

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 4

Artikel: Die Wirklichkeitsfrage in der Theologie
Autor: Ott, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877924>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 59

2003

Heft 4

Die Wirklichkeitsfrage in der Theologie¹

1. «Wirklichkeit» bei Paul Schütz

Wenn wir uns anschicken, den theologischen «Querdenker» Paul Schütz posthum in einen akademischen und systematischen theologischen Diskurs einzubeziehen (einen Diskurs, an dem er selber teilzunehmen verschmäht hatte), damit seine Stimme und sein Anliegen nicht verloren gehen mögen, müssen wir zuerst vor allem die Perspektive suchen, in der er selber stand. Was drängte ihn in seinem Denken? Welches war die Grunderfahrung, die dieses Denken antrieb und in Gang hielt?

Paul Schütz, ein «unsystematischer Systematiker» sozusagen, lehnte es nicht ab, mit einer systematisch-theologischen Methode befragt und dargestellt zu werden. Wir haben an der Basler Theologischen Fakultät, in der Zeit nach der Verleihung des theologischen Ehrendoktors an Schütz anlässlich seines 80. Geburtstages 1971, in Seminaren gelegentlich solche Versuche einer «Schütz'schen Dogmatik» unternommen. Schütz hielt dies für sinnvoll, er meinte lediglich: «Ich selber kann das nicht tun. Mein theologisches Denken ist von ganz anderer Art.»

Schütz hat nicht systematisch nach der Wirklichkeit, nach Bedeutung und Charakter von «Wirklichkeit» in der Theologie gefragt. Er war kein systematisch und methodisch Fragender, sondern vielmehr ein Zeuge: Er hat seine Erfahrung von Wirklichkeit in seiner, in unserer Zeit bezeugt – einer Wirklichkeit, an der das christliche Denken nicht vorübergehen, um die sich christliche Existenz nicht drücken dürfe.

Ich möchte in diesem einleitenden Referat jetzt nur ein paar erste Hinweise geben. Es gibt ja wohl bei jedem Denker Worte, oftmals auch sich wiederholende Wendungen, bei denen man spürt, dass hier der Puls dieses Denkens, dass hier das Herz des Autors schlägt. Hier röhren wir dann ans eigentliche Anliegen, die eigentliche Grunderfahrung. Bei Schütz sind mir verschiedene solcher Wendungen und Zeugnisse aufgefallen. Eine davon: es gebe «Dinge,

¹ Vortrag, gehalten an der Tagung der Paul Schütz-Gesellschaft an der Universität Marburg am 24. Januar 2003.

die wir nicht verstehen, sondern nur bestehen können». Also: nicht verste-hend integrieren, nicht ihnen einen Platz einräumen in unserem eigenen Ver-ständnishorizont. Sondern wir müssen diese Dinge, diese Situationen und Kämpfe durchstehen, mit unserer Existenz. *Geduld* war darum für Paul Schütz vielleicht die christliche Grundtugend. Eine eminent schöpferische Tugend! *Hypomone*, das neutestamentliche Wort für Geduld, ist von Schütz in diesem Zusammenhang immer beschrieben worden als das «Drunterbleiben», als das Aushalten dessen, was uns ankommt, was uns auferlegt, zuge-wiesen und zugemutet wird. Also ein Sich-unterziehen.

Persönlich bin ich zwar eher geneigt, in der entscheidenden Wendung von «Verstehen – Bestehen» Paul Schütz zu widersprechen. Als hermeneutisch orientierter Theologe, der ich hier in Marburg durch die Begegnung mit dem Denken meines verehrten Lehrers Rudolf Bultmann geworden bin, hege ich gewisse Bedenken gegenüber Paul Schütz' Einschränkung der Hermeneutik, seiner Begrenzung des Verstehens durch das «Bestehen». Aber Schütz' Rede ist hier dennoch ungeheuer charakteristisch für sein Denken, und dass er es gerade so sagt, kann uns zu weiterem Verstehen führen.

Von einer hermeneutischen Theologie her müsste man dem gegenüber den Begriff des «Hermeneutischen» noch ausweiten: Jede Begegnung (und «Begegnung» ist ja im Bedeutungsfeld unseres jetzigen Themas «Wirklichkeit» von grösster Bedeutung!) hat ja zugleich etwas Hermeneutisches an sich. Begegnung hat immer einen hermeneutischen Einschlag. Sie zielt auf Verstehen, und auch Verstehen erwächst in der Begegnung (wenn auch oft das tatsächliche Ergebnis in Unverständnis und Missverstehen besteht). – So enthält auch das «Bestehen» der harten Wirklichkeit des Daseins, die Hypo-mone, vielleicht doch auch einen ersten Anflug des Verstehens ...

Ein anderer bei Schütz immer wiederkehrender Begriff ist der des «Kata-strophischen». Er kehrt so oft wieder, dass er sozusagen zu einer Kategorie in Paul Schütz' Denken wird (ihr steht dann die andere Kategorie des «Aurori-schen» gegenüber). Menschliche Existenz, menschliche Geschichte ist kata-strophisch. Der biographische Hintergrund dieses Gedankens schimmert bei Schütz immer wieder durch. Er beschwört ihn immer wieder herauf: die Er-fahrung des jungen Kriegsfreiwilligen in den Schützengrabenkämpfen des er-sten Weltkriegs.

«Dass es in der Geschichte die Katastrophe gibt, muss man ernst nehmen. ... Die Kata-strophe gehört zum Unausweichlichen dieser Welt, weil Freiheit in ihr ist ...»

Auch Fortschritt kann in ihr [der Geschichte] eine spezifische Form der Katastrophe sein. Man kann auch in den Untergang «fortschreiten»... Nie war Geschichte anders (so in «Warum ich noch ein Christ bin», Neuauflage 1996, S. 35 – ein Brief der dritten Schicht, von 1968).²

² Das Buch «Warum ich noch ein Christ bin» ist von Schütz als Briefwechsel konzi-piert, und zwar dies in drei Schichten: Briefe von 1937, von 1946 und von 1968.

Geschichte «geht nicht auf» ... – Man mag in dieser seiner Ablehnung der «Grands récits» in Paul Schütz einen frühen Postmodernen in der Theologie erkennen. Wer das Katastrophische in der Geschichte leugnen will, ange-sichts seiner wegschaut oder in schönen Konstruktionen eines Gesamtsinns weiter denken will, der verschliesst seine Augen vor der Wirklichkeit selbst. Hier ist nichts zu beschönigen! Kein unehrlicher Trost ist zu entschuldigen!

Freilich kann dann Schütz auch sagen:

«...in der Katastrophe ist aber nicht nur ein Negatives am Werke. Hier ist im Negativen auch das Positive mit eingeschlossen. Im Erleiden tut sich dem Bewusstsein indirekt das Dasein einer anderen Welt kund.» («Warum ich noch ein Christ bin» ebd.).

2. Die Wirklichkeitsfrage ist in der Theologie von zentraler Bedeutung

Die Überschrift dieses Abschnitts bildet gleichzeitig auch die These für diesen ganzen Vortrag. Diese muss ich hier kurz begründen:

Bei jeder Predigt steht gewissermassen die Wirklichkeit Gottes selbst «auf dem Spiel». Sie muss *bezeugt* werden. Es kommt alles darauf an, zu bezeugen, dass Gott eben nicht eine Vertröstung, eine Fiktion, eine Projektion ist, son-dern Wirklichkeit. Und jede Predigt soll und muss versuchen, dieses Wirklichsein Gottes eben nicht nur zu behaupten, sondern es sozusagen zu «bewei-sen», d.h. es aufweisen durch Beziehung auf die Erfahrungen, die wir in unse-rem Dasein mit der Welt, den Menschen und uns selber machen. Es soll klar sein: dies ist kein zwingender Beweis, wie wir sie in Mathematik oder Natur-wissenschaft führen können. Aber es ist ein Aufscheinenlassen von Plausibi-lität. Dazu studieren wir Theologie, lernen wir nachdenken über die Bibel und darüber, wie wir die biblische Botschaft und deren Inhalte in unsere Welt und unser Jetzt über-zu-setzen haben. Das blosse Behaupten (oder andern Menschen einfach nachreden) bräuchte nicht studiert zu werden. Das kann jeder.

Das «Zeigen» aber, das Aufweisen, Plausibel machen, Einleuchtend-wer-den-lassen durch Argumentation, indem man dabei alle Erfahrungsräume unseres Menschendaseins miteinbezieht, das allerdings muss studiert werden. Und dieses Studium währt das ganze Leben.

So wichtig also ist die Wirklichkeit, die Wirklichkeits-Frage in der Theo-logie!

* * *

Ich glaube, dass es theologiegeschichtlich richtig ist, gerade hier noch mei-nen Lehrer und Vorgänger Karl Barth ins Spiel zu bringen. Sein beherrschen-des Motiv in seinem ganzen theologischen Denken war ja die Souveränität

Gottes. Diese Erkenntnis war für ihn gleichsam die «Wiederentdeckung» Gottes. Und diese Wiederentdeckung lag für ihn in der grossen Wende und Bekehrung aus der Welt seiner theologischen Herkunft (des Neuprotestantismus) zum lebendigen Gott der Bibel. Vom Neuprotestantismus sagt Barth (K.D. I/2 403 f.), dass sein eigentlicher Glaubensgegenstand nicht Gott in seiner Offenbarung, sondern der an ein Göttliches glaubende Mensch selber gewesen sei.

Diese bestimmende Wende in Barths Denken erfolgte früh in seiner theologischen Laufbahn, noch in seiner Zeit als Pfarrer des aargauischen Dorfes Safenwil. Sie hing zusammen mit seiner Erfahrung der Strenge des Woche um Woche zu erfüllenden Predigtauftrags. Barth konnte damals etwa schreiben: «Ich muss bei jeder Predigt immer am meisten dann studieren, wenn ich an das Wort ‹Gott› ... komme ...» Oder : «Das kleine Sätzlein ‹Gott ist› bedeutet eine Revolution ...» Oder: das sei «eine Notwendigkeit» für uns Theologen und Kirchenleute, dass wir «mit dem Anfang anfangen» ... und «anerkennen, dass Gott Gott ist ...».

Und diese Erfahrung wird nun zur alles beherrschenden Dynamik im ganzen Zeugnis und Appell des Barth'schen theologischen Denkens. Um in ganz «un-Barth'schen» Worten die Situation zu beschreiben: Karl Barth hat die Wendung vollzogen von der *religiösen Ideologie* zur *religiösen Wirklichkeit* (wobei ich den Begriff Ideologie hier nicht im engeren Sinne der marxistischen Ideologiekritik verstehe).

Der «souveräne Gott» ist bei Barth eigentlich einfach der «*wirkliche Gott*». Er ist kein Ideologem, nicht der Hauptinhalt einer menschlichen religiösen Ideologie. Er ist sozusagen «harte Wirklichkeit». Freilich nicht «objektive» Wirklichkeit, sondern im Gegenteil in keiner Weise objektivierbare, nicht in menschlichen, weltlichen Kategorien aussagbare – sondern eine unendliche Wirklichkeit. Der unausdenkliche Gottesgeist, der Geist des lebendigen, des drei-einigen Gottes begegnet dem endlichen, dem geschaffenen Menschengeist, und zwar jedem einzelnen geschaffenen Menschen. Das unendliche Bewusstsein Gottes berührt das endliche Bewusstsein der geschaffenen Wesen. Und dies ist (nach dem Selbstverständnis des Glaubens!) keine Fiktion oder «Projektion», sondern reale Begegnung.

Wir spüren wohl zugleich, dass es in dieser Auseinandersetzung um etwas entscheidend Wichtiges geht, nämlich:

Gott als Wirklichkeit – oder Gott als Kerninhalt einer Ideologie.

Glaube als wirkliche Begegnung – oder Glaube als ideologische Position.

Wir spüren aber zugleich, dass wir hier als Theologen/innen in eine gewisse Verlegenheit, in eine Aporie geraten: Was verstehen wir denn eigentlich unter «Wirklichkeit»?

3. Die Notwendigkeit, in der Theologie ontologisch zu fragen

Unter dem «ontologischen» Fragen verstehe ich das Fragen nach dem Wirklichkeits-Typus, der Wirklichkeits-Weise (*modus essendi*) eines bestimmten Phänomens oder Phänomen-Bereiches.

(Wer hier statt «ontologisch» – ein Wort, das man heute in der Theologie nicht überall so sehr liebt – einen anderen Titel einsetzen möchte, der möge es tun. Im Vokabular, in der Terminologie herrscht ja Freiheit – sofern man sich nur genügend darüber klar wird und dann auch klar ausspricht, was man mit einem bestimmten Begriff sagen will. Aber die Frage als solche, die ich «ontologisch» nenne, muss vom Theologen auf jeden Fall gestellt werden!)

Denn wir müssen uns bemühen, uns klar auszusprechen, so gut es nur geht – und dies gerade weil wir in unserer Wissenschaft (ähnlich wohl wie die Philosophen und alle hermeneutisch arbeitenden, deutenden, Geisteswissenschaftler) nicht die Möglichkeit haben, durch exakte Methoden wie Experiment, Messung und Berechnung nachweisliche Fortschritte zu erzielen. Um so wichtiger ist darum, dass man sich möglichst klar von jedem einzelnen methodischen Schritt Rechenschaft gibt. Und dazu gehört, dass man Klarheit schafft über den Wirklichkeitscharakter dessen, wovon man redet. (Ich erinnere hier – nur als ein Beispiel – an die Begriffe Vorhandensein, Zuhandensein, Dasein bei Martin Heidegger in «Sein und Zeit». Damit sind unterschiedliche Weisen, zu sein, gemeint.)

Der Theologe muss sich zum Beispiel fragen nach der Auferstehung Jesu Christi. Was für eine Art von Wirklichkeit meinen wir, wenn wir im Glauben anzunehmen bereit sind, dass Ostern eine Wirklichkeit ist? Ist es eine historische Wirklichkeit wie ein Ereignis der Weltgeschichte oder unserer persönlichen Lebensgeschichte, auch unseres Alltags? Eine «psychologische» etwa im Sinne von Visionen, ist es überhaupt eine raumzeitliche Wirklichkeit? Es genügt hier nicht, einfach zu eruieren, was etwa die biblischen Zeugen darunter verstanden haben. Denn sie kannten ja die Methode des expliziten ontologischen Fragens noch nicht. Sondern wir müssen uns überlegen, wie wir *heute* diese Botschaft verantworten können. Dabei stehen – nota bene – nicht einfach Kategorien wie Kästchen zur Verfügung bereit («historisch», «psychologisch», usw.), in denen dann die Inhalte deponiert werden könnten. Sondern mit stetem Blick auf die biblischen Befunde müssen wir die Seinsweisen selber zu beschreiben und zu definieren versuchen, was eine subtile Aufgabe darstellt. Noch schwieriger wird dies vielleicht bei den theologischen Themen des Kreuzestodes Christi oder der Inkarnation.

Ich möchte hier noch ein weiteres Beispiel, nochmals zum Thema der Auferstehung Christi, geben aus der Theologie des 20. Jahrhunderts und möchte dabei nach Paul Schütz und Karl Barth noch einen dritten grossen Theologen jener Generation ins Spiel bringen: meinen Lehrer Rudolf Bultmann. Die heisse Debatte von damals über die Entmythologisierung ist abgeklungen.

Doch die Sache selbst, die damals zur Debatte stand, ist meines Erachtens noch keineswegs zu Ende diskutiert.

Eine der typischen umstrittenen Äusserungen Bultmanns zu jener Zeit lautete: «*Christus ist ins Kerygma auferstanden*». Eine andere: «*Die Auferstehung Christi ist eine Tat Gottes*». Ist die von Bultmann angestrebte Entmythologisierung wirklich konsequent durchgeführt, oder ist ein Gott, welcher «handelt», nicht doch wieder ein mythologisch gedachter Gott? Bultmann wollte zweifellos dies betonen (und zwar gegen unberechtigte Kritiken an seiner Entmythologisierungsthese), dass Ostern ein *wirkliches Geschehen* ist. Nun aber nicht einfach ein historisches bzw. als historisch behauptetes mirakulöses Einzelereignis – wie z.B. die Auferweckung des Töchterleins des Jaärus -, sondern ein Ereignis von gänzlich anderer Art. Ein wirkliches Geschehen, aber nicht genau erzählbar und beschreibbar! Denn dieses Geschehen ist nicht nur an einem einzelnen Menschen geschehen, sondern sozusagen der ganzen Menschheit zu-gedacht und an-getan. Nicht wie eine einzelne Tat also, eine historische Tat eines Menschen, eines Staatsmannes etwa oder einer Dichterin, welche dann weiterwirken kann in der Geschichte durch die Tradition, durch eine innergeschichtliche Wirkungsgeschichte. Sondern Gott, der als der Schöpfer jedem Menschen, jedem Geschöpf überhaupt, innerlich nahe ist, handelt universal an allen Menschen, die je gelebt haben und leben werden (also auch den Menschen *ante Christum*). Bultmann redet darum von dieser Tat Gottes als einem Geschehen von «kosmischer Tragweite».

Eine «universalistische» Interpretation dieses Begriffs «Tat» ist also hier nötig. Gott handelt dabei in der Weise des Angebots an allen Menschen. Er verändert die Situation aller Menschen, indem diesen nun die Möglichkeit geschenkt wird, im Wagnis des Glaubens und d.h. aus dem «Unverfügaren», dem «Zukünftigen» zu leben. Ein universales Geschehen also und zugleich ein individuelles, denn das Angebot dieser Tat Gottes individualisiert sich wieder in jedem einzelnen Menschenleben.³

Bei Paul Schütz finden wir übrigens, kurz und bildhaft, eine gewisse Entsprechung, die uns weitere Hilfe zum Verständnis geben kann: Der 21. Brief (der nur diesen kurzen Text umfasst) des Buches «Warum ich noch ein Christ bin» in der mittleren Schicht von 1946 lautet:

«Ja, Hilfe ist es, zu wissen, dass die Schöpfung noch nicht fertig ist; dass die Hauptsache erst kommt; ... dass in der Geschichte Mächte der Finsternis ihr Wesen treiben, aber dass ein heiliges Gottesgewebe mitten durch diese Geschichte hindurchwächst; dass der Heilige Geist jeden Menschen anruft, sich in dieses geheime, neue Leben des Gottesreiches hineinweben zu lassen.»

³ Bultmann war Neutestamentler, kein Systematiker wie Karl Rahner, welcher – zweifellos mitgeprägt durch Bultmann – diesen Gedanken weitergedacht durch die Einführung des Begriffs «übernatürliches Existential».

Dieses bildhaft beschworene Wirklichkeitsmodell mag, wie auch Bultmanns Begriff «Tat Gottes», manchem auf den ersten Blick eher fremd erscheinen. Im Durchschnitt haben wir ja mit dergleichen wenig Erfahrung. Wir können wenig damit anfangen. Kein Wunder! Denn unser landläufiges, durchschnittliches Wirklichkeitsbewusstsein im Alltag und in der Wissenschaft hat zumeist nur *eine* Art von Wirklichsein im Auge: die der «Fakten» (nacherzählbare, historische und auch vorausberechenbare, physikalische). Was da nicht hineinpasst, was darüber hinausgeht, mag viele zunächst befremden. Dabei haben wir es aber doch gerade im Alltag, im alltäglichen Erfahren unseres eigenen Innenlebens («Bewusstseinsstromes», um mit Husserl zu sprechen), auch im Erfahren von Dichtung und Kunst, schon immer – und zwar in allernächster Nähe! – mit solchen ganz anderen Wirklichkeitsschichten zu tun.

4. Das «als ob» und das «totaliter aliter»

Um nun noch besser zu verdeutlichen, wohin diese ganze Denkbewegung steuert, möchte ich mit zwei Stichworten arbeiten: mit «*als ob*» verbinden wir eine skeptisch sophistische Haltung; «*totaliter aliter*» dagegen hat es zu tun mit der Sprachsituation angesichts bestimmter Arten von Wirklichkeit. Dazu zwei Beispiele:

Zum ersten: «Es ist zwar keine Wirklichkeit – aber trotzdem können wir darüber reden, so als ob es eine Wirklichkeit wäre». Zum zweiten müssen wir demgegenüber formulieren: «Es *ist* eine Wirklichkeit – aber in der üblichen Weise wie wir über die Dinge reden, können wir über diese Art von Wirklichkeit nicht reden ...»

Von dem vorsokratischen Sophisten Gorgias wird folgende Reihe von drei Aussagen überliefert: «1. Es gibt nichts. 2. Wenn es etwas gäbe, so könnte man es nicht erkennen. 3. Wenn man es doch erkennen könnte, so könnten wir solche Erkenntnis einander nicht mitteilen.» – Dies mag zunächst radikal und anstössig tönen. Indessen stossen wir, genau besehen, auf etwas von dieser Haltung zu Wahrheit und Erkenntnis heute auch auf theologischem Gebiet in vielerlei Äusserungen, die etwa auf das hinauslaufen: «Wie es letztlich ist mit den <letzten Fragen>, ob es einen Gott gibt, eine Erlösung, eine Vollendung – darüber ist uns infolge unserer beschränkten Erkenntnisfähigkeit ein letztes, sicheres, gültiges Wort zu sagen nicht möglich. Aber sicher ist, dass wir mit solchen Gedanken und Erzählungen Menschen in der Bedrängnis und Belastung ihres Menschseins Lebenshilfe spenden können. Und *darin* liegt die Würde der Religion und die Würde unseres kirchlichen Auftrags.»

Zum zweiten Stichwort, «*totaliter aliter*»: Ich entnehme dieses Wort einer alten Mönchslegende. Zwei Mönche, Klosterbrüder und Freunde, die oft über die letzten Dinge miteinander gesprochen haben, verabreden, dass, wer

als erster stirbt, dem andern irgendwie ein Zeichen gibt, einen Wink, wie es im Jenseits aussieht. Wirklich erscheint dann der Erstverstorbene seinem Bruder im Traum. «Qualiter ...?» fragt dieser begierig. Und die Antwort: «*Totaliter aliter ...!*» Hier wird also, im Gegensatz zur Haltung des «als ob», die Wirklichkeit bejaht, die Sagbarkeit, die Mitteilbarkeit, aber verneint oder in Zweifel gezogen.

Ein starkes biblisches Beispiel für diese letztere Haltung glaube ich bei Paulus in I Kor. 15 zu finden, wo Paulus mit grösster Vehemenz erklärt, dass ohne die Auferstehung Christi, ohne die Auferstehung der Toten überhaupt, unser ganzer Glaube leer und nichtig bleiben müsste. Aber sobald die Frage auftaucht nach einer konkreten und genaueren Beschreibung des Auferstehens, erfolgt von Paulus die schroffe Zurückweisung: «Du Narr ...!» So spricht er den an, der solches fragt. Hier gilt also das «*totaliter aliter*». Beschreibende Aussagen zu machen (wie wir das in unserem alltäglichen Leben tun) erweist sich bei einem Thema wie dem der Auferstehung der Toten angesichts der Differenz der Wirklichkeits-Weisen als unmöglich.

Ich muss hier allerdings präzisieren: das «*totaliter aliter*» (wie übrigens auch die «*maior dissimilitudo*», die «grössere Unähnlichkeit», auf die ich gleich noch zu sprechen komme) bedeutet nicht, dass wir jetzt überhaupt schweigen müssten. Man mag auch hier sagen: Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt. Indessen können ja Grenzen unserer Sprache u.U. ausgeweitet werden. Neue Weisen des Verstehens von Wirklichkeit und damit des Sagens können gefunden und erworben werden. Daran arbeiten die Dichter – manchmal auch Denker. Dann weiten sich auch die Grenzen unserer Welt aus. Aber niemals können wir so weit kommen, dass wir «adäquat» von Gott und göttlichen Dingen reden. Nie werden wir abschliessende Aussagen formulieren können, eben wegen jener «je grösseren Unähnlichkeit» im Sein: Zum Beispiel nennen wir Gott Vater (oder Mutter). Und das ist nicht falsch, nicht irreführend. Es mag uns eine Strecke weiterhelfen. Und doch ist Vatersein oder Muttersein Gottes auch wieder unendlich verschieden von menschlicher Vater- oder Mutterschaft. Oder: wir nennen Gott «gerecht». Auch dies ist nicht falsch, nicht irreführend, sondern weiterführend ... und doch: Gottes Gerechtigkeit ist noch einmal unendlich verschieden von all dem, was wir zum Beispiel an gerechten Menschen beobachten können.

Ich nehme hier Bezug auf einen heute vielzitierten, wichtigen Text aus der mittelalterlichen Theologie, im IV. Lateranischen Konzil (1215). Er lautet:

«Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen lässt sich keine Ähnlichkeit (*similitudo*) feststellen, ohne dass man gleich eine grössere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) zwischen ihnen festzustellen hätte ...»

Diese Regel von der *maior dissimilitudo*, der «grösseren Unähnlichkeit», gilt für das theologische Reden ganz allgemein. Hinweise darauf wurden schon gegeben: im Blick auf den Vater- bzw. Mutternamen Gottes, auf die

Rede von der Gerechtigkeit Gottes, oder (in Anlehnung an Paulus) bei dem Thema der Auferstehung der Toten. Die Regel ist aber darüber hinaus beim Nachdenken und Reden angesichts *aller* Glaubensthemen zu beachten: Gott und Gottes Gegenwart, das Heilsereignis von Kreuz und Auferstehung Christi, das Reich Gottes, das Jüngste Gericht, die Vergebung, die Erhörung der Gebete, die göttliche Führung in unserem Leben – alle derartigen Themen fordern eine Denk- und Sprechhaltung des steten Bewusshaltens der Regel von der grösseren Unähnlichkeit!

Die Regel erinnert auch daran – und das ist für uns theologisch heilsam, obschon eigentlich selbstverständlich – dass sich je nach dem Wirklichkeitsmodus des Themas der Modus der Sprache ändern muss. So ist z.B. in der Theologie bei den rein *historischen* Fragen der Modus des klassischen Aussagesatzes ($S = P$, also Information, Behauptung, eventuell Vermutung) durchaus am Platz. Für die *systematischen* Fragen, die Fragen der Deutung, des Plausibelmachens, des vorsichtigen Entwickelns neuer Perspektiven ändert sich dagegen der Modus der Sprache entsprechend dem Modus der Wirklichkeit der jeweiligen Thematik. Das reine Behaupten, die *affirmatio*, hört hier auf – entgegen einem hartnäckigen und oftmals doch auch historisch begründeten Vorurteil gegenüber aller Dogmatik! Auch das Vermuten, das Aufstellen, Prüfen, Verteidigen von Hypothesen gewinnt hier einen anderen Charakter, eine andere Gangart und damit eine andere Sprache. Man prüft hier, indem man einen Weg geht, einen Ausblick sucht. Man prüft, ob der begangene Weg in eine Sackgasse führt oder weiter, zu neuen Ausblicken. Der ganze Stil des Denkens muss sich hier ändern.

Man kann auch nicht auf nachweisbar sichere, «gesicherte» Ergebnisse aus sein, weil es endgültig und erschöpfend richtige Sätze in der systematischen Theologie überhaupt nicht gibt. Und dies eben wegen der «grösseren Unähnlichkeit», welche ein endgültiges (und ausschliessliches bzw. ausschliessendes) Sichfestlegen auf simple Aussagesätze nicht erlaubt.

Aber nicht nur wegen der «je grösseren Unähnlichkeit» sind solche Festlegungen auf diesem Terrain (vielleicht aber auch auf anderen...!) unsachgemäß, d.h.: nicht situationsgemäß. Sondern auch weil der Dialog nicht abreissen darf! Denn es kommen immer wieder neue Gesprächspartner hinzu, die in ihrem Leben, ihrem Lebenskontext, ihrer Gemeinschaft wieder andere und *auch* fruchtbare Erfahrungen mit Gott und seinem Evangelium und Reich gemacht haben. Ihr Zeugnis von erfahrener Wirklichkeit darf nicht verloren gehen.

Eine neue, besondere Art von Subtilität entsteht auf diesem Feld des Denkens. Sie wird hier zur Methode. Sie muss sich herausbilden, weil ihre «Umweltbedingungen» hier dies ermöglichen und erfordern.

5. Sinn als Wirklichkeit – Wirklichkeit als Sinn

Hier kommen wir zum Schluss noch einen Schritt näher zum Zentrum der ganzen Fragestellung. Aber es bleibt nur noch Raum für einige einerseits summarische, andererseits zu vage abschliessende Bemerkungen. Sie mögen trotzdem als Basis dienen zum Weiterdenken. Ein paar neue «Himmelsrichtungen» des Weiterfragens können ja oft schon etwas helfen.

Erste Bemerkung:

Ich habe hier den Begriff Sinn neu eingeführt und neben den Begriff Wirklichkeit gestellt. Jetzt müssten wir wissen: Ist das Sinnhafte das Wirkliche? Oder ist vielmehr das Sinnhafte (das als sinnhaft sich Zeigende) ein Hirngespinst der Menschen und hat nicht den Charakter einer Realität, indem es überhaupt nicht ins immense Universum mit seiner angeblichen genuinen Sinn-Fremdheit passt?

Ich muss zuvor sagen, was ich unter «Sinn» verstehe. Der Begriff wird hier nicht semiotisch gebraucht – z.B. die Bedeutung eines Textes. Ebenso ist nicht ein «Sinn im Ganzen», «Sinn des Lebens», «Sinn der Geschichte» gemeint – ein Sinn, der sich nachträglich herausstellt, womit dann erkennbar wird, dass alles richtig und gut gelaufen ist. (Was Paul Schütz zu dieser Betrachtungsweise dachte, habe ich schon zu Beginn erwähnt.) Dass Wirklichkeit «*sinnhaft*» sein kann, bedeutet keineswegs, dass alles in dieser letzteren Bedeutung «*sinnvoll*» sei.

Sinnhaft nenne ich hier das, was wir selbst erleben – als Personen, in unserem Bewusstsein und Gefühl. Das, was wir erleben in seiner ganz spezifischen Qualität, seinem «So-sein». Also: ein anderer Mensch, ein Kunstwerk, eine Landschaft, eine Pflicht, ein Schicksal, eine Begegnung, ein Glaube usw. Diese einzigartige, erlebbare Qualität nenne ich hier das Sinnhafte.

Es kann sein, dass wir darunter leiden, dass wir es schwer haben, dass wir den Sinn gerade *nicht* einsehen und uns vorderhand das, was uns begegnet, als sinn-los (aber nicht als sinn-fremd!) erscheint. Dem müssten wir uns dann in der Haltung der Hypomone unterziehen, der «schöpferischen» Geduld.

Zweite Bemerkung:

Es ist heute eine verbreitete Tendenz, sinnhaftes, persönliches Erleben auf hirnphysiologische, also im weiten Sinne physikalische Vorgänge zurückzuführen, bzw. damit zu identifizieren. Dies ist nun im reinsten Sinne der Reduktionismus des «*Dies ist doch eigentlich nur das ...*» und ist m.E. ein Zurückweichen vor der Wirklichkeit. Das Sinn-lose wird zum Sinn-fremden neutralisiert. Es ist auch ein Zurückweichen vor der Wirklichkeit des eigenen Erlebens und Empfindens, bei dem eigentlich alles Denken zu beginnen hätte!

Hier fragt sich: Können oder dürfen wir Menschen uns denn anmassen, selber gescheiter, differenzierter, subtiler zu sein als die Wahrheit, die wir suchen? Dies ist eine Grundfrage allen Denkens. Natürlich gibt es Situationen für uns Menschen (vielleicht für jeden irgendwann), wo wir uns täuschen, wo wir in einer Lebenslüge befangen sind und die Augen vor unseren lebensgeschichtlichen Realitäten verschliessen. Diese Möglichkeit begründet aber noch lange nicht, dass wir *grundsätzlich* einer Aussenperspektive gegenüber der Innenperspektive des eigenen Erlebens den Vorrang geben müssen. Denn eben dies wäre das gefährliche, bodenlose Zurückweichen vor der Wirklichkeit. Bodenlos: denn alles wirkliche Denken fängt in jedem Fall mit dem Leben, mit der Erfahrung des Lebens an. Es wächst aus ihr hervor. Und zu diesem erfahrenen Leben gehören freilich immer auch schon die anderen Menschen, mit deren Leben unser Leben durch mannigfache sichtbare und unsichtbare Bande des Sinnes verknüpft ist.

Dritte Bemerkung: – zum Weiterdenken!

Bei *Martin Buber* habe ich früh schon einen Text von hervorragender ontologischer Bedeutung gefunden, der mir zum Leitwort für mein eigenes Denken geworden ist. Er steht in der frühen Schrift «Zwiesprache» und besagt dem Sinn nach folgendes: Du kannst zwar schon deinen Empfänger abschalten, nichts mehr hören wollen und denken, es geht eben alles so wie es muss. Das Leben hat dann in sich keinen Sinn für dich. Du bist selber nie gemeint. Wenn du irgendeiner Sache selber einen Sinn geben *willst*, kannst du das tun, aber es bleibt der Sinn, den du selber in das Leben hineinlegst. Der Mensch kann selber Sinn schaffen, aber wenn er den Dingen und Ereignissen einen Sinn gibt, so bleibt dies *sein* Gemächte.

Du kannst immer so denken, aber es besteht auch die gegenteilige Option, nämlich dein Leben zu leben unter der Prämisse: *Du bist immer gemeint*. Es werden dir immer Zeichen gegeben, was immer dir widerfährt, und du musst es alles verantworten. (Buber meint nicht, dass wir für alles moralisch verantwortlich seien, aber: Wir sind immer gefragt, immer herausgefordert, müssen immer und auf alles, was uns widerfährt, eine Antwort geben, *unsere* Antwort.) Unsere ontologische *conditio* ist die von Ruf und Antwort.

Darüber wäre lange nachzudenken, damit wir es in die ganze Länge, Breite und Tiefe des eigenen Lebens und Erlebens umzusetzen vermöchten. Aber jetzt, ganz bekennerisch, lassen Sie mich schliessen und sagen, dass ich diese zweite Option (*mit Buber*) nicht nur für die subtilere, sondern auch für die wahrere Bestimmung von Sinn und Wirklichkeit halte. Sie ist es denn auch, die unserem Glauben entspricht.

Heinrich Ott, Basel