

Gottesrede in säkularisierter Gesellschaft

Es war zu keiner Zeit einfach, von Gott zu sprechen. In der gegenwärtigen Situation stellt sich die Problematik der Rede von Gott jedoch verschärft. Vor allem in den neuen Bundesländern hat sich ein Milieu etabliert, in dem Glaubensverkündigung auf völliges Unverständnis stößt. Religion kommt im Alltagsgespräch nicht vor und gilt als skurrile Sonderwelt. Zahlen sprechen hier eine deutliche Sprache: Im Gründungsjahr der DDR 1949 bekannten sich noch 80,5 Prozent zur evangelischen und 11 Prozent zur katholischen Kirche. Bei der Volkszählung 1964 wurde dann ein Anteil von 59,4 Prozent Protestanten und 8,1 Prozent Katholiken erhoben. Der dramatische Rückgang der Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands konnte bis 1989 nicht gestoppt werden. Derzeit ist von etwa 25 Prozent evangelischen und 3 bis 5 Prozent katholischen Christen auszugehen¹. Sicher ist diese für Europa fast einmalige Verwüstung religiöser Landschaften auf jene meisterhafte deutsche Gründlichkeit zurückzuführen, mit der im kleineren Teilstaat flächendeckend gegen den christlichen Glauben gekämpft wurde.

Unter dem Aspekt zunehmender Entchristlichung gewinnt das, was hier als *Romano Guardinis* „Berliner Ansatz“ bezeichnet werden soll, für heutige Glaubensvermittlung an Bedeutung. Der junge Religionsphilosoph war vor genau 75 Jahren an die heutige Humboldt-Universität berufen worden. Dort stand er plötzlich vor der Frage, wie er in der säkularisierten Atmosphäre der deutschen Metropole Gott überhaupt zur Sprache bringen könne. Einem Rat Max Schelers folgend, sprengte er angestammte akademische Horizonte, indem er so kirchenferne Gestalten der Geistesgeschichte wie Dostojewski, Rilke oder Nietzsche in seine Glaubensdeutungen einbezog. Guardini suchte das Gespräch mit bedeutenden Kritikern traditioneller Gottesrede, um den Glauben angesichts ihrer Einsprüche auf neue Weise auszulegen. Sein mutiger Schritt an die Linden-Universität ist gerade heute der Erinnerung wert, weil der Wahl-Berliner damals Zukunftsweisendes geleistet hat. Die Modernität seines Konzepts zeigt sich darin, daß der Theologe und Philosoph den Fragehorizont seiner Adressaten in seine Überlegungen einbezog. Einwände zwangen ihn zum Überdenken eigener Positionen. Da Guardini nicht mehr an eine homogene christlich-katholische Überlieferung anknüpfen konnte, sah er sich herausgefordert, Verstehensvoraussetzungen seiner Adressaten von vornherein in sein Sprechen von Gott zu integrieren.

In Berlin – dem Ort, wo Östliches und Westliches sich am stärksten überlagern – stellt die Tradition des Religionsphilosophen einen beispielgebenden Anknüp-

fungspunkt dar. Denn in der zusammenwachsenden Hauptstadt mischen sich Spielformen des Atheismus: Eine im Namen gesellschaftlichen Fortschritts einst verordnete „östliche“ Gottesleugnung und alltäglich praktizierte „westliche“ Christentumskritik verstärken sich gegenseitig und verändern das religiöse Klima des gesamten Landes. Angesichts einer solchen Situation ist es ein zentrales theologisches Anliegen, die Gottesrede unter veränderten Vorzeichen neu zu wagen.

Das Beispiel Romano Guardinis vor Augen, dessen dreißigster Todestag zu begehen ist, erscheint in diesem vielgestaltigen Jubiläumsjahr eine Auseinandersetzung mit der Gestalt *Bertolt Brechts* in dialogischem Geist als besonders herausfordernd. Der Schriftsteller, dessen hundertster Geburtstag gefeiert wird, hat wie kaum ein anderer Autor des 20. Jahrhunderts zwar den Gottesglauben kritisiert, zugleich aber biblische Muster aufgegriffen, um seine atheistische Weltdeutung zu Wort zu bringen². Noch in seiner kompromißlosen Religionskritik kommt der gefeierte Jahrhundertschriftsteller – wie auch Friedrich Nietzsche – nicht von der Auseinandersetzung mit der überlieferten Gottesrede los. Ja, nur aufgrund eines biblischen Vorverständnisses gewinnen Anspielungen des erfolgreichen Stücker-Schreibers – etwa die Gestalt der Grusche im „Kaukasischen Kreidekreis“ – ihre Tiefendimension. Es bleibt festzuhalten: Brechts schärfste Waffe im Kampf gegen die Religion ist jenes geprägte Wort, das er noch aus der jüdisch-christlichen Tradition schöpfen kann. Darum hatten Spätgeborene der DDR-Epoche zunehmend Schwierigkeiten, die biblischen Anspielungen des Augsburgers zu begreifen. Ihnen fehlte beispielsweise das Basiswissen, um im Kreidekreis Anklänge an den Typus des salomonischen Urteils zu entdecken. Zuspitzend läßt sich sogar formulieren: Für seinen religionskritischen Triumph mußte der marxistisch inspirierte Literat zunehmend einen höheren Preis zahlen, nämlich wachsendes literarisches Unverständnis. Der parteiiche Schriftsteller, der seine Gesellschaftskritik erfolgreich in die Hohlform biblischen Sprechens gegossen hatte, wurde für eine entchristlichte Generation ohne Zugang zur Schrift zunehmend schwerer verständlich.

Dem „Berliner Ansatz“ verpflichtet, geht es nachfolgend darum, den Dichter, Denker und Dramatiker Brecht so zu verstehen, daß seine christentumskritischen Einwände in erneuter Wendung für das Wagnis zeitgemäßer Verkündigung fruchtbar werden. Dazu soll zunächst ein Bezug auf eine exemplarische Episode aus dem Exil hergestellt werden.

Die Umkehrung tradierter Glaubensverhältnisse

Santa Monica am 14. August 1943 – sogar Berliner Chansons erklingen an jenem feierlichen Tag weitab der deutschen Hauptstadt. Eine illustre Gesellschaft ist zusammengekommen. Emigranten mit klangvollen Namen geben sich die Ehre. Die

künstlerische Prominenz im Exil hat sich versammelt. Sie wollen einen der Ihren zum 65. Geburtstag ehren: Alfred Döblin. Doch mitten in der festlichen Stimmung platzt eine Bombe. Das Echo ihrer Detonation ist noch heute zu hören.

Nach einer Begrüßungsrede von Heinrich Mann und der Rezitation von Texten des Berliner Autors durch Fritz Kortner tritt der Geehrte selbst auf die Bühne. Was Döblin dann sagt, ruft allgemeine Empörung hervor. Brecht notiert:

„und am schluß hielt döblin eine rede gegen moralischen relativismus und für feste maße religiöser Art, womit er die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte.“³

Was war geschehen? Der weltläufige Verfasser von „Berlin Alexanderplatz“ hatte auf seiner Geburtstagsfeier ein Tabu verletzt. Er deutete nämlich an, daß er katholisch geworden sei. In Bertolt Brechts Gedicht „Peinlicher Vorfall“ findet sich ein literarischer Widerhall dieses Ereignisses.

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10.000. Geburtstag beging
Kam ich mit meinen Freunden und meinen Schülern, ihn zu feiern
Und sie tanzeten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf.
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzünftig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.
Seit drei Tagen
habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.⁴

Brecht versteht sein Handwerk. Gekonnt parodiert er den Stil der Hl. Schrift. Auch beim „Peinlichen Vorfall“ zeigt sich, wie bewandert der berühmte Autor in der Sprachwelt der Lutherbibel ist. Nicht zufällig charakterisiert er manche seiner Lieder und Gedichte als „Psalm“, „Choral“ oder sogar „Gebet“. Brecht weiß um die wirklichkeitserschließende Kraft des Worts. Beim vorliegenden Text fühlt sich der Leser unwillkürlich an das Alte Testament erinnert. Gewitzt stellt der Dichter dabei aber bisherige Glaubensverhältnisse auf den Kopf. Er bedient sich einer Strategie der Umkehrung, um mit biblischen Sprechmustern seine Verachtung des Christentums auszudrücken. Entscheidend an diesem Gedicht ist jedoch ein perspektivischer Kunstgriff: Für die eigene Irreligiosität reklamiert Brecht selbstverständliche Anerkennung. Sie erscheint plötzlich als normal und vernünftig. Damit kommt es in diesem Text zur Umkehr der einstigen Glaubensverhältnisse. Der Religionskritiker suggeriert nämlich: Döblins religiöses Bekenntnis verletze

die Gefühle der Ungläubigen. Vor allem die Anspielung auf anwesende Jugendliche – also schutzlose junge Leute – erweist sich als raffinierter Einfall. Denn: Galt es in früheren Zeiten, Jugendliche vor gottlosen Schriften zu schützen, so sei heute darauf zu achten, sie von religiösen Einflüssen fernzuhalten.

Der „Peinliche Vorfall“ bringt Christen eine neue gesellschaftliche Situation zum Bewußtsein. Der Augsburger drückt es in seinem Gedicht deutlich aus: Nicht mehr die jahrhundertlang tradierte, jüdisch-christliche Gottes-Rede erweise sich als das Selbstverständliche, sondern das Bekenntnis zum Atheismus. In Brechts Parodie erscheint Döblins *Confessio* geradezu als unanständig. In solcher Perspektive ist Unglaube ein geachtetes Gut, die Rede von Gott jedoch gesellschaftlich fragwürdig.

Konnte Bertolt Brecht sich damals nur des Beifalls vieler Intellektueller sicher sein, hat er heute – zumindest im östlichen Teil Deutschlands – die Bevölkerungsmehrheit auf seiner Seite. Alfred Döblins Wendung zum christlichen Glauben erschiene dort angesichts einer areligiösen Alltagsnormalität nicht nur einer Avantgarde unverständlich. Brechts Religionskritik hat mittlerweile die Massen der Bevölkerung erreicht. Das ist jedoch nur eine Seite der Medaille: Die untrennbar damit verbundene Gesellschaftsutopie hat ihren Abgang von der weltgeschichtlichen Bühne gerade erst hinter sich gebracht. Der Atheismus blüht also noch in einer Zeit, in der seine – hegelianisch-marxistischen Denkmustern⁵ verhafteten – Wurzeln schon jeden Bodenkontakt verloren haben. Der von Brecht verfochtene Unglaube hat seine geschichtsphilosophische Grundlage längst eingebüßt. Der religionskritische Marx schreitet heutzutage kopf- und utopielos durchs „Neuland“.

Angesichts dieser geistesgeschichtlichen Epochenwende soll ein Weiterdenken wenigstens durch folgende Fragen angeregt werden: Wohin weist der utopische Richtungssinn des Brechtschen Entwurfs zukünftig? Bleibt nur eine restlos entzauberte Sprachwelt zurück? Werden wir erleben, wie neue Meisterdenker versuchen, die areligiösen Leerstellen zu füllen? Oder wird menschliche Sinnsuche zunehmend zu einem wirtschaftlichen Faktor degradiert, aus dem die Unterhaltungsindustrie ihren Profit zieht?

Die im „Peinlichen Vorfall“ von Brecht parodierte Situation ist alltäglich geworden: Nicht-Kirchlichkeit erscheint selbstverständlich. Nach einer areligiösen Erziehung gehört es im Osten Deutschlands heute zum guten Ton, daß Eltern ihr Kind zur Jugendweihe schicken. Der Theologe Thomas Gertler kommentiert: „Am Beispiel der Jugendweihe wird sichtbar, daß einerseits der Marxismus und seine Geschichtssicht zwar zusammengebrochen sind, auf ideologischem Gebiet schon vor der Wende, daß aber seine Denk-Kategorien und Feste als Hülsen weiterleben.“⁶

Stigmatisierte Gottesrede

Ich selbst lese Brechts listige Zeilen nicht distanziert, sondern mit Erregung. Mir fällt dabei sofort eine Parole aus meiner DDR-Schulzeit ein, die lautete: „Christen gehören zum rückständigsten Teil der Bevölkerung.“ Alle, die sich zu ihrem Glauben bekannten, wurden – insbesondere in der Frühphase der DDR – durch ausgrenzende Sprache stigmatisiert. Verordneter Atheismus zählte zu den entscheidenden Kindheitsmustern des ostdeutschen Staats. In dem prägenden Jahr 1953 kam es beispielsweise zu einem Propagandafeldzug gegen die „Junge Gemeinde“. Unter diesem Schlagwort wurden auch evangelische und katholische Studentengemeinden als Agentenzentralen diffamiert. Erich Honecker, damals Erster Sekretär des Zentralrates der FDJ, erließ zum Beispiel folgende Weisung:

„Auf keinen Fall ist die weitere Arbeit der Jungen Gemeinde zuzulassen. Schilder, Aushängekästen, die auf die Tätigkeit der Jungen Gemeinde hinweisen, sind, falls es erforderlich ist, von Gruppen der FDJ in aller Öffentlichkeit zu entfernen. Treffen der Jungen Gemeinde sind mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterbinden. Es besteht kein Zweifel, daß bei einer entsprechenden Aufklärungsarbeit in kurzer Zeit das von uns gesteckte Ziel der Liquidierung der Jungen Gemeinden erreicht werden kann.“⁷

Honeckers Order hatte handgreifliche Konsequenzen. Einen Tag nach seinem Schreiben an führende FDJ-Funktionäre notierte der Dresdner Studentenfarrer lapidar: „Schaukasten der KSG (Katholischen Studentengemeinde) geraubt.“⁸ Weiterhin lautete eine Anordnung: „Alle in den Gemeinden, in den Oberschulen, Universitäten und sonstigen Schulen und Hochschulen bestehenden Jugendgruppen bzw. Studentengruppen von Religionsgemeinschaften sind aufzulösen. Ihr Eigentum ist zu beschlagnahmen.“⁹

Bekanntlich geriet der sowjetische Zögling nach dem Tod seines Übervaters Stalin im Juni 1953 in eine tiefgreifende Krise. Diese Rebellion des Heranwachsenden blieb auf die Kirchenpolitik nicht ohne Auswirkungen. Der ostdeutsche Teilstaat erlebte eine sowjetisch verordnete Konsolidierungsphase, in der auch den Kirchen mehr Spielraum zugestanden wurde. Bezeichnenderweise war es aber dann der Start des ersten sowjetischen Sputniks am 4. Oktober 1957, der der antireligiösen Propaganda neuen Auftrieb gab. In Massenpublikationen wie „Der Sputnik und der liebe Gott“¹⁰ wurden bestürzend simple atheistische Grundmuster sichtbar: Die erfolgreiche Mission der Raumsonde bewiese nicht nur die Überlegenheit sowjetischer Wissenschaft über die des Klassenfeindes, sondern bestätige zugleich die Richtigkeit des Marxismus-Leninismus, der „wissenschaftlichen Weltanschauung“. Der Start des Sputniks habe endgültig vor Augen geführt, daß der „Himmel“ nicht als Wohnort Gottes in Frage kommen könne.

In den sechziger Jahren kam es aber auch auf höherem Reflexionsniveau zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Thema Religion. Atheismusforschung erlebte Konjunktur. Dabei bildete die kontradiktorische Gegenüberstellung von

wissenschaftlicher Weltanschauung und religiösem Glauben die argumentative Ausgangsposition. Das gesteigerte Interesse an der Auseinandersetzung mit Glaube und Kirche führte 1963 sogar zur Schaffung eines eigenen Lehrstuhls für „Wissenschaftlichen Atheismus“, dessen erster Inhaber in Jena – der Stadt des historischen Atheismusstreits – *Olof Klohr* wurde. Im Gegensatz zur Spätphase der DDR gingen Klohr und andere Religionstheoretiker noch bis in die siebziger Jahre davon aus, daß das Christentum unter sozialistischen Bedingungen relativ schnell absterben werde. Daß es trotz des qualitativen gesellschaftlichen Wandels noch eine ernstzunehmende Zahl von Gläubigen gab, wurde auf subjektive Faktoren zurückgeführt: Überzeugte Kirchenmitglieder gehörten gemäß der inneren Logik marxistisch-leninistischer Religionstheorie zu jenem Teil der Bevölkerung, der bewußtseinsmäßig zurückgeblieben war. „Die Weltanschauung im Zeitalter des Sozialismus“, formulierte Klohr 1958 seine Grundüberzeugung, „kann und muß eine wissenschaftliche sein. Die religiöse Weltanschauung gehört einem vergangenen Zeitalter an.“¹¹ Das parteioffizielle „Philosophische Wörterbuch“ vermerkte noch 1975 unter dem Stichwort „Atheismus“:

„Als Grundzug der revolutionären wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse erblickt der proletarische Atheismus... primär in den sozialökonomischen Bedingungen der Ausbeutergesellschaft die Wurzeln der Religion und des religiösen Aberglaubens.“ Weiter heißt es dort zur antireligiösen Propaganda: „Die atheistische Propaganda, die sich in vielfältigen Formen und eng mit dem Prozeß der Arbeit verbunden auf die Formierung eines wissenschaftlich gesicherten Weltbildes unter den Volksmassen“ richte, sei ein objektiv notwendiger Bestandteil des Kampfes für eine „neue, menschliche Gesellschaft: den Sozialismus und Kommunismus“¹².

In der aufgeregten Endphase des ostdeutschen Obrigkeitsstaates kam es 1986 in Erfurt zu einem historischen Aufeinandertreffen: Bei dieser Begegnung standen sich im Philosophisch-Theologischen Studium etwa 180 junge Leute aus konfessionell verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten und ein führender Repräsentant des „wissenschaftlichen Atheismus“ gegenüber: eben jener *Olof Klohr*. Angesichts der relativ großen Zahl von Studierenden der Theologie formulierte der maßgebliche DDR-Religionssoziologe das Eingeständnis: früher habe er mit dem schnellen Absterben der Religion gerechnet. Mit dem Ende von Ausbeutung und Entfremdung in der sozialistischen Gesellschaft sollten ja bekanntlich auch die Wurzeln der Religion verschwinden. In der Gegenwart aber müsse er diese Auffassung revidieren. Christen seien ein wichtiger staatlicher Kooperationspartner, um eine wachsende Zahl von Problemen gemeinsam zu lösen. Zu dieser dialektischen Kehrtwende, die sich nach 1985 verstärkt in offiziellen Publikationen marxistischer Theoretiker niederschlug, bemerkt *Detlef Pollack*:

„Wie ernst diese Bereitschaft zur Kooperation, zur Toleranz und zum Dialog von den Religionstheoretikern gemeint war, läßt sich nicht sicher ausmachen. Begründet wurde sie immer wieder damit, daß das Anwachsen der globalen Probleme der Menschheit, der Friedensbedrohung, der Not, des Hungers in der Dritten Welt und der ökologischen Probleme zu einem gemeinsamen Handeln aller vernünftigen Kräfte zwingt.“¹³

In seinem „Arbeitsjournal“ dagegen drückt Brecht 1943 angesichts der Konversion Döblins eine Überzeugung aus, die noch ganz der „vorkritischen“ sozialistischen Religionsbetrachtung verhaftet ist: „Ein fatales Gefühl ergriff die rationaleren Zuhörer, etwas von dem verständnisvollen Entsetzen über einen mitgefangenen, der den Folterungen erlegen ist und nun aussagt.“¹⁴ Brecht zählt sich selbst zweifellos zu den „rationaleren Zuhörern“. Er weiß sich sicher auf der Seite des Fortschritts.

Aus dieser Perspektive erscheint Alfred Döblins Bekenntnis wie Verrat an der Vernunft. Hier gehe es um einen eklatanten Fehltritt. Der Weg ins Abseits wird auf klassisch-religionskritische Muster zurückgeführt: Religion gilt Brecht als Opiat. Döblins vermeintlich irrationaler Akt lasse sich nur mit dem Hinweis entschuldigen, der durch Schicksalsschläge Gepeinigter habe sein unerträgliches Dasein betäuben müssen.

Die Geschichte ist weitergegangen. Was sich in Bertolt Brechts Gedicht „Peinlicher Vorfall“ als fernes Echo kommender Erschütterungen ankündigt, hat zu grundsätzlichen tektonischen Verschiebungen geführt. Schwierigkeiten, über Gott zu sprechen, gehören heute – nicht nur in den neuen, sondern auch in den alten Bundesländern – zur alltäglichen Selbstverständlichkeit. Doch besonders im Osten ist die Kluft zwischen Religion und Gesellschaft systematisch verbreitert worden. Der Kampf gegen den Glauben wurde dabei mit jenem Hauptargument geführt, das auch Brecht für sich in Anspruch genommen hat: im Namen einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“. Erst in der Endphase des vormundschaftlichen Staats wurde die öffentliche Exkommunikation der Kirchen durchbrochen, doch noch heute ist sie bei vielen verinnerlicht. Dafür gibt es Gründe, die wesentlich mit alltäglich praktizierter, sprachlicher Machtausübung im Zusammenhang stehen.

Das damit Gemeinte soll nacherzählend angedeutet werden: Eine Lehrerin fragt ihre 1. Klasse: „Wer hat euch denn am meisten lieb?“ Zögernd kommt die Antwort einer Schülerin: „Der liebe Gott.“ Darauf die Lehrerin: „Falsch!“ Diese Episode hat sich tatsächlich schon vor zwanzig Jahren in der DDR ereignet, doch Kindheitseindrücke sind prägend. Sie wirken in der Tiefe weiter und bestimmen zukünftige Verhaltensmuster. Die Klassenleiterin wollte von ihren Schülern eine ganz andere Antwort hören. Im Rahmen ihres staatlichen Erziehungsauftrags wirkte die Rede von Gott wie ein Fremdkörper. Die verletzende Zurückweisung der Schülerin hat Spuren hinterlassen. Einmal enttäuscht, hat das Mädchen in der Schule nicht mehr offen über Persönlichstes, nämlich den eigenen Glauben, gesprochen. Schmerzhaft empfand sie ein Gespaltensein, das es ihr nicht erlaubte, Innerstes preiszugeben.

Der sowjetische Sputnik und der kindliche Engel

Der Schriftsteller *Günter de Bruyn* berichtet von einer Episode, die ebenfalls Wesentliches zur Sprache bringt: Er erzählt von einem simplen Schulreifetest, dem sich seine Tochter zu unterziehen hat. Der Sechsjährigen wird eine kinderleicht zu beantwortende Frage gestellt. Sie soll einfach etwas nennen, das fliegt.

„Die Vögel, die der Geprüften zuerst einfielen, wurden mit freundlichem Kopfnicken und der Bitte nach weiteren Beispielen zur Kenntnis genommen, und auch Fliegen und Mücken wurden mit Anerkennung belohnt. Als dann aber die Bienen, Wespen und Heuschrecken kamen, merkte man, daß die beiden prüfenden Damen von der Naturkunde genug hatten und auf anderes zielten, weshalb sie dann auch nach Größerem fragten, doch waren die nächsten Angebote, die Schmetterlinge und Fledermäuse, ihnen nicht groß genug. Hoch, ganz hoch kann es fliegen, sagte die eine Dame und reckte den Zeigefinger zum Himmel. Doch als das Flugzeug genannt wurde, war das zwar auch richtig, jedoch noch immer nicht das Gewünschte, aber nahe, ganz nahe dran.“¹⁵

Ein Test, der die psychische Reife einer angehenden Schülerin feststellen soll, verwandelt sich während der Befragung immer stärker in einen politischen Reifetest. Die harmlose Frage nach Fliegendem wird unter den vorgegebenen politischen Bedingungen plötzlich zu einer persönlichen Offenbarung. Natürlich wollen die beiden prüfenden Frauen auf eine ganz bestimmte Antwort hinaus: Die Überlegenheit des Systems – so war man damals überzeugt – werde nicht nur durch Siege sozialistischer Spitzensportler offensichtlich, sondern insbesondere durch die kühnen Kreisbahnen sowjetischer Satelliten. Es war üblich, diese Begeisterung für Raumsonden schon bei den Kleinsten im Kindergarten zu wecken. Da Vorschulkinder also normalerweise lange mit solcherart Fliegendem vertraut waren, nämlich Sputniks aus Pappe, wäre die Testfrage tatsächlich kinderleicht zu beantworten gewesen.

„Die Testperson aber, die weder mit staatlichen Kindergärten noch mit dem Fernsehen Erfahrungen hatte, war mit der propagandistischen Weltraummode ganz unvertraut. Ihr Denken war anders gerichtet. Sie schwieg lange, schwankte, ob sie Trotz oder Beschämung hervorkehren sollte, litt sichtlich unter der Vorstellung, als Versager betrachtet werden zu können, hatte dann aber doch den rettenden Einfall und platzte glücklich mit den Engeln heraus.“¹⁶

Der Vater berichtet von der Verlegenheit, die sich nach dieser Antwort unter den Erwachsenen breitmacht und die von seiner Tochter nur gefühlt, nicht aber begriffen wird. Die Erwähnung des Engels durchbricht eingespielte Sprachmuster. Sprachwelten, im Alltag sonst säuberlich getrennt, stoßen unvermittelt zusammen: Der *sowjetische Sputnik*, Ausdruck einer Wirklichkeitssicht, die Gott endgültig aus der Welt verbannt hat, und der *kindliche Engel*, Symbol der Transzendenz, prallen so aufeinander, daß sie sprachliche Funken schlagen. Günter de Bruyn spricht von „Wahrheits-Sekunden“, die Eltern und Schulvertreter durchleben. Kindliche Offenheit führt zu einer Erschließungssituation, in der die herrschenden Verhältnisse plötzlich in helles Licht gerückt werden.

Die Reifetest-Geschichte läßt besonders deutlich hervortreten, was es heißt,

gespalten zu leben. Es geht dabei nicht nur um den Mut, von seinem Glauben zu sprechen, auch auf die Gefahr hin, von Zeitgenossen einen Pfaffenhut verpaßt zu bekommen. De Bruyn erinnert – grundsätzlicher – auch an das, was christlicher Gottesrede ihr Fundament gibt: das Wagnis wahrhafter menschlicher Existenz.

„Ein Schutzengel, auch für die Seele, ist jedem Kinde zu wünschen; es braucht aber auch Mütter, Väter, Geschwister und Freunde, die durch Beispiel und Liebe wirken und die in jeder Entwicklungsphase, in der die Warum-Fragen nervtötend wirken, ruhige und dem Kind gemäße Antworten geben, so schwer es manchmal auch fällt. Warum soll ich nicht lügen, nicht stehlen, nicht bestechen, nicht betrügen, nicht unterdrücken, nicht töten? ist doch eine berechnete und tiefgreifende, alle Religionen und Philosophien immer wieder bewegende Frage, die sich mit polizeilichen und juristischen Festlegungen allein nicht beantworten läßt.“¹⁷

Damit stellt der Schriftsteller die Frage nach dem, was menschlichem Denken, Fühlen und Handeln letztlich seinen Richtungssinn gibt. Wer über die Möglichkeit erneuerter Gottesrede nachdenkt, hat in einem atheistischen Umfeld gerade eine transzendenzlose Wirklichkeitsauffassung in seine Argumentation einzubeziehen. Gläubige Menschen sollten bereit sein, ihren Zeitgenossen Rechenschaft darüber zu geben, was für eine christliche Weltdeutung spricht. Die geschilderte Engel-Episode fordert Christen geradezu heraus, ihre Art der Weltdeutung angesichts konkurrierender Entwürfe zur Sprache zu bringen.

Gott neu zur Sprache bringen

Jede umfassende Wirklichkeitsinterpretation – auch die atheistische – übersteigt empirische Einzelerkenntnis. Menschliches Weltverständnis beruht zwar auf einzelnen Erfahrungen, ist aber insgesamt kein Gegenstand empirischer Erkenntnis. Dieser Sachverhalt kann in bezug auf das von Günter de Bruyn Gesagte weiter buchstabiert werden. Der Schriftsteller benennt zentrale Fragen: „Warum soll ich nicht lügen, nicht stehlen, nicht bestechen, nicht betrügen, nicht unterdrücken, nicht töten?“ Bei dem damit Angesprochenen geht es um Grundentscheidungen. Ob ein Mensch sich bestimmten Wertmaßstäben unterwirft oder ob er – koste es, was es wolle – die Befriedigung eigener Bedürfnisse zum höchsten Maßstab erhebt, hängt letztlich von einem umgreifenden, jedoch selten explizit benannten Sinnentwurf ab. Ein solcher Gesamtentwurf erscheint für jeden Menschen unumgänglich. Auch wo einer der ausdrücklichen Entscheidung auszuweichen sucht, ist er doch alltäglich genötigt, sein persönliches Handeln von einer solchen impliziten Weltdeutung her zu strukturieren.

Im menschlichen Leben besteht eine unaufhebbare Spannung zwischen begründetem Wissen und umgreifender Wirklichkeitsinterpretation. In Hinblick auf das Wagnis des christlichen Glaubens hat Lessing diese Herausforderung in seiner Rede vom „garstigen, breiten Graben“¹⁸ anschaulich ausgesprochen. Ihm ging es

dabei um das Problem, auf welche Weise die historisch weit zurückliegende Christus-Verkündigung auch bei spätgeborenen Bibellesern den Beweis ihres „Geistes“ und ihrer „Kraft“ entfalten könne. In Anspielung auf ein Verständnis, das Wunder als notwendige Beglaubigungen göttlicher Offenbarung postuliert, meint der Aufklärer:

„Wie ist mir denn zuzumuten, daß ich die nämlichen unbegreiflichen Wahrheiten, welche Leute vor 16 bis 18 hundert Jahren auf die kräftigste Veranlassung glaubten, auf eine unendlich mindere Veranlassung eben so kräftig glauben soll?“¹⁹

In Brechts religionskritisch verengter Optik ist es dem heutigen Menschen überhaupt nicht mehr zumutbar, sein Vertrauen auf etwas zu setzen, das nicht den Kriterien vermeintlich objektivierbarer Wissenschaftlichkeit gehorcht. Im Gedicht „Peinlicher Vorfall“ spricht der Schriftsteller deshalb abschätzig vom „mottenzerfressenen Pfaffenhut“, also einem häßlichen und nutzlosen Kleidungsstück, um damit den Gottesglauben als sinnlos gewordenes Utensil einer untergegangenen Ära zu charakterisieren. Von dem großen Gegenspieler Hegels, dem dänischen Religionsphilosophen Søren Kierkegaard, hätte der ästhetisch gestimmte Christentumskritiker jedoch lernen können: Menschliche Grundentscheidungen lassen sich nicht – wie gemäß dem übersteigerten Rationalitätsanspruch des 19. Jahrhunderts postuliert – auf historisch-objektive Wahrheit zurückführen. Zu Recht weist Kierkegaard darauf hin, daß selbst die „Jünger erster Hand“, also die Augenzeugen Jesu, vor dem Wagnis standen, an die Gottessohnschaft des in Knechtsgestalt Erschienenen zu glauben²⁰. Die historische Gestalt des Gekreuzigten bleibt vieldeutig. Prinzipiell stehen also nicht nur Spätgeborene, sondern auch „Gleichzeitige“ vor der Aufgabe, den garstigen Graben zwischen gesichertem Wissen und gewagtem Glauben zu überwinden. Mit Kierkegaard ist der Entscheidungscharakter des Glaubens festzuhalten. Allerdings teile ich nicht seine totale Skepsis gegenüber dem Versuch, die Struktur dieser Glaubensentscheidung durch rationale Argumentation zu stützen.

Gerade in einem atheistischen Sprachmilieu ist es ein notwendiges Wagnis, die innere Kohärenz von Glaubensüberzeugungen ins Wort zu bringen. Worte besitzen nämlich die Macht, Wirklichkeit zu erschließen. Um den Weg zeitgemäßer Gottesrede, den Guardini in der Auseinandersetzung mit Literaten wie Rilke und Dostojewski beschritten hat, weiterzugehen, erscheinen Erkenntnisse der modernen Sprachphilosophie hilfreich: Sprache liefert nämlich nicht nur Nachrichten oder informiert über Tatsachen, sondern sie offenbart und schafft Wirklichkeit. Besonders anschaulich bringt dies *Ian T. Ramsey* zum Ausdruck. Er beschreibt ganz alltägliche (Rede-)Situationen, um nichtreligiösen Zeitgenossen zu verdeutlichen, wovon gläubige Menschen überhaupt sprechen²¹.

„Wenn z. B. auf einer steifen und unpersönlichen Party, die nur geschäftlichen Interessen dient, plötzlich der Frack eines Gastes auf dem Rücken einen großen Riß aufweist oder sich jemand auf einen Stuhl setzt, der unter ihm zusammenbricht, dann kann dadurch die ganze Situation plötzlich ver-

wandelt werden. Es kann sein, daß plötzlich ‚menschliche Wärme‘ in die Party kommt. Das ‚Eis bricht‘ ... Ähnlich wie der aufgerissene Frack oder der zusammengebrochene Stuhl können aber auch ‚odd words‘ oder ‚unusual symbols‘ dazu führen, daß plötzlich das ‚Eis bricht‘, der ‚Groschen fällt‘ und eine ‚neue Dimension‘ sich erschließt. Situation, Worte, Sätze werden transparent auf eine in ihnen liegende Bedeutungstiefe hin. Sie sagen, was sie vordergründig sagen, and more‘.“²²

Letztlich will Ramsey zeigen, daß grundsätzlich für alle Menschen bestimmte erschließende Situationen – „disclosures“ – existieren, die eine vorher nicht absehbare Tiefendimension eröffnen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn bei einer sehr formellen Gerichtssitzung eine unverhoffte Begegnung stattfindet. Indem die Angeklagte den vorsitzenden Richter plötzlich „Penny“ nennt, verändert sich in diesem Moment ihr Verhältnis völlig. Durch die Nennung des „nickname“ erfolgt ein Durchbruch. „Eine unpersönliche Situation wurde ‚mit Leben erfüllt‘.“²³ Aus der unpersönlichen Redesituation wird in dem Augenblick, in dem der durch die Bezeichnung „Penny“ aufgeschreckte Richter in der Angeklagten seine einstige Ehefrau erkennt, ein dialogisches Geschehen. Die Beziehung gewinnt Tiefe. Durch den ausgesprochenen „nickname“ wird eine menschliche Dimension erreicht, die den Laut bloßer Buchstaben transzendiert. Die angesprochene Erfahrung überschreitet empirisch Beobachtbares. Ramsey will darauf aufmerksam machen, daß alltägliche Erfahrungen existieren, die Ähnlichkeiten mit religiösen Erschließungssituationen aufweisen. Das Beispiel des mit „Penny“ bezeichneten Richters soll verdeutlichen: (Religiöse) Rede ist fähig, den Menschen in eine dialogische Sprachsituation zu führen, die ihn einlädt, „in das von ihr eröffnete Bedeutungs ganze einzutreten. Sie lockt ihn in ihre eigene Tiefe hinein. Sie gibt zu denken, gerade insofern sie vorbringt, was dem Hörer im ganzen erst aufgehen will.“²⁴

In diesem Zusammenhang ist berührend, was in der „Schicksalsreise“ nachzulesen ist. Dort beschreibt Alfred Döblin seine – später von Brecht so verspottete – Begegnung mit dem christlichen Glauben. Diese wird bezeichnenderweise durch eine vorausgegangene Nietzsche-Lektüre vorbereitet:

„Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der ‚Genealogie der Moral‘ das Buch schließe, beiseitelege... buchstäblich, zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und abgehe und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat. Kannte ich Gott, trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging? Wußte ich von ihm? Ahnte und ersehnte ich ihn? Ich weiß nicht. Aber ich sah, daß es hier schrecklich ernst wurde, daß es um Gott ging und daß ich daran beteiligt war.“²⁵

Für Döblin brechen plötzlich Fragen auf, die seinen weiteren Lebensweg schicksalhaft begleiten. Ganz nach Art Kierkegaards erklärt der Autor später, es gehe ihm nicht um den historischen Jesus: „Die Figur eines historischen Jesus, der ein palästinensischer Mensch wie Tausende seines Volkes war, bedeutet nicht viel.“²⁶ Der Verfolgte, der mit den Problemen menschlicher Existenz ringt, spricht vielmehr von einem „Ruf“, den er bei der Begegnung mit Christus wahrnimmt. „Es ist der Ruf, der uns von den beiden Abgründen zurückreißt, zwi-

schen denen unsere Existenz verläuft: zwischen dem, der in den Sumpf des kreatürlichen Vegetierens führt, und dem der Verzweiflung.“²⁷ Die Schilderung des Schriftstellers auf der Suche nach einem letzten, umgreifenden Sinn beeindruckt. Die Darstellung des Gekreuzigten, ja der bloße Anblick einer Kirche wird für ihn zum Symbol für die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens. „Ich brauche nicht in die Kirche zu gehen. Der Anblick der Kirchen erfreut mich. Denn da drin, weiß ich, hängt er am Kreuz.“²⁸

Mit Hilfe der sprachphilosophischen Überlegungen von Jan T. Ramsey kann man Döblins Bekenntnis zum Gekreuzigten so verstehen, daß darin eine exemplarische Glaubensentscheidung sichtbar wird: Der Dichter, der sich auf der Flucht vor den Nazis befindet, sieht sich vor die Frage gestellt, was sein Leben bestimmt. Man fühlt sich an Blaise Pascals Diktum vom ewigen Schweigen unendlicher Räume erinnert:

„So aber sind wir nicht geschaffen, daß wir in dieser Unvollkommenheit verrinnen, verkommen und uns in der Sinnlosigkeit der Existenz zerreiben sollen. Es wäre unbegreiflich, fühlende, wertende Seelen in das Zentrum der Welt zu stellen, um sie sich an einer brodelnden Materie erschöpfen zu lassen.“²⁹

Döblins Auffassung läßt sich – philosophisch verkürzend – in metaphysischer Redeweise so buchstabieren: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Die Erfahrung der Kontingenz – also die Möglichkeit des Nichtseins – ist einer der stärksten Antriebe, die menschliches Denken nach einem Schöpfergott fragen läßt. Auch den berühmten „*Quinque viae*“ Thomas von Aquins, also den „Fünf Wegen“³⁰, auf denen Gottes Existenz erschlossen werden soll, liegt der Gedanke des Nicht-notwendig-Seins zugrunde. Daß es sich bei diesen *Denk-Wegen* nicht um quasi naturwissenschaftliche Beweisverfahren handelt, ist offenkundig. Freies Sich-Einlassen auf Grunderfahrungen ist hier Voraussetzung dafür, daß menschliche Einsicht sich auf den Weg zu Gott macht. Angesichts der denkerischen Auseinandersetzung mit nicht-notwendigem Sein drängt sich dann nämlich die Frage auf, ob die Annahme eines notwendigen Seins, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat und zugleich Prinzip alles kontingenten Seienden ist, nicht sinnvoll erscheinen muß. Die kontingente Welt erhält damit Hinweischarakter.

Auch dem fragenden Alfred Döblin erschließt sich die Welt – frei und nicht reduzierbar auf anderes – als ganzheitliche Wirklichkeit. Vorbereitet durch religionskritische Fragen und Zweifel (Nietzsche), führt ihn die Christus-Botschaft letztlich in eine Erschließungssituation (disclosure), in der ihm die Welt grundlegend als sinnvoll erscheint. Auf die Begegnung mit dem christlichen Glauben antwortet der Dichter mit Einsicht (discernment) und Entscheidung (commitment).

Freie Einsicht ist glaubwürdig

Mit Hilfe der Theorie Ramseys erscheint es möglich, an den zentralen Begriff neuzeitlichen Denkens anzuknüpfen: *Freiheit*. Befreiung aus politischen und weltanschaulichen Zwängen ist nicht erst seit 1989 das geschichtliche Schlüsselthema. Theologisch aber bedeutet dies: Anerkannte menschliche Freiheit ist Voraussetzung, um Gott heute glaubwürdig zur Sprache zu bringen – gerade im „Neuland“. Die Überlegungen Ian T. Ramseys erscheinen mir wertvoll, weil sie dazu beitragen, Freiheit und Glaube zusammenzuführen. In dem Ausdruck *Gottes-Beweis* kommt nämlich nicht genügend zum Ausdruck, daß es sich bei dieser grundsätzlichen Stellungnahme zur gesamten Wirklichkeit um einen freien menschlichen Akt handelt. An Ramseys Ansatz verdient „hervorgehoben zu werden, daß er durch seinen Begriff des ‚commitment‘ (Entscheidung) die Bedeutung der Freiheit im religiösen Akt betont. Dadurch wird der religiöse Akt jedoch nicht der Willkür ausgeliefert, denn das ‚commitment‘ ist die Antwort auf den objektiven Anspruch des ‚discernment‘ (Einsicht).“³¹ Religiöse Sprache, wie sie etwa in den Gleichnissen der Bibel begegnet, hat demnach ganz grundsätzlich die Aufgabe, ihre Adressaten in Situationen zu führen, in der die Hörer des Wortes – in Freiheit und Verantwortung gegenüber ihrer Lebenserfahrung – ihre Zustimmung zum Gottesglauben geben können.

Eine überraschende Perspektive ergibt sich, sofern der geschärfte Blick an dieser Stelle nochmals auf Brecht gerichtet wird. Der Marxismus, den er in den bewegten zwanziger Jahren für sich entdeckt, prägt seine Weltdeutung. Darum war der Dichter bereit, individuelle Freiheit zugunsten eines – alles überwältigenden – Fortschrittsglaubens preiszugeben. Aber die Mixtur aus Positivismus und Marxismus-Leninismus, mit der sich der parteiliche Schriftsteller noch im Kampf gegen Döblins Religiosität gestärkt hatte, verlor nach 1945 sichtbar ihre immunisierende Wirkung. Die von den neuen Regierenden im Umgang mit dem Volk reklamierte größere Rationalität erscheint Brecht deshalb im Juni 1953 nicht mehr fraglos hinnehmbar. Insofern bezeichnet der Aufstand der Arbeiter eine tiefgreifende Zäsur. Die blutige Niederschlagung des 17. Juni macht den praktizierenden Marxisten ratlos. Sie markiert vielleicht den entscheidenden Riß in seiner Wirklichkeitsdeutung. Bekanntlich antwortet er darauf mit dem vielsagenden Gedicht „Die Lösung“:

Nach dem Aufstand des 17. Juni
Ließ der Sekretär des Schriftstellerverbandes
In der Stalinallee Flugblätter verteilen
Auf denen zu lesen war, daß das Volk
Das Vertrauen der Regierung verscherzt habe
Und es nur durch verdoppelte Arbeit
Zurückerobern könne. Wäre es da
Nicht doch einfacher, die Regierung

Löste das Volk auf und
Wählte ein anderes?³²

In der Frühphase der DDR – der Spätzeit des Schriftstellers – verhält der missionarische Ton des gläubigen Kommunisten. Der Jahrhundertdichter sieht sich genötigt, den sichergeglaubten Platz auf der Sonnenseite der Geschichte zu räumen. Denn die für naturwüchsig gehaltene Allianz von sozialem Fortschritt und objektiver Wissenschaft erweist sich zusehends als Fiktion. Vielleicht ist das Gedicht „Der Radwechsel“, ebenfalls 1953 entstanden, ein Anzeichen gesteigerter Nachdenklichkeit.

Ich sitze am Straßenrand
Der Fahrer wechselt das Rad.
Ich bin nicht gern, wo ich herkomme.
Ich bin nicht gern, wo ich hinfahre.
Warum sehe ich den Radwechsel
Mit Ungeduld?³³

Mit der schwindenden Hoffnung auf gesellschaftliche Erlösung werden bei dem Schriftsteller jene alten, lange abgewiesenen existentiellen Fragen wieder lauter vernehmbar, vor deren Beantwortung sich auch der – einstmals verspottete – Alfred Döblin gestellt sah. Im resignativen Ton des späten Brecht wird etwas von den Anfechtungen – Krankheit, Alter und Tod – hörbar, vor die jede menschliche Existenz gestellt ist.

Hier geht es nicht um die besserwisserische Feststellung, der Dichter sei mit seinem dogmatischen Glauben gescheitert. Vielmehr zeigt sich: Auch der spottlustige Religionskritiker ist mit einer existentiellen Wirklichkeit konfrontiert, deren Realität er nicht mit dem Hinweis auf objektive geschichtliche Gesetzmäßigkeiten in Abrede zu stellen vermag – und im Eingeständnis dieses Umstandes zeigt sich etwas von seiner Größe. An der durch menschliche Kontingenz gezogenen Grenze fällt die – letztlich unabweisbare – Gottesfrage wieder ins menschliche Denken ein. Aber eine solche unverstellte Welt-Offenheit ist erst die Voraussetzung für die Möglichkeit einer religiösen Erschließungssituation.

Um Gott in radikal säkularisierter Gesellschaft neu zur Sprache zu bringen, müssen Christen dazu beitragen, eindimensionale, transzendenzlose Wirklichkeitsbeschreibungen zu entmythologisieren. Dazu ist es jedoch nötig, in das Gespräch mit ernstzunehmenden Christentums-Kritikern einzutreten, um situationsgerecht über den Glauben reden zu lernen. Erst auf der Ebene freimütigen Dialogs erscheint es möglich, daß Glaube umfassende Glaubwürdigkeit gewinnt. So wird Hörern des Wortes die Möglichkeit eröffnet, vom *Gott der Philosophen* – der Bejahung eines nichtkontingenten Schöpfers – zum *Gott Jesu Christi* – nur dieser sprechende und ansprechbare Gott verbürgt den Sinn personaler menschlichen Existenz – in einem Akt umfassenden Verstehens offenbarer Gottesrede fortzuschreiten.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. D. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der ges. Lage der ev. Kirchen in der DDR (Stuttgart 1994) 373.
- ² Vgl. Chr. Gellner, Schriftsteller als Bibelleser. Heinrich Heine, Bertolt Brecht u. Erich Fried, in dieser Zs. 216 (1998) 550–562.
- ³ B. Brecht, Arbeitsjournal (Berlin 1977) 339.
- ⁴ B. Brecht, Werke, Bd. 15 (Berlin 1993) 91 f.
- ⁵ Vgl. Th. Brose, Menschenwürde und Staatstheorie. Zur Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilosophie“, in: Umstrittene Menschenwürde. Beiträge z. ethischen Debatte d. Ggw., hg. v. Th. Brose u. M. Lutz-Bachmann (Berlin 1994) 99 f.
- ⁶ Th. Gertler, Säkularisierung: Schuld, Schicksal oder Chance? Zur geistesgesch. Einordnung d. Glaubenskrisen unserer Tage, in: Die ganz alltägliche Freiheit. Christentum zwischen Traum u. Wirklichkeit, hg. v. C. P. März u. a. (Leipzig 1993) 42; vgl. dazu diese Zs. 214 (1996) 68.
- ⁷ P.-P. Straube, Kath. Studentengemeinden in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale (Leipzig 1996) 212.
- ⁸ Ebd. 83.
- ⁹ M. Höllen, Loyale Distanz? Katholizismus u. Kirchenpolitik in SBZ u. DDR, Bd. I 1945–1955 (Berlin 1994) 325.
- ¹⁰ R. Rochhausen, Der Sputnik u. der liebe Gott (Berlin 1958).
- ¹¹ O. Kloth, Naturwiss., Rel. u. Kirche (Berlin 1958) 134.
- ¹² Art. „Atheismus“ in: Philosoph. Wörterbuch, Bd. I, hg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Leipzig 11975) 147.
- ¹³ Pollack (A. 1) 319.
- ¹⁴ Brecht (A. 3) 339.
- ¹⁵ G. de Bruyn, Festvortrag z. Einweihung der Akademie in Berlin, in: Der Standort ist zugleich Programm. Zur Aufgabe der Kath. Akademie in Berlin, hg. v. W. Remmers (Leipzig 1995) 22.
- ¹⁶ Ebd. 22 f.
- ¹⁷ Ebd. 32.
- ¹⁸ G. E. Lessing, Werke, Bd. 8, 13.
- ¹⁹ Ebd. 11.
- ²⁰ S. Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift (Düsseldorf 1959) 18.
- ²¹ I. T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases (New York 1963).
- ²² B. Casper, Sprache u. Theologie. Eine Einführung, hg. v. F. Hoffmann (Leipzig 1981) 130 f.
- ²³ Ramsey (A. 21) 21.
- ²⁴ Casper (A. 22) 133.
- ²⁵ A. Döblin, Schicksalsreise (Leipzig 1983) 126.
- ²⁶ Ebd. 159.
- ²⁷ Ebd. 161.
- ²⁸ Ebd. 207.
- ²⁹ Ebd. 160.
- ³⁰ Thomas v. Aquin, S. th. I 2, 3.
- ³¹ F. Ricken, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theol. u. rel. Sprache in der analytischen Philos., in dieser Zs. 193 (1975) 452.
- ³² Brecht, Werke, Bd. 12, 310.
- ³³ Ebd.