

1. Bei der Kennzeichnung des Glaubens pflegt man zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden, die zwar beide zur Wirklichkeit des Glaubens gehören, aber doch voneinander unterschiedene Momente der einen Glaubenswirklich-

keit sind. Das eine nennt man die Fides qua creditur (gleich Glaube, in dem man glaubt). Das ist die Haltung und die Tat, in der sich der Mensch dem sich offenbarenden Gott öffnet in der Bereitschaft aufzunehmen, was immer Gott mitteile. Das andere heißt Fides quae creditur (= Glaube, den man glaubt); es ist der in Worten, Sätzen und Handlungen ausdrückbare Inhalt, der den Menschen durch Gottes Offenbarung kundgetan worden ist. Wenn wir vom christlichen Schöpfungsglauben sprechen, geht es um beides: Insofern es Schöpfungsglaube ist, handelt es sich um den Inhalt dessen, was Gottes Offenbarung uns über die Erschaffung der Welt mitgeteilt hat; insofern es Schöpfungsglaube ist, meint er die von diesem Glaubensinhalt her geprägte Haltung des Menschen gegenüber der geschaffenen Welt und gegenüber Gott als ihrem Schöpfer. Aber hier muß noch genauer gesagt werden, was in unserem Zusammenhang vor allem im glaubenden Blick stehen muß. So viel Sachliches nämlich von der Fides quae creditur, dem Glaubensinhalt als Fülle dessen, was Gott in seinem Heilswirken geschenkt hat, zu sagen ist, in allem muß doch Gott als Subjekt, als Mitte aller Aussagen gesehen werden. So geht es im Schöpfungsglauben nicht eigentlich um Kosmologie oder Kosmogonie, das heißt um Auskunft über Wesen, Herkunft und Entwicklung der Welt. Es geht im christlichen Schöpfungsglauben um das, was Gott getan und was er über dieses sein Wirken offenbart hat; aber eben ein Wirken, in dem er sich selbst geoffenbart hat und dessen Kenntnis zugleich und zuerst Kenntnis von Gott ist. Und es geht im Schöpfungsglauben um den Menschen; denn das Wirken des schaffenden Gottes meint den Menschen, den Gott seiner Welt als Sinnmitte eingeschaffen hat mit der Aufgabe, diesen, der Welt von Gott eingestifteten Sinn als personales Bild Gottes zu leben, ausdrücklich zu machen, existentiell zu vollziehen.

2. Vorhin wurde gesagt, daß die christliche Schöpfungslehre ihrem Sinn nach nicht Kosmologie oder Kosmogonie sei, es ihr also nicht darum gehe, die Welt so zu erklären und zu besprechen, wie es die Philosophie oder die Naturwissenschaft tut, sondern daß sie Theologie sei, also Aussage über Gott in seinem Verhältnis zur Welt; aber das heißt nicht, daß der christliche Schöpfungsglaube seinen Blick nicht auf die Welt als Lebens- und Wirkraum des Menschen richte. Er lehrt, daß die Welt, wie wir sie um uns herum und in uns erfahren, bis in ihre tiefsten Tiefen auf Gott bezogen und von ihm getragen sei. Dieses Bezugensein ist nicht etwas, das der Welt irgendwie äußerlich anhaftet und von dem man absehen könnte, wenn man mit der Welt umgeht. So nämlich würde man die Welt nicht mehr als das sehen, was sie ist, ihr selbst also nicht mehr gerecht werden.

Dieses Glaubenswissen von der Welt als auf Gott bezogene Wirklichkeit enthält natürlich auch eine Aussage über Gott. Denn wir sagen ja nicht nur,

daß die Welt irgendwie auf Gott bezogen sei. Bezugensein hat immer einen Inhalt. Die Welt ist auf Gott bezogen, insofern sie von ihm geschaffen ist, sich ihm verdankt. Darin liegt das eigene Gewicht der Schöpfungsaussage. Sie spricht nicht nur von einer Ursache, die am Grund der Welt steht, sondern verkündet die Herkunft der Welt aus dem personalen, liebenden Sich-Mitteilen des unendlichen Gottes, wie es das Erste Vatikanische Konzil lehrt: „Der allein wahre Gott schuf aus seiner Güte und mit allmächtiger Kraft, nicht um seine Seligkeit zu mehren noch um sich Vollkommenheit zu erwerben, sondern um seine Vollkommenheit zu manifestieren durch Güter, die er den Geschöpfen mitteilt, in freiestem Willensentschluß zu Beginn der Zeit aus Nichts die Schöpfung“ (N.-R. 191). Die christliche Glaubensaussage von der Schöpfung ist also nicht bloß sachliche Belehrung über das Woher der Welt, sie ist keine Vermehrung des menschlichen Wissens über Entwicklung und Ursprung der Welt; das zu finden ist Sache der Naturwissenschaft und der Philosophie. Gottes Offenbarung wahrt gewissermaßen das Subsidiaritätsprinzip. Was die Philosophie und erst recht die Naturwissenschaft nicht leisten können, offenbart uns Gottes Wort zur Schöpfung. Es sagt uns, daß die Welt, die uns so bedrohend und unpersönlich-anonym umgibt, Gottes Gabe an uns ist, und zwar keine Gabe, die wir Gott aus der Hand nehmen können, sondern eine, in der er selbst immer schenkend und wirkend anwesend bleibt. Uns weltverhafteten Menschen wird Gottes Wort so zugesprochen, wie ein liebend schenkender Mensch seine Festgabe überreicht, nicht einfach sachlich, sondern indem er das Geben mit dem Wort seiner Liebe begleitet, deutet und damit personalisiert. Deshalb ist es uns ja auch nicht genug, daß wir „aus den geschaffenen Dingen Gott als Prinzip und Sinnziel aller Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennen können“ (N.-R. 31). Diese im Ersten Vatikanischen Konzil definierte Aussage verbietet uns zwar, die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis zu leugnen, nicht aber, zu sagen, daß uns das nicht genug ist. Der christliche Schöpfungsglaube bekennt, daß uns mit dem schöpferischen *Tun* Gottes zugleich Gottes *Wort* zugesprochen wird, durch das sich das Werk seines Schaffens als Gabe seiner Liebe ausweist.

Das Ausgerichtetsein der von Gott geschaffenen Welt auf den Menschen hin kann übrigens von den Erkenntnissen der Naturwissenschaft über die Evolution der Welt aus kleinstem Uranfang zu ihrer heutigen Gestalt – ich will nicht sagen bestätigt (sagt doch die Naturwissenschaft nichts über das in der Tiefe verborgene Sinnziel der durch Beobachtung erforschten Welt), aber doch – nicht nur nicht in Frage gestellt werden, sondern in ihnen sogar eine Entsprechung finden. Evolution bedeutet nämlich eine innere Dynamik der Welt auf den Menschen hin, eine Dynamik, die von der sie wesentlich übersteigenden Kraft Gottes in der Welt getragen wird und die

von daher auch zu Selbstübersteigungen wesentlicher und nicht nur gradueller Art, bis zur menschlich personalen Stufe, befähigt ist. Hier kann der Glaube so etwas wie einen empirischen Niederschlag des personalen Charakters der Schöpfung wahrnehmen. Das Sinnziel der Entwicklung der Welt ist der personale Mensch, der Gott als sein Bild und Gleichnis gegenübersteht, als Gottes verantwortlicher, antworten-müssender Partner. Für diesen Menschen ist die Welt nicht nur Wurzelgrund, aus dem er ins Da-sein getreten ist, sondern zugleich Aussage, Zusage Gottes, dessen Weisung für sein innerweltliches Handeln er in den Strukturen und Möglichkeiten der Welt selbst aufzusuchen und abzulesen hat.

III. Gottlose Welt?

Damit aber wird die Frage erst recht brennend, ob wir nicht doch die Aussage von der Gottlosigkeit der Welt schlicht und einfach ablehnen müssen oder aber in welchem Sinn sie allenfalls eine gewisse Berechtigung haben kann, ohne daß dadurch die Sinnmitte des christlichen Schöpfungsglaubens angetastet wird.

1. Es gibt tatsächlich einen, allerdings unter dem Vordergrund des alltäglichen Wortgebrauchs verborgenen christlichen Sinn der Aussage von der gottlosen Welt. Ja, heute bemühen sich die Theologen geradezu um den Nachweis, daß es gerade der christliche Glaube selbst war, der in seinem ursprünglichen Anliegen für ein gottloses oder säkularisiertes Weltverständnis gesorgt hat. Um das damit Gemeinte voll zu erkennen, muß man allerdings die Aussage von der gottlosen Welt durch ihre Umkehrung ergänzen, nämlich durch die zunächst ebenso schockierende Aussage vom weltlosen Gott. Dem Mißverständnis ausgesetzt sind beide Aussagen. Es kann ebenso glaubenswidrig sein, wenn man sagt: die Welt sei gottlos, wie wenn man sagt: Gott sei weltlos. Aber beides könnte helfen, die Wirklichkeit Gottes von Belastungen zu befreien, die aus allzu menschlichen Vorstellungen kommen. Es kann also Hilfe sein, den Glauben an Gott wieder in unserem so weltbestimmten, technischen, rationalen Empfinden heimisch zu machen.

a. In zweifacher Weise hat Christi Offenbarung tatsächlich auch unser Gottes- und unser Weltbild „erlöst“, da sie uns die Welt „gottlos“ und Gott irgendwie „weltlos“ sehen läßt. Der schon in den ältesten Glaubensbekenntnissen ausgesprochene Glaube an den einen Gott, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, hat zunächst einmal die Menschheit von der Furcht vor einer Welt befreit, in deren Schlupfwinkel Götter oder göttlich-dämonische Mächte lauern, deren Unwillen man nicht reizen darf, indem man sie beleidigt oder auch indem man sie durch unvorsichtiges

Sich-freuen über sein Glück herausfordert. Gewiß kennt auch das Neue Testament „Mächte und Gewalten“, die gerade nicht wie innerweltliche Ursachen registriert und dingfest gemacht werden können, sondern die in der nicht-menschlichen Natur und in den Ereignissen und Institutionen der Geschichte, ja auch im religiösen Bereich und im Leben der Kirche wirken, wie Heinrich Schlier dargelegt hat („Mächte und Gewalten im Neuen Testament“). Aber der Glaube an diese Mächte und Gewalten wird nicht verkündigt, damit man von ihnen fasziniert oder durch sie verängstigt werde. Wohl wird zur Wachsamkeit im Hinblick auf ihre unheilvolle Versuchung gemahnt (1 Petr 5, 8). Aber das geschieht gerade aus dem Vertrauen, in dem wir alle Angst vor diesen Mächten ablegen können in der Kraft des erlösenden, auch diese Mächte überwindenden Wirkens Christi. Er kam in diese Welt, um sie von der Herrschaft solcher Mächte und die Menschen von der Furcht zu befreien. Im Brief an die Kolosser (2, 15) heißt es: Gott habe „die Mächte und Gewalten entwaffnet, sie öffentlich an den Pranger gestellt und in ihm (Christus) über sie triumphiert“, so daß wir „mit Christus den Weltelementen abgestorben sind“. Der Brief an die Epheser (6, 12) mahnt zwar: „Unser Kampf geht nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrschende dieser Finsternis, gegen die bösen Geister in den Himmels höhen“. Aber eben dieser Kampf ist bestimmt von der Zuversicht auf die sieghafte Überlegenheit Christi, wie der gleiche Epheserbrief (1, 19–21) betont: „eine Macht, die Gott an Christus entfaltet, . . . hoch erhoben über jegliche Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit“. In diesem Sinne einer Entvölkerung der Welt von Göttern im heidnischen Sinn und einer Entmachtung dämonischer Gewalten durch den Erlösungssieg Christi bietet der christliche Glaube selbst also eine gottlose Welt.

Im Laufe der kirchlichen Glaubensgeschichte war es schwierig, das Wachsen des naturwissenschaftlichen Erkennens und der technischen Meisterung der Welt mit seiner weltentgöttlichenden Wirkung als Hilfe zum besseren Verständnis des christlichen Schöpfungsglaubens zu erkennen und anzuerkennen. Hier wuchs eine Emanzipation des Menschen, die von vielen Gläubigen und kirchlichen Autoritäten nicht als Befreiung betrachtet, sondern als Gefährdung des Glaubens verdächtigt und deshalb zurückgedrängt wurde; Naturwissenschaft und Technik blieben weithin denen überlassen, die von solchen Hemmungen nichts wußten. Tatsächlich entsprach diese Emanzipation durchaus der christlichen Botschaft, und man hätte sie jubelnd begrüßen dürfen – was man natürlich nachträglich leichter sagen als in der historischen Situation selbst tun kann.

Die Menschen früherer Zeiten meinten dem, was sie an Bedrohung aus der Natur erfuhren, mit Hilfe des Gebetes um Gottes allmächtiges und

wunderbares Eingreifen entgehen zu können. Heute weiß auch der gläubige Mensch Rettung und Nichtrettung als Wirkung natürlicher, innerweltlicher Kräfte zu erklären, und deren Meisterung hat er in die eigene, vom technischen Erkennen geleitete Hand zu nehmen gelernt. Es hat also eine Entgöttlichung der Welt stattgefunden, die ihr gutes Recht hat. Die Entdeckung, daß Gott keine innerweltliche Ursache neben anderen ist oder gar über den empirisch greifbaren und technisch zu meisternden weltlichen Ursachen, diese beherrschend, steht, heißt aber nicht, daß Gott überhaupt nicht ursächlich, schöpferisch mit diesen Ereignissen und Kräften der Welt zu tun habe, oder daß er durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Meisterungen entthront und abgelöst sei.

b) Die wahre, recht verstandene Entgöttlichung der Welt muß zugleich als recht verstandene Entweltlichung Gottes gesehen werden. Gerade heute macht eine unterlassene Entweltlichung des Gottesbildes, eine zu weltliche Sicht Gottes vielen Menschen den Glauben an Gott schwerer, als es bei einer rechtzeitigen und begründeten – nun, nennen wir das Wort ruhig – Entmythologisierung Gottes nötig wäre.

Was heißt Entweltlichung Gottes? Wie sieht der weltlose Gott aus? Schon die Formulierung der Frage zeigt, daß es sich hier um eine geradezu paradoxe Angelegenheit handelt. Sprechen wir nämlich vom *Gottesbild* oder machen wir uns eine Vorstellung von Gott, sind wir schon nicht mehr im weltlosen Bereich. Ein Bild ist ein Stück Welt, und eine Vorstellung „stellt“ immer „etwas vor“, ist also gegenständlich und damit welhaft. Das ist die Gegensätzlichkeit, die allem Sich-Offenbaren Gottes innenwohnt: Er will *sich* offenbaren und kann das eigentlich nur auf Kosten seiner selbst; denn er offenbart sich ja *uns*, das heißt leibhaften, weltgebundenen Menschen. Offenbarung heißt, uns Menschen einen Zugang zu Gott verschaffen. Um sich zu offenbaren, muß Gott also die ihm wesenseigene Überweltlichkeit aufgeben und in kategorial erfassbare und aussagbare und damit gegenständliche und begrenzte Vorstellungen, in Weltlichkeit, sich eingrenzen, in der wir Menschen allein Zugang zu den Inhalten, Objekten, Gegenständen unseres Erkennens und Liebens gewinnen können. Alle Gottesoffenbarung ist nur möglich, indem sich Gott verhüllt: in Welthaftigkeit, in Leibhaftigkeit, in begriffliche Worthaftigkeit hinein. Das Neue Testament nennt Gottes Offenbarung gerade in ihrem Höhepunkt, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, eine Kenosis, Entäußerung, Entleerung (Phil 2, 7).

c) Wenn das aber so ist, wird man fragen, ob wir denn wirklich das Recht oder gar die Pflicht haben, uns um eine Entweltlichung, um eine weltlose Gottesvorstellung zu bemühen, ähnlich wie wir von einer gottlosen Welt als Gegenstand unseres Bemühens um eine christliche Weltsicht gesprochen

haben. Wo doch in Wahrheit Gott selbst in seiner Wort- und Werkoffenbarung, deren absoluter Höhepunkt Jesus Christus ist, sich verweltlicht hat, in unsere Welt eingegangen ist.

Hier hat Gott selbst dem puristischen Bemühen um christlichen „Atheismus“ und um Weltlosigkeit Gottes eine Grenze gesetzt. Die von Gott in Jesus Christus gesetzte Heilsordnung will nicht jenen Perfektionismus, der auf du-haften Umgang mit Gott verzichtet, weil keine menschliche Anrede Gott wirklich so treffen kann, wie er in sich ist. Gott selbst hat uns im Wort seiner Offenbarung und in seinem menschgewordenen Sohn Jesus Christus zum Leben auf Du und Du mit sich eingeladen und läßt uns wagen zu sprechen: Vater unser, als wäre er ein Teil dieser Welt, Vater neben oder über menschlichen Vätern, Schöpfer neben innerweltlichen Ursachen.

Und doch bleibt das Sich-Ausstrecken nach Gott, als weltloser Wirklichkeit eine Aufgabe. Wenigstens in dem Sinn, daß wir uns bewußt sind, wie sehr alle Aussagen menschlicher Sprache über Gott ihn in eine Welt eingrenzen, in der er zwar ist und wirkt und der er schaffend seine Spur, im Menschen gar sein Bild eingestiftet hat, die aber niemals ihn selbst begreifen läßt. Die Vorstellung, das Bild, die Spur bieten eine Ähnlichkeit, das heißt Ahnbarkeit Gottes. Und wenn uns der Gott unserer menschlichen, wenn auch biblischen Sprache, ja wenn uns Gott, wie er in Jesus in menschlicher Begrenzung erschien, Anstoß bereitet, sollten wir wissen, daß dieser Anstoß eben von dem Bild- und Aussagegefäß kommt, in das er sich entäußert hat. Um so mehr, als ja gerade wir Menschen selbst diesen Vorstellungsbildern, in denen sich Gott uns gegenüber offenbarend ausdrückt, eine so verzerzte Gestalt geben. Denken wir doch an die Worte „Vater“, „Herr“, „König“, „Schöpfer“ und die verzerzte Verwirklichung, die Menschen der Vaterschaft, dem Herren- und Königtum, dem schaffenden Wirken geben. Allerdings ist gerade auch das Eingeständnis dieser Begrenztheit unserer Sprache und unseres Denkens, die unserem Glauben an den unendlichen Gott immer wieder vorgehalten wird, für den selbstbewußten, sein Rechnen, Messen und Denken zum Kriterium aller Wirklichkeit machenden Menschen von heute ein Ärgernis, dem er durch Unglauben zu entgehen sucht.

Wir müssen also schon unsere Gottesaussagen in dem Bewußtsein zu übersteigen suchen, daß Gott in seinem Selbst kein Stück Welt ist; daß also auch die Worte der Selbstdifferenzierung Gottes nicht Gott selbst adäquat in den Besitz unseres Geistes einfangen lassen; daß man sogar, wenn man auf Du und Du mit Gott, wie er in Jesus Christus Mensch geworden ist, umgeht – und wie wichtig wäre es doch, wenn wir wieder die Notwendigkeit dieses je neuen Versuches, betend mit ihm umzugehen, sähen –, daß man in diesem Umgang mit Jesus Christus doch auch immer noch einem gegenüber-

steht, der von sich gesagt hat: der Vater ist größer als ich (Jo 14, 28). Deshalb wird unser glaubendes Reden und Denken über Gott und mit Gott die Grenzen welthafter Vorstellungen zu transzendifieren suchen müssen, wie eine uralte theologische Tradition die positive Theologie mit der negativen Theologie verband, um beide in der Theologie der Eminenz, des Überbietens zu übersteigen. Und doch dürfen wir uns nicht das Recht nehmen lassen, das Gott selbst uns in der Offenbarung und Menschwerdung gegeben hat: zu ihm Du zu sagen wie zu einem geliebten Menschen, ihn zu verkünden, wie man von weltlichen Wirklichkeiten spricht, ihn zu bezeugen, wie man innermenschliche Erfahrungen bezeugt.

2. Wenn es aber so ist, daß Gott nicht ein Teil der Welt ist und man in diesem Sinn die Welt gottlos und Gott weltlos nennen kann, dann könnte eine solche Botschaft doch noch einmal mit sich selbst im Widerspruch erscheinen. Denn dieselben Versuche, den christlichen Glauben sauber und wahrheitsgemäß auszudrücken und zu verwirklichen, vertreten auch das Programm, das unter dem Stichwort „Entsakralisierung“ steht. Christlicher Glaube braucht keine abgesonderten Sakralbereiche, in denen man Gott kultisch begegne. Gott habe man in der Welt, in der horizontalen Dimension innerweltlichen Wirkens, im Dienst der Mitmenschlichkeit zu begegnen. Durch die Menschwerdung in Jesus Christus habe Gott selbst die nach oben gerichtete vertikale Richtung der Gottbegegnung in die horizontale des innerweltlichen und mitmenschlichen Dienstes verlagert. Wenn aber nun – so ist man versucht, solchen Programmen entgegenzuhalten – die Welt gottlos zu betrachten ist und Gott weltlos, wie soll man dann in der Welt Gott begegnen? Widerspricht das eine Programm nicht dem anderen?

Aber man wird auch hier zusehen müssen, wie das oft provokativ verkündete Programm der Entsakralisierung tatsächlich gemeint ist und was es an Berechtigtem enthält. Ist die Welt in dem Sinne gottlos und profan, daß man Gott *nur* in zeitlich und räumlich ausgesparten sakralen Bereichen antreffen kann? Oder soll man gesonderte Bereiche ausdrücklicher Gottbegegnung ablehnen, weil Gott in der Tiefe der Welt schöpferisch anwesend ist, so daß im tiefsten die Welt eigentlich gar nicht profan ist? Oder muß man beide Positionen wieder einmal im Sowohl-als-Auch miteinander verbinden?

Wie wäre eine solche Position zu skizzieren? Gott ist als Prinzip und Sinnziel der Welt zwar nicht identisch mit der Welt. Gott ist auch nicht wesenskonstitutives Lebensprinzip der Welt, wie etwa das geistige Lebensprinzip der Menschen, das wir die Seele zu nennen pflegen, zum Wesen des Menschen gehört. Der unendliche Gott kann nicht Wesensteil einer sich entwickelnden, also ihre eigene Begrenztheit transzendifierenden Welt sein.

Das aber hebt nicht auf, daß der schöpferische Gott eben nicht eine Ursache neben den innerweltlichen Wirkursachen ist, die wirken, indem sie von außen auf ein anderes einwirken. Man kann und darf Gott als Schöpfer nicht da und dort suchen, wann und wo innerweltliche Ursachen zu versagen scheinen.

Die rechte Vorstellung vom Schöpfer der Welt erklärt die Welt nicht in dem Sinn als gottlos, als ob sie mit Gott und Gott mit ihr nichts zu tun hätte; aber auch nicht, als ob man, um mit der Welt in ihren Sachbereichen richtig umzugehen, erst ein ausdrückliches Offenbarungswort Gottes befragen müßte. Vielmehr muß uns die Welt selbst sagen, wie wir richtig mit ihr und ihren innerweltlichen Sachbereichen umzugehen haben. Die in ihr festzustellenden Möglichkeiten und Ordnungsstrukturen nämlich sind Sinnstrukturen, die den Menschen anrufen. Sie aber sind der Welt, auch wenn sie *sich* entwickelt hat und weiterentwickelt, von Gott eingeschafft, der als innerstes Prinzip die Entwicklung der Welt trägt und möglich macht. Das aber heißt: Wer mit der Welt so umgeht, wie es ihre eigenen Sach- und Sinnstrukturen verlangen, ist eben darin Gott gehorsam. In diesem Sinn also ist die Welt nicht gottlos oder profan. Und man braucht, um Gott gehorsam zu sein, nicht die Welt und die Gemeinschaft der Menschen in ihr zu verlassen – man darf es nicht einmal.

Wer aber bringt es schon fertig, in dieser Welt, in der Menschengemeinschaft so zu dienen, daß er darin Gott als dem eigentlichen Dienstherrn gehorsam ist? Daß er den in den Sinnstrukturen angebotenen Möglichkeiten und geforderten Aufgaben Gottes Willen anzutreffen fähig ist? Gerade deshalb, weil die Menschen der Welt so zugewandt sind, daß sie Gott und seinen Anruf in ihr nicht aufspüren, hat Gott sich ja im Wort seiner Offenbarung kundgetan und ist in Jesus Christus als Stück dieser Welt erschienen. Und weil die Menschen sich der in ihrer Weltverpflichtung verborgenen Forderung Gottes verschließen und dadurch der Welt den Charakter der Sünde aufprägen, hat Gott in Christus seinen Sohn als Erlöser der Menschen und der Welt hingeggeben.

Das aber enthält die Konsequenz, der wir uns nicht verschließen dürfen: daß es eben doch nötig ist, bestimmte Zeiten und Räume der ausdrücklichen und im engeren Sinne gottesdienstlichen Begegnung mit Gott zu reservieren. Nicht um zu behaupten, man könne Gott nur dort, nicht aber in der Welt und der Menschengemeinschaft antreffen, sondern um in programmatisch-ausdrücklicher Weise, im besonderen Gebet und feiernden Gottesdienst das geistliche Gespür für Gott zu gewinnen, mit dem man dann in den Bereichen der Welt Gott aufspüren kann, ohne ihre Eigengesetzlichkeit zu leugnen oder in Frage zu stellen.