

Wolfgang Pauly

Der über-flüssige Gott

Die Lebenstauglichkeit eines
fragwürdigen Wortes

wbg Academic

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64208-3
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64209-0

Gotthold Hasenhüttl
zum 90. Geburtstag
2. Dezember 2023

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	11
1.1	Die Frage nach Gott	11
1.2	Der fragende Mensch	17
2	Biblische Menschen- und Gottesbilder	19
2.1	Hebräische Bibel	21
2.1.1	Menschliche Erfahrungen und Fragen	21
2.1.2	Die Vielfalt der Gottesbilder als Antworten auf die Pluralität menschlicher Erfahrungen	31
2.1.3	Der Weg zum Monotheismus	37
2.1.4	Die Zweideutigkeit des Monotheismus	39
2.2	Neutestamentliche Schriften	44
2.2.1	Synoptische Tradition	44
2.2.1.1	Jesus und die Erfahrungen der Menschen	44
2.2.1.2	Die Rede vom ‚Reich Gottes‘ als Antwort auf die existentiellen Fragen der Menschen	47
2.2.2	Paulus	54
2.2.2.1	Der sündige Mensch	54
2.2.2.2	„Christus“ als Antwort auf die Fragen des ‚Adam‘	56
3	Hellenistische Transformation der biblischen Vorgaben	64
3.1	Griechische Grundlagenmodelle	65
3.1.1	Parmenides	66
3.1.2	Heraklit	67
3.1.3	Platon	70
3.1.3.1	Menschenbild	70
3.1.3.2	Theologie	72
3.1.4	Aristoteles	75

3.1.4.1 Anthropologie	75
3.1.4.2 Theologia	78
3.2 Christliche Übersetzungsmodelle der griechischen Vorgaben	81
3.2.1 Spannungsvolle Begegnungen: Philo, Justin, Plotin und Origenes	81
3.2.2 Konzilien von Nikaia bis Chalkedon	85
3.2.2.1 Nikaia	87
3.2.2.2 Konstantinopel	92
3.2.2.3 Ephesus	94
3.2.2.4 Chalkedon	97
3.2.3 Augustinus	100
3.2.3.1 Der gefallene Mensch	100
3.2.3.2 Der aufrichtende Gott	104
3.2.4 Anselm von Canterbury	106
3.2.4.1 Die Verschuldung des Menschen	106
3.2.4.2 Der göttliche Freikauf	108
3.2.5 Thomas von Aquin	111
3.2.5.1 Begrenztes Sein im Menschen	112
3.2.5.2 Fülle des Seins in Gott	116
4 Anfragen und Alternativen	125
4.1 Meister Eckhart	125
4.1.1 Der gelassene Mensch	128
4.1.2 Die Zulassung Gottes	133
4.2 Wilhelm von Ockham	136
4.2.1 Der Mensch als Individuum	138
4.2.2 Der absolute Gott	143
4.3 Martin Luther	145
4.3.1 Der sündige Mensch	149
4.3.2 Der gnädige Gott	154
4.4 René Descartes	156
4.4.1 Der Mensch als Denk-Maschine	158
4.4.2 Der gedachte Gott	162
4.5 Immanuel Kant	164
4.5.1 Der aufgeklärte Mensch	167
4.5.2 Der postulierte Gott	170
4.6 Friedrich Schleiermacher	176

4.6.1	Der empathische Mensch	179
4.6.2	Der sympathische Gott	186
4.7	Georg Wilhelm Friedrich Hegel	189
4.7.1	Der endliche Mensch	190
4.7.2	Der unendliche Gott	193
5	Zwischen Aufbruch und Restauration: Gottesbilder im 19. Jahrhundert	201
5.1	Die Kirchen der Reformation	203
5.2	Katholische Theologie und Kirche	208
5.2.1	Theologische Aufbrüche	208
5.2.2	Kirchenamtliche Rückschritte	213
6	Zweideutigkeit der Theologie im 20. Jahrhundert	220
6.1	Modelle der evangelischen Theologie	221
6.1.1	Karl Barth	221
6.1.2	Rudolf Bultmann	226
6.1.3	Dietrich Bonhoeffer	231
6.1.4	Paul Tillich	236
6.1.5	Jürgen Moltmann	241
6.2	Modelle der katholischen Theologie	246
6.2.1	Französische Theologie	246
6.2.1.1	Pierre Teilhard de Chardin	247
6.2.1.2	Jacques Pohier	251
6.2.2	Deutsche Theologie	259
6.2.2.1	Karl Rahner	260
6.2.2.2	Johann Baptist Metz	267
6.2.2.3	Eugen Drewermann	276
6.2.2.4	Gotthold Hasenhüttl	287
6.2.2.5	Neueste Ansätze	292
7	Postkoloniale Theologien und Gottesbilder in außereuropäischen Ansätzen	301
7.1	Südamerika	303
7.2	Afrika	307
7.3	Asien	310

8	Vom praktischen Gott zum theoretischen Gott.....	317
9	Rückkehr zur lebensrelevanten Praxis und deren theologische Deutung	321
9.1	Standortbestimmung: Der Mensch ‚jenseits von Eden‘. Leben und Denken in der Ambivalenz	321
9.2	Eindeutig und Sinn-voll leben inmitten der Ambivalenz	326
9.2.1	Das Modell der Vorgabe	327
9.2.2	Das Modell der Aufgabe	332
9.3	Gott als Interpretament Sinn-vollen Lebens in der Ambivalenz	338
10	Gemeinsam verantwortlich glauben und handeln – Vom überflüssigen Gott zum überfließenden Gott	342
	Literatur	345
	Personenregister	354

1 Einleitung

1.1 Die Frage nach Gott

„Eli, Eli, lama sabachthani“ (Mk 15,34) – ein Mensch leidet Unmenschliches. Ausgestoßen, verurteilt, aufs Kreuz gelegt. Und gerade von ihm wird erzählt, dass er selbst große Menschenfreundlichkeit gelebt und dass Menschen in seiner Nähe auflebten und dass Menschen am Rande von Gesellschaft, Religion und Wirtschaft bei ihm Annahme und Geborgenheit erfuhren. Wie kann man dieses eigentlich unbeschreibliche Geschehen trotzdem beschreiben?

Der in der kirchlichen Tradition ‚Markus‘ genannte Autor des folglich als ‚Markusevangelium‘ überschriebenen Textes behilft sich in diesem Dilemma mit einem literarischen Hilfsmittel: Wenn schon die eigene Sprache versagt, dann sucht man Hilfe bei alten Texten als Ausdrucksmittel für neues Geschehen. Dabei sind es für den jüdischen Autor gerade die poetischen Texte der Psalmen und nicht die geschichtlichen oder gesetzlichen Text-Gattungen der hebräischen Bibel, die existentielle Betroffenheit auch dem aktuellen Leser vermitteln können. Deswegen zitiert Markus aus dem Psalm 22,2, um das grausame Leid und den qualvollen Tod des Jesus von Nazareth literarisch beschreiben zu können: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Da kein Zeuge der Hinrichtung Protokoll über dessen letzten Stunden führte und auch die biblischen Autoren erst Jahrzehnte nach dem Geschehen mit ihren Aufzeichnungen begangen, sind die Darstellungen zugleich spätere Deutungen des Beschriebenen. Mit diesem Jesus war es wohl so, wie es die ersten jüdischen Leser des Evangeliums bereits im Psalm über einen Unbekannten lesen konnten. Ein unschuldiges Opfer ist mehr Wurm als Mensch (V 7), er fühlt sich wie umgeben von wilden Stieren, brüllende Löwen reißen ihre Rachen auf (V 13f). Das Schlimmste aber ist: Der Gott, der den Gequälten „schon aus dem Schoss der Mutter zog“ und ihn „barg an der Mutter Brust“ (V 10), dieser Gott scheint sich zurückgezogen, den Menschen in seinem Elend sich selbst überlassen zu haben. Deswegen sein Schrei: „Eli, Eli, lama sabachthani“ – „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen“ (V 2). Zur äußeren Qual kommen innere Verlassenheit und tiefe Enttäuschung.

Der Evangelist Markus übernimmt in seinem griechischen Text die aramäisch überlieferte Form des Psalms als literarische Vorlage zur Beschreibung des Leidens und Sterbens Jesu. Die Anrede Gottes ist dort „Eli“ (mein Gott) und nicht etwa der für Juden unaussprechliche

Name „Jahwe“ (im folgenden Text analog der hebräischen vokallosen Schrift JHWH genannt). Die deutsche Übersetzung mit „mein Gott“ unterstellt eine Identität von „El“ und „JHWH“. Die Deckungsgleichheit dieser beiden biblischen Gottesbezeichnungen ist allerdings erst über einen langen geschichtlichen und literarischen Entwicklungsprozess entstanden und nicht einfach vorgegeben. Das heißt schon hier: Bei der Beschreibung tiefer menschlicher Erfahrung gibt es keine einheitliche Formel. Sprache ändert sich und mit ihr auch das, was mit der Sprache zum Ausdruck gebracht wird. Das verunsichert diejenigen, die für das Leben klare, objektive und unwandelbare Vorgaben fordern.

Markus – und ihm folgend auch der Autor des Matthäusevangeliums (Mt 27,46) – zitiert aus dem Psalm 22 nur diesen Schrei (Mk 15,34) als Ausdruck unbeschreiblichen Leids. Spätere Christen versuchten, diese brutale Darstellung und das skandalöse Aussprechen der Gott-Verlassenheit gerade im Munde des Gerechten zu harmonisieren. Sie verweisen auf das Ende des Psalms, wo der zunächst Verlassene dann Gott für seine spätere Rettung dankt (vgl. V 31f). Abgesehen davon, dass wir über das exakte historische Ende Jesu nicht informiert sind, hat es wohl seine Gründe, warum Markus und die anderen Evangelisten nicht sofort nach dessen Tod in Jubel und Begeisterung über eine mögliche Rettung ausbrechen. Zwar stellen sie als von Jesus begeisterte Autoren nicht die Existenz von El oder JHWH in Frage. Der Gott Jesu ist der seines Volkes JHWH. Sie identifizieren und benennen ihn vielmehr gemäß ihrer griechischen Sprache mit ‚theos‘ („Gott“). Dies war neben dem Begriff ‚kyrios‘ („Herr“) schon in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel vorgegeben in der sogenannten ‚Septuaginta‘. Dass aber gerade einer, der von und mit diesem Gott lebt, von diesem verlassen wird, ist für Markus ein Skandal, den er nicht durch Spekulationen über eine spätere Rettung verharmlosen möchte. Ist ein solcher Gott, der gerade dann, wenn man ihn so dringend braucht, nicht hilft, vielleicht ein überflüssiger Gott? Vernünftiger Zweifel und existentielle Verzweiflung gehören für Markus mit zur frohen Botschaft des Evangeliums. Der hingerichtete Jesus steht damit auch stellvertretend für die vielen, die nach ihrem offensichtlichen Scheitern klagend Fragen stellen an den Gott, für den sie ihr Leben einsetzen.

Jedoch bei allem Elend: Sie können noch klagen. Ihr Leid ließ sie nicht verstummen. Ihre Klage hatte einen Adressaten: Gott. Aber gerade dessen Schweigen macht ihre Not umso unerträglicher.

Insbesondere die abendländische Geistesgeschichte zeigt aber auch ein anderes Phänomen. Wie Jürgen Habermas in seinem Spätwerk beschreibt, lässt sich die Geschichte der Philosophie als eine Entwicklungsgeschichte beschreiben, in der zunächst Glaubensinhalte und insbesondere der Begriff ‚Gott‘ in die Sprache der Vernunft übersetzt und durch diese gedeutet wurde (vgl. Habermas 2019 Bd. I und II). Glauben und Wissen sollten sich gegenseitig erklären und bedingen. Da aber auch hier jede Übersetzung zugleich eine Deutung impliziert, stellt sich zumindest die theoretische Frage, ob es auch andere Übersetzungsmöglichkeiten gegeben hätte oder ak-

tuell gibt. Habermas verweist nun kenntnisreich darauf hin, dass diese Allianz von biblischen Geschichten und deren philosophischen Deutungen zwar dazu geführt hat, dass die Botschaft des Juden Jesus auch außerhalb seiner palästinensischen Heimat verstanden und gelebt werden konnte. Die Praxis des jüdischen Wanderpropheten Jesus wurde so zur Theorie, die die Gelehrten der Antike auch intellektuell vernünftig nachvollziehen konnten. Aber die für viele fruchtbare Symbiose zerbrach spätestens in der Zeit der Aufklärung, der Industrialisierung und im Kontext der zunehmenden Globalisierung, wie es Habermas und auch viele Theologen beschreiben. Viele Fragen verlangten immer stärker nach eigenständigen Antworten und Plausibilitätsstrukturen jenseits der bisher in religiösem Gewand einhergehenden Formeln. Sachliches Wissen über die Welt und die Vorgänge in ihr wurden immer stärker begründet mit methodisch nachprüfbarer Verfahren der Naturwissenschaften. Moralisches Verhalten sollte autonom, für alle einsichtig und vernünftig erklärt werden auch unabhängig von einer religionsgeschichtlichen Herleitung. Kunstgegenstände verlangten nach eigenen ästhetischen Bewertungsmaßstäben und galten nicht mehr als Ausdruck einer primär religiös gedeuteten Erfahrung. Und auch die Philosophie emanzipierte sich immer stärker von ihrer jahrhundertelangen Verbindung mit dem Glauben und der diesen reflektierenden Theologie. „Gott“ wurde auch hier als Erklärungshypothese nicht mehr gebraucht. Er war überflüssig.

Anschaulich wie kaum ein anderer hat dies Friedrich Nietzsche (1844–1900) in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ von 1882 beschrieben. Der „tolle Mensch“, der mit seiner Laterne am hellen Tag durch die Straßen rennt und Gott sucht, erntet nur noch Gelächter. Der dem schreienden Menschen nicht antwortende Gott ist eigentlich gar nicht mehr das Problem. Dessen Nichtexistenz ist scheinbar so offensichtlich geworden, dass einem Gottsucher nur noch Spott, wenn nicht gar Verachtung entgegengebracht wird (vgl. Nietzsche 1980, Aphorismus 125, S. 126f). Das Alleinsein des Menschen und seine Orientierungslosigkeit treiben den „tollen Menschen“ in die sprichwörtliche Nacht.

Das Überflüssigwerden Gottes ist allerdings nicht ein Naturvorgang oder ein kosmisches Geschehen. Vielmehr gilt: „Wir haben ihn getötet“, ruft der tolle Mensch aus und „es gab nie eine größere Tat“ (a. a. O., S. 126f). Befreit und glücklich ist er allerdings durch seine Tat nicht. Er fragt vielmehr nach den mit dem Tod Gottes einhergehenden Verlusten: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts“? (S. 127). Der Tod Gottes macht den „tollen Menschen“ orientierungs- und hilflos. Auch Glaubensgemeinschaften und die Orte, an denen diese bisher Gott verehrten, haben ihre Funktion verloren: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind“ (S. 128).

Während Nietzsches Figur noch stark unter ‚Gott-Weh‘ leidet, bereitet der von ihm beschriebene Tod Gottes in der Gegenwart nur noch wenigen Menschen ‚Kopf-Weh‘. 140 Jahre nach dem Erscheinen der Aphorismen erhalten ihre Aussagen allerdings vor dem Hintergrund leerer Kirche, die in Ermangelung von Gläubigen umgewidmet oder ganz abgerissen werden, eine brisante Aktualität.

Der überflüssige Gott: Er gibt keine Antwort auf existentielle Fragen und auch zur Welt-erklärung und Lebensdeutung bedarf es seiner nicht. Ein Sozialwissenschaftler und ausgebildeter Theologe, der diesen inneren und äußeren Auszug aus der Glaubensgemeinschaft selbst vollzogen hat, kann deswegen gegenwärtig pointiert formulieren: „Wer heute noch an einen persönlichen Gott, an die Auferstehung, ein letztes Gericht und ein ewiges Leben glaubt, hat entweder einen moralischen oder einen intellektuellen Schaden oder beides“ (Freyberg 2020, S. 142).

Bereits 1988 hatte der Theologe und Psychotherapeut Eugen Drewermann prophezeit: „Wir leben in einer Zeit, in der selbst der Begriff Gott eher ein Phantom der frühen Kindheit beschreibt, als das Gegenüber menschlicher Personalität und Freiheit zu bezeichnen. Auf die Kirchen Westeuropas kommt unausweichlich eine Jugend zu, in deren Ohren das Reden unserer Bibelexegeten heute schon durchaus nicht mehr zu unterscheiden ist von der Sprache irgendeiner Sekte – ein Vokabular, das nur noch Konventikel-Angehörige selbst mit bestimmten Erinnerungen und Gefühlen ihrer eigenen, zumeist sehr autoritär strengen Sozialisationsgeschichte zu assoziieren vermögen, während für die draußen die Fragen sich kaum noch stellen, welch ein Sinn über die Befriedigung dieser Gemeindemitglieder hinaus ein derartiges Reden von Gott eigentlich macht“ (Drewermann 1988, S. 25). Das Wort ‚Gott‘ ist somit für viele schon lange keine Provokation mehr. Es ruft meist deswegen auch keine Enttäuschung mehr hervor, weil Bitten schon gar nicht mehr an ihn gerichtet werden. Auch löst der Verlust des mit dem Wort ‚Gott‘ Überlieferten keine Panik mehr aus, die Nietzsches „tollen Menschen“ noch durch die Straßen getrieben hat. Wie viele aktuelle Umfragen belegen, fehlt dieses Wort einfach in der Sprache gerade jüngerer Menschen. Und wo es noch auftauchte, ist es entweder eine Floskel („o Gott, o Gott“) oder ein unverständliches Fremdwort.

Dagegen stehen allerdings die Überzeugungen vieler Christen weltweit mit ihrer gelebten Glaubenspraxis. In einigen ihrer Gemeinschaften schottet man sich ab vor kritischen Fragen und In-Frage-Stellungen. Der Rede von einer Funktionslosigkeit Gottes begegnet man hier mit einem Rückzug in die Gruppe der Gleichgesinnten oder in die eigene Innerlichkeit. Gelebte Harmonie in einer begrenzten Gruppe gibt Sicherheit vor dem unübersichtlichen Geschehen der äußeren Welt und gegenüber den drängenden eigenen existentiellen Unsicherheiten. Feste Glaubensformeln und deren liturgische Ausdrucksformen, die über Jahrhunderte entstanden sind und mit denen viele Menschen glücklich und solidarisch lebten, sollen Glück und Heil auch

für die Zukunft verbürgen. Dass sie dafür als Außenseiter mit einem Glauben an Hinterwelten belächelt werden, empfinden viele von ihnen eher als Auszeichnung denn als Tadel.

Andere praktizieren ihren Gottesglauben in großer Offenheit und universaler Solidarität. Wenn ihnen auch Katechismus-Weisheiten fremd und für den Alltag bedeutungslos geworden sind, so erleben sie doch in einer kleinen oder größeren Gemeinschaft die Botschaft Jesu als befreend und lebenstauglich. Es ist dabei meist der Rückgriff auf die biblische Botschaft und nicht deren Übersetzung in die stark von philosophischen Schulen geprägte spekulativen Theologie, der ihnen das Leben erschließt und zugleich deutet. In liturgischen Feiern in vielfältigen Formen und Farben und mit Rückgriff auf Musik und Kunst feiern sie dieses Leben und sehen in Gott den Spender dieses geschenkten Lebens. Das Charisma Jesu kann sie begeistern auch in den unterschiedlichsten Dimensionen ihrer modernen Lebenswelt. Sie machen die Erfahrung, dass aus dem Gottesglauben dieses vor 2000 Jahren lebenden Wanderpropheten Jesus auch heute noch Orientierung und Dynamik fließen können – dass es für sie damit auch heute noch einen ‚über-fließenden Gott‘ gibt.

Ihr Glaube bestärkt dabei nicht ein schon vorhandenes bürgerliches Wohlfühl. Er ist nicht die Watte, die gegenüber den Problemen anderer Menschen und globalen Gefahren abschirmt. Die Praxis Jesu umsetzend engagieren sie sich in sozialen und karitativen Projekten. Den Vorwurf, Glaube mit Sozialengagement zu verwechseln (vgl. Baumann 2020, S. 303ff), beantworten sie mit dem Hinweis Jesu, dass sich ein Glaube in seinen Früchten zu erkennen gibt (vgl. Mt 7,16). Gerade in diesen Gruppen wird aber auch die Spannung spürbar und auch stark beklagt, dass Theorie und Praxis, dass im Dogma festgelegte Glaubenswahrheiten und konkrete Bedürfnisse und Lebenserfahrung in der Gegenwart weit auseinanderklaffen.

Auch strukturelle Fragen können bei diesen Engagierten nicht ausgeklammert werden. Wie ist ein hierarchischer Aufbau der Institution Kirche mit der Gleichheit aller Gläubigen zu vereinbaren? Was bedeutet die biblisch beschriebene Gleichheit aller Menschen für das Leben der Frauen in dieser Glaubensgemeinschaft? Warum sind bestimmte Funktionen innerhalb Kirche nur Männern vorbehalten? Wie kann man umgehen mit einem weitgehend männlich geprägten Gottesbild? Warum braucht man überhaupt eine kirchliche Institution als Zwischeninstanz zwischen Gott und Mensch bei der Frage, wie man heilsam leben kann?

Es schließen sich ganz praktische Fragen an: Wie soll man umgehen mit dem kirchenamtlichen Beharren auf einmal in der Geschichte herausgebildete Normen und Formen im Bereich einer lebendigen und ganzheitlichen Sexualität? Lassen sich aus christlicher Perspektive Überlegungen herleiten über die Fragen zum Beginn und zum Ende menschlichen Lebens? Welchen Beitrag kann und muss man in christlicher Verantwortung zum Klimaschutz als Form eines umfassenden Lebensschutzes leisten? Wie ist das ökonomische Auseinanderklaffen ganzer sozialer Gruppen innerhalb eines Landes aber auch in der Weltgemeinschaft zu stoppen?

Konkrete Menschen und die Gemeinschaft der Menschheit bilden eine Einheit. Keine Teilbereiche können abgespalten werden, ohne den Gesamtorganismus oder die Gesamtheit zu gefährden. Antworten auf all diese Fragen können dabei weder durch ein Amt noch durch das Wissen von Experten einfach vorgegeben werden. Sie sind vielmehr allen, die von ihnen betroffen sind und die infolge dessen diese Fragen stellen, als Aufgabe gestellt.

Es sind vielfältige Fragen und Probleme mit jeweils sehr unterschiedlichen Begründungsstrukturen. Christen haben für all diese Fragen und Probleme nicht eine Patentantwort, als wüssten sie mehr oder könnten im Sinne einer mittelalterlichen Alleinzuständigkeit der Kirche für alle Bereiche des privaten wie öffentlichen Lebens letztgültige und für alle verbindliche Antworten geben. Aber in der differenzierten Gesellschaft der Postmoderne sind Christen als Staats- und Weltbürger herausgefordert. Ein erster Schritt ist die Sensibilisierung und Hellhörigkeit für all das, was Leben und Humanität bedroht. Es folgt dann die Frage nach dem spezifisch christlichen Zugang für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse im umfassenden Sinn. Grundsätzlich gefragt: Kann der Glaube an einen Gott und hier insbesondere der Glaube an den Gott Jesu hier überhaupt relevant sein oder ist er wirklich überflüssig?

Wenn christliche Gottesrede in der heutigen ausdifferenzierten und zugleich vielfach bedrohten Welt als Angebot beschrieben werden kann, wie Menschen für sich und andere heilsam und glücklich leben können, dann ergibt sich ein weiteres fundamentales Problem. Die Inhalte des christlichen Glaubens – im jüdischen Kontext entstanden – wurden im Gewande antiker und darauf aufbauend mittelalterlicher Philosophie beschrieben und gedeutet. Diese Entwicklung ist nicht rückgängig zu machen und leistete einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der europäischen Geistesgeschichte. Gleichzeitig machte die Entwicklung aber auch deutlich, dass man heute zur Beantwortung vieler Fragen Religion und deren Deutung in Form einer metaphysischen Theologie nicht mehr braucht. Lässt sich aber eine Alternative gegenüber dieser Metaphysik aufzeigen, die christliche Lebenspraxis und deren inhaltliche Basis auch gegenwärtig als human und vernünftig zugleich erweisen kann? Welchen spezifischen Beitrag zur Bewältigung der beschriebenen Probleme könnte das Christentum hier anbieten?

Philosophie war in der Tradition Reflexionspartner und Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens. Allerdings ist diese selbst – auch und gerade in der Zeit des Hellenismus – nicht homogen, sondern vielgesichtig und ständig in Entwicklung begriffen. Gibt es folglich bereits in der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart selbst Alternativen gegenüber den Modellen, die die frühen Kirchenlehrer privilegiert haben? Können philosophische Entwürfe der Gegenwart helfen, Inhalt und Form gelebten Glaubens kognitiv zu reflektieren und auch gegenwärtig vor dem Forum der Öffentlichkeit zu verantworten? Wer wäre an der Suche nach einer leb- und verantwortbaren Alternative zu beteiligen? Welche Folgen hätte eine

solche Grundlagenforschung christlicher Überzeugungen für die institutionelle Form der Gemeinschaft dieser Gläubigen in ihrer Kirche?

Es steht viel auf dem Spiel. Es geht um die Alternative zwischen einem *überflüssigen Gott* und einem *Gott, der überfließt in das Leben* und dadurch selbst zur Bestimmung, zum *Prädikat*, zur Qualität des Lebens konkreter Menschen wird.

1.2 Der fragende Mensch

Es ist der Mensch, der die Frage nach Gott stellt. Mit dieser Frage will er gleichzeitig etwas über sich selbst erfragen und erkennen. Deswegen sprach Karl Rahner (1904–1984) von einer notwendigen „anthropologischen Wende“ der Theologie. Bevor er in seinen späten Büchern Gott thematisierte, fragte er immer zuerst nach dem Menschen, für den das mit dem Wort ‚Gott‘ Ausgesagte eine Funktion, eine Bedeutung haben könnte (vgl. Rahner 1976). Mit Urs Baumann gesprochen: „Die Gottesfrage ist ein durch und durch menschliches Thema“ (Baumann 2020, S. 345). Lange Zeit haben Theologen viele Aussagen über Gott gemacht, die zwar in sich schlüssig waren und einer jeweils gültigen Logik entsprachen. Ihre Inhalte aber wurden erst sekundär nach ihren Auswirkungen auf den Menschen befragt. Gott war gleichsam das Objekt ihrer sachlich-rationalen Erkenntnis, deren Ergebnis dann Rückwirkungen auf den Menschen und dann wiederum auf dessen Verhalten Gott gegenüber haben sollte. Dabei wurde meist auch ein konstantes Wesen des Menschen oder ein unwandelbarer Kern in diesem vorausgesetzt. Nicht nur Gott war ewig und unveränderlich, sondern auch ‚der‘ Mensch sollte über alle Zeiten und Geschehnisse in seinem ‚Wesen‘, ‚eigentlich‘, ‚an sich‘ immer derselbe sein. Der Mensch als Ebenbild Gottes und der Gott als Ebenbild des Menschen: dem Objekt Mensch sollte das Objekt Gott vermittelt werden.

Wer aber ist der Mensch, der die Frage nach Gott stellt? „Die Erkenntnis der mit dem Wort ‚Mensch‘ Bedeuteten scheint den ganzen Sinngehalt menschlichen Denkens und somit auch der Philosophie zusammenfassen zu können“ (Fahrenbach, S. 888). Dies gilt neben der Philosophie auch für die Theologie und dabei insbesondere für den christlichen Glauben mit seiner Grundaussage von der Mensch-Werdung Gottes. Wenn dabei einerseits nicht abstrakt und allgemein vom Menschen gesprochen werden kann, andererseits aber doch die Fülle biologischer, philosophischer, theologischer, psychologischer, ökonomischer, kulturgeschichtlicher und viele anderen Aspekte als Aussagen verstanden werden sollen, die auf viele konkrete Menschen zutreffen und diese sich in ihnen wiederfinden können, dann stellt sich die Frage nach anthropologischen Grundstrukturen. Der Mensch soll mit dieser Frage nach allen gemeinsamen Grundaussagen nicht in ein Deuteschema gepresst werden. Aber die Aussagen über ihn lassen sich zumindest

grob klassifizieren. Zugrunde gelegt können dabei nur die in der Geschichte und Gegenwart schriftlich niedergelegten anthropologischen Aussagen von Philosophen und Theologen ihrer jeweiligen Zeit. Ob diese Aussagen auch widerspiegeln, wie sich der konkrete und geschichtlich bedingte Mensch in seinem Alltag als Frau oder Mann, als Bauer, Arbeiter, Vertriebener oder Marginalisierter fühlte, kann aufgrund mangelnder Zeugnisse nicht im Einzelnen nachgeprüft werden. Aber allein schon die Frage nach dem Menschen macht deutlich, dass dessen Wesen nichts Selbst-Verständliches ist. Der Mensch scheint weder durch seine biologischen Vorgaben noch durch seine psychischen, gesellschaftlichen oder ökonomischen Rahmenbedingungen festgelegt. Was ein Mensch wesentlich – „seinen Wesen nach“ – ist, zeigt sich nicht durch Vorgaben, sondern vielmehr erst durch den Prozess und Vollzug seines Lebens. Menschsein scheint mehr *Aufgabe* als *Vorgabe* zu sein. Aufgaben aber sind oft schwierig zu meistern. Deswegen suchen Menschen in Geschichte und Gegenwart diesem Prozess ständiger Veränderung und Entwicklung zu entgehen, indem sie auf einen unveränderbaren Kern, eine unsterbliche Seele im Menschen, und analog auf einen ewigen, unveränderlichen Gott außerhalb der Menschenwelt rekrutieren. Die Zweideutigkeit des Lebensprozesses soll dadurch eine Eindeutigkeit und damit eine Sicherheit bei der Bewältigung dieser Lebensaufgabe bekommen. Ein lebendiger und geistvoller Mensch kann aber nicht aus dem dynamischen Prozess des Lebens aussteigen. Sonst ist er geistig tot. Gerade mitten im Lebensprozess erkennt der lebensoffene Mensch in den Gottesbildern Hilfestellung bei der Bewältigung konkreter Lebensaufgaben, sieht in ihnen Alternativen zu traditionell vorgegebenen Lebens- und Deutungsmuster. Das kann aber nur geschehen, wenn sich in diesen Gottesbildern die geschichtlichen Erfahrungen von Glück und Leid, von gelingendem und gescheitertem Leben verdichtet haben. Gottesbilder und Menschenbilder sind somit untrennbar dialektisch miteinander verbunden und stehen in einem sich wechselseitig bedingenden Entwicklungsprozess. Erst wenn die anthropologische Fragen und Hoffnungen benannt sind, kann dann jeweils anschließend zur Rede von Gott übergegangen werden als mögliche Antwort auf die Fragen und das Selbstverständnis der Menschen.