

Frank Vogelsang
Die Rede von Gott
in einer offenen Wirklichkeit

FERMENTA PHILOSOPHICA



Die Rede von Gott ist eine Weise, Wirklichkeit zu erschließen. Diese Aussage erscheint in einer Zeit verwunderlich, in der die Naturwissenschaften zu der maßgebenden Autorität der Wirklichkeitsdeutung avanciert sind. In weit verbreiteten Reaktionen auf deren Erfolg wird der Aussagebereich einer Rede von Gott eher auf ein unspezifisches Jenseits oder auf das subjektive Empfinden und moralische Handeln von Individuen eingeschränkt. Die phänomenologische Analyse weist aber auf, dass die Wirklichkeit, mit der der leiblich existierende Mensch immer schon verbunden ist, umfassender ist als das, was objektivierende Darstellungen zeigen können. Narrative Formen und metaphorische Ausdrücke erschließen Wirklichkeit in einer gegenüber den Naturwissenschaften eigenständigen Erscheinungsweise. Die Auslegung von Texten mittels hermeneutischer Methoden zeigt fragile und von Spannungen gekennzeichnete Ordnungen einer kontingenten geschichtlichen Wirklichkeit. Dazu gehört auch die christliche Rede von Gott, die an die Erzählungen des biblischen Kanons anknüpft. Darüber hinaus gibt es eine weitere Erscheinungsweise der Wirklichkeit mit nur indirekt beschreibbaren Phänomenen, die aber eine große Relevanz für das Wirklichkeitsverständnis hat. Die Rede von Gott erhöht mit Hilfe einer Vielzahl von Grenzausdrücken die Aufmerksamkeit für diese Phänomene. Einige Grenzausdrücke wie »Reich Gottes«, »Gott der Vater«, »In Christus sein« werden mit phänomenologischen Methoden interpretiert.

Der Autor:

Dr. Frank Vogelsang, Diplom-Ingenieur und ev. Theologe, ist Direktor der Evangelischen Akademie im Rheinland. Er hat sich in Veröffentlichungen mit unterschiedlichen Aspekten des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaften beschäftigt. 2011 erschien von ihm »Offene Wirklichkeit. Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty« und 2014 »Identität in einer offenen Wirklichkeit. Eine Spurensuche im Anschluss an Merleau-Ponty, Ricoeur und Waldenfels«, beide im Verlag Karl Alber.

Frank Vogelsang

Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit

Phänomenologisch-hermeneutische
Untersuchungen nach Merleau-Ponty,
Ricœur und Waldenfels

Verlag Karl Alber Freiburg/München



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48822-5

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit	11
2. Zur Rede von Gott	17
3. Die christliche Rede von Gott	22
4. Überblick über den Verlauf der Argumentation	28
1. Beobachtungen zur Rede von Gott bei Paulus	32
1. Unterschiedliche Deutungen der paulinischen Rede von Gott	32
2. Das Zentrum der Rede von Gott bei Paulus: Kreuz und Auferstehung	37
3. Die Rede von Gott als Auslegung von Texten	45
4. Das paulinische Selbstverständnis und das Verständnis christlicher Gemeinschaft	49
Exkurs: Der frühe Karl Barth	54
2. Die Rede von Gott in unterschiedlichen historischen Konstellationen	59
1. Bemerkungen zur theologischen Weltdeutung in der Patristik	61
2. Differenzen der theologischen Weltdeutung im Spätmittelalter	64
3. Zur Deutung der Welt im Zeitalter der Naturwissenschaften	71
1. Objektive Erkenntnisse und subjektive Deutungen	73
2. Die Naturwissenschaften als Kritik traditioneller Metaphysik	78

Inhalt

3.	Die Naturwissenschaften als Grundlage für Weltanschauungen	81
4.	Anmerkungen zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie	83
4.	Religion als Ausdruck des Selbstbewusstseins	90
1.	Skeptische Einwände gegenüber einer Verabsolutierung der Objektivierung	91
2.	Anmerkungen zum Begriff des Subjekts	95
3.	Das Selbstbewusstsein in der Theologie: Friedrich Schleiermacher	98
4.	Neuere theologische Ansätze zum Selbstbewusstsein: Ulrich Barth, Wilhelm Gräb	103
5.	Zur Bedeutung des Individuums bei Friedrich Schleiermacher	111
6.	Zur Bedeutung des Individuums bei Ulrich Barth und Wilhelm Gräb	116
7.	Zur Kritik des Begriffs des Individuums in der Theologie .	119
5.	Die Darstellung einer offenen Wirklichkeit	123
1.	Der philosophische Ansatz von Maurice Merleau-Ponty .	124
2.	Die Phänomene des Leibes	129
3.	Die Erscheinungsweisen des Leibes	133
4.	Der Chiasmus als Schema	137
5.	Die Erscheinungsweisen innerhalb des Chiasmus	142
6.	Das Verhältnis von Ordnung und Nicht-Ordnung im Schema des Chiasmus	150
7.	Der Chiasmus in genetischer Lesart: Zur Entstehung von Ordnung	156
8.	Reentry: Die Verortung des Schemas des Chiasmus in der Erscheinungsweise Kultur _g	158
9.	Merleau-Ponty und der Gedanke der Inkarnation	160
10.	Zur Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit	164
6.	Zur Rede von Gott in den Erscheinungsweisen Kultur .	168
1.	Zum philosophischen Ansatz von Paul Ricœur: Eine Hermeneutik der Spannung	169
A.	Das verletzte cogito: Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik	170

B.	Die Methodenvielfalt der hermeneutischen Untersuchungen Ricœurs	173
C.	Spannungen in hermeneutisch erschlossenen Strukturen	176
2.	Der theologische Denker Paul Ricœur: An den Grenzen der Hermeneutik	184
3.	Die Erscheinungsweise Kultur _g : Hermeneutische Analysen der Rede von Gott	186
A.	Zum Umgang mit dem Absoluten	188
B.	Die Rede von Gott und die Vielfalt der Texte	191
C.	Zu den Metaphern	196
D.	Zu den Gleichnissen	199
E.	Zu den Grenzausdrücken	201
4.	Die Erscheinungsweise Kultur _d : Zur kontingenten Geschichte der Rede von Gott	206
A.	Kontingenz der Rede von Gott nicht nur ein Kennzeichen der Neuzeit (<i>mimēsis</i> I)	216
B.	Kontingenz in der Rede vom Kreuz (<i>mimēsis</i> II)	222
C.	Kontingenz in der Wirkung der Rede von Gott (<i>mimēsis</i> III)	225
D.	Kritik an Versuchen, die Kontingenz zu umgehen	228
E.	Zu den Grenzen geschichtlicher Vermittlung	232
5.	Kritische Bemerkungen zur Hermeneutik von Paul Ricœur	236
7.	Die Rede von Gott und die Erscheinungsweise X	240
1.	Die radikale Deutung der Erscheinungsweise X: Das Zentrum des Chiasmus	248
2.	Theologische Strategien im Umgang mit der Fundamentaldifferenz Gott-Welt	252
3.	Die Rede von Gott als Folge der Inkarnation	264
4.	Die Bedeutung der Existenz in der Rede von Gott	270
5.	Die Rede von Gott als Quelle von Kritik	276
A.	Die inhärente Kritik der Rede von Gott	277
B.	Grenzen der Kritik im interreligiösen Dialog	279
C.	Ist ein beliebiges Zeugnis möglich?	281
D.	Problematische theologische Begriffe	282

8. Grenzausdrücke als Phänomene der Erscheinungsweise X	287
1. Zum philosophischen Ansatz von Bernhard Waldenfels	289
A. Eine Phänomenologie der Responsivität	289
B. Phänomene im Übergang von Pathos und Response	293
C. Die Sonderstellung des religiösen Pathos: die radikale responsive Differenz	295
D. Die Response als Erschließung der Erscheinungsweise X	297
E. Die Response als Hyperphänomen	300
2. Phänomenologische Untersuchungen einiger Grenzbegriffe	302
A. Pathos und Response als Deutung der Fundamentaldifferenz	302
B. Grenzausdrücke als Response-Phänomene in der Rede von Gott	306
C. Das Reich Gottes ist nah und gegenwärtig	308
D. Das Reich Gottes als tragender Grund	321
E. Gott im Himmel	330
Exkurs: Der Chiasmus als Deutung der Zwischenleiblichkeit	333
F. Gott als Vater	339
G. Einssein in Christus	343
9. Die Rede von Gott und die äußeren Erscheinungsweisen	347
1. Vor Gott ohne Gott: zur Erscheinungsweise Ding	348
2. Das Ganze der Welt und meiner Identität: zur Erscheinungsweise Gedanke	352
Literatur	357
Personenregister	371

Vorwort

Ist die Rede von Gott ein philosophisches Thema? Ich gehe in dieser Arbeit davon aus, dass sie es sogar sein muss, sofern man unter der Philosophie eine selbstkritische und argumentative Auseinandersetzung mit den Bedingungen menschlicher Erkenntnis versteht. Wer die Rede von Gott reflektieren will, muss diese Bedingungen beachten. Eine unvoreingenommene philosophische Reflexion der Rede von Gott als *menschlicher* Rede ist ein zentrales theologisches Anliegen. Hierbei werden die Grenzen des Aussagbaren thematisiert. Die leibphänomenologische Analyse der Wirklichkeit zeigt, dass die Grenzen des Aussagbaren nicht zugleich auch die Grenzen der Wirklichkeit sind. Die offene Wirklichkeit ist größer, als wir denken. Darüber zu reden, ist ein Wagnis, zu dem die Rede von Gott immer wieder neu einlädt. Hierbei zeigen sich Wege, Wirklichkeit neu zu entdecken.

Am Anfang soll ein mehrfacher Dank stehen. Mein Dank gilt Prof. Dr. Bernhard Waldenfels, von dem ich wichtige Impulse für ein vertieftes Verständnis phänomenologischen Philosophierens erhalten habe. Dank möchte ich gegenüber einigen Gesprächspartnern aussprechen, mit denen ich in den letzten Jahren in einem fruchtbaren Austausch sein konnte. So möchte ich Prof. Dr. Johannes von Lüpke danken, mit dem ich über ein Jahrzehnt Tagungen zur »weisheitlichen Theologie« durchgeführt habe, immer entlang der Grenze zwischen dem Aussagbaren und dem nicht Aussagbaren. Danken möchte ich auch Prof. Dr. Christian Link, Prof. Dr. Jürgen Hübner, Prof. Dr. Dirk Evers, Dr. Andreas Losch, PD Dr. Magnus Schlette und Dr. Thomas Kirchhoff, mit denen ich in unterschiedlichen Kontexten Grundfragen des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften diskutieren konnte, und Prof. Dr. Michael Welker, durch den ich an vier internationalen und interdisziplinären Arbeitsgruppen zum Verhältnis von Theologie und anderen Wissenschaften teilnehmen konnte. Dank sagen möchte ich weiterhin dem Alber-Verlag, seinem Leiter Lukas Trabert, der das Projekt der »Offenen Wirklichkeit« von Beginn an unterstützte, und Julia Pirschl, die auch das vor-

Vorwort

liegende Buch umsichtig lektoriert hat. Wie schon in den Publikationen zuvor möchte ich auch hier meinen Freunden Dr. Thomas Ulrich und Dr. Christian Hoppe für die mir so wichtige Wegbegleitung danken. Last, not least gilt der Dank meiner Frau Gabriele, die mich darin bestärkte, in der freien Zeit wiederum an einem umfangreicheren Buchprojekt zu arbeiten, und die mir als Gesprächspartnerin immer wieder die Gelegenheit gab, das gerade Gedachte darauf hin zu überprüfen, ob es etwas Geschriebenes werden könnte.

Einleitung

1. Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit

Die Rede von Gott ist in unserer Zeit alles andere als leicht verständlich. Das ist allerdings sehr angemessen. Wenn die Rede von Gott wahrhaft Rede von *Gott* ist, dann ist sie immer und zu jeder Zeit alles andere als leicht verständlich. In Zeiten, in denen man sie als leicht verständlich auffasste, stand sie sich gewissermaßen selbst im Wege. Der Befund, dass etwas nicht leicht verständlich ist, heißt nicht zugleich, dass es unverständlich sein muss. Nun ist aber vielen Zeitgenossen die Rede von Gott nicht nur nicht leicht verständlich, sie ist geradezu unverständlich geworden. Worum geht es denn eigentlich in dieser Rede, so die zweifelnde Frage: Geht es um subjektive Befindlichkeiten, weltanschauliche Präferenzen, konservativ-traditionelle Bindungen? Die Rede von Gott ist nach verbreitetem Verständnis besonders deshalb in hohem Maße problematisch, weil sie sich offenkundig nicht auf diese Welt bezieht, sondern auf Gott, der von der Welt zu unterscheiden ist. Eine Differenz wie die zwischen Welt und Gott ist für die Rede in der Tat unvermeidbar, aber entscheidend ist die Frage, wie man sie näher bestimmt. Weist die Rede von Gott auf ein unbekanntes Jenseits, auf eine numinose Transzendenz? Legt man die klassische Dualität von »Gott« und »Welt« zugrunde, dann ist die »Welt« nach allgemeiner Auffassung heute weitgehend verstanden, die Existenz »Gottes« dagegen ein davon unabhängiges, zusätzliches Problem. Die Rede von Gott scheint überflüssig zu sein. Doch ist diese Unterscheidung zu einfach: In keiner religiösen Tradition ist die Differenz Gott – Welt mit der zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten gleichzusetzen. Einerseits ist es schwer zu bestimmen, worauf genau der Terminus »die Welt« referieren soll. Andererseits kann Gott nicht der ganz und gar Unbekannte sein, weil sonst jede Rede von Gott sinnlos würde. Ist also die Welt nicht einfach verstanden und die Rede von Gott nicht einfach unverständlich, dann stellt sich die Frage, wie sich beide aufeinander beziehen lassen. Es ist das Ziel dieser Arbeit, aufzuzeigen, dass die Rede von Gott eine Weise

sein kann, genau die Welt zu erschließen, in der wir leben, und zwar paradoxerweise gerade dadurch, dass sie Rede von *Gott* ist.

Die Wirklichkeit, in der wir leben, ist tatsächlich trotz all unseres detaillierten Wissens durch ein tiefgreifendes und vielschichtiges Geheimnis geprägt. Für eine Wirklichkeit, die geheimnisvoll ist, die nicht vollständig ausgeleuchtet werden kann, ist der Ausdruck »offene Wirklichkeit« angemessener als der einer »Welt«. Wir werden in dieser Arbeit die Wirklichkeit als offene Wirklichkeit interpretieren und damit zum Ausdruck bringen, dass es kein umfassendes und konsistentes Bild von der ganzen Wirklichkeit gibt. Dies ist unmittelbar damit verknüpft, dass wir uns auch selbst ein Geheimnis sind. Solche Feststellungen gelten auch dann, wenn wir berücksichtigen, dass wir unser Wissen über die Wirklichkeit in den letzten 400 Jahren dramatisch ausbauen konnten. Dieses Wissen ist verlässlich und so gibt es keinen Grund, die Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge, so wie sie von den Naturwissenschaften beschrieben werden, in Zweifel zu ziehen. Wer, in der Annahme, dass die Schwerkraft nicht wirklich verstanden sei, aus dem zweiten Stock eines Hauses springt, wird feststellen, dass das naturwissenschaftlich prognostizierte Ereignis eintreten wird: eine harte Landung in der Realität. Es geht nicht darum, etwas Geheimnisvolles zu insinuieren, wo es nicht notwendig ist, es geht vielmehr darum, das, was man wissen kann, von dem zu unterscheiden, für das wir nur Ahnungen, Intuitionen und undeutliche Bilder haben. Die Rede von der offenen Wirklichkeit zielt auf Unterscheidungen: Unser Wissen über die Wirklichkeit ist dank der naturwissenschaftlichen Forschung stark angewachsen und doch ist eben dieselbe Wirklichkeit in anderer Hinsicht unergründlich. Es geht nicht darum, die errungenen Erkenntnisse über die Wirklichkeit zu problematisieren, aber es geht darum, auf das zu achten, was trotz aller Erkenntnisse nach wie vor im Halbdunkel liegt.

Diese Unterscheidung steht in der Tradition einer Aufklärung, die auf eine selbstkritische Bewertung der eigenen Erkenntniskräfte drängt. Die wenig zu durchschauenden Bereiche der Wirklichkeit liegen, und das ist das zentrale Problem, nicht irgendwo am Rande des Universums, sie liegen vielmehr direkt an dem Ort, an dem wir uns befinden. Denn sie sind dadurch bedingt, dass wir selbst vollständig Teil der Wirklichkeit sind, die wir erkennen wollen. Die Begrenztheit unserer Erkenntnis ist nicht darin begründet, dass es etwas Fernes gibt, das wir nicht erreichen können. Ein solches Fernes wäre ja not-

wendigerweise spekulativ und seine Existenz könnte mit guten Gründen bestritten werden. Die Begrenztheit unseres Erkennens liegt im Gegenteil darin, dass uns manches einfach zu nah ist. Wir sind mit Haut und Haar, mit allem, was uns ausmacht – auch mit unserem Denkvermögen – Teil der zu betrachtenden Wirklichkeit. Auf die Spur der Einschränkungen unserer Erkenntnisfähigkeit kommen wir also erst, wenn wir berücksichtigen, wie wir selbst in ihr verortet sind. Auf diese Verortung weist der Ausdruck »leibliche Existenz«. Als immer schon Beteiligte verlieren wir die Kontrolle über relevante Erkenntnisbedingungen. Im Verlauf dieser Arbeit werden wir den Umgang mit diesen Bedingungen mit phänomenologischen und hermeneutischen Mitteln ausführlicher beschreiben. Wir können uns auf erstaunliche Weise von der uns umgebenden Wirklichkeit distanzieren, wir können Methoden entwickeln, mit der wir sie objektivierend betrachten. Aber wir können uns nicht aus ihr herauslösen. Alle distanzierenden Methoden zur Beschreibung der Wirklichkeit setzen immer schon etwas voraus, was sie ihrerseits nicht in den Blick nehmen können. Die Fähigkeit zur methodischen Distanzierung ist eine Tugend der Naturwissenschaften. Ihre methodische Ausdifferenzierung ermöglicht vielseitige und vielfältige Einblicke in die Strukturen der Wirklichkeit. Dennoch gilt auch: Manches bleibt uns hartnäckig verborgen und so kann es sein, dass wir in unserem persönlichen Leben immer wieder über das Verborgene stolpern. Es gibt eine Endlichkeit und dauerhafte Unabgeschlossenheit aller menschlichen Erkenntnis, es bleibt immer ein blinder Fleck mitten in der Wirklichkeit, in der wir leben.

Das, was nah ist, muss nicht beruhigend sein. Verbundenheit darf nicht als Vertrautheit interpretiert werden, das rechte Verständnis dieser Situation lässt sich nicht aus dem Alltagsverständnis ableiten. Denn dort gilt die Regel, dass uns das vertrauter ist, mit dem wir mehr verbunden sind. Unsere Kultur hat darüber hinaus die Haltung, das Beunruhigende im Nahbereich zu ignorieren und es auf etwas Fernes zu projizieren. Tatsächlich ist es umgekehrt, wir können das genauer beschreiben, von dem wir uns zu distanzieren in der Lage sind. Doch das hebt die Zone des Nahen nicht auf, wir können uns selbst nicht mit Hilfe von Methoden aus der Wirklichkeit entlassen. Weil wir in das eingebunden sind, was wir betrachten wollen, zerplatzt aus fundamentalen Gründen der erkenntnistheoretische Traum einer verstandenen »Welt«. Jede Rede von einem Wirklichkeitsganzen, von »der Welt«, bleibt höchst ungesichert und wird, wenn

man die einschränkenden Randbedingungen unserer Erkenntnisfähigkeit außer Acht lässt, schnell leichtsinnig oder gar ideologisch. Der Eindruck, mit den uns bekannten Ordnungen schon das Wichtigste erkannt zu haben, ist voreilig. Philosophische Reflexionen, aber auch Ausdrucksformen in der Kunst, der Musik oder der Religion weisen auf unsere existentielle Situation, auf die Brüche und Abgründe mitten in der von uns umgebenden Wirklichkeit. Die endlichen Ordnungen, innerhalb derer wir uns orientieren können, sind uns im Alltag eine große Hilfe, sie lösen Probleme, aber nicht ohne dass neue entstehen. Die Probleme der Menschheit mit naturwissenschaftlichen Mitteln lösen zu wollen, wirkt wie eine Sysphos-Arbeit.

Die offene Wirklichkeit zeigt sich vielgestaltiger als eine geschlossene Welt. Eine offene Wirklichkeit lädt zu Entdeckungen ein. Da es keine umfassende Ordnung gibt, gibt es auch kein umfassendes Wissen, vieles, auch Entscheidendes kann und muss immer wieder neu entdeckt werden. Es gibt hier nichts Bleibendes, ein für allemal Verstandenes. Das entwertet nicht die Erkenntnisse, die wir schon in den geordneteren Bereichen der Wirklichkeit gewinnen konnten, es öffnet aber einen weiten Raum zur Entdeckung von Neuem. Der Entdeckergeist und das Gefühl, dass sich Entscheidendes in der Wirklichkeit unserem Zugriff entzieht, waren und sind den großen naturwissenschaftlichen Forscherinnen und Forschern eigen. Diese Offenheit hat eine Schattenseite, denn die Situation, die uns immer wieder neue Entdeckungen bietet, kann zugleich auch als eine fundamentale Bedrohung wahrgenommen werden. Es gibt in einer offenen Wirklichkeit keine letzten Sicherheiten, alle Ordnungen, die wir erkennen können, scheinen zu schweben, sie haben keinen festen Grund. Alles Leben ist gefährdetes Leben, alle Sinnerfahrung ist immer auch von einer um sich greifenden Sinnlosigkeit bedroht. Die Ordnungen, die wir zu entdecken und zu gestalten in der Lage sind, sind und bleiben endlich, immer wieder revidierbar durch neue Erkenntnisse. Das gilt auch für unser Wissen um fundamentale Verhältnisse unseres Universums. Die Alltagswelt und ebenfalls die naturwissenschaftlich beschriebene Welt können für einen oberflächlichen Blick in sich ruhend und gegründet erscheinen. Und doch bleibt auch hier eine Ahnung von einem letzten Unverfügbaren, das in der philosophischen Tradition das »Nichts« genannt wird. Metaphysisch verallgemeinert bleiben letzte Fragen, wie etwa diese: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?

Diese Erkenntnis setzt unseren Zugang zur Wirklichkeit im Ganzen in eine fundamentale Spannung. Die Vorstellung einer geheimnisvollen Wirklichkeit kann auf zweierlei Weise entwertet werden: Das Geheimnis kann auf alles übertragen werden, dann ist alles irgendwie ein Geheimnis. Oder es kann als jenseitige Größe aus der Wirklichkeit ausgeschlossen werden, dann kann man zunächst einmal unbehelligt leben und das Geheimnis scheinbar auf Abstand halten. Kraftvoll bleibt das Geheimnis nur, wenn wir erleben, dass wir mitten in unseren endlichen Ordnungen, mit unseren endlichen Möglichkeiten an Grenzen stoßen. Erst die Erfahrung einer Grenze, die wir erleben, an der wir uns reiben, die unsere Begrenztheit zeigt, lässt das Geheimnis präsent sein. In gewisser Weise gehören die Erfahrungen des eigenen Scheiterns und die Erkenntnis des Geheimnisses zusammen. Das hat eine weitreichende Konsequenz für den Umgang mit dem Geheimnis. Etwas erscheint uns erst dann wirklich als Geheimnis, wenn wir alles unternehmen, um es zu lüften! Eine voreilige und abgeklärte Klugheit, die schon vor jeder Anstrengung weiß, dass sie sich nicht lohnt, dass es nichts Neues unter der Sonne zu wissen gibt, die wird vielleicht eine These über die Wirklichkeit haben, aber diese These wird schnell dogmatisch und zu einer Besserwisserei. Wenn nun von einer Bescheidenheit die Rede ist, die selbstkritisch sein soll, ist damit nicht gemeint, dass man sich mit der Behauptung achselzuckend zurücklehnen könnte, die Wirklichkeit sei ja doch nicht zu erkennen. Mit Bescheidenheit ist eher die Haltung jener Forscherinnen und Forscher gemeint, die mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften versuchen, der Wirklichkeit ihre Geheimnisse abzuringen, und dann eine Ahnung davon bekommen, wie groß das Geheimnis ist, an dessen Aufhebung sie sich abmühen. Unser Unwissen über die Wirklichkeit wird erst dann sichtbar, wenn es von einer existentiellen Spannung begleitet ist, dieses Unwissen aufheben zu wollen. Die existentielle Spannung ist auch ein, wenn nicht sogar das entscheidende Kennzeichen der Rede von Gott. Die Rede von Gott kann nicht in einem selbstverständlichen, entspannten Ton geschehen, sondern sie ist immer geprägt von einer Spannung, die entsteht, wenn man sich an der Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten abarbeitet.

In einer offenen Wirklichkeit müssen wir lernen, mit dem Nichtwissen umzugehen. Sören Kierkegaard lässt seiner Schrift »Der Begriff Angst« eine Anspielung auf Sokrates vorangehen, die eine solche Haltung zum Ausdruck bringt: »(...) doch *Sokrates* bleibt,

was er gewesen, der einfältige Weise, vermöge seiner absonderlichen Unterscheidung, die er selbst ausgesprochen und vollzogen hat, die erst der sonderliche *Hamann* zweitausend Jahre später bewundernd wiederholt hat: denn ›Sokrates ist dadurch groß gewesen, dass er unterschied zwischen dem was er verstand und was er nicht verstand.«¹ Wenn wir auf das ungebahnte Gelände der Wirklichkeit vordringen wollen, so bleibt uns kein anderer Weg, als es am eigenen Leibe zu versuchen. Wir müssen bei der Exploration der offenen Wirklichkeit immer dort ansetzen, wo wir gerade sind, bei unseren eigenen Erfahrungen. Wie aber sollte man ein solches Vorgehen allgemeinverbindlich demonstrieren und zwischen zwei Buchdeckeln konservieren können? Das geht tatsächlich nicht, vieles von dem, was in diesem Buch zu lesen ist, vor allem in den letzten Kapiteln wird erst dann sinnvoll, wenn die Leserinnen und Leser es als Anregung verstehen, das Gelesene am »eigenen Leibe« nachzuvollziehen. Der Status der Ausführungen ist die einer Mahnrede, weil sie zu etwas aufruft, das sie kraft des Arguments allein nicht erzeugen oder erzwingen kann. Diese Mahnrede wird von alters her als Protrephtik bezeichnet. Sie kann sich nicht direkt auf das Gemeinte beziehen, sondern ist zu einem Umweg gezwungen, sie ist gezwungenermaßen indirekte Rede. Wichtig ist, die Differenz zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten zu bemerken. Das Gesagte wird mit den Mitteln einer ausdifferenzierten Technik ermöglicht, so hat das Buch Inhaltsverzeichnis, Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis. Doch das Gemeinte fügt sich eben diesen Ordnungen nicht. In wichtigen Passagen geht es um Verhältnisse, die sich weit von denen der Anmerkungsapparate und Literaturverzeichnisse entfernen. Dennoch sind die Hilfsmittel deshalb nicht obsolet. Denn es geht darum, immer wieder das Geordnete zu dem Nichtgeordneten in ein Verhältnis zu setzen.

Diese Arbeit knüpft konzeptionell an zwei Veröffentlichungen an, die die Phänomene der offenen Wirklichkeit unter einer jeweils spezifischen Leitfrage bearbeitet haben. Die Untersuchung »Offene Wirklichkeit. Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty«² hat danach gefragt, welche Aussagen wir über die Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Bedingungen unserer leiblichen Existenz machen können. Die zweite Untersuchung »Identität

¹ Kierkegaard 1844 (2): 2 (Interpunktion wie im Original).

² Vgl. Vogelsang 2014 (1).

in einer offenen Wirklichkeit. Eine Spurensuche im Anschluss an Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels³ fragte, welche Antworten unter den Bedingungen einer offenen Wirklichkeit auf die Frage »Wer bin ich?« möglich sind. Man kann die thematischen Schwerpunkte der vorliegenden und der beiden anderen Veröffentlichungen in einem systematischen Zusammenhang sehen, denn alle drei bewegen sich mit Hilfe leibphänomenologischer Methoden entlang fundamentaler Erkenntnisgrenzen. Die drei Themen korrespondieren mit den drei klassischen metaphysischen Themen, die den drei Klassen transzendentaler Ideen der Dialektik der reinen Vernunft bei Kant entsprechen: die Welt (Kosmologie), das denkende Subjekt (Psychologie) und das Wesen aller Wesen (Theologie).⁴

2. Zur Rede von Gott

Wir wollen danach fragen, inwieweit die Rede von Gott eine Weise sein kann, die offene Wirklichkeit zu erkunden. Die konzeptionellen Einschränkungen, die wir für die Erschließung der offenen Wirklichkeit benannt haben, werden durch die Rede von Gott nicht aufgehoben, sondern eher bestätigt. Diese Rede führt zu keiner Super-Ordnung und sie produziert auch keine Antworten auf Fragen, die die Bedingungen der offenen Wirklichkeit aufwerfen. Sie ist nicht die göttliche Antwort auf menschliche Fragen. Dennoch erleben die, die von Gott reden, ihre Rede als eine Antwort. Sie erleben sie als menschliche Antwort auf die erfahrene Zuwendung Gottes. Diese Unterscheidung zwischen einer Antwort auf eine Frage und einer antwortenden Erfahrung wird uns noch beschäftigen. Die Rede von Gott befähigt nicht zur Überwindung der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. In einer bestimmten Hinsicht ist sie eine Weise, diese Grenzen noch intensiver wahrzunehmen, und zugleich eine spezifische Weise, mit ihnen gewisser und getroster umzugehen. Dies kann im Kern nicht demonstriert, wohl aber bezeugt werden. Die Rede von Gott ist eine menschliche Rede, die mit allem existentiellen Ernst auf etwas weist, was sich ihr zugleich entzieht. Als menschliche Rede kann und muss sie sich in Beziehung setzen zu anderen menschlichen Redeformen und Diskursen, zu anderen mensch-

³ Vgl. Vogelsang 2014 (2).

⁴ Vgl. Kant 1787 (1): 336.

lichen Orientierungsversuchen in der offenen Wirklichkeit. Sie ist argumentativ nicht geschützt, sie hat keine besondere, allgemein ausweisbare Legitimation gegenüber anderen Reden. Ihr Anspruch, als Antwort auf die Zuwendung Gottes in einer spezifischen Weise über die menschlichen Ordnungen hinauszudeuten, macht ihren prekären Status deutlich. Gerade die Rede von Gott muss deshalb von der Erfahrung eines Geheimnisses begleitet sein. Auch hier gilt: Kraftvoll wird das Geheimnis erst, wenn man sich nicht zu frühzeitig mit ihm zufrieden gibt. Hier heißt das, dass diejenigen, die von Gott reden, trotz aller Schwierigkeiten stets versuchen, den adäquaten Ausdruck für die Erfahrungen zu finden, auch wenn jeder Ausdruck befragenswürdig ist. Die Rede von Gott strebt nach Erkenntnis, sie ist nicht in das Dunkle verliebt. Sie versucht, sich selbst transparent zu machen, und bedient sich dazu aller zur Verfügung stehenden Erkenntniskräfte. Es gilt: *fides quaerens intellectum*⁵, der Glaube befragt den Verstand und zugleich ist er eine Quelle der Inspiration für den Verstand. Wer ernstlich von Gott redet, sieht mehr.

Mit der Unterscheidung von Gott und »Gott« ist eine Differenz angezeigt, die in der Rede von Gott immer eine Rolle spielt. Denn als Rede unterliegt sie den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten menschlicher Reden. Dazu gehört auch der Gebrauch von Begriffen; ein solcher allgemeiner Begriff ist »Gott«.⁶ In dieser Notation, in Anführungsstriche gesetzt, ist »Gott« ein Begriff, der sich als Teil einer allgemein bestimmbareren kulturellen und religiösen Kommunikation verstehen lässt, ein Begriff, der in bestimmten Kulturen zu bestimmten Anlässen verwendet wird. Das Wort »Gott« ist zunächst nichts weiter als ein spezifisches Wort, das kontextabhängig, also vor allem in religiösen Zusammenhängen gebraucht wird. Das sagt noch wenig darüber, was mit dem Begriff ausgesagt werden soll. Es gibt nun keine allgemeinen Unterscheidungskriterien, die die Rede von Gott von der Rede von »Gott« differenzieren könnten. Wie wir noch sehen werden, ist das existentielle Engagement der oder des Redenden von entscheidender Bedeutung, um Gott von »Gott« zu unterscheiden. Das ist zugleich eines der Hauptprobleme der Rede von Gott, denn dieses

⁵ So der ursprüngliche Titel des Prologion von Anselm von Canterbury, vgl. Dalferth 1992 (1): 56.

⁶ So kann man zwischen einem Gattungsbegriff »Gott« und dem Eigennamen Gott unterscheiden, vgl. Pannenberg 1988: 78.

existentielle Engagement lässt sich nicht verallgemeinert darstellen. Üblicherweise bestimmen wir einen Gegenstand, indem wir lernen, allgemein verständlich darüber zu reden und ihn so unabhängig von unserer Beziehung zu ihm darzustellen. Doch es gibt auch andere Erfahrungen im menschlichen Leben, bei denen diese Strategie der Distanzierung nicht weit führt. Es ist offenkundig, dass erst jene Menschen wirklich von ästhetischen Erfahrungen reden können, die diese Erfahrungen auch gemacht haben. So wie die Rede über die Liebe in einer Erfahrung wurzelt, die zu dieser Rede führt, so verhält es sich auch mit der Erfahrung, die zu der Rede von Gott führt. Hier wie in vielen anderen Beispielen menschlichen Lebens ist die existentielle Erfahrung für eine »sachgemäße« Rede konstitutiv.

Der Ausdruck »die Rede von Gott« signalisiert, dass diese Arbeit sich reflektierend zu dieser Rede verhält. Sie redet nicht einfach von Gott, sondern bedenkt die Bedingungen und die Folgen einer *Rede* von Gott. Doch lassen sich die Ebenen nicht so leicht voneinander trennen. Auch eine Rede über »die Rede von Gott« ist in gewisser Weise immer auch Rede von Gott, wenn sie nicht nur eine empirische Bestandsaufnahme der Weisen sein will, wie man über »Gott« redet. Die Rede von Gott impliziert immer eine Bezogenheit des oder der Redenden auf Gott. Das unterscheidet sie von der Rede *über* Gott. Eine Rede über Gott ist nach der obigen Unterscheidung immer eine Rede über »Gott«. Denn der Ausdruck »Rede über« meint eine Befassung mit dem Terminus in einer Weise, in der die Rede verallgemeinerbar ist und die nicht von der oder dem Redenden abhängig ist. Deshalb ist diese Rede oft nur in ungefähren und widersprüchlichen Aussagen möglich, weil sich Gott nicht definieren lässt.⁷ In dem Fall der Rede über Gott bezieht sich der Ausdruck »Gott« auf etwas allgemein Beschreibbares, etwa die Eigenschaften, die man ihm in einer bestimmten religiösen Tradition zuspricht. Wiederum anders ist der Ausdruck »Rede zu Gott« zu werten. Dieser Ausdruck meint eine Zwiesprache zwischen dem oder der Redenden und Gott. Klassischerweise ist dies das Gebet, das durch eine direkte Anrede, durch ein »Du«, bestimmt ist. Wenn man nun den Grad des Beteiligtseins berücksichtigt, kann man sagen, dass die »Rede von Gott« sich irgendwo zwischen der

⁷ »Das Reden über Gott ist in der Tat etwas, was die Sprachregeln sprengt und an dem die Sprachverantwortung zu scheitern droht; etwas, was nicht nur von außen her bestritten wird, sondern auch von innen her streitbar ist (...).« Ebeling 1987: 159.

Einleitung

»Rede über Gott« und der »Rede zu Gott« befindet. Nun ist es nahelegend, dass diese Unterscheidungen nicht eindeutige kategoriale Trennungen zum Ausdruck bringen: Die »Rede von Gott« hat also immer etwas von der »Rede über Gott« und auch von der »Rede zu Gott«.

Wenn wir von Gott reden, reden wir zugleich über die Wirklichkeit, in der wir leben. In der Rede von Gott geht es nicht um von der Außenwelt abgesonderte, innere und subjektive Erlebniszustände und es geht auch nicht um »Jenseitiges«. Diese zwei Interpretationen sind Versuche, die Rede von Gott mit einer Wirklichkeit zu vereinbaren, die scheinbar gut verstanden und vermessen ist. Doch auch wenn persönliche Betroffenheit und die Differenz zu den uns bekannten Ordnungen der Wirklichkeit unaufgebbare Aspekte einer Rede von Gott sind, so ist sie vor allem eine Aufforderung, auch die uns bekannte Wirklichkeit neu zu sehen. Was soll sie aber über die Wirklichkeit mitteilen können? Auf welche Weise kann sie in einer wissenschaftlich gedeuteten »Welt« einen Platz für sich beanspruchen? Erscheint hier Gott nicht eher als etwas Hinzukommendes, als ein zusätzliches Problem? Unter diesen Bedingungen wäre es in der Tat fragwürdig, sich auf Gott zu beziehen, um etwas über die Wirklichkeit zu erfahren. Doch ist die Rede von Gott für diejenigen, die an ihr teilhaben, zugleich eine Intensivierung und Neubewertung ihrer Erfahrungen mit der Wirklichkeit. Die Rede von Gott als Antwort auf die Zuwendung Gottes verstärkt die Aufmerksamkeit auf jene Erscheinungsweisen der Wirklichkeit, für die wir nur ungenügend Worte haben.

Die Rede von Gott ist nur aus einer existentiellen Verbundenheit heraus möglich. Es gibt keine distanzierte Rede von Gott, sie bezieht sich gerade auf jene Wirklichkeit, die nah ist und über die wir nur eingeschränkt kommunizieren können. Deshalb überschreitet sie die menschlichen Fähigkeiten der Artikulation und ist nur im Modus eines existentiellen Zeugnisses möglich. Setzt man jedoch die im Folgenden zu entfaltenden Erkenntnisbedingungen der offenen Wirklichkeit als gegeben voraus, dann zeigen sich in *jeder* existentiellen Position – sei sie theistisch, sei sie atheistisch, sei sie agnostisch – Phänomene der Wirklichkeit, die eine begriffliche Sprache nur indirekt und mit Mühe umschreiben kann. Diese Phänomene machen die unausweichliche Geheimnishaftigkeit der Wirklichkeit aus. Aber gerade diese schwer zu beschreibenden Phänomenbereiche sind es, in

denen die Rede von Gott Wirklichkeit neu erschließen kann. Die Verbundenheit, die sie zur Voraussetzung hat, zeigt sich in der Lebenswelt. Die Erfahrungen mit Gott werden begleitet von einem existentiellen Staunen. Wir verstehen nicht nichts und doch verstehen wir Entscheidendes nicht. Die Rede von Gott ist unabgesichert, so wie ein Bekenntnis zur Liebe unabgesichert ist, sie kann fruchtbar sein und sie kann scheitern. Die Rede von Gott will gewagt werden. Sie ist ein Abenteuer, weil diejenige oder derjenige, die oder der sich darauf einlässt, die Bedingungen nicht kontrolliert. Entscheidend ist der Begriff der Unverfügbarkeit: Jede Rede von Gott ist außerstande, über ihre Voraussetzungen zu verfügen.⁸ So wenig also durch die Verbundenheit eine vollständige Transparenz möglich ist, so wenig ist die Rede auf Zustände von Individuen zu begrenzen. Die elementare Verbundenheit, die in der Rede von Gott vorausgesetzt werden muss und die unseren Zugang zur Wirklichkeit ebenso wie zu anderen Menschen kennzeichnet, kann nicht als Frömmigkeit von vereinzelt Individuen beschrieben werden. Erst dadurch, dass wir mit der uns umgebenden Wirklichkeit und mit anderen Menschen *verbunden* sind, kann die Rede von Gott ihre Wirklichkeitserschließende Wirkung entfalten.

In dieser Arbeit steht die Rede von Gott im Mittelpunkt. Doch ist das nicht eine einseitige Verkürzung? Muss nicht das Handeln ebenso bedacht werden wie das Reden, sind nicht die Rede von Gott und ein entsprechendes Handeln engstens miteinander verbunden? Tatsächlich kann es hier keine grundsätzlichen Abgrenzungen geben. In der menschlichen Existenz sind Reden, Handeln und Wahrnehmen ohnehin unauflöslich miteinander verbunden. Jede dieser drei Medien der Vermittlung zwischen Leib und Wirklichkeit hat ihre Spezifika. Was über die eine Weise der Vermittlung gesagt wird, erschließt nicht zugleich die unterschiedlichen Akzente der anderen Formen. Christliche Rede von Gott war von Anbeginn an mit bestimmten Handlungen verbunden, der »Glaube« war und ist eng verflochten mit der »Lie-

⁸ Paul Ricoeur interpretierend hält Wallace fest: »The recovery of the power of myth and symbol is possible only through a self-critical, always revisable, and never certain hermeneutical wager. By risking this wager, the interpreter advances, even realizes, the task of becoming an integrated self. The *first naïveté* of primordial openness to religious symbolism has long been lost to modern people, but a *second naïveté* of belief founded on the traces of the sacred in the world of the text is possible.« Wallace 1995: 2.

be«. Da das Reden nicht von dem Handeln entkoppelt werden kann, ist der gegenseitige Einfluss groß. In dieser Arbeit liegt das Schwerkgewicht der Betrachtung auf dem Reden, dessen konzeptionelle Nähe zum Handeln etwa in dem philosophischen Ansatz von Paul Ricœur, auf den wir uns ausgiebig beziehen werden, eine erhebliche Rolle spielt.

3. Die christliche Rede von Gott

Wenn die existentielle Gebundenheit in der Rede von Gott eine erhebliche Bedeutung hat, dann ist ein allgemeiner, religionsübergreifender Diskurs über »Gott« nur in sehr engen Grenzen möglich, denn kein Mensch kann existentiell an einen kulturell verallgemeinerten und unspezifischen Begriff »Gott« gebunden sein. Diese Arbeit nimmt Bezug auf die christliche Rede von Gott, also auf Gott, der sich in Jesus Christus offenbarte und von dem die biblischen Texte Zeugnis ablegen. Sie ist dementsprechend gegliedert, beginnt mit einer biblischen Betrachtung und nimmt in dem Folgenden immer wieder Bezug auf christliche Traditionen und Auslegungen biblischer Texte. Diese Bevorzugung ist durch die existentielle Bindung des Autors bedingt. Eine solche Bindung ist unumgänglich, wenn diese Arbeit nicht jene Erkenntnisvoraussetzungen vernachlässigen soll, die sie in dem bisherigen Argumentationsgang als notwendig erkannt hat. Man kann nicht neutral von Gott reden, wenn man nicht nur über »Gott« reden will, also über einen kulturellen Bestand des Gebrauchs dieses Begriffs.

Doch muss man sehr genau darauf achten, was mit der Bindung an die christliche Tradition festgelegt ist und was nicht. Offenkundig festgelegt sind die Quellen, anhand derer eine Orientierung in der Rede von Gott möglich ist. Es sind dies die Texte des Alten und des Neuen Testaments und die der christlichen Tradition. Orientierung heißt nicht, dass alles Ausgesagte den Anspruch erheben kann, wahr zu sein, oder dass wahr und falsch klar unterschieden werden könnten. Damit ist auch nicht gesagt, dass kritische Argumente ausgeschlossen wären. Es geht um ein fundamentales Verhältnis von Glaube und Kritik, das nicht mit der Differenz religiös und philosophisch identisch ist, »denn die Philosophie ist nicht nur einfach kritisch, sie gehört auch zur Ordnung des Glaubens. Und der religiöse

Glaube besitzt selbst eine innere kritische Dimension.«⁹ Die phänomenologische Beschreibung unserer leiblichen Existenz, die für die Argumentation dieser Arbeit entscheidend ist, ist selbstkritisch angelegt. Sie kann deshalb jenem Wahrnehmungsglauben auf die Spur kommen, dem wir notwendigerweise immer folgen müssen, unabhängig von einem Glauben an Gott: »Die Philosophie ist der Wahrnehmungsglaube, der sich selbst befragt. Wie ein jeder Glaube ist er deshalb Glaube, weil er die Möglichkeit des Zweifels in sich enthält (...).«¹⁰ Der Umgang mit der Religion erfordert eine innere Kritikfähigkeit, die die Differenzen nicht einebnet: »Es stellt sich am Ende die Frage, wie wir von fremden und also auch von religiösen Widerfahrnissen und Ansprüchen sprechen können, ohne sie der Macht der eigenen Rede zu unterwerfen, aber auch, ohne dass wir uns als Bauchredner einer fremden Stimme aufspielen (...).«¹¹

Mit diesen Zitaten sind die drei Philosophen zu Wort gekommen, auf die wir unsere Argumentation in der folgenden Untersuchung stützen werden. Während Paul Ricœur sich als reformierter Christ verstand und jenseits seiner philosophischen Arbeiten auch explizit theologische Beiträge verfasste, nehmen die beiden anderen, Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels, in ihren Schriften aus strikt philosophischer Perspektive direkt oder indirekt Bezug auf christliche und theologische Traditionen. Sie problematisieren alle das nur schwer auszutarierende Verhältnis von Glaube und Kritik, von Position und Negation. Eine christliche Position ist nicht immun gegenüber argumentativer Kritik. Umgekehrt aber hat auch eine säkulare Position nicht den Vorzug einer unbegrenzten Kritikfähigkeit, sondern lebt ihrerseits immer auch von unerkannten Voraussetzungen. Die christliche Rede von Gott partizipiert voll und ganz an der Unsicherheit jedes Versuchs einer umfassenden Darstellung der Wirklichkeit.

Die schärfste Kritik an der christlichen Rede von Gott ist jene, die aus ihr selbst stammt. Die christliche Rede von Gott kennt von Beginn an die Unterscheidung zwischen jeder menschlichen Rede von Gott und Gott. Diese Differenz ist unaufgebbar, damit die menschliche Rede von Gott nicht zu einer Rede von »Gott« verflacht. So steht die christliche Rede von Gott von Beginn an unter einer ele-

⁹ Ricœur 1995 (2): 190.

¹⁰ Merleau-Ponty 1964: 139.

¹¹ Waldenfels 2012: 410.

mentaren Spannung zwischen dem, was sie sagen will und dem, was sie sagen kann. Der Theologe Karl Barth hat dieses konstitutive Dilemma auf den Punkt gebracht: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«¹²

Die christliche Rede von Gott ist also von tiefgreifenden Spannungen durchzogen. Die Welt ist die unerlöste Welt, alle Kreatur ist bedroht und harrt in Hoffnung. Die Botschaft vom menschengewordenen Gott zeigt die Dinge dieser Welt vor dem Hintergrund des nahenden Reiches Gottes, vor dem Hintergrund des sich zuwendenden Gottes. So können sie neu erscheinen, als Teil einer neuen Schöpfung. Die spannungsvolle Rede von Gott operiert in den bestehenden Ordnungen der Wirklichkeit und stellt ihnen keine alternativen entgegen, aber sie macht deutlich, dass die Wirklichkeit sich in keiner der vorfindlichen Ordnungen erschöpft. Gottes Wirklichkeit steht immer in einer radikalen Differenz zu den bekannten Ordnungen. Deshalb kann man die religiöse Erfahrung, die mit der Rede von Gott einhergeht, als anfänglichen Vorschein einer anderen Wirklichkeit erleben. Die christliche Rede von Gott ist gerade durch ihre Spannungen vital und energisch. Dies kann man etwa an den Schriften des Paulus ablesen, der ein Ringen um die rechte Rede von Gott deutlich macht zwischen Tradition, Schriftauslegung und der Verkündigung des ungreifbaren Ereignisses der Offenbarung Gottes, zwischen verständlicher Sprache und der Botschaft von Kreuz und Auferstehung. Die Rede von Gott entfaltet weiterhin ihre Kraft nur in einer Vielzahl unterschiedlicher Kon-Texte, in einer Vielzahl von Rede- und Lebensbezügen, von biblischen oder liturgischen Texten: »Das Wort ›Gott‹ sagt mehr als das Wort ›Sein‹, denn es setzt den ganzen Kontext der Erzählungen, Prophetien, Gesetze, Weisheitsschriften, Psalmen usw. voraus. Der Referent ›Gott‹ wird so durch die Konvergenz aller dieser partiellen Redeweisen angezielt.«¹³ Die christliche Rede von Gott ist gebunden an die Mittel einer partikularen und historisch kontingenten Kommunikation, in der die Rede von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus im Mittelpunkt steht. Sie ist ein fragiles Geschehen, das auf konkrete Menschen angewiesen ist: So wie sie

¹² Barth 1922(2): 199.

¹³ Ricœur 1977 (2): 170.

immer nur von einem bestimmten Menschen gehört wird, so geht sie von bestimmten Menschen aus und wird durch bestimmte Menschen vermittelt. Diese Kommunikation lässt sich nicht fixieren, nicht objektivieren, sie ist in hohem Maße instabil, der Gefahr von Missverständnissen ausgesetzt und der Versuchung, sie in eine objektive Botschaft unabhängig von den an ihr beteiligten Menschen zu überführen. Auf diese Weise wird deutlich: Die Rede von Gott ist ein Abenteuer, das jenseits aller Ordnung garantierenden Systematiken und Weltbilder stattfindet. Sie erfordert den existentiellen Einsatz der Beteiligten und kann sich nicht auf systematisierende Absicherungen berufen. Die kommunikativen Risiken dieser Rede sind von den Autoren der Schriften des Neuen Testaments immer wieder klar benannt worden. Die Theologie als Reflexionsform der Rede von Gott hat angesichts dieser Situation die Aufgabe, auf einer ungesicherten Grundlage immer wieder neu die Fruchtbarkeit und Deutungskraft dieser Rede auszuweisen. Das Besondere der christlichen Rede von Gott ist, dass sie ihre Kraft der Wirklichkeitsdeutung gerade in den ungesicherten Verhältnissen entfaltet: Man kann getrost und gewiss sein trotz allen Ausgesetztseins, trotz aller Unsicherheit. Es ist zu unterscheiden zwischen einer durch Ordnungen herstellbaren Sicherheit, die in der christlichen Rede von Gott keinen Ort hat, und der Gewissheit, die die Kraft hat, sich als existentielle Erfahrung Fragen und Zweifeln zu stellen.

Das leitende Interesse dieser Untersuchung zielt auf die Frage, inwieweit die Rede von Gott einen Beitrag zur Erschießung der Wirklichkeit leisten kann. Die Soziologen Pollack und Rosta kommen in einer neueren Untersuchung zur religiösen Kommunikation in modernen Gesellschaften zu folgendem Ergebnis: »Genau diese Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz, von Unbestimmtheit und Bestimmtheit scheint durch die Sinnformen des Religiösen immer weniger transportiert werden zu können. Unanschauliche Transzendenzvorstellungen und konkretistische Versinnbildlichungen des Unbegreifbaren fallen immer stärker auseinander, so dass es zunehmend unwahrscheinlicher wird, dass das ganz Andere am Diesseitigen erscheint.«¹⁴ Diese Formulierung der zentralen Herausforderung der Rede von Gott in unserer Zeit argumentiert mit der Differenz von »Immanenz« und »Transzendenz«, die wir unter den Bedingungen

¹⁴ Pollack, Rosta 2015: 477.

der offenen Wirklichkeit reformulieren werden. Das Zitat bestätigt die Bedeutung des Wirklichkeitsbezugs der Rede von Gott. Wie kann es in einer Zeit, in der die Orientierungen innerhalb der »Immanenz« derart intensiv und umfassend geworden sind, noch Hinweise auf »Transzendenz« geben?

Offenkundig gibt es gegenwärtig eine Krise der Rede von Gott. Die Rede von Gott entfaltet kaum noch Strahlkraft. Sie zeigt selten die ihr eigene existentielle Spannung, sie wirkt entspannt und routiniert. Von Gott zu reden wirkt altbacken und wenig aufregend. Von Gott reden meint, einer religiösen Tradition zu folgen, die scheinbar ihre besten Tage gesehen hat. Für Verzagte und Angefochtene mag sie ein Hafen in stürmischen Zeiten sein, ein Ort, von dem man zugleich die Verbesserung der Welt einklagen kann. Die Rede von Gott findet in genau definierten Räumen der kirchlichen Großorganisationen statt. Doch wird die Rede in diesen Organisationen von den Menschen ebenso selbstverständlich akzeptiert, wie sie außerhalb des institutionellen Zusammenhangs vermieden wird. Die Rede von Gott nimmt in dem institutionell abgesicherten Rahmen scheinbar Bezug auf Selbstverständliches. Es wird zu zeigen sein, dass es tatsächlich aber bei der Rede von Gott um ein Wagnis geht, dessen Gelingen oder Misslingen immer wieder vollständig neu auf dem Spiel steht, bei dem es keinen sicheren Bestand gibt, auf den man sich zurückziehen kann.

Dietrich Bonhoeffer hat sich im Rahmen der Rede von Gott intensiv mit der Wirklichkeit befasst. Er hat darum gerungen, die Bedeutung der Rede von Gott für das Verständnis der Wirklichkeit auszuweisen. Von Soosten urteilt: »Es ist die Frage, wo sich die Wirklichkeit dessen, zu dem sich der christliche Glaube bekennt, in der Wirklichkeit der Welt zeigt und ihre Konkretion erfährt. Bonhoeffers Theologie ist von den Anfängen an von dem Bewusstsein getragen, dass die geglaubte Wahrheit eine in der Wirklichkeit der Welt konkrete sein muss. Hierin liegt das Leitmotiv, das er zeit seines Lebens verfolgen wird, und das umgekehrt ihn nicht mehr zur Ruhe kommen lassen wird.«¹⁵ In seinen Entwürfen zu einer Ethik ist Bonhoeffer zu zentralen Formulierungen eines weitreichenden Wirklichkeitsverständnisses gekommen: »Sie (scil. Die Ethik, FV) meint dabei die Wirklichkeit Gottes als letzte Wirklichkeit außer und in allem Bestehenden, sie

¹⁵ von Soosten 1986: 307f.

meint damit auch die Wirklichkeit der bestehenden Welt, die allein durch die Wirklichkeit Gottes Wirklichkeit hat. (...) Der Ort, an dem die Frage nach der Wirklichkeit Gottes wie die nach der Wirklichkeit der Welt zugleich Beantwortung erfährt, ist allein bezeichnet durch den Namen: Jesus Christus.«¹⁶ Dieser Name ist aber nicht die Antwort auf unsere Frage, es inhäriert dem Bezug auf den Namen Jesus Christus kein magischer Zauber, durch dessen Nennung wir allgemein verständliche Antworten erhielten. Er markiert eher das tiefste Geheimnis der Wirklichkeit. Jüngel weist auf den Vorgang der Inkarnation, das Geheimnis der Welt ist Gott nur deshalb, weil er zur Welt kommt.¹⁷ Gerade weil Gott zur Welt gekommen ist, kann die Rede von Gott einen Beitrag zur Erschließung der Wirklichkeit leisten. Die Erkenntnisleistung der Rede von Gott hat eine spezifische Form, wie wir in den folgenden hermeneutischen und phänomenologischen Untersuchungen zeigen werden. Bonhoeffer anerkennt ohne Vorbehalt die Mündigkeit der Welt, die Erkenntnisleistung der Moderne: »Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. Wo behält nun Gott noch Raum? (...) Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – »etsi deus non daretur.«¹⁸ Bonhoeffer sucht nicht ein privatistisches Wirklichkeitsverständnis, das nur für fromme Seelen gälte, und doch geht es um eine existentiell erfahrene und so konkrete Wirklichkeit. Feil beschreibt die Haltung Bonhoeffers: »Gott war ihm konkrete Wirklichkeit und zugleich das Geheimnis, das uns nahe ist (...).«¹⁹ Nur die nahe Wirklichkeit, die wir in Verbundenheit erleben, ist wirklich konkret, diese nahe Wirklichkeit kann die Rede von Gott ausleuchten. Wie das möglich sein kann, will diese Arbeit ausweisen.

¹⁶ Bonhoeffer 1949: 39.

¹⁷ Vgl. Jüngel 1977: 518.

¹⁸ Bonhoeffer 1951: 532f.

¹⁹ Feil 1971: 103.

4. Überblick über den Verlauf der Argumentation

Wie also kann die Rede von Gott unter den Bedingungen einer offenen Wirklichkeit beschrieben werden? Um mögliche Antworten dieser Frage skizzieren zu können, soll zunächst ein Blick zurück geworfen werden in die Geschichte der christlichen Rede von Gott. Diese Ausführungen sollen den Hintergrund der heutigen Diskussion um die Rede von Gott in knappen Skizzen ausleuchten. Die Motivation, die Betrachtung historischer Positionen in dieser Arbeit nicht auszulassen, ist darin begründet, dass sie helfen kann, aufbewahrte Erinnerungen und heutige Erwartungen an die Rede von Gott besser zu verstehen. Möglicherweise sind ja viele Beiträge in der heutigen Debatte von »Phantomschmerzen« bestimmt, das heißt, sie bringen eher einen immer noch deutlich verspürten Verlust zum Ausdruck und eine Sehnsucht nach einer Ordnung, in der Gott und Welt scheinbar zusammen gedacht werden konnte. Es ist hilfreich, wahrzunehmen, dass aktuelle Fragen nicht einer kurzfristigen Mode geschuldet sind, sondern in Variationen immer schon bestanden haben.

Im ersten Kapitel stellen wir einige Beobachtungen zu dem ersten Korintherbrief des Paulus zusammen. Die Briefe des Paulus waren im Gegensatz zu späteren Deutungen keine dogmatischen Abhandlungen über eine jenseitige Wirklichkeit Gottes, sondern sehr diesseitsorientierte Versuche, dem Evangelium in allgemein verständlichen Worten gerecht zu werden. Dabei reflektiert Paulus zugleich entschieden die Grenzen, die jeder Interpretation der christlichen Rede von Gott auferlegt sind. Zwischen dem von ihm erfahrenen Auftrag und seinen menschlichen Möglichkeiten zeigt sich eine fundamentale Spannung.

Das zweite Kapitel fragt danach, welche Wirklichkeitsdeutungen mit der Rede von Gott in der Zeit der frühen Kirche und im Spätmittelalter verbunden waren. Ein dominantes Charakteristikum beider Epochen ist die je unterschiedliche Rezeption griechischer Philosophie. Damit zeigt sich aus verschiedenen Gründen ein Bedürfnis, den Wirklichkeitsbezug der Rede von Gott mit umfassenden Ordnungen in Verbindung zu bringen. Die Aussagekraft, aber auch die Grenzen dieser Versuche sollen angedeutet werden, etwa anhand des spätmittelalterlichen Streits um nominalistische Positionen.

Das dritte Kapitel schließt dann an die Herausforderungen der Gegenwart an, indem es sich auf den Einfluss der Naturwissenschaften konzentriert. War es in den vorangegangenen Epochen mehr oder

minder gelungen, die biblisch fundierte Rede von Gott mit einer philosophisch abgesicherten Wirklichkeitsdeutung zu verbinden, so ist das im Zeitalter der Naturwissenschaften nicht mehr möglich. Die Wissenschaften erweisen sich als eine kritische Kraft gegen tradierte metaphysische Festlegungen. Allerdings können die Interpretationen naturwissenschaftlicher Erfolge etwa im Falle naturalistischer Ansätze ihrerseits zu dogmatischen Verengungen führen. Theologische Beiträge zum Dialog von Naturwissenschaften und Theologie plädieren deshalb grundsätzlich dafür, die Grenzen naturwissenschaftlicher Forschung in den Blick zu nehmen.

Im vierten Kapitel wird mit einigen Vertretern der so genannten liberalen Theologie eine heute wirkmächtige Tradition vorgestellt. Der Begründer dieser Richtung, Friedrich Schleiermacher, suchte eine theologische Perspektive jenseits eines konservativen Beharrens auf dogmatischen Festlegungen und einem Ausweichen auf rationalistische und deistische Ansätze, in denen der Einfluss Gottes auf die Welt fast vollständig reduziert wird. Diese erzielte er über eine Verortung des Gottesbezugs in dem menschlichen Selbstbewusstsein. Der Ansatz war zugleich eine Grundlage dafür, der naturwissenschaftlichen Forschung gelassener gegenüber zu treten. Mit den Ansätzen von Ulrich Barth und Wilhelm Gräb werden aktuelle Positionen dieser theologischen Richtung beschrieben. Eine Frage, die kritisch diskutiert wird, ist, inwieweit solche Ansätze sich nicht notwendigerweise auf Erfahrungen individueller Menschen konzentrieren müssen.

In den nun folgenden Kapiteln soll an die leibphänomenologische Beschreibung der offenen Wirklichkeit angeknüpft werden, die sich maßgeblich von den Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty herleitet. Das fünfte Kapitel fasst in einer kurzen Version zusammen, was in früheren Veröffentlichungen ausführlicher entfaltet wurde. Im Mittelpunkt steht die Herleitung und Ausdeutung des Schemas des Chiasmus, das in der weiteren Untersuchung eine Grundlage für die Frage bildet, inwieweit die Rede von Gott einen Beitrag zur Erschließung von Wirklichkeit leisten kann. Hauptsächliches Merkmal des Schemas ist die *Unterscheidung* zwischen mehreren Erscheinungsweisen der Wirklichkeit, so dass solche Phänomene, die durch die naturwissenschaftliche Forschung erschlossen werden, ebenso dargestellt werden können wie solche Phänomene, für deren Erschließung es anderer, etwa hermeneutischer Methoden bedarf, oder solche Phänomene, für die nur indirekte, phänomenologische Beschreibungsformen etabliert werden können.

Den Einstieg in eine detailliertere Interpretation der Rede von Gott liefert im sechsten Kapitel eine eingehendere Analyse der Erscheinungsweisen Kultur innerhalb des Schemas des Chiasmus. Dies geschieht mit Hilfe der hermeneutisch orientierten Philosophie von Paul Ricœur. Sowohl seine allgemeine Hermeneutik wie auch seine Beschäftigung mit biblischen Texten erweisen sich als eine entscheidende Hilfe für die Interpretation der Phänomene der Erscheinungsweisen Kultur. Die Analysen zeigen, dass die Rede von Gott in ihrer Eigenschaft als Rede großen semantischen Spannungen ausgesetzt ist und in ihrer Eigenschaft als historisches Geschehen in gleich mehrfacher Hinsicht kontingent sind. Die Rede von Gott erscheint somit als ein fragiles Geschehen, das keine festen Absicherungen kennt. Sie weist durch Grenzausdrücke über die hermeneutisch zu deutenden Ordnungen der Erscheinungsweisen Kultur hinaus.

Das darauf folgende siebte Kapitel geht den Verweisen, die die Grenzausdrücke setzen, nach und beschäftigt sich mit den Phänomenen der Erscheinungsweise X. Dabei gerät das Zentrum des Chiasmus in den Blick: Mitten in dem Schema, das die Wirklichkeit interpretierend darstellt, befindet sich eine Leerstelle, die für menschliches Handeln, Wahrnehmen und Reden unerreichbar ist. Hier zeigt sich eine »Transzendenz«, die von der »Immanenz« nicht durch eine Grenze abgetrennt ist, sondern sie von innen durchdringt. Der phänomenologische Ansatz kann nur negative Bestimmungen anführen. Die christliche Rede von Gott bezeugt nun aber, dass Gott, der als »absolut« oder »unbedingt« beschrieben werden muss, sich zugleich in der Inkarnation erkennbar gemacht hat: Gott kommt zur Welt, dadurch ist die Rede von Gott überhaupt erst möglich. Es gibt durch die Inkarnation eine fundamentale Bewegung von etwas Unverstehbarem zu etwas Verstehbarem.

Das achte Kapitel unternimmt eine detailliertere Interpretation der Phänomene der Erscheinungsweise X auf der Grundlage der phänomenologischen Theorie von Bernhard Waldenfels. Im Mittelpunkt steht hier, dass Phänomene dieser Erscheinungsweise, die mit der Rede von Gott verbunden sind, ihrerseits als responsives Eingehen auf das Pathos, auf die Zuwendung Gottes, verstanden werden können. Jene Phänomene also, auf die die oben erwähnten Grenzausdrücke weisen, sind nicht Gott zuzuschreiben, sondern einer menschlichen Antwort auf Gottes Zuwendung. Phänomenologische Einzelanalysen einiger Grenzausdrücke wie »Reich Gottes«, »Himmel«, »Gott, der Vater« und »Einssein in Christus« schließen sich an. In diesen Grenz-

ausdrücken kann ein spezifischer Beitrag der Rede von Gott zur Deutung der Wirklichkeit deutlich werden. Die damit verbundenen Phänomene sind nicht Teil von uns verfügbaren Ordnungen, sondern müssen immer wieder indirekt und in Anspielungen neu erschlossen werden.

Das folgende neunte Kapitel wirft dann einen kurzen Blick auf die im Chiasmus ausgewiesene Erscheinungsweise Gedanke bzw. die Erscheinungsweise Ding. Ihr Beitrag zur Rede von Gott ist äußerst reduziert. Die naturwissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit zeigt diese unter methodischen Vorgaben, so unter der Vorgabe, dass die Welt zu betrachten sei, als ob es Gott nicht gäbe. Ähnlich verhält es sich mit ausgebauten Theorien, Strukturen der Mathematik und der Logik. Dennoch stehen auch diese Phänomene in einer indirekten Weise mit der Rede von Gott in einem Zusammenhang, nämlich dann, wenn man der erforschten Welt einen Sinn zuspricht oder wenn man die Wirklichkeit als ein Ganzes betrachtet. Wir werden sehen, dass dies den Phänomenen der zu besprechenden Erscheinungsweisen selbst nicht inhärent ist, sondern den Phänomenen der Erscheinungsweise X zugeordnet werden muss.