

Glauben an – Reden über – Beten zu Gott

Vorläufige Überlegungen aus fundamentaltheologischer Perspektive

1. Einleitung

„Wie würde sich Peter zu Sabine über Thomas äußern, wenn Thomas verborgener Zeuge des Gesprächs wäre, aber nur Peter das weiß? Das hängt von verschiedenen Umständen ab – unter anderem davon, ob Peter *weiß*, dass nur er um die versteckte Gegenwart von Thomas weiß. Ein Wink für Theologen.“¹

In gewisser Weise sind die folgenden Überlegungen nichts Anderes als der Versuch, meinem eigenen, früheren Wink zu *folgen*: Der Theologe weiß – und im Gespräch mit anderen tut er jederzeit gut daran, bis zum Beweis des Gegenteils davon auszugehen, dass *nur* er es weiß –, dass der Mensch ausschließlich in Gottes Gegenwart *zu* ihm, aber auch *von* ihm sprechen kann. Auch von Menschen kann man in deren Gegenwart sprechen. Aber zum einen ist Gottes Gegenwart niemals *leibhaftig*; und zum anderen kann man im Unterschied zum Menschen *nur* in Gottes (obschon geistig verstandener) Gegenwart von ihm oder über ihn reden. Ferner kann der Mensch zwar zu einem leibhaftig Abwesenden (z.B. einem Toten) sprechen – aber nicht in dessen Gegenwart; Gott aber ist in der Weise *allgegenwärtig*, dass er *nur* als leibhaftig abwesender anwesend sein, der Mensch folglich auch nur unter dieser Voraussetzung *zu* ihm sprechen, und d.h. hier: beten kann. Diese und weitere einschlägige Überlegungen werden im Folgenden unter drei Leitgesichtspunkten ‚glauben an – reden über – beten zu Gott‘ entwickelt, und zwar weitgehend binnentheologisch sowie im streckenweise kritischen Rekurs

1 H. Schulz, Universalistische Religionsphilosophie, 355.

auf Martin Luther, Rudolf Bultmann und Ferdinand Ebner. Dabei springt heraus:

- (1) Christlicher Glaube ist, protestantisch-theologisch geurteilt, unbedingtes Vertrauen in ein am Handeln Gottes in Jesus Christus als unbedingt vertrauenswürdig Erkanntes.
- (2) Die Möglichkeitsbedingungen für das Zustandekommen jenes Einheitspunktes, in dem Akt und (Wahrheit über dessen) Gegenstand, d.h. die Fähigkeit und Bereitschaft zum unbedingten Vertrauen einerseits, die Erkenntnis des unbedingt Vertrauenswürdigen als eines solchen andererseits, zusammenfallen, sind aus der Perspektive der dritten Person als der eines objektiven bzw. ‚unbeteiligten‘ Beobachters ebenso unerkennbar wie jede Gewissheit aus derselben Perspektive unerreichbar bleibt, dass und wann jene Bedingungen faktisch erfüllt sind.
- (3) Die genannte Gewissheit erschließt sich nur aus der, per definitionem undelegierbaren Perspektive der ersten Person, d.h. in der individuellen Gottesbegegnung, wobei, drittperspektivisch geurteilt, der Zweifel daran, ob es sich tatsächlich um *Gott* handelt, dessen man hier gewiss wird bzw. zu sein beansprucht, in jene Perspektive als integraler Bestandteil mit eingeht: Keine Gottesgewissheit und kein Gottvertrauen ohne den Zweifel daran, ob es sich de facto um eine Gewissheit *Gottes* bzw. um *Gottvertrauen* handelt.
- (4) Keine so bestimmte Gottesbegegnung ist intrinsisch sprachlos, d.h. nur als begrifflich unvermittelte und/ oder präreflexive denkbar; sie drängt vielmehr von sich aus nach Selbstartikulation, und zwar in einer originären Form des Sprechens-zu: der des Gebetes.
- (5) *Von* Gott kann ohne Zweifel sinnvoll gesprochen werden, doch hat recht verstanden alles, folglich auch das sinnlose Sprechen von Gott eine solche Form des Sprechens *zu* ihm und d.h. letztlich die des – hier: ignorierten, uneingestanden oder geleugneten – Gebetes.
- (6) Theologie, im engeren Sinne verstanden als Gotteslehre oder als Lehre von den göttlichen Eigenschaften, ist am Leitfaden des und in Entsprechung zum Gebet/es zu entwickeln (G. Ebeling).

2. Glauben an Gott

1. Führt man das Lehnwort ‚Theologie‘ auf seine altgriechischen Wurzeln (lógos toù theoú) zurück und ignoriert man aus Vereinfachungsgründen die Vieldeutigkeit des Logosbegriffs (u.a. Vernunft, Rede, Logik), dann ergibt sich aus und mit der naheliegenden Übersetzung ‚Rede von Gott‘ bekanntlich ein beziehungsreicher Doppelsinn: Er basiert auf dem doppelten Genitiv (*subjectivus* und *objectivus*) der griechischen Urform (toù theoú) und lässt sich auch in der deutschen Übersetzung (‚von Gott‘) präzise nachbilden. Die Frage lautet dann: Ist Theologie² als ein Reden von Gott qua ‚Reden über Gott‘ (= *genitivus objectivus*) aufzufassen oder im Gegenteil als ein Reden von Gott, durch das sich dieser, als solcher, *selbst* und *als* er selbst ‚zur Sprache bringt‘ (= *genitivus subjectivus*)? Seit es christliche Theologie gibt, ist diese Frage kontrovers diskutiert worden und hat dabei unter anderem zwei Extrempositionen hervorgebracht, die nach allgemeiner Überzeugung³ als einseitig und – schon deshalb – unsachgemäß bezeichnet werden müssen: *Entweder* man versteht Theologie im Sinne der Akzentuierung des *genitivus subjectivus* als konsequente *Offenbarungstheologie*, d.h. als ein dem Anspruch nach reines und lediglich zu Binnenverständigungs- sowie Verkündigungszwecken systematisiertes bzw. methodisch kontrolliertes ‚Nachsprechen‘ (K. Barth) dessen, was Gott im Modus seines als Selbstmitteilung gedachten Offenbarungshandelns über sich selbst sagt bzw. gesagt hat. *Oder* man begreift mit der Akzentuierung des *genitivus objectivus* Theologie als *natürliche*, d.h. als eine Form des Denkens, kraft derer der Mensch mit Hilfe des ‚natürlichen Lichtes der Vernunft‘ (z.B. Thomas von Aquin) von sich aus – und d.h. zunächst und über weite Strecken *offenbarungsunabhängig* – dazu gelangen kann und gelangt, wahre und/ oder theologisch sachgemäße Aussagen über Existenz und Wesen Gottes zu machen (vgl. Röm 1,19f.).

Dass beide Standpunkte als absolut gesetzte und d.h. als ihr im Sinne einer Reflexionsbestimmung jeweils korrelierendes Gegenüber leugnende Standpunkte theologisch unsachgemäß, ja streng

2 Hier und im Folgenden zunächst und soweit nicht anders vermerkt: als *christliche* Theologie oder Theologie nach und gemäß christlichem Verständnis.

3 Vgl. z.B. U. H. J. Körtner, Dogmatik, 178 f.

genommen bereits philosophisch undenkbar sind, lässt sich in mehr als *einer* Weise zeigen, übrigens auch mithilfe einer subtileren Deutung Barths und des Aquinaten: Genuin göttliche Rede, so könnte man beispielsweise⁴ argumentieren, müsste sich *als solche*, mithin menschlichem Sprechen gegenüber als radikal, wenn nicht *totaliter aliter* ausweisen; das würde aber bedeuten, dass die unbedingte und unüberholbare Autorität göttlicher Selbstmitteilung durch deren Unverständlichkeit erkaufte wäre und sein müsste – so könnte ein Argument gegen ein Verständnis von Theologie als *theologia revelationis* stricte dicta lauten. Gewissermaßen am anderen Ende der Skala wäre der kritische Hinweis denkbar, dass man sich, schon um nur irgendeinen – geschweige denn: hinreichend begründeten – Unterschied zwischen sachgemäßer und unsachgemäßer Rede über Gott machen zu können, nolens volens auf Faktum und Gehalt einer göttlichen *Offenbarung* qua göttlicher Selbstmitteilung als Kriterium und Unterscheidungsgrund berufen muss; so oder ähnlich ließe sich gegen ein Verständnis von Theologie als *theologia naturalis* stricte dicta argumentieren.

Um die Möglichkeit, erst recht aber die binnendisziplinäre Sachgemäßheit theologischer Sätze einsichtig machen zu können, muss folglich ein wie immer gearteter ‚dritter Weg‘ eingeschlagen werden. Ihn zu beschreiten würde unter anderem sicherstellen, dass keines der jeweils korrelierenden bzw. einander reflektierenden Momente – Vernunft/ Offenbarung, Natur/ Gnade o.ä. – auf Kosten des anderen verabsolutiert und so letztlich selber unverständlich würde. Vermutlich können unterschiedliche Wege eingeschlagen werden, um dieses Ziel zu erreichen. All denen, die einen entsprechenden Versuch unternähmen, würde eine grundlegende Überzeugung gleichwohl gemeinsam sein: die Überzeugung nämlich, dass die Wirklichkeit und/ oder Möglichkeit eines *Einheitspunktes* aufgewiesen werden muss – und kann –, in dem Subjektivität und Objektivität, Mensch und Gott, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade o.ä. in einer Weise zusammenfallen, die deren Indifferenz als ursprünglich, unhintergebar und unbestreitbar, ihr Auseinandertreten hingegen als einerseits möglich, andererseits derivativ erscheinen lassen. In der Tradition Schleiermachers würde man z.B. auf das *Gefühl* (hier: der

4 Denn in der Tat: Nur um Beispiele geht es hier, nicht um einen Vollständigkeits- und/ oder Plausibilitätsnachweis.

schlechthinnigen Abhängigkeit⁵⁾ als ontologisch, anthropologisch und erkenntnistheoretisch bevorzugten, ja streng genommen einzig denkbaren Ort der Realisierung jener Einheit verweisen, dies freilich mit dem Eingeständnis verbinden, dass diese Realisierung nur unter präreflexiven bzw. nichtpropositionalen und d.h. unter Bedingungen der Vorsprachlichkeit des religiösen Selbstbewusstseins qua Gefühl zu haben ist.

Von diesem Befund gehen zunächst und über weite Strecken auch die nachfolgenden Überlegungen aus, verbinden diesen aber mit einer unter anderem von Kierkegaard inspirierten, ergo paradoxafinen Doppelthese: Im Medium der genuin religiösen Form des personalen *Glaubens* qua Vertrauen (als Form des ‚Glaubens an‘) ist erstens mit der Möglichkeit einer genuin post- bzw. *transreflexiven* Form religiöser Unmittelbarkeit zu rechnen. Diese kann und will zweitens – nämlich im Medium des Gebetes – von sich aus *sprachliche* Gestalt gewinnen, freilich in einer Weise, die den durch sie vermittelten Gewissheitsgewinn um den Preis der Undelegierbarkeit im Vollzug jenes (betenden) Sprechaktes erkaufte, in dessen Gestalt die bezeichnete Glaubensgewissheit selber generiert wird und der zugleich von ihr Zeugnis ablegt.

2. Ich erläutere und begründe diese Doppelthese in drei Schritten, die in den leitenden drei Stichworten des Obertitels (Glauben an, reden über, beten zu Gott) bereits angedeutet sind. Vorauszuschicken ist dabei, dass es sich um eine dezidiert *theologische* Erläuterungs- und Begründungsbewegung handelt, die als solche von einer bereits auf binnentheologischer, genauer fundamentaltheologischer Ebene gewiss strittigen Doppelvoraussetzung lebt und ausgeht: erstens der Voraussetzung, dass zumindest im Kontext der *christlichen* Dogmatik der *Glaubens*begriff eine nicht nur materialdogmatisch und d.h. häufig im Zusammenhang der Lehre von den sog. *media salutis* spezifizierte, sondern überdies eine *fundamentaltheologisch* zentrale Funktion besitzt; zweitens die Annahme, dass zur *Eigenart* dieses Glaubens auch und unter anderem das Moment der *fides quae-rens intellectum* gehört: Glaube will, jedenfalls nach christlichem Verständnis dessen, was dieser Begriff *christlich* zu verstehen gibt, sich selbst, d.h. seine Eigenart, seinen Gegenstand, seinen Grund

5 Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. 1, 23–30 (= GL, § 4).

sowie die eigenen Wahrheitsbedingungen verstehen, und zwar umwillen der Festigung seiner selbst bzw. der Selbstvergewisserung. Dogmatik, als *eine* Kerndisziplin der Systematischen Theologie, wäre demnach als systematisch geschlossene und methodisch kontrollierte Selbstauslegung des christlichen Glaubens im Blick auf dessen Eigenart, Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen definierbar.⁶

Ferner macht eine so konzipierte Dogmatik den Glauben *phänomenologisch*, d.h. unter der formalen Voraussetzung zum Thema, dass es sich dabei um eine Entität handelt, die zunächst bezogen auf ihre Eigenart – sodann aber auch mit Blick auf Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen – durch sich selbst mit sich selbst *bekannt* ist, Dogmatik mithin und in diesem Sinne als phänomenologische *Selbstauslegung* des Glaubens begriffen werden kann und muss.⁷ Freilich, *als was* erscheint der Glaube (sich selber) dann *materialiter* und d.h. hier zunächst bezüglich seiner Eigenart? Der jedenfalls unter protestantischen Vorzeichen nach wie vor maßgebliche Explikationsvorschlag stammt von Martin Luther, der das *Vertrauensmoment* und zusammen mit diesem in typologischer Hinsicht den *personalen* Glauben für entscheidend hält. Luther stellt zunächst fest,

dass auf zweierlei Weise geglaubt wird. Zum ersten wird etwas *über Gott* geglaubt. Das geschieht dann, wenn ich glaube, dass es wahr ist, was man von Gott sagt ... Dieser Glaube ist mehr eine Nachricht oder ein Dafürhalten [eine merckung] als ein Glaube. Zum andern wird *an Gott* geglaubt. Das heißt, dass ich nicht allein glaube, dass es wahr ist, was von Gott gesagt wird, sondern dass ich mein Vertrauen in ihn setze, mich ihm hingebe und mich traue, mit ihm umzugehen. Dann glaube ich ohne Zweifel, er werde für mich ebenso sein und tun, wie man von ihm sagt ... Solcher Glaube, der es wagt, auf Gott zu vertrauen, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder im Sterben, der allein macht einen Christenmenschen und erlangt von Gott alles, was er will ... Darum ist das Wörtchen an [im Apostolikum] wohlüberlegt gesetzt ..., damit wir nicht sagen: Ich glaube Gott, *dem* Vater, oder *von dem* Vater,

6 Zur Erläuterung, Entfaltung und Begründung dieses Theologieverständnisses im Einzelnen vgl. H. Schulz, *Legt nur der Glaube*.

7 Vgl. H. Schulz, *Theorie des Glaubens*, § 25; ferner ders., *Legt nur der Glaube*, 206–208.

sondern: *an* Gott den Vater, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist. Und diesen Glauben soll man niemandem erweisen als Gott allein.⁸

Für Luther steht also bezüglich des Glaubensaktes (*fides qua*) fest, dass dieser nicht auf ein propositionales (z.B. ‚ich glaube, dass Gott die Welt geschaffen hat‘/ ‚ich glaube, was die Kirche von Gott sagt: dass er die Welt geschaffen hat‘) oder testimoniales Moment (z.B. ‚ich glaube *der Kirche*, dass Gott die Welt geschaffen hat‘) reduzierbar ist, sondern dass der Glaubensvollzug – obschon er das *propositionale* Moment jederzeit einschließt – im Wesentlichen personal und d.h. für Luther: als *Vertrauensakt* begriffen werden muss. Gott vertrauen zu können schließt dabei mindestens zweierlei ein: erstens die Gewissheit, dass der Glaubensinhalt (*fides quae*) *Heilscharakter* hat, genauer als Verheißung (*promissio*) verstanden und gedeutet werden kann; zweitens, dass Vertrauen als *Aneignungsmedium*, d.h. als faktisch alternativloser Weg zur Gewinnung der Einsicht zu begreifen ist, dass das Verheißene *pro me*, d.h. auch *mir*, dem jeweiligen Verheißungsadressaten gilt, und zwar *als solches* gilt.

Das spezifizierende Moment des genuin *religiösen* – und *a fortiori*: des *christlich-religiösen* – Vertrauens läge dann in dessen „daseinsbestimmende[m]“⁹ Charakter. Was damit gemeint ist, lässt sich in Anknüpfung an verwandte Überlegungen Luthers und Paul Tillichs¹⁰ wie folgt explizieren: Religiös, d.h. daseins- oder existenzbestimmend, ist ein Vertrauen *erstens* genau dann, wenn es – seinem Aktcharakter nach – *unbedingt* genannt zu werden verdient, d.h. wenn das Subjekt seinem Adressaten das Vertrauen *unter keinen Umständen entziehen* würde, und zwar eben deshalb nicht, weil es diesen Adressaten seinerseits für unbedingt vertrauenswürdig hält. *Zweitens* kann ein Vertrauen im bezeichneten Sinne immer (aber auch nur) dann religiös heißen, wenn der Vertrauensadressat das unbedingte Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird, tatsächlich *verdient*, und zwar eben deshalb und dadurch verdient, dass er sich dessen als unbedingt *würdig* erweist bzw. das in ihn gesetzte Vertrauen unter keinen Umständen enttäuscht. Liegt eine solche Korrelation von Akt und Gegenstand, Subjektivität und Objektivität

8 M. Luther, Eine kurze Form, 337 u. 339 (Hervorh. HS).

9 W. Härle, Dogmatik, 56; dazu neuerdings und im Kontext W. Härle, Vertrauenssache, bes. Kap. 2.

10 Vgl. P. Tillich, Wesen und Wandel, 117–119.

vor, kann man von unbedingtem Vertrauen und d.h. *ex hypothesi* zugleich von Religion bzw. Gottesglauben sprechen; denn „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott“¹¹, so Luthers berühmte Formel in der Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus.¹² Beide gehören eben deshalb ‚zuhaufe‘, d.h. im Sinne einer Korrelation bzw. eines wechselseitigen Bedingungsverhältnisses unauflöslich zusammen, weil einen „Gott haben nichts anders *ist*, denn ... von Herzen trauen und gläuben“ – oder in vollständiger Zitation: nichts anderes ist als „*ihm* von Herzen trauen und gläuben“¹³.

3. Hier besteht allerdings in mindestens vierfacher Hinsicht Klärungsbedarf. *Erstens*: Selbst wenn *jeder* religiöse Glaube das beschriebene Interdependenzverhältnis aufweist, folgt daraus nicht, dass das *nur* unter religiösen, d.h. unter den Vorzeichen der Gottesglaubens der Fall ist bzw. sein kann. Muss aber mit dieser letzteren Möglichkeit gerechnet werden, dann bleibt umgekehrt der *protestantisch-personale* Begriff des religiösen Glaubens als solcher, d.h. als unbedingtes Vertrauen in ein unbedingt Vertrauenswürdiges unterbestimmt und zu unspezifisch.

Die *zweite* Anfrage lautet: Mit welchem Recht könnte selbst dann, wenn das zuerst genannte Problem *nicht* bestünde (oder aber gelöst wäre), behauptet werden, dass die Instanziierung eines ‚existenzbestimmenden‘ Vertrauens nur unter *religiösen* Vorzeichen – und d.h. hier: als *Gottvertrauen* – möglich ist? Wäre nicht gleichfalls denkbar, dass ein Mensch einem anderen *Menschen* unbedingt, d.h. unter der Annahme oder Voraussetzung, dass dieser unbedingt vertrauenswürdig ist, vertraut – und dass letzterer diese Voraussetzung tatsächlich erfüllt? *Drittens*: Gesetzt, auch Einwand zwei erweist sich als unbegründet, so dass unbedingtes Vertrauen und Gottvertrauen in der Tat koextensiv sind – mit welchem Recht wird dann angenommen, dass allein der *christliche* Gottesglaube die Voraussetzungen für die mögliche Instanziierung eines unbedingten Vertrauensverhältnisses im beschriebenen Sinne erfüllt?

Schließlich und *viertens* bleibt bei Luther die Frage nach dem logischen und/ oder genetischen *Verhältnis* zwischen Subjektivität

11 M. Luther, Der Große Katechismus, 560.

12 Vgl. ebd., 560–572.

13 Ebd., 560 (Hervorh. HS).

und Objektivität offen: Bedarf es zunächst einer wahren Vorstellung dessen, was als unbedingt vertrauenswürdig gelten kann, um unbedingt vertrauen zu können – oder verhält es sich umgekehrt?

Bei der Beantwortung dieser Anfragen beschränke ich mich auf den binnendogmatischen Weg, im Sinne einer bewusst als theologisch akzentuierten Selbstabgrenzung von jeder anderen nichttheologischen. Das lässt sich exemplarisch an Luthers einschlägigen Überlegungen zur Auslegung des ersten Gebotes zeigen. Der dort mehrfach in Abwandlung wiederholte Kerngedanke lautet: Jeder Versuch, einer anderen Instanz als dem Gott, der in Christus Mensch wurde, unbedingt zu vertrauen, wird und muss scheitern, und zwar nicht nur deshalb, weil der Adressat dieses Vertrauens de facto nicht als unbedingt vertrauenswürdig erfahren wird bzw. erfahren kann, sondern überdies aus dem einfachen Grund, dass – eben deshalb – auch kein unbedingtes *Vertrauen* in diese Instanzen möglich ist. Luther nennt exemplarisch eigene Fähigkeiten (z.B. „Klugheit“), äußere Güter („Geld und Gut“) sowie „Gunst, Freundschaft und Ehre“¹⁴ als profane Alternativen, die einen Menschen gleichfalls dazu veranlassen und motivieren können, ihnen auf existenzbestimmende Weise zu vertrauen, d.h. mit deren Erwerb bzw. Realisierung das Gelingen, mit ihrem Ausbleiben oder Entzug hingen das Scheitern des eigenen Daseins insgesamt verknüpft zu sehen.

Luther sieht dabei klar, dass zwischen ‚wahrem‘ (hier: *qua* christlich-religiösen) und ‚falschen‘ Glauben oder Vertrauen immerhin gewisse strukturelle bzw. vollzugstheoretische Parallelen bestehen – Parallelen, die einer Verwechslung bzw. vorschnellen Identifizierung von beidem Vorschub leisten: Allein „das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott“¹⁵, und dieses ‚Trauen‘ hat offenbar im Falle des Un- oder Aberglaubens formell dieselbe Struktur wie der wahre Glaube und vollzieht, jedenfalls der Intention nach, ebenfalls ein unbedingtes Sich-Ausrichten auf ein Unbedingtes. Ferner handelt es sich bei diesem existenzbestimmenden Ausgriff um eine anthropologische und als solche kulturübergreifende Konstante: Solange Menschen existieren, hat noch „idermann zum

14 Ebd., 561.

15 Ebd., 560.

sonderlichen Gott aufgeworfen, dazu er sich Guts, Hülfe und Trost versehen hat“¹⁶.

Dass sich dabei die Verheißungen *profaner* Heilsgüter für jeden, der auf sie setzt, früher oder später als trügerisch erweisen, kann Luther zufolge bereits durch eine schlichte psychologische Beobachtung belegt werden: Man sieht leicht, „wie vermessen, sicher und stolz man ist auf solche [sc. äußerlichen] Güter und wie verzagt, wenn sie nicht furhanden oder entzogen werden“¹⁷. Näherhin werden die betreffenden Güter dabei erstens als kontingent und zweitens als tief ambivalent erfahren: Sie erscheinen nicht nur, und zwar immer *auch* aus der Perspektive ihrer Empfänger, als etwas, das auf eine ihrer Verfügungsmacht ganz oder teilweise *entzogene* Weise gewährt oder vorenthalten wird, sondern, radikaler noch, als etwas, zu dessen janusgesichtiger Eigenart es gehört, dass es prinzipiell gewährt *oder* entzogen werden kann.

Dem korrespondiert drittens und auf subjektiver Seite eine Ambivalenz im *Aneignungsmodus* dieser Güter: Ihr Gewährtwerden wird als Leistung oder Verdienst, d.h. im Medium von Stolz und Vermessenheit, erlebt, ihr Vorenthalt als unverdienter Schicksalsschlag, der als solcher in Verzweiflung versetzt und versetzen muss. Im Modus des Vertrauens auf ‚äußere‘ Güter (eigene Fähigkeiten, Reichtum, Ansehen etc.) erscheint also nicht nur deren *Geber* als zweideutig, insofern dieser gewährt *und* entzieht, sondern auch die *Gabe* bzw. das betreffende Gut selbst: Es wird gleichfalls gewährt *oder nicht*; und selbst wenn de facto ersteres zutrifft, bleibt nicht selten die erhoffte Wirkung (Lust- oder Glücksempfinden, Stolz etc.) aus, so dass die Gabe als prinzipiell unverfügbar und ihr Gewährtsein als willkürlich erlebt wird. Schließlich und drittens zeigt auch deren *Empfänger* ein Janusgesicht, und zwar nicht zuletzt aus dessen eigener Perspektive: Er erfährt sich selber als jemand, dessen Vertrauensfähigkeit vorläufig bzw. begrenzt ist, wobei letztere *als* begrenzte ständig in Gefahr steht, in Vermessenheit oder Verzweiflung umzuschlagen.

Von hier aus lässt sich umgekehrt und ex negativo auf diejenigen Bedingungen schließen, die jede ‚existenzbestimmende‘ *Korrelation* von unbedingtem Vertrauen und unbedingt Vertrauenswürdigem

16 Ebd., 563.

17 Ebd., 561.

erfüllen müsste bzw. faktisch erfüllt. Zunächst würde es sich bei der gewährten ‚Gabe‘ offenkundig um ein als nichtambivalent, sondern im Gegenteil eindeutig *heilvoll* Erfahrbares bzw. Erfahrenes handeln, genauer gesagt um etwas, das *ausschließlich* als heilvoll erfahren wird und erfahren werden kann. Als subjektives Korrelat zur Unzweideutigkeit im Vertrauensgegenstand träte auf Seiten des ‚Empfängers‘ sodann die Eineindeutigkeit seiner Glaubenshaltung, nämlich qua *unbedingt*em Vertrauen, an die Stelle des bisher dominierenden, ebenso unvermeidlichen wie unaufhörlichen Oszillierens zwischen Vermessenheit und Verzweiflung. Schließlich und drittens würde auch der ‚Geber‘ selbst seine beunruhigende Ambivalenz verlieren: Kraft seiner Eigenschaft als unbedingter (sei’s personal, sei’s nichtpersonal gedachter) Vertrauensgrund und -gegenstand erschiene er nicht nur als der- oder dasjenige, „dazu man sich versehen *soll* alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten“¹⁸, sondern als etwas oder jemand, zu dem man sich in dieser Weise – ja, strenggenommen *nur* in dieser Weise – verhalten *kann*.

Nicht übersehen werden darf hier freilich, dass das ‚rechte‘ mit dem ‚falschen‘ Vertrauen mindestens eines gemeinsam hat: Auch das im wahren Glauben qua unbedingtem Vertrauen empfangene „einige ewige Gut“¹⁹ wird seinem Adressaten kontingentermaßen und d.h. als ein *Unverfügbares* zuteil, und vom Subjekt des Glaubens als ein so und nur so zuteil werden Könnendes auch erfahren.²⁰ Dass sich dies so verhält, ja verhalten muss, leuchtet dann ein, wenn man sich klarmacht, worin jenes ‚einige ewige Gut‘ eigentlich besteht. Im Unterschied zu allen im beschriebenen Sinne ‚äußeren‘ Gütern handelt es sich Luther zufolge offensichtlich um ein spezifisch ‚inneres‘ Gut; es besteht de facto in nichts Anderem als einer bestimmten *Bewusstseinsform* – weniger also in einem bestimmten ‚materialen‘ Gut als vielmehr in dem (idealen) *Aneignungsmedium* von etwas *als* einem Guten. Aus der Perspektive einer dogmatisch-theologischen Selbstabgrenzung kann es sich, kurz gesagt, nur um eines handeln:

18 Ebd., 560 (Hervorh. HS).

19 Ebd., 563.

20 Die Kontingenz der Gewährung und die Ambivalenz des Gewährten sind also nicht koextensiv: Jeder als *ambivalent* erfahrene und erfahrbare Adressat des Vertrauens erscheint zwar zugleich als ein solcher, der seine Vertrauenswürdigkeit nur *kontingent* unter Beweis stellt – aber das Umgekehrte gilt nicht.

den Glauben selbst. Von diesem hatte Luther ja bereits im *Sermon von den guten Werken* (1520) eingeschärft, er sei, wenn nicht das einzige, so doch zumindest „das höchste und edelste gute Werk“²¹, das als solches ein im derivierten Sinne mögliches Gutsein aller anderen Güter notwendig bedingt. Im Glauben (= Primärebene/ *intentione recta*) eignet sich demnach der Gläubige – vermittelt durch das Kernmoment jenes Glaubens: das unbedingte Vertrauen auf Gottes unbedingte Heilsabsicht im Versöhnungswerk Jesu Christi – zugleich diesen Glauben *selbst* (= Sekundärebene/ *intentione obliqua*) als jenes, mindestens voreschatisch höchste und unüberbietbare Gut an, das und das allein, im Unterschied zu allen äußerlich-irdischen Gütern, letzte Gewissheit darüber gewährt, dass ihn weder Erfolg oder Misserfolg im eigenen Tun noch glückliches oder leidvolles Ergehen von der Teilhabe an dem von Gott verheißenen *summum bonum consummatum* der ewigen Seligkeit werden ausschließen können.²² Peter vertraut als Christ im lutherischen Sinne mit dem Glauben an das durch Christus erwirkte, universale (und also auch ihm, Peter, geltende) *Heil* zugleich darauf, dass dieses Heil ausschließlich als ein durch jenen *Glauben* Wirklichkeit (insbesondere für ihn Wirklichkeit) werden kann und konnte.

Diese doppelte, *first-* und *second order*-spezifische Gewissheit zu generieren steht nun allerdings nach protestantischer Auffassung nicht in der Macht und Verfügung des Glaubenssubjektes. Ihr Eintreten bleibt, und das ist hier entscheidend, aufgrund und unter den Wirkungsbedingungen jener *Sünde* unaufhebbar kontingent, die und in welcher der Sünder sich selbst als solche/r weder wahrhaben noch – und eben deshalb – den Glauben an die Erlösungstat Christi ergreifen kann bzw. ergreifen *wollen* kann. Aus diesem Grund notiert Luther in seiner bekannten Auslegung des dritten Apostolikumsartikels im *Kleinen Katechismus* (1529): „Ich gläube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“²³ Kontingent ist diese geistbedingte und -gewirkte Heilsgewissheit also nicht

21 M. Luther, Von den guten Werken, 109.

22 Vgl. M. Luther, Von der Freiheit, 283–285; ferner Röm 8,28.

23 M. Luther, Der kleine Katechismus, 511 f.

deshalb, weil die Möglichkeit bestünde, dass Gott von seiner unbedingten Heilsabsicht ablassen, mithin aufhören würde, unbedingt vertrauenswürdig zu sein; sie ist vielmehr deshalb kontingent, weil, wenn, sofern und solange der Mensch selber nicht imstande ist, an der Gewissheit dieses unbedingten göttlichen Heilswillens festzuhalten bzw. diese aus eigener Kraft zu generieren. Die Erlangung des unter voreschatistischen Bedingungen höchsten Gutes (= der Glaube als notwendige und hinreichende Bedingung sowie als Aneignungsmedium von etwas *als* Gut oder Übel) bleibt also kontingentes Ereignis, ohne dass das – für Luther: göttliche – Subjekt bzw. der Ursprung seiner Gewährung deshalb als ein *in sich* ambivalentes desavouierbar wäre.

4. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen zeichnet sich eine Beantwortung der o.g. *Anfragen eins bis drei* zumindest in Umrissen ab: Aus protestantischer Perspektive *kann* es zwischen christlichen, religiösen und nichtreligiösen Varianten einer intendierten Korrelation von Noesis (Vertrauen zu etwas als einem unbedingt Vertrauenswürdigem) und Noema (etwas als unbedingt Vertrauenswürdiges) allenfalls strukturelle, aber keine *sachlichen* oder inhaltlichen Parallelen geben; erst recht steht aus dieser Perspektive das Zustandekommen oder die tatsächliche *Genese* dieses strikten Korrelationsverhältnisses nur für den christlichen (und d.h. eben zugleich: geistgewirkten) Glauben offen.

Damit ist aber recht verstanden nicht nur Frage zwei und drei, sondern auch Frage *eins* beantwortet: Der christliche Glaube instanziiert den, nur auf den ersten Blick rein formal als existenzbestimmendes, d.h. unbedingtes Vertrauen in ein Unbedingtes explizierten Glauben nicht nur im Sinne einer hinreichenden, sondern auch einer gewissermaßen material notwendigen Bedingung – *nota bene*: aus der Sicht jenes Glaubens selbst. Christlich, genauer protestantisch gesprochen ist m.a.W. weder ein nicht- bzw. außerreligiöses noch ein andersreligiöses Vertrauensverhältnis denkbar, dem das Unbedingtheitsprädikat nicht nur dem Anspruch nach, sondern tatsächlich zukäme. Es gibt, anders gesagt, für den hier geforderten *Typus* nur ein einziges *Token* – und umgekehrt wird der Typus, als solcher, erst durch dessen einzig denkbare Instanziierung als solcher erfassbar.

Übrig bleibt die *vierte* und letzte, d.h. die Frage nach dem Fundierungsverhältnis von Subjektivität und Objektivität im unbedingten Vertrauensverhältnis. Christlicher Glaube, so hat sich bisher erstens gezeigt, ist unbedingtes Vertrauen in ein Unbedingtes – i.S. des unbedingten Vertrauenswürdigen. Die Pointe liegt dabei zweitens in der wechselseitigen Abhängigkeit von Subjektivität und Objektivität, Akt und Gegenstand, Verhalten und Wozu des Verhaltens: Peter kann sich demnach immer, freilich auch nur dann zu einem unbedingt Vertrauenswürdigen, als einem solchen nämlich, verhalten, wenn er de facto unbedingt *vertraut*; und er kann immer und nur dann unbedingt vertrauen, wenn er sich zu jemandem oder etwas unbedingt Vertrauenswürdigem – und das besagt hier drittens: zu Gott – verhält, und zwar recht verstanden zu *dem* und allein dem Gott, der sich und seine unbedingte Heilsabsicht in Tod und Auferstehung seines Sohnes offenbart und verwirklicht hat.

Freilich, in welchem Verhältnis stehen beide Faktoren: in dem der Ergänzung oder dem der wechselseitigen und/ oder einseitigen Implikation? Luther selbst schwankt zwischen zwei Lesarten eines *einseitigen* Implikationsverhältnisses.²⁴ Einerseits erklärt er, dass „alleine das Trauen des Herzens machet beide Gott und Abegott“²⁵. Andererseits heißt es, dass auch „alle[] Heiden“ im Prinzip richtig erkannt hätten, dass „ein Gott haben heißt trauen und gläuben“; nur sei „ihr Trauen falsch und unrecht“, da es „nicht auf den einigen Gott gestellt“ ist, „außer welchem wahrhaftig kein Gott ist in Himmel noch auf Erden“²⁶. Der ersten, ‚subjektivistisch-pragmatischen‘ Lesart nach sieht es so aus, als müsse man Luther zufolge zunächst die Fähigkeit, etwas oder jemandem unbedingt zu *vertrauen*, aufbringen, bevor sich die Gewissheit einstellen kann, dass dieses etwas oder dieser Jemand das ihm entgegengebrachte Vertrauen wirklich verdient, mithin als unbedingt vertrauenswürdig gelten kann. Hiernach bedingt oder impliziert die Art und Weise des Sich-Verhaltens die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) der Wahrheit über dessen Wozu bzw. den Gegenstand jenes Verhaltens. Im zweiten, ‚objektivistisch-semanticen‘ Fall verhält es sich genau umgekehrt. Luther schwankt, anders gesagt, zwischen folgenden beiden Aussagen:

24 Vgl. M. Luther, Der große Katechismus, 560–563 versus 564–567; dazu V. Surau-Ott, Erfahrung und Vollzug, 225 f.

25 M. Luther, Der große Katechismus, 560 (Hervorh. HS).

26 Ebd., 564 (Hervorh. HS).

- (1) Nur das, aber *nicht jedes* X, an das Peter sein Herz hängt (= dem er unbedingt vertraut), verdient „Gott“ genannt zu werden; denn de facto verdient nur der *Gott des Christentums* diesen Namen.
- (2) Jedes, aber *nicht nur das* X, an das Peter sein Herz hängt, verdient „Gott“ genannt zu werden; denn der Gott des Christentums verdient auch dann, „Gott“ genannt zu werden, wenn *niemand sein Herz an ihn hängt*.

Luthers Vorgaben aufnehmend, aber vereindeutigend plädiere ich für folgenden Satz als, nota bene *binnen*theologisch, einzig sachgemäßen:

- (3) Nur das *und* jedes X, an das Peter sein Herz hängt, verdient Gott genannt zu werden; de facto ist aber nur ein einziges X denkbar, an das er sein Herz hängen (= dem er unbedingt vertrauen) *kann*: den Gott des Christentums.

Ich plädiere also für eine Interdependenzthese, wobei die Frage nach dem *genetischen* Verhältnis zwischen beiden Bestimmungen (Akt und Gegenstand) einstweilen offenbleiben muss: Auch das unbedingte Vertrauen ist ja offenbar Vertrauen zu *etwas*, und zwar genauer zu etwas *als* dem/ einem Unbedingten. Mithin setzt bereits die Möglichkeit von Vertrauen an sich irgendeine *Vorstellung* über das Objekt oder den Adressaten dieses Vertrauens, und zwar zumindest *als* eines Vertrauenswürdigen, immer schon voraus. Man könnte auch sagen, die Vorstellung von Gott, von der ausgehend man auf – eben diesen, vorgestellten – Gott sein Vertrauen setzt, ist eine ‚Wiederholung‘: Das vorstellende Subjekt *erfindet* sie nicht, sondern *erinnert* sich ihrer und verknüpft sie ‚divinatorisch‘ (F.D.E. Schleiermacher) oder ‚abduktiv‘ (Ch.S. Peirce) mit der Vorstellung Gottes *als* eines – allem Anschein nach – Vertrauenswürdigen. Umgekehrt freilich kann der Vertrauende die Vorstellung von etwas oder jemandem als eines Vertrauenswürdigen nur im Modus des *Vertrauens* generieren; so gesehen setzt die Vorstellung (ob als wahre oder falsche, sachgemäße oder unsachgemäße) die Faktizität jenes Vertrauens, das seinerseits ohne jene *Vorstellung* unmöglich wäre, in einem wie immer bestimmten Ausmaß bereits voraus. Ein klassischer Fall von Interdependenz.

Zu Veranschaulichungszwecken führe ich zwei Beispiele an, zunächst ein metaphysisches mit stärker ‚objektivistischem‘ Akzent: Sokrates gründet, jedenfalls in der Lesart Kierkegaards, sein Vertrauen auf Gott als weisen Urheber und Lenker der (Welt qua zweckmäßig geordneter) Natur nicht auf einen Beweis von dessen *Existenz*, sondern er setzt umgekehrt „beständig voraus, daß der Gott da ist, und unter dieser *Voraussetzung* sucht er nun die Natur mit dem Gedanken der *Zweckmäßigkeit* zu durchdringen“²⁷ – nicht zuletzt, ja primär deshalb, um „im Vertrauen auf“²⁸ die Wahrheit dieser hypothetisch vorausgesetzten Vorstellung ein Leben ‚in Übereinstimmung mit sich‘ führen zu können.

Für ein zweites, ‚subjektivistisch‘-ethisch akzentuierendes Beispiel ist an eine einschlägige These Luthers zu erinnern: „So ein Ehebruch im Glauben geschehen könnte, wäre er keine Sünde.“²⁹ Pragmatisch-pragmatistisch ausbuchstabiert liegt die Pointe dieses Satzes nicht darin, dass die Wahrheit und/ oder ethische Sachgemäßheit jener These, derzufolge Ehebruch als Sünde, und zwar eben deshalb als Sünde bezeichnet werden muss, weil er nicht ‚im Glauben begangen‘ werden kann, a priori *vorausgesetzt* wird; sie liegt vielmehr darin, dass Luther die gewissermaßen aposteriorische Entdeckung bzw. Bestätigung ihrer Wahrheit und/ oder ethischen Sachgemäßheit an die Verantwortung des Adressaten delegiert, diesen also mindestens implizit dazu auffordert und ermächtigt, selber *Ernst* zu machen mit dem Versuch, die Ehe *im Glauben* zu brechen. Falls und insoweit dieser Versuch erfolgreich wäre (und darüber kann letztendlich nur der Betreffende selbst befinden), müsste ein Ehebruch, auch aus Luthers Sicht, in der Tat als ethisch zulässig gelten; falls nicht – und davon geht Luther, ob zu Recht oder Unrecht, natürlich aus –, ist er es nicht, allerdings auch *nur* dann.³⁰ Vor diesem Hintergrund mag man abschließend und gut protestantisch ergänzen, dass der eingangs unter dem Stichwort *fides quaerens intellectum* notierte Grundzug des Glaubens als ein Moment zu begreifen ist, das *im Dienste* (der Aufrechterhaltung bzw. Restituierung) des Vertrauens, damit zugleich aber unter dem anfechtenden Vorzeichen von dessen

27 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 42 (Hervorh. HS).

28 Ebd., 39.

29 WA VII, 231; hier zit. nach E. Hirsch, Hilfsbuch, 120.

30 Zu Luthers Schwanken in diesem Punkt bzw. den damit einhergehenden ethischen Aporien vgl. H. Schulz, Schrift (als) Prinzip, 256–258.

jederzeit drohendem Verlust steht: Denn Glaube ist, gut lutherisch, auch und gerade als Vertrauen nur im Sinne ihrer unaufhörlich zu erneuernden *Aufhebung* Gegensatz der Anfechtung.

3. Reden über Gott

1. Wie kommt es nun zu eben jener durch die Idee des Glaubens geforderten und mit ihr als möglich unterstellten *Korrespondenz* von Akt und Gegenstand, die zugleich als notwendige Bedingung in die Möglichkeit einer als Selbstausslegung jenes Glaubens gefassten Theologie eingeht? Oder anders gefragt: Kann der Mensch Gott erkennen, als den unbedingt Vertrauenswürdigen nämlich, und wenn ja, wie? Meine aus theologischer Perspektive projektierte These lautet: Die gesuchte Korrespondenz ist in der Tat möglich, freilich nur ‚aus erster Hand‘ und d.h. hier (a) in der diesbezüglich undelegierbaren (und eben deshalb zugleich zweifelsanfälligen) *Perspektive der ersten Person* sowie (b) im Medium des *Gebetes*.

1.1 Um diese These zu plausibilisieren, ist eine vermittelnde Zwischenüberlegung nötig, die ich in partiell kritischem Rekurs auf Rudolf Bultmann einschalte. Die Titelfrage von dessen berühmtem Programmaufsatz von 1925 lautet: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“³¹ Der Wortlaut dieser Frage verweist auf mindestens drei stillschweigende Prämissen in Bultmanns nachfolgender Argumentation. Erstens: Es wird *faktisch* von Gott geredet. Zweitens: Es ist zweifelhaft, ob und inwieweit diese Rede als *sinnvoll* gelten kann.³² Drittens: Sinnvolle Rede von Gott ist *möglich*.

31 Vgl. R. Bultmann, Welchen Sinn.

32 Um Missverständnissen bzw. einer Fehleinschätzung von Reichweite und Geltungsanspruch des Bultmannschen Textes vorzubeugen, scheint mir der Hinweis wichtig, dass dieser nicht nach den Möglichkeitsbedingungen der *wahren*, sondern (allein) der *sinnvollen* Gottesrede fragt. Beides ist bereits *simpliciter*, d.h. auch außerhalb des Gottesbezuges, zu unterscheiden: Es gibt sinnvolle Rede, die falsch, ebenso wie wahre Rede, die sinnlos ist. Letztere liegt z.B. bei fehlender oder falscher Kontextidentifizierung vor, d.h. dann, wenn eine an sich zutreffende Äußerung in einem Kontext fällt, in dem sie kommunikationspragmatisch fehl am Platze und so gesehen ‚sinnlos‘ ist: Jemand, der kraft eines bizarren neurologischen Defektes nur einen einzigen Glauben generieren

Jeder, so gilt i.S. Bultmanns zunächst und negativ, der auf eine Weise von Gott redet, die *nicht* von dem Glauben getragen und begleitet ist – ja, diesen Glauben zugleich fordert und motiviert –, dass er, der Redende, durch den Inhalt des Gesagten in seinem Verhältnis zum Gegenstand der Rede selber in bestimmter Weise bestimmt ist, redet in Wahrheit nicht von Gott. Das Gottesbewusstsein wird, so könnte man zuspitzen, bei Bultmann *nolens volens* auf eine bestimmte Qualifizierung des menschlichen Selbstbewusstseins bzw. auf einen Modus von dessen Sich-bestimmt-Finden reduziert. Und nur *als* so reduziertes – bzw. wechselseitig reduzierbares (Gott/Selbst, Selbst/ Gott) – kann es *sinnvoll* sein. Versteht man im Unterschied dazu

unter ‚von Gott‘ reden ‚über Gott‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn ... Denn wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott ... die alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich *über* Gott rede, d.h. wenn ich ... einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich *neutral* zur Gottesfrage stehe ... Einen [neutralen] Standpunkt *außerhalb* Gottes aber kann es nicht geben.³³

‚Neutral‘ und ‚gottextern‘ sind korrelative bzw. koextensive Bestimmungen: Jeder, der glaubt, Gott ‚neutral‘, d.h. ohne in ein persönlich interessiertes Verhältnis zu ihm bzw. zu etwas als Gott verwickelt zu sein, gegenüberstehen zu können, glaubt zugleich – und aus Bultmanns Sicht natürlich: fälschlicherweise –, sich ‚objektiv‘ zu ihm verhalten zu können, und umgekehrt. Bultmanns leitende Prämisse, wonach Gott als ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ zu begreifen ist, straft diesen Glauben Lügen: Dieser ist *selbst* nichts weiter als ein, und zwar aberrativer, weil sich missverstehender Modus des sich durch Gott als einer alles bestimmenden Wirklichkeit Bestimmt-Findens bzw. Bestimmen-Lassens.

1.2 Wenn nun aber Gott streng genommen kein ‚Objekt‘ ist, dem gegenüber als einem solchen wir einen ‚neutralen‘ Standpunkt einzunehmen imstande wären, dann, so Bultmanns Folgerung, „können

(und aussprechen) kann – z.B.: ‚Kopenhagen ist die Hauptstadt Dänemarks‘ –, redet in den allermeisten Situationen sinnlos, obwohl dieser Satz *de facto* der Wahrheit entspricht.

33 R. Bultmann, Welchen Sinn, 26 (Hervorh. HS).

wir ihn offenbar nur in dem erfassen, das er *zu uns* spricht, das er *an uns* handelt. Wir können von ihm reden, nur sofern wir von seinem *auf uns* gerichteten Wort, von seinem *auf uns* gerichteten Tun reden.³⁴ Von Gott sachgemäß sprechen heißt folglich, so zu sprechen, dass der Sprecher sich im Vollzug der Aussage durch das Ausgesagte selbst bestimmt und getroffen weiß, und dies wiederum ist formal gesehen nur dann der Fall, wenn Gott in dieser Rede als derjenige gedacht und zur Sprache gebracht wird, der *handelt* – und zwar vor allem im Medium *s/eines Wortes*, das er, als ein auch und unter anderem den Redner Qualifizierendes, an diesen selbst richtet. Nur dann also, „wenn man sich in seiner eigenen Existenz [von Gott] *angesprochen* weiß, hat es Sinn, von *Gott*“³⁵ zu reden. Um sinnvoll von Gott reden zu können, muss der Mensch also von sich selbst reden: *als* demjenigen nämlich, der durch die Rede Gottes an (und über) ihn qualifiziert wird. Und um so von sich selbst reden zu können, muss er umgekehrt von *Gott* reden: *als* demjenigen, der seine Rede von oder über Gott durch dessen eigene Rede an und über ihn qualifiziert und, wenn möglich, ratifiziert.

Indes, (sinnvolle) Rede von Gott ist ja Rede von Gott als der alles bestimmenden bzw. „von Gott als dem *Herrn der Wirklichkeit*“³⁶. Und nur unter Voraussetzung des Sich-von-Gott-Bestimmfindens im Sinne der Erfahrung eines den Sprecher qualifizierenden Von-Gott-*Angesprochenseins* hat Bultmann zufolge wiederum diese Rede *Sinn*.³⁷ Unter den gegebenen Voraussetzungen wäre nun aber die Erfüllung dieser Sinnbedingung offenbar nur dann möglich, wenn Gott im Medium der Rede über ihn als der oder „*das ganz Andere*“³⁸ dieser Rede, nämlich als derjenige erscheinen könnte, der sich eben dadurch als alles bestimmende Wirklichkeit oder als ‚Herr der Wirklichkeit‘ erweise, dass er, und er allein, jene Rede über ihn nicht nur als sachgemäß autorisieren, sondern allererst möglich machen – und außerdem *in* eben jener Rede als deren Möglichkeits- und Autoritätsgrund zweifelsfrei sichtbar – würde. Der theologische Name für

34 Ebd., 36 (Hervorh. HS).

35 Ebd., 33 (Hervorh. HS).

36 Ebd. (Hervorh. HS).

37 Vgl. das vollständige Zitat, das ich im Text in zwei Bestandteile zerlegt habe: Nur „wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden“ (ebd.).

38 Ebd., 29.

die menschliche Unfähigkeit, in der beschriebenen Weise ein gegenüber dem göttlichen Anderen *sich selbst* und durch sich selbst ganz Anderer (nämlich rein Empfangender) zu werden, ist *Sünde*. Eben darauf, nämlich auf das Sündenbewusstsein bzw. Sündenbekenntnis als dem paradigmatischen (ja, womöglich einzigen) Fall sinnvoller Rede von Gott läuft Bultmanns Vorschlag am Ende hinaus: Dass Gott meine Existenz bestimmt, kann letztlich „nur [!] den Sinn haben, daß er [als der ‚ganz Andere‘: der Heilige und Allmächtige] mir als dem Sünder gegenübersteht“.³⁹ In thetischer Verkürzung lässt sich Bultmanns Argumentationsgang vor diesem Hintergrund wie folgt zusammenfassen:

- (1) Jedes Sprechen von Gott, das sich als Sprechen über Gott versteht, ist nicht nur falsch und unsachgemäß, sondern sinnlos.
- (2) Von Gott *kann* sinnvoll gesprochen werden.
- (3) Sinnvoll sprechen nur solche Sätze von Gott, die von ihm in ‚Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden‘ gesprochen werden und die auch nur unter dieser Voraussetzung sachgemäß und wahr sein können.
- (4) Implikat und formale Mindestbedingung einer solchen Rede ist der Glaube an Gott als alles bestimmende (oder Herr der) Wirklichkeit.
- (5) Die redliche Äußerung ‚ich bin ein [durch Gott gerechtfertigter] Sünder‘ ist der paradigmatische und womöglich einzige Fall einer Aussage, in der sinnvoll von Gott und d.h. zugleich: vom Sprecher selbst als einem durch Gott Bestimmten geredet wird.

2. Bultmann bringt sich und den Leser um mindestens zwei wichtigen Einsichten, die in seinem protestantisch-theologisch durchaus sachgemäßen Grundgedanken de facto bereits angelegt sind und die zugleich jene Brücke zum Gebetsthema schlagen, die meine Einschaltung der Zwischenüberlegung zum Programmtext des großen Theologen motiviert hat: Zum einen werfen seine Überlegungen ein überraschendes, zugegeben indirektes und daher vermutlich unabsichtliches Licht auf die Begriffe *Personalität* und *Gegenwart* (2.1); zum anderen lassen sie – gleichermaßen indirekt – erkennen, dass *alles* Reden von Gott in Wahrheit die Form eines (in der Regel

39 Ebd., 30 (Hervorh. HS).

unabsichtlichen und sich selbst verkennenden) Redens zu Gott hat (2.2).

2.1 *Person*, so ergibt zunächst der diesbezügliche Rückschluss aus Bultmanns Überlegungen, kann nur sein, worüber man in dessen Gegenwart reden kann – und zwar *als einer solchen* (d.h. *als dessen Gegenwart*). Umgekehrt fällt nichts von dem in die Klasse des Personalen, was *nicht* in der bezeichneten Weise – nämlich als solches – gegenwärtig ist bzw. sein kann. Ein Stein kann streng genommen nicht gegenwärtig sein, auch dann nicht, wenn er für jeden sichtbar am Boden liegt; denn man kann einem Anderen gegenüber, unabhängig davon, ob dieser selbst zugegen ist, nicht sinnvoll äußern, dass man ‚in Gegenwart des Steins‘ nicht offen reden könne. Umgekehrt kann jemand (eine ‚Person‘) auch dann gegenwärtig sein, wenn sie physisch abwesend ist: denn sie kann *als* abwesende anwesend oder gegenwärtig sein. Leibhaft-physische Präsenz ist also für ‚Gegenwart‘ (und in der Folge: für Personalität) weder notwendig noch hinreichend: Ein physisch abwesender Mensch kann anwesend oder gegenwärtig, ein physisch anwesender Stein abwesend oder nicht-gegenwärtig sein.

Das aber lässt vermuten, dass Gegenwart im strengen Sinn, d.h. jene Form von Gegenwart, die die Möglichkeit physischer Abwesenheit oder Verborgenheit einschließt, einen ganz anderen Bestimmungsgrund, nämlich den des (mindestens potentiellen) *Bewusstseins*, oder genauer: den des *reziprok-intersubjektiven* Bewusstseins hat. Gegenwärtig (und in der Folge: Person) zu sein, schreiben wir einer Entität nur dann zu, wenn wir – ob zu Recht oder Unrecht – unterstellen, dass diese sich, im Medium von Sprache und/ oder Bewusstsein, auf uns beziehen bzw. zurückbeziehen kann. Wir müssen der fraglichen Entität folglich eine intersubjektive *theory of mind* zuschreiben, kraft derer sie sich, als Subjekt, auf uns als Subjekt beziehen kann – eine Bedingung, die natürlich auch dann erfüllt ist, mindestens sein kann, wenn das fragliche Subjekt physisch abwesend ist bzw. so vorgestellt wird. Kurzum, Person und/ oder gegenwärtig ist nur, wer auch als Verborgener – z.B. als verborgener Zeuge eines Gesprächs über ihn – gegenwärtig sein kann; und nur wer über das Vermögen reziproker Intersubjektivität verfügt, kann verborgen gegenwärtig – und *a fortiori*: Person – sein.

Personalität und Gegenwart (oder Gegenwärtigkeit) sind folglich ontologische Prädikate, die zunächst und vor allem Seinsweisen des Menschen, als eines solchen bzw. als Person beschreiben.

Gott ist dann freilich in einer dem Menschen gegenüber doppelt radikaleren Weise Person – bzw. gegenwärtig. *Erstens* lässt sich über Gott *nur* in dessen Gegenwart reden; er *kann* nicht nur gegenwärtig sein, sondern er ist (und sei es auf verborgene Weise) im Unterschied zum Menschen, der, obschon an sich Person, durchaus im beschriebenen Sinne abwesend sein kann, *allgegenwärtig*.⁴⁰ In diesem Sinne wurde eingangs ein ‚Wink für Theologen‘ gegeben, wonach der verborgene Zeuge eines Gesprächs, das von ihm selbst (freilich nicht *als* Zeuge des Gesprächs) handelt, genau *einem* der Gesprächspartner als dieser Zeuge bekannt ist: Der Theologe muss wissen – und mit diesem Sachverhalt adäquat umzugehen und ihn zu vermitteln lernen –, dass Gott auch denjenigen über sich sprechen hört, der ‚über‘ ihn zu sprechen oder sprechen zu können meint, *ohne* dabei immer schon *mit* ihm zu sprechen und von diesem in ein Gespräch verwickelt zu sein. Ja, auch dann ist theologisch gesehen Gott Zeuge eines Gesprächs, wenn dieses Gespräch – gleichsam oberflächengrammatisch – ein ganz *anderes* Thema hat als ihn; Gott hört, was seine Geschöpfe sagen, auch dann, wenn diese, vermeintlich, über anderes sprechen als Gott. In diesem Sinne ist Gott als der *absolute* Zeuge (all-)gegenwärtig.

Zweitens ist Gott, im Unterschied zur immerhin und jederzeit möglichen physischen Präsenz des Menschen, *nur* als verborgener (all-)gegenwärtig. Daraus ergibt sich eine eigentümliche Dialektik: Kein physisch Präsendes kann allgegenwärtig und kein Allgegenwärtiges physisch präsent sein.

Aber mehr noch: Wenn Bultmann Recht hat – und ich sehe keinen Grund, das an dieser Stelle zu bestreiten –, dann spricht der formale Vorbegriff Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit nur dann sinnvoll von Gott, wenn das Bestimmungsprädikat vom Sprecher im Sinne eines auch auf ihn bezogenen göttlichen *Handelns*, genauer als ein auch und unter anderem an ihn gerichtetes *Wort* bzw. eine auch an ihn gerichtete *Kommunikation* gedeutet wird. Wir sprechen, theologisch geurteilt, also nur dann sinnvoll von Gott, wenn das von uns Gesagte die Einsicht reflektiert, dass

40 Vgl. dazu jüngst I. U. Dalferth, Gegenwart.

wir mit dem, was wir sagen, de facto nichts Anderes tun als zu *antworten*: zu antworten auf etwas, in dem Gott, sich darin als er selbst offenbarend, uns immer schon und als erster *angesprochen*, ja uns zugleich gefragt hat, ob und wie wir ihm antworten wollen. Sinnlose Rede von bzw. über Gott wäre demzufolge alles Reden, das diese Einsicht *nicht* reflektiert bzw. zum Ausdruck bringt. Ja, strenggenommen müsste, zumindest aus theologischer Perspektive, jede Rede, der dieser fundamentale Mangel anhaftet, als eine *Leugnung* Gottes, im Sinne einer offenen oder impliziten Bestreitung des Durch-ihn-Angesprochenseins, betrachtet werden. Der entscheidende Punkt ist aber, dass sie *als* Leugnung oder Verweigerung, d.h. wider Willen und besseres Wissen, dasjenige selber stillschweigend vollzieht, was sie explizit zu bestreiten und bestreiten zu können glaubt: Kommunikation mit Gott.

2.2 Bultmann übersieht oder ignoriert in diesem Zusammenhang zweierlei, und vor allem der zweite Punkt scheint mir theologisch beziehungsreich. Erstens: Selbst wenn man, wie er zu Recht erklärt, in der beschriebenen (objektivierenden) Weise nicht ‚über Gott‘ sprechen kann, so kann man doch zweifellos *glauben*, das tun zu können und faktisch zu tun. Dass Bultmann mit dieser Möglichkeit selber rechnet, beweist indirekt seine stillschweigende Unterstellung, dass de facto über Gott geredet *wird*, aber eben auf eine aus seiner Sicht weithin sinnlose Weise. Wenn nun aber – zweitens – einerseits alles sinnvolle Reden von Gott voraussetzt und voraussetzen muss, dass diese Rede den Charakter einer Antwort auf ein Von-Gott-*Angesprochen-* und Gefragtsein (unter anderem: des Redenden) hat; wenn andererseits alles objektivierende Reden über ihn einer, sei’s bewussten, sei’s unbewussten *Leugnung* dieses Tatbestandes gleichkommt; und wenn schließlich diese Leugnung, obschon im Medium des Selbstmissverständnisses, dasjenige faktisch *vollzieht*, was sie leugnen zu können oder zu müssen glaubt (= Kommunikation mit Gott), dann folgt daraus, dass auch jenes sinnlose, sich selbst und Gott missverstehende Reden ‚über Gott‘ de facto bereits ein Modus des Redens *von* – oder genauer gesagt: des Redens *zu* Gott –, eine auf gleichsam tragikomische Weise das Gegenteil von dem vollziehende Rede ist, was sie selbst zu sein und sein zu müssen glaubt. Weil und sofern Theologie Gott als den zu sehen lehrt, der *immer* (schon) spricht und kommuniziert, spricht Theologie oder

spricht der Mensch, auch der vermeintlich ‚nichtreligiöse‘, mag er sich auch darin selber missverstehen, niemals nur über, sondern immer auch *zu* Gott: Auch im Medium der Weigerung, mit ihm zu sprechen, antwortet er ihm, *als* dem, der selber ohne Unterlass mit seiner Schöpfung kommuniziert und ihn, den sich Verweigernden, als solchen in Frage stellt.

Ein paradigmatisches Beispiel für das Selbstmissverständnis dessen, der eben dies leugnen würde, ist das Phänomen des *Ärgernisses*: Der Geärgerte glaubt, er leugne Gott von einem gleichsam neutralen Standpunkt aus und sei eben deshalb auch ohne Weiteres ‚objektiv‘, d.h. ohne im Medium dieses Irrglaubens bereits faktisch in ein (hier: geärgertes) Verhältnis mit und zu ihm verwickelt zu sein, dazu imstande. Zumindest theologisch geurteilt ist das ein Irrtum: Der Betreffende leidet, mit Kierkegaard gesprochen, an einer „Gehörs-täuschung“⁴¹, die ihn verkennen lässt, dass das Ärgernis exakt *die* Sprache ist, in der *Gott* spricht, und zwar mit demjenigen spricht, der *nicht* mit ihm sprechen will – und nicht sprechen zu müssen glaubt.⁴²

Daraus folgt, über Bultmanns Vorgaben hinaus, dass sich der Mensch recht (d.h. theologisch) verstanden niemals von einem Standort, an dem er *nicht* mit Gott kommuniziert oder spricht, zu einem der Gotteskommunikation bewegt, sondern lediglich und immer schon von dem des impliziten zum expliziten, vom geleugneten zum eingestandenen – und gleichzeitig akzeptierten – Gespräch. Aus theologischer Sicht kann der Mensch nicht *nicht* mit Gott kommunizieren: Auch der in der Tat mögliche *Glaube*, das zu können, ist de facto bereits ein Modus dessen, was seine mögliche Wahrheit widerlegt. Auch die Leugnung Gottes, auch das Ärgernis an Gott, auch das Ignorieren Gottes sind de facto Formen des Gesprächs *mit* ihm – als eines gegenwärtigen bzw. Allgegenwärtigen. Die Welt als Ganzes und, theologisch gesprochen, als Schöpfung ist demnach

41 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 46.

42 Vgl. dazu H. Schulz, Umarmungen Gottes, 238 f. Streng genommen muss dann freilich im Sinne einer (unvermeidlich) zirkulären Selbstanwendung auch derjenige, der die These, dass Gott die ‚alles bestimmende Wirklichkeit‘ sei, redlich äußert, sich *selbst* als einen durch das, was diese aussagt, bestimmten denken bzw. durch das in und mit ihr Geäußerte im Äußerungsvollzug sich selbst bestimmt finden.

nichts als ein, obschon weithin ignoriert oder geleugnet Dialog Gottes *mit* dieser.

Wenn nun alles akzeptierte, d.h. als solches explizit angeeignete Sprechen mit oder zu Gott die Form des *Gebetes* hat, kann man in zuspitzender Form folgern, dass jede Leugnung Gottes ein uneingestandenes Gebet und umgekehrt jedes Gebet ein Sünden- oder, was dasselbe sagen will, ein Bekenntnis zu Gott im Medium des eingestandenen Unglaubens und der als solcher eingestandenen Gottesleugnung ist bzw. ein solches Bekenntnis verschwiegen vollzieht. Christlich verstanden ist bereits der Schrei des Neugeborenen, das den schützenden Mutterleib verlässt, um atmen und leben zu können, ein unartikulierte Gebet, ebenso wie umgekehrt jedes Gebet einen Schrei artikuliert, der – mit Luther gesprochen – den Beistand Gottes für den letzten gefürchteten Gang „durch die enge Pforte des Todes“ in ein ewiges Leben erfleht; und „wenn auch der Himmel und die Welt, wo wir *jetzt* leben, als groß und weit angesehen werden, so ist das doch alles im Vergleich mit dem *zukünftigen* Himmel viel enger und kleiner, als der Mutterleib gegenüber *diesem* Himmel“⁴³ (dem des irdischen Lebens nämlich) ist.

4. Beten zu Gott

1. Damit stehen wir beim End- und Zielpunkt der vorliegenden Überlegungen, d.h. beim Thema ‚Reden zu Gott‘ qua *Gebet*. Ganz im Sinne des bisher Gesagten notiert Ferdinand Ebner: „Der Mensch kann von Gott eigentlich gar nicht in der dritten Person reden ... Man [redet über und] denkt an Gott immer in der zweiten Person, d.h. ..., das Denken an Gott ist ein Denken zu Gott hin.“⁴⁴ Ähnlich äußert sich Elie Wiesel in einem Interview, und zwar mit einer Aussage, die auch abgesehen vom unmittelbaren Kontext, auf den sie sich bezieht (die Gottesfrage nach Auschwitz), theologisch prinzipielle Geltung beanspruchen kann: „I don’t believe that ... we can talk *about* God. We can only ... talk *to* God ... Even when I

43 So Luthers Analogie im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“: M. Luther, Sermon, 49 (Hervorh. HS).

44 F. Ebner, Schriften, Bd. 2, 27 f.

talk against him, I am talking to him.“⁴⁵ Wenn Gott nicht nur im Medium des Ärgernisses, sondern auch in dem des – zumindest augenscheinlich – desinteressierten Irrtums, *über* ihn zu sprechen, mit dem Menschen spricht, dann kann dieser recht verstanden gar nicht *vermeiden*, mit ihm zu sprechen.

Das wirft unter anderem ein neues Licht auf den Offenbarungsgedanken: Die theologische Grammatik dieses Begriffs impliziert, dass derjenige ihn falsch gebraucht, der ihn in einer Weise auslegt, die *nicht* zur Konsequenz hätte, dass er sich durch das in der Auslegung Gesagte in seinem eigenen Verhältnis *zu* diesem persönlich adressiert sähe. In diesem Sinne notiert Wittgenstein (auch) theologisch völlig zutreffend: „Gott kannst du nicht mit einem anderen reden hören, sondern nur wenn du der Angeredete bist ... – Das ist eine grammatische Bemerkung“⁴⁶. Während Ebner und Wiesel, je auf ihre Weise, bereits einen Schritt über Bultmann hinausgehen – ersterer mit der Verschränkung von Gottesgegenwart und Dialog, letzterer mit der Verschränkung von Dialog und Leugnung Gottes –, radikalisiert Wittgenstein seinerseits Ebner. Dieser würde lediglich behaupten, dass Peter Gott nicht reden hören kann, ohne auch und unter anderem *selbst* der von Gott Angeredete zu sein bzw. sich als solcher zu erfahren. Wittgenstein spitzt diese Behauptung in der – auch und unter anderem theologisch sachgemäßen – These zu, dass Peter Gottes Anrede als eine (a) *ausschließlich* eine an ihn selbst gerichtete, und zwar (b) *nur* so, andernfalls also nicht Gottes *Anrede* hören kann: Peter kann nicht hören, dass Gott mit einem *anderen* spricht;⁴⁷ entweder er spricht mit Peter selbst oder dieser *hört* ihn nicht – bzw. hört nicht *Gott*.

2. Freilich, was hat diese Konstellation von Offenbarung, Rede von Gott und Dialog mit dem Phänomen des *Gebetes* zu tun? Zunächst: Wahrheitsfähige und/ oder sinnvolle Gottesrede (= gen. obj.) ist, wie sich gezeigt hat, aus theologischer Perspektive (a) Reden *von* Gott (b) in und im Bewusstsein von dessen *Gegenwart*, und d.h.

45 J. B. Metz / E. Wiesel, *Hope against Hope*, 91 (Hervorh. HS).

46 L. Wittgenstein, *Bemerkungen*, 443 (= Zettel, 717).

47 Woraus nicht folgen muss und folgen soll, dass Gott mit niemand anderem als *Peter* redet – oder Peter eben dies *glauben* müsste, wenn und wann immer *er* sich als der von Gott Angeredete erfährt.

zugleich (c) im Bewusstsein dieser Rede als einer mindestens impliziten *Antwort* auf ein beständiges Angesprochen- und Gefragtsein durch ihn. Festzuhalten ist dabei, dass auch der Geärgerte in Gottes Gegenwart *mit* diesem spricht: allerdings unfreiwillig, d.h. ohne dies wahrzuhaben bzw. wahrhaben zu wollen. Das besagt keineswegs, dass er keine sinnvollen oder wahrheitsfähigen Aussagen über Gott machen könnte – bekanntlich verfügt der Geärgerte, worauf bereits Kierkegaard mit Blick auf Börne, Heine, Feuerbach etc. hinweist, gelegentlich über theologisches Expertenwissen: „Ein unglücklicher, ein eifersüchtiger Liebhaber kann über das Erotische ebenso gut Bescheid wissen wie ein glücklicher, und ebenso weiß auch einer, der Ärgernis genommen hat, auf seine Weise ebenso gut mit dem Religiösen Bescheid wie ein Gläubiger.“⁴⁸ Der Punkt ist, dass sich der Geärgerte gleichwohl in einem tendenziell tragikomischen Selbstmissverständnis in Bezug auf sein eigenes Verstehen Gottes, seine faktische Beziehung zu diesem sowie im Blick auf die Möglichkeitsbedingungen von beidem befindet: Denn so,

wie die Wahrheit *index sui et falsi* ist, so ist es auch das Paradox [sc. der Menschwerdung Gottes], und das Ärgernis [sc. am Paradox] versteht nicht sich selber, sondern wird verstanden vom Paradox ... Alles was es über das Paradox spricht, hat es von diesem gelernt, ob es gleich selbst es erfunden haben will, indem es sich eine Gehörstäuschung zunutze macht.⁴⁹

Kurzum, das Ärgernis ist christlich verstanden die Sprache, in der Gott mit demjenigen spricht, der nicht mit ihm sprechen will – und glaubt, nicht mit ihm zu sprechen oder sprechen zu müssen. Auf der Objekt- oder Primärebene wäre *wahres* Verstehen demnach *Einverständnis* mit Gott, über die eigene Position im Verhältnis zur Position Gottes zu ihm, zugleich aber, auf der Meta- oder Sekundärebene, Einverständnis mit Gott *über* eben dieses Einverständnis.⁵⁰ Ein solcher doppelschichtiger Vorgang ist immer und vielleicht auch nur, zum Mindestens aber am ehesten im *Dialog* gegeben, d.h. in

48 S. Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg*, 482.

49 S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 48; 50.

50 Dass diese Metaebene in *allem* Verstehen mitschwingt, beweist die Tatsache, dass man sich auch in der Anerkennung des eigenen *Nicht*verstehens (auf der jeweiligen Objektebene) mit dem anderen verstehen – oder in der (nämlich irrigen) Anerkennung wechselseitigen Verstehens: *miss*verstehen – kann.

jener Form der Ich-Du-Beziehung und -Begegnung, in der der Verstehende nicht nur den anderen *simpliciter*, sondern diesen auch und unter anderem als denjenigen versteht, der *ihn* versteht – als denjenigen also, in dessen Verständnis seiner er, in Kierkegaards Worten, „durchsichtig gründen“⁵¹ kann. Sachgemäße Rede von Gott hat daher nicht nur mit dem Gebet an und für sich, sondern im Besonderen mit dem Gebet als derjenigen Form der Ich-Du-Beziehung zu tun, in der der Betende sein Gegenüber (Gott) als den *ihn*, den Beter, Adressierenden und Verstehenden versteht, ferner vermittelt über die Erfahrung des Verstandenwerdens sich *selber* verstehen und anerkennen kann: Theologisch (hier: mit A. J. Heschel) gesprochen ist die „wahre Aufgabe des Menschen ... nicht, Gott zu erkennen, sondern von Gott erkannt“ zu werden, sein höchstes Ziel besteht darin, „wert zu werden, daß Gott seiner gedenkt“; eben diese Entdeckung aber ist „der Lohn des Gebets“⁵².

5. Ausblick: Drei fundamental- bzw. religionstheologische Konsequenzen

1. Ziel der vorangegangenen Abschnitte war der binnentheologische Aufweis einer integralen Verbindung von Gottesgedanke, (sinnvoller) Rede von Gott und Gebet. Das Resultat dieser Überlegungen kann mit Ferdinand Ebner dahingehend zusammengefasst werden, dass das Gebet für *jede* (sachgemäße) Form der Gottesrede Modell und Pate steht. Der Beter spricht „nicht *von* Gott, sondern *zu* Gott“ – und eben dies gilt streng genommen von *jedem* ‚Denken an‘ sowie ‚Sprechen über‘ Gott: Denn auch „das Denken an Gott ist ein Denken *zu* Gott *hin*“ und ebenso wie das Gebet „eine *Erhebung* des Geistes zu Gott“⁵³. So jedenfalls stellt sich die Sache aus dezidiert (fundamental-)theologischer und d.h. hier aus jener Perspektive dar, die sich zwecks Vermeidung pragmatischer Inkonsistenzen *ihrerseits* als etwas begreift und begreifen muss, das nach Möglichkeit, Genese und Geltung eben dem zu verdanken ist, wovon sie, qua Gebet, selber handelt.

51 Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 10 und 134.

52 A. Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 205.

53 F. Ebner, *Schriften*, Bd. 2, 28 (Hervorh. HS).

2. Vor diesem Hintergrund ergeben sich drei mehr oder minder naheliegende, in jedem Fall aber sachlich weitreichende Konsequenzen: einerseits in fundamental-, andererseits in religionstheologischer Hinsicht. *Erstens* kann aus Ebners (bzw. Wiesels etc.) Ansatz eine theologische Folgerung gezogen werden, die auf die oben im Anschluss an Luther gestellte Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität im religiösen Glaubensakt qua unbedingtem Vertrauen plausibel antwortet. Die Frage, hier aus der Perspektive der ersten Person formuliert, würde lauten: Liegt meine Fähigkeit und Bereitschaft zum unbedingten Vertrauen der Möglichkeit, den Adressaten jenes Vertrauens als unbedingt vertrauenswürdig zu erkennen, zugrunde, oder verhält es sich umgekehrt? Antwort: Wenn überhaupt, kann die Frage nur in und aus eben dieser Perspektive – und d.h. hier: im *Gebet* bzw. von Seiten des Beters selbst – beantwortet werden; m.a.W. allein von dort aus, wo beides zugleich zur Entscheidung kommt und kommen kann: die Unbedingtheit der Vertrauensbereitschaft wie die (bzw. zusammen mit der) Gewissheit unbedingter Vertrauenswürdigkeit von dessen Gegenüber. Gott ist, so könnte man theologisch zugespitzt formulieren, nur der – aber auch jeder! –, zu dem ich beten kann. Und nur der Vollzug des Gebetes selbst entscheidet darüber, ob ich bzw. sein Subjekt in diesem Vollzug mit *Gott* oder einem Abgott zu tun hatte – bzw. ob jener, d.h. der Vollzug, tatsächlich *Gebet* genannt zu werden verdient/e oder nicht. Gott wäre so gesehen identisch mit dem, *als* der er in Bitte, Dank, Klage und Lob erscheint, bzw. mit demjenigen, als der er sich im undelegierbaren Vollzug des Gebetes jeweils offenbart und für das Gebetssubjekt erschließt und bestätigt. Von daher erklärt G. Ebeling völlig zu Recht: Das Gebet ist der „hermeneutische[] Schlüssel der Gotteslehre“, denn erst von ihm „aus öffnet sich das Verständnis für das Gott zugesprochene Sein und für die Gott zugesprochenen Attribute. Die Lehre von Gott ist deshalb in Korrelation zur Lehre vom Gebet zu entwerfen.“⁵⁴

Zumindest *en passant* ist an dieser Stelle präzisierend hinzuzufügen, dass die aus theologischer Perspektive projektierte Gott-Mensch-Einheit im Gebet ein ontologisch *realistisches* Gebetsverständnis voraussetzt: Gebete sind nur möglich, wenn Gott existiert; andernfalls betet der Gläubige nicht, sondern *glaubt* lediglich zu

54 G. Ebeling, Dogmatik, S. 193.

beten. Von den drei nachfolgenden Gebetsdefinitionen ist daher ausschließlich die erste theologisch sachgemäß, während die beiden anderen als falsch (Nr. 3) bzw. unzureichend (Nr. 2) abgelehnt werden müssen:

- (1) Das Gebet ist eine (innere/ äußere, gebundene/ ungebundene, individuelle/ gemeinschaftliche, kultische/ kultfreie) Kommunikation des Gläubigen *mit Gott*.
- (2) Das Gebet ist eine (innere/ äußere etc.) Kommunikation des Gläubigen mit etwas, *das er für Gott hält*.
- (3) Das Gebet ist eine (innere/ äußere etc.) Kommunikation des Gläubigen mit etwas, *das er mit Gott verwechselt*.⁵⁵

Die *zweite*, religionstheoretische Konsequenz ist der ersten unmittelbar benachbart. Man kann sich den zuvor explizierten Zusammenhang nicht nur (und im engeren Sinne, s.o.) theologisch, sondern auch semantisch bzw. definitionslogisch zu Nutze machen: *Religion* ist demnach alles, aber auch nur das, was zu beten möglich, ja erforderlich macht. Oder anders gesagt: Als religiös ist jene und jede Lebensform – Verhaltensweise, Haltung oder Einstellung – qualifizierbar, die das Gebet als integrales, d.h. mögliches und notwendiges Element einschließt. Obwohl sich, zugegebenermaßen, die Definitionsproblematik bis in die jüngste Gegenwart als theologisch, religionswissenschaftlich und -philosophisch gleichermaßen zäh bzw. lösungsresistent erwiesen hat,⁵⁶ erscheint im vorliegenden Zusammenhang ein knapper Hinweis ausreichend: Zu Verständigungs- und Praxiszwecken sind Definitionen – welcher Art auch immer – nicht selten gänzlich überflüssig; denn selbst dann, wenn sich *Extension*

55 Aus der Realismuspötigung in der Bestimmung der Eigenart des Gebetes lässt sich im Übrigen ein Gottesargument der folgenden Form ableiten: (1) Gebete sind nur möglich, wenn Gott existiert. (2) Gebete sind möglich. (3) Gott existiert. Auch ein Religionskritiker könnte dem Obersatz zustimmen, würde unter dieser Voraussetzung aber den Untersatz selbstverständlich bestreiten. Mir kommt es hier allein auf den Hinweis an, dass beide Sätze erstens als *theologisch* sachgemäß gelten müssen und das Gebetsthema zweitens, mit Verweis auf das skizzierte Argument, unter anderem als *fundamentaltheologisch* relevant ausweisbar ist.

56 Dass Definitionsversuche bei aller Strittigkeit, unter bestimmten Voraussetzungen, zumindest wissenschaftspragmatisch sinnvoll sein können, zeigt bündig C. Schaffalitzky de Muckadell, *Defining Religion*.

und/ oder *Intension* eines Begriffs als undeterminierbar, zumindest als bis auf weiteres strittig erweisen, ist die *Identifikation* des mit ihnen bezeichneten Phänomens sehr oft problemlos möglich, und das gilt auch im vorliegenden Fall. Wie umstritten auch immer die Definition der religiösen Lebensform und wie unscharf die semantischen Ränder bzw. schwebend die Referenz einzelner als mindestens möglicherweise einschlägig selektierter Phänomenbereiche und -elemente auch immer sein mögen: Am Gebet lässt sich Religion jedenfalls eindeutig als solche identifizieren.⁵⁷

Im engeren Sinne religionstheologisch ist demgegenüber die *dritte* und letzte Konsequenz; ihre Zustimmungsfähigkeit vorausgesetzt kann sie als Impuls für den interreligiösen, zumindest den intramonotheistischen Dialog gelesen werden. Sie besagt, in syllogistischer Abreviatur: Immer dann, wenn (a) Juden, Christen und Muslime wechselseitig darin übereinstimmen, dass sie selbst, ebenso wie die Anhänger und Anhängerinnen der anderen beiden abrahamitischen Religionen, etwas tun (mindestens tun können), das *Beten* genannt zu werden verdient, und zwar (b) im Sinne des Gebetes zu etwas bzw. jemandem als dem *einen und einzigen* Gott; und wenn sie überdies (c) darin einig sind, dass es nur einen einzigen Gott *gibt*, dann stimmen sie (d) unabhängig davon, ob sie *dieser* Behauptung zustimmen bzw. deren Wahrheit begrüßen würden, faktisch darin überein, dass sie alle zu *demselben* Gott beten.⁵⁸

Literaturverzeichnis

Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, 7. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr 1972, 26–37.

Dalferth, Ingolf U.: *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

57 Wobei damit zugegebenermaßen das Problem der Identifizierbarkeit dessen, was ‚Gebet‘ soll heißen können, allenfalls benannt, aber noch nicht gelöst ist.

58 Im Koran wird diese Konsequenz, und zwar – nota bene: ausschließlich – mit Blick auf die anderen beiden ‚Buchbesitzer‘ (Judentum und Christentum), nicht nur erwogen, sondern explizit in Rechnung gestellt: „Streitet mit den Buchbesitzern nur auf die beste Art ... Sagt: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und das, was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist *einer*. Ihm sind wir [sc. gemeinsam] ergeben.“ (Q 29:50; hier zit. nach G. Tamer, Offenbarung, 82 [Hervorh. HS]; zum Kontext vgl. ebd., 82 f.).

- Ebeling, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, 2. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr 1982.
- Ebner, Ferdinand: *Schriften*, 3 Bde. Hg. von F. Seyr, München: Kösel 1963.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*, Berlin/ New York: De Gruyter 1995.
- Härle, Wilfried: *Vertrauenssache. Vom Sinn des Glaubens an Gott*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022.
- Heschel, Abraham J.: *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.
- Hirsch, Emanuel: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und deutsch*. 4. Auflage, Berlin: De Gruyter 1964.
- Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*. Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. 2. Auflage, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag 1960.
- Kierkegaard, Sören: *Stadien auf des Lebens Weg*. Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. Düsseldorf/ Köln: Eugen Diederichs Verlag 1958.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*. Übersetzt und herausgegeben von E. Hirsch. 2. Auflage, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag 1957.
- Körtner, Ulrich: *Dogmatik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.
- Luther, Martin: Der kleine Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 8. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 501–541.
- Luther, Martin: Der große Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 8. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 545–733.
- Luther, Martin: Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*. Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 317–361.
- Luther, Martin: Von den guten Werken (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*. Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 101–253.
- Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*. Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 277–315.
- Luther, Martin: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: Ders., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*. Hg. von D. Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 45–73.

- Metz, Johann B. / Wiesel, Elie: *Hope against Hope. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*. Hg. von J. Schuster/ R. Boschert-Kimmig, New York: Paulist Press 1999.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline: *Defining Religion: A Philosophical Case Study*, Ph.D., University of Southern Denmark, 2009.
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde. Hg. von M. Redeker, 7. Auflage, Berlin: De Gruyter 1960.
- Schulz, Heiko: *Theorie des Glaubens*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001.
- Schulz, Heiko: Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Theologie als christliche Religionswissenschaft, in: Ders. (Hg.), *Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 202–236.
- Schulz, Heiko: Umarmungen Gottes. Der Anfechtungsbegriff und seine religionsphilosophische Funktion bei Sören Kierkegaard, in: P. Bühler et al. (Hg.), *Anfechtung. Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 227–251.
- Schulz, Heiko: Die universalistische Religionsphilosophie Hermann Deusers. Ein dichterischer Versuch, in: M. Kleinert / H. Schulz (Hg.), *Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 355–374.
- Schulz, Heiko: Schrift (als) Prinzip. Zum Normativitätsanspruch der Bibel aus systematisch-theologischer und religionsphilosophischer Perspektive, in: S. Alkier (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken - Transformationen – Performanzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 245–263.
- Surau-Ott, Veronika: *Erfahrung und Vollzug. Ansätze zu einer Theorie performativer Glaubensakte im Anschluss an Edmund Husserl und Richard Hönigswald*, Diss., Universität Greifswald 2021.
- Tamer, Georges: Offenbarung und ethisches Bewusstsein: Zur Kanonisierung des Korans, in: E. Gräb-Schmidt / V. Leppin (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XXXI: Kanon*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 67–87.
- Tillich, Paul: Wesen und Wandel des Glaubens, in: Ders., *Gesammelte Werke, Bd. VIII: Offenbarung und Glaube*, hg. von R. Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1970, 111–196.
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

