

Die Gottesfrage als Sinnfrage

Die Frage nach Gott stellt sich in der Gegenwart mit neuem Ernst und Gewicht. Das Wort Nietzsches „Gott ist tot“ hat neue Bedeutung gewonnen; seine tiefsinnig rätselhafte Aussage wird vielfach als Ausdruck unserer Zeit in ihrem Verhältnis zu Gott verstanden. Unzähligen Menschen ist Gott fern und fremd geworden. Der Sinn einer Aussage über Gott, ja schon einer Frage nach Gott ist fragwürdig geworden. Gerade dadurch stellt sich aber die Gottesfrage mit neuer Ausdrücklichkeit; sie tritt wieder in den Mittelpunkt philosophischen und theologischen Denkens unserer Zeit. Wir wollen hier jedoch nicht versuchen, die vielfältigen Formen darzulegen, in denen die Gottesfrage heute begegnet, und auf die verschiedenen Gestalten einzugehen, in denen der Atheismus aus verschiedenen Ursprüngen und mit verschiedenen Zielen, als praktische Lebensauffassung und als theoretische Weltanschauung, in der Gegenwart wirksam ist. Wir wollen uns auf den Versuch beschränken – mehr als ein bescheidener Versuch kann es nicht sein – die typische Gestalt aufzuzeigen, in der sich die Frage nach Gott heute stellt; denn sie hat in unserer Zeit eine völlig neue Gestalt angenommen.

Zum geschichtlichen Hintergrund

1. Es geht um die Grundfrage: ob man überhaupt noch *sinnvoll von Gott reden* kann, ob eine sinnvolle Aussage über Gott möglich ist, ob auch nur eine Frage nach Gott sinnvoll gestellt werden kann. Das ist eine völlig neue Frage, eine vielleicht erschreckende und erregende Frage, aber es ist die Frage, wie sie sich heute stellt und Antwort verlangt. Es geht gar nicht mehr – oder wenigstens nicht primär wie in allen Auseinandersetzungen der Vergangenheit – um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes. Es geht gar nicht darum, ob man mit diesem oder jenem Argument Gott beweisen könne, ob solche Beweise gültig oder widerlegbar seien. Es geht mit einem Wort nicht um den Gottesbeweis, sondern um den Gottesbegriff. Es geht um den „Sinn“, den wir mit dem Wort „Gott“ meinen, also eine weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage. Warum?

Wenn wir miteinander sprechen, so verstehen wir uns im Medium der Sprache. Wir müssen uns darüber verständigen, was wir meinen und in welchem Sinn wir die Worte gebrauchen. Wollen wir einem anderen etwas erklären oder beweisen, so setzt das voraus, daß wir darüber einig sind, wovon wir reden und worum es sich handelt. Es setzt voraus, daß sich unser Sprechen in einem gemeinsamen Horizont des Verstehens

bewegt. Jedes Wort aber, das wir gebrauchen, steht in einem bestimmten Sinnzusammenhang, aus dem es erst seine volle Bedeutung erhält. Jeder Begriff, den wir bilden und verwenden, hat erst in einem bestimmten, begrifflich ausgelegten Sinnzusammenhang seine Bedeutung. Er kann daher, in verschiedenem Zusammenhang gebraucht, sehr verschiedene Bedeutungen oder wenigstens Bedeutungsakzente bekommen. Er kann aber auch in einer anderen Sicht, aus der sich ein anderer Bedeutungszusammenhang erschließt, unter dieser Hinsicht und in diesem Zusammenhang seinen Sinn verlieren und „sinnlos“ werden. So stellt sich die Frage nach Gott: Kann der heutige Mensch aus seiner Erfahrungs- und Verständnismwelt überhaupt noch sinnvoll von Gott reden oder ist dieses Wort sinnlos geworden?

Alle Auseinandersetzungen früherer Jahrhunderte für oder gegen den Glauben an Gott haben sich immer noch in einem gemeinsamen Verständnishorizont bewegt. Sie sind geschehen auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens, der in der Allgemeinheit wirksam und in der christlichen Philosophie und Theologie entfaltet war. Es bestand eine christlich geformte Gesamtschau, aus der man die Welt und das menschliche Dasein in der Welt auf Gott bezogen verstanden hat. Man wußte von vornherein, was gemeint war, wenn „Gott“ genannt wurde. Gemeint war der Gott des christlichen Glaubens. Wenn sich auch in den letzten Jahrhunderten ein atheistischer Protest gegen Gott erhoben und verdichtet hat, so richtet sich dieser Protest immer noch eindeutig gegen den christlich verstandenen Gott. Wenn schließlich Nietzsche verkündet: „Gott ist tot; wir haben ihn getötet“, so meint er, den Gott des Christentums ausgeschaltet und abgeschafft zu haben. In all dem Für und Wider in der Gottesfrage war immer noch fraglos ein – wenigstens vermeintlich – gemeinsamer Verständnishorizont wirksam, aus dem man wußte, was das Wort „Gott“ meint und benennt.

2. Diese Gemeinsamkeit des Verständnisses hat sich aber Schritt für Schritt aufgelöst. Schon den verschiedenen Formen, in denen der *Atheismus* auftritt, und den jeweiligen Motiven, denen er entspringt, liegen ganz bestimmte Entstellungen oder Verzerrungen des Gottesbildes zugrunde. Sie sind aber durchaus nicht willkürliche oder gar böswillige Erfindungen seiner Gegner, sondern werden durch allzu naive Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des Gottesglaubens selbst nahegelegt, die dann – mit Recht – den Widerspruch erregen.

Wenn etwa seit dem 18. Jahrhundert über alle Positivismen und Materialismen des 19. Jahrhunderts bis herauf in die Gegenwart die Ablehnung Gottes immer wieder *im Namen der Wissenschaft* und des wissenschaftlichen Fortschritts geschieht, so steht die Vorstellung dahinter, daß Gott ein Gegenstand unter Gegenständen, eine Ursache neben anderen Ursachen sein soll, die in der Welt unmittelbar wirksam ist. Gott wird zur Ersatzhypothese, auf die man zurückgreifen müsse, wenn eine Welterklärung aus natürlichen Ursachen nicht mehr ausreicht; eine Hypothese aber, welche die wissenschaftliche Forschung nicht fördert, sondern behindert, die überdies nicht verifizierbar ist, weil empirische Forschung niemals auf das stößt, was der Glaube „Gott“ nennt, ist überflüssig. Wenn man also aus innerer Konsequenz der Wissenschaft und ihrer

Methoden diese Hypothese fallen läßt, meint man, damit den Glauben an Gott widerlegt zu haben – als ob die Frage nach Gott ein Problem der Naturwissenschaft wäre und Gott jemals zum Gegenstand der Naturforschung werden könnte. Meint „Gott“ nicht etwas ganz anderes?

Wenn sich weiter, besonders bei Feuerbach und Marx, bei Nietzsche bis Sartre ein Protest gegen den Glauben an Gott *im Namen des Menschen* und seiner Freiheit erhebt, also um des Menschen willen Gott aus dem Weg zu räumen strebt, so richtet sich dieser Protest gegen einen Gott, der den Menschen bindet und knechtet, erniedrigt und entrechtet, einen Gott, der dem Menschen seine Würde und Freiheit, die Entfaltung seiner eigenen Kräfte und Werte mißgönnt, einen Gott also, der als der große Gegner und Widersacher des Menschen erscheint, gegen dessen Eingriff in diese Welt man sich empört. Mit der Botschaft des Evangeliums vom Gott der Liebe und des Heils hat diese Vorstellung kaum noch etwas zu tun.

Wenn sich schließlich in all dem bis heute immer lauter ein Protest gegen den Gottesglauben *im Namen der Welt* und der innerweltlichen Werte erhebt, gegen einen Gott, der irgendwo – räumlich vorgestellt – „über der Welt“ oder „außer der Welt“ in einem fernen Jenseits lebt, diese Welt aber, die menschliche, gesellschaftliche und geschichtliche Welt dadurch entwertet und in ihrer Bedeutung aufhebt, so steht ein tiefes Mißverständnis dessen dahinter, was Gottes „Transzendenz“ besagen will; sei es, daß sie auf naiv mythische Weise als ein räumliches Jenseits gedacht wird, das es nicht gibt, oder daß sie in einem platonisch dualistischen Sinn als Gegensatz zwischen Welt und Überwelt verstanden, damit aber christlich tief mißverstanden wird.

Diese Hinweise wollen zeigen, daß jede Form der Ablehnung Gottes sich gegen eine jeweils bestimmte, einseitig entstellte und verzerrte Gottesvorstellung richtet; aber auch, daß sich in diesem Geschehen etwa der letzten zwei Jahrhunderte eine schrittweise Auflösung des gemeinsamen Verständnisses vollzogen hat. Der bisher gemeinsame – wenigstens vermeintlich gemeinsame – Horizont des Verstehens, der vom christlichen Glauben geformt war, ist sosehr verfallen, daß sich schließlich die Frage stellt, ob wir noch dasselbe meinen, wenn wir von Gott sprechen, ja ob wir überhaupt noch sinnvoll über Gott sprechen können.

3. Diese Frage stellt sich um so schärfer in der Gegenwart, da sich die gesamte *Situation des Menschen* in der Welt tiefgreifend gewandelt hat. Die Welt, in welcher der Mensch heute lebt, ist eine durchaus profane, säkularisierte Welt. Es ist eine Welt, die durch eigene Gesetze und Kräfte bestimmt ist, die der Mensch immer mehr wissenschaftlich durchschaut und technisch in die Gewalt bekommt, eine menschlich beherrschbare, manipulierbare Welt. Es ist eine Welt, in der Gott nicht mehr sichtbar und erfahrbar begegnet, weil nicht mehr jedes Ereignis der Natur und jedes Schicksal des Menschen unmittelbar auf Gott verweist und nur von Gott her verstanden wird, sondern immer mehr aus natürlichen Ursachen erklärbar wird. Es ist eine Welt, in der Gott nicht mehr wirksam einzugreifen scheint, in der er nicht mehr zu einer Wirklichkeit menschlicher Erfahrung wird. Es ist eine gottferne und gottfremde, in diesem

Sinn gott-lose Zeit geworden. Im großen Weltgeschehen spielt Gott kaum noch eine Rolle. Im öffentlichen Leben ist von Gott nicht mehr die Rede. Es ist, wie es scheint, eine in sich geschlossene Welt, in welcher der Mensch ohne Gott lebt und ohne Gott sich selbst versteht. Man meint, ihn nicht mehr zu brauchen, um als Mensch in dieser Welt zu leben. Man denkt nicht mehr an Gott und fragt nicht mehr nach Gott.

Wenn aber für den durchschnittlichen Menschen der Gegenwart „Gott“, wie immer man dieses Wort verstehen oder mißverstehen mag, fern und fremd geworden ist, wenn im Zusammenhang seiner Erfahrungs- und Verständnisswelt Gott nicht mehr „vorkommt“, vielleicht gar „keinen Platz“ mehr hat, dann stellt sich die Frage, ob mit diesem Wort überhaupt noch sinnvoll etwas gemeint sein kann, ob nicht die Gottesfrage belanglos und bedeutungslos geworden ist, nicht nur, weil sie, wie man meint, doch nicht entscheidbar ist, sondern weil sie von vornherein keinen Sinn mehr hat und ins Leere geht.

Damit ist scharf, vielleicht – aber mit Absicht – überscharf die Situation gekennzeichnet, wie sie sich heute vielfach darstellt. Das ist aber der Hintergrund des Problems, wie es von zahllosen Menschen unserer Zeit empfunden wird und wie es sich im Denken der Gegenwart eindringlich zum Ausdruck bringt.

Die Gottesfrage der Gegenwart

Das Problem zeigt sich in verschiedenen geistigen Erscheinungen der Gegenwart, die, wenn auch ganz verschiedenen Ursprüngen und Voraussetzungen entstammend, daher von sehr verschiedenen Seiten her, doch im Grund dasselbe Problem aussprechen, zugleich aber auch über sich hinausweisend Ansätze zu einer Antwort in den Blick bringen.

1. Im Seinsdenken *M. Heideggers* spricht sich das Ganze eines Weltverständnisses aus, das in unserer Zeit vielfaches und weitreichendes Echo findet. Heidegger enthält sich der Frage nach Gott, „aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins“¹. Die Wahrheit – als „Unverborgenheit“ – des Seins vollzieht sich in einem geschichtlichen Geschehen, in dem das Sein sich uns offenbart oder verbirgt, uns jeweils unser geschichtliches Seinsgeschick zuweist. Die gegenwärtige Zeit ist für ihn aber seinsgeschichtlich – nach einem Wort Hölderlins – die „dürftige Zeit“. Sie ist „durch das Wegbleiben Gottes, durch den ‚Fehl Gottes‘ bestimmt ... Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus dieser Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt ... Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der

¹ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus* (Bern 1947) 103.

Glanz der Gottheit ist in der Welt erloschen“². Der Nihilismus, „der unheimlichste aller Gäste, steht vor der Tür“³.

Doch gerade, wenn diese „Weltnacht“ in ihrem Dunkel erfahren, wenn „das Heillose als ein solches erfahren“ wird⁴, öffnet sich ein erster Ausblick auf das Heil. Wenn das Unheil der Gottesferne wieder als Unheil erlebt und empfunden wird, kann es zum Vorboten künftigen Heils werden. Doch geht es Heidegger nicht darum, daß wir denkend und beweisend Gott erreichen, uns seines Daseins vergewissern; er zieht es vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“⁵. Es geht vielmehr darum, ob „der Gott sich nahe oder entziehe“, ob „wir einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen“⁶, ob und wie also Gott von sich her uns begegnet und zur menschlichen Erfahrung wird. Zuvor aber muß sorgsam „gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“⁷. Wir müssen achtsam und bereit die Dimension offenhalten, in der Gott uns nahen und begegnen, als lebendige Macht in unserem Dasein erfahren werden kann. Erst dann kann der Sinn dessen, was das Wort „Gott“ eigentlich meint, wieder aufleuchten. Dies weist schon hinaus über das philosophische Denken Heideggers, der sich in „dürftiger Zeit“ der Frage nach Gott enthält. Es weist hinaus über jedes rein philosophische, erst recht über ein begrifflich beweisendes Denken – auf etwas, das ihm vorausgeht und zugrunde liegt: auf menschliche Grund- und Sinnerfahrungen, denen wir uns öffnen müssen, um allein von daher ein Verständnis dessen zu gewinnen, was „Gott“ bedeutet.

2. Während sich bei Heidegger das Ganze eines gegenwärtigen Welt- und Seinsverständnisses ausspricht, stellt sich dieselbe Frage, wenn auch in einer völlig anderen Denkweise und unter anderen Voraussetzungen, im Sprachproblem der *analytischen Philosophie*. Diese kommt ursprünglich vom Neupositivismus, besonders des „Wiener Kreises“, her, nach dessen Axiom der Verifizierbarkeit ein Wort oder eine Aussage überhaupt nur einen Sinn hat, wenn es „verifiziert“, d. h. grundsätzlich von jedem Beobachter in der Erfahrung nachgewiesen oder nachgeprüft werden kann. Ist das nicht der Fall, so ist die Aussage nicht etwa falsch, sondern schlechthin „sinnlos“. Wenn dieses Prinzip über den Bereich empirischer Wissenschaften hinaus als allgemeines Sinnkriterium der Sprache angesetzt wird, wie es im Neupositivismus geschehen ist, so folgt daraus, daß jede Aussage über Gott, überhaupt jede religiöse oder metaphysische Aussage von vornherein schlechterdings „sinnlos“ ist. Sie ist eine Scheinaussage, „Begriffsdichtung“ ohne objektiven Aussagewert, höchstens von subjektiv emotionalem Wert. Auf dieser Ebene kann die Frage nach Gott nicht sinnvoll gestellt, erst recht nicht beantwortet werden: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“⁸

² M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt 1950) 248.

³ Ebd. 200.

⁴ Ebd. 294.

⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 51.

⁶ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* 102.

⁷ Ebd.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus: Schriften I* (Frankfurt 1960) Nr. 7.

Diese sehr enge Sprachauffassung ist heute jedoch schon weithin überholt durch eine Ausweitung des Sprachverständnisses, besonders unter dem Einfluß des späten Wittgenstein. Er kam zur Einsicht, daß die bloße Zeichenfunktion nicht genügt, um das Sprachgeschehen zu erklären, weil die Worte nicht zuvor etwas bezeichnen und dann in diesem Sinn gebraucht werden, sondern zuerst in der lebendigen Alltagssprache gebraucht werden und dieser Gebrauch ihren Sinn bestimmt: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“⁹ Es gibt aber einen vielfältigen Gebrauch der Sprache, sie hat sehr verschiedene, sowohl theoretische wie praktische Funktionen, die jeweils ihren Sinn bestimmen. Es gibt daher sehr verschiedene „Sprachen“ oder „Sprachspiele“ in jeweils verschiedenem Handlungs- und Bedeutungszusammenhang; darum muß jeweils nach dem „Sinn“ gefragt werden, der sich daraus ergibt.

Von hier aus stellt sich von neuem die Frage nach dem „Sinn“ einer Rede von Gott. Ihr wird nicht mehr – wie in der positivistischen Sprachtheorie – von vornherein jeder Sinn abgesprochen. Aber welchen Sinn hat eine Aussage über Gott? Welche Funktion in unserem Leben und Reden hat das Wort „Gott“? Welchem Weltverständnis, welcher Lebenserfahrung, welchem Bedeutungszusammenhang entspringt der „Sinn“ einer Rede von Gott? Spricht sich darin eine Erfahrung aus? Erschließt sich darin eine Wirklichkeit? Und wenn es eine Erfahrung ist, gibt es eine solche Erfahrung auch für den heutigen Menschen in einer profanen, säkularisierten Welt, der Gott fremd geworden ist? Diese Fragen weisen wieder darauf hin, daß die Rede von Gott, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, diesen Sinn nur haben kann aus der Tiefe und Ganzheit menschlicher Erfahrung des eigenen Daseins, in der uns eine Sinnganzheit erschlossen ist, gerade weil und insofern sie von einem letzten Sinngrund her verstanden wird, den wir im Wort „Gott“ meinen.

3. All diese Fragen münden ein in eine weitere Bewegung im Denken der Gegenwart, die um so seltsamer und überraschender erscheint, als sie nicht von Philosophen ausgeht, die vielleicht dem Gottesglauben fernstehen, sondern von protestantischen Theologen, besonders – aber nicht nur – in Amerika, die eine „*Theologie vom Tod Gottes*“ vertreten. Das Wort „Gott ist tot“ stammt von Nietzsche, der mit flammenden Worten, zugleich in schmerzlicher Leidenschaft den Tod Gottes verkündet hat. Der „Tod Gottes“ sagt nicht, wenigstens nicht unmittelbar, „es gibt keinen Gott“, sondern: „wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder“¹⁰. Er macht also nicht eine Aussage über Gott, sondern eine Aussage über den Menschen, der sich von Gott abgewendet, ihn aus seiner Welt vertrieben, diese Erde von ihrer Sonne losgekettet hat¹¹. Wenn das Wort „Gott ist tot“ von einigen Theologen heute aufgegriffen wird, so soll es auch bei ihnen nicht eine Aussage über Gott, sondern eine Aussage über den Menschen machen: in einer Welt, die gottfern geworden ist, in der „Gott tot“ ist, weil er im Leben und Bewußtsein der Menschen gestorben ist. Der „Tod Gottes“ wird so zum bildhaften Ausdruck für die säkularisierte Welt ohne Gott.

⁹ L. Wittgenstein, *Logische Untersuchungen*: Schriften I Nr. 43.

¹⁰ Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, Nr. 125.

¹¹ Vgl. ebd.

Hinter diesem Bild verbergen sich aber sehr verschiedene Tendenzen, in denen sich auf dem Hintergrund heutiger Welterfahrung das Sprachproblem der analytischen Philosophie mit Einflüssen der Theologen P. Tillich, D. Bonhoeffer und R. Bultmann verbindet. Auf der einen Seite stellt sich die Frage, wie im Medium der modernen Welt von Gott gesprochen werden kann und wie die Aussagen des Glaubens für den heutigen Menschen verständlich und glaubhaft gemacht werden können, wie also der Glaube in der Sprache und Denkweise unserer Zeit neu gedacht und ausgesagt werden muß. Von diesen Fragen, die einem ernsten Anliegen christlichen Glaubensverständnisses entspringen, reicht auf der anderen Seite die „Gott-ist-tot“-Bewegung bis zu den extremsten Positionen, die sich selbst als „Radical Theology“ bezeichnen und soweit gehen, von einem „Christentum ohne Gott“, einem „christlichen Atheismus“ zu sprechen und das Christentum auf einen weltimmanenten Humanismus reduzieren, der zwar die christlichen Werte der Liebe im Dienst am Nächsten und in der mitmenschlichen Gemeinschaft wahren will, dabei aber völlig absieht von Gott, also in einem christlichen Leben, „als ob es keinen Gott gäbe“. Thomas Altizer sagt: „Wir müssen erkennen, daß der Tod Gottes ein historisches Ereignis ist. Gott ist in unserer Zeit, in unserer Geschichte, in unserer Existenz gestorben.“¹² Herbert Braun verlangt, Gott dürfe „nicht als der für sich Existierende“ verstanden werden, sondern als „eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit“¹³. William Hamilton schließlich hat erst vor kurzem einen Artikel über die „Radikale Theologie“ mit dem Satz beschlossen: „Als Christ ohne Gott leben und denken ist, um nicht mehr zu sagen, ein seltsames und schwieriges Ziel.“¹⁴ Wir dürfen wohl mehr sagen: Es ist nicht nur seltsam und schwierig, sondern im letzten widersinnig – darum auch kein Ziel –, weil Christentum ohne Gott ein Widersinn ist. Was ist es sonst als der Glaube an den sich offenbarenden Gott? Aber es ist ein sehr ernster und tragischer Widersinn, den wir ebenso ernst nehmen müssen in dem, was ihm zugrunde liegt und sich darin ausspricht. Es ist die ungeheueren Not der Gottesferne einer Zeit, in der der Mensch, wie es scheint, von Gott verlassen, allein auf sich selbst gestellt ist.

So ist schließlich – theologisch – mit dem Tod Gottes gemeint, daß im Tod Christi Gott in der Welt gestorben ist, daß also seit dem Tod Christi diese Welt gezeichnet ist als eine Welt, in der Gott gestorben ist, in der wir deshalb so leben müssen, als gäbe es keinen Gott. Uns bleibt nur die Hoffnung auf die Zukunft, auf ein künftiges Heil, das uns von Gott verheißen ist. In diesem Sinn liegt der „Tod-Gottes-Theologie“ vielfach ein eschatologischer Zug zugrunde: aus gottferner, heil-loser Gegenwart der hoffende Ausblick auf ein künftiges Heil. Gott erscheint nicht als Gott der Gegenwart, sondern als Gott der Zukunft, nicht als Gott, der in dieser Welt gegenwärtig und wirksam ist, sondern der allein das Ziel unserer Hoffnung bleibt. Also doch: Gott? Wie

¹² Vgl. H. Wulf, Ist Gott tot?, in dieser Zschr. 179 (1967) 321.

¹³ H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 58 (1961) Beih. 2, 17.

¹⁴ W. Hamilton, Bemerkungen zur „Radikalen Theologie“, in: Concilium 3 (1967) 735.

könnten wir auch auf Gott hoffen, ohne an ihn zu glauben, der sich geoffenbart und das Heil verheißen hat? Aber setzt das nicht weiter voraus, daß wir doch etwas „meinen“, wenn wir von Gott reden und an Gott glauben?

Sicher zeigt dies alles in erschütternder Weise, wie schwer viele Menschen in unserer Zeit und aus unserer Welt einen Zugang zu Gott finden. Es zeigt aber auch, wie gerade in dieser gottfernen Zeit die Frage nach Gott mit neuer Tiefe einer Glaubensnot aufbricht, daß aber die bisherigen Worte und Begriffe, die überkommenen Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des Glaubens nicht mehr genügen, weil sie vielfach nicht mehr verstanden werden. So stellt sich auf diesem Hintergrund die brennende und erregende Frage, was für den heutigen Menschen Gott bedeutet oder bedeuten kann, wie er sinnvoll Gott denken und von Gott reden kann, wie er wieder eine lebendige Beziehung zu Gott gewinnen kann.

Sinnfrage und Sinngrund

1. Sicher lebt der heutige Mensch in einer sehr veränderten und weiter stürmisch sich verändernden Welt, die durch moderne Wissenschaft und Technik sowie – in deren Gefolge – durch eine weitgehende *Säkularisierung aller Lebensbereiche* gekennzeichnet ist; dies bedingt einen tiefen Wandel im gesamten Weltverhältnis und Weltverständnis des Menschen. Er findet sich in einer, wie es scheint, in sich geschlossenen Welt vor, die den Horizont seiner Erfahrung und seines Verstehens bildet. Ist aber, so stellt sich die Frage, in dieser Welt, d. h. im Ganzen dieses Erfahrungs- und Verständnishorizonts, überhaupt noch Platz für Gott, ist in dieser Welt überhaupt noch eine Dimension auf Gott hin offen, kann also im Ganzen dieses Welthorizonts dasjenige, was mit „Gott“ gemeint ist, noch eine Bedeutung haben? Oder ist es etwas, das einem völlig anderen Weltverständnis vergangener Zeiten entstammt, sich in die heutige Welt nicht mehr sinnvoll einfügt und aus ihr nicht mehr sinnvoll verstanden werden kann?

Hier drängt sich aber eine Gegenfrage auf: Ist denn diese Frage, so gestellt, nicht schon eine grundsätzlich falsch gestellte Frage? Eine Frage ist falsch gestellt, wenn sie von vornherein eine mögliche Antwort verstellt. Wir sind uns doch heute mehr denn je bewußt, daß man Gott nicht als Ding unter Dingen, nicht als Gegenstand unter anderen Gegenständen oder, wie man philosophisch sagt, als Seiendes unter Seienden vorstellen kann, und wäre es auch das höchste Seiende, das wir aber als Seiendes begrifflich in den Griff bekommen, zum Gegenstand machen und uns dadurch gleichsam verfügbar machen. Wenn aber gefragt wird, ob das Wort „Gott“ neben anderen Worten, die wir gebrauchen, auch einen Sinn hat, ob also im Ganzen der Welt unseres Verstehens, unseres Denkens und Redens neben all den anderen Inhalten auch für Gott noch Platz ist, setzt das nicht voraus, daß dasjenige, was wir mit „Gott“ meinen, wenn es überhaupt einen Sinn hat, dann innerhalb des Zusammenhangs unserer Verständnisswelt stehen und nur aus diesem Zusammenhang einen Sinn haben kann? Setzt das nicht voraus, daß „Gott“ als Inhalt neben anderen Inhalten unseres Verstehens und

Sprechens gedacht wird, also doch wieder als Ding unter Dingen, als Gegenstand unter anderen Gegenständen in unserer Welt, und daß er so – neben allen anderen Sinngehalten unserer Erfahrungs- und Verständnismwelt – unter anderem „auch“ in seinem Sinn verstanden werden muß? Das aber ist eine durchaus falsch gestellte Frage, weil sie eine völlig falsche Vorstellung von Gott zur Voraussetzung hat.

Jeder Mensch lebt in einem konkreten Gesamthorizont seines Verstehens, d. h. in der Ganzheit eines Sinnzusammenhangs, in dem sich die Einzelinhalte seiner Erfahrung erst seinem Verstehen erschließen. Sicher können wir einzelne Inhalte, einzelne Worte, Dinge und Ereignisse, jeweils in ihrem Sinn erfassen. Doch gibt es niemals ein völlig isoliertes Verstehen eines Einzelinhalts; darum ist auch jeder Versuch gescheitert, die Sprache „atomistisch“ zu erklären, d. h. das Ganze der Sprache aus einzelnen, zuvor festgelegten Wortbedeutungen – gleichsam sprachlichen „Atomen“ – aufzubauen. Die Bedeutung der einzelnen Worte wird vielmehr in einem bestimmten Zusammenhang konstituiert, sei es in einem praktischen Handlungszusammenhang, in dem wir mit den Dingen umgehen und uns über sie verständigen, sei es in einem theoretischen Bedeutungszusammenhang, in dem wir den Sinn des Einzelinhalts aus seinen Sinnbezügen in einem weiteren Sinngefüge verstehen. Der jeweils unmittelbare Zusammenhang weist aber über sich hinaus auf die umfassende Sinn Ganzheit unserer „Welt“, d. h. der geschichtlich übermittelten und sprachlich ausgelegten Erfahrungs- und Verständnismwelt; sie bildet den Gesamthorizont, in dem wir leben und uns verstehen. Dieser Sinnzusammenhang ist aber nur dadurch eine sinnvolle Einheit und Ganzheit, daß in ihr alle Einzelinhalte in einer Gesamtschau, d. h. aus einem gesamten Sinnentwurf auf einen gemeinsamen Sinngrund oder eine gemeinsam sinngebende Mitte hin, verstanden und ausgelegt werden. Von diesem Sinngrund her haben sie überhaupt erst ihren vollen Sinn, in welchem sie im Ganzen unseres menschlichen Daseins sinnvoll verstanden und vollzogen werden. Erst aus diesem Sinnentwurf, im Hinblick und Ausgriff auf einen letzten, sinngebenden Grund unseres Daseins in der Welt, konstituiert sich das Ganze eines Horizonts des Verstehens, in dem wir leben und reden.

2. Um konkreter deutlich zu machen, was damit gemeint ist: Sicher gibt es auch in unserer Zeit viele Menschen, die aus tiefem und echtem Gottesglauben leben. Sie haben ihren Glauben vielleicht nicht so fraglos und unangefochten wie Menschen einer vergangenen Zeit selbstverständlicher Gläubigkeit. Sie müssen ihn selbst erringen und immer wieder bewähren, erfahren dann aber in diesem Glauben an Gott eine letzte, alles durchdringende und erhellende Sinnhaftigkeit ihres ganzen Lebens; sie finden einen letzten, absoluten *Sinngrund* ihres Daseins in Gott. Wenn einer wirklich an Gott glaubt, aus diesem Verhältnis zu Gott lebt und darin eine letzte Sinnhaftigkeit erfährt, für den ist die Frage überholt, ob das Wort „Gott“ noch einen Sinn hat, ob man noch „sinnvoll“ Gott denken und von ihm reden kann; die Frage ist überholt durch seine eigene Sinnerfahrung. Keine Sprachphilosophie und keine Tod-Gottes-Theologie könnten ihm widerlegen, daß er die letzte Sinnhaftigkeit und Sinnerfüllung in Gott gefunden hat und daß er „sinnvoll“ etwas meint, wenn er an Gott denkt oder

von Gott spricht. Er weiß aus der Tiefe innerer Erfahrung: Wenn überhaupt etwas einen Sinn hat, dann hat Gott einen Sinn und alles andere hat seinen vollen Sinn nur von Gott, weil er der absolute Sinngrund ist, von dem her das Ganze unseres Daseins in der Welt mit Sinn erfüllt wird.

Es gibt eine solche Sinnerfahrung aus dem Glauben an Gott. Sie erschließt eine Gesamtschau der Wirklichkeit, sie eröffnet einen Verständnishorizont, in dem alles in neuem Licht und in neuem Sinn erscheint. Weil jeder religiöse Glaube, besonders aber der christliche Glaube seinem Wesen nach die Ganzheit des Menschen in Anspruch nimmt und auf einen absoluten Sinngrund hin auslegt, erschließt sich gerade darin ein neuer Verständnishorizont, der das Ganze unserer Welt umfaßt und damit allem, jeder Einzelerfahrung und jedem Einzelereignis, einen neuen Sinnhintergrund verleiht. Alles wird in neuer Weise „sinnvoll“, wenn es auf Gott bezogen und von Gott her verstanden wird. So bildet sich aus echtem und gelebtem Gottesglauben eine neue Verständnisswelt. Da sich das Ganze unseres Erfahrens und Verstehens in diesem Horizont vollzieht, wird dieses Ganze von seinem letzten Sinngrund her auf neue Weise „verstanden“ – und in solchem Verstehen als sinnvoll „erfahren“.

3. Hier stellt sich aber eine Frage: Wenn es eine solche Sinnerfahrung gibt, ist damit eine „*religiöse Erfahrung*“ im engeren Sinne gemeint, in dem Sinn nämlich, daß sie einem bestimmt begrenzten Bezirk spezifisch religiöser Denkformen, Vorstellungs- und Handlungsweisen zugehört? Dazu sind vielleicht manche, speziell religiös veranlagte Menschen fähig und berufen; aber bleibt dieser Erfahrungsbereich nicht dem modernen Menschen in einer gottfernen Welt notwendig fremd, unzugänglich und unverständlich? Gibt es auch für den heutigen Menschen, der nicht schon ein aus dem Glauben geprägtes Selbst- und Weltverständnis hat, sondern in einer geschlossen weltlichen, profanen Welt lebt, überhaupt einen Zugang zu dem, was damit gemeint ist?

Den Hinweis auf eine Antwort gibt uns eine ebenso seltsame wie auffällige Erscheinung, die wir in der Geschichte und in der Gegenwart verfolgen können, daß nämlich überall, wo Gott geleugnet wird oder keine bestimmende Bedeutung im Leben des Menschen hat, andere Absolutsetzungen an die Stelle Gottes treten. Ein anderer, darum immanenter Seins- und Wertbereich wird absolut gesetzt, d. h. als absoluter Sinngrund angesetzt und sodann oft auf geradezu religiöse – oder pseudo-religiöse – Weise verehrt: sei es die Materie, das Leben oder die Entwicklung, sei es der Mensch, die menschliche Kultur und der Fortschritt, sei es die Nation, ein anderes politisches Ideal oder schließlich ein persönliches Lebensziel wie Macht, Besitz und Erfolg. Immer wieder wird ein Wert absolut gesetzt, der zum bestimmenden Sinngrund des gesamten menschlichen Lebens wird. Ist dies jedoch nicht der Fall, d. h. hat der Mensch weder Gott noch einen Götzen, so steht er in einem „*existenziellen Vakuum*“, in dem ihm jede Sinnhaftigkeit seines Daseins zerbricht. Diese Erscheinungen weisen deutlich darauf hin, daß der Mensch aus der Tiefe seines Wesens *auf das Absolute hingeeordnet*, auf einen absoluten Sinngrund angewiesen ist, um überhaupt als Mensch bestehen und sich als Mensch verstehen zu können.

Dieser Wesensbezug des Menschen auf das Absolute ist, wie sich schon daraus zeigt, durchaus nicht einem begrenzten Bereich spezifisch religiöser Erfahrungsweisen vorbehalten. Er umgreift vielmehr das Ganze des menschlichen Daseins; er verwirklicht und offenbart sich – aus apriorischer Notwendigkeit, die mit dem Wesen des Menschen gesetzt ist – im Ganzen des menschlichen Selbstvollzugs, der sich wesenhaft in einem letzten, absoluten Seins- und Werthorizont bewegt. Wir erfahren doch in all unserem Fragen und Erkennen die Unbedingtheit des Wahren: dessen, was „ist“ und, weil es so ist, uns mit bindendem Anspruch begegnet und unsere unbedingte Anerkennung fordert. Ebenso erfahren wir in unserem Wollen und Handeln die Unbedingtheit des Guten: dessen, was sein „soll“ und sich in dem, was wir Gewissen nennen, mit unbedingt verbindlichem Anspruch meldet. Wir erfahren weiter in der Begegnung mit anderen Menschen die Unbedingtheit des personalen Seins und Wertes, der nicht relativiert, nicht zum Ding herabgesetzt noch auf andere Ziele bezogen werden kann, sondern in seiner Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit einen Absolutwert darstellt, der unbedingt Anerkennung und Achtung verlangt. Diese Erfahrungen zeigen, daß wir immer schon, wenn auch noch so wenig ausdrücklich bewußt und noch so sehr in einer profanen Welt lebend, alle Einzelinhalte und -ereignisse, die wir erfahren, in einem letzten, nämlich absoluten Sinnzusammenhang, auf einen absoluten Sinngrund hin vollziehen und verstehen, d. h. in einem absoluten Horizont, der sich darin erschließt.

4. Daraus erhebt sich die ewig unausweichliche Frage nach dem letzten und eigentlichen Sinn, einem alles tragenden und begründeten Sinn, also nach einem *unbedingten Sinngrund* unseres Daseins in der Welt. Wenn er alles andere sinngebend begründen soll, kann er nicht im bedingten und begrenzten Sein und Geschehen unserer Erfahrungswelt liegen; er kann aber auch nicht in irgendeinem immanenten Seins- oder Wertbereich liegen, den man beliebig als absolute Sinnmitte des Lebens ansetzen mag, der aber eine umfassende Sinngebung nicht leisten kann. Muß also der unbedingte Sinngrund, wenn er das Ganze unseres Menschseins in der Welt sinngebend begründen soll, nicht ein Absolutes sein, das alle Einzelinhalte unserer Erfahrung übersteigt? Und wenn er auch den Sinn menschlich personalen Seins, den Sinn und Wert der personalen Beziehung begründen und gewährleisten soll, muß er dann nicht ein personaler Sinngrund sein, ein absolutes Du, das uns in allem geheimnisvoll begegnet und anspricht? Ist als der letzte Sinngrund also nicht immer schon dasjenige vorausgesetzt, was wir mit dem Wort „Gott“ meinen und benennen, ohne es jemals begreifen zu können?

Wenn es ein derart unbedingter Sinngrund ist, durch den der gesamte Sinnhorizont konstituiert ist, innerhalb dessen die Einzelinhalte der Erfahrung erst ihren eigentlichen Sinn empfangen, so kann er selbst nicht ein Inhalt neben anderen Inhalten innerhalb dieses Sinnhorizonts sein. Er kann daher – gerade als letzter Sinngrund – selbst nicht einen fest umschreibbaren und abgrenzbaren, begrifflich verfügbaren „Sinn“ haben wie andere Worte, die wir gebrauchen, und andere Sinngehalte, die wir verstehen. Er muß etwas grundsätzlich anderes sein, das nicht gleichrangig neben den übrigen Inhalten steht und wie diese verstanden wird, sondern allem anderen voraus-

liegt, es radikal übersteigt und sich unserem Verstehen entzieht: in das uneinholbare Geheimnis. Zugleich aber, wenn es der letzte Sinngrund ist, von woher sich der Sinn unseres Daseins in der Welt überhaupt erschließt und sich der Gesamthorizont unseres Verstehens konstituiert, dann kann es auch nicht etwas sein, das völlig „sinnlos“ ist, d. h. das wir überhaupt nicht „sinnvoll“ denken und verstehen, in einem sinnvollen Wort aussprechen können. Es muß vielmehr einen ersten und ursprünglichen Sinn haben, nämlich so, daß sich daraufhin der Sinnentwurf unseres Verstehens im ganzen vollzieht und von daher sich erst der Sinn aller übrigen Inhalte im ganzen unseres Daseins erschließt. Gerade deshalb jedoch, weil es das letzte „Worauffhin“ des Sinnentwurfs ist, steht es nicht innerhalb des Sinnzusammenhangs unserer Verständnisswelt und erhält nicht erst in diesem Zusammenhang seinen „Sinn“. Es ist also niemals als Gegenstand unter Gegenständen, als ein Sinngehalt neben anderen Sinngehalten unseres Verstehens zu denken, sondern als der absolute Sinngrund, auf den sich „sinnvoll“ der gesamte Sinnentwurf vollzieht, der sich zugleich aber einem vollen Verstehen entzieht und unser Begreifen übersteigt in das absolute Geheimnis. Was damit gemeint sein soll, ist im Grunde nichts anderes als die klassische Lehre von der Analogie zwischen Welt und Gott, die wir aber aus der Problematik unserer Zeit mehr denn je radikal ernst nehmen müssen.

Daraus ergibt sich jedoch, daß Gott der absolut transzendente Sinngrund ist, der als solcher die Immanenz unserer Erfahrungswelt durchbricht und übersteigt, ihr als „ganz anderer“ radikal überlegen ist. Das bedeutet aber nicht – wie die „Transzendenz“ Gottes oft mißverstanden und aus solchem Mißverständnis abgelehnt wird – daß dieses „Andere“ in einem irgendwie räumlichen Sinn „über der Welt“ oder „außer der Welt“ in einem fernen Jenseits besteht, sondern daß er gerade inmitten der Welt, im Innersten der Welt und des Weltgeschehens gegenwärtig wirksam ist und in der innersten Tiefe unseres menschlichen Daseins gegenwärtig erfahren wird. Wenn wir also aus dem Grund unseres menschlichen Wesens auf einen absoluten Sinngrund hingeordnet und angewiesen sind, so bedeutet das nicht, daß wir uns selbst und unsere Welt auf ein fernes und fremdes „Jenseits“ hin, das außerweltlich und überweltlich besteht, transzendieren, sondern daß wir uns und unsere Welt in uns selbst auf den tiefsten und innersten Grund, die schlechthin sinngebende Mitte hin transzendieren, die uns zugleich als Geheimnis übersteigt und umgreift. Transzendenz bedeutet also, wenn wir sie recht verstehen, aber paradox ausdrücken dürfen: Transzendenz in der Immanenz. Dieses Letzte und Unbedingte, das den Sinngrund und die Sinnmitte unseres Daseins bildet, ist es, was wir in der Ohnmacht und Gebrechlichkeit der menschlichen Sprache mit dem Wort „Gott“ meinen und ansprechen.

Mit diesen Hinweisen sollte durchaus nicht so etwas wie ein Gottesbeweis erbracht werden. Es sollte nur versucht werden zu zeigen, wo und wie sich aus der Ganzheit der Selbsterfahrung und des Selbstverständnisses des Menschen in der Welt – auch in der heutigen Welt – ein Zugang des Verstehens öffnen kann zu dem, was wir mit „Gott“ meinen und als „Gott“ glauben.