

INGOLF U. DALFERTH

# Deus Praesens



Mohr Siebeck

Ingolf U. Dalferth  
Deus Praesens





Ingolf U. Dalferth

# Deus Praesens

Gottes Gegenwart und  
christlicher Glaube

Mohr Siebeck

*Ingolf U. Dalferth*, geboren 1948; 1977 Promotion; 1982 Habilitation; Professor Emeritus für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich; Danforth Professor Emeritus für Religionsphilosophie an der Claremont Graduate University in Kalifornien.

ISBN 978-3-16-160656-4 / eISBN 978-3-16-160657-1  
DOI 10.1628/978-3-16-160657-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung, sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

## Vorwort

Nah ist  
Und schwer zu fassen der Gott.<sup>1</sup>

Als ich 2006 das Buch *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* veröffentlichte, wies ich im Vorwort darauf hin, dass eine umfangreichere Monographie zum Thema auf Deutsch in Vorbereitung sei.<sup>2</sup> Erst im vergangenen Jahr ist es mir gelungen, das angekündigte Projekt zum Abschluss zu bringen. Vieles ist inzwischen dazu gekommen und hat den Gedankengang in manchmal nicht vorhersehbarer Weise konkretisiert. Der Grundgedanke aber hat sich nicht verändert: Im christlichen Denken Gottes sind Gott und Gegenwart dynamisch verknüpft, weil Gegenwart nicht ohne Gott und Gott nicht ohne seine Selbstvergegenwärtigung gedacht werden können. Nur ein gegenwärtiger Gott verdient, ›Gott‹ genannt zu werden, und gegenwärtig ist Gott nur, wenn und insofern er sich selbst von sich aus vergegenwärtigt. Täte er es nicht, gäbe es nichts Möglichen, nichts Wirkliches und nichts Notwendiges, könnte nach Gott nicht gefragt und seine Gegenwart nicht gefeiert oder bestritten werden. Selbst wer Gott leugnet, lebt von seiner schöpferischen Gegenwart. Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig. Ohne seine Gegenwart wäre nichts anderes da und niemand sonst gegenwärtig.

Das nötigt zu klären, was ›Gegenwart‹ meint. Das ist in einer separaten Publikation geschehen.<sup>3</sup> Aber das erfordert auch, in konzentrierter Weise über Gott nachzudenken. Darum geht es in diesem Buch. Nicht nur weil Menschen nach Gott fragen, ist Gott ein Thema philosophischen und theologischen Nachdenkens. Sonst würde sich mit dem Nachlassen des Interesses an Gott auch die Beschäftigung mit diesem Thema erübrigen. Doch die Frage ist nicht nur, was Menschen meinen, wenn sie ›Gott‹ sagen, sondern wie man meinen kann, das Thema los zu sein, wenn man sich nicht mehr

---

<sup>1</sup> F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, München 51989, 379.

<sup>2</sup> I. U. DALFERTH, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven/Paris/Dudley 2006, V.

<sup>3</sup> I. U. DALFERTH, *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen 2021.

für Gott interessiert. Gotteskonzeptionen mögen Fiktionen sein. Das, was sie mehr oder weniger überzeugend zu thematisieren versuchen, ist es nicht. Der Rekurs auf Gott ist kein Rekurs auf ein kulturelles Konstrukt, das wir gesetzt haben, sondern auf eine Wirklichkeit, der wir uns verdanken. Sind Gott und Gegenwart so verknüpft, wie im Folgenden dargelegt wird, dann geht es beim Thema Gott um diejenige Gegenwart, der sich alle andere Gegenwart verdankt und ohne die nichts anderes gegenwärtig wäre. »Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott«, konstatierte Hölderlin.<sup>4</sup> Er hatte mit beidem recht. Die Gründe dafür werden in dieser Arbeit untersucht, die insofern auch die Hintergründe der anderen Arbeiten darlegt.

In diesem Band habe ich Material aus den folgenden Veröffentlichungen verwendet, revidiert und weitergedacht: Paulus in Athen, *Theologische Beiträge* 16 (1985), 147–152; Die Namen Gottes, ›Gott‹ als Name und der Name Gottes, (zus. mit Ph. Stoellger), in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 1–20; Understanding Revelation, in: I.U. Dalferth/M. Ch. Rodgers (Hg.), *Revelation*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2012, Religion in Philosophy and Theology 74, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 1–25; Ein Reden des Herzens mit Gott, in: I.U. Dalferth/S. Peng-Keller (Hg.), *Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets*, Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 83–107; Protest Against Death: Faith, Hope, and Love: A Theological Meditation, in: A.K. Min (Hg.), *Faith, Hope, Love, and Justice: The Theological Virtues Today*, London: Lexington Books 2018, 29–58; Hier und Jetzt. Anwesenheit und Abwesenheit als Modi der Gegenwart Gottes, *Archivio Di Filosofia/Archives of Philosophy* LXXXVI 2: La Presenza (2018), 27–41. Ich danke den Verlagen, dass sie das möglich gemacht haben.

Mein Dank gilt dem Verlag Mohr Siebeck, der auch dieses Projekt in sein Programm aufgenommen hat. Die Zusammenarbeit war wie immer vorzüglich. Ich danke allen Beteiligten.

Im Januar 2021

Ingolf U. Dalferth

---

<sup>4</sup> HÖLDERLIN, Patmos, 379.

# Inhalt

Vorwort .....	V
---------------	---

## Teil I: Gottes Gegenwart

<i>I. Fragen nach Gott</i> .....	2
1. Die Vielfalt des Redens von Gott, Göttern und Göttlichem . . .	2
2. Die Vielzahl der Fragen nach Gott .....	3
3. Die aporetische Alternative der Moderne .....	6
4. Vom Streit um Gott zum Denken des lebendigen Gottes .....	9
5. Gott als Geist .....	13
6. Gottes ursprüngliche Wirklichkeit .....	16
7. Gottes Unbegreiflichkeit als Ungrund und als Urgrund .....	18
8. Gottes Verständlichkeit und Verstehbarkeit .....	22
9. Die beiden Seiten der Frage nach Gott .....	24
<i>II. Christliche Gottesrede und die Fragen nach Gott</i> .....	26
1. Der Ausgangspunkt der christlichen Frage nach Gott .....	26
2. Glaube und Unglaube als Modi menschlicher Existenz vor Gott	29
3. Deskriptive und orientierende Unterscheidungen .....	31
4. Die Asymmetrie zwischen der Orientierung an Gott und der Orientierung an Weltlichem .....	34
5. Christliche Gottesrede .....	38
6. Wirklichkeit, Wirksamkeit und Bestimmtheit .....	41
7. Das Kernproblem christlicher Gottesrede .....	43
8. Die Bestimmtheit christlicher Rede von Gott .....	46
<i>III. Gott und Gottesverehrung</i> .....	49
1. Theologisches Gott-Denken .....	49
2. Philosophische Gotteskonstruktionen .....	52
3. Kontexte des Gottesgedankens .....	56
4. Der Gottesgedanke im Kontext des Erklärens .....	58

5. Der Gottesgedanke im Kontext des Begründens und Rechtfertigens . . . . .	63
6. Gott als Wirklichkeitsgrund der Welt . . . . .	70
7. Die Abhängigkeit des Gottesgedankens vom Kontext seiner Konstruktion . . . . .	75
8. Der Umbau christlicher Theologie in der Moderne . . . . .	84
9. Gottesgedanke und Gottesverehrung . . . . .	88
10. Der religiöse Gottesgedanke und seine christliche Konkretion . . . . .	93
<i>IV. Gott und Gotteswahrnehmung . . . . .</i>	<i>97</i>
1. Gottes Gegenwart . . . . .	97
2. Gottes Wirklichkeit . . . . .	99
3. Wahrnehmung Gottes . . . . .	104
4. Die Modi der Gottesgegenwart . . . . .	110
5. Gottes bestimmte Gegenwart . . . . .	112
6. Die christliche Idee der Gegenwart Gottes . . . . .	115
7. Der Einspruch des Leidens und die Unzulänglichkeit von Gottesbeweisen . . . . .	117
8. Die Grundspannung christlicher Existenz . . . . .	119
9. Wahrnehmungspraxis und Glaubensleben . . . . .	123
10. Gottesdienstfeier und Gottesdienst im Alltag der Welt . . . . .	127
11. Nichtwahrnehmung und Verborgenheit Gottes . . . . .	129
12. Entdeckende Deutung und theologische Erklärung . . . . .	132
13. Schöpfung, Offenbarung und Vollendung . . . . .	134
<i>V. Ursprüngliche Gegenwart . . . . .</i>	<i>139</i>
1. Der göttliche Urgrund als schöpferische Ur-Teilung . . . . .	139
2. Gottes Selbstunterscheidung als Urereignis der Liebe . . . . .	142
3. Index und Symbolisierung: Die Zweischichtigkeit des Gottesgedankens . . . . .	144
4. Die Gottesidee . . . . .	147
5. Die philosophische Gottesidee . . . . .	148
6. Die theologische Gottesidee . . . . .	153
7. Das Ereignis der sich selbst erschließenden Selbstvergegenwärtigung Gottes . . . . .	154

## Teil II: Die Erschließung von Gottes Gegenwart

<i>I. Herkunft und Gestalt des Problems der Gegenwart Gottes im Christentum</i> . . . . .	159
1. Die Botschaft Jesu und der christliche Glaube . . . . .	160
2. Gottesgewissheit und Gottesverständnis . . . . .	162
3. Jesu Gottesgewissheit und die christliche Wahrnehmung Gottes . . . . .	164
4. Die hermeneutische Logik christlicher Selbstausslegung . . . . .	166
5. Gottes Gegenwart im Leben des Glaubens . . . . .	168
6. Das Neue der Gotteswahrnehmung Jesu . . . . .	171
7. Das Neue des Christentums . . . . .	174
<i>II. Gottes Gegenwart in Israel</i> . . . . .	179
1. Der Gott der Erzeltern . . . . .	179
2. Der Name Gottes . . . . .	183
3. Die Art der Gegenwart Gottes . . . . .	191
4. Medien der Erschließung von Gottes Gegenwart . . . . .	197
5. Gottes Heilsgegenwart . . . . .	214
<i>III. Die Erschließung von Gottes Gegenwart durch Jesus Christus</i> . . . . .	221
1. Gottes Selbsterschließung . . . . .	221
2. Jesu Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich . . . . .	222
3. Das Kommen der Gottesherrschaft . . . . .	227
4. Die Merkmale der anbrechenden Gottesherrschaft . . . . .	230
5. Glaube als Wahrnehmung von Gottes Gegenwart . . . . .	242
6. Was meint πίστις? . . . . .	243
7. Jesu Glaubensverständnis . . . . .	245
<i>IV. Der gegenwärtige Gott</i> . . . . .	255
1. Glaube als Glaube an Jesus Christus . . . . .	255
2. Die Genese des Glaubens . . . . .	257
3. Der Gehalt des Glaubens . . . . .	261
4. Glauben und Wissen . . . . .	264
5. Glauben und Bekennen . . . . .	265
6. Der Vollzug des Glaubens . . . . .	267
7. Das Zentrum des Glaubens . . . . .	269
8. Glauben als Bleiben in der Liebe . . . . .	272
9. Wahrnehmungsweisen von Gottes Gegenwart . . . . .	278

## Teil III: Lebensorientierung an Gottes Gegenwart

<i>I. Das Wort Gottes: Der redende Gott</i> . . . . .	288
1. Wort Gottes . . . . .	288
2. Vom Wort zum Geist . . . . .	291
3. Offenbarung . . . . .	294
4. Die Sprache der Offenbarung . . . . .	296
5. Offenbarung als begriffliches Konstrukt . . . . .	298
6. Offenbarungsdiskurse . . . . .	300
7. Offenbarung in der Bibel . . . . .	301
8. Offenbarung als Verbergen des Verbergens . . . . .	303
9. Offenbarung als dogmatischer Topos . . . . .	305
10. Offenbarung, Leben und Tod . . . . .	310
11. Offenbarung als theologische Kategorie . . . . .	312
12. Offenbarung als Dialektik des Verbergens . . . . .	314
13. Offenbarung und Glaube . . . . .	316
14. Offenbarung als Gottes Larven . . . . .	319
15. Von der Offenbarung zu Gottes Selbstoffenbarung . . . . .	322
16. Nach der Selbstoffenbarung . . . . .	328
 <i>II. Der Name Gottes: Reden zu Gott</i> . . . . .	 331
1. Vom Tetragramm zur Vater-Anrede . . . . .	331
2. Was sagt, wer ›Gott‹ sagt? . . . . .	333
3. Theorie der Beschreibung . . . . .	335
4. Viele Namen, ein Gott? . . . . .	336
5. Der Sinn von ›Gott‹ . . . . .	339
6. Zur Sprachlogik von ›Gott‹ . . . . .	342
7. Von den Namen Gottes zur Gottesidee . . . . .	346
8. Schweigen von Gott . . . . .	348
9. Gottes Selbstvergegenwärtigung . . . . .	351
 <i>III. Die Wirklichkeit Gottes: Geistesgegenwart</i> . . . . .	 353
1. Wort und Geist als Modi der Selbstvergegenwärtigung Gottes . . . . .	353
2. Der Geist als Grundmetapher der Gottesgegenwart . . . . .	355
3. Der Geist als Feld . . . . .	360
4. Die Kenose des Geistes . . . . .	364
5. Der Geist als Emergenzgeschehen . . . . .	373
6. Gottes Geist in der Schöpfung . . . . .	383

<i>IV. In Gottes Gegenwart: Realpräsenz</i> .....	389
1. Gottes konkrete Gegenwart .....	389
2. Gottes Selbsttransparenz .....	391
3. Gottes Verständlichkeit für uns .....	397
4. Die christliche Gottesdienstfeier .....	401
5. Sakrament und Sünde .....	403
6. Wort und Sakrament .....	404
7. <i>Verbum efficax</i> und Trinität .....	406
8. Realpräsenz .....	408
9. Die Neuinterpretation der <i>communicatio idiomatum</i> .....	409
10. Vom <i>genus maiestaticum</i> zur Kenose .....	412
11. Die Vieldeutigkeit des Begriffs der Realpräsenz .....	413
 <i>V. Leben in Gottes Gegenwart: Gebet</i> .....	 417
1. Anlass und Adressat des Gebets .....	417
2. Sich verlassen .....	418
3. Umgestaltung des Willens .....	420
4. Anderes wollen und anders wollen .....	421
5. Beten, ein anderer zu werden .....	423
6. Gebet als Beten .....	424
7. Responsives Beten .....	425
8. Selbsterkenntnis durch Gotteserkenntnis .....	426
9. Gottesbild und Selbstbild .....	427
10. Die Formenvielfalt des Betens .....	429
11. Reden mit Gott .....	430
12. Reden des Herzens mit Gott .....	431
 <i>VI. Sterben in Gottes Gegenwart: Tod und Ewiges Leben</i> .....	 435
1. Leibliche Gegenwart .....	435
2. Anders verstehen und leben .....	437
3. Im Licht der Ewigkeit .....	437
4. Leiblichkeit und Liebesgebot .....	438
5. Das Ende unserer Möglichkeiten .....	440
6. Leben nach dem Tod? .....	444
7. Die christliche Hoffnung .....	448
8. Die Gegenwart von Gottes Liebe .....	450
9. Die Vieldeutigkeit des Todes .....	454
10. Hoffen auf Gottes Gegenwart .....	456
11. Glaube, Hoffnung, Liebe .....	459
12. Vom Leib in der Welt zur Seele in Gottes Geist .....	462
13. Protest gegen den Tod .....	463

Literaturverzeichnis .....	467
Bibelstellenverzeichnis .....	483
Namensverzeichnis .....	488
Begriffsverzeichnis .....	493

## *Teil I*

# Gottes Gegenwart

Wer von Gott sprechen will, kann von Gottes Gegenwart nicht schweigen. Das gilt nicht nur für die Fragen nach Gott, Göttern oder Göttlichem im Allgemeinen (Kapitel I). Das gilt auch in besonderer Weise für das christliche Fragen nach Gott (Kapitel II). Wer christlich von Gott reden und über Gott nachdenken will, kann nicht ausblenden, dass Gott der ist, der um seiner selbst willen verehrt zu werden verdient (Kapitel III). Gottesverehrung aber lebt nicht von der Erinnerung an etwas Vergangenes, sondern von der Wahrnehmung einer gegenwärtigen Wirklichkeit (Kapitel IV) – der einzigartigen Wirklichkeit, die sich von allem anderen Gegenwärtigen dadurch unterscheidet, dass sie die ursprüngliche schöpferische Gegenwart ist, der sich alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige verdankt (Kapitel V). Gott so zu verstehen und zu verehren, ist nur dort zu Recht möglich, wo Gott selbst sich so erschließt. Erst dadurch wird Gott von kulturellen Gotteskonstrukten als diejenige Wirklichkeit unterscheidbar, wahrnehmbar und verstehbar, die sich nicht uns verdankt, sondern der wir uns verdanken. Erst wo das geschieht, wird eine Verehrung Gottes möglich, die diesen Namen verdient.

# I. Fragen nach Gott

## 1. Die Vielfalt des Redens von Gott, Göttern und Göttlichem

Wovon reden Christen, wenn sie von Gott reden?<sup>1</sup> An wen wenden sie sich, wenn sie zu Gott beten? Und worüber denken sie nach, wenn sie über Gott nachdenken? Auf diese Fragen gibt es mehr als eine Antwort. Christen in Geschichte und Gegenwart beantworten sie verschieden. Sie sind auch nicht die einzigen, die von, zu oder über Gott reden. Nach wie vor spielen Gott, Götter oder Göttliches eine zentrale Rolle im Leben, Streben, Fühlen, Denken und Handeln vieler Menschen, auch wenn eine wachsende Zahl vor allem in westlichen Ländern das heute kritisiert oder nichts mehr damit zu tun haben will. Die Gottesfrage im weiteren Sinn (als Frage nach Göttlichem) und die Gottesfrage im engeren Sinn (als Frage nach Gott) sind nach wie vor virulente Fragen im Leben vieler Menschen.<sup>2</sup>

Nicht allen geht es dabei um dasselbe, und nicht alle verstehen darunter das gleiche. Wer von oder zu Gott spricht oder nach Gott oder Göttlichem fragt, teilt mit anderen, die das auch tun, nicht zwangsläufig mehr als mit deren Kritikern. Was die einen über Gott sagen, wird von anderen, die auch von Gott reden, oft bestritten, und was Kritiker in Frage stellen, wird nicht selten von denen, die von Gott reden oder nach Gott fragen, gar nicht vertreten.

---

<sup>1</sup> Ich verwende die Ausdrücke ›Christ‹ und ›Christen‹ in derselben generischen Weise, in der im Deutschen die Ausdrücke ›Mensch‹ und ›Menschen‹ gebraucht werden. Menschen leben in Gruppen von Individuen, die genetisch über mehrere Generationen verbunden sind und Populationen bilden. Menschen, die so leben, wie es Christen tun, kann es in allen menschlichen Populationen geben, auch dort, wo sie gar nicht ausdrücklich als Christen auftreten oder bezeichnet werden (können). Der Sinn für Gottes Gegenwart als Präsenz schöpferischerbarmender Liebe kann sich in jedem Leben einstellen, weil er sich nicht den Menschen, sondern der Selbstvergegenwärtigung Gottes durch seinen Geist verdankt. Stets ist es Gottes Geist, der ein Leben auf Gottes Gegenwart hin öffnet, nicht nur unter den geschichtlichen Bedingungen des Christentums, sondern überall, wo Menschen in ihren konkreten Lebenssituationen auf Gottes Gegenwart aufmerksam werden. Seit den unvordenklichen Anfängen menschlichen Lebens auf diesem Planeten war es Gottes Geist, der Menschen für die Gegenwart des Göttlichen sensibilisierte, und das wird auch in den transhumanen Zukünften der Menschheit nicht anders sein, wenn diese sich einstellen sollten. Vgl. I. U. DALFERTH, *The Power of Passivity. The Challenge of Being Human in the Age of Technology* (im Druck).

<sup>2</sup> A. LOICHINGER, *Die Frage nach Gott*, Paderborn 2003; N. HOERSTER, *Die Frage nach Gott*, München <sup>3</sup>2010.

Das Für und Wider lässt sich nicht auf einfache Formeln bringen und taugt nicht dazu, Menschen entlang klarer Bruchlinien in Befürworter und Kritiker des Gottesthemas bzw. der Gottesfrage zu klassifizieren. Von Gott, Göttern und Göttlichem wird im Positiven wie im Negativen in kaum überschaubarer Vielfalt und Widersprüchlichkeit gesprochen.<sup>3</sup> Bei kaum einem anderen Thema herrscht eine solche babylonische Sprach- und Denkverwirrung.

Christliches Reden zu, von und über Gott ist in all das verwoben. Wer es verstehen will, darf es nicht isoliert betrachten. Es ist Teil einer komplexen Geschichte des Nachdenkens über Götter, Gott und Göttliches in Religion, Theologie und Philosophie, zu der auch Kritik, Ablehnung, Agnostizismus und Atheismus in ihren vielfältigen Formen gehören.<sup>4</sup> Es ist selbst vielfältig und voller Spannungen und Gegensätze.<sup>5</sup> Und es hat in verschiedenen Kontexten und Kulturen eine unterschiedliche Kontur.

## 2. Die Vielzahl der Fragen nach Gott

Aber es wird nicht nur vielfältig und verschieden von, über oder zu Göttlichem, Göttern oder Gott geredet. Es gibt auch nicht nur eine Vielzahl christlicher und nichtchristlicher Antworten auf die Frage nach Gott im engeren Sinn. Diese Frage ist ihrerseits nicht nur eine Frage, sondern umfasst eine ganze Gruppe von Fragen. Man kann nicht nur fragen, ob Gott ist, sondern auch, was mit dem Ausdruck ›Gott‹ gemeint wird, wer Gott ist, was Gott ist, wo Gott ist, wie Gott ist, für wen Gott Gott ist, wie man Gott erkennen oder sich zu Gott in Beziehung setzen kann. Man kann nicht nur nach Gott, sondern auch nach Göttern, Göttinnen und dem Göttlichen fragen. Und man wird auf diese Fragen in unterschiedlichen Kulturen, Religionstraditionen, weltanschaulichen Orientierungssystemen und transzendenzorientierten Lebenswelten unterschiedliche Antworten erhalten. Die Formel ›Frage nach Gott‹ umfasst all diese Fragen, auch wenn nicht immer alle in gleicher Weise im Zentrum des Interesses stehen.

Diese Vielfalt von Fragen ist kein unstrukturiertes Konglomerat. Die Fragen nach Gott, Göttern oder Göttlichem sind nicht unabhängig voneinander, sondern vielfältig verwoben. Es ist eines, nach Gott als einem der Götter zu fragen, ein anderes, Gott von den Göttern als den einzigen Gott von Idolen

<sup>3</sup> Vgl. J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989, 233f; A. STOCK, *Poetische Dogmatik: Gotteslehre*, Bd. 1. Orte, Paderborn 2004, 18–29; W. KLAUSNITZER/B. E. KOZIEL, *Christus als Bild Gottes. Fundamentaltheologische Erwägungen zur Einheit der vielen Bilder von Gott*, Würzburg 2019, 5–34.

<sup>4</sup> Vgl. CHR. SCHWÖBEL (Hg.), *Gott – Götter – Götzen*, Leipzig 2013.

<sup>5</sup> I. U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie*, München 1981.

und Scheingöttern zu unterscheiden. Man kann das Göttliche als das entfalten, was die in einer Religion verehrten Götter und Göttinnen zusammen von Menschen und anderen vergänglichen Lebewesen unterscheidet, oder man kann es als das konstruieren, was Gott zu Gott, zum einzigen Gott oder zum einzig wahren Gott macht. Man kann die Verehrung von Göttern und die Annahme von Sphären des Göttlichen als Aberglaube verwerfen und für die Verehrung des Einzigen eintreten, der wahrhaft Gott genannt zu werden verdient. Oder man kann bestreiten, dass es Götter, Gott oder Göttliches gibt, weil nichts davon in der Erfahrung aufzuweisen sei.

Ehe man Gottes Existenz bestreiten kann, muss man allerdings wissen, was man mit ›Gott‹ meint und unter ›Existenz‹ versteht.<sup>6</sup> ›Existenz‹ muss ja nicht ›Existenz in Raum und Zeit‹ meinen und durch raumzeitliche Erfahrbarkeit definiert werden.<sup>7</sup> Es ist auch nicht so, dass es nur ein Verständnis von ›Gott‹ gäbe, dass alle unter ›Gott‹ dasselbe verstehen würden oder dass ›Gott‹ so, wie er von den einen verstanden wird, auch von anderen verstanden werden müsste. Nicht in allen Religionen ist von demselben Gott die Rede. Religionen reden von Gott auch nicht nur im Singular und nicht jeder Gott ist jederzeit für alle in derselben Weise Gott oder der richtige Gott, der in einer bestimmten Situation anzurufen ist. Es gibt Götter für Jäger, Fischer und Ackerbauern, für Krieger und Sklaven, Frauen und Männer, Jungen und Mädchen, Schwangere und Familien, Alte und Kranke, für die Jahreszeiten, einzelne Berufe und bestimmte Tätigkeiten. Die Zahl der Götter und Göttinnen ist so vielfältig wie die Erfahrungsbereiche des Lebens, in denen Menschen Glückserfahrungen machen oder Gefährdungen ausgesetzt sind.

Nicht alle Menschen nehmen an all diesen Erfahrungsbereichen in gleicher Weise teil. Jeder Mensch ist anders als andere, aber jeder Mensch teilt auch mit einigen anderen Erfahrungszusammenhänge, die er mit anderen nicht teilt. Das führt zu Gruppenbildungen, zu denen man nicht immer freiwillig gehört. Menschen sind Gruppenwesen, die sich nicht nur als Einzelne in ihrer Gruppe voneinander unterscheiden, sondern die auch gemeinsam ihre Gruppe von anderen Gruppen, Gemeinschaften, Völkern oder *communities* unterscheiden. Sie sagen *ich* und *du*, *er* und *sie*, *wir*, *ihr* und *sie*, um sich innerhalb ihrer Gruppen und als Mitglieder einer Gruppe im Verhältnis zu anderen sozial zu orientieren. Und wie sie mit *wir* ihre jeweiligen Gemeinsamkeiten betonen können (inklusives Wir), so können sie damit auch ihre gemeinsame Abgrenzung gegenüber anderen zum Ausdruck bringen (exklusives Wir).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. K. WARD, *What Do We Mean By ›God‹? A Little Book of Guidance*, London 2015.

<sup>7</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984.

<sup>8</sup> Wo ich im Folgenden *wir* sage, meine ich in der Regel inklusiv *wir Menschen* oder – in den entsprechenden Kontexten – *wir Christen*. Wo der Kontext nicht klar macht, wer gemeint ist, wird das deutlich gemacht.

Es verwundert daher nicht, dass diese Orientierungsschemata auch im Umgang der Menschen mit Gott, Göttern und Göttlichem Verwendung finden. In allen Kulturen werden Götter am Leitfaden der Unterscheidung zwischen *mein* und *dein* oder *unser* und *euer* in eigene und fremde Götter unterschieden (unsere Götter/eure Götter), und während man die Götter des eigenen Volkes verehrt, hält man sich von den Göttern anderer Völker fern und überlässt es diesen, ihre Götter zu verehren, solange sie nicht in die eigenen Lebens- und Machtbereiche eingreifen. Wo das geschieht, kommt es nicht nur zum Streit der Gruppen und Völker, sondern auch zum Streit der Götter, und das stärkere Volk hält auch seine Götter für die stärkeren.

Das ändert sich nicht grundlegend, wenn man selbst nur noch einen Gott verehrt und allen anderen abspricht, überhaupt Götter zu haben, weil es neben dem einen Gott keine anderen Götter geben könne, sondern diese nur Nichtse seien. Der eigene Gott wird dann als der einzige Gott verstanden und die Differenz zwischen dem eigenen Gott und den fremden Göttern (Gott/Götter) wird durch die Differenz zwischen dem einzigen Gott und den Scheingöttern, Abgöttern oder Götzen (Gott/Idol) verdrängt. Wo aber nur noch ein einziger Gott verehrt wird, weil es andere Götter nicht nur nicht gibt, sondern gar nicht geben kann, wird alles Göttliche auf diesen Gott konzentriert und mit diesem Gott so verbunden, dass die Bestreitung Gottes zur Bestreitung des Göttlichen wird und die Infragestellung des Göttlichen die Verehrung Gottes in Frage stellt.<sup>9</sup> Die Auseinandersetzung um Gott wird dann nur noch am Leitfaden der Differenz zwischen Allem und Nichts geführt. Man kann nur ganz für Gott sein oder alles Göttliche bestreiten, und auch wer diese Alternative in Frage stellt, zeigt nur, dass er nicht für Gott ist.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Diese Akzentverschiebungen muss man in den Blick fassen, wenn man die Herausbildung der Unterscheidung zwischen Gott und Idol, Gottesverehrung und Idolatrie verstehen will und nicht nur, wie M. JOHNSTON, *Saving God: Religion After Idolatry*, Princeton 2011, vom Ergebnis dieser Entwicklung ausgehen will.

<sup>10</sup> Auch wer differenziert mit Religionen umgehen will, aber Gott als ein höheres Wesen versteht und den Glauben an höhere Wesen für absurd, rückständig und geistlos hält, hat die Brisanz des Realitätsverlusts nicht erfasst, der die westliche Moderne im Umgang mit den Religionen behindert. Man kann sich dann nur noch fassungslos wundern, dass es Menschen gibt, »die im 21. Jahrhundert allen Ernstes behaupten, es gebe höhere Wesen, und sich also, ganz freiwillig und ohne Zwang, auf das geistige Niveau von vor ein paar hundert Jahren begeben.« Man kann die Unterschiede zwischen Religionen nicht mehr in Unterschieden der Einsicht in die Kontingenz und Gefährdung der Wirklichkeit angelegt sehen, also als Wahrheitsherausforderung ernst nehmen, Und man kann im Umgang mit Religionen nur noch auf machtpolitische oder moralische Kriterien rekurrieren, im besten Fall also fordern, man dürfe nicht bei »einer allgemeinen Religionskritik stehen bleiben«, sondern müsse »die moralischen Differenzen zwischen den Religionen thematisieren«. S. GRIGAT, Wie jede andere Religion muss auch der Islam kritisiert werden dürfen – der Zivilgesellschaft aber mangelt es an Konsequenz und Courage, NZZ 27.10.2020 (<https://www.nzz.ch/meinung/der-mord-an-samuel-paty-islamkritik-muss-moeglich-sein-ld.1582337>). Wer Gott zu einem höheren Wesen unter höheren Wesen macht, hat die Herausforderung des Themas schon im Ansatz verfehlt.

### 3. Die aporetische Alternative der Moderne

Damit aber bahnt sich eine argumentative Situation an, die durch Judentum, Christentum und Islam vorbereitet wurde und in ihrer säkularen Version für die westliche Moderne charakteristisch ist. Wird Gott grundlegend von allem anderen unterschieden (Gott/Welt) und dementsprechend auch die Orientierung an Gott von der Orientierung an Weltlichem (religiöse vs. nichtreligiöse Lebensorientierung), dann kann diese Orientierungsdifferenz religiös von der *christlichen Orientierung an Gott* her mittels der Leitdifferenz *Glauben/Un glauben* entfaltet werden<sup>11</sup> und nichtreligiös von der *säkularen Orientierung an Weltlichem* her mittels der Leitdifferenz *Transzendenz/Immanenz*.

Die erste ist eine Differenz innerhalb der christlichen Lebensperspektive, mit deren Hilfe diese auf alle Phänomene und Formen menschlichen Lebens ausgezogen wird: Es gibt kein menschliches Leben, das christlich nicht unter der Differenz von Glauben und Unglauben betrachtet und behandelt werden könnte. Die Differenz von Glauben/Un glauben ist keine phänomenbasierte deskriptive Unterscheidung, die Menschen in Glaubende und Nichtglaubende zu klassifizieren erlaubte, sondern eine christliche Orientierungsdifferenz im Hinblick auf die Einstellung von Menschen gegenüber der Gegenwart Gottes, die nur von der Position des Glaubens, nicht der des Unglaubens aus konzipiert werden kann. Nur für den Glauben gibt es Unglauben, der Unglauben versteht sich selbst nicht als Unglauben, sondern als eine religiöse bzw. eine nichtreligiöse Lebenseinstellung.

Das zweite ist eine Differenz innerhalb der weltlichen Lebensperspektive, mit deren Hilfe diese auf alle Phänomene und Formen menschlichen Lebens bezogen wird: Es gibt kein menschliches Leben, das nicht unter der Differenz von Transzendenz und Immanenz als religiöses (also nicht säkulares) oder als nichtreligiöses (also säkulares) Leben beschrieben werden könnte. Diese Differenz kann von religiöser Position aus als religiöse Lebensperspektive entfaltet werden, in der Transzendenz nicht nur grenzbegrifflich als Anderes der Weltwirklichkeit, sondern deskriptiv als andere Wirklichkeit verstanden und die Immanenz des Lebens als Komplement der so verstandenen Transzendenz beschrieben wird.<sup>12</sup> Oder sie wird von nichtreligiöser Position als

---

<sup>11</sup> Andere Religionstraditionen entfalten die Orientierung an Gott anhand anderer Grundunterscheidungen, das Christentum aber bestimmte, beschrieb und entfaltete die Möglichkeiten menschlicher Existenz vor Gott von Anfang an anhand der Unterscheidung von Glauben und Unglauben, der Zuwendung zu Gottes Zuwendung im Glauben und der Absehung und Ablehnung von Gottes Zuwendung im Unglauben. Im Folgenden werde ich mich auf die christliche Denktraditionen konzentrieren, um die Grammatik des Zusammenhangs von Gott und Gegenwart nachzuzeichnen.

<sup>12</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, *The Idea of Transcendence in: R. B. Bellah/H. Joas (Hg.), The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Mass./London 2012, 146–188; ders., *Transzendenz und*

säkulare Lebensperspektive entfaltet, in der die religiöse Sicht von Transzendenz bestritten (Atheismus) oder als unentscheidbare Möglichkeit betrachtet wird (Agnostizismus). Die säkulare Lebensperspektive kann so antireligiös akzentuiert sein (als Ablehnung aller Religion) oder areligiös (als Indifferenz gegenüber Religion) oder postreligiös (als Überwindung von Religion). Sie kann in allen drei Versionen ihrerseits wiederum in religiöser Perspektive kritisiert werden, indem sie im Horizont der Unterscheidung von *religiös* und *säkular* religiös negiert wird (religiöse Antisäkularität). Oder sie kann post-säkular fortbestimmt werden, indem die Unterscheidung zwischen *religiös* und *säkular* bestritten wird, das Säkulare also nicht mehr aus dem Gegensatz zum Religiösen, sondern als eigenständige Lebenshaltung entwickelt wird, in der die Orientierung an der Unterscheidung zwischen *religiös* und *säkular* keine Rolle mehr spielt (radikale Postsäkularität).<sup>13</sup>

Die Folge ist, dass angesichts des Grundgegensatzes zwischen christlicher und weltlicher Lebensorientierung alles – also sowohl das religiöse wie das nichtreligiöse Leben der Menschen – *entweder* christlich (unter dem Differenzgesichtspunkt von Glauben und Unglauben) *oder* säkular (unter dem Differenzgesichtspunkt von Transzendenz und Immanenz) betrachtet werden kann, eben damit aber auch alles *doppelt bestimmbar* ist, nämlich *sowohl* christlich *als auch* säkular. Denn zum einen gibt es keinen Standpunkt, der nicht auf der einen oder der anderen Seite dieser Unterscheidung angesiedelt wäre, ob diese christlich am Leitfaden der Unterscheidung von Glauben und Unglauben entfaltet wird oder säkular am Leitfaden der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Zum anderen lässt sich jede strittige Frage nicht mehr nur in einer Perspektive, sondern immer zugleich auch in der anderen Perspektive thematisieren, so dass an jedem Punkt nicht nur die jeweilige Frage, sondern die grundlegende Differenz der Lebensorientierungen, Perspektiven und Weltanschauungen zur Debatte steht.

Der Streit um Gott wird damit zur weltanschaulichen Grundsatzauseinandersetzung, in der jede Seite der anderen abspricht, vernünftig zu sein, aber keine in der Lage ist, ihre Position so zu verteidigen, dass auch Vertreter der anderen Position dadurch überzeugt würden. Man streitet nicht mehr vor dem Hintergrund gemeinsamer Überzeugungen über etwas, was man so oder so sehen kann, sondern man entfaltet eine weltanschauliche Grundalternative, in der es immer um Alles oder Nichts geht und der gegenüber es keine dritte Option gibt. Entweder ist man für Gott oder gegen Gott, und es ist unmöglich, weder das eine noch das andere zu sein, also *weder* einen christ-

---

Immanenz als theologische Orientierungsbegriffe, in: I. U. Dalferth/P. Bühler/A. Hunziker (Hg.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen 2015, 1–26.

<sup>13</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015.

lichen *noch* einen säkularen Standpunkt zu vertreten. Meinung steht gegen Meinung, Sichtweise gegen Sichtweise, Lebensorientierung gegen Lebensorientierung, und der Streit um Gott wird nicht mehr mit Argumenten, sondern mit dem Appell an Gefühle und die mediale Plausibilisierung von prärationalen Überzeugungen, lebensgeschichtlichen Vorentscheidungen und ideologischen Voreingenommenheiten geführt.

Auch das Argumentieren verändert damit seinen Charakter. Es ist nicht länger der kommunikative Gebrauch der Vernunft, der die Neuzeit nach deren Selbstsicht geprägt hat und das Selbstbild propagierte, über die Kritik traditioneller Vorurteile und Dogmatismen zu einer vernünftigeren Position im Streit um die Gottesfrage fortschreiten zu können oder fortgeschritten zu sein. Die Debatte um die Gottesfrage wird vielmehr auf beiden Seiten des Pro und Contra zur argumentativen Entfaltung eines zuvor schon eingenommenen Standpunkts, von dem aus die Gegenseite kritisiert und die Kritik der Gegenseite am eigenen Standpunkt apologetisch widerlegt bzw. zurückgewiesen wird. Man verwendet Vernunftargumente positiv in der Entfaltung der eigenen Position, und man verwendet sie negativ oder kritisch in der Auseinandersetzung mit der Gegenseite. Aber sowohl der positive wie der kritische Gebrauch der Vernunft ist an den jeweiligen Standpunkt gebunden, von dem aus man argumentiert. Diesen nimmt man nicht erst deshalb ein, weil er durch den Gebrauch der Vernunft plausibel gemacht worden wäre, sondern weil man ihn einnimmt, sucht man ihn mit vernünftigen Argumenten plausibel zu machen bzw. zu rechtfertigen. Argumente für oder gegen Gott werden so zur Entfaltung zuvor schon bestehender Überzeugungen, nicht zur neutralen Einweisung in eine positive oder negative Beurteilung der Gottesfragen mit vernünftigen Argumenten, die jeder, der guten Willens ist, nach- und mitvollziehen kann. Die Vernunft ist kein Standpunkt jenseits des Streits, sondern das argumentative Mittel des Streits, das jede Seite in Anspruch nehmen kann. Sie ist stets eingebettet und konkret lokalisiert, also eine Vernunft des Glaubens oder eine Vernunft des Unglaubens, aber keine unabhängige und neutrale Instanz, auf die sich beide Seiten im Streit berufen könnten und die zwischen ihnen vernünftig zu entscheiden erlaubte.<sup>14</sup>

Die Debatte um Gott wird damit konfrontativ und aporetisch. Wer von Gott ausgeht, erwartet von denen, die das nicht tun, dass sie das rechtfertigen.<sup>15</sup> Und wer nicht von Gott ausgeht, fordert von denen, die das tun, dass

<sup>14</sup> Vgl. DALFERTH, *Transzendenz und säkulare Welt*, Kap. D.

<sup>15</sup> Von Gott geht nur aus, wer sein Verständnis Gottes nicht mit Gott gleichsetzt, sondern es für Korrekturen durch Gottes Wirklichkeit offenhält. Niemand kann von Gott ausgehen, ohne ein Verständnis Gottes zu haben, und niemand kann sich auf Gott beziehen, ohne das anhand und im Rahmen eines Gottesverständnisses zu tun. Aber wer sein Gottesverständnis nicht von Gott unterscheidet, steht in Gefahr, sich nicht an Gott, sondern an einem Idol zu orientieren. Anders als Gott sind Gottesverständnisse kulturell variabel. Sie verändern sich

sie das rechtfertigen. Beide berufen sich auf die Vernunft, aber beide können weder die Unvernunft der anderen Seite schlagend beweisen noch ihre eigene Position allein dadurch rechtfertigen, dass sie die Kritik der anderen Seite widerlegen. Es ist immer eines, Kritik zu widerlegen, ein anderes dagegen, die eigene Sicht zu rechtfertigen. Eine Rechtfertigung kann aber nur gelingen, wo beide Seiten hinreichende Gemeinsamkeiten teilen, auf die man Bezug nehmen kann.<sup>16</sup> Genau die aber gibt es nicht mehr in der Situation der Moderne. Wer Gottes Wirklichkeit bestreitet, kann nicht verstehen, warum man von ihr ausgehen sollte. Und wer sie nicht bestreitet, kann nicht verstehen, wie man sie bestreiten kann.<sup>17</sup>

#### 4. Vom Streit um Gott zum Denken des lebendigen Gottes

Spätestens am Ende des 18. Jahrhunderts war diese Situation deutlich geworden. Kant stellte sie in den Antinomien der *Kritik der reinen Vernunft* als Dialektik zweier Argumentationszusammenhänge dar, zwischen denen man sich nicht vernünftig entscheiden kann und bei denen man daher fragen muss, ob die Frage, die sie zu beantworten beanspruchen, präzise genug gestellt wurde.<sup>18</sup> Wenn alternative Antworten wie ›Es gibt Gott‹ und ›Es gibt keinen Gott‹, ›Die Welt hat einen Anfang‹ und ›Die Welt hat keinen Anfang‹, ›Die Seele ist sterblich‹ und ›Die Seele ist unsterblich‹ je für sich vernünftig plausibel gemacht werden können, dann hilft es nicht weiter, den Streit zwischen diesen Antworten mit Vernunftargumenten fortzusetzen, sondern man muss die Frage klären, auf die sie eine Antwort zu geben beanspruchen, und die Voraussetzungen kritisch prüfen, unter denen so gefragt und geantwortet wird.

---

in der Geschichte. Sie verdanken sich unterschiedlichen Erfahrungen. Sie lassen sich missbrauchen. Und sie sind stets der Kritik bedürftig.

<sup>16</sup> Das gilt auch dann, wenn man die Gegenseite nicht nur widerlegen will, sondern zu zeigen versucht, dass sie etwas vertritt, was sich gar nicht vertreten lässt. Man bemüht sich dann aufzuweisen, dass man von Gott nicht nur faktisch nichts weiß, sondern prinzipiell nichts wissen kann. W. DETEL *Warum wir nichts über Gott wissen können*, Hamburg 2018 versucht das durch das Argument, dass Gott als unendlicher Geist eine maximal immaterielle Person ist, als solche aber absolut perfekt und damit aktual unendlich sein muss. Aktuelle Unendlichkeit könnten endliche Wesen wie wir aber nicht denken, und die Idee eines absolut perfekten Geistes sei in sich selbst widersprüchlich. Er hat damit freilich nur gezeigt, dass das, was er als Gott denkt bzw. als Gott zu denken vorschlägt, nicht als Gott gedacht werden kann. Doch solange nicht gezeigt ist, dass man Gott so und nur so denken muss, weil man sonst nicht Gott denken würde, folgt daraus nicht, dass man aus Vernunftgründen nicht nur auf das Denken Gottes, sondern auch auf die religiöse Verehrung Gottes verzichten müsse.

<sup>17</sup> Diese Sicht der Dinge wird durch J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Berlin 2019 nicht widerlegt, sondern bestätigt.

<sup>18</sup> Vgl. G. MOHR/M. WILLASCHKE (Hg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 413–491.

Für die Gottesfrage stellte Kant klar, dass es nicht darum gehe, irgendwie Gott zu denken, sondern *den lebendigen Gott* zu denken.<sup>19</sup> Der Streit um Gott dreht sich nicht um eine Möglichkeit, die der Fall sein könnte oder auch nicht, sondern um eine Wirklichkeit, die man nicht ohne Selbstwiderspruch leugnen kann – nicht weil der Gottesgedanke selbstwidersprüchlich wäre (semantischer Selbstwiderspruch), sondern weil man als autonomes Selbst nicht existieren und Gottes Dasein bestreiten kann, ohne das praktisch in Anspruch zu nehmen, was man theoretisch bestreitet (pragmatischer bzw. existenzieller Selbstwiderspruch). Der lebendige Gott ist die Wirklichkeit, ohne die das eigene Dasein nicht möglich wäre. Wer Gott leugnet, bestreitet die Möglichkeit seiner eigenen Wirklichkeit.<sup>20</sup>

In diesem Sinn ist die Frage nach Gott universal und lässt sich in jedem menschlichen Leben stellen. Niemand muss nach Gott fragen. Man kann sein ganzes Leben verbinden, ohne nach Gott zu fragen oder an Gott zu denken. Aber das ändert nichts an der existenziellen Relevanz dessen, wonach diese Frage fragt. Ist es überhaupt sinnvoll, sie in einem Leben zu stellen, dann ist das in jedem Leben sinnvoll, und wird sie gestellt, dann involviert sie immer auch das Leben dessen, der sie stellt. Niemand kann sie aufwerfen, ohne von sich selbst zu sprechen. Und niemand kann sie stellen, ohne von etwas zu sprechen, was in jedem Leben virulent und für jedes Leben relevant ist. Sie nicht ausdrücklich zu stellen, ist daher keine Weise, sich ihr zu entziehen, und sich nicht mehr mit ihr zu befassen, kein Weg, sie zu vermeiden. Sie kann jederzeit aufbrechen, weil sie nach einer Wirklichkeit fragt, die in keinem Leben geleugnet werden kann, ohne in einen existenziellen Selbstwiderspruch zu geraten. Die Gottesfrage ist nicht nur ein intellektuelles Problem, das sich lösen oder auch nicht lösen lässt, sondern eine existentielle Herausforderung, die man nicht überwunden hat, wenn man sich für oder gegen sie

<sup>19</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV B 661, AA III, 421. Dass man nicht Gott denkt, wenn man nicht den lebendigen Gott denkt, zeigt auf andere Weise auch J. RINGLEBEN, *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*, Tübingen 2018.

<sup>20</sup> Die beiden anderen Möglichkeiten wären zu bestreiten, dass die Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit in dieser Wirklichkeit selbst gründet oder dass sie in einer anderen Wirklichkeit gründet als der Gottes. Im ersten Fall wird die eigene kontingente Existenz in widersprüchlicher Weise absolut gesetzt, weil man das, was auch nicht oder anders hätte sein können, als etwas ausgibt, was nur so und nicht anders ist und sein kann. Im zweiten Fall wird bestritten, dass die Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit in Gott gründet. Gibt es aber keine *free floating* Möglichkeiten, weil jede Möglichkeit die Möglichkeit *von etwas Wirklichem* oder *für etwas Wirkliches* ist, dann kann die Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit nicht in einer anderen Wirklichkeit als Gott verankert sein, weil das, in dem die Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit und jeder anderen kontingenten Wirklichkeit gründet, eben das ist, was man philosophisch ›Gott‹ nennt. Was immer als Alternative angeführt wird, ist äquivalent zu Gottes Wirklichkeit und nur eine andere Weise, von dieser zu reden. Beide Möglichkeiten bieten daher keinen Ausweg aus dem existenziellen Selbstwiderspruch, in den der gerät, der Gottes Wirklichkeit leugnet. Vgl. I.U. Dalferth, *The Priority of the Possible. Fragments of a Contemplative Philosophy of Existential Orientation* (im Druck).

entschieden hat. Die Entscheidung über die eigene Antwort auf die Gottesfrage fällt nicht im Denken, sondern im Leben, und sie ist dort immer schon gefallen, ehe man zu fragen und zu denken anfängt.

Der Glaube an Gott ist daher nicht erst dann vernünftig, wenn man Gottes Dasein demonstrieren kann, sondern wenn einem klar wird, dass man sich selbst widerspricht, wenn man meint, da sein zu können, ohne dass Gott da ist, oder das freie Individuum (Subjekt, Selbst, Einzelne) sein zu können, das man sein will, ohne dass Gott so da ist, dass eben das ermöglicht wird.<sup>21</sup> Ohne Gott kann nichts anderes sein, ohne Gottes Dasein ist kein anderer da, ohne dass wir so da wären, wie wir sind, wäre die Welt nicht so gefährdet, wie sie ist, und ohne dass Gott in bestimmter Weise da wäre, könnten wir nicht so leben, wie es für uns möglich und für den Fortbestand der Welt nötig wäre. Gottes Wirklichkeit ist die Quelle und der Ursprung alles Möglichen. Nur weil es Mögliches gibt, gibt es Wirkliches, das es auch nicht geben könnte, und nur weil es Gott gibt, gibt es Mögliches. Gottes Dasein ist deshalb kein Dasein unter anderem, und sein Dasein lässt sich nicht beweisen wie das Dasein von etwas anderem. Gott ist der Schöpfer, kein Geschöpf. Ihn unter den Geschöpfen zu suchen, ist im Ansatz verfehlt. Er ist nicht da, wie diese, sondern ohne ihn wären sie nicht da.

Das Scheitern der Gottesbeweise zeigt daher nicht, dass es Gott nicht gibt, sondern dass man Gottes Dasein nicht demonstrativ aufweisen kann wie das Dasein eines Geschöpfes (eines empirischen Ereignisses oder historischen Sachverhalts) und dass man es nicht argumentativ beweisen kann im Ausgang von Prämissen, die auch wahr sein könnten, wenn es nicht wahr wäre, dass Gott ist. Das erste geht nicht, weil Gott kein Geschöpf unter Geschöpfen ist. Und das zweite geht nicht, weil es solche Prämissen nicht gibt, wenn ohne Gott nichts Mögliches möglich und nichts wirkliches wirklich ist. Nichtbeweisbarkeit ist deshalb etwas anderes als Nichtwirklichkeit, und existen-

---

<sup>21</sup> Die Freiheit des Glaubens und die Freiheit des Individuums gehören unlöslich zusammen. Nicht nur in dem Sinn, in dem in der freiheitlichen Demokratie jeder einzelne das Recht hat, zu glauben oder nicht zu glauben, was er oder sie für richtig hält, ohne den Vorgaben eines Kollektivs folgen zu müssen. Sondern in dem grundlegenderen Sinn, dass der Glaube dazu frei macht, wirklich ein eigenverantwortlicher Einzelner werden zu können, weil er die Art und Weise ist, in der Gottes Dasein sich dem Dasein eines Menschen einbildet und diesen damit vom besonderen Fall eines Allgemeinen (ein *besonderer* Mensch) zu einem unverwechselbar Einzelnen (*dieser* Mensch) umbildet. Wo Gottes Gegenwart in der Gegenwart eines menschlichen Lebens zur orientierenden Kraft wird, wird dieses so von seinen Einbettungen und Einbindungen in die Beziehungen zu anderen und anderem unterschieden, dass es sich dazu in freies, eigenverantwortliches Verhältnis setzen kann. Man wird frei, der zu werden, der man als dieser unverwechselbare Einzelne sein kann (wie Kierkegaard sagte), und nicht nur der zu bleiben, der man als einer aus einer Herde ist (wie Nietzsche meinte). Im Glauben kann man nicht anders als frei leben, weil der Glaube den Menschen in das freie Leben Gottes einbildet und einbindet, in dem man das Gute, Richtige und Wahre nicht nur erkennen, wählen und anstreben, sondern darauf setzen kann, dass es auch erreicht und verwirklicht wird.

zielle Überzeugung etwas anderes als argumentative Einsicht. Wir können nur demonstrieren, was wirklich ist, und wir können nur beweisen, was wahr ist. Aber nicht nur das, was wir demonstrieren oder beweisen können, ist wirklich oder wahr. Die existenzielle Überzeugung von Gottes Dasein geht allem Beweisen voraus und hängt nicht von diesem ab. Gibt es sie nicht im Leben, dann erzwingt sie auch nicht das Denken. Entscheidend ist, dass Gott da ist und man mit seinem Dasein rechnet, aber nicht, dass man es beweist oder beweisen, demonstriert oder demonstrieren kann. »Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, daß man es demonstriere«, wie Kant betont.<sup>22</sup> Denn das erste wirkt sich existenziell aus im Leben, das zweite dagegen löst ein intellektuelles Problem – oder löst es nicht.

---

<sup>22</sup> I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA II, 163. Wer mit Gottes Dasein rechnet und wer das nicht tut, wird aber nie nur im Blick auf die Gottesfrage differieren, sondern auch im Blick auf andere Themen, weil er in derselben Welt anders lebt. Wird etwa die kosmologische Frage nach dem Zentrum der Welt theologisch beantwortet, dann ist die Mitte der Welt nicht in, sondern außer der Welt im Schöpfer zu suchen. Wird dagegen in Ablehnung des Schöpfungsgedankens nichttheologisch nach dem Zentrum der Welt gefragt, dann zeigt sich, dass man danach gar nicht mehr sinnvoll fragen kann. Die sog. »kopernikanische Wende« Kants hat weniger den Menschen an der Stelle Gottes ins Zentrum gestellt, sondern faktisch die Frage nach dem Zentrum der Welt aufgelöst, weil diese Frage *überall* gestellt werden kann und sich dieses Zentrum nicht an einem bestimmten Ort, sondern *überall* finden lässt. Die Unendlichkeit des Universums ist nicht seine Erstreckung ins Unendliche von einem bestimmten Punkt aus, sondern die Konstruierbarkeit seiner Unendlichkeit von jedem Punkt aus. Die Umstellung von einer Gott-orientierten auf eine Menschen-orientierte Sicht der Welt in der Moderne ist de facto die Universalisierung des Zentrum-Gedankens zu einem »überall« und damit »nirgendwo«. Leibniz hat ihn im ersten Sinn akzentuiert (»überall«), Nietzsche im zweiten Sinn (»nirgendwo«). Denkt man Gottes Gegenwart als seine schöpferische Gegenwart bei jeder Gegenwart, dann lässt sich die theologische Antwort nach der Mitte der Schöpfung unter Bedingungen der Moderne so reformulieren, dass Gott als Schöpfer der Schöpfung überall und zu jeder Zeit gegenwärtig ist, *in* der Schöpfung aber nirgendwo als solcher aufzuweisen ist. Ist das Zentrum der Welt überall, wo etwas einem anderen gegenwärtig ist, und gibt es keine Gegenwart, der Gott nicht gegenwärtig wäre, dann ist gerade die Nichtaufweisbarkeit Gottes in der Schöpfung ein Zeichen dafür, dass diese *Schöpfung* ist, sich also nicht sich selbst, sondern dem Schöpfer verdankt. Gottes Gegenwart ist das, was *mit* allem Gegenwärtigen gegenwärtig ist, weil es keine Gegenwart von etwas für ein anderes gäbe, wenn Gott dieser Gegenwart nicht gegenwärtig wäre. *Dass* es etwas gibt, belegt Gottes Gegenwart. Wo davon ausgegangen wird, muss man Gottes Dasein und Gegenwart nicht gesondert »beweisen«, um mit Gott vernünftig rechnen und sich an seiner Gegenwart zu Recht orientieren zu können. *Dass* es etwas gibt, drängt sich von sich aus aber nicht als Beleg für Gottes Gegenwart auf. Deshalb ist die Frage nach Gott eine echte Frage, die darauf zielt, dass einem die Augen für die Möglichkeit geöffnet werden, *alles* anders zu sehen, sich und die Welt also *anders* zu verstehen, als man sie und sich erlebt. Diese echte Frage aber beginnt bei einem selbst, weil man *alles andere* nur anders verstehen kann, wenn man *sich selbst anders* (nämlich als Gottes Geschöpf) *versteht*. Niemand muss sich so verstehen, aber jeder kann es. Und deshalb muss jeder für sich ausloten, ob sich diese Sichtweise auf theoretisch und praktisch überzeugende Weise auch auf anderes ausweiten lässt, so dass man sich mit Gründen dafür und nicht dagegen entscheiden kann.

Kant versucht den lebendigen Gott zu denken, indem er neben einer transzendentalen Theologie, die als Kosmotheologie und Ontotheologie nur mit dem »Dasein eines Urwesens« überhaupt rechnet, ohne dessen Wesen näher bestimmen zu können<sup>23</sup>, und einer natürlichen Theologie, die als Physikotheologie Gott als ein Wesen versteht, »das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller andern Dinge in sich« enthält<sup>24</sup>, eine Moral- oder Ethikotheologie stellt, in der Gott als moralisches Vernunftwesen bestimmt wird, das als »Princip aller [...] sittlichen Ordnung und Vollkommenheit« fungiert.<sup>25</sup> Gott wird also nicht nur transzendental als »Weltursache« und physikotheologisch als »Welturheber« bestimmt<sup>26</sup>, sondern moraltheologisch als »lebendige[r] Gott«<sup>27</sup>, der als höchstes Vernunftwesen das Sittengesetz verkörpert, von dessen Dasein jeder aufgrund sittlicher Gesetze überzeugt sein kann. Niemand kann Gottes Dasein beweisen, aber jeder hat das Recht, aus moraltheoretischen Gründen mit Gottes Dasein zu rechnen und zu wollen, dass ein Gott sei, weil er sich selbst als autonomes Handlungswesen nicht verstehen kann, ohne auf Gottes Da-Sein zu setzen.<sup>28</sup>

## 5. Gott als Geist

Doch auch ein als moralisches Vernunftwesen verstandener lebendiger Gott ist ein *von uns gedachter* Gott, dessen Lebendigkeit nicht vollzogen, sondern von uns symbolisiert wird. Es bleibt eine Grunddifferenz bestehen zwischen *dem lebendigen Gott* und unserem *Gedanken* des lebendigen Gottes, der zur Problematisierung dieses Gedankens und zur Infragestellung unserer Aussagen über Gott Anlass geben kann.

Hegel radikalisiert deshalb Kants Ansatz, indem er die dialektische Grundsituation der Moderne nicht als Vollzugsmoment unseres Denkens Gottes, sondern als Vollzugsform der Selbstbestimmung Gottes in einem sich dyna-

<sup>23</sup> KrV B 659, AA III, 420.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> KrV B 660, AA III, 421.

<sup>26</sup> KrV B 659, AA III, 420.

<sup>27</sup> KrV B 661, AA III, 421.

<sup>28</sup> Vernünftig ist daher nicht der, der nicht mehr glaubt, wenn Gottes Dasein nicht bewiesen wird, sondern der begriffen hat, dass die Überzeugung von Gottes Dasein nur aus und durch Gott selbst zustande kommen kann. Nichts Nichtgöttliches verweist unzweideutig auf Gott und jeder misslungene Gottesbeweis kann nur Ansporn sein, nach einem besseren zu suchen oder – noch besser – das Beweisenwollen zu unterlassen, weil der Glaube an Gott nicht auf Beweisen gründet, sondern durch Gottes Selbstvergegenwärtigung entsteht. Für Christen ist der einzig überzeugende Beweis für Gottes Dasein der Glaube, der sich Gottes Gegenwart verdankt. Wenn es solchen Glauben gibt, dann gibt es Gott, und weil es ihn gibt, gibt es Gott, auch wenn sich das weder ontologisch noch kosmologisch, physikotheologisch oder ethiktheologisch beweisen lässt.

misch entwickelnden Gottesbegriff fasst. Die Dialektik des Begriffs ist die Vollzugsform der Lebendigkeit Gottes, der als absolute Vernunft seine eigene Wahrheit in einem dialektischen Prozess immer klarer und präziser erfasst. Methodisch geschieht das dadurch, dass der anvisierte Vernunftbegriff Gottes sich iterativ über Position und Negation zu einer neuen und besseren Position fortbestimmt, in welche die Wahrheitsmomente der vorausgehenden Position und ihrer Negation aufgehoben sind. Inhaltlich dagegen liegt die Pointe dieses Prozesses darin, dass Gott noch nicht zureichend begriffen ist, solange er *als etwas* begriffen wird und nicht der ist, *der sich selbst als etwas begreift*. Gott ist nicht das Objekt des Denkens, sondern das Subjekt, das sich selbst denkt und sich so anderem als es selbst kommuniziert. Gottes Denken ist ursprüngliches Leben – Leben aus dem Leben entspringt, weil es unablässig schafft und hervorbringt, was es ist, und anderem vermittelt oder kommuniziert, was es hervorbringt. Es schafft anderes Leben, indem es sich von ihm so unterscheidet, dass es ihm Raum gibt und Gegenwart einräumt in seinem eigenen Leben, so dass es ihm näher kommen kann als dieses sich jemals selbst zu kommen vermag. Nichts, was ist oder sein kann, ist daher ohne Gott, alles ist vielmehr, was es ist und sein kann, in seiner Gegenwart.

*Denken* wird dieses göttliche Leben bei Hegel und in den von ihm aufgenommenen philosophischen Traditionen deshalb genannt, weil in seinem Vollzug nichts Gegenständliches gemacht, sondern eine Differenz gesetzt wird zwischen dem, der denkt (Wer), dem, was gedacht wird (Was), und dem Vollzug des so sich differenzierenden Lebens (Wie). *Denken* ist das Paradigma einer geistigen Operation, das diesen ursprünglichen Selbstdifferenzierungsprozess göttlichen Lebens zu verstehen erlaubt, weil es ihm einen für uns nachvollziehbaren Sinn gibt. Denken bringt Gedanken hervor, nicht Gegenstände, über die nachgedacht wird. Es ist eine geistige Operation, die in entscheidender Hinsicht bei sich selbst bleibt und nichts schafft, was nicht von seiner Art wäre. Das gilt für alle geistigen Operationen (denken, fühlen, wünschen, wollen, erkennen, urteilen, kommunizieren, glauben, hoffen, lieben). Denken produziert Gedanken und provoziert neues Denken, Kommunikation setzt sich in Kommunikation fort, Sinn in Sinn, Geist in Geist und göttliches Leben in göttlichem Leben.

Allerdings geschieht das jeweils auf bestimmte Weise, und im Leben der Geschöpfe auf andere als im Leben Gottes. Alle unsere geistigen Operationen setzen ein Sein voraus, ohne das sie nicht möglich sind und das sie durch ihr Operieren nicht produzieren, sondern dabei in Anspruch nehmen. Dass es sie gibt und was sie wirken, ist stets verschieden. Anders bei Gott. Gottes Geist produziert das Sein, das er ist, indem er als der Geist wirkt, der er ist. Unser Denken produziert Sinn, nicht Sein. Gottes Denken produziert Sein und nicht nur Sinn. Sein Denken schafft, was er denkt. Unser Denken sucht zu denken, was ist. Nur dann wirkt es Erkenntnis und ist nicht nur ein

Imaginieren und Erkunden von Sinn-Möglichkeiten. Unser Geist vollzieht sich im Kontrast zum anderen seiner selbst (Materie, Körper), von dem er sich unterscheidet und an das er gebunden bleibt. Gottes Geist schafft sich das andere seiner selbst, indem er wirkt, was er ist. Er setzt nichts voraus und nimmt nichts in Anspruch, von dem er abhängig wäre, sondern schafft sich das, von dem er sich abhängig macht und auf das er reagiert, indem er an sein eigenes Wirken anknüpft und es fortsetzt. So schafft sich Gott seine eigene Wirklichkeit im Vollzug seines Wirkens. Unser Wirken ist an den Leib gebunden, Gottes Wirken schafft sich seinen Leib. Unser Leib ist unser Körper (Organismus), wie ihn unser Geist gebraucht, um in der Welt zu wirken. Gottes Leib ist der Geist, der an sich selbst anknüpft und sein eigenes Wirken fortsetzt, indem er als Geist Geist wirkt und in der Schöpfung Neues hervorbringt. Gott setzt Differenzen, die es uns erlauben und uns dazu ermächtigen, Differenzen zu setzen. Wir sind nur, indem wir unterscheiden. Aber wir sind nicht dadurch, dass wir unterscheiden. All unser Unterscheiden finden vielmehr statt im Horizont der Unterscheidungen, die Gott setzt. Und weil Gott sie durch seinen Geist in seiner Gegenwart setzt, findet unser ganzes Leben statt in der Gegenwart der Unterscheidungen seines Geistes, durch die er unser Leben und alles Leben möglich macht.

Als Leben des Geistes differenziert sich Gottes Leben selbst so, dass es anderes Leben hervorbringen kann, indem es sich von ihm unterscheidet und ihm relative Eigenständigkeit in seiner Gegenwart einräumt. Es ist, aber durch Gott und nicht ohne ihn. Gottes Leben ist wie das Denken ein Setzen von Differenzen, die einen Orientierungszusammenhang aufbauen, in dem man leben kann. Es ist produktiv, aber kein Produzieren von Gegenständen, sondern von Unterschieden. Gott wird sich nicht gegenständlich, indem er sich denkt. Er verobjektiviert sich nicht *als* Denken seiner selbst, wie die aristotelische Tradition dachte (Denken des Denkens, *noêsis noêseôs*)<sup>29</sup>, so dass wir ihn in dieser Objektivierung als ein besonderes Objekt (Substanz) denken könnten. Gott ist vielmehr das dynamische Urgeschehen, in dessen Vollzug die Differenz zwischen Denkendem und Gedachtem formal gesetzt und inhaltlich zugleich wieder aufgehoben wird, die Dynamik des Unterscheidens also permanent in die Dynamik der Aufhebung des Unterschiedenen in die Einheit des Selbst-Unterscheidens übergeht und damit neu beginnt.

Das ist das ewige Pulsieren des Geistes, der Gott ist. Sich selbst als etwas denken heißt, das zu sein, was man tut, und das zu tun, was man ist. Im Denken seiner selbst ist Gott, was er ist, weil er wird, was er tut. Sein Dass (Da-Sein) ist sein Was (Was-Sein), und sein Wesen (Was) ist der Vollzug seines Daseins (Da). Gott ist damit nicht nur Sein (*ipsum esse subsistens*),

---

<sup>29</sup> M. BORDT, *noêsis noêseôs*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 374–376.

wie Thomas von Aquin meinte.<sup>30</sup> Er ist Sein, das sich in realer Gegenwart ereignet, indem es sich selbst so von sich unterscheidet und auf sich bezieht, dass es dadurch offen für anderes und andere wird, von dem es sich durch seinen Bezug auf sich selbst kreativ als Gott und Schöpfer unterscheidet. Gott ist schöpferisches Sein, das sich ereignet, indem es sich von sich unterscheidet, sich als anderes seiner selbst und anderes als anderes als es (das göttliche Sein) selbst setzt und sich so darauf bezieht, dass es nichts aus seiner Gegenwart herausfallen lässt. Auch beim anderen seiner selbst ist Gott bei sich selbst, weil er anderem nicht in Abgrenzung innerhalb eines Gleichen gegenübersteht (Gott/anderes innerhalb des gemeinsamen Seins), sondern sich von ihm durch Unterscheidung des absolut Ungleichen unterscheidet (schöpferisches Sein/geschaffenes Sein). Und zwar unterscheidet er sich so von anderem, dass er nur er selbst ist, indem er von sich aus im anderen zu sich kommt und anderem dadurch ermöglicht, in der Unterscheidung von Gott es selbst zu sein, ohne deshalb aus Gottes Gegenwart herauszufallen. Eben das ist die Struktur des Geistes, der nur ist, indem er sich so von sich unterscheidet, dass er auch im anderen bei sich und bei sich auf anderes hin geöffnet ist und eben so auch dieses für sich und für anderes öffnet. Wo der Geist wirkt, wirkt er Geist. Deshalb bleibt der Ruf des göttlichen Geistes nicht ohne Antwort in der Schöpfung.

Wird Gottes Lebendigkeit so gedacht, dann wird Gott als Dynamik eines Geistgeschehens gedacht, das sich permanent auf anderes hin öffnet und es zum Ort der Erschließung seiner Göttlichkeit macht. Um Gottes Lebendigkeit zu denken, muss man Gott als den denken, der sich im anderen seiner selbst so vergegenwärtigt, dass sich in dessen Gegenwart seine Gegenwart erschließen kann, ohne das von ihm Verschiedene zu vernichten oder aufzuheben. Erst dadurch wird eine Differenz zwischen Gottes Denken und unserem Denken Gottes überhaupt denkbar. Unsere Denken Gottes (gen. obiectivus) kann nur Wahres denken und wirklich Gott begreifen, wenn es als Vollzugsmoment des Denkens Gottes (gen. subiectivus) verstanden werden kann. Denn können wir Gott nur wahrhaft denken, wenn wir ihn so denken, wie Gott sich selbst denkt, dann denken wir nur Wahres von Gott, wenn Gott es ist, der sich in, mit und unter unserem Denken selbst denkt.

## 6. Gottes ursprüngliche Wirklichkeit

Kants kritische Wendung zur Präzisierung der Frage und Hegels diskursive Dynamisierung der Antworten laufen im Hinblick auf die Gottesfrage darauf

<sup>30</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q.4, a.2; vgl. A. SCHMIDT, *Ipsum Esse subsistens. Thomas von Aquin und die existierende Existenz*, in: A. Luckner/S. Ostritsch (Hg.), *Philosophie der Existenz. Abhandlungen zur Philosophie*, Stuttgart 2019, 1–13.

hinaus, Gott als den zu thematisieren, der nicht nur Objekt, sondern Subjekt der Frage nach Gott ist und diese Frage deshalb auch nur selbst beantworten kann: Die Frage nach Gott geht fehl, wenn sie Gott nicht als ›lebendigen Gott‹ (Kant) thematisiert, und deshalb kann keine Antwort zutreffen, die Gott als ›Substanz‹ und nicht als ›Subjekt‹ (Hegel) denkt. Gottes Lebendigkeit wird erst gedacht, wenn Gott als der gedacht wird, der sich selbst als Gott denkt, sich also als Gott von allem anderen unterscheidet und auf alles andere so bezieht, dass Gott zu verstehen und zu denken in der Schöpfung möglich wird.

Das heißt nicht nur, dass die eigentliche Frage nicht ›Was ist Gott?‹, sondern ›Wer ist Gott?‹ ist, Gott also als Person und nicht als Sache, als Freiheitswesen und nicht als Sachverhalt oder Weltnotwendigkeit zu verstehen ist. Und das heißt auch nicht nur, dass Gott als der zu denken ist, an dessen Selbst-Denken sich entscheidet, ob unser Denken Gottes wahr ist oder nicht. Gott muss vielmehr der sein, ohne den wir nicht da wären (dem wir unser Dasein verdanken), ohne den wir nicht so da wären, wie wir sind (dem wir verdanken, dass wir – als Produkte einer komplexen biologischen, sozialen und kulturellen Evolution – Menschen sind, die einigermaßen vernünftig denken, frei handeln und verantwortlich leben können), und ohne den wir nach Gott nicht fragen würden. Nicht wir werfen diese Frage auf, sondern wir reagieren damit auf etwas, was uns dazu bringt, sie zu stellen. Würde Gott sich nicht von sich aus im Leben und Denken der Menschen so zur Geltung bringt, dass sie auf seine Gegenwart in ihrem Leben aufmerksam werden können, würden sie nicht nach Gott fragen und dazu gebracht werden, sich an seiner Gegenwart zu orientieren und ihr Leben und Denken an ihr auszurichten.

Der entscheidende Punkt ist also nicht, dass Gott ›Subjekt‹ ist, wie Hegel meinte, sondern dass wir mit Gott im Leben zu tun haben, ehe wir uns im Denken mit ihm beschäftigen, weil er uns widerfährt, ehe wir nach ihm fragen. Als Geist ist Gott immer schon wirksam gegenwärtig und im Leben seiner Geschöpfe am Werk. Wir haben es zuerst passiv mit Gott zu tun und nur deshalb können wir auch aktiv nach ihm fragen. Er ist das Zentrum aller Aktivität, nicht wir. Im Hinblick auf Gott sind nicht wir die Herren des Geschehens, sondern Gott. Er ist als göttlicher Geist aktiv in unserem Leben am Werk, wir sind die Resonanz dessen, was uns passiv widerfährt.

Das gilt nicht nur für unser Leben, sondern auch für unser Denken. Nicht nur in der Ordnung des Seins (*ordo essendi*), sondern auch in der Ordnung des Denkens und Erkennens (*ordo cognoscendi*) steht Gott an der ersten und wir an der zweiten Stelle. Nicht wir denken ihn, sondern er fällt in unser Denken ein, so dass wir ihn denken können.<sup>31</sup> Dieses Voraus und Zuerst ist zu beachten, wenn man nach Gott fragt, sonst fragt man nicht nach Gott,

---

<sup>31</sup> Vgl. E. LÉVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg im Breisgau <sup>3</sup>1999.

sondern jagt einem Traum nach. Und es ist auch zu beachten, wenn man Gott zu denken versucht, sonst denkt man nicht Gott, sondern beschäftigt sich mit einem Gedankending. Wer nach Gott fragt, fragt nach einer uns vorausgehenden – nicht von uns vorausgesetzten! – Wirklichkeit, der wir uns verdanken und über die hinaus nichts Wirklicheres gedacht werden kann. Wer Gott so denkt, denkt Gott als Schöpfer und alles andere als seine Geschöpfe.

Diese Wende von uns zu Gott als Zentrum aller Aktivität definiert das Problemfeld für die philosophische und theologische Auseinandersetzung mit der Gottesfrage bis in die Gegenwart, und zwar auch dort, wo man in ganz anderen Traditionen denkt. Bei der Frage nach Gott geht es nie nur um eine Möglichkeit, sondern stets um eine *vorgängige Wirklichkeit*: Wer nach Gott fragt, fragt nach einer Wirklichkeit, die schon vor und unabhängig von dieser Frage da ist, die auch da ist, wenn man nicht nach ihr fragt, und ohne die es unmöglich wäre, diese Frage zu stellen, oder zu leben, ohne sie zustellen.<sup>32</sup> Gottes Wirklichkeit geht allem anderen voran – ontologisch, epistemologisch, soteriologisch, theologisch. Nur deshalb kann man nach ihm fragen, nur deshalb gibt es etwas, nach dem man fragen kann, nur deshalb kann man verstehen, wonach man fragt, und nur deshalb kann man die *conditio humana* nicht wirklich verstehen, ohne nach ihm zu fragen. Gottes Wirklichkeit hat aber nicht nur *Priorität* vor allem anderen (wäre sie nicht, wäre nichts anderes), sondern *absolute* Priorität (sie wäre auch, wenn nichts anderes wäre). Ohne sie ist nichts Mögliches möglich und nichts Wirkliches wirklich, aber sie wäre auch dann, wenn es sonst nichts Mögliches und Wirkliches gäbe.<sup>33</sup> Sie ist ursprüngliche Wirklichkeit.

## 7. Gottes Unbegreiflichkeit als Ungrund und als Urgrund

Diese kann von uns nur zutreffend bestimmt und damit auch falsch verstanden werden, wenn sie nicht opak ist, sondern Gott sich selbst verständlich, seine Wirklichkeit für ihn selbst also intelligibel und transparent ist. Wäre das nicht der Fall, wäre Gottes Wirklichkeit für Gott selbst dunkel, dann gäbe es nichts, an dem unsere Verstehensversuche scheitern könnten. Gottes Wirklichkeit wäre dann bloße Projektionsfläche unserer Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen, ein Wir-wissen-nicht-was, was wir in unseren Gottesbildern nach Belieben ausmalen könnten, ohne dass es ein Sachkriterium

<sup>32</sup> Schon deshalb ist der Versuch, Gott versuchsweise zu denken, abwegig, wenn er nicht davon ausgeht, dass Gottes Wirklichkeit selbst der Prüfstein ist für jeden Versuch, Gott zu denken. Das ist nicht der Fall bei W. SCHMIDT-BIGEMANN, *Gott, versuchsweise. Eine philosophische Theo-Logie*, Freiburg im Breisgau 2018.

<sup>33</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, *Mehr als nur denkbar und anders als alles andere. Der Gottesgedanke bei Kant und bei Schleiermacher* (im Druck).

gäbe, irgendein Gottesbild irgendeinem anderen vorzuziehen. Wo man aber alles Mögliche über Gottes Wirklichkeit sagen kann, sagt man gar nichts mehr über sie. Und wo man Gott denken kann, wie man will, denkt man nicht mehr Gott, sondern entfaltet nur seine eigenen Vorstellungen. Das macht das Denken Gottes nicht nur beliebig, sondern man kann gar nicht mehr sagen, ob man überhaupt noch etwas denkt.

Das befördert den zeitgenössischen Unernst im Umgang mit der Gottesfrage. Wenn man Gott denken kann, wie man will, dann gibt es nichts zu denken, und wenn man nicht sagen kann, ob man unter dem Titel ›Gott‹ überhaupt etwas denkt, dann ist Gott unbegreiflich, selbst wenn es Gott gäbe. Der Versuch, Gottes Wirklichkeit zu denken, kann daher nur noch das Ziel haben, angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes die Sinnlosigkeit aller Bemühungen, Gott zu denken, einzusehen. Nur der hat hier etwas begriffen, der begreift, dass man hier nichts begreifen kann. Und nur der hat etwas verstanden, der versteht, dass man hier nichts verstehen kann.

Doch das ist nicht die einzige Möglichkeit. Die Rede von Gottes Unverständlichkeit und Unbegreiflichkeit ist mehrdeutig. Dass Gott unverständlich ist, kann nicht nur heißen, dass wir Gottes Wirklichkeit nicht verstehen, sondern dass Gott selbst sie nicht versteht. Das erste sagt etwas über uns, das zweite über Gott bzw. unser Gottesverständnis. Während das erste die Möglichkeit offen lässt, dass Gottes Wirklichkeit zwar nicht uns, aber vielleicht anderen zugänglich ist, gibt es im zweiten Fall keine Hoffnung. Ist Gottes Wirklichkeit sich selbst intransparent, dann hat man sie nicht nur bisher nicht verstanden und dann können nicht nur wir sie nicht verstehen, sondern dann lässt sie sich überhaupt nicht verstehen, weil sie strikt ohne Sinn, also sinnlos ist. Und ist Gottes Wirklichkeit unbegreiflich, dann ist sie nicht nur für uns, sondern als solche unergründlich. Unergründlich ist ja nicht das, für das ein Grund – also eine Antwort auf die Fragen *Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu?* – bisher noch nicht gefunden wurde, sondern bei dem schon die Frage nach einem Grund unsinnig ist, weil man nur mit dem Verweis auf das antworten könnte, nach dessen Grund gefragt wird. Wer im Hinblick auf Gott *Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu?* fragt, der wird immer nur eine Antwort erhalten, die von Gott spricht. Das aber ist keine Antwort, sondern die Abweisung der Frage nach dem Grund, weil es der selbstwidersprüchliche Versuch ist, Gott – also das, was ganz und ausschließlich nur von sich selbst her ist – von etwas anderem als von Gott her zu verstehen. Deshalb hat Jakob Böhme von Gott als dem »Ungrund« gesprochen, der »ein ewig Nichts« ist<sup>34</sup>: Ist Gott nichts, nach dessen Grund gefragt werden könnte, dann »ist« Gott

---

<sup>34</sup> J. BÖHME, *Ein gründlicher Bericht von dem irdischen Mysterio und dann von dem himmlischen Mysterio* (1620), *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Band 1,5, hg. v. G. Bonheim. Unter Mitarbeit von M. Spang, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020. (Eingangssatz)

im gängigen Sinn nicht, gehört also nicht auf die Seite des Seins, sondern des Nichts. Damit wird nicht etwa Gott als Nichts oder das Nichts als Gott begreifbar, sondern Sein und Nichts werden zu ununterscheidbaren Größen, wie Hegel zu Beginn der Logik festhält: »Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.«<sup>35</sup> Nach einem Grund der Wirklichkeit Gottes zu fragen, wird damit sinnlos. Selbst wenn es Gott gäbe, lässt Gott sich weder verstehen noch begreifen.

Ist es dann aber nicht auch sinnlos, Gott als Antwort auf die Frage nach dem Grund von anderem zu nennen? Kann man etwas noch nicht Begriffenes durch Unbegreifliches verständlich machen? Nicht von ungefähr wurde in der Neuzeit der Rekurs auf Gott aus dem Arsenal wissenschaftlicher Erklärungen ausgeschieden. Mit dem Verweis auf Unbegreifliches lässt sich nichts begreifen und mit dem Rekurs auf Unerklärliches nichts erklären. Dunkles wird nicht dadurch heller, dass man es durch noch Dunkleres erklärt.

Erklären kann man durch Gott nichts. Aber man kann auch Gott nicht durch anderes erklären. Erklärungsbedürftig ist nur, was Fragen aufwirft, weil es anders ist als erwartet, und erklärungsfähig ist nur das, für das sich andere Gründe als es selbst anführen lassen. Was keine Fragen aufwirft, bedarf auch keiner Erklärungen. Nur das wirft Fragen auf, was in der Erfahrung eine Differenz setzt, die man bemerkt, weil es vom Gewohnten oder Erwarteten abweicht. Was Fragen aufwirft, wird aber nicht dadurch erklärt, dass man die Fragen wiederholt. Und was die Erfahrungsdifferenz nicht beseitigt, die Anlass zur Frage gab, ist keine Erklärung.

Gott tritt so in der Erfahrung nicht auf. Allenfalls dass er das nicht tut, wirft Fragen auf, und auch das nur, wenn man anderes erwartet. Erklärbar und erklärungsbedürftig sind daher die verschiedenen Auffassungen und Verständnisse Gottes in der Geschichte, aber nicht Gott. Gottesverständnisse sind empirische und geschichtliche Phänomene, die ihre Ursachen haben, kulturell vielfältig sind und sich geschichtliche verändern. Für Gott gilt das nicht.

Der Versuch, Gott durch anderes zu erklären oder anderes durch Gott erklären zu wollen, war daher schon immer ein Missverständnis. Wer im wissenschaftlichen Sinn etwas erklären will, sucht nach Ursachen, die das Auftreten bestimmter Sachverhalte oder Ereignissen wahrscheinlicher machen als es ohne sie gewesen wäre. Doch Gott ist keine *Ursache*, sondern der *Urgrund*. Ursachen sind immer Wirkliches (Ereignisse, Fakten), das anderes Wirkliches bewirkt. Urgrund dagegen ist die Wirklichkeit des Möglichen, ohne die nichts anderes möglich und daher auch nicht wirklich sein könnte. Gottes Wirklichkeit ist nicht die *prima causa* alles Wirklichen, sondern der *Urgrund* alles Möglichen, weil ohne ihn nichts anderes möglich oder wirklich wäre

---

<sup>35</sup> G. W. F. HEGEL, *Die Wissenschaft der Logik* (1812), *Werke*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1979, 83.

und er überall mit präsent ist, wo etwas möglich oder wirklich ist. Er erklärt nicht, warum etwas der Fall ist, sondern er macht es möglich, dass es Erklärbares gibt und Erklärungen geben kann, damit aber immer auch noch nicht Erklärtes und Unerklärliches. Beides, das Erklärbare und das Unerklärliche wäre unmöglich ohne Gott. Gott ist keine Ursache von Wirkungen, sondern der, ohne den es keine Ursachen und Wirkungen gäbe und geben könnte.

Die Unbegreiflichkeit Gottes ist der Reflex dieses Sachverhalts. Gottes Wirklichkeit ist keine Wirklichkeit, deren Möglichkeit sich Gott verdankt. Gottes Wirklichkeit lässt sich daher nicht so verstehen wie anderes Wirkliches und Mögliches. Gott ist Gott und damit anders als alles andere Mögliche und Wirkliche (der *Ungrund*), zugleich aber ist er auch der, ohne den nichts anderes möglich und wirklich wäre (der *Urgrund*). Beides macht ihn unbegreiflich, aber auf verschiedene Weise. Das erste macht ihn unbegreiflich, weil er ganz anders ist als alles andere und sich mit nichts vergleichen lässt. Das zweite dagegen macht ihn unbegreiflich, weil er der ist, dem sich alles, was sich vergleichen lässt, verdankt. Das erste ist eine *negative Andersheit* (Gott ist ganz anders als alles andere), das zweite dagegen eine *produktive Andersheit* (Es gibt nichts von Gott Verschiedenes ohne Gott). Das erste macht Gott gänzlich *dunkel*, das zweite dagegen *einzigartig*, weil es nur für Gott und sonst nichts gilt: Alles, von dem gilt, dass es ohne es nichts anderes gibt, ist identisch mit Gott.

Sowohl Gottes Dunkelheit als auch seine Einzigartigkeit machen Gott unbegreiflich. Die erste Unbegreiflichkeit von Gottes radikaler Andersheit als Ungrund aber führt ins Schweigen und resultiert in Sprachlosigkeit und Verstummen (von Gott lässt sich nichts sagen). Die zweite Unbegreiflichkeit von Gottes Einzigartigkeit als Urgrund dagegen nötigt, von Gott zu reden und immer weiterzureden (das Einzigartige lässt sich nicht begrifflich als Fall von etwas bestimmen und damit denkend fassen, sondern man kann es nur thematisieren, indem man von ihm spricht, aber dann gleich wieder durchstreicht, was man von ihm sagt). Wird von Gott nicht gesprochen, verschwindet er aus dem Bewusstsein, wird das Gesagte nicht gleich wieder durchgestrichen, droht die Gefahr, die Zeichen und Bilder für Gott mit Gott zu verwechseln. Deshalb halten manche Gott nur für ein Relikt unserer Sprache, eine grammatische Fiktion, wie Nietzsche meinte.<sup>36</sup> Sie sehen etwas Richtiges, aber sie ziehen die falschen Schlüsse, weil sie die Poetik des Redens vom Einzigartigen nicht bedenken.

<sup>36</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 78; »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.« (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Vernunft-5>); vgl. D. HENKE, *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Tübingen 1981; H. HÖDL *Der Gott der Grammatik Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik, Nietzscheforschung 7* (2000) 197–214. Auch P. SLOTERDIJK, *Den Himmel zum Sprechen bringen: Elemente der Theopoesie*, Berlin 2020 basiert auf dieser Sicht Nietzsches.

## 8. Gottes Verständlichkeit und Verstehbarkeit

Allerdings gilt auch da, dass man von etwas redet, von dem man nur sagen kann, dass es ist, aber nicht, was es ist. Gott muss wirklich sein, wenn anderes möglich und wirklich sein können soll. Aber diese Wirklichkeit lässt sich nicht verstehen, wenn es zutrifft, dass sie für Gott selbst intransparent und dunkel ist. Doch damit entschwände nicht nur das Was, sondern auch das Dass Gottes in die Unbestimmbarkeit. Eine Wirklichkeit, die völlig unbestimmbar ist, ist auch keine Wirklichkeit. Und etwas ganz und gar Unbestimmbares kann auch anderes nicht bestimmbar machen. Der Rekurs auf Gott wird damit sinnlos und erübrigt sich. Doch wird unter ›Gott‹ die einzigartige Wirklichkeit verstanden, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich sein könnte, dann kann auf den Rekurs auf Gott nicht verzichtet werden, wenn es Möglichen und Wirklichen gibt, das man verstehen und begreifen kann. Wenn das, wie rudimentär auch immer, möglich ist, dann kann Gottes Wirklichkeit, ohne die es nicht verstanden und begriffen werden könnte, nicht gänzlich unverständlich und unbegreiflich sein. Es ist deshalb sinnvoller, mit der Selbst-Transparenz der Wirklichkeit Gottes zu rechnen, als mit ihrer Intransparenz, und es ist vernünftiger, auf die Verständlichkeit der Wirklichkeit Gottes für Gott selbst zu setzen, als auf ihre gänzliche Dunkelheit und Unverständlichkeit. Nur wenn Gott sich selbst verständlich ist, kann anderes durch die Bezugnahme auf ihn verständlich werden, und nur wenn sie anderes zu erhellen vermag, ist die Bezugnahme auf ihn erhellend.<sup>37</sup>

Doch auch dabei kann man noch nicht stehen bleiben. Die Selbsttransparenz von Gottes Wirklichkeit besagt nur, dass sie verstanden werden kann, weil sie für Gott verständlich ist, aber nicht, dass sie auch für uns verstehbar ist. Damit wir Gottes Wirklichkeit verstehen können, darf sie nicht nur für Gott verständlich, sondern muss auch für uns verstehbar sein. Das wird sie nur in dem Maße, als Gott selbst Auskunft über sich gibt, indem er sein Selbstverständnis anderen zugänglich macht. Wir mögen unsere *conditio humana* nicht verstehen können, ohne nach Gottes vorgängiger Wirklichkeit zu fragen. Aber wir können diese Frage nur beantworten, wenn sich uns diese Wirklichkeit auf eine für uns verstehbare Weise erschließt. Nur wenn Gott sich selbst verständlich ist, gibt es etwas, was er auch anderen erschließen kann. Nur insofern er das tut, es anderen also kommuniziert, wird sein Selbstverständnis auch anderen zugänglich. Und nur wenn er es auf eine Weise tut, die diesen verständlich ist, können diese Gottes Wirklichkeit auch verstehen.

Offenkundig ist das nicht immer und überall und für alle der Fall. Dass es geschieht, kann daher immer nur eine kontingente Wahrheit sein. Es

---

<sup>37</sup> Etwas zu erhellen ist etwas anderes als es zu erklären. Das erste fragt nach dem Grund seiner Möglichkeit, das zweite nach der Ursache seiner Wirklichkeit.

gibt keine intrinsische Notwendigkeit, von der Selbsttransparenz Gottes zur Selbsterschließung seiner Selbsttranszendenz für andere weiter zu schreiten. Dass er es kann, heißt nicht, dass er es muss, und wenn er es in einen Fall tut, heißt das nicht, dass er es in allen Fällen tun müsste. Es gibt keine Notwendigkeit, aufgrund der kontingenten Selbsterschließung Gottes für einige die Notwendigkeit seiner kontingenten Selbsterschließung für alle zu postulieren. Gott könnte sein Selbstverständnis auch nicht erschließen und kommunizieren, oder nur manchen und nicht allen. Auch dass er Liebe ist, zwingt ihn zu nichts, wie Schellenberg meint, sondern lässt ihm Zeit, die Möglichkeiten zu schaffen, die zum Erreichen seiner Ziele nötig sind, und sie so umzusetzen, wie es für die Geschöpfe am besten ist.<sup>38</sup> Gottes Liebe kann mit Gottes Freiheit zu lieben nicht in Konflikt kommen, weil sie die inhaltliche Bestimmung dieser Freiheit ist wie diese die Vollzugsform dieser Liebe. Gottes Freiheit wäre keine göttliche Freiheit, wenn sie sich nicht als Liebe vollzöge: Lieblos zu handeln, ist keine Option für Gottes Freiheit, weil sie Gott selbstwidersprüchlich machen würde. Und Gottes Liebe wäre keine göttliche Liebe, wenn sie nicht frei wäre: Zur Liebe genötigt zu sein, ist keine Option für Gottes Liebe, weil nur freie Liebe Liebe ist.<sup>39</sup> Gott muss nicht alles, was möglich wäre, auch verwirklichen oder für alle in gleicher Weise verwirklichen. Gott ist nicht der große »Demokrat unter den Göttern«, wie Nietzsche spottete.<sup>40</sup> Gott wäre auch dann die ursprüngliche Wirklichkeit, wenn er nichts kommunizierte, und er ist der Schöpfer auch derjenigen Geschöpfe, denen er sein Selbstverständnis nicht erschließt.

Eine ernsthafte Frage nach Gott hätte sich dann allerdings erledigt. Für uns ist die Frage nach Gott nur sinnvoll, wenn sie auf das Verstehen einer Wirklichkeit zielt, die nicht nur absolute Priorität vor allem anderen hat und als solche sich selbst transparent und intelligibel ist, also für sich einen bestimmten Sinn hat, sondern die anderen diesen Sinn auch kommuniziert und erschließt.<sup>41</sup> Nur ein Gott, der das tut, ist ein Gott für uns. Nur ein Gott für uns verdient es, von uns verehrt zu werden. Und nur nach einem solchen Gott können wir ernsthaft fragen.

---

<sup>38</sup> J. L. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, NY 1993.

<sup>39</sup> Vgl. I. U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 128–152.

<sup>40</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* §17 (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-17>).

<sup>41</sup> Deshalb ist nicht vom Sein auf Gott hin zu denken, sondern von Gott her auf das Sein. Vgl. den trinitätstheologischen Entwurf von S. J. GRENZ, *The Named God and the Philosophy of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, Louisville, Ky 2005. Ganz anders G. PATTISON, *God and Being. An Enquiry*, Oxford 2011.

## 9. Die beiden Seiten der Frage nach Gott

Wer nach Gott fragt, fragt nach einer Wirklichkeit, die allem Fragen vorausgeht, aber einen Sinn hat, der sich verstehen lässt. Das allein aber ist kein hinreichender Grund, nach ihr zu fragen. Niemand fragt nach Gottes Wirklichkeit, wenn er von ihr nicht so betroffen wäre, dass er nach ihr fragen muss. Gottes Wirklichkeit ereignet sich, sie ist nicht nur ein Gegenstand intellektueller Neugier, sondern ein existenzielles Widerfahrnis, das allem Fragen und Fragenkönnen vorausgeht. Ihr verdanken wir unser Dasein, und ihr verdanken wir die Möglichkeiten, mit denen wir in unserem Leben nicht gerechnet hätten. Die Frage nach Gott ist daher stets zugleich auch eine Frage nach uns selbst. Wer nach Gott fragt, stellt sich selbst in Frage, weil sich mehr im Leben abspielt, als man gedacht hatte und zu erwarten gewesen wäre.

Sich selbst in Frage zu stellen, weil man nach Gott fragt, ist etwas anderes, als nach Gott zu fragen, weil man sich selbst in Frage stellt. Auch das gibt es. Aber dieses Fragen sucht Antworten auf Fragen, die sich im Leben stellen, ob man nach Gott fragt oder nicht. Es sind Fragen, die im Horizont des eigenen Lebens auftreten und sich nicht daraus ergeben, dass dieses Leben samt seinem Horizont in den Horizont der Wirklichkeit Gottes gerückt wird. Das ist keine bloß intellektuelle Operation, sondern eine existenzielle Umwälzung, die alles in ein neues Licht rückt, weil es Gott im eigenen Leben am Werk sieht.

Die Frage nach Gott, die hier aufbricht, entspringt Widerfahrnissen, die das Leben auf die Präsenz einer Wirklichkeit hin öffnen, die nicht zum Leben gehört (als Naturphänomen) und nicht aus ihr entspringt (als Kulturprodukt), sondern das Leben mit all seinen Phänomenen und Produkten in einen anderen Horizont stellt. Man bewegt sich nicht mehr allein im Horizont seiner eigenen Fragen, sondern beginnt sie und sein Leben im Licht einer Wirklichkeit zu verstehen, die einen anderen Blick eröffnet und einen anderen Sinnhorizont erschließt.

Die Gottesfrage, die sich von hier aus stellt, wird durch keine Leerstelle im Leben, sondern durch das Ereignis von Gottes Gegenwart und das Widerfahrnis dieses Ereignisses im Leben der Menschen hervorgerufen. Sie entspringt keinem Sinnmangel, sondern erkundet einen Mehrwert von Sinn, der sich dem Leben unerwartet – sei es mit einem Schlag (*ἐξαίφνης*), sei es durch fast unbemerkte Veränderungen im Lauf der Zeit – erschließt und es auf ungeahnte und nicht zu erschöpfende Weise bereichert. Antworten auf diese Frage nach Gott kompensieren kein Defizit, an dem man leidet, sondern erhellen eine Bereicherung, die einen überrascht. Sie beantworten nicht primär Fragen, die sich im Leben immer schon stellen und auch ohne Rekurs auf Gott beantwortet werden könnten. Sie entfalten vielmehr eine Sicht auf das Leben und seine Fragen, die nicht aus diesem selbst zu gewinnen ist, sondern sich erst erschließt, wenn man auf die Einbettung eines Lebens in

den Zusammenhang mit der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes achtet und es in deren Licht versteht und beurteilt. Wer so nach Gott fragt, sieht mehr im Leben, als dieses von sich aus zeigt. Er sieht Gott am Werk in ihm, und er versucht zu verstehen, was das heißt und was es für sein Leben und das Zusammenleben mit anderen bedeutet.

Die Frage nach Gott entspringt hier also nicht einer Frage nach sich selbst, und die Frage nach sich selbst nicht einer Frage nach Gott. Beide Fragen stellen sich vielmehr zusammen im Licht einer Widerfahrnis, das den gewohnten Lebenshorizont aufbricht und die Fragenden so disloziert, dass sie sich neu orientieren müssen, weil sie sich in einem anderen Ordnungszusammenhang vorfinden. Angesichts der Realität dieser Dislozierung stehen die Fragenden vor der Herausforderung, sich selbst, ihr Leben und ihre Welt im Licht der Gegenwart Gottes neu zu verstehen. Nach Gott wird nicht als zweifelhafter Möglichkeit, sondern als zu verstehender Wirklichkeit gefragt. Diese Frage ist sinnvoll, wenn es Grund zur Annahme gibt, dass Gottes Wirklichkeit einen Sinn hat, der nicht nur für Gott transparent ist, sondern den Gott auch anderen so erschließt, dass sie ihn verstehen können.

## II. Christliche Gottesrede und die Fragen nach Gott

### 1. Der Ausgangspunkt der christlichen Frage nach Gott

Dass dies der Fall ist, ist die Kernüberzeugung des Christentums. Gottes ursprüngliche Wirklichkeit ist nicht unbegreiflich, sondern hat sich in der Geschichte Israels und ihrer Zuspitzung in der Geschichte Jesu als Liebe begreifbar gemacht. Die lebensweltlich manifeste Unbegreiflichkeit Gottes als Ungrund und Urgrund wird dabei nicht negiert, sondern als Unergründlichkeit der Liebe Gottes neu verstanden.

Gottes ursprüngliche Wirklichkeit ist *Liebe*: Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, wie es 1.Joh 4,8 knapp und prägnant formuliert.<sup>1</sup> Dass dies kein spekulativer Satz theologischer Reflexion, sondern Kurzformel der christlichen Wirklichkeitserfahrung neuen Lebens und damit eine konkrete praktische Lebenswahrheit ist, wird sofort klargestellt, indem 1.Joh 4,16 hinzufügt: καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ [μένει] (und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott [bleibt] in ihm). Ist Gottes ursprüngliche Wirklichkeit in diesem konkret-umfassenden Sinn Liebe, dann gibt es nichts, was sich nicht dieser schöpferischen Liebe verdankte, und es gibt kein Leben außerhalb oder getrennt von dieser Liebe. Alles Leben ist in sie eingebettet, weil alles durch sie ist und nur in ihr Zeit hat, das zu werden, was es sein kann und soll. Weil sie das Leben gibt, wird diese Liebe johanneisch auch *Geist* (πνεῦμα ὁ θεός: Joh 4,24) und *Licht* (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν: 1.Joh 1,5) genannt, der Geist, der das Tote belebt und dem, was leblos ist, Leben einhaucht, und das Licht, das die Dunkelheit erhellt und das Leben auf die göttliche Liebe hin durchsichtig macht, dem es sich verdankt.

Gottes ursprüngliche Wirklichkeit wird daher als *Liebe*, *Geist* und *Licht* bestimmt, als Anbruch des neuen Lebens in der Überwindung der Dunkelheit und Blindheit des alten. Aber was das konkret heißt und was diese Liebe ist und beinhaltet, ist in einem nicht abschließbaren Prozess immer wieder und immer weiter zu erkunden. Die Frage nach Gott wird so zur Frage nach Gottes Liebe und die Frage nach Gottes Liebe zur Frage nach dem Wirken und den Wirkungsweisen seiner Liebe. Die Frage nach dem Wirken von Gottes

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die gründliche Entfaltung des Gedankens bei RINGLEBEN, *Der lebendige Gott*, 612–652.

Liebe verleiht der Frage nach Gottes ursprünglicher Wirklichkeit damit einen konkreten praktischen Sinn, der sich in vielfachen Fragen auf differenzierte Weise erkunden lässt.

Am Leitfaden der Grammatik unserer Sprache wird so nach Gottes Da-Sein (Existenz), Was-Sein (Wesen), Wie-Sein (Modus) und Für-Sein (Proexistenz) und Mit-Sein (Koexistenz) gefragt. Diese Fragen markieren unterschiedliche Hinsichten auf die Wirklichkeit, die mit ›Gott‹ angesprochen und christlich als ursprüngliche Liebe verstanden wird. In allen diesen Fragen geht es aber immer um dasselbe, nur in verschiedenen Hinsichten, unter unterschiedlichen Gesichtspunkten und stets vom Standpunkt der Menschen und nicht vom Standpunkt Gottes aus. Es sind *unsere* Fragen, mit denen wir Gott zu verstehen suchen, genauer: mit denen wir Gottes Selbstverständnis seiner Wirklichkeit zu verstehen suchen, das Gott durch sein Wort und seinen Geist erschließt und kommuniziert. Und es sind auch *unsere* Antworten, die wir je nach Art und Grad unserer Einsicht und Fähigkeit formulieren, indem wir unser Verständnis dessen, wie und als was Gott sich uns erschließt, mit den Mitteln unserer stets sich verändernden Sprache, Kultur und Lebenswirklichkeit im geschichtlichen Wechsel der Zeiten immer wieder neu zum Ausdruck bringen. Die Fragen nach Gott sind existenziell, suchen also das Dasein und Leben der Menschen in dieser gefährdeten und unübersichtlichen Welt zu erhellen. Und Antworten überzeugen nur, wenn sie diese existenzielle Dimension ernst nehmen.

Wenn Menschen nach Gott fragen, geht es immer um dieselbe Ur-Wirklichkeit, aber sie können stets nur so antworten, wie sie es je zu ihrer Zeit und an je ihrem Ort in der Geschichte vermögen. Das gilt im Christentum nicht weniger als vor oder außerhalb von diesem. Keine Antwort ist daher endgültig, jede ist verbesserungsfähig, stets kann neu und genauer gefragt werden, aber nur deshalb, weil das, wonach gefragt wird, allem Fragen vorausgeht und jede Antwort übersteigt. Nie ist man mit Gott am Ende, weil Gott nie am Ende mit seinen Geschöpfen ist. Schon ehe es einen Anfang gibt, ist Gott, und wenn man ans Ende kommt, ist Gott immer noch. Er ist vor allem Anfang und nach jedem Ende. Ohne ihn gäbe den es keine Anfänge, keine Enden und keine Neuanfänge. Ohne ihn wäre Nichts.

Gott – so lässt sich zusammenfassen, was im Folgenden entfaltet wird – ist die allem Möglichen und Wirklichen vorausgehende Ur-Wirklichkeit (absolutes Dasein), die als Liebe (Wesen) schöpferisch wirkt und aus dem Nichtsein Sein schafft (Grunddifferenz Schöpfer/Schöpfung), auf das sie sich bezieht, dem sie gegenwärtig ist, für das und mit dem sie da ist (Proexistenz und Koexistenz), indem sie – im Leben der Menschen – auf liebende Weise (Modus) aus Üblem Gutes, aus Verzagtheit Zuversicht, aus Hoffnungslosigkeit Hoffnung, aus dem Tod Leben schafft. Ohne Gott gäbe es kein anderes Sein, kein Leben, kein menschliches Leben und keine wahre Menschlichkeit

im Leben der Menschen. Gott ist die Wirklichkeit des Möglichen und als solche die Wirklichkeit der Möglichkeit des Guten, des Wahren, des Gerechten, des Unvergänglichen, des Ewigen. Die Frage nach Gott differenziert sich so in die Fragen nach Gottes Da-Sein, Was-Sein, Wie-Sein, Für-Sein und Mit-Sein, aber alle diese Fragen versuchen die unvordenkliche Wirklichkeit zu verstehen, ohne die weder nach Gott gefragt noch ohne nach Gott zu fragen gelebt werden könnte.

Antworten auf diese Fragen nach Gott sind dementsprechend erst dann zureichend, wenn man Gott so versteht, wie Gott sich selbst versteht, und sich selbst so, wie Gott einen versteht. Im Gewand der Fragen nach Gott suchen Menschen einen anderen, neuen, orientierenden Blick auf ihr Leben und ihre Welt zu gewinnen, einen Blick, der sich nicht ihnen selbst verdankt, sondern in dem sie so gesehen werden, wie Gott sie sieht. Nur zu hören, was man schon weiß, ist dafür nicht gut genug. Es muss etwas Neues und Anderes ins Spiel kommen, und das geht nicht, ohne dass es zu Spannungen zwischen dem vertrauten Alten und dem nicht vorhersehbaren Neuen kommt. Nur so, wie man sich ohne nach Gott zu fragen verstanden hat, kann man sich nicht mehr verstehen, sondern das tritt jetzt in Spannung zu dem, wie man sich in Gottes Gegenwart neu und anders versteht. Alle Fragen nach Gott, die von hier aus aufbrechen, suchen dem auf die Spur zu kommen, wie Gott selbst sich und uns versteht, um diesen anderen Blick auf das menschliche Leben in dieser Welt zu entfalten. Und keine Antwort kann überzeugen, wenn sie nicht dazu anleitet, das eigene Leben und das Verständnis seiner selbst zu ändern, weil man Gott im eigenen Leben am Werk sieht und sich deshalb der Aufgabe nicht entziehen kann, sein Leben an Gottes Gegenwart als der ersten und letzten Wirklichkeit auszurichten.

Es geht bei der Frage nach Gott und einem selbst also nicht nur um ein intellektuelles Problem, sondern um eine existenzielle Frage – die Frage, wie man leben kann und soll, um in Gottes Gegenwart im Miteinander der Menschen und Geschöpfe wirklich menschlich zu leben. Jede Frage nach Gott ist daher zugleich eine Frage nach einem selbst, jede Antwort auf die Frage nach Gott auch eine Antwort auf die Frage nach sich selbst, jede Präzisierung dieser Fragen ein Schritt zur Präzisierung der Antworten und jede Präzisierung der Antworten ein Schritt zur Präzisierung der Fragen. Gottes Wirklichkeit erschließt sich, indem man die Möglichkeiten menschlicher Existenz in Gottes Gegenwart erkundet. Und das eigene Leben bekommt eine Richtung, wenn man es im Licht der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes lebt.

## 2. Glaube und Unglaube als Modi menschlicher Existenz vor Gott

Mit der Ausrichtung an Gottes Gegenwart verschieben sich die Denkkordinaten. Die horizontale Differenz im menschlichen Leben in ihrer christlichen (Glaube/Unglaube) und ihrer nichtchristlichen (religiös/säkular) Lesart wird jetzt einbezogen in die vertikale Leitdifferenz (christlich: Schöpfer/Schöpfung, bzw. nicht-nur-christlich: Gott/Welt) und als Fortbestimmung dieser Leitdifferenz auf Seiten der Schöpfung bzw. der Welt verstanden. Nur in der Schöpfung kann zwischen *Glauben* (der Orientierung an Gott) und *Unglauben* (dem Fehlen dieser Orientierung) unterschieden werden, in der Welt tritt diese Unterscheidung insgesamt als religiöse Unterscheidung in den Blick, die sich von nichtreligiösen bzw. säkularen Leitunterscheidungen des Lebens unterscheidet.

Werden die horizontalen Unterscheidungen *religiös/säkular* bzw. *Glaube/Unglaube* auf die vorausgehende Grundunterscheidung zwischen *Gott und Welt* bzw. *Schöpfer und Schöpfung* bezogen, dann werden diese so konkretisiert, dass beide Seiten dieser Unterscheidung, also nicht nur der Gedanke der *Welt* bzw. des *Geschöpfs*, sondern auch der Gedanke *Gottes* bzw. des *Schöpfers* differenzierter bestimmt werden müssen. Nur im Horizont der Orientierung an Gott aber ist von *Gott* (einer Wirklichkeit) und nicht nur von ›Gott‹ (einem kulturellen Sinnkonstrukt) die Rede, während im Horizont der Orientierung an Weltlichem sowohl in säkularer als auch in religiöser Perspektive immer nur von ›Gott‹ und nicht von Gott gesprochen werden kann.<sup>2</sup> Die Aus-

---

<sup>2</sup> In der Orientierung an Weltlichem kann aus methodischen Gründen nur von dem gesprochen werden, was sich weltlich, also empirisch oder historisch fassen und erkennen lässt. Gott gehört nicht dazu, sondern nur religiöse Lebensphänomene, in denen Menschen sich in Bezug auf Gott verstehen und mit und vor Gott zu leben meinen. Mit den Methoden empirischer Wissenschaft und historischer Forschung lassen sich diese Phänomene nur so rekonstruieren, dass man es mit Konzeptionen von ›Gott‹, aber nicht mit Gott zu tun hat, mit religiösen Lebenspraktiken, aber nicht mit Resonanzen einer göttlichen Wirklichkeit im Leben der Menschen. Nicht Gott ist Gegenstand der Erkenntnisbemühung, sondern Religion, weil empirische und historische Erkenntnismethoden nur hier zu Resultaten führen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde die philosophische, theologische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit *Gott* daher konsequent auf die Beschäftigung mit *Religion* und *Religionen* umgestellt, die *natürliche Theologie* durch *Religionsphilosophie* ersetzt und anstelle einer den Glauben explizierenden *Theologie* eine Religion und Religiosität analysierende *theologische Religionstheorie* bzw. eine die Wirklichkeit der Religionen in der Vielfalt der Kulturen untersuchende *Religionswissenschaft* entwickelt. Durchweg geht es nicht mehr um Gott oder Göttliches, sondern um die Religionspraxis von Menschen. Doch Menschen praktizieren Religionen, weil es ihnen um Gott und Göttliches geht. Sie haben existenzielle Fragen, nicht nur wissenschaftliche oder moralische Probleme. Die methodische Selbstbeschränkung empirischer Wissenschaft und historischer Forschung wird daher zur Ideologie, wo sie zum Kriterium des Wirklichen erklärt und als einziger Schlüssel zur Wirklichkeit ausgegeben wird. Das geschieht im Naturalismus und Szientismus gegenwärtiger Naturphilosophie und Naturwissenschaft, aber es geschieht auch in kulturalistischen Tendenzen der zeitgenössischen Kulturwissenschaft. In beiden Fällen resultiert der Umschlag von wissenschaftlicher Methode

differenzierung der vertikalen Leitunterscheidung *Gott/Welt* im Horizont der Orientierung an Weltlichem wird daher immer nur als Arbeit an *Sinnkonstrukten* verstanden (Arbeit am *Begriff* Gottes und am *Begriff* der Welt), nicht aber als Ausdruck und Symbolisierung einer substantiellen *Erkenntnis* Gottes oder der Welt. Umgekehrt wird die Ausdifferenzierung der vertikalen Leitunterscheidung *Schöpfer/Geschöpf* im Horizont der Orientierung an Gott nicht nur als Fortbestimmung eines kulturellen Sinnkonstrukts, sondern als Niederschlag eines Lernprozesses verstanden, in dem Neues und Wahres über Gott (und nicht nur über ›Gott‹), über den Menschen (und nicht nur über unsere kulturellen Konstruktionen des Menschseins) und über die Welt (und nicht nur unsere Weltkonzeptionen) erkannt wurde.

Die christliche Orientierung an Gott ist daher nie nur eine Orientierung an ›Gott‹, sondern eine existenzielle Ausrichtung an Gott. Nur hier lassen sich Glauben und Unglauben unterscheiden und nicht beide nur als Phänomene eines religiösen bzw. säkularen Lebens verstehen. Und nur hier kann es zu einer theologischen Fortbestimmung der vertikalen Leitunterscheidung sowohl auf Seiten Gottes (des Schöpfers) als auch auf Seiten der Welt (der Schöpfung) kommen. So wird Gott theologisch im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben als *Schöpfer* bestimmt; im

---

in weltanschauliche Ideologie aus dem semiotischen Fehlschluss, alle Sachprobleme auf Sinnprobleme oder alle Sinnprobleme auf Sachprobleme zu reduzieren, die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem einzuziehen, das dynamische Objekt mit dem semantischen Objekt zu identifizieren und nur noch Zeichen den Status von Wirklichem zuzubilligen. Doch dass wir alles nur mit Zeichen thematisieren können, heißt nicht, dass es nur Zeichen gibt, dass wir alles in Zahlen fassen können, heißt nicht, dass es nur Zahlen gibt, und dass wir alles in Wörtern beschreiben können, heißt nicht, dass es nur Wörter gibt. Zeichen gibt es nur, wo etwas als Zeichen gebraucht wird, und wer Zeichen gebraucht, ist selbst nicht nur ein Zeichen. Die Orientierung an Weltlichem hat daher nicht nur ihr unbestreitbares Recht, sondern auch ihre nicht zu übersehenden Grenzen. Sie ist wissenschaftlich erfolgreich, weil sie vieles ausblendet und sich am Leitfaden empirischer und historischer Kriterien nur auf einiges konzentriert. Aber das Ausgeblendete ist nicht unwirklich, und das in den Blick gefasste nicht das einzig Wirkliche. Empirische Wissenschaft und historische Forschung sind nicht konkreter, sondern abstrakter als das Leben. Sie erzielen Erfolge, weil sie Komplexität methodisch reduzieren und nicht alles in den Blick nehmen. Aber sie werden zur ideologischen Verengung, wo sie nur noch dem Wirklichkeitsstatus zubilligen, was in ihren Methodennetzen hängen bleibt. Im Horizont der Orientierung an Weltlichem kann es aus methodischen Gründen sowohl in religiöser als auch in säkularer Perspektive nur um ›Gott‹ gehen. Aber es gäbe weder eine religiöse noch eine säkulare Perspektive, wenn das alles wäre und es im konkreten Leben nicht eine existenzielle Orientierung an Gott gäbe, die sich nicht nur auf ›Gott‹, sondern auf Gott richtet und mit Hilfe kultureller Sinnkonstrukte von einer Wirklichkeit handelt, die nicht nur ein kulturelles Sinnkonstrukt ist. Die Gottesfrage ist kein Theorieproblem. Sie stellt sich im konkreten Leben, nicht in den Abstraktionen seiner wissenschaftlichen Rekonstruktion. Sie fragt nicht nach einem kulturellen Sinnkonstrukt, sondern nach dem, ohne das es keine kulturellen Sinnkonstrukte gäbe. Sie formuliert nicht nur ein Zeichen- und Sinnproblem, sondern zielt auf die Erhellung einer Wirklichkeit, ohne die nichts Mögliches möglich, nichts Wirkliches wirklich und daher nichts da wäre, das sich empirisch oder historisch erforschen ließe.

Hinblick auf den Glauben als *Geber aller guten Gaben*; im Hinblick auf den Unglauben als *Richter*; im Hinblick auf den Wechsel vom Unglauben zum Glauben als *Erlöser*; im Hinblick auf die Überwindung der Unterscheidung von Unglauben und Glauben als *Vollender*. Entsprechend wird der Mensch theologisch im Licht der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung als *Geschöpf* verstanden; im Hinblick darauf, dass er sein Leben an dieser Orientierung orientieren kann, als *Bild Gottes*; im Hinblick auf sein konkretes Verhalten zum Schöpfer unter dem Differenzgesichtspunkt von *Glauben* und *Unglauben*; im Hinblick auf sein Leben im Unglauben als *Sünder*; im Hinblick auf den Wechsel vom Unglauben zum Glauben als *Erlöster*; im Hinblick auf sein Leben im Glauben als *Gerechter* bzw. *gerechtfertigter Sünder*; im Hinblick auf die erhoffte Überwindung der Differenz von Unglaube und Glaube als *Vollendeter*.

Im Horizont der Orientierung an Weltlichem werden all diese Unterscheidungen als *religiöse* bzw. als das Religiöse religiös explizierende *theologische* Unterscheidungen verstanden, die in einer davon unterschiedenen *säkularen* Perspektive keine Rolle spielen bzw. spielen können. Auch hier kann es je nach Einstellung zur Gottesthematik zu Ausdifferenzierungen des Weltlichen kommen, indem das Säkulare antireligiös, areligiös oder postreligiös akzentuiert wird und das Religiöse von der Position säkularer Vernunft her als vorrational, transrational, antirational, postrational o.ä. beurteilt wird. Doch die Unterscheidung von Religiösem und Säkularem im Horizont der Orientierung an Weltlichem ist an keinem Punkt identisch mit der von Glauben und Unglauben im Horizont der Orientierung an Gott. Es geht immer nur um die Einstellung zu ›Gott‹, nicht zu Gott, um die Differenz zwischen einem religiösen und einem nicht-religiösen Leben, aber nicht um die Differenz zwischen einem Leben, das sich an Gottes Gegenwart orientiert, und einem Leben, das das nicht tut. Das Säkulare ist nicht identisch mit Unglauben, sondern *weder* Unglaube *noch* Glaube. Und das Religiöse ist nicht identisch mit Glauben, sondern umfasst stets *sowohl* den Glauben *als auch* den Unglauben.

### 3. Deskriptive und orientierende Unterscheidungen

Der Grund für diese Asymmetrie liegt darin, dass die Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben eine andere Art von Unterscheidung ist als die zwischen Religiös und Säkular. Während sich *religiös* und *säkular* auf unterschiedliche Gruppen von Lebensphänomenen in unserer Kultur- und Erfahrungswelt beziehen, also deskriptiv verwendet werden können, treten weder *Glaube* noch *Unglaube* als distinkte Lebensphänomene in Erscheinung. Sie charakterisieren keine besonderen Lebensphänomene unter oder neben anderen, sondern bezeichnen die beiden grundlegenden Modi der Beziehung

der Menschen zu Gott, in deren Licht alle konkreten Lebensphänomene christlich beurteilt werden. Sie erstrecken sich jeweils auf alles im menschlichen Leben, aber sie sind selbst nicht etwas von dem, worauf sie sich erstrecken. Gott ist kein Phänomen in unserer Erfahrungswelt, und kein Phänomen unserer Erfahrungswelt belegt eindeutig die Beziehungen des Glaubens oder Unglaubens zu Gott. Kein Lebensvollzug ist davon ausgenommen, eine Manifestation des Unglaubens sein zu können. Und jeder Lebensvollzug, der als Ausdruck des Glaubens verstanden wird, könnte es auch nicht sein, weil es nicht auf das Was, sondern das Wie des jeweiligen Tuns oder Lassens ankommt. Man kann anderen aus egoistischen Motiven helfen oder um zu demonstrieren, dass man auch als Gottesleugner ein guter Mensch sein kann. Oder man kann Vater und Mutter verlassen, sich also nach menschlicher Meinung unsozial und undankbar verhalten, aber dadurch Gott die Ehre geben und alles Gute von ihm und nicht von den Machenschaften eines Familienclans erhoffen.

Anders als die Unterscheidung zwischen Religiös und Säkular taugt die Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben daher nicht dazu, Menschen anhand beobachtbarer Merkmale in zwei Gruppen zu klassifizieren, die Glaubenden und die Ungläubigen. Die Unterscheidung läuft vielmehr durch jedes einzelne Leben hindurch, weil jeder, der lebt, in Gottes Gegenwart lebt, in Gottes Gegenwart aber niemand leben kann, der nicht entweder im Glauben oder im Unglauben oder in verschiedenen Hinsichten in beidem, niemals aber weder im Glauben noch im Unglauben lebt. Diese letzte Möglichkeit ist für sich betrachtet nicht unmöglich. Es gibt sie aber in keinem wirklichen Leben, sondern sie kann allenfalls für ein mögliches Leben, das es noch nicht gibt, erhofft werden.

Beide Seiten der Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben treffen deshalb jeweils auf alle Menschen zu bzw. können auf alle zutreffen: Alle Menschen leben im Unglauben, und alle sind dazu bestimmt, im Glauben zu leben. Die Unterscheidung zwischen ihnen beruht nicht auf dem, was Menschen tun oder lassen, sondern darauf, wie sie sich in dem, was sie tun und lassen, zu Gottes Gegenwart verhalten, genauer: wie sie sich zu dem verhalten, wie Gott sich zu ihnen verhält. Das aber kann nur Gott beurteilen, weil es um keine erfahrungsbasierte Beschreibung zweier distinkter Lebensvollzüge von Menschen geht, sondern um eine orientierende Unterscheidung der existenziellen Möglichkeiten von Menschen, sich zu Gottes Gegenwart und Zuwendung zu verhalten. Ist Glaube das uneingeschränkte Vertrauen auf Gott, von dem alles Gute erhofft wird, dann glaubt nicht, wer das nicht tut, und es ist Unglaube, Gott so nicht zu vertrauen, obgleich man das könnte und sollte. Doch während man wissen kann, ob man das nicht tut, kann man nicht wissen, ob man es tut. Ich bin sicher, dass ich mich nicht um Gott schere. Aber wie kann ich gewiss sein, dass ich mein ganzes Leben auf

Gott setze? Es gibt tausend Gründe, daran zu zweifeln. Wer glaubt, überlässt die Beurteilung seines Lebens unter dem Gesichtspunkt von Glauben oder Unglauben daher allein Gott. Niemand kann von sich selbst oder einem anderen sagen, dass er Gott so vertraut. Keiner kann von sich aus beanspruchen, vom Standpunkt des Glaubens aus zu sprechen, jeder kann nur bekennen, im Modus des Unglaubens zu leben, und deshalb können alle nur darum bitten, von Gott vom Unglauben befreit und zu einem Leben im Glauben in stand gesetzt zu werden.

Die Unterscheidung von Glauben und Unglauben betrifft das Verhältnis der Menschen zu Gott, setzt also immer schon eine andere Unterscheidung voraus, die sie konkretisiert. Sie ist der Unterscheidung zwischen Gott und Welt bzw. Schöpfer und Geschöpf nachgeordnet, insofern sie die beiden Grundmodi menschlicher Existenz vor Gott bezeichnet, die nicht als besondere Phänomene im Leben von Menschen auftreten, sondern deren ganzes Leben prägen. Entweder vollzieht man sein Leben in der Orientierung an Gottes Gegenwart oder man tut das nicht. Jeder kann sowohl in der einen als auch in der anderen Weise leben, aber keiner kann keines von beiden tun. Doch die beiden Möglichkeiten stehen nicht zur freien Wahl. Man kann im Hinblick auf Gott nicht neutral existieren, sondern nur so, dass man sich zu seiner Gegenwart positiv oder negativ verhält, sich also an ihr ausrichtet oder das nicht tut. Niemand aber lebt von Anfang an in der Ausrichtung auf Gottes Gegenwart, und die meisten tun es nie. Jeder wird vielmehr zugeben müssen, dass er faktisch lebt, als gäbe es Gott nicht, und das in der Regel auch nicht ändern will, weil die andere Möglichkeit im Horizont des Unglaubens gar keine Option ist. Wer es tun will, sein Leben also an Gottes Gegenwart orientieren will, steht damit nicht nur vor dem Wechsel von einem neutralen Zustand des Nichtglaubens zum Glauben, sondern vom negativen Zustand des Unglaubens zum Glauben. Im Unglauben aber gibt es keinen guten Grund, diesen Wechsel zu wollen, weil man seinen eigenen Zustand ja gar nicht negativ (schlecht) oder privativ (defizitär) sieht, sondern im Gegenteil häufig geradezu als einen Fortschritt vernunftgeleiteter Weltlichkeit gegenüber der Engstirnigkeit religiöser Abhängigkeit versteht. Wer es dennoch will und sein Leben neu orientiert, schreibt deshalb nicht nur das Vollbringen, sondern schon das Wollen und das Können nicht sich selbst, sondern allein Gott zu. Der Wechsel vom Unglauben zum Glauben ist Geschenk und Gabe Gottes, kein Entscheidungsakt von Menschen, die nicht glauben.

Jeder Mensch lebt im Unglauben, und jeder Mensch kann im Glauben leben, wenn er durch Gottes Zuwendung dazu bewogen wird, sich auf Gottes Zuwendung einzulassen. Aber niemand kann leben und das weder im Unglauben noch im Glauben tun. Deshalb bestimmt diese Unterscheidung auch, ob und wie man nach Gott fragt. Es gibt ein Fragen nach Gott im Unglauben und ein Fragen nach Gott im Glauben. Aber während das erste

mit der Möglichkeit Gottes ringt und die Nichtwirklichkeit Gottes nicht ausschließt, geht das zweite von der Wirklichkeit Gottes aus und fragt nach den sich daraus ergebenden Möglichkeiten, Chancen und Grenzen des Lebens.

#### 4. Die Asymmetrie zwischen der Orientierung an Gott und der Orientierung an Weltlichem

Das muss nicht in einem konventionell religiösen Leben resultieren. *Religiös* ist nicht einfach mit *Glauben* gleichzusetzen, wie wir sahen, und *säkular* nicht mit *Unglauben*. Sowohl im religiös als auch im säkular gelebten Leben kann zwischen Glauben und Unglauben unterschieden werden, auch wenn das, wie Glauben in säkularer Perspektive verstanden wird (als eine besondere Art des Fürwahrhaltens), nicht deckungsgleich mit dem sein muss, was in religiöser Sicht darunter verstanden wird (eine religiöse Verehrungspraxis), und beide von dem verschieden sind, wie der Glaube sich selbst versteht (als Gabe Gottes). Man kann sich auch sowohl im Glauben als auch im Unglauben nicht nur zum religiösen, sondern auch zum säkularen Leben verhalten, also im Horizont des Glaubens zwischen wahrer und falscher Religionspraxis unterscheiden oder im Horizont des Unglaubens religiöse Praxis und religiöses Fürwahrhalten als atavistisches Relikt und irrationale Verblendung betrachten. Aber nur vom Glauben aus kann man von Unglauben (und nicht nur von einer anderen Lebenseinstellung) reden und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Unglaubens einsichtig machen, weil Glaube nie anders entsteht als durch die Überwindung von Unglauben. Vom Unglauben her ist dagegen die Möglichkeit des Glaubens nur über die Negation des Unglaubens zu konstruieren, und dafür gibt es in einem Leben im Unglauben keinen Grund und keinen Anlass. Nur der Glaube kennt sich daher als Glaube, der Unglaube dagegen kennt sich so nicht und weigert sich, so verstanden zu werden. Er kennt religiöse Lebenshaltungen, die mit Gott rechnen, und säkulare Lebenshaltungen, die das nicht tun, und er hält religiöse Lebenshaltungen für verwirrt. Aber er kennt keinen Glauben und kennt deshalb auch sich selbst nicht als Unglauben.

Was im Glauben in der Orientierung an Gott ›Glaube‹ und ›Unglaube‹ genannt wird, entspricht daher nicht dem, was in der Orientierung an Weltlichem in religiöser oder in säkularer Perspektive unter ›Glauben‹ und ›Nichtglauben‹ verstanden wird. Es zeigte sich vielmehr eine Asymmetrie, die über das aporetische Entweder–Oder von *religiös* oder *säkular* in der Moderne und ihre irreführende Selbstdeutung dieser Unterscheidung als Fortschritt der säkularen Vernunft über die religiöse Unvernunft hinausweist. Nur im Horizont des Glaubens kann man davon reden, das eigene Verständnis am Selbstverständnis Gottes auszurichten, während der Unglaube damit nichts

anzufangen vermag und das säkulare Bewusstsein darin nur religiöse Unvernunft erkennen kann. Und nur im Glauben kann man davon reden, sich an Gott zu orientieren, während das aus säkularer Perspektive nur als eine religiöse Orientierung an ›Gott‹, also einem kulturellen Gotteskonstrukt verstanden werden kann.

Auf der einen Seite ist es für das säkulare Bewusstsein daher ein religiöser Ungedanke, sein Verständnis Gottes an dem ausrichten zu wollen, wie Gott sich selbst versteht, weil in säkularer Semantik weder ›Gott‹ noch ›Gottes Selbstverständnis‹ etwas Wirkliches bezeichnen, das auch dann nicht verschwindet, wenn man sich nicht damit befasst. Auf der anderen Seite ist es für den Glauben ungenügend, die Orientierung an Gott als religiöse Haltung zu betrachten, weil das in Frage stellt oder offen lässt, woran der Glaube intrinsisch hängt. Er fühlt sich zu Recht in säkularer Perspektive nicht recht verstanden, weil er ja nicht Glaube an ›Gott‹, sondern Glaube an Gott ist. Dagegen kann in der Perspektive des Glaubens die säkulare Unterscheidung zwischen Religiös und Säkular so thematisiert werden, dass sich die säkulare Position darin wiederfinden kann. Sie kann zustimmen, dass sie nicht auf Gottes Gegenwart setzt, sondern nur mit der kulturellen Realität von Religion rechnet, also zu Recht nicht als Ausdruck des Glaubens, sondern des Unglaubens zu verstehen ist, auch wenn sie selbst sich nicht so betrachtet, weil ihr diese an Gottes Gegenwart orientierte Beurteilungsperspektive fremd ist.

Damit aber zeichnet sich eine kognitive Asymmetrie zwischen der Orientierung an Gott und der Orientierung am Weltlichen ab, weil im Horizont der ersten alles gesagt werden kann, was sich im Horizont der zweiten sagen lässt, während das Umgekehrte nicht gilt. Im Sinnhorizont der Orientierung an Weltlichem kann immer nur von ›Gott‹, aber nicht von Gott geredet werden. Gegenstand möglicher Auseinandersetzung kann hier nur das sein, was sich im Prinzip empirisch und historisch erforschen lässt. Gott gehört dazu im Prinzip nicht. Man kann die Kulturphänomene untersuchen, die sich mit dem Gebrauch des Zeichens ›Gott‹ in verschiedenen Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten verbinden, aber man kann nicht das untersuchen, wofür dieses Zeichen gebraucht wird. Man kann die griechische Religion erforschen, aber nicht das Leben der griechischen Götter. Und man kann das christliche Reden von Gott analysieren, aber nicht Gott untersuchen.

Alle materiale Glaubensrede zu, von und über Gott muss daher in formale Rede von ›Gott‹ übersetzt werden, ohne dieser einen anderen Status und Wirklichkeitsbezug zubilligen zu können als den eines kulturellen Konstrukts. Im Horizont der Orientierung an Weltlichem hat man es nie mit Gott, sondern immer nur mit kulturellen Sinnkonstrukten, mit Gottesgedanken, Gottesvorstellungen, Gottesbildern, Gottesnamen zu tun. Diese kann man erforschen, das, wofür diese gebraucht werden, ist kein möglicher

Gegenstand der Forschung. Man kann zeigen, dass Menschen diese Zeichen in bestimmten Situationen und Diskurszusammenhängen referentiell gebrauchen. Aber über die Referenten, auf die sie mit ihnen verweisen, kann man nichts anderes sagen als das, was sie jeweils über sie sagen. Man kann ihre materiale Rede erster Ordnung nur in formaler Rede zweiter Ordnung wiederholen, also analysieren, was sie mit ›Gott‹ meinen und mit Hilfe von ›Gott‹ über Gott sagen. Aber man kann Gott seinerseits nicht zum Thema machen.

Das aber verfehlt den Wirklichkeitsbezug christlicher Rede von Gott an jedem Punkt. Zwar können wir von Gott wie von allem anderen nur mit Hilfe bestimmter Zeichen sprechen. Aber unsere Zeichen (Bilder, Wörter, Namen, Vorstellungen, Gedanken) Gottes sind nicht mit Gott zu verwechseln, sondern das, womit wir uns auf Gott beziehen. Nicht das Zeichen ›Gott‹ ist Gott, sondern mit Hilfe der Vorstellung, die wir mit dem Zeichen ›Gott‹ verbinden, beziehen wir uns auf Gott. Wir haben es also stets mit einer semiotischen Triade von ›Gott‹, Gottesvorstellung und Gott zu tun, und wir können kein Moment davon gesondert thematisieren, ohne das mit Hilfe einer entsprechenden anderen Zeichentriade zu tun.

Das heißt nicht, dass es nur Zeichen gibt, sondern das es nichts gibt, was wir mit Zeichen nicht thematisieren könnten. Deshalb müssen wir die Zeichen, die wir gebrauchen, nicht nur von anderen Zeichen unterscheiden, sondern auch von dem, wofür wir sie gebrauchen. Das erste verleiht unseren Zeichen Bestimmtheit, das zweite Gehalt. Das erste erlaubt uns, mit unseren Zeichen von etwas Bestimmtem zu reden, das zweite, von diesem etwas möglicherweise Wahres oder Falsches zu sagen. Um mit dem Zeichen ›Gott‹ daher über Gott zu reden, dürfen wir ›Gott‹ nicht mit Gott verwechseln, sondern müssen die Zeichen, die wir verwenden, und die Vorstellungen, die wir mit ihnen verbinden, von Gott unterscheiden. Das können wir nur mit Hilfe anderer Zeichen. Aber das heißt nicht, dass wir mit Zeichen nur auf Zeichen verweisen. Wir leben in einer Welt der Zeichen, aber das ist kein Grund, unser Leben für ein Zeichen zu halten. Wir benützen Zeichen, aber dass wir das tun, ist kein Zeichen. Wir gebrauchen das Zeichen ›Gott‹, um zu, von oder über Gott zu sprechen, aber wir tun das nur, wenn wir ›Gott‹ nicht mit Gott verwechseln. Der Glaube richtet sich nicht auf ›Gott‹, sondern auf Gott. Und der Unglaube zeigt sich nicht daran, dass man das Zeichen ›Gott‹ gebraucht oder nicht gebraucht, sondern dass man Gottes Zuwendung ignoriert oder bestreitet.

Im Rahmen der Orientierung an Gott vom Glauben auszugehen, der es Gott überlässt, Menschen unter dem Gesichtspunkt von Glauben und Unglauben zu beurteilen, ist dann aber der stärkere Ansatz für eine Beantwortung der Frage nach Gott, als vom Unglauben auszugehen, weil der Glaube als Überwindung des Unglaubens dessen Fragen und Antworten in sich auf-

nehmen und sie in ihrem relative Eigenrecht zur Geltung bringen kann. Er kann sowohl die Fragen nach Gott im Unglauben als auch die Fragen nach Gott im Glauben thematisieren, damit auch beide ins Verhältnis setzen und kritisch diskutieren.

Die Orientierung an Gott ist darüber hinaus auch gegenüber der Orientierung am Weltlichen die stärkere Orientierungsweise. Sie lässt sich nicht nur auf eine religiöse Orientierung reduzieren, die auf Transzendenz setzt und sich so von einer säkularen unterscheidet, die das nicht tut. Im Horizont der Orientierung am Weltlichen kommt auch religiöse Praxis nur als ein Umgang mit ›Gott‹, nicht als Beziehung zu Gott in den Blick. Ihr wird zugestanden, dass sie mit ›Gott‹ auf etwas verweisen will, was nicht nur in weltlicher Wirklichkeit aufgeht. Das aber kann im Horizont des Weltlichen noch nicht einmal als Möglichkeit ernst genommen werden. Die säkulare Sichtweise kann in der religiösen Praxis daher nur eine verwirrte Position sehen, die es zu überwinden gilt. Sie kann mit den Fragen nach Gott im Glauben ebensowenig etwas anfangen wie mit den Antworten auf diese Fragen. Sie kennt keinen Gott, sondern nur ›Gott‹, und damit versteht sie weder den Glauben noch den Unglauben, die nicht unterschiedliche Haltungen zu ›Gott‹, sondern kontrastierende Modi des Existenzverhältnisses zu Gott sind. Die säkulare Sichtweise versteht beides als Ausdruck einer religiösen Haltung, die sie negiert, und sie vertritt eben das als einzig vernünftige Position.

Doch nicht nur die Negation des Glaubens, sondern auch die Negation der Unterscheidung von Glauben und Unglauben ist kein Glaube. Die säkulare Sichtweise eröffnet keine dritte Möglichkeit gegenüber Glauben und Unglauben, sondern exemplifiziert diese Unterscheidung. Sie bleibt in der Negation des Glaubens und seiner Orientierung an Gottes Gegenwart stecken, identifiziert sich selbst mit der Vernunft und tut den Glauben und seine Unterscheidungen als Unvernunft ab. Das aber ist ein Fehler, weil der Glaube nicht der Gegensatz der Vernunft, sondern des Unglaubens ist, und die Vernunft nicht der Gegensatz des Glaubens, sondern der Unvernunft. Der Glaube sieht das, der Unglaube nicht, schon gar nicht in der säkularen Abweisung der Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben, die den Glauben und die Lebensorientierung an Gott nur als vorvernünftig, unvernünftig oder vernunftwidrig zu beurteilen vermag. Wer die ursprüngliche Wirklichkeit Gottes ausblendet, hat ein Realitätsdefizit. Und das wird nicht dadurch anders, dass man methodische Gründe für diese Zurückhaltung hat.

Deshalb gehe ich im Folgenden nicht vom Standpunkt der säkularen Vernunft, sondern vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus. Das mag unzeitgemäß sein. Aber es ist die stärkere Position, weil sich von ihr aus alles sagen lässt, was säkular gesagt werden kann, ohne dabei stehen bleiben zu müssen.

## 5. Christliche Gottesrede

Von diesem Standpunkt aus lässt sich die Kontur christlicher Rede von Gott umreißen. Mit dem Ausdruck ›Gott‹ wird auf diejenige Wirklichkeit Bezug genommen, die allem anderen Wirklichen und Möglichen vorausgeht und zugrunde liegt.<sup>3</sup> Sie ist ›Wirklichkeit‹, weil ihr Nichtsein unmöglich ist, wenn es möglich sein soll, nach ihr zu fragen. Dass sie ›vorausgeht‹, heißt zum einen, dass sie auch dann wäre, wenn es nichts anderes gäbe. Sie ist die ursprüngliche Wirklichkeit, die sich von nichts anderem herleiten und auf nichts anderes zurückführen lässt (Ungrund). Zum anderen ist sie das, ohne das es nichts anderes gibt und das allem Wirklichen und Möglichen zugrunde liegt (Urgrund). Alles, was ist und sein kann, ist es nur durch sie und kann es nicht sein ohne sie. Sie ist das schöpferische Sein, dem sich alles andere als Schöpfung verdankt.

Die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung ist somit fundamental. Sie ist keine bloße Möglichkeitserwägung, sondern wird an Wirklichem gemacht, und zwar so, dass Gott als Schöpfer der Urgrund alles Wirklich- und Möglichseins ist, die Welt als Schöpfung dagegen der Inbegriff alles Möglichen und Wirklichen. Nur auf Seiten der Schöpfung kann im Modus der Möglichkeit vom Sein gesprochen werden, auf Seiten des Schöpfers gibt es Sein nur im Modus der Wirklichkeit. Wer nach Gott fragt, fragt daher nur dann nach Gott, wenn er nach einer Wirklichkeit fragt, und wer Gott zu denken versucht, verfehlt sein Ziel nur dann nicht, wenn er nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit denkt.<sup>4</sup> Die Wirklichkeit des Schöpfers aber ist von grundsätzlich anderer Art als alles Wirkliche auf Seiten der Schöpfung. Gottes Wirklichkeit ist nicht das Resultat des Wirklichwerdens einer Möglichkeit, sondern die ursprüngliche Wirklichkeit des Möglichen, der sich alles Wirkliche und Mögliche verdankt. Nur wenn das gedacht wird, wird Gott gedacht.

Das aber ist nur möglich, wenn Gott sich so erschließt, dass er in der Schöpfung als Vonwoher der Schöpfung und damit als Schöpfer gedacht werden kann. Aus der Schöpfung kann das an keinem Punkt erschlossen werden, weil die Schöpfung von sich aus nicht als Schöpfung, sondern

<sup>3</sup> Insofern gilt gerade nicht, was Stock, *Poetische Dogmatik*, 9 behauptet: »Die Theologie kann nicht einfach davon ausgehen, dass es das, wovon sie handelt, überhaupt gibt.« Im Gegenteil, sie handelt nicht von Gott, wenn sie nicht eben davon ausgeht.

<sup>4</sup> Die Schwierigkeit ist, dass wir es im Denken immer nur mit Möglichkeiten zu tun haben und dass die Differenz zwischen dem Denken von Möglichem und dem Denken von Wirklichem als Möglichem nicht rein semantisch, sondern nur pragmatisch bzw. existenziell gemacht werden kann: *Was* gedacht wird, ist stets etwas Mögliches (oder es wird nichts gedacht), aber *dass* gedacht wird, kann nicht nur eine Möglichkeit, sondern muss eine Wirklichkeit sein. Entsprechend wird Gott nur dann als Wirklichkeit gedacht, wenn das eigene Denken ohne Gottes Wirklichkeit unmöglich wäre.

allenfalls als Welt verstanden werden kann, also als Totalität der Ereignisse und Phänomene, die wir auf weltliche Weise (empirisch, historisch) erforschen und verstehen können. Als *Schöpfung* kommt die Welt nur in den Blick in der Unterscheidung vom Schöpfer. Mit dieser Unterscheidung wird etwas symbolisiert, was sich nicht dieser Symbolisierung verdankt. Der Sache nach wird die Unterscheidung der Schöpfung vom Schöpfer vom Schöpfer, nicht vom Geschöpf vollzogen. Sie ist kein Konstrukt unserer Schöpfungsdiskurse, sondern diese konstruieren eine ontologische Grunddifferenz, die ihnen vorausgeht und ohne die es keine Geschöpfe und keine Schöpfungsdiskurse gäbe.

Um das klarzustellen, muss man vom Schöpfer ausgehen und diesen nicht nur als analytisches Implikat des Schöpfungsgedankens ins Spiel bringen. Dass es ohne Schöpfer keine Geschöpfe gibt, ist kein Gottesbeweis, sondern eine analytische Entfaltung des Schöpfungsgedankens. Doch kein Geschöpf lässt sich als solches erkennen, dass es Geschöpf ist. Niemand hat im Umgang mit den Phänomenen der Welt daher einen Anlass, von Schöpfung, Geschöpfen und Schöpfer zu reden. Das ist erst anders, wenn man sich selbst als Geschöpf versteht und damit bekennt, dass man sein eigenes Dasein dem Schöpfer verdankt. Der Schöpfungsgedanke wird damit zum Explikat der kontingenten Wirklichkeit des eigenen Daseins. Er ist kein deskriptiver Begriff, der einen generalisierbaren Zug von Phänomenen beschreibt, sondern er entfaltet die Indexikalität und Tiefenpassivität des eigenen Da-Seins: Ich bin da, aber ich danke mich nicht mir selbst, sondern einem anderen.

Dass dies der ist, dem auch jeder andere sein Da-Sein verdankt, ja dass es einen solchen universalen Anderen überhaupt geben kann und muss, ist damit noch nicht gesagt. Die Einsicht, dass ich mich nicht selbst ins Dasein gebracht habe, erlaubt keinen Schluss darauf, dass Gott mich ins Dasein gebracht hat. Nur das Umgekehrte gilt: Dass ich Geschöpf bin, besagt immer, dass ich mein Dasein nicht mir selbst danke, sondern einem anderen, und dass Gott der Schöpfer ist besagt, dass ich mein Dasein nicht mir, sondern Gott danke. Nur wer sich selbst als Geschöpf bekennt, kann daher ernsthaft von Schöpfung reden. Niemand kann sich so bekennen, ohne durch andere in diese Lebenssicht eingewiesen zu werden, also die Grammatik der Schöpfungsrede zu lernen. Und niemand bekennt sich so, hält diese Sicht des Lebens und der Welt also für zutreffend und wahr, ohne durch Gottes Gegenwart selbst dazu veranlasst zu werden.

›Schöpfung‹ ist daher nicht einfach ein Wechselbegriff zu ›Welt‹. Es ist ein Bekenntnisbegriff, der eine Lebenshaltung zu allem anderen impliziert, die sich der Orientierung an Gottes Gegenwart verdankt. Von Schöpfung kann daher nicht distanziert-deskriptiv, sondern nur im Modus des Bekenntnisses geredet werden. Schöpfungsrede hat konfessorischen, doxologischen und selbstverpflichtenden Charakter. Sie stellt keine gewagte Hypothese auf, die