

# Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes

Autor(en): **Splett, Jörg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761413>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JÖRG SPLETT

# Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes

Xenophanes aus Kolophon kritisiert die Lehrer der Griechen: «Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.»<sup>1</sup> Es «wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie» (fr. 14). «Die Äthioper behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig» (16). «Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen...» (15).

Dabei ist «ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken» (23); «ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr» (24). «Sonder Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft» (25).

## *I. Gott der Ganz-Andere*

Große und zu Recht berühmte Sätze. Doch auch ihrerseits zu korrigieren.<sup>2</sup> Denken wir an Ägypten. Hier stellen Menschen ihre Götter nicht

<sup>1</sup> DIELS/KRANZ <sup>12</sup>1966, fr. 11 f.

<sup>2</sup> «Das Genaue freilich erblickte kein Mensch und es wird auch nie jemand sein, der es weiß in bezug auf die Götter und alle Dinge...; denn selbst wenn es einem im höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon; Schein haftet an allem» (fr. 34).

als Menschen dar, und nicht bloß «Untergötter», gar Tierfetische, sondern ausgerechnet den «Hochgott»: Der große Horus hat Falkengestalt.<sup>3</sup> Andererseits, könnte ein Kritiker anmerken, rede gerade Xenophanes anthropomorph, wenn er Gott durch Geist- und Denkkraft bestimmt. Nicht als wäre der Mensch reiner Geist; doch ist offenbar die «Denkkraft» das Besondere an ihm, das ihn vom Tier unterscheidet.<sup>4</sup> Wir werden auf diese Frage zurückkommen müssen. Zunächst genüge, daß Xenophanes wie Ägypten darin übereinkommen, die Andersheit des Göttlichen herauszustellen. Bei Hosea heißt das: «Gott bin ich, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte» (11,9).<sup>5</sup> Dabei sammelt sich die Spannung in den Schlußworten: heilig – inmitten.

Denn «heilig» meint, entgegen dem heute üblichen Verständnis, zunächst nicht moralische Vollkommenheit, sondern Selbstvorbehaltenheit, Unzugänglichkeit, Fremdheit, eben das Einzig- und Ganz-Anders-sein der Gottheit. Diese verzehrende Hoheitlichkeit führt dazu, daß man mit Gott nur durch Mittler verkehrt. Durch irdische Mittler wie Mose (Ex 20,18 f.), oder noch in der Neuzeit Künstler und Dichter<sup>6</sup>, sowie durch himmlische Zwischenwesen, Untergötter, Heilige. Religionswissenschaftlich spricht man vom «deus otiosus» als dem untätigen Hochgott.<sup>7</sup> Solche Andersheit ist dann wiederum nicht mehr so gänzlich anders als das, was man auch von hiesigen Autoritäten kennt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt analytische Reflexion. Das Andere kann auch als Ganz-Anderes nicht so ganz anders sein wie behauptet; denn um so benannt zu werden, muß es offenbar doch in einer gemeinsamen Sphäre begegnen. So ist man selbst zum Anderen ein Anderer. Man «definiert» sich gegenseitig, was dem Wortsinn nach sowohl bestimmen wie begrenzen bedeutet. Georg Wilhelm Friedrich

<sup>3</sup> WIDENGREN, Gero, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 76 und 116.

<sup>4</sup> Mit Peter SINGER wäre entsprechend der Anthropomorphismus als Speziesismus zu bezeichnen (*Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, Kap. 3).

<sup>5</sup> Auch hier wird der Kontext noch eigene Erörterung finden. Jetzt schon nur dies, daß die begegnende feministische Übersetzung «kein Mann» der gemeinten Andersheit nicht gerecht wird (vgl. Jes 55,8 f.: «Meine Gedanken sind nicht eure ...»; 49,15: «... wenn sie ihn vergessen würde: ich nicht.»)

<sup>6</sup> Vgl. bes. HÖLDERLIN, Friedrich, *Dichterberuf, Brod und Wein VII*, *Wie wenn am Feiertage ...*: Kl. Stuttgarter Ausg. II 47, 98, 122–124; doch auch die Rolle, die St. George und R.M. Rilke für viele gespielt haben (von Goethe als Lebensmeister bis heute zu schweigen).

<sup>7</sup> WIDENGREN 53 und Index (Anm. 3).

Hegel hat das für die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem vorgeführt.<sup>8</sup> Das Unendliche bloß ins Jenseits gesetzt, wird damit «selbst als ein Endliches gesetzt» (198). Das endliche Bewußtsein aber, auf sein Endlichsein versteift, beharrt eben darin unendlich auf sich. «Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmut, denn ich schließe eben das Wahre von mir aus, so daß ich als dieser im Diesseits allein das Affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles Andere verschwindet» (199).

Man könnte das unschwer an Texten eines militanten Agnostizismus belegen.<sup>9</sup> Literarisch agiert solchen Finitismus beispielsweise Jacques Prévert aus<sup>10</sup>:

Vater unser der du bist im Himmel  
Bleib dort  
Und wir werden auf der Erde bleiben  
Die mitunter so herrlich ist  
Mit ihren Mysterien von New York  
Mit ihren Mysterien von Paris  
Die das Mysterium der Dreieinigkeit durchaus aufwiegen.

Soll also, statt bloß von so etwas geredet, das Ganz-Andere gedacht werden, dann kann dies offenbar nur so geschehen, daß man es als das «Nicht-Andere» an-denkt. Diesen Gottesnamen hat mit großer Freude und Dankbarkeit der Philosoph und Theologe Nikolaus von Kues gefunden, wohl im Winter 1461/62.<sup>11</sup> Das Geschöpf ist zu den anderen Geschöpfen wie zu seinem Schöpfer ein je anderes Etwas (*aliquid = aliud quid*). Gott aber ist weder derart ein anderes unter anderem/n, *wie*

<sup>8</sup> Sämtl. Werke (GLOCKNER, H.), z. B. XV 191–210.

<sup>9</sup> Vgl. SPLETT, Jörg, *Leben als Mit-Sein. Zum trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 1: Agnostizismus?; DERS., «Fünf gerade sein lassen» oder «der Wahrheit die Ehre geben»?; in: *IKaZ Communio* 21 (1992) 463–470.

<sup>10</sup> *Gedichte und Chansons* (Kusenbergh, K.), Hamburg 1962, 24 f.

<sup>11</sup> NIKOLAUS CUSANUS, *Vom Nichtanderen – De non aliud* (Wilpert, P.), Hamburg 1952; zur Entstehung und Entdeckung des offenbar nicht vollendeten Tetralogs (mit dem Titel «Directio speculantis»): XVII ff. Vgl. zur Aussage: BOLBERITZ, Paul, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk «De non aliud»*, Leipzig 1989.

wir dies sind, noch ist er etwas anderes zu unserem Anders-Sein, also ein anderes *als* wir. Er ist eben überhaupt nicht anders, sondern schlechthin das Nichtandere, mit einer dreieinen Formel gesagt, die den Cusaner fasziniert: Gott ist jenes Nichtandere, das nicht(s) anderes ist als Nicht-andere (Kap. 1 und 5). «Alles andere» ist demgegenüber (ein) anderes. Und zugleich doch – gerade so – «nichts anderes als anderes» (Kap. 9 und 10), also seinerseits durch das *Non-aliud* bestimmt, ohne es/Ihn nicht seinsmöglich, ja nicht einmal zu denken.

Das ist nun hochabstrakte Spekulation. Ihr will der Kardinal ja Wegleitung geben. Aber bei aller Freude am Denken ist sie nicht Selbstzweck. Für unsere Frage erlaubt sie, die Streitfrage des sogenannten Anthropomorphismus korrekt zu situieren und sachgerecht zu erörtern.

## II. Anthropomorphismus?

Anthropomorphismus erklärt der Fremdwörter-Duden als «Vermenschlichung, Übertragung menschlicher Gestalt und menschlichen Verhaltens auf andere Wesen, besonders in der Gottesvorstellung.» Wenden wir uns zunächst dem zweiten Wortteil, der *morphe* = Gestalt zu. Immer wieder wird hierzu, auch und gerade von Atheisten, das biblische Bilderverbot zur Sprache gebracht.

1. Nicht von ungefähr selbstverständlich, denn was können Menschen noch sagen, wenn sie sich die Bild-Sprache verbieten lassen? Nicht so verständlich, wenn man dem auch in Theologenkreisen begegnet, mit Plädoyers für das Schweigen – als dächte auf Dauer der Mensch noch an den, von dem und zu dem er nicht mehr spricht.<sup>12</sup>

Natürlich hat man nicht unaufhörlich zu reden (auch dieser Beitrag geht zu Ende – um der Widerrede Raum zu geben). Schweigen aber bedeutet anderes als Verstummen: Es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.<sup>13</sup> Und von denen, die unentwegt Satz 7 aus Ludwig Wittgen-

<sup>12</sup> Da aber -logen per definitionem reden, sprechen sie nunmehr einerseits über ihr Nicht-sprechen-Können, andererseits inhaltlich über den Menschen und seine privaten wie gesellschaftlichen Probleme. Dem Anthropomorphismus entkommt also solche Theologie, indem sie – à la Feuerbach – Anthropologie wird.

<sup>13</sup> LEC, Stanislaw Jerzy: «Ohne die Kenntnis der fremden Sprache wirst du niemals das Schweigen des Ausländers verstehen können.» (Alle unfrisierten Gedanken [Dedecius, K.], München 1982, 12).

steins *Tractatus* zitieren, läßt sich vielleicht doch mancher auch von dem Anstoß bewegen, auf den man im Nachlaß F. Waismanns trifft (zu Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. «Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!»<sup>14</sup>

Menschen der Bibel wissen Gott als Redenden, und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war (Joh 1,1), sondern Gott war und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, wenn man erklärt, mit der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.<sup>15</sup> Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs, beschränkt auf die innere «sacra conversazione», «unbezeugt gelassen» (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3);<sup>16</sup> sondern obendrein hat Gott «viele Male und auf vielerlei Weise ... zu den Vätern gesprochen» (Hebr 1,1; und die christlichen Lehrer nehmen die Sibyllen hinzu, um die außerbiblischen Stimmen nicht zu vergessen).

So kann Hans Urs von Balthasar entschieden klarstellen, «daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist»; braucht Gott in seinem Wort sich doch «nirgendwo selbst zu negieren ..., um sich besser, göttlicher zu bekunden.»<sup>17</sup> Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.

2. Wird aber nun dem Zeugen zu reden gestattet, dann stellt sich sofort die Frage nach der rechten Redeweise. Bei Theologen, die von den Naturwissenschaften beeindruckt sind (oder waren?), kann man

<sup>14</sup> Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt 1967, 68 f. Vgl. Conf. I 4,4: «et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.» Was Anm. 12 bei Theologen kritisierte, wünscht so positiv Fridolin STIER von der nicht-theologischen Wissenschaft: Sie sollte «wenigstens davon sprechen, daß sie darüber schweigen muß, weil sie davon nicht sprechen kann ..., der Grenzen ihrer Kompetenz bewußt.», in: Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981, 240. Siehe ebd. seine Notiz zum «vielbeschworenen Pluralismus», der besser (mit Goethe) «Vielmeinerei» hieße.

<sup>15</sup> Siehe IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Magn. 8,2 (nach Weish 18,14 und Röm 16,25): «... das aus dem Schweigen hervorgegangene Wort». Vgl. WALDENFELS, Hans, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West, München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

<sup>16</sup> Vgl. KERN, Walter, Gott schafft durch das Wort, in: MySal II 467–477.

<sup>17</sup> Bibel und negative Theologie, in: STROLZ, Walter (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984, 13–31, 13.

dann lesen, «streng genommen sollte es nur in einer formalisierten Sprache erlaubt sein, über Gott zu sprechen (wie es etwa einem Physiker nur erlaubt ist, sinnvoll und widerspruchsfrei über ein Elektron in einer formalisierten Sprache zu sprechen, außer der Aussage, daß es eben da sei)». <sup>18</sup> Doch ist die bildlose Sprache der modernen Physik nicht bloß unpraktikabel, etwa weil die Richtigkeit der Begriffe in der Rückübersetzung nicht verifiziert werden könne oder eine streng formalisierte Sprache die Verständnissfähigkeit der meisten Gläubigen und Theologen überschreite. Die Unvorstellbarkeit Gottes läßt sich vielmehr prinzipiell nicht mit jener des *Psi* in der Operatorenmechanik vergleichen (ebd. 53, 71).

Über Gott nämlich spricht der Mensch, indem er seine Selbst- und Welterfahrung im Verweis auf beider Grund und Abgrund hin auslegt, welchen er Gott nennt. Das heißt, er stellt nicht Hypothesen auf, bildet nicht eine Theorie, sondern er legt sich auf ein bestimmtes Verständnis des ihm Widerfahrenen fest. Verdeutlichen wir es an einem Beispiel: Man lernt jemand kennen und bekommt näher mit ihm zu tun. Die alsbald über ihn gebildete «Meinung» gewinnt Kontur, aus Bekanntschaft wird Freundschaft. Wäre diese nun noch als Theorie zu bezeichnen, etwa über die Wahrscheinlichkeit, mit der ich in einer Notlage mit dem Beistand des Freundes rechne? Eine solche Sicht ist möglich; doch offenkundig verfehlt sie das Wesen dieser Beziehung. Mit Wittgensteins Ausdruck: Sie benutzt ein unzutreffendes «Sprachspiel». Freundschaft heißt eben nicht: Leben mit der Hypothese, daß mein Freund mir beispringt. <sup>19</sup> Ebenso wenig heißt Glauben: Leben mit der Hypothese Gott. Er besagt vielmehr ein Leben aus – nicht bloß privatem – Gedächtnis an Worte und Taten (im Hebräischen das selbe Wort), und daraus in Vertrauen und Hoffnung auf seine Treue. Er spricht sich darum in Erzählung, Dank und Lobpreis, in Hoffnungs-Bekennen und Bittruf aus. <sup>20</sup> Und, wie eigens zu erwägen, in Protest und Klage. Im Reden von Gott, doch zuvor und vor allem im Reden zu ihm.

All das sagt gewiß zuerst und vor allem etwas über den so sich verhaltenden Menschen aus. Es meint zunächst «nichts anderes, als daß

<sup>18</sup> LAY, Rupert, *Zukunft ohne Religion?* Olten 1970, 53. Vgl. SCHULZ, Paul, *Ist Gott eine mathematische Formel?* Hamburg 1977.

<sup>19</sup> Dies übrigens auch schon darum nicht, weil man von Hypothesen im Dienst des Erkenntnisfortschritts eigentlich deren Falsifizierung erhofft.

<sup>20</sup> SPLETT, Jörg, *Lernziel Menschlichkeit*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1981, Kap. 6: Wort zur Antwort: Gebet.

der Sprechende sich dem, was er Du nennt, vollkommen als Ich übergibt. Du-sagen drückt hier nicht nur den Verzicht aus auf alles Gebrauchen und Verfügen und das Vorstellen nach Begriffen *apriori*, das Du-sagen setzt jetzt vielmehr zugleich die Einsicht voraus, daß alles, was der Mensch in diesem Verhältnis tut, ursprünglich als Antwort geschieht ... In diesem Du-sagen geht es nicht darum, das Absolute als Person zu bezeichnen, sondern sich selbst aus dem Sein in der Beziehung auf das Absolute als Person zu verstehen.»<sup>21</sup> Und doch wird so zumindest mit-gesagt, daß dieses Absolute / Unbedingte derart ist, «daß wir erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen»<sup>22</sup>, daß wir zu ihm Du sagen müssen. In diesem Sinn hat B. Welte es das Du-hafte genannt. Das meint, es kann nicht bloß als «nur etwa <geltende> Idee interpretiert werden», auch nicht bloß als Grenzbegriff unseres Ich und Wir; vielmehr weiß der Glaubende sich von ihm her und auf es hin; daß es uns um es selbst gehen soll (so wie unserem Denken und Reden um Wahrheit). Dann aber «kommen wir in die Nähe des Bereiches, in dem wir das Wort <Du> als das gemäßige gebrauchen. Was darunter läge, wäre bei weitem zu leer und zu nichtig hinsichtlich der Bedeutsamkeit, auf die wir uns und alles immer schon verstehen und in deren lautlosem Anspruch wir uns immer schon finden.»<sup>23</sup>

Dementsprechend hat Franz Rosenzweig den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. «<Unzulänglichkeit der Sprache>, <Beschränktheit des Denkens>, <unsre sinnliche Erfahrung>, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte <Gott> – so behandelt man heute ein theologisches Problem!»<sup>24</sup> Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. «Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas <zugeschrieben> werde, still voraussetzt – beschrieben»(528). «Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete» (529).

<sup>21</sup> HOMMES, Ulrich, Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel, Frankfurt/M. 1972, 202.

<sup>22</sup> KUNZ, Erhard, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ., Frankfurt/M. 1969, 287.

<sup>23</sup> WELTE, Bernhard, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966, 106.

<sup>24</sup> Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525–533, 527.

Den «innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)» sieht er in der «Verirrung der Fröhkabbala, Gottes <Gestalt> auszählen und ausmessen zu wollen» (531). Für die biblischen «Anthropomorphismen» (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie «für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet»(533). Darin, daß er auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick erkennt vielmehr auch sie als Reflexion auf Erfahrung und als Versuch, ihr, angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung treuzubleiben.<sup>25</sup> Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst sie nicht herum. Wieviel weniger eine nicht philosophische Sprache. Und am wenigsten, wie schon gesagt, die Bibel. Was aber ist es dann mit dem Bilderverbot?

<sup>25</sup> Warum sollen <Allmacht>, <Allwissenheit>, <Allgüte> «unerfahrene Hirngespinnste» sein (530), bloß weil der «Versuch, sie aus- und zusammenzudenken», in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. Vgl. KERN, Walter, Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: MySal II 441–454: «In der Bundeserwählung Israels ist die Weltherrschaft und das Schöpfertum Jahwes eingeschlossen. Der Schöpfungsglaube ist ein inneres Moment der Selbstrechtfertigung, der konsequenten reflexen Selbstinterpretation des Bundesglaubens» (443). Dann geht schon die Weisheitsliteratur weiter: «Die Schöpfungsmetaphysik steht dem Offenbarungsglauben nicht entgegen oder auch nur gegenüber: sie ist von ihm aufgenommen, und ihr rational sich selbst verantwortender Eigenraum wird durch eben diese Aufnahme freigegeben und freigehalten» (454). Vgl. SALMANN, Elmar, für den es «nach dem Erlöschen der kultischen, königlichen und prophetischen Repräsentanz Gottes und damit aller heilsgeschichtlichen und messianischen Hoffnungen (einschließlich derer des scheiternden Gottesknechts) die weisheitliche Theologie [ist], die den Blick weitet und die Gegenwart des verstummten und anonym gewordenen Gottes in Kosmos und Ethos wahrzunehmen und darin Hochgemutheit und Resignation als Formen der Frömmigkeit auszulegen weiß» (Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie, Rom 1992, 491). Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten, bzw. die Not dessen, der in «Gottesfinsternis» doch denen antworten, ihnen «Rechenschaft (logon) geben» will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: «Wo ist nun dein Gott?» (Ps 42,4.11; 79,10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

### III. Weder Idol noch Abbild

1. «Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.», schreibt Immanuel Kant.<sup>26</sup> «... kein Gottesbildnis» heißt es nach der Einheitsübersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: «Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen ...» So auch in einschlägigen Rechtstexten anderen Orts: Ex 20,23: «... keine Götter aus Silber... und Götter aus Gold nicht»; Ex 34,17; Lev 19,4: «... keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall»; Lev 26,1: «keine Götzen (Nichtse) ...»; Dtn 27,15: «... ein Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...» Das heißt, es muß, wie Christoph Dohmen anmerkt, «von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen, nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort <Bild> abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden.»<sup>27</sup> Und nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die «bildende Kunst» als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als später das Verbot erweitert wird und nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. «Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden» (21).

Die Probleme religiöser, sakraler und kultischer Kunst lassen sich hier weder historisch noch systematisch behandeln. (Meine Sympathie hat ein «bildtheologisches Modell», wonach das Bild «in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung» austrägt<sup>28</sup>).

<sup>26</sup> KANT, Immanuel, Kritik der Urteilskraft B 124 (Werke in sechs Bänden [Weischedel, W.], Darmstadt 1966, V 365).

<sup>27</sup> Religion gegen Kunst?, in: DOHMEN, Ch./STERNBERG, Th. (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11–23, 14; vgl. DOHMEN, Christoph, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. 21987.

<sup>28</sup> HOEPS, R., Bild und Ikonoklasmus, 185–203, 193 mit Verweis auf C. Brancusi, J. Pollock und vor allem B. Newman. Vgl. SPLETT, Jörg, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8: Das Schöne denken? «Sakral und profan», in: *KMJ* 68 (1984) 1–10; Freiheit und Notwendigkeit, in: *MthZ* 43 (1992) 173–182. Vgl. zum Thema: *KuKi* Heft 1/1993.

Deren anthropologische Basis indes muß erörtert werden, zumal sie auch das Fundament des idolischen Anthropomorphismus darstellt: die sogenannte «Gottebenbildlichkeit» des Menschen.

2. Dieser wie selbstverständlich verwendete Ausdruck<sup>29</sup> scheint mir nicht nur unglücklich, sondern falsch aus dem einfachen Grund, weil Gott nicht «aussieht». Ähnlich gilt das in der klassischen Analogie-Lehre für die tradierte Rede von (*similitudo*) Ähnlichkeit. Wenn das IV. Laterankonzil in seiner berühmten Erklärung die je größere Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit hervorhebt (DH 806), so muß es sich sagen lassen, dann sei, nach normalem Sprachgebrauch jedenfalls, entweder gar nicht mehr von Ähnlichkeit zu reden, oder man komme schließlich doch auf den Gleichheits-Kern in der Ähnlichkeit sowie auf den der Identität in der Gleichheit. So war ja auch die historische Entwicklung; «denn am Ende des 13. Jahrhunderts hat Duns Scotus und wenig später Wilhelm Ockham anerkannt, daß die [so gefaßte] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.»<sup>30</sup>

Schon beim wesenhaft leiblichen Menschen steht es so, daß Wörter wie «schwarz» oder «rot», erst recht z. B. «Ursache», dem, was sie meinen, nicht ähneln. Der Leib ähnelt nicht dem Ich; und wie sieht Liebe aus, daß eine Gabe sie abbilden könnte? Bereits hier also wird nicht ein Ur- und Erstbild mehr oder weniger annähernd abgebildet; sondern «Unsichtbares» «versichtbart» sich: Es erscheint. Besser wäre (gemäß dem Wortsinn von «Analogie») «Entsprechung».

Dazu kommen wir nochmals auf den Cusaner und seine Relations- bzw. Funktional-Ontologie zurück.<sup>31</sup> Wie ein mathematisches Verhältnis sich in einer Bruchformel oder einer Kurvengraphik darstellen kann, und zwar so, daß jeder Punkt der Kurve ihm nicht etwa ähnelt, sondern es (in der konkreten Zeichnung stets nur annähernd) präzise «re-präsentiert», so gibt sich in jedem Seienden die «Welt»: Sie ist,

<sup>29</sup> Den Sammelband (mit dem korrekten Titel): Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, leitet SCHEFFCZYK, Leo (Hg.) ein: Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie (IX–LIV).

<sup>30</sup> PANNENBERG, Wolfhart, Analogie und Doxologie, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181–201, 191.

<sup>31</sup> «Versichtbarung des Unsichtbaren»: VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1968, 72 f.; JACOBI, Klaus, Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg, München 1969. Siehe meine Durchführung in: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg, München <sup>3</sup>1985, Kap. 7: Gottes Menschlichkeit, bes. 138 ff.

«obwohl weder Sonne noch Mond, doch in der Sonne Sonne und im Monde Mond». <sup>32</sup> Und darin – «*mediante universo*» – erscheint Gott selbst. <sup>33</sup>

3. Gott erscheint. Er erscheint nur, doch erscheint er wirklich, und dies in doppelter Hinsicht. *Erstens* erscheint wirklich Er, vermittelt-unmittelbar (wenn auch auf endliche Weise); *zweitens* ist seine Erscheinung wirklich, d. h. das «Phänomen» muß nicht schwach und «durchscheinend» sein, um ihn «hindurchscheinen» zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist er erwirkt. Darum ist der höchste Aufgang schöpferischer Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit. Siehe dazu Romano Guardinis Klärungsversuch <sup>34</sup>: Das Werkzeug hebt den Stein, das Licht weckt und leitet den Keimling, Überredung gewinnt, Überzeugen läßt einsehen ... Liebe gibt ins streng Eigene frei, in einer Weise, daß der Befreite sagen kann: «Ich verdanke ihr alles; aber so, daß ich durch sie überhaupt erst ich selbst geworden bin» (38). – Im Maß wie hier Intensität und «Reichweite» der Einwirkung wachsen, steigern sich deren «Zurückhaltung», ihr Appell an Eigensein und -wirken des Betroffenen, zuletzt dessen Freiheit nicht bloß respektierend, sondern sie eigentlich weckend. (Darum ist in solcher Perspektive Allmacht strikt als Erwirken [können] von Freiheit zu definieren statt als das Vermögen, alles Mögliche «machen» zu können.) Zugleich aber steht solche größte Nähe in größtem «Abstand» zum Schöpfer. Wieder in doppelter Hinsicht. Je souveräner zunächst die Freiheit ist (je «ähnlicher» ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Ursprung (desto «unähnlicher» ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (verwiesen, relativ) ihm verdankt, umso mehr in Wahrheit «hat» und in sich (selbständig, «absolut») ist.

Aus solchem Selbstsein nun wird *zweitens* das Erscheinen selber gegenwendig. Damit ist mehr gemeint als die schlichte, doch ihrerseits häufig vergessene Tatsache, daß die Erscheinung nicht der Erscheinende ist, sondern eben dessen Erscheinung. Es geht vielmehr darum, daß unter Umständen dies Erscheinen ausgerechnet «*sub contrario*» (Martin Luther) erfolgt. Hatte es oben zum *non aliud* geheißen, daß Gott

<sup>32</sup> De docta ignorantia II 4: Philosophisch-Theologische Schriften (GABRIEL, L./DUPRÉ, D. und W.), Wien 1964–1966, I 342 f.

<sup>33</sup> «Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate» (ebd.).

<sup>34</sup> Gottes Walten und die Freiheit des Menschen, in: DERS., Glaubenserkenntnis, Würzburg 1949, 33–44.

nur in der Weise alles ist, daß zugleich nichts von allem Gott ist, so gilt jetzt: Der unsichtbare Gott «sieht» zwar so «aus», wie Welt und Mensch sich/Ihn zeigen; dies aber einzig im Sinn jenes berühmten physiognomischen Paradoxes, auf dem Rudolf Kassner besteht: «... daß der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist.»<sup>35</sup>

So zeigt Gottes Göttlichkeit sich im Menschsein des Menschen wie in seiner Unmenschlichkeit. Ich verweise auf einen Kerntext christlicher Meditation, das «Ecce Homo»-Wort des Pilatus (Joh 19,5): An diesem Menschen erscheint der Mensch als Henker und Veräter; in ihm erscheint der Mensch als liebender Dulder; und in beidem erscheint durch ihn Gott als der überliefernd-verlassende (Mt 10,4; Röm 8,32 [*paradidonai* = überliefern tun Judas und Er]; Mt 27,46) wie als rettend liebender Vater (Lk 23,46; Joh 12,28; 17).

#### IV. Erscheinung in Geschichte

Wird aber damit nicht alles beliebig? Was erscheint nun im Menschen als Bild, als Erscheinung Gottes? Was erscheint überhaupt in der Schöpfung? Die Antwort der Tradition, heute vielen offenbar nicht mehr verständlich, nennt das «Sein».<sup>36</sup> Natürlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-nicht-Seins, purer Existenz gemeint, sondern jenes *Datum*, jenes Gegebene, daß es gibt, was es gibt. Was am Geschöpf erscheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebensein. Und was diese Erscheinung versichtbart, ist das freie Erscheinen und Sich-Gewähren Gottes als Schöpfer, d. h. der Welt als Sinn-Grund «dienender» Herr.

In der Tat stellt sich hier nämlich eine klare Alternative: Entweder dient die Schöpfung unter irgendeiner Rücksicht ihrem Schöpfer zu etwas. Das machte den Menschen zum geborenen Sklaven, beraubte ihn also der Würde seines Person-Seins.<sup>37</sup> Doch ebenso ginge Gottes Würde

<sup>35</sup> Sämtl. Werke, Pfullingen 1969 ff., III 192 (IV 499, V 74, 102, 104).

<sup>36</sup> Vgl. SIEWERTH, Gustav, Sein und Wahrheit. Ges. Werke I, Düsseldorf 1975, 651–685: Das Sein als Gleichnis Gottes.

<sup>37</sup> Besagt Anerkennung von Person doch unbedingte Anerkennung. Siehe oben GUARDINI (Anm. 34). Wir gerieten so in die Entfremdung (Andersheit) des Herr-Knecht-Verhältnisses, bei dem am Ende entweder die Geschöpfe Sektperlen im Kelch des zu sich selbst gekommenen Absoluten darstellen (Phänomenologie-Schluß) oder Gott als der Schaum von deren Träumen offenbar wird (Feuerbach, Marx).

verloren: Er wäre nicht mehr der Absolute. Wäre die Schöpfung ihm notwendig, dann litte er an einer Not, die sie ihm wenden müßte. Und wäre es auch nur die Not einsamen Reichtums, das Fehlen von Armut und Schicksal.

(In Entfaltung dieser Einsicht wäre zu erörtern, wie weit überhaupt ein Theismus konsequent denkerisch durchgehalten werden kann, der nicht eine Vielheit in Gott selbst in Betracht zieht<sup>38</sup>; einmal, um die Mannigfaltigkeit der Schöpfung verständlich zu machen [auch wo sie fälschlich als Abfall vom Göttlichen oder als Gottes Fall gedacht wird, stellt sich die Frage nach den innergöttlichen Bedingungen der Möglichkeit dessen]; sodann, um verständlich zu machen, daß Gott der Welt nicht bedarf; daß das Spiel von Reichtum und Armut, Selbstbesitz und Selbstentäußerung auch ohne uns seine ewige Seligkeit bildet.)

Oder Welt und Mensch sind Gott zu gar nichts nütze. Dann aber ist seine Liebe zu uns – Lieben heißt sagen (Josef Pieper): Es ist gut, daß es dich gibt; es soll dich geben; und was Gott sagt, geschieht –, dann ist sein Ja, aus dem wir sind, völlig selbstlos. Das heißt einmal, wir sind als wir selber gemeint, ohne Rechtstitel oder Qualitäten, auf die wir uns stützen könnten und vor deren Schwinden wir zu zittern hätten. Das heißt des weiteren, wir sind diesem Gott, obwohl oder weil zu nichts nütze, unendlich, wörtlich: göttlich wichtig.<sup>39</sup> Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als «*Deus datus* – gegebener Gott.»<sup>40</sup> Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tat-Sache, daß es sie gibt, eben dies, daß Er gibt. Insofern ist wirklich Gottes «unsichtbares Wesen deutlich zu schauen» (Röm 1,19 f.), freilich als bleibend «unsichtbar» (1 Tim 6,16 f.); denn der Gebende ist kein *Datum* (Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig in ihnen.

<sup>38</sup> Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-Theologie, Frankfurt/M. 1986, Teil IV: Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-Sein (Anm. 9), Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit.

<sup>39</sup> Theologisch: vom Wert seines Sohnes. Ihm geht es (da es ihm mit uns nicht um sich gehen kann) um uns. Gott «dient» – unbedürftig – der Welt. Und eben darin offenbart sich seine Herrlichkeit (biblisch, Joh 13: Der Sohn wäscht, als Meister und Herr, den Seinen die Füße). Solche «Dienlichkeit» ist darum auch der «Sinn» der Welt Dinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: «Kosmos» als «Spiel».

<sup>40</sup> NIKOLAUS CUSANUS, *De dato Patris luminum*, Kap. 2, in: *Schriften* (Anm. 32) II 654. Vgl. zum Ganzen SPLETT, Anm. 31. VON BAADER, Franz, Satz 13 «aus einer religiösen Erotik»: «Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt.» *Werke*, Aalen 1963, IV 179–200, 189.

2. Das läßt nun auch das besondere Bild-Sein des Menschen bestimmen: die gelebte ontologische Differenz (wofür der Speziesismus-Argwohn blind ist). Meint «Sein» das Gegebensein und -werden des Seienden, dann wird dies im Fall des Menschen zum Sich-Geben. Dies ist die innere «*analogia entis*»: insofern Menschsein einerseits *gegebenes* Sich-Geben (Gegebenwerden) ist<sup>41</sup>, andererseits aber, als solches, ein *sich gebendes* Gegebenwerden (Sich-Geben).<sup>42</sup>

Dieses Sich-Geben geschieht nun auf unterschiedliche Weise. Zunächst im Selbsteinsatz für den anderen (Joh 15,13). Unauffällig tragend im alltäglichen Mit-Sein.<sup>43</sup> Doch selbst in Lieblosigkeit und Unmenschlichkeit noch: insofern dies *nicht* sein soll. Anthropologisch gewendet: Menschsein, Menschlichkeit und Menschenwürde bestehen nicht im Gut-Sein des Menschen, sondern in seinem Gut-sein-*Sollen* (und -Sollen-Dürfen). Theo-logisch gesagt (mit Emmanuel Lévinas): Gott «kommt» mit der Erfahrung unbedingten Beanspruchtheits «ins Denken». «Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.»<sup>44</sup>

Ist so das Gewissen der Ort von Gottes Da-sein, dann wird die Unterscheidung wichtig, die, in Anknüpfung an Hieronymus, die mittelalterlichen Denker zwischen *synteresis* und *conscientia* getroffen haben.<sup>45</sup> Die *synteresis* (oder *synderesis*) ist ihnen das sittliche Urbewußtsein, unfehlbares «Seelenfünkchen» des inneren Sinns für das Gute, während die *conscientia* dieses Urwissen auf die konkrete Situation

<sup>41</sup> Man hat eben sich und sein Sich-Geben nicht ganz in der Hand. Der Mensch kann «sich selbst nicht erzwingen; er kommt zu sich wie ein Geschenk.» JASPERS, Karl, Philosophie, Berlin 1948, 332 (330 ff.: Sichausbleiben und Sichgeschenktwerden).

<sup>42</sup> Darum läßt sich hier kein «univoker» Kern herauschälen. Die Univozität des «es gibt», des bloßen Vorhanden- oder richtiger Nicht-nicht(s)-Seins stellt sich als Abstraktion dieses Geschehens statt etwa als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Im Faktum des «es gibt» als solchem könnte kein (Sich-) Geben aufscheinen; es wäre pur sinn-loses Vorhandensein (Sartres «de trop»).

<sup>43</sup> Vgl. CAROSSA, Hans (Ges. Werke, Wiesbaden 1979, I 63): «Was einer ist, was einer war / Beim Scheiden wird es offenbar. / Wir hörens nicht, wenn Gottes Weise summt. / Wir schauern erst, wenn sie verstummt.»

<sup>44</sup> Gott und die Philosophie, in: CASPER, Bernhard (Hg.), Gott nennen, Freiburg, München 1981, 81–123, 107 und 118. LEVINAS hat den Text in seinen Sammelband «De Dieu qui vient à l'idée» (1982) aufgenommen (dessen Übersetzung: Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg 1985, spart ihn aus).

<sup>45</sup> STOKER, H.G., Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925; STELZENBERGER, Johannes, Syneidesis, conscientia, Gewissen, Paderborn 1963; SPLETT, Jörg, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2: Gewissen – Ernst der Menschlichkeit.

anwendet. Hier spielen dann Veranlagung, Erziehung, Umwelt usw. eine Rolle. Wie nun bei theoretischer Evidenz um den tatsächlich einsichtigen «Kern» sich leicht ein «Hof» von vermeintlich Mit-Evidentem legt, so gilt dies auch für die praktische Evidenz. (Reinhard Lauth nennt sie, weil hier weder bloße Theorie noch willentliche Setzung, sondern «medial» ergriffenes Ergreifen, Sich-ergreifen-Lassen waltet, *Saziensz.*<sup>46</sup>)

So schon günstigstenfalls. Erst recht kommt es zu Trübungen dadurch, daß der Mensch nicht bloß reinen Herzens und Wollens vor Gott steht. Das religiöse Zentrum eines privaten und gesellschaftlichen Ethos verleiht so auch Einzelnormen religiöse Weihe, die sie nicht verdienen.<sup>47</sup> Es bedarf eines mitunter längeren, auch leidvollen Prozesses, bis einzelne oder ein Volk erkennen, daß bestimmte Normen keine legitimen Konkretionen des bejahten Prinzips sind. Hier erhält dann ein Gedanke sein Recht, den die Neuzeit verabsolutiert: von der Geschichte als Bildungsgeschichte und theoretisch-praktischem Fortschritt. Begrenzt bleibt sein Recht gleichwohl, weil sich Bewußtseins- und Freiheitsgeschichte gerade nicht durch die biologische Kategorie der Entwicklung definieren.<sup>48</sup> Weder Aufstieg noch Verfall bestimmt sie entscheidend, sondern der unbeliebige Ruf im Kairos, dem «Augenblick» der jeweiligen «Stunde». Allerdings hat auch das Recht dieser Einrede seine Grenze.

Zunächst darf man nicht etwa eine «Situationsethik» akzeptieren, die, mit welchen Gründen immer, sich nicht bloß bei Normen, sondern auch beim Prinzip Ausnahmen vindizieren möchte. Hier ist auf der unbedingten Geltung des «kategorischen Imperativs» zu bestehen (gegenüber einer nur zu durchsichtigen Abwertung der Menschenrechte als «abstrakt» und «formal»). Sodann stellt sich die Frage, ob und wie zu

<sup>46</sup> Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart 1969, 31. Vgl. SPLETT, Jörg, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt/M. 1993, 659–62.

<sup>47</sup> Das gilt zum Ärgernis, welches Franz BUGGLE an blutrünstigen Texten der Bibel nimmt (Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicher Weise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek b. Hamburg 1992. Einzelerklärungen sind dann Sache des Fachmanns), wie zu dem Ärgernis, das Theologen geben, indem sie dort erzähltem Sexualverhalten «emanzipative» Normkraft zusprechen. (Zu H. Gollwitzer und H. Haag siehe meinen Beitrag: «Du bist schön, meine Freundin ...», in: *GuL* 54 [1981] 422–431, 429 f.).

<sup>48</sup> MÜLLER, Max, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg, München 1971, Abh. 8: Evolution und Geschichte.

den verschiedenen epochalen bzw. kairologischen Mitten und ihrer Gott-Unmittelbarkeit (Leopold Ranke) sich eine «Mitte aller Mitten» denken lasse. Derer bedarf es, soll der Mensch nicht «in Geschichten verstrickt» (Wilhelm Schapp) bleiben müssen, sondern im *singulare tantum* von Menschheit, Welt und Geschichte sein gemeinsam eines umfassendes Heil finden können.

3. Zunächst aber, ob in Geschichten oder in die Geschichte, findet der Mensch sich verstrickt. In einer Situation, die immer wieder Dank und Lob als ahnungslos, wenn nicht zynisch erscheinen läßt. Darum übertönen sie Protest und Klage. Wenn Gott so ist, wie er sich hier zeigt, inwiefern wäre, um von andern Einwänden zu schweigen, von ihm eine Erlösung aus all dem und dessen endgültige Verwandlung zu hoffen?<sup>49</sup>

Nun darf man gewiß nicht vergessen, daß Menschen an Gott glauben und auf ihn hoffen. Es gilt eben, daß «die Himmel» nicht allein als solche «die Ehre des Herrn» erzählen; sie tun dies im Mund des Psalmisten.<sup>50</sup> Darum ereignet sich tatsächlich Offenbarung Gottes nicht schon in Welt und Geschichte für sich, sondern, wie bei jedem Erscheinen, erst in ihrer mit-konstituierenden Akzeptation: im Glauben des Menschen. (Nicht der Mund ist der Ort des Wortes, sondern das Ohr.) Daß solcher Glaube alles andere als selbstverständlich ist, sagt uns die Theologie, indem sie ihn als «Gnade» bestimmt. Man sollte sich darum hüten, die Glaubenden alle für ahnungslos, töricht oder gefühllos zu halten. In Auschwitz selber wurde das *Sch'ma Israel* gesprochen und das *Vater Unser* gebetet. Einzig aufgrund frühkindlicher Prägung bzw. entsprechender Regression?

Doch nicht einmal Glaube muß es so sehen. Kardinal John Henry Newman schreibt vor Welt und Geschichte: «Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde ... wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung

<sup>49</sup> HOERSTER, Norbert, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: *TbPh* 60 (1985) 400–409, 404. Antwortversuch: SPLETT, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, ebd. 410–417, 412 f.

<sup>50</sup> RICOEUR, Paul, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 28.

tung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten.»<sup>51</sup> Gottes Wort in der Welt sei derart bestürzend verborgen, daß man es eher als Schweigen zu bezeichnen hätte, «ein Schweigen, das redet.»<sup>52</sup> Es redet, weil («im Modus des Schweigens», Martin Heidegger) die Stimme (nicht des «Daseins», sondern des Heiligen) im Gewissen spricht. (Darauf bezog sich der frühere Hinweis auf Gottes Erscheinen *sub contrario* in der Erfahrung des Nicht-sein-Sollens). Doch wenn Menschen sich anders entscheiden als Newman, spricht diese Stimme dann auch noch in ihnen? Genauer: Spricht sie nicht bloß bezüglich Mensch und (Um-)Welt, doch nicht zum Thema Gott? Bei Albert Görres, in seiner Antwort an Tilman Moser, heißt es, nach einer eindrücklichen Beschreibung unseres Elends: «Für viele Menschen ist das Schweigen Gottes zu ihrer Abkehr von ihm ein Zeichen, daß dieser Gott für sie nur unendliche Gleichgültigkeit empfindet...»<sup>53</sup> «Gott fühlt sich übel an. Die Theologie unseres Gefühlsdenkens folgt einer einfachen Formel: Eine böse Schöpfung muß einen bösen Schöpfer haben...» (ebd.).

Dann aber: «Wenn wir unsere Gedanken lange genug auf solchen Wegen haben gehen lassen..., wird es eines Tages Zeit, daß wir das gleiche tun, was auch in psychoanalytischen Behandlungen viele Patienten eines Tages nötig finden: daß wir nämlich unsere Gefühle wieder einmal an die Hand nehmen und zu denken anfangen. Der erste klare Gedanke wird uns sagen: Gott kann unmöglich so sein, wie er sich anfühlt. Ein kleinlicher, mieser, unhilfsbereiter... Dieser Gott ist in der falschen Weise nach unserem Ebenbild gestaltet. Wir können auf die Frage, wer Gott eigentlich sei, nur dann eine Antwort finden oder hören, wenn wir uns entschließen, von unserem Verstand, sei er groß oder klein, stark oder schwach, einen radikal vernünftigen Gebrauch zu machen» (216). Das in der Tat ist nötig. Nicht Gefühle oder Wünsche stehen an, sondern die Forderung von Sach-Richtigkeit, der Anspruch der Wahrheit und die Selbstachtung eines Denkens, das auf seinen Wahrheitswillen «nicht verzichten kann». <sup>54</sup> Anders gesagt, es geht um intellektuelle Redlichkeit, um Gewissen und Gewissenhaftigkeit im

<sup>51</sup> *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, Mainz o. J. (1951), 278 f.

<sup>52</sup> Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 278.

<sup>53</sup> Kennt die Psychologie den Menschen? München 1978, 215.

<sup>54</sup> In diesem Sinn meint GÖRRES (JENS, W. [Hg.], Warum ich Christ bin, München 1979, 200) das Nicht-Können, psychologisierend mißverstanden von Buggle (Anm. 47, 300 f.). Siehe meine Klarstellung: Gewußt, wem wir glauben..., in: *MThZ* 43 (1992) 449–460, 458.

Denken. Denn selbstverständlich meint Gewissenserfahrung keine Emotion(alität). Wäre darum das Schweigen zur Abkehr (Schuldgefühle, aus dem Über-Ich, bewußt beiseitegelassen) nicht eher als Diskretion des Heiligen zu verstehen?<sup>55</sup> Zum Glück übrigens schweigt es kaum je definitiv. Und es genügt ihm, sozusagen «anonym», «inkognito» zu sprechen (im Sinn von Lévinas). Angesichts der ihnen hier begegnenden gewaltlosen Macht jedenfalls sehen Menschen sich zur Hoffnung berechtigt, ja sogar verpflichtet.<sup>56</sup>

### V. Gott als Mensch

Mit anderen Worten: der Mensch schaut erwartend aus, nicht nach einer geschichtsjeneitigen wortlosen Weisheit, welche sich höchstens in lächelndem Schweigen zu zeigen vermöchte, sondern nach der authentischen Deutung von Gott, Welt, Mensch und Geschichte: nach dem autorisierten «letzten» Wort. Wenn Sinn und Wahrheit menschlicher Geschichte sich als deren endgültige Wahrheit zeigen sollen, im Unterschied zur Vielfalt und Vorläufigkeit der Ansichten der Wirklichkeit (wobei «Ansicht» durchaus im doppelten Wortsinn: subjektiv wie objektiv gelesen sei), dann muß solche Bestätigung als Wort des einen Gottes in der Vielfalt und Vorläufigkeit seiner Worte und Interpretationsmöglichkeiten *ein* Wort, *eine* Offenbarung sein.

Undenkbar, widersprüchlich wäre das, wenn wir Gott sozusagen als gewaltiges Seins-Gebirge vorzustellen hätten. Unter den verschiedenen «Ansichten», die es böte, könnten einige sehr wohl reicher und charakteristischer sein als andere. Aber von einer als *der*, der «absoluten Ansicht» zu sprechen ergäbe eine *contradictio in adiecto*. Konsequenter spricht deshalb Karl Jaspers von Chiffren statt von Symbolen, um jede göttliche Autorisierung einer bestimmten Perspektive auszuschließen.<sup>57</sup> Hätte man Gott aber nicht bloß nachträglich «metaphorisch»,

<sup>55</sup> Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: «‹Das habe ich getan›, sagt mein Gedächtnis. ‹Das kann ich nicht getan haben› – sagt mein Stolz [vielleicht auch nur Bequemlichkeit, Hartherzigkeit – oder Angst?] und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.» Sämtl. Werke (KSA) V 86 (JGB 68).

<sup>56</sup> Siehe Jes 7,10–14: Der Prophet wirft seinem König Ahas vor, Gott zu belästigen, weil er nichts von ihm erwartet.

<sup>57</sup> Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, Teil IV und V. Vgl. dazu: SPLETT, Jörg, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott, Frankfurt/M. 1973, Kap. 3: Zeugnis, das sich festlegt.

sondern umgekehrt ursprünglich personal zu denken, dann wäre nicht mehr auszuschließen, daß er eines seiner Worte als das Wort meint. Und ist es nun offen, beliebig, wie man Gott denkt? Agnostizismus und Relativismus sind mitnichten neutral-objektiv. Sie gehen vielmehr aus Entscheidungen hervor, über deren Gründe ebenso zu diskutieren wäre wie über die des Biblischen Glaubens. Und Gleiches gilt für Versuche, die unterschiedlichen religiösen Lehren auf Aspekte eines es-haften Weltbestandes oder Weltgrundes zurückzuführen.

Es ist in keiner Weise sachgeboten, sondern entspringt persönlicher Option und Wertung, wenn Autoren die Person-Kategorien von Einzigkeit, freier Treue-Zusage und entschiedener Selbstfestlegung Gottes als anthropomorph herabstufen gegenüber einem «negativen Anthropomorphismus» apersonaler Naturbilder wie Lebensfluß, Energieballung, Weltmusik oder der in verschiedenen Wassern je anders gespiegelte eine Mond. Beim lebendigen Gott aber wäre eine besondere Offenbarung nicht allein möglich, also nicht im voraus auszuschließen. Es wäre vielleicht gar damit zu rechnen. Jedenfalls wird verständlich, daß die Menschen sie, nicht ohne Angst, erhoffen.

Dies nicht zuletzt darum, weil, wie anklang, die Stimmenvielfalt und der «Konflikt der Interpretationen» (Paul Ricoeur) nicht bloß als Reichtum «symphonischer Wahrheit»<sup>58</sup> begegnet, sondern auch als (Fridolin Stier, Anm. 14) «Vielmeinerei»: Kakophonie von Eigensinn und Eigenwillen. So ist die authentische Klärung unweigerlich auch Gericht. Wird sie nun obendrein als ein Gericht erhofft, das nicht nur aburteilt, sondern aufrichtet und vergebend neuschafft, dann ist dies erst recht nicht von partikulären und vorläufigen Ausblicken zu erwarten, sondern nur von einer definitiven Selbst-Zusage Gottes.<sup>59</sup> Darüber, ob und wo ein solches Wort ergangen sei, kann, wie sich versteht, nicht mehr Philosophie befinden. Wir können jetzt auch nicht untersuchen, wie es sich zu verlautbaren habe, um vernommen zu werden. (Es kann sich in seiner Einzigkeit natürlich nicht, im neuzeitlichen Sinn des Wortes, «beweisen», sondern nur glaubhaft behaupten; und seine Glaubwürdigkeit liegt in der Glaubhaftigkeit seines Inhalts wie seines Sprechers; vielleicht ließe sich bereits philosophisch sagen: in beider Identität.)

\*

<sup>58</sup> ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen, *Soziologie* in zwei Bänden, Stuttgart 1956, I 294; VON BALTHASAR, Hans Urs, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972.

<sup>59</sup> Ausführlicher: SPLETT, Der Mittler, in: *TbPh* 50 (1975) 161–182.

Damit aber erreicht das Ärgernis seinen Gipfel.<sup>60</sup> Glaubhaftigkeit besagt ja das Gegenteil von «naheliegend» oder «wahrscheinlich». Oder sollte es dem «häßlichsten Menschen» (Friedrich Nietzsche) auch nur im geringsten Maß wahrscheinlich sein, er sei von Gottes täuschungsloser Liebe vorbehaltlos angenommen? Um dieses «*sacrificio dell'intelletto*» aber, nicht um die Hinnahme metaphysischer oder meta-metaphysischer Rätsel geht es bei dem *Eu-angelion*, und das *absurdissimum* des Glaubens<sup>61</sup> bezieht sich wesentlich nicht auf unwahrscheinliche historische Einzelereignisse, sondern auf die bindende Zusage der göttlichen Annahme unser.

Sie dem Zeugen glauben? Und dann, unumgänglich für Wesen in der Geschichte, den Zeugen des Zeugen? Von dorthier stellt unser Thema die Frage, ob der humanistische Protest sich überhaupt gegen Gott als Gott kehrt, sei es gegen ihn als den Größten, den Höchsten oder als Vermittler menschlicher Identität, statt eigentlich und in Wahrheit gegen den Menschen. Gegen Gott also bloß insofern, als er den Menschen auf Menschen verweist, ihn nur über Menschen mit sich selbst wie ihm selbst vermittelt.

Menschlichkeit? Der Mensch weiß offenbar, was er von sich und seinesgleichen zu gewärtigen hat. Weiß Gott es weniger – oder besser?<sup>62</sup> «*Folie divine: Gott? Jener Große, Verrückte, der noch immer an den Menschen glaubt.*»

<sup>60</sup> Von diesem Ärgernis der Inkarnation, ihrer End-gültigkeit und ihrer fortwährenden Gegenwart besonders in der Eucharistie handelt DUFFRER, G., *Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes. Gottes Dienst im Pascha*, Kevelaer 1971.

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Anm. 55, V 166 und 67 (JGB 229 und 46).

<sup>62</sup> Siehe 1 Joh 3,20. Dieser Vers muß nicht bedeuten, unser Selbsturteil sei falsch, nur daß es nicht das letzte Wort ist (weil nicht schöpferisch). Das Schlußzitat: MARTI, Kurt, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt 1979, 34.