

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 102 (2012)

Heft: 4

Artikel: Halbes Sagen, halbes Verstehen : zur Schwierigkeit, von Gott zu sprechen

Autor: Krebs, Andreas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405107>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zur Schwierigkeit, von Gott zu sprechen

Andreas Krebs

1. Krise des Redens von Gott¹

Das Wort «Gott» ist aus unserem Sprachgebrauch noch immer nicht verschwunden. Nicht nur in Kirchen und an theologischen Fakultäten wird es gebraucht. Im Diskurs um Recht und Moral wurde der Gottesbegriff nie ganz aufgegeben; in Kunst und Kultur ist er Fluchtpunkt neuer Näherungen; im Feuilleton hat er sogar eine gewisse Konjunktur. Dennoch diagnostizieren Theologen wie *Johann Baptist Metz* eine epochale «Gotteskrise»². Tatsächlich stellt auch das neue Interesse an Religion selten infrage, was *Charles Taylor* die «abgeschlossene Perspektive» nennt – also eine Form des Wirklichkeitszugangs, die für das Transzendente letztlich keinen Platz lässt³. Das Wort «Gott» bleibt dabei trotzdem präsent, aber es verliert den Zusammenhang mit lebensweltlichem Denken und Empfinden, mit alltäglichen Handlungsweisen: Sein Gebrauch läuft weithin leer. Man redet von Gott, aber gleichsam nur halb, ohne *allzu viel* damit zu sagen. Man vermeidet die Peinlichkeit, Gott *konkret* mit unserer Welt in Verbindung zu bringen. Und ebenso versteht man dieses Reden auch: mit einem halben Vorbehalt, der Gott im Unbestimmten lässt⁴. Entsprechend verbreitet sind Halbheiten im Verhältnis zur Theologie. Man will ihre Stimme hören, weiss aber wenig mit ihr anzufangen. So gerät der theologische Diskurs in eine ungewollte Selbstbezüglichkeit, der nicht einfach zu entkommen ist. Denn sie spiegelt den Verlust von Gesprächs- und Handlungsräumen, ohne die kein Lebensweltbezug zustande kommt. Der

¹ Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, gehalten am 24. Mai 2012.

² JOHANN BAPTIST METZ, Gotteskrise, Versuch zur geistigen Situation der Zeit, in: ders., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf (Patmos) 1994, 76–92.

³ CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter [= SZ], Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2009, 927 [A Secular Age, 2007].

⁴ MICHAEL WEINRICH, Wir sind aber Menschen, Von der Unmöglichkeit, von Gott zu reden, in: Jürgen Ebach u.a., Grechtchenfrage, Von Gott reden – aber wie?, Bd. 2 (Jabboq 2), Gütersloh (Kaiser/GVH) 2002, 36–99, hier 38.

Begriff «Gotteskrise» drückt unter anderem die Sorge aus, die Rede von Gott könne darüber, wenn nicht verstummen, so doch bedeutungslos werden.

Es gibt von *Ludwig Wittgenstein* einen kurzen, unscheinbaren Satz, der ein bezeichnendes Licht auf diese Problematik wirft⁵. Er steht im Vorwort zu den «Philosophischen Bemerkungen»: «Ich möchte sagen», heisst es dort, «dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben.» Und weiter: «aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden»⁶.

Was bedeutet es, den Ausdruck «zur Ehre Gottes» zu sagen und zu verstehen? In der reifen Spätphilosophie Wittgensteins ist das eine Frage nach der «Grammatik» des Ausdrucks. Dabei darf man aber nicht an eine Schulgrammatik denken. Wittgenstein will vielmehr daran erinnern, dass Worte nur im gemeinschaftlichen Sprachgebrauch etwas bedeuten können. Und dieser Sprachgebrauch umfasst nicht nur Worte allein, sondern auch Gepflogenheiten, in die sie eingebettet, Erwidern des Gegenübers, auf die sie angewiesen, Einstellungen und Handlungen, mit denen sie verknüpft sind. Grammatik im Wittgenstein'schen Sinn beschreibt also keine leeren Regelwerke, sondern «Lebensmuster» oder «Lebensformen»⁷, die unser In-der-Welt-Sein und unser Mitsein mit anderen bestimmen⁸.

⁵ Gerhard Ebeling hat diesen Satz einmal als «erschreckend» bezeichnet. Siehe GERHARD EBELING, *Hermeneutische Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube*, Bd. 2, Tübingen (Mohr) 1969, 99–120, hier 99–101.

⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen*, S. 5, zitiert nach: ders., *Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984.

⁷ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Bemerkungen zur Philosophie der Psychologie*, II/§652, zitiert nach: ders., *Werkausgabe*, Bd. 7, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984; DERS., *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, §211, zitiert nach *Werkausgabe*, Band 7. Das schöne Wort «Lebensmuster» ist in der Wittgenstein-Rezeption bislang nicht zu vergleichbarer Prominenz gelangt wie das Wort «Lebensform»; vgl. aber ANDREAS MAJETSCHAK, *Lebensform und Lebensmuster, Zur Deutung eines sogenannten Grundbegriffs der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins*, in: Volker Munz u.a. (Hg.), *Language and World, Part One: Essays on the Philosophy of Wittgenstein. Proceedings of the 32nd International Ludwig-Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2009*, Heusenstamm b. Frankfurt a.M. (Ontos) 2010, 265–288.

⁸ Der Nähe zwischen Heidegger und Wittgenstein ist wiederholt nachgegangen worden: STEPHEN MULHALL, *On Being in the World, Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, London (Routledge) 1990; THOMAS RENTSCH, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart (Klett-Cotta) 2003.

Das Lebensmuster oder die Lebensform ist dabei das «Hinzunehmende, Gegebene»⁹, das nicht weiter begründbar ist, weil es der Grund ist, auf dem wir stehen. Allerdings können sich Lebensformen durchaus ändern, meist unmerklich, und oft erkennen wir erst im Rückblick, dass sich der Boden unter unseren Füßen bewegt hat. Auf eine solche sozusagen geologische Verschiebung verweist Wittgensteins Bemerkung über den Ausdruck «zur Ehre Gottes», der *heute* eine «Schurkerei» ist, wie er sagt – aber es gewiss nicht immer war. Über Jahrhunderte gehörte der Ausdruck «zur Ehre Gottes» zum alltäglichen Sprachgebrauch. Dichter und Musiker, Gelehrte und Fromme schrieben ihn in die Widmung ihrer Werke. Er kam auch in vielen Kirchenliedern vor, die früher oft noch auswendig gelernt wurden. In einer Strophe aus dem frühen achtzehnten Jahrhundert heisst es: «Alles meinem Gott zu Ehren / in der Arbeit, in der Ruh! / Gottes Lob und Ehr zu mehren / ich verlang und alles tu. / Meinem Gott nur will ich geben / Leib und Seel, mein ganzes Leben. / Gib, o Jesu, Gnad dazu.»¹⁰ – So überrascht es vielleicht nicht, dass das Grimm'sche Wörterbuch in seinem Artikel über «Ehre» die «Ehre Gottes» an erster Stelle verzeichnet; die übrigen Verwendungsweisen, von der Ehre des Königs über die Standesehre bis zur persönlichen Ehre, werden daraus abgeleitet¹¹. Wer etwas «zur Ehre Gottes» tat, leugnete nicht, dass sein Unternehmen auch Ausdruck der eigenen Fähigkeit und Quelle der Anerkennung war; aber er unterstellte dies alles Gott, der darin zuerst und eigentlich zu ehren sei.

Friedrich Nietzsche sah in dieser Haltung ein lebensfeindliches Unterwerfen menschlichen Tuns unter den übernatürlich-despotischen Gott, der als «ehrsüchtiger Orientale im Himmel» throne¹². Im Kern meint die Rede von der «Ehre» Gottes jedoch etwas anderes. Jene Ehrsucht, von der Nietzsche spricht, macht den Despoten abhängig von der Ehrerbietung seiner Untertanen. Denn Ehre in diesem Sinn ist stets relational, also bezogen auf die, von denen sie empfangen wird. Da sie eine Gabe ist, die

⁹ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, II/S. 363, zitiert nach: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984.

¹⁰ Das Lied findet sich im *Christkatholischen Gebet- und Gesangbuch* (2004) unter der Nummer 835.

¹¹ Art. «Ehre», in: JACOB und WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Leipzig (Hirzel) 1859, Sp. 54–57; ähnlich der Art. «ehren», in: a.a.O., Sp. 57–58.

¹² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, §135, zitiert nach: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, Berlin (de Gruyter) 1980.

auch verweigert werden kann, bemerkt Aristoteles zu Recht, sie sei eigentlich «mehr in den Ehrenden als in den Geehrten»¹³. Mit andern Worten: Im Hinblick auf die Ehre ist der Geehrte von den Ehrenden abhängig und nicht umgekehrt. Deshalb will der Ehrsuchtige, der nicht genug der Ehre haben kann, jede Schwäche verbergen, auch seine Ehr-Abhängigkeit. Die Ehrsucht der Menschen ruht daher meistens, wie wiederum Nietzsche feststellt, «auf dem Gefühl der eigenen Verachtung: sie wollen, dass man sich über sie täusche»¹⁴.

Mit der Ehre Gottes ist es jedoch anders. Nach biblischer Vorstellung ist sie Ausdruck seiner Wahrhaftigkeit und seines Wesens, und es sind nicht die ihn Ehrenden, sondern es ist Gott selbst, von dem alle Ehre ausgeht¹⁵. Das hebräische Wort für Ehre, *kābōd*, bezeichnet am Menschen zunächst Ehre im Sinne des Gewichtigen; sie ist das, was ihn ansehnlich macht und als solches Anerkennung fordert. Auf Gott bezogen, steht *kābōd* für alles, wodurch Gott dem Menschen sinnfällig wird, für seine Präsenz: die Wucht seiner Erscheinung, seine Herrlichkeit, die mit Macht, Kraft, auch Klang und Licht assoziiert sein kann. Was wir «Ehre» nennen, gehört also in der biblischen Sprache zu einem umfassenderen Vorstellungskomplex, der das Imponierende und Faszinierende, auch das Schöne mit umfasst. In seinem *kābōd* zeigt sich Gott den Menschen, wenn auch nicht direkt und unverhüllt. Sein *kābōd* geht an Mose vorüber, dessen Augen von Gottes Hand bedeckt werden (Ex 33,22 und 34,6f.; vgl. dagegen aber 33,11). Nach der Exodusüberlieferung verbirgt sich Gottes *kābōd* in Wolke und Feuer. Die Gottesherrlichkeit lässt sich auf dem Begegnungszelt, dann im Tempel nieder, erscheint dem Propheten Ezechiel aber auch im babylonischen Exil. Ja, die Himmel selbst erzählen von Gottes *kābōd*; alle Lande sind seiner Ehre voll, wie es in den Psalmen heisst

¹³ ARISTOTELES, EN I 5, 1095 b 25.

¹⁴ FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente, Gruppe 18 Nr. 32, zitiert nach: Kritische Studienausgabe (wie Anm. 12), Bd. 8.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden GERHARD KITTEL/GERHARD VON RAD: Art. «δόξα», in: ThWNT 2, Stuttgart (Kohlhammer) 1935, 236–256; GERHARD LANGER, Herrlichkeit als kabod in der hebräischen Bibel, in: Rainer Kampling (Hg.), Herrlichkeit, Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn (Schöningh) 2008, 21–56; MARLIS GIELEN, Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, Doxa bei Paulus zwischen den Polen protologischer und eschatologischer Gottebenbildlichkeit am Beispiel der Korintherkorrespondenz, in: a.a.O., 79–122; NICOLE CHIBICI-REVNEANU, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium (WUNT II 231), Tübingen (Mohr) 2007.

(Ps 19,2; Ps 72,19). In der erwarteten Heilszeit soll sie, so das Jesajabuch, endgültig «aufleuchten» und für alle sichtbar werden (Jes 4,5f.; 40,5; 60,1). Für Paulus offenbart sich der *kābōd* oder die *doxa*, wie es im Griechischen heisst, im auferstandenen Christus, aber auch auf dem Angesicht des Gekreuzigten (2 Kor 4,6). Das Johannesevangelium sieht sogar in Jesu Kreuzestod selbst, in seinem Scheitern und Leiden, die verhüllte Enthüllung dieser Gottesehre oder -herrlichkeit (Joh 7,39; 11,4; 12,16; 13,31f.; 17,1). So stellt das Kreuz nicht zuletzt Massstäbe menschlicher «Ehrbarkeit» auf den Kopf – und damit richtig (Joh 5,41–44; 7,18; 8,50–54; 12,43). Was *wahre* menschliche Ehre ausmacht, wird hier, wie im biblischen Denken überhaupt, ganz von Gottes Ehre her verstanden. Wo sie dem Menschen geschenkt wird, hat er sie nie als Besitz, sondern als Abglanz oder Spiegelung der Ehre Gottes.

Wer also eine Tätigkeit oder ihr Ergebnis der Ehre Gottes unterstellt, gibt Gott zurück, was ihm schon gehört. Sie macht so das Herrliche und Schöne daran zum Lobpreis dessen, der Ursprung alles Herrlichen und Schönen ist. Aber auch Misslingen und Scheitern kann sie Gott übergeben¹⁶. Das Gewicht der Sache und des eigenen Bemühens wird transparent für etwas anderes von noch grösserem Gewicht. Diese Einstellung kennzeichnet für Wittgenstein das Handeln des religiösen Menschen überhaupt: «Es ist die Einstellung, die eine bestimmte Sache ernst nimmt, sie aber dann an einem bestimmten Punkt doch nicht ernst nimmt, und erklärt, etwas anderes sei noch ernster.»¹⁷ Wer sagt, sein Tun geschehe zur Ehre Gottes, will es auch von anderen in diesem Licht betrachtet wissen. Er fordert eine Reaktion heraus, die sich auf dies Tun und doch nicht *nur* darauf bezieht. Indem er derart über sich hinausweist, ist er zugleich bei sich und der Vorläufigkeit, der Schwäche seines Unterfangens – und appelliert daran, *in* dieser Schwäche den Widerschein von etwas Grösserem zu sehen.

Doch was, wenn dieser Appell keine Resonanz fände? Und das nicht etwa, weil er abgewiesen würde – indem ein anderer etwa sagte: «Ich nehme dir diese Einstellung nicht ab» –, sondern weil eine Reaktion

¹⁶ In diesem Sinne lese ich Wittgensteins Fortsetzung im Vorwort zu den «Philosophischen Bemerkungen» (wie Anm. 6), S. 5: «Es heisst, es ist in gutem Willen geschrieben und soweit es nicht mit gutem Willen, also aus Eitelkeit etc. geschrieben, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen.»

¹⁷ LUDWIG WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, S. 571, zitiert nach: ders., Werkausgabe, Bd. 1 (wie Anm. 9).

überhaupt ausbliebe? Vielleicht weil der Ernst dieser Haltung, der sich in einem anderen Ernst bestätigend bricht, nicht nachvollziehbar ist. Sollte mit einer Reaktion aber gar nicht zu rechnen sein, wäre dem Ausdruck «zur Ehre Gottes» der soziale Kontext abhandengekommen und damit das konstituierende Lebensmuster. Seine Verwendung wäre eine leere Geste, ein überflüssiges Ornament.

Wittgenstein scheint diese Situation vorauszusetzen. Er hasst das Ornament, verurteilt es geradezu moralisch¹⁸, und geht wohl darum so weit, den Gebrauch des Ausdrucks «zur Ehre Gottes» als «Schurkerei» zu bezeichnen. Er *möchte* sagen, dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben. Aber er *kann* es nicht sagen, weil man einen fehlplatzierten, exzentrischen Schnörkel darin sehen müsste¹⁹. Da hilft es auch nichts, den Ausdruck «zur Ehre Gottes» ganz anders zu meinen, als er unvermeidlich aufgefasst wird, denn es gibt kein «privates» Meinen, kein Meinen ohne Sprachgemeinschaft: Was ich mit einem Ausdruck meinen kann, wird durch das *bestimmt*, was andre darunter verstehen können. Wo kein Einklang zwischen Sagen und Verstehen zustande kommt, ist das Gespräch zu Ende. Deshalb *zitiert* Wittgenstein den Ausdruck lediglich und antizipiert schon das Unverständnis. *Diese* Art von halbem Sagen, das sich im Moment der Aussage selbst zurücknimmt, schreckt nicht vor Verbindlichkeit zurück. Im Gegenteil, es möchte paradoxer Ausdruck eines kommunikativen Anspruchs sein, der uneingelöst, vielleicht auch uneinlösbar bleibt. Solch ein halbes Sagen appelliert an ein ebenso paradoxes halbes Verstehen, das in seinem eigenen Ungenügen zugleich die Unfähigkeit zu angemessener Reaktion erkennt. Es ist der Versuch, dem Leerlauf einer religiösen Sprachverwendung zu entkommen, indem ihr Lebensraum als Sich-Entziehender zum Thema wird.

¹⁸ Sinnfällig wird das an dem Haus, das Wittgenstein für seine Schwester geplant hat; vgl. BERNHARD LEITNER, *Das Wittgenstein-Haus*, Ostfildern (Hatje Cantz) 1989.

¹⁹ In der Tat betrachtet ein grosser Teil der Wittgenstein-Literatur die spirituelle Seite seiner Philosophie als Beiwerk: Sie wird als Randthema behandelt oder systematisch ausgeblendet – obwohl allein schon das Ungewöhnliche von Form, Sprachgestalt und Methode seiner Schriften nachdrücklich darauf verweist. Das von Wittgenstein befürchtete Unverständnis ist also tatsächlich eingetreten. Vgl. dagegen NORMAN MALCOLM, *Wittgenstein: From a Religious Point of View? With a critical response by Peter Winch*, London (Routledge) 1993.

2. Verstummen Gottes?

Ich habe von der Schwierigkeit der Rede von Gott gesprochen, vom Ausdruck «zur Ehre Gottes» und auch von der Ehre Gottes selbst, der Gottesherrlichkeit. Die Verbindung war zunächst ein Wittgenstein-Zitat. Tatsächlich hängen diese Themen aber nicht bloss äusserlich zusammen. Denn aus Sicht des Glaubenden gilt: Wenn der Mensch von Gott sprechen kann, dann nicht aus eigenem Vermögen, sondern sofern er antwortend an Gottes selbstmitteilender Präsenz, an seiner *doxa* teilhat. «Gottes Herrlichkeit», schreibt *Karl Barth*, «ist auch die von Gott geweckte und hervorgerufene Antwort des ihm durch seine Kreatur dargebrachten Lobpreises, sofern dieser in seiner ganzen Kreatürlichkeit der Wiederhall seiner Stimme ist.»²⁰ Allerdings wurde Gottes Herrlichkeit nicht immer so eindeutig *theo-logisch*, d.h. im Medium des Wortes, verstanden. Die Kirchenväter und die Orthodoxie sehen Gottes Herrlichkeit vor allem als Erscheinung, die das Begreifen übersteigt, als *Theo-phanie*²¹. Bei *Jean Calvin* wiederum heisst es einmal: «Der Begriff der Herrlichkeit im eigentlichen und speziellen Sinn bezeichnet das, was in Gottes Güte hervorleuchtet»²²; hier haben wir Herrlichkeit, nach *Hans Urs von Balthasars* dreigliedrigem Schema, als *Theo-praxie*.²³ In jedem Fall aber ist Gottes Herrlichkeit in Wort, Erscheinung und Handeln ein Mitteilungsgeschehen. Der Gott der Bibel ist kommunikativ. Er teilt sich mit in Ereignissen, die *Kurt Stalder* als «existenzbegründend»²⁴ charakterisiert; er meint damit Geschehnisse, in denen sich Gemeinschaft mit Gott, den Menschen und allem Geschaffenen erschliesst. Gegen die Un-Wirklichkeit gestörter und zerstörter Le-

²⁰ KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik II/1: Die Lehre von Gott*, Zürich (Evangelischer Verlag) 1940, §31.3 (Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit), 753.

²¹ Vgl. VASILIOS N. MAKRIDES: *Doxa und Megaleion, Christlich-orthodoxe Sichtweisen auf die Herrlichkeit Gottes in kulturgeschichtlicher Sicht*, in: Kampling (Hg.), *Herrlichkeit* (wie Anm. 15), 235–252.

²² CO 51,152 (zu Eph. 1,11), deutsch: KARL MÜLLER (Hg.), *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Bd. 13, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1974, 114.

²³ Diese Dreiteilung in Theophanie, Theopraxie und Theologie stammt von Hans Urs von Balthasar und liegt der Gliederung seines Werkes «Herrlichkeit» in die Abschnitte Theoästhetik, Theodramatik und Theologik zugrunde.

²⁴ KURT STALDER, *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit*, hg. von Urs von Arx (ÖBFZPhTh 38), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 269 und 276.

bensbeziehungen eröffnen sie eine Wirklichkeit, die selbst nichts anderes als Beziehung und Mitteilung ist. Alles, was wir von Gott sagen können, geht aus von diesem «herrlichen» Mitteilungszusammenhang und *reflektiert* ihn, indem wir Gott damit die Ehre geben²⁵. – Eine Herrlichkeit, ein Glanz und eine Schönheit allerdings, die gleichgültig blieben gegen das faktische Dunkel – gegen Leid, Schuld und Tod –, wären weder glänzend noch schön. Darum begibt sich nach christlicher Vorstellung Gott selbst in dieses Dunkel hinein. Es ist Jesus Christus, der nach von Balthasar «gerade jene Dunkelheiten, [...] als bevorzugten Ort für das Erscheinen der Liebe Gottes, somit als seine ausbrechende Herrlichkeit zu verstehen vorschreibt»²⁶. «Das Einsinken des göttlichen Wortes ins Fleisch», so von Balthasar an anderer Stelle, «wird alle ‹Gestalt und Schönheit› hinter sich lassen und in unvorstellbare, deshalb auch unsichtbare und unleserliche, verborgene Ungestalt hinabdrängen, um die Herrschaft und Herrlichkeit Gottes auch dort auszubreiten, wo bislang vorbehaltenes Gebiet war»²⁷. Keine *theologia gloriae* also ohne *theologia crucis*²⁸. Kein *Lobpreis* Gottes ohne die *Klage* über seine Verborgenheit und die *Bitte* um seine Gegenwart gerade in der Gottesferne.

Gläubiges Reden von Gott geschieht demnach selbst «zur Ehre Gottes» und gründet insofern in Sprechakten wie Preisen, Klagen, Danken oder Bitten. Das führt allerdings zu Asymmetrien, wo diese Sprach- und Lebensmuster nicht geteilt werden oder ihre Selbstverständlichkeit verlieren. Für einen Atheisten – und damit meine ich auch den Atheisten in mir – *kann* Gott gar nichts anderes sein als ein Gegenstand des menschlichen Diskurses unter anderen. Der Atheist wägt die Argumente, die Gottes Existenz begründen könnten, nüchtern gegen jene, die ihr widersprechen. Wie wäre dem Atheisten zu verdenken, dass er – angesichts des beklagenswerten Zustands dieser Welt – zu einem negativen Schluss gelangt? Vom Gläubigen (in mir) will er nun Gründe hören, die ihn zu einem anderen Ergebnis kommen lassen. Damit verlangt der Atheist vom Glaubenden aber schon zu viel: Liesse der sich darauf ein, müsste er etwa – statt Gott

²⁵ MAGDALENE L. FRETTLÖH, Gott Gewicht geben, Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2009, 150.

²⁶ HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln (Johannes) 1967, 975f.

²⁷ HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit III/2/1: Theologie – Alter Bund, Einsiedeln (Johannes) 1969, 379f.

²⁸ Vgl. dagegen die bekannte Entgegensetzung in Luthers Heidelberger Disputation 1518: WA 1, 362/18f.

zu preisen – Spuren von Sinn und Erfüllung zu einer Summe aufaddieren und davon – statt vor Gott zu klagen, zu bitten oder zu hadern – die Summe von Sinnlosigkeit und Leiden abziehen. Eine positives Ergebnis spräche dann vielleicht für den «intelligenten Urheber»; ein negatives, das wohl wahrscheinlicher wäre, für das «blinde Schicksal». Doch *beide* Begriffe sprechen von «Gott» (oder seinem Nichtvorhandensein), als beträfe es ein Stück der Welt. Sie sprechen also gar nicht von Gott. Der Nichtglaube ist daher, so oder so, schon vorausgesetzt, wo von Gott als Objekt die Rede ist. Der Gläubige mag darum versuchen, diese Art der Unterhaltung zu vermeiden, um dem anderen jene Sprachvollzüge zu vermitteln, in denen Gott nicht Gegenstand, sondern Gegenüber ist. Hiermit fordert aber umgekehrt der Gläubige zu viel vom Atheisten: Wie könnte der in Lobpreis oder Klage einstimmen, wo für ihn doch deren Grund und Adressat infrage stehen!

Atheist und Gläubiger müssen also voneinander immer schon zu viel verlangen. Die gleiche Schwierigkeit begegnet im Gespräch mit dem Agnostiker (und wieder meine ich damit auch den Agnostiker in mir), für den Gott ein Vielleicht ist und der deshalb, wie es zunächst scheint, dem Gläubigen etwas nähersteht. Wenn ich etwa sage: «Da oben fliegt ein Flugzeug», und ein anderer sagt: «Vielleicht, ich bin mir nicht ganz sicher», dann liegen unsere Ansichten ziemlich nahe beieinander. Bei Gott liegt der Fall jedoch anders. Wenn ich sage: «Ich glaube an Gott», und der andere erwidert: «Vielleicht, ich bin mir nicht ganz sicher», trennt uns, wie Wittgenstein feststellt, ein «Abgrund». «Es handelt sich hier nicht», so Wittgenstein weiter, «um eine Frage des irgendwie Näherkommens; die Sachen liegen auf einer ganz anderen Ebene; man könnte das ausdrücken, indem man sagt: «Du meinst etwas ganz und gar anderes [...]».²⁹ Die Verschiedenheit des «Meinens» und der «Ebenen» zeigt sich an den jeweiligen Lebensmustern: Das Handeln und Verhalten eines Menschen, dem die Existenz des Flugzeuges gewiss ist, weicht kaum von dem eines andern ab, der die Existenz des Flugzeugs allenfalls als Hypothese ansieht; beide teilen diesbezüglich das gleiche Lebensmuster. Bitten, Danken, Preisen oder Klagen aber kennen kein «vielleicht» als Adressaten;

²⁹ LUDWIG WITTGENSTEIN, Vorlesungen über den religiösen Glauben, in: ders., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, zusammengestellt und hg. aus Notizen von Y. Smythies, R. Rhees und J. Taylor von Cyrill Barrett, Frankfurt a.M. (Fischer) 1995, 78. Wittgensteins eigenes Beispiel ist in diesem Fall nicht der Begriff «Gott», sondern der des «Jüngsten Gerichts».

der Agnostiker steht *ausserhalb* dieser Lebensmuster³⁰. Wittgenstein vermutet daher wohl zu Recht: Der Agnostiker verwendet das gleiche Wort wie der Gläubige, aber in völlig verschiedener Weise; sie meinen jeweils anderes³¹.

Sollte diese Überlegung richtig sein, wäre der Problematik heutigen Redens von Gott nicht zu entgehen, indem man Aussagen und Wahrheitsansprüche zur Diskussion stellte, die *unabhängig* von religiösen Sprachvollzügen verständlich wären. Solch eine unabhängige Verständlichkeit setzt unter anderen *Wolfhart Pannenberg* voraus, wenn er (im Anschluss an *John Hick*) Aussagen über Gott als «Hypothesen» auffasst³². Dazu kommt er, weil er von Bedeutungs- und Wahrheitstheorien ausgeht, die von der Einbettung der Sprache in Lebenszusammenhänge absehen. Bekanntlich hat eine solche Theorie auch Wittgenstein zunächst vertreten. Gemäss seiner frühen Abbildtheorie stehen Worte für Gegenstände, und eine Aussage ist genau dann wahr, wenn die Konfiguration der Worte im Satz – das sprachliche Bild – der Konfiguration der Gegenstände – der Wirklichkeit – entspricht. Der späte Wittgenstein hält dem entgegen, dass Worte zahlreiche Funktionen haben und nur in äusserst primitiven Zusammenhängen in irgendeinem Sinn «für Gegenstände stehen»; dass Vollzüge des Aussagens im Einzelfall sehr unterschiedlich aussehen; und dass sie überhaupt nur eine Familie von Sprechhandlungen unter *vielen* bilden. Was ist etwa mit den «Sprachspielen» des Versprechens, des Bittens oder auch des Gebets?³³ Bei der Frage nach dem, was solche Sprachpraktiken ermöglicht und gegebenenfalls bewahrheitet, erweist sich die Idee des Bildes rasch als unbrauchbar. Stattdessen stösst man auf die viel-

³⁰ Interessanterweise wird dies von Anthony Kenny bestritten: «An agnostic's praying to a God whose existence he doubts is no more unreasonable than the act of a man adrift in the ocean, or stranded on a mountainside, who cries for help though he may never be heard, or fires a signal which may never be seen.» ANTHONY KENNY, *The Ineffable Godhead*, in: ders., *The Unknown God, Agnostic Essays*, London (Continuum) 2005, 7–24, hier 20. – Das Beispiel leuchtet ein, unterscheidet sich aber grundlegend vom Fall eines Gebetes (auch eines Notgebetes), das sich im göttlichen Kommunikationszusammenhang aufgehoben sieht.

³¹ Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Farben*, III §317: «Eigentlich möchte ich sagen, dass es [...] nicht auf die Worte ankommt, die man ausspricht, [...] sondern auf den Unterschied, den sie an verschiedenen Stellen im Leben machen.» Zitiert nach: ders., *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984.

³² WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977, 301–303.

³³ WITTGENSTEIN, *Untersuchungen* (wie Anm. 9), §23.

fältigen Rollen, die etwa zweifelhafte Behauptungen, aufrichtige Verge-
wässerungen, eingelöste Zusagen, unerfüllte Wünsche oder ein erhörtes
Gebet ins unserem Leben spielen. Auch für die religiöse Sprachverwen-
dung gilt: Ihr Gebrauch, ihre Einbettung in Lebensformen gibt den ent-
scheidenden Hinweis darauf, was sie bedeutet – und was sie jeweils wahr
macht. Man kann gewiss nicht von «Wahrheiten» im Plural sprechen, die-
sen Plural *kennt* unsere Sprache nicht; doch wird eine Vermutung, *wenn*
sie wahr wird, eben *anders* wahr als ein Versprechen – und ganz anders
wiederum als das, was wir von Gott erbitten. Der Psalmist will keine Hy-
pothese prüfen, wenn er betet, Gott möge sich in ihrer Herrlichkeit zu er-
kennen geben (Ps 57,6; 108,6).

Dieser «Wittgenstein'schen» Betrachtungsweise wird oft vorgeworfen,
sie wolle religiöses Sprechen von anderen Sprachspielen «isolieren» und
eine religiöse Sonderwahrheit konstruieren, die «losgelöst» sei von der
Weise, wie in der Wissenschaft und anderswo von Wahrheit geredet
wird³⁴. Tatsächlich sind Wittgensteins Äusserungen zu diesem Punkt
nicht besonders klar, wie überhaupt seine Überlegungen zur Religion von
versuchsweisem, teils widersprüchlichem Charakter sind; und ich bean-
spruche hier auch keine vollständige Wittgenstein-Exegese zu dieser Sa-

³⁴ Es ist faktisch vor allem der Wittgensteinianer Dewi Z. Phillips – wohl einer
der am meisten missverstandenen Religionsphilosophen überhaupt –, der zur Ziel-
scheibe solcher Vorwürfe wird. So schreibt etwa U. Körtner in seinem (zumindest im
deutschsprachigen Protestantismus) einflussreichen Grundlagenwerk «Theologie des
Wortes Gottes»: «Die unkritische Übernahme der Sprachspieltheorie Wittgensteins
durch die Theologie führt zu einem unausgewiesenen Fideismus [...], dessen Gel-
tungsanspruch nur dezisionistisch begründet werden kann.» Und an anderer Stelle in
direkter Bezugnahme auf Phillips: «Man gelangt in bestimmte religiöse Sprachspie-
le offenbar nur durch «Abrichtung», ohne dass diese gegenüber anderen Sprachspielen
kommunikationsfähig sein müssen.» ULRICH H. J. KÖRTNER, *Theologie des Wortes
Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen (V&R) 2001, 95.101. – Zum
Hintergrund der Debatte siehe KAI NIELSEN/DEWI Z. PHILLIPS, *Wittgensteinian Fide-
ism?* London (SCM) 2005; zur aktuellen Diskussion INGOLF U. DALFERT/HARTMUT
VON SASS (Hg.), *The Contemplative Spirit: D. Z. Phillips on Religion and the Limits
of Philosophy*, Tübingen (Mohr) 2010. – Insgesamt hat Wittgensteins Spätphilosophie
in den letzten Jahrzehnten vor allem auf die angelsächsische Theologie einen tiefgrei-
fenden Einfluss ausgeübt (man denke an so unterschiedliche Stimmen wie Fergus
Kerr, Hans Wilhelm Frei, George Lindbeck, Stanley Hauerwas, Brad Kallenberg,
David Burrell oder Kevin J. Vanhoozer). In der deutschsprachigen Theologie zeichnet
sich erst in jüngerer Zeit ein verstärktes Interesse ab.

che³⁵. Die skizzierten Einwände scheinen mir dennoch auf Missverständnissen zu beruhen. Es kann keine Rede davon sein, dass man mit Wittgenstein die religiöse Sprache «isolieren» würde – ganz im Gegenteil. Es gehört zum Charakter einer Hypothese, dass ihre Rolle begrenzt ist, vergleichsweise losgelöst von anderen Zusammenhängen. Deshalb lässt man sie leichter und folgenloser fallen als den Gottesglauben. Es ist also gerade die, die von Gott als *Hypothese* spricht, die dem religiösen Sprachspiel eine «isolierte» Rolle zuweist. Ein isoliert-hypothetischer Gott aber kann nicht der Gott der Glaubenden sein, mit dem sie preisend, klagend, bittend oder dankend die *Gesamtheit* ihres Lebens und ihrer Erfahrungen verknüpfen. Aus demselben Grund kann man nicht sagen, der Gottesglaube sei «losgelöst» von wissenschaftlicher Wahrheit, denn auch sie ist Teil dieses Lebensgesamten. Gleichwohl oder besser: gerade deshalb kann man für den Gottesglauben, anders als in einigen Regionen der Wissenschaft, keine *Bedingungen* für Bestätigung oder Falsifikation anführen. Denn solche Bedingungen greifen immer *begrenzte* Teile des Wirklichen und Möglichen heraus. Mit dem Glauben an Gott hingegen geht es um eine Haltung zum *Ganzen*³⁶. Gott preisend und klagend, mit Bitte und Dank verhalte ich mich zur Welt *überhaupt*.

Von da aus muss man, wie ich meine, auch die Asymmetrien zwischen dem Gottesbegriff des Gläubigen und dem Gottesbegriff des Atheisten und des Agnostikers verstehen. Manche bringen in diesem Zusammenhang das Konzept der «Inkommensurabilität» ins Spiel³⁷; der Gottesbegriff der Nichtgläubigen wäre demnach in den Gottesbegriff der Gläubigen nicht übersetzbar und umgekehrt. Man hätte es mit unterschiedlichen «Weltbildern» zu tun, in denen Glaubenssätze oder Grundüberzeugungen

³⁵ Der frühe Wittgenstein bleibt hier aussen vor, ebenso Wittgensteins Überlegungen zu absoluten Gefühlen in: LUDWIG WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik, in: ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1989, 9–19.

³⁶ Auch Pannenberg versteht Gott als «die alles bestimmende Wirklichkeit», sieht darin aber keinen Widerspruch zum hypothetischen Charakter des Gottesgedankens. Vgl. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 32), 304. Zu den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten für Pannenberg's eigene These vom hypothetischen Charakter der Gottesrede siehe u.a. HANS-JÜRGEN DETJEN, Geltungsbegründung traditionsabhängiger Weltdeutungen im Dilemma. Theologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie und Konstruktivismus, Münster (LIT) 2010, 329–336.

³⁷ WILHELM LÜTTERFELS, Ist das religiöse Sprachspiel inkommensurabel? Zur Dialektik der Weltanschauungs-Diskurse, in: Michael Wladika (Hg.), Gedachter Glaube. FS Heimo Hofmeister, Würzburg (Königshausen&Neumann) 2005, 21–38.

einen Status haben, der demjenigen von Regeln oder «Prinzipien» ähnelt. Und «[w]o wirklich zwei Prinzipien aufeinander treffen», so eine berühmte Bemerkung Wittgensteins, erklärt eben «jeder den anderen für einen Narren und Ketzer»³⁸. – Damit ist der Kern der Sache aber nicht getroffen. Man mag etwa die Gesetzmässigkeiten, nach denen sich ein Flugzeug durch die Luft bewegt, im Rahmen verschiedener Paradigmen auf jeweils «inkommensurable» Weise beschreiben können, aber das muss keine umfassenden Folgen für das gesamte Handeln und Verhalten haben. Beim Glauben oder Nichtglauben ist das anders: Hier geht es, wie *Hilary Putnam* in kritischer Auseinandersetzung mit der Inkommensurabilitäts- und Weltbildthese feststellt, um *Lebensformen*³⁹. Aber was ist dabei das Charakteristische des Glaubens? Ich meine, es besteht darin, dass Glaubende (mich als Glaubenden eingeschlossen) Sprechformen und Verhaltensweisen haben, mit denen sie sich *im* Ganzen der Welt auf ein «ansprechendes» Gegenüber zur Welt beziehen – während Nichtglaubenden (und mir als Nichtglaubendem) dies alles im Wortsinn «nichts sagt»; es bleibt gleichsam stumm⁴⁰.

Nun scheinen aber gerade jene Sprechformen und Verhaltensweisen *brüchig* zu werden, die das Eigentümliche des gläubigen Gottesbegriffs ausmachen. Und vielleicht geht auch ein Bruch durch mich, wenn ich sowohl die Reaktionsweisen des Glaubens wie die des Nichtglaubens bei mir wiederfinde. Doch es wäre wohl zu kurz gegriffen, hier bloss Probleme persönlicher «Glaubensschwäche» oder individuellen «Unglaubens» zu vermuten. Das jedenfalls gibt ein Beispiel von *Dewi Phillips* zu bedenken. In einem Buchkapitel über Religion und kulturellen Wandel spricht er unvermittelt von den Folgen der Verkehrsverdichtung:

³⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN, Über Gewissheit, §611, zitiert nach: ders., Werkausgabe, Bd. 8 (wie Anm. 31).

³⁹ HILARY PUTNAM, Wittgenstein über den religiösen Glauben, in: ders., Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart (Reclam) 1997, 87–105.

⁴⁰ In diesem Sinn würde ich Stanley Cavells wiederholte Andeutungen verstehen, dass religiöser Glaube eine Verwandtschaft mit dem hat, was er «Anerkennung» nennt. Vgl. den Überblick zu Cavells recht widersprüchlichen Überlegungen zur Religion bei PETER DULA, Cavell, Companionship, and Christian Theology, Oxford (OUP) 2011, 155–177.

Denken Sie an die Weise, auf welche die Toten [von ihrer letzten Wohnung durch den Ort] zu ihren Gräbern geleitet wurden. Menschen gingen mit ihnen bis zum Ende. Sie teilten eine letzte Reise mit ihnen. Obwohl es Fuhrwerke gab, dachte, ausser den Gebrechlichen, keiner daran, irgendetwas anderes zu tun als zu gehen. Dann kam das Auto. Zuerst schien alles in Ordnung. Selbst wenn man nicht länger zu Fuss ging, war es eine würdige Prozession, die ihren Weg langsam verfolgte und die kein anderes Fahrzeug kreuzen würde. Als immer mehr Leute sich ein Auto leisten konnten, brauchte man breitere Strassen. Die Verdichtung des Verkehrs und die Gesetze, die sie hervorbrachte, wurden ein Problem für die würdige Prozession der Toten. Die Prozession wurde schneller, und das erhöhte Tempo untergrub die Würdigkeit. Autofahrer hielten es nicht länger für nötig, wegen einer Begräbnisprozession anzuhalten. Langsam, aber sicher untergruben Faktoren, die zunächst wenig mit Religion zu tun haben schienen, eine religiöse Reaktionsweise.

Seit dem Aufkommen der Kremation, so Phillips weiter, wüssten die Trauernden schliesslich auch, dass der Körper nicht wirklich während der Abschiedsfeier verbrannt würde. Damit sei die Praxis des «Letzten Geleits» eigentlich verschwunden. Und sei es von da aus noch ein weiterer Schritt, zu sagen, man brauche um den Körper letztlich überhaupt kein Aufhebens zu machen? Vielleicht wäre er besser rasch und hygienisch zu entsorgen⁴¹.

Was hat derlei Anekdotisches mit dem Reden von Gott zu tun? Wenn die hier vorgetragene Argumentation zutrifft, ist der *Sinn* religiöser Rede *intrinsisch* mit Praktiken verknüpft, mit denen man sich bittend, dankend, preisend, klagend zum Ganzen von Welt, Leben und Tod verhält. Phillips' Beispiel verdeutlicht eindrucksvoll, wie beiläufig und zugleich unausweichlich solche Praktiken verschwinden können. Die Gottesrede wird dadurch sozusagen ausgedünnt; sie verliert jenen Zusammenhang mit Lebensmustern, der ihr nicht nur Farbe und Gewicht, sondern überhaupt einen bestimmten Inhalt gibt. Das Brüchigwerden religiöser Gemeinschafts- und Handlungsformen kommt nicht bloss zufällig mit dem Brüchigwerden religiöser Sprache zusammen; beides ist *ein* Vorgang.

Wenn von «Säkularisierung» die Rede ist, wird diesem Zusammenhang selten nachgegangen; man spricht oft vom schwindenden Einfluss oder der veränderten sozialen Rolle des Religiösen, als bliebe es, in seiner Substanz sozusagen, von all dem unberührt. Anders dagegen Charles Tay-

⁴¹ Vgl. DEWI Z. PHILLIPS: *Belief, Change, and Forms of Life*, London (Macmillan) 1986, 89f.

lor, der in seinem grossen Werk «Ein säkulares Zeitalter» verschiedene Formen der Säkularisierung nicht nur danach befragt, wie sie Glaubende und Nichtglaubende empirisch *beeinflussen*; für Taylor bedeutet Säkularisierung vor allem eine Verschiebung des gesamten «Hintergrundrahmen[s]», in dem wir die Optionen von Glauben und Nichtglauben überhaupt *denken* können⁴². Vielleicht muss man da noch einen Schritt weitergehen: Ist wirklich auszuschliessen, dass selbst die *Option* des Glaubens an Zugänglichkeit verliert? Eine Erosion religiösen Lebens müsste dann auch die Bedeutung, Verständlichkeit und Vollziehbarkeit gläubigen Sprechens von Gott untergraben.

Karl Barth bezeichnet den menschlichen Lobpreis als «Widerhall» der Stimme Gottes⁴³: Wo dieses doxologische Sprechen Bedeutsamkeit und Bedeutung überhaupt verliert, wäre das demnach *auch* ein Sich-in-Schweigen-Hüllen Gottes. *Eine* Reaktion darauf ist das halbe Sagen und halbe Verstehen, von dem zu Anfang die Rede war: Man spricht von Gott, aber gleichsam nur mit halber Konsequenz, und man versteht es auch nur halb. Darauf wieder reagiert die *andre* Weise eines halben Sagens, mit der Wittgenstein äussert, er wolle den Ausdruck «zur Ehre Gottes» verwenden, um dies dann doch zurückzunehmen, damit auf jene Leerstelle verwiesen sei, die ein mehr als halbes Verstehen auszufüllen hätte. – Ist das alles aber nicht doch bloss die Eröffnung des letzten Aktes, ein Vorspiel zum *Ende* des Redens von Gott?

3. Wiedergewinnung der Sprache

Ein bemerkenswertes Gedicht von *Margaret Atwood*, «In der säkularen Nacht», scheint das nahezulegen. Es beschreibt zunächst eine Situation, deren Alltäglichkeit in scharfem Kontrast zur epochalen Geste des titelgebenden Ausdrucks steht: «Du streifst in der säkularen Nacht / allein durchs Haus. Es ist halb drei. / Alle haben dich verlassen.» Das lyrische Du spricht von Einsamkeit und Fresssucht. Zunehmend wird deutlich, dass es auf ein Leben wiederholter Enttäuschungen zurückblickt: «Du wärst überrascht, wenn jemand antwortete, / aber das kommt noch.» Das Gedicht schliesst mit den Zeilen:

⁴² SZ (wie Anm. 3), 33.

⁴³ Siehe Anm. 20.

Es herrscht so viel Stille zwischen den Worten,
sagst du. Du sagst: Die spürbare Abwesenheit
Gottes und seine spürbare Anwesenheit
laufen so ziemlich auf dasselbe hinaus,
nur umgedreht.
Du singst: Weiss sind alle meine Kleider.
Du summt vor dich hin.
Vor vielen hundert Jahren
hätte das Mystik sein können
oder Ketzerei. Jetzt nicht mehr.
Draussen heulen Sirenen.
Jemand ist überfahren worden.
Das Jahrhundert schleppt sich ächzend fort.⁴⁴

Bei Atwood ist die Rede von einer «Abwesenheit» Gottes genauso bedeutungslos geworden wie die von seiner «Anwesenheit», weil beides gleichermassen ohne Konsequenzen bleibt. Selbst aus der Paradoxie einer «spürbare[n] Abwesenheit», die einer «spürbare[n] Anwesenheit» gleichkommt, lassen sich keine Funken mehr schlagen: Der Kontext, in dem so etwas Mystik oder Ketzerei sein könnte, ist längst verloren. Es bleiben Worte, die man beliebig und nach Wunsch auch «umgedreht» verstehen könnte. Die «Stille» zwischen ihnen sagt nichts aus. Die Zeit ist richtungslos; sie schleppt sich bloss noch «ächzend fort». Selbst jener Atheismus ist erledigt, der sich in heldenhafter Pose der Geworfenheit des Daseins und seinem Sein-zum-Tode stellt: Nur Sirenen eines Krankenwagens erinnern an die menschliche Verwundbarkeit.

Atwood formuliert eine Verlufterfahrung. Ein Verlust aber setzt ein Fehlen voraus, und so läge es für die Theologie vielleicht allzu nahe, in der «säkularen Nacht» einen versteckten Ausdruck des *Verlangens* nach Gott zu sehen, das nur durch Gott selbst geweckt sein kann (wie in Karl Rahners Konzeption des «übernatürlichen Existenzials»⁴⁵). Doch würde die Theologie sich damit nicht arrogant über die Radikalität jener Verlufterfahrung hinwegsetzen? Zudem steht keineswegs fest, dass es für jeden gleichermassen evident wäre, die Sinnentleerung religiöser Rede als Einbusse zu beschreiben. Wie dann aber soll sich zu diesem Sprach-

⁴⁴ MARGARET ATWOOD, In der säkularen Nacht, in: dies., Ein Morgen im verbrannten Haus, übers. von Beatrice Howeg, Berlin (Berlin Verlag) 1996, 16f.

⁴⁵ Vgl. KARL RAHNER, Art. «Existenzial, übernatürliches», in: LThK² 3 (1959), 1301.

verlust verhalten, wer *trotz allem* das Sprechen von Gott nicht lassen kann und will?

Manche meinen, man müsse nur umso deutlicher die Begriffe und Erzählungen der christlichen Tradition vernehmbar machen. Es gibt viele Varianten dieser Haltung, und nicht alle sind bloss doktrinär. Autoren wie *George Lindbeck* tendieren dazu, den Glauben – auch mithilfe einer durchaus selektiven Wittgenstein-Lektüre – als eigenständige «Sprache» zu konstruieren⁴⁶, die mit der säkularen «Sprache» ungefähr so wenig zu tun habe wie das Deutsche mit dem Tibetischen. Verfolgt man diese Analogie weiter, ginge es also darum, die christliche «Sprache» gegen «fremdsprachige» Dominanz zu verteidigen. Diese Art des Vergleichs ist jedoch zutiefst irreführend. Denn auch für Theologinnen und treue Kirchgänger ist Säkularität keineswegs so fremd wie das Tibetische, sondern ein grundlegendes Merkmal der *eigenen* Kultur. Gerade Wittgenstein macht darauf aufmerksam, dass mein Reden von Gott nur aus der *Gesamtheit* meiner Lebensbezüge zu verstehen ist. Diese Lebensbezüge aber – die ich mir zum allergrössten Teil nicht aussuchen kann – sind unabweisbar durch Säkularität bestimmt.

Bemerkenswert ist auch der postmodern-romantische Widerspruchsgeist der anglo-katholisch geprägten Bewegung «Radikale Orthodoxie», die im Anglikanismus, aber auch darüber hinaus zu beachtlichem Einfluss gelangt ist⁴⁷. Ihr Begründer *John Milbank* gehört zu den begeisterten Lesern von Charles Taylors «Ein säkulares Zeitalter»; dabei ist für Milbanks Lektüre die These entscheidend, dass Säkularisierung kein historisch notwendiges, sondern ein kontingentes Geschehen sei. Taylors Geschichtsbetrachtung stellt in der Tat die Paradoxien und Zufälligkeiten des Säkularisierungsprozesses deutlich heraus. Damit unterläuft sie die Vorstellung, der Säkularisierung liege eine innere Zwangsläufigkeit, eine unausweichliche Logik zugrunde. Säkularisierung, so Milbank, «ist nicht unvermeidlich, sie ist passiert»⁴⁸. Tatsächlich hat er selbst schon fast zwei Jahrzehnte zuvor eine dekonstruktive Ideengeschichte mit ähnlicher

⁴⁶ GEORGE LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia PA (Westminster) 1984.

⁴⁷ Als eine Art Gründungsschrift dieser Bewegung gilt der Sammelband JOHN MILBANK/CATHERINE PICKSTOCK/GRAHAM WARD (Hg.), *Radical Orthodoxy*, London (Routledge) 1999.

⁴⁸ JOHN MILBANK, *A Closer Walk on the Wild Side*, in: Michael Warner u.a. (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge MA (Harvard University Press) 2010, 54–82, hier 55.

Stossrichtung versucht⁴⁹. Milbank zieht daraus einen voluntaristischen Umkehrschluss: Er meint, fromme Gruppen und Kirchen könnten als gegensäkulare Widerstandsgemeinschaften ein ungebrochenes Sprechen von Gott wiedergewinnen. Nur so sei dem selbstzerstörerischen Nihilismus liberal-säkularer Gesellschaften entgegenzutreten. Dieser Voluntarismus ist jedoch hochproblematisch. Auch wenn die Säkularisierung keiner notwendigen inneren Logik folgt, ergibt sich daraus nicht, dass ihre Dynamik nach Belieben aufzuhalten wäre; wie zwingend auch ein zufälliger Prozess sein kann, ist etwa an Phillips' Beerdigungs-Beispiel abzulesen. Zudem entgehen auch gegensäkulare Widerstandsgruppen nicht dem Umstand, dass ein Sprechen ohne Lebensmuster – ohne verständige Reaktionen, ohne sich von selbst verstehende Handlungsweisen – nichtssagend bleibt. Selbst den radikal-orthodoxen Partisanen ist der säkulare Kontext *vorgegeben*; und der damit verbundene Sprachverlust hat auch sie *immer schon* betroffen, bevor sie überhaupt zum Widerspruch ansetzen können.

Charles Taylor seinerseits würdigt Milbanks Ideengeschichte als komplementären Versuch, «die seltsamen und komplexen Bedingungen des Glaubens in unserer Zeit» nachzuzeichnen⁵⁰. Ungleich vorsichtiger fallen jedoch seine Überlegungen zur «Wiederherstellung der Sprache»⁵¹ aus. Zunächst erinnert Taylor daran, dass ein «goldenes Zeitalter» des Christentums wohl kaum je existiert haben dürfte⁵². Die von Karl Barth benannte Herausforderung, nicht von Gott sprechen zu können und es doch zu müssen⁵³, begegnet jeder Generation von Glaubenden auf neue Weise. Gerade diese Herausforderung *verbindet* sie miteinander: Taylor bestimmt die Zeit und Raum übergreifende «Gemeinschaft der Heiligen» als «Gemeinschaft ganzer Lebenswege, ganzer Routen hin zu Gott». Zu *meiner* Route gehört dabei «ganz wesentlich mein in eine bestimmte historische Ordnung eingebettetes Dasein mit seinen guten und seinen schlechten Seiten, in deren Rahmen ich einerseits verharren und aus dem ich mich

⁴⁹ JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason*, Oxford (Blackwell) 1990; 2., rev. Aufl., Hoboken NJ (Wiley) 2006.

⁵⁰ SZ (wie Anm. 3), 1204; die Würdigung Milbanks findet sich in SZ, 1280–1284.

⁵¹ SZ, 1257.

⁵² SZ, 1232f.

⁵³ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: ders., *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Bd. 1, München (Kaiser) 1924, 156–178, hier 178.

andererseits herausarbeiten muss, um mich auf die Ordnung Gottes zuzubewegen. Das Eschaton muss alle diese Routen mit ihren völlig verschiedenen Landschaften und Gefahren zusammenbringen.» In diesem Vertrauen, so Taylor weiter, wird das christliche Leben der Gegenwart «nach neuen und beispiellosen Routen suchen» müssen⁵⁴.

Wie das, zumindest in Umrissen, aussehen könnte, versucht Taylor aus der Beschreibung zeitgenössischer «Bekehrungen» zu gewinnen, das heisst: aus dem Bedenken von Lebenswegen, in denen auf diese oder jene Weise der «geschlossene Rahmen» des säkularen Zeitalters durchbrochen wurde. Als wiederkehrendes Merkmal solcher Bekehrungen sieht Taylor den Kontakt mit einer «Fülle», wie sie sich etwa in einer Erinnerung *Bede Griffiths'* widerspiegelt, eines britischen Benediktiners und Mystikers. Taylor zitiert folgende Passage aus Griffiths' Autobiografie:

Gegen Ende meiner Schulzeit ging ich eines Abends allein spazieren und hörte den vollen Chorgesang der Vögel, wie man ihn nur bei Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang und nur zu dieser Jahreszeit zu hören bekommt. Noch heute erinnere ich mich an die Überraschung, die ich empfand, als der Klang plötzlich an meine Ohren drang. Mir schien, ich hätte die Vögel noch nie singen gehört, und ich fragte mich, ob sie das ganze Jahr so sängen, ohne dass ich es gemerkt hätte. Als ich weiterging, stiess ich auf einige voll erblühte Weissdornbüsche, und wieder glaubte ich, noch nie einen solchen Anblick gesehen und niemals einen solchen Liebreiz empfunden zu haben. Wäre ich plötzlich unter die Bäume des Gartens Eden versetzt worden, hätte ich nicht verwunderter sein können. [...] Ich entsinne mich des Gefühls der Ehrfurcht, das über mich kam. Ich wollte auf dem Boden niederknien, so als sei ein Engel gegenwärtig. Ich wagte es kaum, zum Himmel aufzublicken, denn es kam mir vor, als wäre er nur ein Schleier vor dem Angesicht Gottes.⁵⁵

In solchen Widerfahrnissen der «Fülle» kehrt wohl etwas von dem wieder, was die biblische Sprache als «Herrlichkeit» bezeichnet. Aber bezieht Taylor sich mit solchen Erfahrungen nicht auf etwas bloss Subjektives? Und können sie als solche wirklich zum Ausgangspunkt einer Neuentdeckung gläubigen Sprechens werden? Hat nicht der frühe Schleiermacher schon etwas dieser Art versucht – und ist er nicht durch Barth und andere zu Recht dafür getadelt worden? Taylor setzt Akzente, die solch eine Kri-

⁵⁴ SZ, 1248f.

⁵⁵ BEDE GRIFFITHS, *The Golden String*, London (Fount) 1979, 9; zitiert nach: SZ 19.

tik zumindest erschweren. Zunächst muss nach Taylor solch ein «Kontakt mit der Fülle» nicht ausschliesslich Einzelpersonen betreffen; er kann sich ebenso in Gemeinschaften zutragen. Vor allem aber gehört es zum *Gehalt* dieser Erfahrung, das Bloss-Subjektive zu durchbrechen. Genauer gesagt: Man würde einem solchen Ereignis mit der Bezeichnung «subjektiv» gerade jenen neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Rahmen überstülpen, der durch den Inhalt des Erlebten aufgebrochen wird. Zudem besitzt der «Kontakt mit der Fülle» eine transformatorische Kraft, die das Denken, Fühlen und Leben eines Menschen von Grund auf verwandeln kann; auch damit sprengt sie, so Taylor, die Trennung zwischen «Innen» und «Aussen» auf, die Voraussetzung für den Begriff des Subjektiven ist⁵⁶. Schliesslich glaubt Taylor offenbar nicht, dass sich aus solchen Erfahrungen Religion oder Glaube in irgendeiner Weise «herleiten» liesse. Er spricht stattdessen von einer Beunruhigung, die von der Präsenz der Fülle ausgeht und Menschen beharrlich daran *hindern* kann, sich im «geschlossenen Rahmen» der Säkularität einzurichten⁵⁷.

Ich meine, dass solche Beunruhigungen auch von den Worten und Erzählungen der Schrift ausgehen, von den Stimmen der christlichen Tradition, von der Liturgie der Kirchen und auch von denen, die nicht aufhören können, Gottes Nähe zu preisen und seine Ferne zu beklagen. Die Begriffe und Gebärden, die dabei zur Verfügung stehen, sind schwach und fraglich geworden. Doch gerade die Schwierigkeit, sich ihrer zu bedienen, setzt sie ab vom dahergeredeten Wort und der konventionellen Geste. Und die Schwierigkeit, sie zu verstehen, kann nicht nur ratlos machen; sie kann auch irritieren und provozieren, sofern die abgeschlossene Perspektive nicht umstandslos hingenommen und bestätigt wird. Reflexe der Herrlichkeit Gottes wären demnach vor allem im *Durchbrechen* des Selbstverständlichen zu finden, im *Abweichen* von vertrauten Sprach- und Handlungsformen dort, wo unvermutet eine andere Wirklichkeit ins Wort fällt. Dass sich solch ein Reden von Gott als Abweichung vollziehen muss, macht es riskant. Es *kann* damit eine unerwartete Evidenz der Fülle einsichtig machen, was Griffiths' Text unter Verwendung eher traditioneller Bilder wie «Gottes Angesicht», «Engel» oder «Paradiesgarten» zumindest versucht. Es *kann* aber auch scheitern; dann fällt man, wie es bei Atwood vorgeführt wird, in jenen sprachlichen Leerlauf zurück, aus dem man eigentlich ausbrechen wollte.

⁵⁶ SZ, 1208f.

⁵⁷ SZ, 990–127.1179–1204.

Heutiges Sprechen von Gott muss dieses Risiko auf sich nehmen. Es ist ein Risiko, das Ähnlichkeit mit dem der poetischen Rede hat: Wenn eine Dichterin einen neuen sprachlichen Ausdruck kreiert, hängt der Erfolg ihrer Sprechhandlung davon ab, welche Antwort sie damit hervorruft: ob die Unterbrechung des Vertrauten ihre Hörer und Leser kalt lässt; oder ob sie sich herausgefordert fühlen, im Lichte einer neuen Bedeutung die Wirklichkeit unter ungeahnten Aspekten zu betrachten und mit bisher nicht gekannten Mustern auf sie zu reagieren⁵⁸. Ähnlich unvorhersehbar und prekär ist vermutlich, unter Bedingungen der Säkularität, der «Erfolg» des Redens von Gott: Es verweist auf Aspekte und Lebensmuster, die nicht einfach vorhanden, sondern oft erst zu entdecken sind. Solch ein Reden von Gott wäre eine weitere Art des «halben Sagens»: eines, das nie weiss, ob und wie es zum Ziel kommt. Ihm entspräche ein «halbes Verstehen», das bereit wäre, sich vom noch Unverständlichen zur Entdeckung neuer Bedeutungen und Lebensformen herausfordern zu lassen. Diese Rede sähe sich freilich nicht ausschliesslich als Ausdruck menschlicher Kreativität: Gott selbst sucht immer neue Wege, uns anzureden und zur Antwort herauszufordern.

Eine Theologie, die jenes Reden von Gott aufnähme, würde aber ihrerseits wohl mehr Fragen aufwerfen als Antworten vorwegnehmen. Sie liesse sich von Ereignissen der «Fülle» auch dort aus der Ruhe bringen, wo zunächst niemand damit rechnete. Sie liesse sich aber auch von der entgegengesetzten Erfahrung, dem Sich-in-Schweigen-Hüllen Gottes, verunsichern. Der vermeintlichen Geschlossenheit des «säkularen Rahmens» würde sie keine geschlossene Gegenwelt entgegensetzen, sondern die grösstmögliche Offenheit für das, was die Grenzen des Erwarteten aufbricht. Und sähe nicht auch das ökumenische und interreligiöse Gespräch ganz anders aus, würde es nicht mit den längst erschütterten Gewissheiten beginnen, sondern mit den gemeinsamen Fragen – und der Bereitschaft, sich vom anderen und miteinander «beunruhigen» zu lassen?⁵⁹

⁵⁸ Es scheint mir daher durchaus schlüssig, dass Taylor eine «Wiederentdeckung der Sprache [des Glaubens]» vor allem auch von Dichterinnen und Dichtern zu erwarten scheint: SZ, 1249–1265.

⁵⁹ Einen wichtigen Schritt in diese Richtung gehen – bezüglich des ökumenischen Gesprächs – die Autorinnen und Autoren des Bandes PAUL MURRY (Hg.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way to Contemporary Ecumenism*, Oxford (OUP) 2008.

Die Form einer solchen Theologie wäre wohl, statt des grossen Traktats, der Essay, der tastende Versuch, das Fragment. Gerade auf diese Weise könnte Theologie in einer säkularen Zeit die brüchigen Wege zu Gott bedenken – und damit Gott die Ehre geben.

*Andreas Krebs (geb. 1976 in Trier D), Prof. Dr. phil.
1996–2010 Studium der evangelischen und altkatholischen Theologie (Kirchliches Examen), Philosophie, Germanistik (Staatsexamen) und Mathematik (M. Sc.) an den Universitäten Bonn, Hagen, Oxford und Trier, 2006 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Trier. 2006–2009 Studienreferendar und Studienrat in Hennef (bei Bonn) und Trier, 2009–2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn. Seit 2011 Assistenzprofessor für Christkatholische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie am Departement für Christkatholische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern.*

Adresse: Landoltstrasse 81, CH-3007 Bern, Schweiz. E-Mail: andreas.krebs@theol.unibe.ch.

English Summary

God-talk has fallen into a crisis. Religious expressions, once current and familiar, are losing their comprehensibility: they are no longer embedded in everyday behaviour and habit. Their connection with “life patterns” (Wittgenstein) – to which they owe not only their colour and weight, but even their specific content – is dissolving. Who, for all that, cannot abandon talking of God has to breach prevalent forms of language. This venturous act is similar to poetic speech: it points to life patterns which are not simply available, but actually have to be discovered.