

**Die Gottrede von Juden und Christen  
unter den Herausforderungen  
der säkularen Welt**

**Symposion des Gesprächskreises "Juden und Christen"  
beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken  
am 22./23. November 1995  
in der Katholischen Akademie Berlin**

**Berichte und Dokumente, Heft 103**

---

August 1996

ISSN: 0175-5515

Herausgegeben vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Postfach 24 01 41, 53154

Bonn, Tel. (0228) 38 29 70

Telefax (0228) 38 29 744

---

Redaktion: Theodor Bolzenius

# Inhalt

	<b>Seite</b>
Prof. Dr. Hanspeter Heinz <b>Vorwort</b>	6
<b>Bericht über die Eröffnung</b>	9
<b>Erster Arbeitsteil: Säkulares Denken und die Gottesfrage</b>	
Prof. Dr. Dieter Henrich <b>Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen</b>	11
Prof. Dr. Johann-Baptist Metz <b>Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?</b>	21
<b>Bericht über die Plenumsdiskussion</b>	31

## **Zweiter Arbeitsteil:**

### **Juden und Christen vor der Gottesfrage heute**

Prof. Dr. Zwi Werblowsky

**Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?**

37

Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath

**Was würde ich einem Christen vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?**

42

**Bericht über die Plenumsdiskussion**

61

### **Dritter Arbeitsteil:**

## **Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt**

<b>Bericht über das Podiumsgespräch der Referenten</b>	66
<b>Bericht über die Plenumsdiskussion</b>	74
Prof. Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich <b>Schlußplädoyer</b>	82
Prof. Dr. Josef Wohlmuth <b>Schlußplädoyer</b>	84
<b>Teilnehmerverzeichnis</b>	89

Prof. Dr. Hanspeter Heinz

## **Vorwort**

Schon in seiner ersten Arbeitsphase stieß der 1971 im Zentralkomitee der deutschen Katholiken eingerichtete Gesprächskreis "Juden und Christen" zum unterschiedlichen Verhältnis beider Partner zum Einen Gott Israels vor. Das dokumentiert unsere Erklärung von 1979 "Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs". Bis heute ist sie die Grundlage unserer theologischen Auseinandersetzung wie auch unserer Zusammenarbeit im Dienst der Überwindung der fast zweitausendjährigen Entzweigungsgeschichte zwischen Christen und Juden und im Dienst ihres gemeinsamen Handelns und Zeugnisses in der Welt. In einem mehrjährigen Klärungsprozeß haben wir zu der Übereinstimmung gefunden, daß das Ziel der Heilsherrschaft Gottes in der Weltgeschichte, das Wissen, vom selben Gott berufen und erwählt zu sein, und die Erkenntnis des Auftrags zur unbedingten Gottes- und Menschenliebe uns engstens miteinander verbinden. Wir mußten freilich auch den Dissens im Konsens aushalten, da uns vor allem das christliche Bekenntnis zum menschengewordenen Gottessohn trennt. Hier steht Glaube gegen Glaube, Zeugnis gegen Zeugnis. "Um Gottes willen" bzw. "um des Himmelreiches willen" - nicht bloß aus Gründen humaner Toleranz und der Achtung der Religionsfreiheit - muß uns der Heilsweg des je anderen interessieren. Wir sollen uns existentiell vom Glaubenszeugnis des Partners befragen lassen, aber keiner darf erwarten, der andere möge seine Berufung zurücknehmen oder abschwächen. In diesem Verständnis und dieser Praxis unseres christlich-jüdischen Dialogs sehen wir ein großes Hoffnungszeichen für die um Einheit ringende Welt.

Als wesentliche Aufgaben, denen sich Juden und Christen um der Zukunft der Menschheit willen stellen müssen, formulierten wir damals unter anderem: "Wie ist es angesichts des geschehenen Massenmordes an Juden und der versuchten Ausrottung des jüdischen Volkes noch möglich, an Gott zu glauben? ... Was bedeutet es angesichts einer nach wie vor polytheistischen Welt (Götter haben heute nur andere Namen), daß Juden und Christen an *einen* Gott glauben? Können und müssen nicht Christen und Juden in einer Welt, deren Kriege im wesentlichen immer noch Religionskriege sind (was leicht plausibel wird, wenn man an die Stelle von Religion das Wort 'Ideologie' setzt), aufgrund ihrer Offenbarung gemeinsam eine Ideologiekritik entwickeln?"

Die "Theologischen Schwerpunkte" gelten uns freilich nicht als ein gesicherter Besitzstand, über den wir schon fünfzehn Jahre lang "verfügen". In drei Etappen <<3>> hat sich der Gesprächskreis seitdem von der Gottesfrage her den Herausforderungen der säkularen Welt erneut gestellt und den Ertrag seiner Diskussionen jeweils publiziert, um den "Zirkel der Eingeweihten" für den größeren Kreis der Glaubenden bzw. der Suchenden und Interessierten zu öffnen.

Ein erster Vorstoß war das internationale Expertengespräch von Simpelveld und Aachen 1983, das zwei Jahre später im Herder-Verlag unter dem Titel erschien "Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft". In Sorge um die Erhaltung des Weltfriedens, um eine größere Gerechtigkeit bei der Verteilung der sich verknappenden Güter der Erde und angesichts des Unterfangens der Moderne, durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft Bedingungen des Lebens global zu bestimmen, stellten wir uns der sozialetischen Grundfrage: Welches sind im Blick auf die Zukunft der Menschheit die Juden und Christen gemeinsam verpflichtenden ethischen Normen und Maximen? Wir konnten uns nicht der weitverbreiteten Meinung anschließen, das Wichtigste sei, ganz konkrete, umsetzbare Antworten auf die neu bedrängenden Fragen zu finden und bezüglich der Begründungen agnostisch mit den Schultern zu zucken, da es im Laufe der Jahrhunderte in der Begründungsfrage immer die größten Differenzen gegeben habe. Trotz der Bandbreite der Begründungen waren wir uns im zentralen Anliegen einig: im Ringen darum, wer uns in Dienst nehme und wie wir in die Unbedingtheit der Verantwortung gerufen würden. Aus dem Hören auf diesen Ruf und der aus ihm gewährten Ermächtigung erwarteten wir die richtungweisende Antwort. Als verlässlichen Grund hatten wir erfahren: das Zeugnis für Gott, für seine Schöpfung, für den Menschen als Gottes Ebenbild, das Zeugnis, daß er uns zum Dienst gerufen hat, daß wir für ihn eintreten, daß wir nicht über ihn verfügen dürfen, daß er vor allem für uns dasein will - auch gerade noch einmal dort, wo das Wort Gott nicht so leicht über die Zunge geht. Wo das Zeugnis wieder überzeugt - so meinten wir -, wächst auch die Hoffnung, die Aufgaben der Gegenwart zu lösen. Auf der Grundlage des Dekalogs entwickelten wir in Umrissen eine menschengerechte Ethik, die wir über den jüdisch-christlichen Kulturkreis hinaus für konsensfähig hielten.

Ein zweiter Einschnitt war die Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1988. Zum Ereignis wurde die Aussprache über die Erklärung unseres Gesprächskreises "Nach 50 Jahren - wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?". Erstmals in seiner 150jährigen Geschichte waren zwei Juden, Rabbiner Marcel Marcus und Prof. Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, in das höchste nationale Laiengremium eingeladen. Diesmal ging es um ein neues Verhältnis zur Geschichte, die Juden und Christen bis heute viel mehr trennt als <<4>> Glaubensdifferenzen und theologische Streitpunkte. Wie können Juden und Christen, von denen die meisten die Hitlerdiktatur nicht mehr erlebt haben, je auf ihre Weise mit ihrer Trauer über die grauensvolle Vergangenheit, besonders über die Shoah, in ehrlicher Erinnerung umgehen, ohne die eine Versöhnung - nicht Vergebung - unmöglich ist? Auch bei dieser Problematik, die tiefe Wunden aufriß, wurden wir wiederum mit der Gottesfrage konfrontiert. Es geschah weniger im Sinn der Theodizee - Wo war Gott in Auschwitz? - als vielmehr in der Suche nach einer Möglichkeit, Schuld und Leid in Gegenwart der anderen vor Gott zu tragen, statt sie zu verdrängen und zu fixieren. Bei der Vertiefung in unsere liturgischen Traditionen machten wir die überraschende Entdeckung, daß wir offensichtlich beim selben Gott "in die Schule gegangen" sind. So fanden wir den Schlüssel zu unterschiedlichen Wegen der Versöhnung für Juden und für Christen, auf denen wir

uns jedoch gegenseitig helfen können. Aber dieses Ergebnis riß bald wieder neue Fragen auf.

Nach den Grundfragen der Ethik und der Geschichte im Kontext der Gottesfrage fand die dritte Konfrontation mit den Herausforderungen der säkularen Welt auf dem Berliner Symposium 1995 statt, das im Gesprächskreis einen dreijährigen Vorlauf hatte. In Berlin wurde die Gottrede selbst ins Zentrum gerückt. Im Vorfeld hatten wir es kaum weitergebracht, als die Brisanz und die Dimensionen der Problematik zu klären, nur ansatzweise haben wir Antworten andiskutiert. Angesichts der konfliktträchtigen Auslegungsgeschichte, die die gemeinsame Hebräische Bibel in der Geschichte des Judentums und des Christentums gefunden hat, und des unlösbaren Zusammenhangs zwischen dem Gott Israels, dem Volk Israel und dem Land Israel, in den Christen nicht eintreten können, standen vor allem folgende Fragen im Raum: Lesen Juden und Christen wirklich dieselbe Bibel? Anders gewendet: Spricht derselbe Gott durch dieselben Texte anders zu Juden als zu Christen? Gestattet das Verbot, sich von Gott - aber auch vom Menschen und vom Sinn der Geschichte - ein Bild zu machen, überhaupt eine theologisch-philosophische Rede *über Gott*? Aber wie ist ohne sie im Ernst eine Rede *zu Gott*, im persönlichen Gebet wie in der Liturgie, verantwortbar? Verstärken nicht zusätzlich der wissenschaftliche Diskurs seit der Aufklärung sowie die Konfrontation mit den Weltreligionen die Notwendigkeit einer intellektuellen redlichen Vergewisserung, was Gottrede in Wahrheit meine? Wie ist mit dem Paradox umzugehen, daß Juden und Christen so wenig darüber sagen können, wer Gott ist, wohl aber so klar und eindeutig, was sein Wille sei: das unabdingbare Gebot der Liebe? Wenn sich aber in seinem Willen das Herz Gottes offenbart, könnte dann vielleicht die Ethik neu den Zugang zur Ontologie öffnen? Und schließlich im Blick auf die Zeitgenossen: Von welchen <<5>> existentiellen Erfahrungen in den Tiefenschichten des Menschen und unserer gottvergessenen Zeit kann die Gottrede ihren Ausgang nehmen, und zwar so, daß sie wiederum über den "Zirkel der Eingeweihten" hinaus verstehbar und wirksam wird?

Das Symposium, das die Fragen vorantrieben, aber keineswegs befriedigend geklärt hat, ist durch diese Dokumentation der interessierten Öffentlichkeit zugänglich. Statt einer eigenen Zusammenfassung verweise ich lieber auf die Schlußplädoyers von Herrn Ehrlich und Herrn Wohlmuth, in denen sie als Jude und als Christ auf ihre Weise Bilanz gezogen haben. <<6>>α



## **Bericht über die Eröffnung**

Die Tagung wird eröffnet durch die **Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Rita Waschbüsch**. Sie dankt dem Gesprächskreis "Juden und Christen" für die Planung und Durchführung dieser Tagung und weist auf die große Bedeutung des Kreises für das ZdK hin. Er sei 1971 im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden, als die Kirche zum erstenmal offiziell in der Konzilserklärung "Nostra aetate" einen Schlußstrich unter ihre verhängnisvolle Haltung gegenüber dem Judentum gezogen habe. Seitdem habe der Kreis in dem katholischen Laiengremium eine wichtige Aufgabe wahrgenommen, die besonders im jüdisch-christlichen Programmteil der Katholikentage öffentlich sichtbar wurde. Der Gesprächskreis habe vielbeachtete Erklärungen, zum Beispiel zur gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Schöpfung, zum jüdischen und christlichen Verständnis von Schuld, Leid und Versöhnung sowie zum Karmel in Auschwitz verabschiedet. Bedeutsam seien auch die Reisen zu jüdischen und christlichen Dialogpartnern in Israel, USA, Ungarn und Polen gewesen. Durch all diese Aktivitäten sei das gegenseitige Verständnis gewachsen. Frau Waschbüsch dankt vor allem den jüdischen Mitgliedern des Kreises für ihr Engagement und bezieht in ihren Dank auch alle ein, die dem Kreis früher angehört haben. Das Tagungsthema "Wie können wir in der heutigen Welt gemeinsam von unserem Glauben an Gott reden?" werde in dieser Weise wohl zum erstenmal von Juden und Christen gemeinsam behandelt.

Bei der namentlichen Begrüßung einzelner Teilnehmerinnen und Teilnehmer beginnt sie mit der Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses, Dr. Hanna-Renate Laurien, die auch langjähriges Mitglied des ZdK ist. Sie freut sich, daß auch zwei Bischöfe der Einladung gefolgt sind: Weihbischof Stanislaw Gadecki aus Gnesen und Weihbischof Karl Reger aus Aachen, die in Polen und Deutschland Kommissionen vorstehen, die sich mit Fragen des Judentums befassen. Stellvertretend für alle Fachtheologen begrüßt sie Prof. Dr. Franz Mußner, den Nestor des theologischen Bemühens um ein christliches Neuverständnis des Judentums, und Rabbiner Prof. Dr. Albert Friedlander, der auf mehreren Katholikentagen den christlich-jüdischen Dialog besonders gefördert habe. Von den Politikern werden Prof. Dr. Hans-Joachim Meyer, Wissenschaftsminister in Sachsen und Vizepräsident des ZdK, sowie Prof. Dr. Richard Schröder genannt, dessen wegweisende Rede auf dem Dresdener Katholikentag 1994 vielen bekannt sei. Als Referenten der Tagung heißt die Präsidentin die Professoren Dr. Dieter Henrich (München), Dr. Johann Baptist Metz (Wien), Dr. Bernd-Jochen Hilberath (Tübingen) und Dr. R.J. Zwi Werblowsky (Jerusalem) herzlich willkommen. <<7>> Schließlich dankt sie der Katholischen Akademie für die gewährte Gastfreundschaft in Berlin, an der Nahtstelle zwischen Ost und West.

**Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Vorsitzender des Gesprächskreises "Juden und Christen"**, begrüßt auch die evangelischen Kollegen

Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken und Prof. Dr. Wolf Krötke mit Gattin. Zur persönlichen Einführung in die Gottesfrage erzählt er, wie er in seinem Gottesverständnis auf drei unterschiedliche Grundformen gestoßen sei. In einer ersten Phase, als Student, sei ihm völlig unverstänlich gewesen, wie ein gescheiter Mensch nicht an Gott glauben könne, da er sich doch in der ganzen Geschichte und Natur klar manifestiere. In einer zweiten Phase seien ihm alle universalen Sinnvorgaben fragwürdig geworden, viele dogmatische Setzungen habe er nicht mehr mitvollziehen können. An dieser Problematisierung habe der Gesprächskreis wesentlichen Anteil, indem er das Leid der Juden in Auschwitz und die Verantwortung der Kirchen und Christen so intensiv bedacht habe. In der gegenwärtigen dritten Phase erscheine ihm die Gottesfrage in der Gesellschaft verdächtig harmlos, weil viele Menschen allzu leichtgläubig und leichtfertig von Gottes Allgegenwart reden.

Er bezieht sich sodann, wie schon die Präsidentin, auf die Arbeit des Gesprächskreises, in der die Gottesfrage bei allen Themen präsent gewesen sei, wenn sie auch nicht immer im Vordergrund gestanden habe. Juden hätten schon nach wenigen Jahren gefragt: "Seid ihr Christen auch um Gottes willen an uns interessiert?" Dieselbe Frage hätten die Christen sodann an die Juden gerichtet. Es habe sich, um ein anderes Thema zu nennen, beim Nachdenken über Schuld und Versöhnung gezeigt, daß Juden und Christen bei demselben Gott "in die Schule gegangen" seien.

Unmittelbarer Anlaß für die Tagung seien zwei Fragekomplexe gewesen, die seit der Kölner Klausurtagung des Gesprächskreises vor drei Jahren zu kontroversen Debatten geführt hätten. Edna Brocke habe damals die provozierende These vertreten, für sie als Jüdin sei es nicht denkbar, daß Christen in das intime Verhältnis des Volkes Israel zum Gott Israels einbezogen zu würden. Sollte das heißen, daß Juden und Christen nicht an denselben Gott glauben? Werner Trutwin habe die andere Frage angestoßen, wie man aufgeschlossenen Menschen in einer säkularen Gesellschaft unsere theologischen "Spezialthemen" zum christlich-jüdischen Verhältnis nahebringen könne. Grundlegende Glaubensthemen dürften nicht nur in Expertenzirkeln behandelt werden, sondern müßten auch in der modernen Lebenswelt verstanden und wirksam werden. Diese beiden Impulse hätten den Anstoß zum Berliner Symposium gegeben.<<8>> Zum Schluß dankt Herr Heinz der Gruppe, die das Symposium konzeptionell und organisatorisch gründlich vorbereitet hat: Ruth Geyer, Burkhardt Reichert, Prof. Dr. Josef Wohlmuth und Dr. Wilfried Hagemann, der mit dieser Veranstaltung seine neunjährige verdiente Geschäftsführerschaft des Kreises beende. Werner Trutwin und Prof. Dr. Erwin Dirscherl dankt er vorab für die Bereitschaft, die Diskussionsbeiträge des Symposiums zu protokollieren. Der Präsidentin, Rita Waschbüsch, dankt er für ihre Unterstützung aller Initiativen des Gesprächskreises und für die Einladung nach Berlin.

## **Erster Arbeitsteil:**

### **Säkulares Denken und die Gottesfrage**

Prof. Dr. Dieter Henrich

#### **Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen**

Die Frage, unter der das Gespräch steht, zu dem ich beitragen soll, beantworte ich mit Ja. Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist. Was wir freilich meinen, wenn wir von Gott sprechen und worauf unsere Gottesrede und unsere Gottesbeziehung gehen, das ist für die Philosophie noch mehr ein Problem, als es für die Gottsucher aller Zeiten eine Frage gewesen ist. Ich bin eingeladen zu einem Gesprächskreis, in dem ich fast niemanden kenne. Nur Herrn Metz kenne ich aus Zeiten, die über 30 Jahre zurückliegen, einige von Ihnen auch aus der Zeit der Wiedervereinigung und von dem weitgehend gescheiterten Versuch, aus dem Impuls der Wiedervereinigung heraus die deutsche Bildungspolitik wieder ins Freie zu führen. Ich habe mich gefragt, wie ich in einem solchen Kreis, der mir im wesentlichen unbekannt ist, und in so kurzer Zeit eine Übersicht über einen komplexen Gedankengang ermöglichen könnte, der zudem doch nur Einleitung in ein Gespräch sein soll. Ich bin zu dem Ergebnis gekommen, daß ich es am besten kann, indem ich eine Folge von Thesen vortrage. Ich habe, um das Gespräch noch weiter zu erleichtern, diese Thesenfolge auch selbst noch getippt und abziehen lassen. Diese Thesen werde ich vorlesen und sie dabei nur knapp erläutern. Es handelt sich um den Aufbau des Gedankenganges eines Philosophen, der in der begrenzten Zeit nur schwer zu vermitteln ist. Die Plausibilität der Thesen hängt eben auch von dem Hintergrund ab, von dem her ich formuliere.

Ich spreche als Philosoph von Gott - und für die Philosophie ist schon der Monotheismus sehr vieler Fragen wert. So klammere ich also einige für den Dialog zwischen Juden und Christen sehr wichtige Fragen ganz aus. Zu ihnen gehört die Frage nach der Offenbarung, ob es eine solche gibt, ob die Überlieferung von einer Offenbarung glaubwürdig ist und wie sie beglaubigt werden kann. <<10>> Ich klammere auch das große Thema der Trinität aus. Es hat in dem jahrtausendealten Streitgespräch zwischen Juden und Christen eine prominente Rolle gespielt, und darüber ist auch der Gottesbegriff zu einer Modifikation geführt worden, die zu der Frage Anlaß gibt, in welchem Sinne das Resultat, auf

das die Trinitätslehre hinführt, überhaupt Monotheismus im strikten Sinne ist. Diese Themen müssen beiseite gelassen werden, obgleich ich vermute, daß sie im Gespräch eine Rolle spielen werden.

Ich sollte wohl noch etwas zur Strukturbeschreibung des Gedankenganges sagen, der der Thesenfolge zugrundeliegt. Denn einige der Anwesenden sind doch auch Philosophen vom Fache und werden eine solche Hintergrundorientierung zu schätzen wissen. Die Gottesrede, von der ich denke, daß sie begründbar sein könnte, ist in der Weise, in der ich sie begründe, aus einer Verbindung zwischen zwei Ansätzen entstanden: Zum einen aus der Bemühung um eine Verständigung über eine spekulative Metaphysik und aus dem Versuch, an sie anzuschließen, wobei der Terminus "spekulativ" eine Metaphysik bedeutet, die abweicht von dem gewöhnlichen Begriffsapparat, in dem wir uns in Beziehung auf die Welt orientieren. Um klarzumachen, worum es sich dabei handelt, kann ich jetzt nur an Hegel erinnern, dessen Grab wenige Meter von hier auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof zu finden ist. Er hat das Paradigma einer spekulativen Metaphysik in noch heute maßgeblicher Weise ausgearbeitet. Zum anderen wirkt in meinen Gedankengang eine Art Existentialphilosophie hinein - eine Existentialphilosophie dessen, was ich das bewußte Leben nenne und was in der Folge auch Nachfragen auf sich ziehen wird. Ich glaube, daß beide, eine solche Metaphysik und eine solche Daseinsanalyse, einander wechselseitig nötig haben und sich auch gegenseitig komplettieren. Die Tiefenanalyse des Lebens, das wir führen, des bewußten Lebens, von dem ich denke, daß es als Leben mit voller Präsenz auch in der Moderne geführt werden kann, ist unersetzlich zumal für eine mögliche Vergewisserung hinsichtlich Gottes, von dem doch nur in einer Sprache mit eigentümlicher Verfassung eine Rede ergehen kann. In meinen Thesen wird nur ein Gottesgedanke entfaltet, hinsichtlich dessen die Frage offenbleibt, ob wir diesem Gedanken eine letzte und eine unser Leben bindende Realität zusprechen können. Doch schließen die Thesen auch Gedanken darüber ein, von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag.

Ich formuliere sechzehn Thesen in vier Gruppen. Unter ihnen gibt es vier Hauptthesen, die besonders der philosophischen Nachfrage bedürfen. Ich werde sie eigens markieren, ohne tiefer in ihre Voraussetzungen einzugehen. Zunächst gibt es eine Gruppe mit geringer Selbständigkeit, die eine Erinnerung an Voraussetzungen enthält, unter denen Überlegungen hinsichtlich Gottes stehen. Dann folgt << I I >> eine zweite Gruppe zur Begründung und Entfaltung eines transzendierenden Denkens, sodann eine dritte Gruppe, in der das Verhältnis von Transzendenz und bewußtem Leben - das Leben, zu dem wir sprechen müssen in unserer Gottesrede - in Frage steht, und schließlich eine vierte Thesengruppe, die von der Frage nach der Vergewisserung hinsichtlich Gottes in der Moderne ausgeht. Ganz einfach kann und soll es ja wohl nicht werden. Wir haben nur gute 40 Minuten für eines der schwierigsten und tiefsten Probleme nicht nur des Denkens, sondern auch der Geschichte der Menschheit. Ich kann daher nur eine große Zahl von Aspekten berühren und in eine Zuordnung bringen, auf die dann im Gespräch eingegangen werden mag.

## I. Voraussetzungen

1. Das Wort Gott und seine Äquivalente in anderen Sprachen haben einen dunklen Ursprung in einer uns entzogenen Welt. In den germanischen Sprachen ergibt sich seine Bedeutung wahrscheinlich in Verbindung mit Anruf und Opfer, die sich also auf lebensbedrohende und lebenserhaltende Mächte in der Welt bezieht.

In den Erlösungsreligionen, denen die Welt als ganze in Frage steht und die die Möglichkeit einer Transzendenz über die Welt kennen, verwandelte sich diese Bedeutung - und zwar in Verbindung mit der indischen und griechischen Metaphysik - hin zu Einzigkeit, Unwandelbarkeit, Unendlichkeit, Inbegriff aller Vollkommenheit und Notwendigkeit.

2. Was den monotheistischen Religionen in ihrem Gottesgedanken das Wesentlichste ist, kann nicht ohne weiteres in den Gottesgedanken der Metaphysik eingehen: Gott ist Weltschöpfer und in seiner Unendlichkeit wesentlich Intelligenz oder Person, und zwar:

- a. in seiner unendlichen Einheit Verstand und Wille,
- b. ein Wille, der um den Menschen besorgt ist, so daß sich ihm der Mensch in Leid, Schuld und Dank zuwenden kann.

3. Die metaphysische Rede von Gott soll verständlich machen:

- a. die Einheit der Welt,
- b. ihre Existenz, die aus ihr selbst nicht zu begreifen ist, <<I2>>
- c. die gesetzliche Ordnung in ihr, die einen hohen Grad von Differenzierung und Entwicklung aufkommen läßt und die ein Leben ermöglicht, in dem Verstand und Wille aufkommen und wirken können,
- d. vielleicht auch eine Unendlichkeit von Welten und eine Ordnung unter ihnen hin zu höheren Formen des Lebens und Begreifens.

Die Metaphysikkritik hat gezeigt, daß sich auf diesem Wege keine verläßliche Erkenntnis von der Wirklichkeit des unendlichen Gottes erreichen läßt.

4. Der Gottesbegriff der Metaphysik kann zumindest drei unterschiedliche Ausprägungen erhalten:

- a. als das unendliche Wesen gegenüber der endlichen Welt oder als das "Sein selbst" gegenüber den einzelnen und endlichen Seienden, zu deren Wesen es gehört, ihr Dasein nicht aus sich selbst zu haben,
  - b. als das unendliche und damit übergegensätzliche Wesen,  
das folglich gänzlich unbegreifbar ist,
  - c. als das unendliche Wesen, das als "Absolutes" gedacht wird. Insofern steht es seiner Welt nicht gegenüber, sondern begreift sie in sich ein - als die "Kraft" oder der "Geist", der in ihr waltet und der sie schaffend ordnet und auf ihr Ziel hin lenkt. Der Gott ist also auch im Leben und Denken der Menschen gegenwärtig und wirksam.
5. Über die Folge von 4.a. zu 4.c. entfernt sich der Gottesbegriff der Metaphysik von dem Gedanken Gottes als Person.  
Person wird zu einem Gedanken, der notwendig Endlichkeit impliziert. Er ist allein aus der Erfahrung gewonnen, die wir von uns selbst haben - aus unserem eigenen Verstand und unserem Willen, die beide auf eine bestehende Welt bezogen sind und also auch Abhängigkeit einschließen.
- Daraus kann folgen:
- a. entweder eine Verstärkung des Gedankens von Gott als überpersönlichem Absoluten
  - b. oder eine Tendenz zu einem Naturalismus, der die Rede  
von Gott aufgibt und für den die Intelligenz und die Handlungsfähigkeit des Menschen aus der Natur als einem zuletzt materiellen System hervorgehen, das - ohne als Absolutes begriffen werden zu können - an seine Stelle tritt.<<13>>
6. Die von der Religion abgeschiedene Welterfahrung in der Moderne ist begründet aus
- a. dem Erbe der Metaphysikkritik: Der Gottesgedanke kann für sie wohl einen Ursprung im vernünftigen Überlegen haben. Mit ihm werden aber doch die Grenzen möglicher Erkenntnis überschritten, woraus folgt, daß sich nur haltlose Hypothesen auf ihn gründen lassen;
  - b. dem Erbe der Religionskritik: Die Offenbarungen, auf die sich auch die monotheistischen Religionen berufen, sind unglaubwürdig.

Ihre Be-richte über göttliches Handeln sind Mythen, ihre Lehren sind von Vernunftwidrigem durchsetzt, ihre Genese aus menschlichen Bedürfnissen ist durchschaubar;

- c. dem Gewinn einer von ersten Ursachen unabhängigen Naturerklärung;
- d. der Freisetzung des Bewußtseins der Spontaneität und Subjektivität des Menschen, dessen Ideale und Gesetze aus ihnen selbst begründet oder selbstgegeben sind.

Die Metaphysikkritik ist eine Folgerung aus der Selbstbegrenzung der Erkenntnis. In Verbindung mit c. und d. öffnet sich kraft ihrer aber nicht ohne weiteres ein Raum für die Rechtfertigung des überkommenen Gottesglaubens.

## **II. Begründung und Entfaltung transzendierenden Denkens**

7. Als Philosoph in der modernen Welt von Gott sprechen kann dreierlei bedeuten:

- a. die Dimension der Transzendenz in sie einzubringen,
- b. die Rede von einem Absoluten unter Anerkennung der modernen Situationsbestimmung des Menschen im Kosmos zu begründen,
- c. eine Verständigung des Menschen über sich zu gewinnen,

in der die Religion und somit die Gottesrede eine wesentliche Bedeutung haben - wie immer diese Weise der Verständigung von den Religionen daraufhin beurteilt werden mag, ob sie in Übereinstimmung oder im Widerstreit mit denjenigen ihrer Grundlehren steht, die sie gegen jede Verwandlung meinen schützen zu müssen. <<|4>>

Diese Rede würde aber nicht in der modernen Welt und zu ihr ergehen, wenn nicht die folgenden Bedingungen erfüllt blieben:

- d. die Kritik der Metaphysik als erster Wissenschaft muß respektiert bleiben,
- e. die Hoffnung darf nicht auf eine Restitution der vormodernen Welt oder auf die Erfüllung der Verheißung einer ganz anderen Welt ge- richtet sein,
- f. die freigesetzte Subjektivität muß vertieft, nicht dementiert oder verurteilt werden,

g. die moderne Weltbeschreibung darf nicht verdrängt sein. Sie kann nur durch eine andere Weltinterpretation umgriffen und überhöht werden.

8. Eine philosophische Gottesrede kann sich auch nicht den Theologen unseres Jahrhunderts anschließen, die Vernunft und Welt einerseits und die Wahrheit des Glaubens andererseits, und zwar kraft des Sinnes der Rede von Gott, in ein Verhältnis schlechthinigen Sich-Ausschließens setzen wollen. Die Wurzeln und Gründe der Religion müssen noch in dem aufgezeigt werden können, was der modernen Selbst- und Welterfahrung eigentümlich ist.

Soll eine Rede von einem Absoluten möglich sein, kann die Philosophie auch nicht Wittgenstein oder Beckett folgen, nach deren Überzeugung sich über Absolutes gar nicht sprechen läßt. Der radikale Ausschluß einer Rede von Gott zehrt aber doch davon, daß zuvor ein Gedanke vom Absoluten in klaren Konturen gefaßt wurde.

9. Erste Hauptthese:

Ein Ansatz zur Einführung eines legitimen Gedankens von der Transzendenz über die uns vertraute Welt ist so zu gewinnen:

Die Verfassung der Welt, in der wir uns immer schon finden, ist uns nur insoweit verständlich, wie wir sie als Grundbedingung unseres auf weltliche Ziele orientierten Wissens und Handelns betrachten. Für sich selbst genommen ist diese Verfassung durch Korrelationen bestimmt, deren Möglichkeit uns unbegreiflich bleibt - zum Beispiel die Korrelation zwischen <<I5>> selbstständigen Einzeldingen und der Ordnung, in der sie koexistieren und aufeinander wirken. Keines von beidem ist ohne das andere möglich, und doch erklärt sich keines aus dem jeweils anderen. Dasselbe gilt für die Korrelation zwischen den Personen und ihrem Wahrheitsbezug, der die Welt als ganze übergreift, und dem, als was die Welt wirklich ist.

Der Mensch hat auch jederzeit ein implizites Wissen davon, daß seine ihm im Alltag "selbst-verständliche" Welt für ihn doch zugleich von einem Dunkel durchzogen ist.

10. Zweite Hauptthese:

Es gibt zwei einander diametral entgegengesetzte Weisen, sich dieses Dunkel auflösen zu wollen. Die eine ist der physikalische Naturalismus. Er setzt die physikalische Theorie voraus, die auf der Grundlage der primären Weltbeziehung des Menschen von deren Begriffsbildungen abweicht. Im Rahmen der Theorie, die sich so ausbildet, will er sowohl die Verfassung der Welt wie auch die Existenz



eines Wissens von ihr als zuletzt materiellen Prozeß erklären.

Die Alternative dazu ergibt sich aus dem Gedanken einer ursprünglichen Indifferenz von Ordnung und Einzelem, von Wissen und Weltform. Diese Indifferenz ist als der Gedanke von einem Absoluten zu definieren, einem wahrhaft Nicht-Endlichen - jedoch nicht als Gedanke von einem von der Welt Geschiedenen, sondern als der Gedanke von dem, woraus sich deren Verfassung entfaltet.

Sowohl Naturalismus wie Metaphysik revidieren auf je andere Weise unser primäres Verstehen. Beide sind Interpretationen, nicht verlässliche Erkenntnisse unserer Welt.

Der Mensch ist in eine Entscheidung zwischen diesen beiden Alternativen gestellt - nicht um in seiner primären Welt überleben zu können, wohl aber, um in dem Dunkel, das diese Welt durchzieht, über diese Welt, vor allem aber über sich und die Bewandnis seines Lebens zu einer Klarheit kommen zu können.

11. Beide Weltinterpretationen haben Selbstlokalisierungen des Menschen zur Folge, die Schlußfolgerungen über sein eigenes Leben nach sich ziehen:

Der Naturalismus sieht bewußtes Leben als ein in hohem Maße unwahrscheinliches transitorisches Phänomen im materiellen Weltall, das nur in einer Randstellung im Kosmos aufkommen kann. Er fordert zu einer Weisheit <<16>> der Resignation von allen Selbstdeutungen auf, die dem Leben eine letzte Bedeutung geben wollen und auf die zu verzichten ihm immer schwer sein wird. Nur aus einer solchen Resignation kann die Kraft kommen, das Wissen von der kosmischen Bedeutungslosigkeit unseres Lebens ohne selbstzerstörerische Konsequenzen auszuhalten.

Die Metaphysik des Überstiegs zur Indifferenz erkennt diese Randstellung an. Da für sie aber der Ordnungsgrund der Welt in jedem Einzelnen und zumal im bewußten Leben gegenwärtig ist, kommt ihr zufolge jedem bewußten Leben auch eine absolute Bedeutung zu. Durch die Hinfälligkeit und die Zufälligkeit dieses Lebens in seiner Randstellung wird sie nicht dementiert. Gerade im transitorischen Jetzt (und Hier) läßt sie sich ganz verwirklichen und ist dabei von einem Absoluten ermöglicht und geborgen.

### III. Transzendenz und bewußtes Leben

12. Dritte Hauptthese:

Mit diesem Hintergrund im Sinn kann sich die Betrachtung dem Wissen und Erfahren des Menschen von sich, seinem bewußten Leben zuwenden, um zu fragen, auf welche Weise sich von ihm her eine Vergewisserung innerhalb des Transzendenzbezuges gewinnen lassen möchte.

Die Alternative zwischen Naturalismus und Metaphysik des Überstiegs ist für den Menschen möglich und bedrängend, weil ihm nicht nur die Verfassung seiner Welt von einem Dunkel durchzogen ist. Er weiß immer auch, daß er im Zentrum seines Lebens und also in seinem Für-Sich-Sein von einem Grund dependiert, ohne daß er von diesem Grund, so wie von Einzellnem in der Welt, ein ausweisbares Wissen haben könnte. Daraus entsteht sein Verlangen nach einer Vergewisserung über sich selbst auf anderen Wegen.

Auf einer unwidersprechlichen theoretischen Erkenntnis kann ihm diese Vergewisserung nicht beruhen. Alles, was der Mensch in seinem Leben verläßlich weiß, ist sowohl durch den Naturalismus wie durch die im Überstieg gewonnene Metaphysik zu interpretieren - seine Endlichkeit, Hinfälligkeit und Fehlbarkeit eingeschlossen.<<17>>

### 13. Vierte Hauptthese:

Die Selbstinterpretation, welche ihm die Metaphysik des Überstiegs ermöglicht, kann sich nur in einem mit Schlüsselerfahrungen seines bewußten Lebens bewahrheiten.

Zu ihnen gehört, daß er sich im Vollzug dieses Lebens erhalten, getragen und bestätigt wissen kann, und zwar aus dem ihm innewohnenden, aber unfaßbaren Grund. Zu ihnen gehört, daß er sich in endliche Freiheit kraft seines Gewissens eingesetzt wissen kann. Zu ihnen gehört zumal, daß er in der Begegnung mit anderem bewußten Leben eine Affirmation von Sinn erfahren kann, in der sein Verdacht erlischt, sie möchte durch eine naturalistische Erklärung unterlaufen werden.

Doch kennt der Mensch auch die Möglichkeit der naturalistischen Selbstdeutung. Sie wird ihm beglaubigt durch die Erfahrungen scheiternder Selbstfindung, unauflösbarer Verstrickung und unüberwindbarer Einsamkeit.

Aber auch der, der solches erfahren hat, kann immer noch in der Wahrheit der Selbsterkenntnis aus dem Überstieg bleiben. Er kann es, wenn er sein ganzes Leben überschaut, wenn er das Geschick der Not als eine mit seinem Wesen verbundene Möglichkeit erkennt und wenn er die Erfahrung der Affirmation seines Lebens, die er ebenso gemacht hat, in seiner Not nicht preisgibt.

Eine solche erinnernde Erfahrung seines ganzen Lebens versetzt ihn in die Möglichkeit, für sich und für die Menschen, mit denen er in

vorbehaltloser Vertrautheit verbunden war, dankbar zu sein. (Hölderlin sah in derart erinnernder Dankbarkeit das eigentliche Wesen der Eucharistie.)

So plädiere ich also dafür, die Vergewisserung des Göttlichen über positive Lebenserfahrungen zu leiten, die gegenüber der Erfahrung der Not standhalten, nicht aus den Grunderfahrungen der Schuld, des Leides und der Angst zum Tode. Ich meine auch, daß die christliche Botschaft innerhalb der antiken Welt ihre Kraft nicht aus der Entbergung von Angst- und Leidverstrickung allein, sondern weit mehr noch daraus gewonnen hat, daß sie in solche positiven Erfahrungen die ganze Tiefe des Denkens einbrachte: in Liebe und Dankbarkeit.<<18>>

#### **IV. Metaphysik, Religion und Moderne**

14. Dankbarkeit ist eine personale Beziehung, von der die Philosophie als solche zu sprechen vermag. Die Philosophie kann aber nicht ohne weiteres dazu übergehen, die unendliche Gottsperson als Adresse dieses Dankes zu verstehen. Denn sowohl der Überstieg über die primäre Welt wie der Rückgang zum dem im bewußten Leben gegenwärtigen Grund führt das philosophische Denken nicht zu einem Einzelnen, sondern zu einem dem Begreifen des natürlichen Verstehens gänzlich Entzogenen, das der Welt und dem endlichen Leben nicht als Anderes gegenübersteht. Auch gibt es eine Dankbarkeit, die in einer ergriffenen Kontemplation alles übersteigt, was innerweltlicher Zuwendung gleicht.

Religionen können aber in dem, was die philosophische Rede vom Grund des bewußten Lebens aussagt, die Möglichkeit zu einem Anschluß für ihre eigene Rede von Gott erkennen. Sie müßte eine Rede von Gottsperson und Gottesgeist in einem sein.

15. Die monotheistischen Religionen und ihre Theologien werden also den Gedanken von dem mittels des Überstiegs zu erfahrenden Absoluten mit dem für sie unaufgebbaren Gedanken der unendlichen Personalität Gottes verbinden. In einem damit werden sie den Transzendenzbezug des Lebens und den ihm möglichen Lebensdank in einem Glauben realisiert sehen, der sich im Gebet verwirklicht und der das Gottesverhältnis aus personalem Wechselbezug auslegt.

Doch gibt es auch die auf indischem Boden hervorgegangenen Religionen, von denen einige die Adresse des Anrufs, der aus der Welt herausführt, in einem endlichen oder sogar transitorischen Gott oder Bodhisattva sehen, wobei die Intention des Anrufs zugleich auch noch über ihn hinaus in das Unexplizierbare geht.

Die Philosophie kann nicht einer der Weltreligionen ausschließende Wahrheit bestätigen. Aber sie kann doch die Ringparabel von Nathan dem Weisen mit einer tieferen philosophischen Begründung stützen, als die es ist, die Lessing selbst für möglich hielt.

Zugegeben werden muß freilich, daß keine Philosophie in verantwortbarer Rede die Tiefe und Weite des Symbolganzen irgendeiner der Religionen einholen kann. Dafür kann sie aber die Fundierung des Glaubens der Religionen in Gedanken und Erfahrungen des bewußten Lebens in größerer <<19>> Klarheit und aus der Verständigung über dieses Leben selbst heraustreten lassen.

16. Die moderne Welterfahrung wird von dieser Verstehensart nicht dementiert. Sie verlangt keine Abstinenz vom Leben und Handeln in der aus überweltlich verfügten Ordnungen entlassenen Welt. Sie dementiert nicht die Selbstbestimmung der endlichen Freiheit, die sie vielmehr als solche tiefer begründet. Sie versteht die Brüderlichkeit der Menschen nicht überschwenglich als weltverwandelndes eschatologisches Ziel jenseits jeder Profanität des Alltags. Dennoch spricht diese Verstehensart dafür, die Möglichkeit einer Innigkeit der Lebensnähe als letzte Dimension zu begreifen, aus der auch der Imperativ der Solidarität in der politischen Ordnung der Freiheit eine Begründung erfährt, die über die Möglichkeiten hinausführt, aus Rationalität und innerweltlichem Interesse allein eine solche Solidarität zu begründen. <<20>>

Prof. Dr. Johann Baptist Metz

## **Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?**

### **I.**

Was ist das eigentlich - die säkulare Welt? Um dem Problem, das sich hiermit für die Gottesrede stellt, nicht von vornherein die Spitze zu brechen und um theologischen Vereinnahmungen oder Verharmlosungen vorzubeugen, möchte ich folgende "Definition" vorschlagen: Die säkulare Welt ist jene Welt, die sich - gänzlich unaufgeregt und unpathetisch - als Welt nach dem Tode Gottes versteht. Dabei ist diese Welt unter der säkularen Metapher vom Tode Gottes keine religionsfreie und auch keine religionsfeindliche Welt. Im Gegenteil, es scheint, als würden auf dem Grabe Gottes ungezählte neue Religionen blühen. Die säkulare Welt, wie ich sie hier verstehe, ist also die Welt einer religionsfreundlichen Gott-losigkeit. Diese ihre Gott-losigkeit ist keineswegs kämpferisch gemeint, das Nein zu Gott ist nicht kategorisch verstanden im Sinne der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr in dieser säkularen Welt. Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann die religionsförmige Gott-losigkeit der säkularen Welt das Wort "Gott" durchaus im Munde führen, ohne den Gott der Geschichte und der Gesetze zu meinen, "Gott" eben als freischwebende Metapher im Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, Gott im ästhetischen Diskurs oder in der legeren Sprache unserer politischen Zivilreligionen oder wo immer.

Aber die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist? Wie hat sie alle Privatisierungen und Funktionalisierungen in der Moderne überstanden? Wie die Verwandlung von Metaphysik in Ästhetik, von Geschichte in Psychologie? Wie sich eingepaßt in den gönnerischen Pluralismus unserer liberalen Gesellschaften und in den Sog ihrer extremen Individualisierungen? "Wohin ist Gott?" fragt der "tolle Mensch" bei Friedrich Nietzsche, und der hat gewiß den Gott des biblischen Monotheismus gemeint. Die moderne Religionskritik hat ihre Arbeit getan, ihre Sultate sind inzwischen ins kollektive Gedächtnis abgesunken. Selbst die christliche Theologie geht heute zuweilen auf Distanz zur Gottesrede des biblischen Monotheismus, wenn sie ihn z.B. in tiefenpsychologischer Manier auf eine polymythische Urgeschichte der Menschheit zu hintergehen oder - unter Berufung auf trinitätstheologische Motive - auf eine innergöttliche Geschichte zu durchschauen sucht.<<21>>

Für die Glaubenden, für die das Wort "Gott" so "heilig" bleibt, daß sie es sich auch vom modernen Diskurs oder von den postmodernen Stimmen und Stimmungsturbulenzen nicht ausreden oder austreiben lassen, erscheint die Welt unter der säkularen Metapher vom Tode

Gottes als die Welt der "Gotteskrise". Diese Gotteskrise ist "die" ökumenische Situation heute. Sie ist zunächst einmal die Situation, in der sich heute alle Christen zu versammeln hätten. Warum denn wirkt die innerchristliche Ökumene gegenwärtig so kraftlos, so erstarrt? Weil sie sich nicht auf die Krise konzentriert, die längst aufgehört hat, nur kirchenstrukturell oder nur konfessionell zu sein: die Gotteskrise, die alle betrifft und alle eint. Doch diese Gotteskrise geht nicht nur die Kirchen an und nicht nur die Christen. Sie ist die Krise, die schließlich nach einer Koalition aller großen monotheistischen Religionen ruft. Sie kennzeichnet vor allem die ökumenische Grundsituation, angesichts derer das Verhältnis zwischen Christen und Juden nach der Shoah wahrgenommen werden muß.

## II.

Gottesrede in dieser säkularen Welt kann nur korrektivische Rede sein, "Verstehen" heißt hier immer auch "Widerstehen", Widerstandsrede aber nicht einfach von oben und außen, sondern in dieser einen gemeinsamen Welt, Kritik also als Versuch rettender Kritik.

### **I. Moral unter der Metapher vom Tode Gottes**

Schon vor über hundert Jahren notierte Friedrich Nietzsche in seiner "Fröhlichen Wissenschaft" "Das größte neuere Ereignis - daß 'Gott tot ist', daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen ... In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, was eigentlich sich damit begeben hat - und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nun einfallen muß, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: z.B. unsere ganze europäische Moral." Und hat Nietzsche nicht recht behalten? Leben wir nicht in einem Stadium der moralischen Erschöpfung Europas?

Europäische Moral: das war bisher - zumindest tendenziell und als Versprechen - die große moralische Perspektive, eine Art Menschheitsmoral, in die die Befehle vom Berg Sinai, die biblischen Zehn Gebote ebenso eingegraben sind wie die Imperative der politischen Aufklärung. Und heute? Wie läßt sich unsere moralische Landschaft von heute zeichnen? Ist sie nicht geprägt von einem wachsenden<<22>> Verzicht auf diese große moralische Perspektive, von der zunehmenden Gleichgültigkeit gegenüber dem großen Konsens, von der Individualisierung und Biographisierung aller Konflikte, von der Skepsis gegenüber allen universalistischen Moralbegriffen, von der Verdächtigung der Menschenrechtsethik als einer Art "moralischer Falle" usw.? Gibt es also nicht so etwas wie eine moralische Erschöpfung Europas? Sind das nicht die Symptome einer Moral nach dem Tod Gottes?

"Gott" ist entweder ein Menschheitsthema oder er ist überhaupt kein Thema. Das gilt auch in den Zeiten postmoderner Empfindlichkeiten für Pluralität und Differenz und gegenüber den unleugbaren Gefahren universalistischer Orientierungen. Die in der biblischen Gottesrede verwurzelte Moral ist ohne Zweifel eine universelle Moral. Sie kennt eine alle Menschen angehende und verpflichtende Moral. Es ist indes, und dies wäre nun unbedingt zu beachten, nicht primär der Universalismus der Sünde, sondern der Universalismus des Leidens, der diesen Anspruch leitet. Auch Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen. Und die Sünde war ihm Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen, war ihm Weigerung, über den Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinauszudenken, war ihm, wie das Augustinus nennen wird, "Selbstverkrümmung" des Herzens, Auslieferung an den heimlichen Narzißmus unserer Herzen.

Das Christentum verlor sehr früh seine ursprüngliche Leidempfindlichkeit. Über die Gründe und Konsequenzen dieses Verlustes (im Prozeß der Theologiewerdung des Christentums) kann ich mich hier nicht ausführlich äußern. Immer wieder nahm die christliche Gottesrede die Züge eines machtpolitischen Monotheismus an, so daß man sie bis heute verdächtigt, die Legitimationsquelle für ein vordemokratisches, gewaltenteilungsfeindliches Souveränitätsdenken und der Inspirator für politische Fundamentalismen zu sein. Doch die biblische Gottesrede spricht eigentlich von einem pathischen Monotheismus, sie ist eine Gottesrede mit leidempfindlicher Flanke, eine Gottesrede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage konstitutionell "gebrochen" ist die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zuviel hat für alle Antworten, sie ist eine Gottesrede, für die die Geschichte nicht einfach Sieggeschichte ist, sondern vor allem Leidensgeschichte, eine Gottesrede, die sich geschichtlich in der memoria passionis konzentriert, ohne die auch die christliche memoria resurrectionis zum reinen Siegermythos geraten würde.

Diese Leidenserinnerung wird dadurch zur Basis für einen sittlichen Universalismus, zur Inspiration für universelle Verantwortung, daß sie jeweils auch die <<23>> Leiden der Anderen, die Leiden der Fremden und - unbedingt biblisch - sogar die Leiden der Feinde in Betracht zieht und nicht vergißt. Sie sichtet die eigene Leidensgeschichte in der Perspektive fremden Leids. Dieses Eingedenken fremden Leids ist nicht nur die moralische Basis für zwischenmenschliche Verständigungen, es reicht tief in die politische Landschaft unserer Welt hinein. Ich erlaube mir, bei dieser Gelegenheit an den ermordeten Itzak Rabin zu erinnern. Unvergeßlich wird für mich immer die Szene bleiben, in der der Israeli Rabin und der Palästinenser Arafat in Washington einander die Hand reichen und sich gegenseitig versichern, daß sie künftig nicht nur auf die eigenen Leiden schauen wollen, sondern daß sie bereit seien, auch die Leiden der Anderen, die Leiden der bisherigen Feinde nicht zu vergessen und bei ihrem politischen Handeln in Betracht zu ziehen. Das ist Friedenspolitik aus der im biblischen Gottgedenken verwurzelten memoria passionis! Der Mord an Rabin zeigt dramatisch, wie fragil dieser Weg des Friedens ist. Und daß der Mörder sich seinerseits auf Gott berief, zeigt, wie elend es im Monotheismus um die Gottesrede bestellt sein kann.

Der sittliche Universalismus des Gottesgedächtnisses entsteht nicht etwa auf der Basis eines sog. Minimalkonsenses, um den man sich gegenwärtig in Religions- und Kulturgesprächen hemüht. Er entsteht allenfalls auf der Basis eines immer neu zu erringenden Grundkonsenses zwischen den Religionen und Kulturen. Es gibt meines Erachtens eine Autorität, die in allen großen Kulturen und Religionen anerkannt ist und die durch keine Autoritätskritik überholt oder widerrufen ist die Autorität der Leidenden. Fremdes Leid zu respektieren ist die Bedingung aller großen Kultur. Und fremdes Leid zur Sprache zu bringen ist die Voraussetzung für alle universalistischen Ansprüche, auch für diejenigen der biblischen Gottesrede.

Gewiß, die biblischen Traditionen sprechen nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung; ihre Gottesrede ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Doch gerade darin wurzelt die Kraft, auch in der vermeintlichen oder tatsächlichen Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung nicht preiszugeben oder dezisionistisch zu verkleinern. Der einzige Gehalt dieser universellen Verantwortlichkeit heißt: Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nichts angeht. Wer einen solchen Satz als typischen Ausdruck theologischer Allmachtsphantasien begreift, wäre daran zu erinnern, daß dieser Satz schließlich die schlichte moralische Wendung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen ist, eines Satzes also, auf den nicht nur die biblischen Traditionen, sondern auch die Grundgesetze moderner Rechtsstaaten verpflichten. Ob uns dieser Universalismus immer wieder in Ansätzen gelingt, entscheidet schließlich darüber, <<24>> ob Europa eine blühende oder eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, ob eine Friedenslandschaft oder eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege. Die Rede von Gott ist nicht nur ein Schicksalswort des Glaubens, sondern auch ein Schicksalswort der Politik. Und die metaphorische Rede vom Tode Gottes ist es auch.

## **2. Kultur unter der Metapher vom Tode Gottes**

Sie ist eine Kultur, die alle Wunden selbst heilen muß, und deshalb ist sie eine Kultur der Vergeßlichkeit. Friedrich Nietzsche: "Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist ...". Das Urbild des Glücks in dieser Kultur nach dem Tode Gottes wäre also die Amnesie des Siegers, seine Bedingung das mitleidlose Vergessen der Opfer. Das ist nun in der Tat völlig konträr zum biblischen Bundesdenken, zu der in diesem Bundesdenken geforderten anamnetischen Solidarität, wie überhaupt zur Bedeutung der memoria, speziell der memoria passionis, die in das biblische Verständnis von Frieden und Glück eingewoben ist. Die Gottesvision biblischer Traditionen steht gegen den Versuch, das Glück der Menschenkinder um den Preis der Amnesie zu definieren. Der Blick auf Gott öffnet sich nur, wo sich die Wunden nicht schließen, wo die Vergeßlichkeit nicht heilt, wo die Wahrheit der Ereignisse nicht auf einem Vergessen des Vergessens beruht.



Insbesondere wir Christen tun uns schwer mit den offenen Wunden der Geschichte, mit ihren unheilbaren Verletzungen. Wir gehen mit ihnen mit viel zu starken Kategorien um. Denn immer noch schlägt durch, was ich die Halbierung des Geistes des Christentums nenne, den endgültigen Abschied des Christentums von der schwachen und verletzlichen anamnetischen Kultur Jerusalems hin zur starken Ideenkultur Athens oder genauer des mittleren Platonismus. Und so kommt es, daß wir uns in der säkularen Welt von heute, im Stadium ihrer kulturellen Amnesie, dadurch schadlos zu halten suchen, daß wir - wieder einmal - die Identität des Christentums wie Platons Ideen denken oder daß wir - im modischen Schwenk von der Geschichte zur Psychologie - Gott im Stil eines geschichtsfernen gnostischen Erlösungsmythos deuten.

Der Triumph der Amnesie in der säkularen Welt fußt auf starken Säulen. Denn auch Wissenschaft und Theorie heilen schließlich alle Wunden. Wenn ich recht sehe, so hat sich seit dem sog. Deutschen Historikerstreit in der Geschichtswissenschaft der Standpunkt der "Historisierung" des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen mehr oder minder durchgesetzt. Im Blick auf Auschwitz bleibt für <<25>> mich freilich die Frage, wie ein Grauen, das sich der historischen Anschauung immer wieder zu entziehen droht, gleichwohl im Gedächtnis behalten werden kann. Das gelingt vermutlich nur einer Historiographie, die ihrerseits von einer anamnetischen Kultur gestützt ist, also von einer Gedächtniskultur, die auch um jenes Vergessen weiß, das noch in jeder historisierenden und vergleichenden Vergegenständlichung herrscht. Gewiß, wissenschaftliche, das heißt also vor allem historisierende Erinnerungsarbeit im Umgang mit Auschwitz ist wichtig und unvermeidlich. Gleichwohl birgt sie, im Blick auf eine solche Katastrophe, auch besondere Gefahren - und dies vor allem, weil "Singularität" keine Kategorie einer Wissenschaft sein kann, die mit Objektivierung und Vergleich arbeiten muß. Es war schließlich der Historiker Saul Friedländer, der als erster den Verdacht geäußert hat, daß in aller systematischen Geschichtsforschung des Holocaust ein Stück potentiellen Revisionismus' steckt. "Nein, man leugnet nicht die Gaskammern, im Gegenteil, man will sie ja dokumentieren. Aber um dieses tun zu können, muß man nachzählen, vergleichen, bezweifeln ... Plötzlich schnappt die Normalisierungsfalle zu" (U.Beck). Entsprechend gilt: "In einer wissenschaftlichen Zivilisation ist die Wissenschaft der Inbegriff von Normalität und Begreifbarkeit: Wissenschaft heilt alle Wunden" (K. Adam). Wissenschaft bzw. wissenschaftliche Anschauung von Geschichte bricht also letztlich nicht den Bann kultureller Amnesie, sondern bestätigt ihn. (Warum z.B. kommt selbst bei J. Habermas die Katastrophe von Auschwitz nur in seinen "Kleinen politischen Schriften" vor - und dort bekanntlich in ebenso dezidierter wie einflußreicher Weise -, nicht aber, und zwar mit keinem Wort, in seinen großen Werken zur kommunikativen Vernunft? Offensichtlich heilt auch die Kommunikationstheorie alle Wunden!)

Von Gott aber - von seiner Art der Vergebung und des Gerichts - ist nur zu sprechen, wenn die geschichtliche Wunde sich nicht schließt, wenn die Verletzungen bleiben, wenn sie nicht hinter dem Schild kultureller Amnesie verschwinden und sich nicht in fugendichte Normalität einschließen lassen. Daß eine Gottesrede, die so ansetzt, nicht auf kulturellen Masochismus zielt, sondern auf eine Kultur der Rettung des

Menschen, möchte ich nochmals durch einen Blick auf die Shoah zu verdeutlichen suchen.

Gewiß, für viele ist Auschwitz längst hinter dem Horizont ihrer Erinnerungen verschwunden. Aber den anonymen Folgen dieser Katastrophe entgeht niemand. Die Frage nach Auschwitz heißt ja nicht nur: Wo war Gott in Auschwitz? Sie heißt vor allem auch: Wo war der Mensch in Auschwitz? Ich will Ihnen sagen, was mich an der Situation "nach Auschwitz" immer besonders tief berührt und beunruhigt hat. Ich meine das Unglück, die Verzweiflung derer, die diese Katastrophe <<26>> überlebt haben. So viel sprachloses Unglück, so viele Selbstmorde! Viele sind an der Verzweiflung am Menschen gescheitert. Wie auch kann man an den Menschen oder gar, welches großes Wort in diesem Zusammenhang, an die Menschheit glauben, wenn man in Auschwitz erleben mußte, wozu "der Mensch" fähig ist? Wie denn unter Menschen weiterleben?

Auschwitz hat die metaphysische und moralische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt. So etwas überstehen nur die Vergeßlichen. Oder die, die schon erfolgreich vergessen haben, daß sie etwas vergessen haben. Aber auch sie bleiben nicht ungeschoren. Die Wunde klafft. Denn man kann auch auf den Namen des Menschen nicht beliebig sündigen. Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist offensichtlich verletzbar. Nur wenige bringen die gegenwärtigen Humanitätskrisen mit dieser Katastrophe in Verbindung, etwa die zunehmende Taubheit gegenüber allgemeinen und großen Ansprüchen und Wertungen, den Verfall der Solidarität, das anpassungsschlaue SichKleinmachen, die zunehmende Weigerung, das Ich des Menschen überhaupt mit moralischen Perspektiven auszustatten usw. Sind das nicht auch alles Mißtrauensvoten gegen den Menschen? Es gibt eben nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch, sondern auch eine Tiefengeschichte, und die ist durch eine solche Katastrophe zutiefst verletzt. Und was ist mit den nachfolgenden Untaten? Gewinnen die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart für uns nicht etwas von der normativen Kraft des Faktischen? Zersetzen sie nicht - hinter dem Schild der Amnesie - das "zivilisatorische Urvertrauen" (K.L. Naumann), jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen Humanität gründet? Vollzieht sich hier vielleicht der Abschied von dem Menschenbild, wie es uns bisher geschichtlich vertraut war? Könnte es sein, daß dem Menschen im Bann dieser kulturellen Amnesie nicht nur Gott abhanden gekommen ist, sondern daß er immer mehr sich selbst abhanden kommt, in dem abhanden kommt, was wir bisher emphatisch seine "Menschlichkeit" genannt haben?

### **3. Sprache unter der Metapher vom Tode Gottes**

Gott kommt in der Sprache der säkularen Welt nicht mehr substantiell vor, sagen wir. Das Wort "Gott" hat seine kommunikative Macht verloren, es wirkt wie die Erinnerung an ein verbrauchtes Geheimnis, an eine ausgeglühte Verheißung. Gott kommt nicht mehr vor. Aber

kommen denn wir noch vor in dieser Sprache nach dem Tode Gottes? Oder ist die Rede von "dem Menschen", zumindest in der Sprache der Wissenschaften, in der Sprache des Technopols und seiner digitalen Computerwelt, nicht selbst schon zum alteuropäischen Anachronismus geworden? Offensichtlich ist unsere Wissenschaftssprache nicht am <<27>> subjekthaften Fundament der Sprache interessiert: Subjekt, Freiheit, Ich usw. gelten eigentlich als Anthropomorphismen, als sprachliche Fiktionen. Die Sprache der wissenschaftlich-technischen Zivilisation wird immer mehr zur subjektlosen, technomorphen Systemsprache. Sie wirkt zuweilen wie eine sekundäre Schicksalssprache, in der der Mensch - mit seinen Bildern, seinen Träumen, seinen Geschichten - nicht oder nur in enteigneten, in virtuellen Sprachformen vorkommt, gewissermaßen als sprachliche Imitation seiner selbst.

Eine solche elementare Krise ruft nach elementaren Vergewisserungen. Woher denn stammt eigentlich die vermeintlich obsolet gewordene Rede von Gott? Woher leitet sie sich ab, worin gründet sie? Gründet sie in der Sprache langsam versiegender Traditionen? In der Sprache der Bücher oder doch "des" Buches aller Bücher? Wurzelt sie in der Sprache der Dogmen oder anderer kirchlicher Institutionen? Oder, moderner gefragt: Wurzelt sie in der Bildersprache unserer literarischen Fiktionen? Oder, jetzt schon postmodern gefragt: Wurzelt sie in der Rätselsprache unserer Träume? Die Rede von Gott stammt allemal aus der Rede zu Gott, die theologische Rede über Gott stammt aus der Sprache der Gebete.

Immer habe ich die Theologieverweigerung in den jüdischen Traditionen als eine Warnung verstanden: Vergeßt nicht, daß alles Reden über Gott aus der Rede zu Gott stammt, daß die Sprache der Theologie am Ende nichts anderes ist und nichts anderes sein kann als reflexive Gebetssprache. Das klingt fromm und ist doch (vor allem für die zünftige Theologie) gefährlich zugleich. Videbimus.

"Mit den Gebeten beginnen", fordert Jacques Derrida bei seinen Untersuchungen zur Negativen Theologie. Ich stimme zu. Mit den Gebeten beginnen heißt ja nicht etwa, mit dem Glauben beginnen. Die Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, daß man nicht glaubt (wenn man nur versucht, es Gott zu sagen). Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort "Gebet" nicht gäbe.

Doch die Sprache der Gebete ist nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, ist viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie. Sie ist viel beunruhigender, viel ungetrösteter, viel weniger harmonisch als sie. Haben wir je wahrgenommen, was sich in dieser Sprache der Gebete durch die Jahrtausende der Religionsgeschichte angehäuft hat: das Geschrei und der Jubel, die Klage und der Gesang, der Zweifel und die Trauer und das schließliche Verstummen? Haben wir Christen uns vielleicht zu ausschließlich an der kirchlich und liturgisch gezähmten Gebetssprache orientiert und haben wir uns womöglich von zu einseitigen Beispielen aus den

biblischen Traditionen <<28>> genährt, so daß wir nicht mehr hören und wissen, wieviel Gebetssprache es unter den Menschenkindern gibt? Was ist mit Hiobs Klage "Wie lange noch?", was mit Jakobs Ringen mit dem Engel, was ist mit dem Verlassenheitsschrei des Sohnes und was schließlich mit jenem Schrei, mit dem das Neue Testament endet?

Die Sprache der Gebete ist die Sprache ohne Sprachverbote und zugleich die Sprache voll schmerzlicher Diskretion. Sie verurteilt den unaussprechlich Angesprochenen nicht zur Antwort, nicht zum vertraulichen Ich-Du. Sie ist keine Unterhaltungssprache. "Gott redet zwar, aber er antwortet nicht", lautet eine alte rabbinische Weisheit. Die Sprache der Gebete kann weder als Dialog noch als Kommunikation in dem uns vertrauten Sinn beschrieben werden, sie kann also weder diskurstheoretisch noch kommunikationsphilosophisch durchschaut werden. Sie bleibt schließlich die wehrlose Weigerung des Menschen, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, sie bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer der Kreatur.

Jesus, in dessen Nähe man eine verlässliche Ahnung von Gott bekommen konnte, belehrt seine Freunde über das Gebet. In Lk 11 heißt es dazu resümierend "Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten." Gott um - Gott zu bitten ist also die Auskunft, die Jesus über das Gebet gibt. Wo beginnt schon, wo endet schon die Sprache, in der ein Mensch Gott - um Gott bittet?

Dies ist die Frage, die ich an uns alle in dieser säkularen Welt richten möchte. Und ich möchte eine Vermutung anfügen: Vielleicht ist diese Gebetssprache eine letzte sprachliche Rückmeldung "des Menschen", nachdem er den sekundären Sprachwelten unseres säkularen Bewußtseins immer mehr abhanden kommt. Vielleicht ist sie tatsächlich die einzige Sprache, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert und in der er nicht nur als nachträglich gereimtes, imaginäres Subjekt von Zeichen- und Kodierungssystemen, in der er schließlich nicht nur als Zahl vorkommt. Der französische Philosoph Michel Foucault, der keineswegs in dem Verdacht steht, der Theologie Sukkurs leisten zu wollen, hat diese Vermutung auf seine Weise bestätigt: "Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er." Diese Aussage Foucaults klingt wie das Echo auf den Schrei des "tollen Menschen" bei Nietzsche: "Wohin ist Gott?" Und dieses Echo lautet: "Wohin denn der Mensch?" So bleibt die Frage nach Gott in der Zeit der "Gotteskrise" und in der Zeit unter <<29>> der säkularen Metapher vom Tode Gottes nicht nur eine Schicksalsfrage für Christen und Juden, sondern für alle Menschen.

Erlauben Sie mir einen kurzen **Nachtrag** zum eben Gesagten. Vielleicht ist es gerade unser übliches Verständnis der Christologie, die uns Christen den Zugang zu der geschilderten Gebetssprache erschwert. Wir Christen haben zuviel Ostersonntagschristologie und zuwenig Karsamstagschristologie. Die Ostersonntagschristologie hat unsere Gebete zu sehr mit einer Siegersprache verwöhnt und ihr die Katastrophenempfindlichkeit abgewöhnt. So bräuchten wir heute eine Art Karsamstagsgesprache, eine Karsamstagschristologie, eine Christologie also mit schwachen Kategorien, eine Christo-logie, deren Logos noch erschrecken und unter diesem Schrecken sich auch wandeln kann.

Jesus selbst hat die "Armut im Geiste" selig gepriesen. Sie ist meines Erachtens die Grundlage jeder biblischen Gottesbegegnung und Gotteserfahrung. Sie trennt auch die biblisch inspirierte Mystik von jenem Mythos, der seinerseits Antworten, aber keine beunruhigenden Fragen kennt und der deshalb vielleicht therapiegeeigneter und angstberuhigender wirken mag als die Sprache der Gebete. Ich kennzeichne hier die biblische Mystik versuchsweise als eine Mystik des Leidens an Gott. Sie begegnet gerade auch und vor allem in den Gebetstraditionen Israels. Aber auch die Gottesmystik Jesu steht in dieser Tradition. Sie ist in meinen Augen in einzigartiger Weise eine Mystik des Leidens an Gott. Sein Schrei am Kreuz ist der Schrei jenes Gottverlassenen, der seinerseits Gott nie verlassen hatte. Das weist, so meine ich, unerbittlich in die Gottesmystik Jesu: Jesus hält der Gottheit Gottes stand; in der Gottverlassenheit des Kreuzes bejaht er einen Gott, der noch anderes und anders ist als das Echo unserer Wünsche, und wären sie noch so feurig; der noch mehr und anderes ist als die Antwort auf unsere Fragen, und wären sie die härtesten und leidenschaftlichsten, wie bei Hiob, wie schließlich bei Jesus selbst. Gott paßt nicht. Den Gott, der umstandslos zu uns paßt, gibt es nicht! Ihn hat schon die biblische Aufklärung als "Götzen" gebrandmarkt. Es ist also allemal, wenn überhaupt, mit einem nicht-passenden Gott zu rechnen, mit einem Gott, der weder zu klerikalen Machtphantasien noch zu psychologischen Selbstverwirklichungsträumen paßt, mit einem Gott, der uns nicht einfach ein Innenwerden unser selbst ohne jegliches Erschrecken vergönt, der uns nicht nur jubeln, sondern auch schreien und schließlich verstummen läßt.<<30>>

Ist aber ein solcher Gott überhaupt noch tröstlich und will andererseits der biblische Gott nicht vor allem dies sein: Trost für die im Leid Zerfallenden, Beruhigung für die von Existenzangst Umgetriebenen? Hier kommt es wohl sehr darauf an, die biblischen Tröstungsverheißungen nicht mißzuverstehen. Macht Gott glücklich? Glücklich im Sinn eines sehnsuchts- und leidensfreien Glücks? War etwa Israel glücklich mit JHWH? War Jesus glücklich mit seinem Vater? Macht der biblisch inspirierte Glaube glücklich? Schenkt er gelassene Selbstversöhntheit ohne Erschrecken und Aufbegehren? Ein Wissen um uns selbst, ohne etwas beunruhigt zu vermissen? Beantwortet er die Fragen? Erfüllt er die Wünsche? Wenigstens die glühendsten? Ich zweifle. Doch er weist einen Weg. Die biblisch inspirierte Gotteserfahrung ist keine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen. Die Gotteswahrnehmung ist keine rein selbstbezügliche

Wahrnehmung, sondern gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids. Dies gilt auch und vor allem in einer säkularen Welt, die sich unter der Metapher vom Tode Gottes angenommen hat.<<3|>>▣

## Bericht über die Plenumsdiskussion

Die Plenumsdiskussion wird moderiert von Prof. Wilhelm Breuning und Rabbiner Marcel Marcus. Herr **Breuning** dankt den beiden Referenten und zeigt sich beeindruckt davon, daß Herr Henrich im Versuch, von Gott zu reden, von der Existenzantwort der Dankbarkeit ausgegangen ist, Herr Metz vom Leiden.

Prof. Erich **Zenger** konstatiert, daß beide Vortragende von Erfahrungen der Moderne ausgegangen sind, daß aber die Moderne von Herrn Henrich zeitlos aussieht und man so auch - überspitzt formuliert - im Jahr 3000 sprechen könne. Es fehle die Reflexion auf die konkrete Geschichte. Darum frage er Herrn Henrich, ob seine Argumentationsfiguren anders aussähen, wenn er die Geschichte berücksichtige und wenn er nicht nur von so positiven Erfahrungen wie Dankbarkeit ausgehe.

Prof. Dieter **Henrich** wehrt sich gegen den Vorwurf, die Moderne so zu verstehen, wie man jede Epoche verstehen kann. Er weist im Anschluß an Luhmanns Unterscheidung stratifizierter und funktionaler Gesellschaften darauf hin, daß in der Moderne eine Weltbeschreibung aus Ordnungsvorgaben nicht mehr möglich sei und daß sich auch menschliches Verhalten nicht mehr an vorgegebenen Ordnungen festmachen lasse. Typisch seien die Autonomie im Bereich des Humanen, bei den Erklärungen die Immanenz, also der Ausschluß transzendenter Ursachen, eine unteleologische Geschichtswissenschaft. Die Moderne sei eine hochgradig distinkte Formation. In ihr sei ein reiner Naturalismus erstmals theoretisch respektabel geworden und habe, anders als es in der antiken Atomistik (Demokrit) war, universalen Charakter angenommen. Das schlage auf die Selbsteutung des Menschen zurück. So ergibt sich eine Strukturbeschreibung, die aber die einer bestimmten historischen Epoche ist.

Prof. Albert **Friedlander** bezieht sich auf die Aussage von Herrn Metz, daß die Wissenschaft alle Wunden heilt, weil sie zum Vergessen führt, und fragt, ob dieser Satz nicht auch von der Theologie gilt. Nach Auschwitz sei die Tiefenschicht des Menschen so verletzt, daß wir kaum mehr eine Gottrede wagen können. Aber wo der Begriff Gottes verbleicht, verbleicht auch der Begriff des Menschen. Er fragt nun, wie wir Gott und Mensch wieder zusammenführen können. Wie kommen wir zu einem Gespräch mit Gott, das zugleich auch ein Gespräch mit dem Menschen ist - und dies nicht nur für eine ideale Zukunft, sondern für die Gegenwart?

Prof. Johann Baptist **Metz** greift die Fragen von Zenger und Friedlander auf und wendet sich an Herrn Henrich, dessen Beschreibung der Moderne ihm noch <<32>> nicht hinreichend zu sein scheint. Er weist darauf hin, daß Herr Henrich den Satz "Die Welt ist vom Dunkel durchzogen" mehrfach gebrauchte und daß er wohl die Folie seiner Argumentation sei. Nun müsse man auch Roß und Reiter nennen. Sei der

Satz ein Stück Romantik? Sei er ein Widerschein der Aufklärung? Solle das Dunkel aufgehell werden? Man müsse einen solchen Satz an die Shoah und an Auschwitz anbinden. Er fragt, ob man den Satz dramatisieren und kategorisieren könne.

Prof. Dieter **Henrich** führt aus, daß zur Erklärung des Satzes "Die Welt ist vom Dunkel durchzogen" der Weltbegriff zu distinguieren sei. Die Welt ist einmal die Lebenswelt des Menschen, in der er ein Wissen von sich hat. Sie ist die Weise, wie wir uns zu einzelnen Dingen verhalten und sie unter gewisse Grundbegriffe stellen. Das sei etwas Fundamentales, das es dem Menschen möglich mache, etwas zu erkennen, indem er den Horizont seiner Umgebung übergreift, und Ziele zu verfolgen, die er sich vorab gesetzt hat. Dies könne auch die trans-zendentale Verfassung der Weltbeziehung des Menschen genannt werden. Solange sie nur im Denken und Handeln unterstellt wird, muß nicht von einem Dunkel gesprochen werden. Aber es gebe auch die Welt als solche, die wir uns unabhängig von uns und von unserem Weltverhältnis begreiflich machen wollen. Da kommt das Dunkel zum Vorschein, von dem aber jeder Mensch immer schon etwas weiß. Alle Religionen erhalten von da einen Grundimpuls. Wir verstehen die Verfassung der Welt, die wir doch selbstverständlich unterstellen, als solche eigentlich nicht. Dazu tritt noch ein weiteres Dunkel, das mir in der Reflexion auf mein eigenes Leben und dessen Verfassung aufgeht. Der Naturalismus, von dem in den Thesen die Rede war, ignoriere diese Dunkel mehr, als daß er sie durch seine Erklärungen erhelle. Darum versuche er als Alternative ein "Denken im Überstieg". Das müsse philosophierend expliziert werden, wozu aber jetzt keine Gelegenheit sei.

Prof. Wolf **Krötke** fragt Herrn Henrich nach der Verallgemeinerungsfähigkeit des metaphysischen Gottesgedankens, dessen man sich in der Subjektivität vergewissert. Wo liegen Möglichkeiten, Gott so zu denken, daß Gott eine Wirklichkeit ist, die alle Menschen beansprucht? Oder ist der Gottesgedanke an die Subjektivität gebunden, ohne verallgemeinerungsfähig zu sein? Die Frage an Herrn Metz: Was bedeutet es, zur säkularen Welt, und das heißt zu säkularen Menschen, von Gott zu reden? Wie kann man in einer Welt, in der 80 Prozent der Menschen nicht christlich und nicht gläubig sind, in dieser Leidensperspektive von Gott reden, so daß Gott ihnen verstehbar wird? <<33>>

Prof. Johann Baptist **Metz** vergleicht zunächst kritisch sein eigenes Philosophieverständnis mit dem von Herrn Henrich. Er selbst vertrete eine temporalisierte Metaphysik, die erzählt und sich erinnert, während Herr Henrich eine idealisierte Metaphysik habe, die nur mit Erzählmomenten ausgeschmückt sei. - Was die Leidensfrage angeht, so habe er in seinem Referat nicht die Schuld der Christen am Leid thematisiert. Die Utopie der Leidfreiheit scheitere in unserer Welt immer. Er frage sich, ob wir heute, in einer säkularen Welt, noch einen universalen Begriff von Moral, der alle Menschen angeht, fassen können und ob wir in der Fragmentierung einer postmodernen Welt Gott noch als die Garantie des Universalismus voraussetzen und realisieren können. Er suche auf den Spuren fremden Leids an die Gottesfrage heranzugehen und weise auf die politische Relevanz seines Konzepts hin, indem er noch einmal an die Friedenspolitik von Rabin und Arafat erinnere, die für ihn ohne



den kulturellen Hintergrund eines monotheistischen Konzepts, unabhängig von der persönlichen Gläubigkeit der Akteure, nicht möglich sei. Leider spiele in unserer Theologie die Leidensfrage, die die Theodizeefrage sei, eine viel zu geringe Rolle. Wir Christen hätten die Theodizeefrage vermeintlich mit der Soteriologie beantwortet. Wir fragen nicht mehr nach dem Leiden Unschuldiger, sondern nur nach der Erlösung schuldiger Menschen. Er wolle von dieser Verschiebung wieder zur ursprünglichen Theodizeefrage zurück. Sie habe gerade im jüdisch-christlichen Gespräch eine Brückenfunktion. In der säkularen Welt könne für Nichtgläubige der Name "Gott" Ausdruck für die Bereitschaft sein, sich durch das Unglück anderer Menschen verunsichern und bewegen zu lassen. In dieser Definition kommt der Name "Gott" nicht vor, aber sie ist vielleicht eine anonyme Definition von Glaube. An der Leidensfrage kann so die Gottesfrage durchbuchstabiert werden, ohne daß dabei das Gottesthema explizit erörtert wird.

Prof. Dieter **Henrich**: Eine Weltreligion muß zu jedem Menschen sprechen können. Sie tut das, wenn sie Aussagen darüber macht, wie sich der Mensch wirklich in der Tiefe erfährt. Sie ermöglicht eine Öffnung des Hinhörens über das hinaus, was in kulturellen und sozialen Systemen erfahrbar ist. In jeder Religion gibt es Tiefenanalysen der menschlichen Existenz. Ein Beispiel ist der Satz des Buddha: Leben ist Leiden. Dieser Satz, der in seiner Kultur zuvor nicht zu vernehmen war, gibt eine Diagnose und deckt etwas auf. Darauf ist die Wahrheitsfähigkeit der Religion gebaut. Religion ist zunächst auf den Menschen zentriert. Sie hat eine humane Fundierung. Auch das Christentum hat solche Sätze. Dafür ein Beispiel: "In der Welt habt ihr Angst." Das ist die Diagnose. Angst geht noch über die Leiderfahrung hinaus. "Aber seid getrost". Das ist die Verheißung (vgl. Joh 16,33). Ein anderes Beispiel: "Niemand hat Gott je gesehen." Das Wort <<34>> handelt vom Deus absconditus und hebt den antiken Kult auf. Es schließt an Mose und den jüdischen Monotheismus an. Daran aber fügt sich die christliche Wahrheit an: "Aber wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm" (vgl. 1 Joh 4). Auf solche Sätze geht meiner Meinung nach der Sieg des Christentums in der antiken Kultur zurück. Sie beeindruckten durch die Monumentalität der Entbergung von menschlichen Grundfakten. Sie verschaffen dem Menschen eine Vergewisserung in der Selbsterfahrung, die nichts an ihm dementiert, die ihn voll zur Geltung kommen läßt und doch auch über ihn hinausweist. Am Anfang der Religion steht nicht die Forderung, sondern die Wahrheit über mich.

Prof. Johann Baptist **Metz** weist darauf hin, daß er vor allem vom Leid anderer gesprochen habe. Er sieht zwar Unterschiede zwischen der Leiderfahrung des Buddha und Jesu. Während der eine sich meditativ in die Innerlichkeit geschlossener Augen zurückzieht, wirft der andere sich in das Leid hinein und kommt darin um. Jesus ist der Mystiker der offenen Augen. Aber es sei wohl nicht fruchtbar, an der Leidensfrage Gegensätze der Religionen zu erläutern. Wir dürfen den Universalismus in der Gottesfrage nicht preisgeben und nicht von Göttern - und sogar von der Trinität - polytheistisch reden. Der Kampf um den Monotheismus entscheide sich an der Leidensfrage. Darin sieht er die Nähe des Christentums zum Buddhismus, während die Gegenüberstellung von Leid (buddhistisch) und Angst (christlich) nicht so ergiebig sei.

Für Dr. Hanna-Renate **Laurien** ist die Angst nicht die Grunderfahrung des Christentums. Sie kann eine Abgrenzung zum Buddhismus an diesem Punkt nicht nachvollziehen. An Herrn Henrich hat sie zwei Anfragen. Die erste bezieht sich auf dessen These I3: Woher kommt die Kategorie des Gewissens in der Philosophie? Die zweite Frage bezieht sich auf These I6: Wie sieht eine Philosophie aus, die nicht nur positiv-bestätigende Momente des Menschseins für ihre letzten Begründungen berücksichtigt, sondern auch Schuld, Leid und Todesangst? Gibt es eine Philosophie, die sich Auschwitz stellen muß, wie es eine Theologie gibt, die sich Auschwitz stellen muß?

Dr. Christoph **Münz** fragt Herrn Henrich, worüber Naturalisten und Metaphysiker miteinander sprechen und streiten und was passiert, wenn sie Leidenden begegnen? An die beiden Fragen von Herrn Metz, ob Gott glücklich macht und Trost spendet, schließt er eine dritte Frage an: Rettet Gott, erlöst er auch?

Prof. Franz **Mußner** bezieht sich auf Röm 9 - 11 und zitiert Röm 11,33, wo Paulus von der "Tiefe des Reichtums der Weisheit und Erkenntnis Gottes" (genetivus subjectivus) spricht. Gottes Entscheidungen sind für den Apostel unergründlich und seine Wege unerforschlich. Paulus fragt dann (in 11,34), <<35>> wer die Logik (nous) des Herrn erkannt hat und wer Gottes Ratgeber gewesen ist. Mit Zitaten aus Jesaja, Jeremia und Ijob, also mit Zeugnissen des Ersten Testaments, bezieht Paulus die Aussagen, daß niemand Gottes Logik kennt, *auf die Geschichte Israels!* Diese Sätze des Römerbriefs betreffen nicht, wie die christliche Theologie oft meint, die allgemeine Prädestination und die ganze Menschheit, sondern Israel und sein Heil. Gerade bei der Führung Israels war niemand der Ratgeber Gottes. Dann wendet sich Mußner an den Hegelkenner Henrich mit dem Hinweis, Hegel habe ja wohl geglaubt, die Logik der Geschichte erkannt zu haben, spreche aber andererseits doch vom "dunklen Rätsel Israel". Wir müssen feststellen: *Die Juden sind da* - und das ist uns wieder besonders durch Auschwitz ins Bewußtsein gekommen. Mußners These: Die Existenz der Juden verhindert eine Logisierung des Geschichtsverlaufs, wie Hegel sie versucht hat.

Ruth **Geyer** hat vom jüdischen Standpunkt aus Schwierigkeiten mit der Fixierung auf das Leid, wie sie es bei Herrn Metz gehört habe. Die Juden haben zwar in der Geschichte viel Leid erlitten, aber der Topos vom leidenden Gottesknecht ist in der Bibel *nur ein* Topos unter *vielen*. Zwar könne die gesteigerte Wahrnehmung des Leids uns zur Moral führen. Aber moderne Juden von heute kämen durch das Gedenken an das Leid (memoria passionis) *nicht zu Gott*. Jedenfalls passe die These von Metz nicht auf alle.

Wolfgang **Thierse** gibt Herrn Henrich recht, wenn er die Gottvergewisserung über positive Erfahrungen suche. Aber er sehe nicht, wie von daher der Umstieg erfolge. Dabei erinnert er an ein Wort Kafkas, daß der Mensch nicht leben könne ohne den Glauben an etwas Unzerstörbares in sich, wobei sowohl der Glaube wie das Unzerstörbare ihm auf Dauer verborgen bleiben können. Herr Metz gehe von

schmerzlichen Erfahrungen aus. Er knüpfe die Gotteserfahrung an die gesteigerte Fähigkeit zur Wahrnehmung fremden Leids. Das sei ein Widerspruch zum Zeitgeist mit seiner Kultur der Vergeßlichkeit. Aber bei Metz werde Gott schon vorausgesetzt. Er erkläre nicht, wie der Weg vom Leid zu Gott führt. Er selber habe positive Erfahrungen von Gott, die ihm erlauben, auch nach Auschwitz an Gott zu glauben.

Prof. Dieter **Henrich** geht auf die Fragen ein, die an ihn gerichtet sind, muß aber darauf hinweisen, daß er sich hier kurz fassen müsse. An jedem Begriff hänge aber ein wichtiges Stück der Philosophie.

Zu Frau Laurien: Moral läßt sich unter zwei Perspektiven betrachten. Sie ist einmal ein System der Imperative, die aus mir selbst kommen und ein bestimmtes Verhalten fordern. Da ich dem nicht immer voll entspreche, resultiert von daher das bedrängte Gewissen. Moral ist darüber hinaus aber auch etwas, das <<36>> meinem Leben selbst in meiner Schwäche gegenüber den Imperativen eine Affirmation zukommen läßt, insofern ich nämlich überhaupt unter einen solchen Anspruch gestellt bin. Das Gewissen kann mich zu der Vergewisserung führen, daß ich mich nicht selbst gemacht habe, daß ich aber aus dem Grund, von dem her ich lebe, in einen über die Welt hinausgreifenden Lebensvollzug eingesetzt bin. Auf Rückfrage von Frau Laurien sieht er sich jetzt nicht in der Lage, eine philosophische Ableitung des Gewissens zu geben.

Den Satz "In der Welt habt ihr Angst" hält er mit Bultmann, den er einen großen Lehrer des Christentums nennt, auch gegen Einwände aus dem Plenum für eine Grundaussage des Christentums.

Das Wort "Auschwitz" sei nicht leicht aufzunehmen. Er selbst habe einmal einen Aufsatz mit dem Titel "Denken mit den Opfern" (1987) geschrieben. Wichtig seien die Fragen: Wie sind Menschen dort gestorben? Wie konnte man sich als Mensch auch noch in diesem Ende bewahren? Die Philosophie müsse schon etwas über Auschwitz sagen, aber sie dürfe nicht dauernd darüber reden, wobei der Ernst Schaden leide. Er sei davon überzeugt, daß die Liebe, die man erfahren habe, auch in Todesschrecken standhalten kann. Sie sei wohl auch in jenem Leid und in der Todesnot nicht dementiert worden, die von den Schergen und ihrem aggressiven Nihilismus auf naturalistischer Grundlage inszeniert wurden.

Der Naturalist und der Metaphysiker können miteinander reden und streiten. Beide haben Lebenslehren. Der Naturalist hat die Weisheit der Resignation, des Freikommens von der Illusion des Alles-Durchschauens. So gewinnt er eine traurige Freiheit. Der Metaphysiker fragt: Ist das der ganze Ernst deines Lebens? Hältst du das durch? Aber eine Vergewisserung kann keinesfalls durch eine Beweisführung erfolgen. Für ihn sei es auch fraglich, ob man eine Gottesgewißheit aus dem Leid gewinnen könne. Übrigens könne der Naturalist das Leid interpretieren, wenn er den Menschen als das Wesen verstehe, das dem Tod und dem Verfall preisgegeben ist. Auch der Metaphysiker, für den allein

er hier rede, müsse sich zum Leid verhalten, aber er könne für das Eigentlichste seines Lebens so danken, daß der Dank auch das Leid noch überragt. Dann werde der Gottesbegriff, zu dem er vielleicht gelangt, auch den Gott, der das Leid über uns kommen läßt, noch berühren können. Aber hier wolle er mit seiner Antwort vorsichtig sein.

Zu Herrn Mußner: Hegel hat vom dunklen Rätsel Israels gesprochen, aber er hat das Rätsel auflösen wollen. Wenn man Gott begreiflich machen will, ist das Programm Hegels das Minimalprogramm. <<37>>

Zu Herrn Thierse: Auch er finde das Kafka-Wort wunderbar. Daß der Glaube und das Unzerstörbare auf Dauer verborgen sein können heißt nicht, daß sie nicht da sind. Das, was den Menschen ausmacht, ist ihm entzogen. Wir können das Dunkel nicht weiter lichten. Aber die letzte Wirklichkeit ist da. Man kann meinen, der letzte Schritt der Vergewisserung müsse sprachlos geschehen, wie bei Samuel Beckett. Aber er, Henrich, sei nicht der Meinung, daß das Sprachlose die letzte Möglichkeit sei. Keine Verkündigung könne dieser Meinung sein.

Prof. Johann Baptist **Metz** nimmt die an ihn gerichteten Fragen auf. Er wehrt sich dagegen, daß seine Theologie allein auf Auschwitz oder die Dritte Welt bezogen sei. - Er erinnert an die, die in der Hölle von Auschwitz noch beten konnten, und fragt, was denn sonst noch positiv sei, wenn nicht das, daß man in Höllen nicht verzweifelt, sondern schreit. - Er wisse nicht, was ein gutes Gewissen sei. Ein "schlechtes Gewissen" sei für ihn ein Pleonasmus. - Für ihn habe ein Begriff wie Naturalismus eine geschichtliche Konnotation. Er sei die fast notwendige Reaktion auf den christlichen Sünden-Absolutismus, der alles unter Schuldverdacht gestellt hat. Jetzt erkläre sich die Menschheit in ihrer Autonomie für unschuldig. - Auf die Frage, ob Gott rettet, sagt er: Gott rettet nur. Gott soll nicht nur von der Schuld befreien, sondern aus dem Leid herausreißen. Er weigere sich strikt, vom leidenden Gott zu reden. Das Leiden sei das schreckliche Mysterium, das der Mensch Gott nicht zuschreiben dürfe. Aber er könne jetzt das ganze Problem der Theodizee nicht mehr angehen.

Prof. Dr. Erwin Dirscherl/Werner Trutwin <<38>>☐

## **Zweiter Arbeitsteil:**

### **Juden und Christen vor der Gottesfrage heute**

Prof. Dr. R.J. Zwi Werblowsky

Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?

Zu später Stunde werden Ihnen zwei weitere Referate zugemutet. Ich werde versuchen, ein Maximum an christlicher Caritas zu üben, dabei hoffend, daß auch Sie mit meinem Referat nicht allzu hart ins Gericht gehen. Auch bin ich froh, entgegen dem Wunsch von Herrn Dr. Hagemann kein Manuskript abgeliefert zu haben. Hätte ich es getan, dann hätte ich nach den ersten zwei Referate meinen Text sofort zerrissen. Denn dort wurde so ziemlich alles für mich Wichtige schon gesagt, und der dritte Referent ist unter diesen Umständen fast notgedrungen in die Rolle des Diskutanten bei einem Podiumsgespräch gedrängt. Anstelle eines Referates biete ich daher eine Improvisation.

Ich werde im folgenden vielleicht zu oft von "Moderne" sprechen, was zum Teil daran liegt, daß ich gegen den heute so beliebten Ausdruck "Postmoderne" etwas allergisch bin. Die uns aufgegebene Thematik legt die Frage nahe, ob modern und säkular bzw. säkularisiert dasselbe sind. Das führt uns zum Max Weber unserer Kindheitsjahre zurück, der bereits von der Sache sprach, obwohl der Terminus Säkularisierung bei ihm kaum eine Rolle spielt, und noch weiter zurück zur Aufklärung. Wenn sich im Jahre 1793 zwei so grundverschiedene Geister wie Moses Mendelssohn und Immanuel Kant zur Preisfrage "Was ist Aufklärung?" äußerten, so sind wir uns heute der fortdauernden Präsenz, aber auch der Antiquiertheit der Aufklärung bewußt. Kant prägte die Formel von der Befreiung aus der *selbstverschuldeten* Unmündigkeit. Für Mendelssohn war die Existenz Gottes eine notwendige Vernunftwahrheit, und vielleicht war Lessing, wenigstens in der Ringparabel, der einzige, der spürte, daß die "zufälligen Geschichtswahrheiten" entscheidender sein könnten als die ewigen Vernunftwahrheiten. Aber auch Kant, der den Gottesbeweis des Anselm auf recht unfaire Weise widerlegen wollte, schmuggelte als Moralphilosoph sowohl Gott als auch Unsterblichkeit wieder in das Seinsverständnis hinein. Hier zeigt sich, wie prämodern und den Deisten ähnlich manche Aufklärer noch waren. Und ist denn Unmündigkeit das einzige, von dem wir Befreiung brauchen, auch angesichts des krummen Holzes <<39>> der Menschlichkeit, von dem Kant, ohne die Erbsünde bemühen zu müssen, nur zu gut wußte, daß nichts Gerades, wohl auch kein gerader Fortschritt, daraus entstehen kann? Nachdem Philosophen den Tod Gottes verkündeten und in ihrer Nachfolge die Honest-to-God-Theologen diese Metaphorik euphorisch in einem akademisch-theologischen "happening" zelebrierten, stehen wir heute auf der anderen Seite der Wasserscheide. Auf die Rolle des Leidens, das schon angesprochen wurde - ich benutze dieses Wort, um, gut buddhistisch, nicht der Rede von Sünde und vom Bösen

zu verfallen - und das heute unter der grauenvollen, aber unumgänglichen Chiffre "Auschwitz" behandelt wird, komme ich später zu sprechen.

Doch bevor ich in das mir gestellte Thema einsteige, möchte ich Sie ehrlicherweise warnen. Zu meinem Trost sehe ich in diesem Saal genügend jüdische Teilnehmer, die als legitime Sprecher des Judentums auftreten können. Ich kann nur als Religionswissenschaftler sprechen, obwohl ich gerne einräume, daß ein Religionswissenschaftler, der aus der jüdischen Ecke, sogar aus Jerusalem, kommt, Dinge vielleicht etwas anders formuliert als ein Kollege aus der buddhistischen oder taostischen oder - noch ferner liegend - aus der römisch-katholischen Ecke es tun würde. Auch werde ich nicht zum angesagten Thema reden, sondern, etwas provokativ, zu der Formulierung des Titels. Als Protothomist eher denn Neothomist kann ich mit ruhigem Gewissen sagen, daß ich mehr *ad formalia* als *ad materialia* sprechen werde.

Nach den Ausführungen meiner beiden Vorredner kann ich die Frage, was "säkulare Welt" bzw. "Moderne" bedeutet und ob diese beiden Begriffe identisch sind, übergehen. Ich erinnere nur daran, daß das Sprechen von Gott in säkularer Welt meistens als ein Sprechen unter Bedrohung, als ein Reden unter der Wolke von Gefahr gesehen wird. Können wir heute überhaupt noch von Gott reden? Aber an einen Gott, von dem man nicht reden kann, kann man natürlich schwer glauben. Ich erinnere ferner daran, daß es bis vor wenigen Jahren, besonders in der protestantischen Theologie und ganz besonders in Deutschland, als Ruhmestitel galt, die Säkularität erfunden zu haben. Säkularität, Entzauberung und Entgötterung bis hin zur vollen Ent-gottung der Welt gilt als der große biblische Triumph. Diese Tendenz verläuft von Barth über Gogarten und Bultmann zu C.F. von Weizsäcker. In einer erfolgreich entgötterten Welt, die konsequent auch jede *theologia naturalis* ablehnt, kann man kaum sinnvoll oder gar überzeugend von Gott, seinem Sein und seinem Wirken in Welt und Geschichte sprechen. Folglich gibt es Gott nur (ich wiederhole *nur*, nicht *auch*) im Christusgeschehen. Die Interpretation dieses Geschehens vollzieht sich oft unter dem Stichwort Hermeneutik und mit der Geburtshilfe von Heidegger. Daß dieses "Geschehen" <<40>> dem Nichtchristen noch abwegiger erscheinen muß als die altmodische Rede von Gott, scheint diese Theologen nicht zu stören.

Dazu kommt ein weiteres Problem. Wir nehmen gerne an, daß die Veranstalter von Tagungen wissen, wovon die Rede sein soll. Bei der Ankündigung unserer Tagung hat mich ganz besonders gewundert, daß nicht von den "drei monotheistischen Religionen" die Rede war. Natürlich kann man ohne den Islam nicht auskommen, wenn man vom Monotheos sprechen will. Doch hier wurde anscheinend etwas anderes anvisiert, das ein ganz spezifisches Unikum darstellt und wenn auch nicht zum Konsens, so doch zu einem Gespräch *sui generis* führen sollte. Eine Gemeinsamkeit also nicht der Glaubensinhalte, sondern des Gesprächs, und dies trotz der Unterschiede, die oft ganz anderer Art sind als meistens angenommen.

Zum Beispiel will es mir als Nichtchrist scheinen, daß ein Christ nur dann als Christ (und nicht als philosophischer Monotheist) von Gott

spricht, wenn er trinitarisch spricht. Meinen jüdischen Freunden versuche ich des öfteren zu erklären, daß es in der Dreieinigkeitslehre und in der eigentümlichen kabbalistischen Vorstellung von dem sich selbst in den zehn Sefiroth manifestierenden Gott um dasselbe Problem geht: Wie spricht man von einem dynamischen Monotheos, wie entfaltet man, ohne in Polytheismus zu verfallen, ein dynamisches Gottesbild? Vor lauter Monotheismus kann der Monotheos monolithisch werden. Doch jede Vorstellung von Dynamik impliziert auch eine die Einheit problematisierende Vorstellung von Polen, zwischen denen diese *dynamis* fließt. Nicht ohne guten Grund hielt die rabbinische Orthodoxie die ersten Kabbalisten für schlimmer als die Christen, die "nur" von drei und nicht zehn sprachen. In beiden Fällen ist diese Dynamik innergöttlich, denn *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (die Werke der Trinität nach außen sind eins). Was dem Juden nicht nachvollziehbar ist, scheint mir der Inkarnationsglaube, nicht die Trinität zu sein.

Doch ist es höchste Zeit, daß ich zu dem mir aufgegebenen Titel, von dem ich mich so weit entfernt habe, zurückkehre. Dieser Titel ist vielsagend zaghaft formuliert: Was würde/sollte ich einem Juden vorschlagen, wenn ... . Also nicht: predigen (die Not des sonntäglichen Predigenmüssens war ja der Auslöser des Römerbrief-Kommentars des Safenwiler Pastors Karl Barth) oder mitteilen, sondern vorschlagen. Und wer soll denn die Vorschläge machen? Ein Referent, von dem man annimmt, daß er Theist oder gar Monotheist ist und dessen Rede jedenfalls anders sein sollte als der "god-talk" der Philosophen? Natürlich kommt letztlich niemand um die Philosophie herum, denn sobald man "Gott" gesagt hat, <<41>> muß man redlicherweise auch Rechenschaft darüber ablegen, was gesagt oder - vielleicht noch wichtiger - was nicht gesagt wurde. Man muß doch Gottrede von Götzenrede abgrenzen. Wir alle verdanken trotz großer Vorbehalte Bultmann sehr viel, der in mancher Hinsicht für unser Jahrhundert getan hat, was Maimonides für das Judentum im Spätmittelalter tat. Was könnte dann die jüdische Note sein, die in unserer säkularen, entmythologisierten und nicht mehr zu remythologisierenden Welt hinzuzufügen wäre?

Mein Unbehagen nimmt zu, wenn ich nach der Identität des Adressaten der Vorschläge frage. Welcher biologische, nationale, historische oder konfessionelle Jude ist gemeint? Die Bezeichnung "Christ" ist vergleichsweise unproblematisch, denn in einer entchristlichten Moderne lassen sich Christen leichter identifizieren. Früher war es natürlich anders, und im Sprachgebrauch der in nichtmuslimischen Ländern lebenden Juden, ob in Rußland, Polen oder Italien, waren *Goj* (Nichtjude) und Christ identisch. Heute stimmt das nicht mehr. Nur ein kleiner Prozentsatz der *Goj*im, die uns umgeben, sind auch Christen. Doch der Jude bleibt Jude, ob als Synagogen- oder KP-Treuer, und wird als solcher nicht nur verfolgt, sondern, nun ins Positive gewendet, auch aufgefordert, vernehmbar über Gott reden. Es gilt, diese Asymmetrie im Bedeutungsspektrum der zwei Bezeichnungen ernst zu nehmen, denn sie ist von unmittelbarer Relevanz für die Rede von Gott derer, die Glieder des Leibes Christi, der Kirche, sind und solcher, die Mit-Glieder einer Schicksalsgemeinschaft sind.

Ich fahre mit meiner Meditation über den mir aufgegebenen Titel dieses Referats fort und komme zu meiner Hauptschwierigkeit, die ich (übrigens gut jüdisch) mit einer Gegenfrage ausdrücken will. Warum soll ein Jude überhaupt von Gott sprechen wollen und dazu noch Vorschläge von dritter Seite erhoffen? Mir wird zugemutet, diesem Redenwollenden seinen Willen nicht auszureden, sondern ihn zu ermutigen und ihm dieses Sprechen zu erleichtern, und zwar durch Vorschläge, die nicht allgemein philosophisch, monotheistisch, kantianisch, existentialistisch usw., sondern irgendwie spezifisch jüdisch sind. Doch bei aller Suche nach jüdischer Spezifität komme ich nicht um Gemeinsamkeiten mit dem Christentum herum, wobei ich nicht so sehr an biblische Wurzeln, sondern an zeitbedingte Gemeinsamkeiten in der "säkularen Welt" denke. Ich möchte in diesem Zusammenhang nochmals auf den Islam zurückkommen. Im Mittelalter gab es de facto, wengleich nicht laut proklamiert, eine Gemeinschaft von Juden und Muslimen gegenüber dem Christentum. Letzteres galt beiden als Polytheismus (Trinitätslehre), Idolatrie (Verehrung von Statuen) und gröbster Materialismus (Sakramentenlehre). Die Muslime hingen zwar einem falschen Propheten an, doch waren sie wenigstens echte, 24-karätige Monotheisten. Heute sieht das <<42>> anders aus. Juden und Christen sind sich in der säkularen Welt nähergekommen, weil beide durch das Fegfeuer der Aufklärung und Modernität hindurchgegangen sind, während der Islam (aus der vorurteilsgeprägten Sicht des Westens) noch vormodern ist. Wir verschwenden heute keine Zeit mehr mit Diskussionen über Nietzsche, Darwin, Marx, Freud oder Wellhausen, und wer es tut, ist für uns ein Museumsstück. Wir sind ihre Erben und fragen (ein Jude z.B. jeden Sabbat, wenn er Gottes Vollendung des Schöpfungswerkes und dessen Überantwortung an den ebenfalls geschöpflichen Menschen gedenkt), was Schöpfergott, was sakrale Gemeinschaft, was "heiliges Buch" und, vielleicht bedrängender als alles andere, was (mit oder ohne Krise des Historismus) Geschichte bedeuten kann. Der hebräisch dichtende und arabisch philosophierende Jehuda Halevi (Spanien, 12. Jh.) betonte Jahrhunderte vor Pascal den Unterschied zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und dem des Aristoteles und machte auch darauf aufmerksam, daß Gott sich im ersten der Zehn Gebote nicht als Schöpfer von Himmel und Erde vorstellt, sondern als derjenige, "der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat". Der Ansatz ist ein geschichtlicher, der aber in eine Geschichte weiterer Sklaven- und selbst Todeshäuser führt. Die Aussage ist in der Du-Anredeform gemacht, und das erscheint mir charakteristisch für die jüdische Tradition. Die wichtigen Aussagen werden von Gott in der zweiten Person gemacht und ebenso - vielleicht noch entscheidender - vom Menschen in der Sprache der Liturgie. Über ein Jahrtausend, bevor ein mittelalterlicher Theologe das Credo "Ich glaube an die Auferstehung der Toten" formulierte, sagte der betende Jude dreimal täglich zu Gott: "Du, der Du die Toten erweckst." Natürlich ist diese Anredeform nicht auf die Liturgie beschränkt. Es genügt, an die *Confessiones* des Augustinus zu erinnern. Doch scheint mir die Liturgie, gerade in ihrer Du-Form, die wichtigste Grundlage jeder Theologie zu sein. Ich will diese Behauptung nicht zu einem Slogan - Rede zu Gott anstatt Rede von Gott - erheben. Ich habe schon mehrfach betont, daß wir nie um die Philosophie herumkommen, wie wir uns auch winden und drehen. Auch die Rede zu Gott muß Rede und Antwort stehen: Zu was bzw. zu wem redet man?



Ich erwähnte die geschichtliche Dimension, die von uns und wohl auch von weiteren Generationen unter der Chiffre Auschwitz erfahren wird. Zu dem spezifischen Geschehen will und kann ich mich nicht äußern, da es in seiner grauenvollen Einzigartigkeit (und daran ist trotz "Unhistorikerstreit" festzuhalten) mein Denk- und Sprachvermögen übersteigt. Ich nehme auch zur Kenntnis, daß es sowohl jüdischerseits als auch christlicherseits eine unübersehbare Literatur zum Thema "Theologie nach Auschwitz" gibt. Besinnung und Problemstellung sind notgedrungen bei Juden und Christen völlig verschieden. Für letztere ist es <<43>> auch eine hochnotpeinliche Gewissensprüfung angesichts der Schuldverstrickung des Christentums im Verlauf der europäischen Geschichte. Für Israel stellt sich das Problem des Bundesverhältnisses mit seinem Gott in unüberbietbarer Brisanz. Doch werden mit dem Wort Auschwitz dem religiösen Denken auch m.E. falsche Weichen gestellt. Wie die Fundamentalisten in der Armseligkeit ihres Glaubens unfähig sind, das eigentliche Problem (eben nicht die wörtliche Tatsächlichkeit des Schöpfungsberichts in Gen 1, sondern die Prinzipien und Werte, nach denen sich nicht nur die Evolution, sondern das ganze Naturgeschehen vollzieht) überhaupt zu sehen, so kann auch die Konzentration auf Auschwitz manche eigentliche Fragen verdecken. Mir jedenfalls wird unwohl bei einer Theologie, für die Attila und Dschingis Khan (um willkürlich zwei Namen als Chiffre zu benutzen) ohne weiteres zu verkraften sind, doch "Gott nach Auschwitz" zum großen Fragezeichen wird. Gerade der Jude hat allen Grund, Auschwitz nicht völlig isoliert zu sehen von anderen Katastrophen der Unmenschlichkeit, die anscheinend zur "Menschlichkeit" des Menschen gehören.

Ich bin am Ende meiner Improvisation angelangt. Vorschläge, wie ein Jude in der heutigen Welt - und Säkularität ist nur eine ihrer Komponenten - von Gott sprechen könnte, habe ich nicht gemacht. Vielleicht werden einige der jüdischen Teilnehmer an dieser Tagung solche noch liefern. Mir scheint, daß theologische Hygiene von uns erheischt, über die Rede von Gott ein zeitweiliges Moratorium zu verhängen. In einer Zeit, in der das Wort Gott eine teils irrelevante, teils sinnlose Vokabel geworden ist, sollten wir uns vielleicht tatsächlich und wortwörtlich "um Gottes willen" mehr Zurückhaltung in der Rede über ihn auferlegen. <<44>>α

Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath

## **Was würde ich einem Christen vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?**

Ich nehme die Formulierung des Themas ernst, welche von mir lediglich einen Vorschlag verlangt. Dieser ist zweigeteilt, er betrifft das *Wie* und das *Was* der Rede von Gott. Wie auch meist sonst in kommunikativen Zusammenhängen sind *Was* und *Wie* nicht fein säuberlich zu trennen. Auch in unserem Fall bedeutet die Empfehlung für ein bestimmtes *Wie* der Gottesrede zugleich eine inhaltliche Explikation des Themas. Und umgekehrt gilt: Das Reden von Gott verlangt einen bestimmten Modus der Kommunikation, einen sachbezogenen und das heißt in unserem Fall einen gottbezogenen Gestus. Ich komme zu meinem ersten Teil, den ich bewußt in negativer Wendung formuliere:

### **I. Wie Christen in der säkularen Welt *nicht* von Gott reden sollen**

#### I. Der doppelte Fokus des Themas

Allen Rednern ist von der Themenstellung her ein doppelter Fokus vorgegeben: Sprechen von Gott - in der säkularen Welt. A priori wird wohl die Vermutung dahin gehen, daß sich die Vortragenden in ihren Vorschlägen zur Gottrede - zumindest in der Perspektive - unterscheiden. Dagegen scheint es a priori hinsichtlich des zweiten Fokus - der säkularen Welt - naheliegend, einen Konsens der Vortragenden anzunehmen. Gleichwohl wird nicht nur die Vielfalt und Komplexität des Phänomens hier möglicherweise ein differenzierteres Bild zeigen. Vor allem gilt es auch hier, die Verschränkung der beiden aufeinander zu beziehenden Brennpunkte wahrzunehmen: Mein Gottesbild bzw. mein Vorschlag zu einer der Zeit angemessenen Gottesrede ist selber kontextuell bedingt. Insofern bestimmt das von mir mitgebrachte Gottesbild auch die Analyse der Zeit mit und umgekehrt. Ich beginne mit dem einen Pol:

#### 2. Säkulare Welt

##### a. Zum Stichwort Säkularisierung

Säkularisierung ist ein Reflexionsbegriff, eine Selbstdeutekategorie der Neuzeit, die nach manchen schon Vergangenheit geworden ist oder

wird. Dies und die Möglichkeit, andere Deutekategorien zu verwenden, macht uns darauf aufmerksam, daß mit der Einführung des Begriffs Säkularisierung Klärungsbedarf gegeben ist. Diese Selbstdeutekategorie ist auch eine Wertekategorie. Demnach ist die <<45>> Rede von Säkularisierung auf ein ambivalentes, ja auf ein multivalentes Phänomen bezogen. Ambivalent, d.h. zwei entgegengesetzte Werte zulassend, ist die Kategorie vor allem durch ihren ideologiepolitischen Verwendungszusammenhang geworden. Für die einen kommt in der Säkularisierung die Welt zu sich selbst, in ihr Eigenrecht; für andere bedeutet Säkularisierung Abfall, Dekadenz und Untergang, zumindest aber verhängnisvolle Gottlosigkeit.

Wegen dieser von Emotionen durchzogenen und mit Wertungen strukturierten Debatte um die Säkularisierung wird zunehmend der Begriff der Moderne vorgezogen. Allerdings ist auch dieser inzwischen im Kontext der Diskussion um die sogenannte Postmoderne keine selbstverständliche Kategorie geblieben. Da ich hier nicht als Fachmann für dieses Gebiet rede, begnüge ich mich mit einer groben Skizze, bei der ich den zweiten Pol, die Gottesrede der Christen, immer schon im Blick habe.<sup>1</sup>

Ein erstes Phänomen der Moderne ist die *Demokratie*. In der Regel ist dies nicht das erste charakteristische Kennzeichen, das in diesem Zusammenhang genannt wird; mir scheint es aber aus aktuellem Anlaß angesichts der Christentumsgeschichte, die zunehmend eine Geschichte der Verkirchlichung der Christlichkeit geworden ist, passend, damit anzusetzen. Dabei ist mir vor allem wichtig, daß mit Demokratie hier nicht ein bloß formales Regelwerk gemeint ist, sondern die auf Menschen- und Freiheitsrechten basierende, im Prinzip angestrebte, in concreto partiell verwirklichte und durch Gesetze und Regeln nicht nur behinderte, sondern auch ermöglichte Lebens- und Kommunikationskultur. So wird hier bereits die Relevanz für die Gottrede deutlich. Es mag blasphemisch klingen, von einer "demokratischen Gottheit" zu sprechen; und auch noch die These Leonardo Boffs "Die Trinität ist unser wahres Gesellschaftsprogramm" <sup>2</sup>mag als zu unvermittelte, politisch direkte Aussage erscheinen. Das dahinter stehende Anliegen möchte ich wahrnehmen und darauf im II. Teil wenigstens indirekt zurückkommen.<<46>>

---

1) Von den einschlägigen Analysen seien erwähnt: U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie, Freiburg 1980; ders., Säkularisierung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 18, Freiburg 1982, 59-100; F.X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989; K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992; H.-J. Höhn (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn 1992.

2) L. Boff, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 29.

Ein zweiter, von allen Autorinnen und Autoren an hervorgehobener Stelle genannter Grundzug der säkularen bzw. modernen Welt ist die *Individualisierung*. Diese tritt freilich erst voll in Erscheinung, nachdem die Amalgamierung von Tradition und Moderne in den Industriegesellschaften sich auflöst und darüber hinaus die Moderne selber noch einmal in ihre fundamentale Krise geraten bzw. selbstreflexiv geworden ist (Stichwort: Postmoderne). Mit der Individualität bzw. Individualisierung hängt die Pluralität bzw. *Pluralisierung* zusammen. Das soziologische Phänomen der Segmentierung der Lebensbereiche hatte z.B. für den Katholizismus zunächst noch die Möglichkeit bereit, in einem überschaubaren Milieu Grenzen gesellschaftlicher Schichten zu übersteigen und verschiedene Ebenen aufeinander zu beziehen. Nachdem aber die Sektorierung alle Bereiche erfaßt hat, das Ende der "großen Erzählungen" (Lyotard) gekommen ist, schlägt für viele das Gefühl der Befreiung angesichts der Wahlmöglichkeiten um in eine Angst vor dem Pluralismus.

Damit ist schon im Blick, was als das Kennzeichen der Moderne schlechthin gilt: der permanente Wandel, die rasante *Beschleunigung*, das Gefühl, die Gegenwart ist nur Momentaufnahme in der sich nach vorne katapultierenden Entwicklung.

Mit dem zuerst genannten Stichwort - Demokratie - hängt zusammen, was ich hier noch eigens, ebenfalls zugegeben primär aus aktuellem kirchenpolitischen Interesse anfügen möchte, nämlich das Charakteristikum der *Öffentlichkeit*. Ich erinnere mich daran, daß Johann Baptist Metz vor über 25 Jahren bei einer Diskussion anläßlich des Jubiläums des Grünewald-Verlages vehement auf die Bedeutung der Öffentlichkeit bzw. auf die Notwendigkeit eines neuen Verhältnisses der Theologie und der Kirche zur Öffentlichkeit hingewiesen hat.<sup>3</sup> Dem ist nach 25 Jahren nichts außer dem Hinweis auf die zunehmende Dringlichkeit hinzuzufügen.

In diesem Koordinatensystem kann dann der Begriff der Säkularisierung nochmals eingeführt werden, ohne zugleich zur ideologischen Kategorie zu werden. Mit Franz Xaver Kaufmann läßt sich das Phänomen der Säkularisierung bestimmen als "Bedeutungsverlust religiöser Sinnggebung für immer weitere Lebensbereiche".<sup>4</sup> Fügen wir differenzierung noch hinzu, daß es sich um das Sinnggebungspotential bisheriger institutionalisierter Religionen handelt. Wir erleben ja zur Zeit, daß in <<47>> dieses Vakuum, in diese Auszehrung neue religiöse Muster eintreten, von denen allerdings noch die Probe aussteht, ob es sich wirklich um Sinnggebungspotentiale handelt.

---

3) Vgl. die aus Anlaß des 50jährigen Verlagsjubiläums in begrenzter Stückzahl produzierte Tonkassette.

4) F.X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 213.

Mit Medard Kehl an die Analysen Franz Xaver Kaufmanns anschließend möchte ich als *Konsequenzen* für die Situation der Gottesrede Folgendes festhalten.<sup>5</sup> In der zur Postmoderne - wie auch immer - hin sich verschärfenden modernen Gesellschaft gibt es

- keinen Platz für die Tradition als Sinnboden

- keinen Platz für eine *bestimmte* Hoffnung

- verführt der Pluralismus entweder zum Synkretismus oder zum Agnostizismus

- verlagert sich die Gottesrede wie alle Kommunikation, die das Leben thematisiert und betrifft, in die Primärgruppe bzw. in den Binnenbereich des eigenen Gewissens.

Öffentlich haben wir jedenfalls zu handeln "etsi Deus non daretur". Franz Xaver Kaufmann hat auf die Problematik dieses neuzeitlichen Mottos hingewiesen. Formuliert wurde es, als man überhaupt nicht im Sinn hatte, Gott abzuschaffen, als man vielmehr ohne direkten Rekurs auf einen geoffenbarten göttlichen Gesetzgebungswillen Humanität und auch eine Vernunftreligion begründen wollte. Die Theologie hat diesem Anliegen durch verschiedene Wendungen hindurch sehr viel abgewinnen können bis hin zu der Rede von dem "überflüssigen" bzw. "nicht notwendigen" Gott. Mit diesem Konzept ist oft aber eine sehr raffinierte Dialektik verbunden, die nun gerade diesen nicht notwendigen und überflüssigen Gott wiederum als das zutiefst Notwendigste herausstellen will. - Wir fragen:

b. Wie also von Gott *nicht* reden?

Zunächst einmal ist im Hinblick auf die Gottesrede *zur Kenntnis zu nehmen*, daß Gott in vielen Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen unserer Gesellschaft nicht mehr vorkommt und zwar nicht nur faktisch, sondern nach Meinung vieler auch de jure. Zur Debatte steht, ob hier nur ein bestimmter Gottesbegriff am Absterben ist oder ob Gott selbst tot ist. Christian Link fragt: "Findet Gott <<48>> in der

---

5) M. Kehl, Die Kirche, Würzburg 1992, 166f; 169-172.

Realität der neuzeitlichen Welt überhaupt noch Raum, seine Wahrheit welthaft, 'konkret' darzustellen?"<sup>6</sup>

Link nimmt ausdrücklich Bezug nicht auf Bonhoeffer, der ein religionsloses Christentum gefordert hat, nicht auf Karl Barth, der das Christentum nicht mehr als Religion verstehen wollte, sondern auf Hegel und seinen Ausspruch "Gott selbst ist tot". Hegel geht es nämlich genau um dieses Phänomen, daß zwar der Gottesbegriff noch vorhanden, aber nicht mehr durch die Wirklichkeit, die Realität gedeckt ist.

Im postmodernen Pluralismus darf die Existenz Gottes wieder behauptet werden, aber dieser beliebige Gott ist doch kein Thema mehr. Dies scheint mir freilich keine Rückkehr zu dem Motto zu sein "Jeder soll nach seiner Fassung selig werden", vielmehr fehlt dem postmodernen Beliebigeitspluralismus im Vergleich zu dem aufklärerischen Motto die gemeinsame Vernunftbasis.

Schließlich ist die Entpolitisierung des Gottesbegriffs und der Gotteswirklichkeit durch das Phänomen der Individualisierung und den Trend auf kleine Lebenswelten hin (mit der sich dann einstellenden emotionalen und auch weltanschaulichen Überforderung der Zweierbeziehung) deutlich dokumentiert.

Ich ziehe einige erste Folgerungen im Blick auf unsere Frage, wie Christen nicht von Gott reden sollten.

*Erstens:* Angesichts der modernen bzw. postmodernen Situation sollten sich Christen in ihrer Gottesrede vor allzu generalisierenden Aussagen hüten. Die bei Predigern sehr beliebte Floskel "Jeder von uns hat doch schon einmal ..." nimmt häufig eine Generalisierung in Anspruch, die nicht durch die Erfahrung der Menschen gedeckt ist. Zudem läßt sie den Verdacht aufkommen, als habe der Redner dies alles schon durchlebt, reflektiert, verarbeitet und als könne er nun ein Rezept zum Bestehen dieser Situationen liefern. Rede von Gott muß erfahrungsbezogene, subjektsbezogene Rede sein, darf sich aber ihre Subjekte nicht zurechtmachen.

*Zweitens:* Trotz, ja gerade um der geforderten Subjektivität willen darf die Gottesrede der Christen nicht privatistisch sein. Je deutlicher sich die Phänomene auszeitigen, die unter Säkularisierung zusammengefaßt werden, umso notwendiger wird auch die Öffentlichkeit der Gottes-

---

6) C. Link, Die Kirche in der Krise der Moderne, in: Jahrbuch für biblische Theologie 7 (1992), 301.

rede. Gott gehört nicht in die <<49>> "religiöse Kuschelecke" (Bischof Franz Kamphaus), sondern auf die Plätze und Märkte!

*Drittens:* Dann ist freilich die Unterscheidung der Geister zu üben. Nicht jede Form der Gottesrede, wie sie sich im Spektrum der christlichen Kirchen zeigt, ist geeignet, sowohl gottgemäß wie zeitgemäß zu sein, und nur in dieser Verbindung kann Evangelisierung geschehen. Insofern wir im zeitgenössischen, längst selbst plural gewordenen Katholizismus drei große Strömungen unterscheiden<sup>7</sup> - reaktionäre und insofern fundamentalistische Bewegungen, stark individualisierende Bewegungen, neue soziale Bewegungen in den Basisgemeinden - so scheint mir nur die Gottesrede der zuletzt Genannten in einer *zukunftsträchtigen* Weise im Angesicht der säkularen Welt von Gott zu reden.

*Daraus folgt:* Christen sollten in der säkularen Welt weder fundamentalistisch noch individualistisch-privatistisch von Gott reden. Christen sollten in der säkularen Welt nicht den Trend zur Beliebtheit, zur Kaufhaustheologie fördern. Christen sollten in der säkularen Welt der Privatisierung, Intimisierung und möglichst Verharmlosung Gottes entgegenwirken. Christliche Gottesrede sollte von einem neuen Sehen geleitet sein: Gott ist nicht mehr bei den Mächtigen und nicht bei den Verfestigten. Gott ist jedenfalls vor allem dort zu erwarten, wo er in der herkömmlichen Sozialgestalt des Christentums am wenigstens oder jedenfalls sehr selten zu erwarten war. Das bedarf neuer Augen, freilich nicht nur der des Herzens, sondern eben auch der des Verstandes. Es braucht eine neue Sensibilität, eine neue Empfindlichkeit. Das führt mich zum dritten Abschnitt meines ersten Teils:

### 3. Kontext: Gespräch von Juden und Christen

Christliche Gottesrede muß situationsbezogen, muß kontextuell sein. Wie könnte ich dann im Zusammenhang mit meiner Aufgabe, Vorschläge für ein Reden von Gott zu machen, von dem Kontext ausblenden, in dem ich dabei stehe? Der Kontext ist das Zusammenkommen von Christen und Juden zu einem Gespräch über Möglichkeiten der Gottesrede in ihrer gemeinsamen, der säkularen Welt. Hier ist eine spezifische Form von Sensibilität angesagt, Sensibilität gegenüber dem Gesprächspartner sowie Theodizee-Empfindlichkeit (Johann Baptist Metz).

---

7) Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 177-192.

a. Sollen Christen nach Auschwitz überhaupt noch von Gott reden?<<50>>

Frage man den "Mann auf der Straße" um einen Rat, so würde der wohl den Tip geben, ein Christ möge lieber oder am besten ganz von Gott schweigen. Wie können sich Christen überhaupt noch erdreisten, in einem Gesprächskreis mit Juden nach Auschwitz von Gott zu reden? Was einem der Taxifahrer auf dem Weg zur Akademie rät, ist natürlich auch inzwischen - Gott sei Dank - eine Frage innerhalb der Theologie geworden. Ich kann sie hier nicht in extenso behandeln, aber ich kann sie auch unmöglich übergehen. Deshalb frage ich zugespitzt: Was bedeutet Auschwitz in unserem Zusammenhang? Ich sehe folgende Richtungen, in denen eine Antwort gesucht werden muß.

Was bedeutet Auschwitz *für Gott*? Zunächst könnte eine Antwort lauten, daß Auschwitz nur die Verschärfung einer Frage nach Gott bedeutet, die so uralt sei wie die Menschheit. Freilich weigert sich in uns doch alles, Auschwitz bloß als die, wenn auch immense, Aufgipfelung dessen zu sehen, was es immer schon gegeben habe. Ich denke, daß dies nicht nur hinsichtlich der Taten bzw. Untaten von Menschen gilt, sondern auch hinsichtlich Gottes selbst. Auschwitz bedeutet in dieser Hinsicht den endgültigen Erweis der Ohnmacht Gottes. Günter Schiwy<sup>8</sup> hat im Anschluß an Günter Anders und Hans Jonas davon gesprochen, daß Auschwitz für die Geschichte der Religion und der Gottesoffenbarung einen ähnlichen Wendepunkt darstelle wie Golgotha. In Auschwitz ist endgültig der Erweis erbracht worden, daß Gott angesichts der Menschheitsgeschichte ohnmächtig ist, daß er nicht der Herr der Geschichte sein kann bzw. sein will.

Was bedeutet Auschwitz *für den Menschen*? Zunächst einmal ist in Korrespondenz zum ersten Gesichtspunkt (Was bedeutet Auschwitz für Gott?) zu sagen, daß Auschwitz das Ende eines bestimmten, traditionell lang anhaltenden und wirksamen Gottesbildes bedeutet. Der Mensch hat Abschied zu nehmen vom allmächtigen Gott! In diesem Sinn ist Gott tot, insofern ein bestimmtes Gottesbild tot ist. Allerdings ist dieses "Wir haben ihn getötet" so gewaltig, daß die Frage aufkommt, ob nicht Gott endgültig tot sei. - Bleiben wir aber zunächst noch bei dem "Wir haben ihn getötet"! Für die Menschen bedeutet Auschwitz die Kumulation von Unmenschlichkeiten, die fürwahr - ich glaube nicht, daß dies blasphemisch ist - hinter dem Gedanken, wir hätten Gott selbst getötet, nicht zurücksteht.

Was bedeutet Auschwitz *für Juden*? Hier wage ich selbstverständlich nur zögernd eine auch nur typologisierende Antwort zu geben. Es gibt

---

8) G. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995.



nach meiner <<51>> Wahrnehmung<sup>9</sup> drei typische jüdische Reaktionen auf Auschwitz: Die eine ist der Atheismus, d.h. Auschwitz hat den Verlust Gottes zur Folge. Die andere Reaktion ist die des Festhaltens an der Unberechenbarkeit Gottes, weswegen sogar empfohlen werden kann, sich eher an die Tora zu halten als an diesen unberechenbaren und unbegreiflichen Gott. Die dritte Reaktion schließlich ist die der eigenen Ohnmacht angesichts eines Gottes, der selbst sich als ohnmächtig erwiesen hat. Es steht noch aus, ob dieser Gott begreiflicher wird; daß wir aber Abschied nehmen müssen von einem allmächtigen Gott bzw. von einem (vor-) bestimmten Bild von Gottes Allmächtigkeit und daß uns aufgegeben ist, einen "ohnmächtigen" Gott dennoch als Gott zu begreifen, das steht an.

Was bedeutet Auschwitz für Christen? Hier gilt, und ich scheue mich nicht, es emphatisch noch einmal zu wiederholen, am ehesten dieses "Wir haben ihn getötet", und zwar nicht nur den Gottesbegriff, sondern Gott selbst in Menschen. Die Kumulation und Nichtvergleichbarkeit der Unmenschlichkeiten gilt vor allem oder zugespitzt auch deshalb, weil hier Christen - im 20. Jahrhundert - inmitten in Europa - ihre Stammütter und Stammväter ermordet haben bzw. haben ermorden lassen.

b. Was schlage ich deshalb Christen hinsichtlich ihrer Gottrede vor?

Ich schlage Christen vor, ja ich rate ihnen dringend, im Gespräch mit Juden zu schweigen, zuzuhören, sich zur Problematik zu bekennen und zwar nicht nur in Form eines eingangs absolvierten Staffelebetes. Ich schlage Christen vor, ja ich rate ihnen dringend, im Gespräch mit Juden über die Gottesrede in einer säkularen Welt nach dem Schweigen und Zuhören zu erzählen, d.h. erfahrungsbezogen zu reden und so alte Theologumena einzuführen, weiterzuführen und auch zu entführen in neue Zusammenhänge hinein. Ich schlage Christen vor, ja ich rate ihnen dringend, im Gespräch mit Juden sich nicht zu verstecken, weder ihre Schuld, aber auch nicht ihr zaghaftes, stammelndes, aber doch sie selbst zum Erzählen ermächtigendes Gottesbekenntnis.

Um letzteres geht es im folgenden, wobei ich nicht mich von einem Vergleich jüdischer und christlicher Gottesrede leiten lasse, sondern ich mich ganz dann auf meinen Part als christlicher Theologe beschränke. Ich gehe nicht auf eine Diskussionslage ein, die durch zwei "Wenn-doch"-Sätze markiert ist: "Wenn ihr doch Trinitarier geworden wäret!" - "Wenn ihr doch Monotheisten geblieben wäret!" Ich hoffe, daß

---

9) Vgl. auch Schiwy.

durch meine Ausführungen selbst zumindest die Empfindlichkeit <<52>> einer trinitarischen Gottrede in unserem Kontext und angesichts der säkularen Welt gespürt werden kann; ein umfassendes Durchbuchstabieren ist im vorgegebenen Rahmen nicht möglich. Unsere Gespräche werden zeigen, wie weit die Gemeinsamkeiten gehen; sie werden zeigen, wie weit die unterschiedlichen Akzente notwendig sind, so daß alle Bekehrung sinnlos wird. Sinnlos wird sie - von Einzelschicksalen abgesehen - vor allem angesichts einer säkularen Welt, die durch Individualismus, pluralistische Beliebigkeit und Deinstitutionalisierung gekennzeichnet in der hoffnungslosen Überforderung des einzelnen oder der Zweierbeziehung eine neue Gottessehnsucht entdeckt.

## **II. Das christliche Bekenntnis zum trinitarischen Gott**

Um Mißverständnisse hinsichtlich der gewählten Methode möglichst auszuschließen, füge ich einige *Zwischenbemerkungen* ein:

In diesem II. Teil bewege ich mich von dem ersten Brennpunkt her auf unser spannungsreiches Thema zu, d.h. ich lasse die Beschreibung der säkularen Situation so stehen und konfrontiere damit das christliche Reden von Gott, ohne beide Pole durchweg und in jeder Hinsicht vermitteln zu können. Dies setzte ja voraus, daß uns sowohl die Situation der "säkularen Welt" wie die Verfassung christlicher Gottesrede völlig transparent wären.

Ich führe die christliche Gottesrede direkt in das Gespräch ein, indem ich vom trinitarischen Glaubensbekenntnis ausgehe. Je nachdem, welche Erfahrung jemand mit dem christlichen Sprechen von Gott gemacht hat, kann dies anmaßend oder vereinnahmend erscheinen. Es ist hier ganz anders gemeint! Ich gehe davon aus, daß wir im interreligiösen Dialog nicht von einer tabula rasa ausgehen und quasi schrittweise ein - soweit möglich - gemeinsames Gottesverständnis entwickeln können. Wir sitzen vielmehr an einem runden Tisch, an dem alle gleichberechtigt Platz haben und aufgefordert sind, ihr Gottesverständnis einzubringen. Nur so kann Reinigung des eigenen Verständnisses wie Bereicherung des jeweils anderen geschehen. Mit einer Vergleich-gültigung des Gottesbildes hat dies nichts zu tun. Daß christliche Theologen heute in der Regel vom trinitarischen Gottesverständnis ausgehen, hat also nichts mit Anmaßung, sondern etwas mit Wahrhaftigkeit und Transparenz zu tun. Dies bedeutet, daß sich die Situation gegenüber den mittelalterlichen Verhältnissen verändert hat. Dort optierte man schließlich dafür, im Interesse des interreligiösen Dialogs und der Hinführung zum Gottesglauben (nämlich von dem einen zu dem dreieinen Gott), zuerst "de Deo uno" zu handeln und dann "de Deo trino". Dies war unproblematisch, solange der erste Teiltraktat zu einer

rein metaphysischen Gotteslehre <<53>> wurde, die zugleich den nachfolgenden zweiten Teiltraktat als fast überflüssige "höhere Mathematik" erscheinen lassen konnte. In der Summa theologica des Thomas von Aquin ist von Anfang an, d.h. auch da, wo von dem Wesen des einen Gottes die Rede ist, der trinitarische Gott im Blick. Der Einsatz bei der *una essentia* (dem einen Wesen) konnte freilich zu einer Abstraktion der Gottesrede von der konkreten heilsgeschichtlichen Erfahrung führen. In der östlichen Theologie dagegen nahm man den Ausgang bei dem Vater als der Quelle der Gottheit, ohne daß dadurch in jeder Hinsicht Abstraktionen zu vermeiden waren.

Für das Gespräch zwischen Juden und Christen ist vor allem das Folgende bedeutungsvoll: Wenn ich mit der trinitarischen Gottesrede der Christen zunächst von Gott dem Vater spreche, so heißt das in der Perspektive des Neuen Testaments, von dem einen Gott zu sprechen, den grundlegend das Erste Testament bezeugt. Es ist ja nicht so, daß die ersttestamentlichen Gotteserfahrungen erst durch Jesus Christus an Bedeutung gewinnen; es ist doch vielmehr so, daß die Bedeutung Jesu Christi in der Perspektive der Gotteserfahrungen des Ersten Testaments aufscheinen kann. Sie *kann* aufscheinen, sie *muß* es nicht - d.h.: Mir geht es im folgenden nicht um Belehrung der anderen, sondern um Selbstaufklärung der eigenen artikulierten Gotteserfahrung. Ich versuche also im folgenden, im Kontext des jüdisch-christlichen Gespräches sowie im weiteren, gemeinsamen Kontext der säkularen Welt darüber zu reflektieren, wie in dieser Situation das christliche Bekenntnis zu dem dreieinen Gott artikuliert und kommuniziert werden kann.

## I. Der Vater: Im Ursprung ist Beziehung

### a. Ich glaube an Gott, den Vater ...

Wer Gott Vater nennt, geht davon aus, daß er einen Sohn hat - daß die Gottheit eine Tochter hat, liegt außerhalb unseres kulturellen Blickfeldes - bzw. daß es Söhne und Töchter gibt. Im Ersten Testament wird häufig das Volk Israel Sohn Gottes genannt. In späteren Traditionen werden auch einzelne Fromme bzw. die Könige als Söhne (und Töchter) Gottes bezeichnet. Die christlichen Gemeinden bekennen sich zu Jesus als dem Christus; sie preisen ihn in Liedern als Sohn Gottes, als den Sohn, dank dessen, im Hinblick auf den und von dem her alle Söhne und Töchter Gottes sind.

Gott Vater zu nennen, heißt ihn Ursprung, Erzeuger nennen: alles kommt von ihm; er ist vor allen seinen Kindern. Die - in ihrem Charakter als solche oft verkannte - *Metapher Vater* bringt selbst nicht zum Ausdruck, daß Gott nicht nur Ursprung, sondern als bleibender Ursprung

auch Ziel des Menschen und der <<54>> Schöpfung ist (worin sich eine deutliche Grenze der Metapher, der Analogie zeigt). In unserer - säkularen oder erst recht postmodernen - Lebenswelt, die Rückgründung in Tradition vielleicht zuläßt, aber als nicht kommunikationsfähig betrachtet, scheint mir dies wichtig zu sein, daß unser Bekenntnis zum Ursprung die bleibende Bezogenheit und vor allem die Zielgerichtetheit mit thematisiert. Es gilt, gegenüber der Anfälligkeit der christlichen Kirchen für statische Retrospektiven resistent zu werden durch das Einschwingen in die Dynamik der Schöpfung und die Wahrnehmung der Freiheit der Geschöpfe und ihrer konkreativen Berufung. Wer Gott Vater nennt, setzt die Behauptung in die Welt, daß Gott von seinem Wesen her in Beziehung ist. Die Christen haben dies in ihrer Theologie dezidiert herausstellen müssen: Gott wird nicht zum Vater, er ist es immer schon; weil Gott von Ewigkeit her Vater ist, hat er von Ewigkeit her einen Sohn, der Sohn gehört in die Definition des Wesens Gottes!

Bleiben wir noch einen Moment beim Vater als Ursprung und Ziel. Der Ursprung prägt, was aus ihm hervorgeht; die Quelle bestimmt die ursprüngliche Qualität des Wassers. Das heißt: Das Bild des Vaters als Ursprung prägt das Bild, das wir von seinen Kindern haben. Da wir nun das Vaterbild unvermeidlicherweise aus unserem Erleben von Vatersein speisen, ergibt sich die uns vertraute Wechselwirkung: In das Bild von Gott als Vater fließt die Erfahrung mit menschlichen Vätern ein; das Vatersein Gottes kann aber auch als Vorbild für das Vatersein von Männern geltend gemacht werden. Je nach dem Stand, der Phase der Wechselbeziehung dominieren bestimmte Züge des Vaterbildes: der strenge - der gütige, der gerechte - der barmherzige, der gewaltige - der grenzenlos liebende usw.. Alle diese Züge werden auch in der Gottese Erfahrung entdeckt, - und das ruft nach der Unterscheidung der Geister. Weil das Vaterbild z.T. sehr belastet ist, weil in diesem Bild Gott zum Verstärker einer "schwarzen Päda- gogik" werden konnte, ist es angezeigt, den zentralen Gedanken des liebenden Ursprungs, der sorgenden Treue auch durch das Bild der Mutter zum Ausdruck zu bringen. Wer argumentiert, das sei nicht nötig, weil wir doch wüßten, daß all unsere Bilder, also auch das Vaterbild, begrenzt seien, übersieht, daß wir gerade deshalb nicht nur ein Bild, schon gar nicht ein so belastetes und einseitiges Bild bevorzugen sollten. Daß es auch Mütter gibt, die wenig Ähnlichkeit mit dem Muttersein Gottes erkennen lassen, ist ebenso wahr wie als Einwand unzulässig, weil nach einer alten Lebensweisheit Mißbrauch den rechten Gebrauch nicht aufhebt. Schließlich können wir uns auf die Schrift berufen, die uns Gott auch in mütterlichen Eigenschaften zeigt bzw. in Verhaltensweisen, die wir üblicherweise den Müttern zuschreiben. Ich nenne als einen Text, der uns Gott als Mutter oder - nach anderer Auslegung - zugleich als Vater und Mutter, als Eltern vor <<55>> Augen stellt: "Ich war da für sie wie die Eltern, die den Säugling an ihre Wangen heben" (Hos 11,4). Der Text macht uns in seinem zentralen Vers zugleich deutlich, wie sich Strenge und Güte Gottes zueinander verhalten: "Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. *Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte*" (11,8f).

Wenn wir das in den unterschiedlichen Bildern, besonders in dem des Vaters und der Mutter Gezeichnete - ohne den Reichtum und Wert der Bilder zu verachten - in den Begriff drängen, so können wir formulieren: Gott ist ein beziehungsfähiger und beziehungswilliger Gott: "Ich werde für euch da sein, als der ich für euch da sein werde" (Ex 3,14). Dabei werden Weltüberlegenheit und In-der-Welt-Sein, Transzendenz und Immanenz, Distanz und Nähe zueinander in Beziehung gesetzt. Die christliche Erfahrung bezeugt, daß Gott konkret als Mensch in dieser Welt ist und ihr zugleich als Ursprung gegenüberbleibt. Die Überbrückung von Distanz und Nähe geschieht - nachdem der Sohn zum Vater heimgekehrt ist - im Heiligen Geist.

b. ... den allmächtigen

Die Rede vom allmächtigen Gott ist gegenwärtig wohl noch problematischer als die vom Vater-Gott. Freilich gibt es Zusammenhänge, die wiederum die Unterscheidung der Geister verlangen: Was Allmacht Gottes heißt, darf nicht an den Allmachtsphantasien der Menschen, besonders der Männer abgelesen werden. Ein Gott, der machen kann, was er will, und für die Menschen unberechenbar ist: das war z.B. der dominierende Zug im spätmittelalterlichen Gottesbild, unter dem Martin Luther so sehr gelitten hat. Das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, dem allmächtigen (in dieser Reihenfolge!), besagt aber, daß Gott *in seiner Liebe allmächtig* ist, daß er alles vermag, was Liebe vermag, - und das ist mehr sogar, als menschliche Liebe sich zutraut! Ein Vater, der liebt, gewährt Freiheit, entläßt ins Leben - und begleitet besorgt den Lebensweg seiner Kinder. Unveränderlichkeit Gottes besagt in erster Linie diese Treue Gottes zu sich selbst, und das heißt zu seiner liebenden und sorgenden Hinwendung zu den Geschöpfen. Das Gesagte läuft nicht auf eine Verniedlichung Gottes hinaus, bedeutet keine Deformation Gottes zum lieben Papa, der "ja alles versteht, über alles hinwegsieht". Es bedeutet aber eine entschiedene Option für den Gott, der in seiner Liebe konsequent ist und deshalb die Konsequenz der Liebe fordert, besser: sie ermöglicht.

Nicht jedoch die Allmacht als solche, nicht die Unveränderlichkeit, sondern die *Leidenslosigkeit* Gottes, die seit der Inkulturation des Evangeliums in die hellenistische Welt vom Hauptstrom der Theologie als Axiom gehandhabt wird, führt <<56>> uns in unserem engeren Kontext hier in die Aporie. Kann der allmächtige Gott leiden? <sup>10</sup>

---

10) In den folgenden Überlegungen finde ich mich (mit anderen Theologinnen und Theologen) auf weite Strecken bestätigt durch die Argumentation von G. Schiwy, dessen Buch ein lebendiges Zeugnis für den Dialog zwischen Juden und Christen ist.

Die getroffene Klarstellung, daß Gott in der Liebe, in seiner Liebe allmächtig ist, drängt die Annahme geradezu auf, daß dieser Gott auch leidenschaftsfähig und leidensfähig ist. Von diesem Ansatz her ist uns m.E. auch der elegante Weg einer solchen Inkarnationschristologie versperrt, die das Leiden dem Menschen Jesus, seiner menschlichen Natur zusprach, aber von dem "wahrhaft Gottsein" des Logos fernhielt. Ist es aber christologisch nicht konsequent, zumindest zu formulieren: "Weil der Mensch Jesus leidet, leidet Gott in ihm"? Das gleichfalls alte Axiom "Unus ex trinitate passus est" wurde ja nie als häretisch verurteilt. Wenn aber Gott in Jesus leidet, dann leidet er nicht nur als Mensch, sondern *als Gott*, oder - für diejenigen, welche es im Sinne der klassischen Idiomenkommunikation präziser haben möchten - : In Jesus leidet - als Mensch - Gott selbst, der ewige Sohn des Vaters und mit ihm der Vater selbst. Würde ich nicht andernfalls geradezu das Herzstück der metaphorischen Rede von Vater und Sohn als die "je größere Unähnlichkeit" <sup>11</sup>herausoperieren?

Vielleicht kann uns die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Leidensfähigkeit in diese Gottesrede hineinhelpen; sie ist aber - das sei sogleich angemerkt - bloß vorläufig. Es ließe sich folgende Unterscheidung treffen: Gott ist zwar von seinem Wesen her nicht leidend, dem souveränen Gott kann kein Leid zugefügt werden; jedoch bestimmt sich Gott selbst - also aktiv - zum Mit-Leiden. Gehört aber nicht diese Selbstbestimmung zum Wesen Gottes selbst? Gott leidet an seiner Menschenliebe; so macht er sich leidensfähig und anthropodizeeempfindlich.<sup>12</sup> Um einem Mißverständnis zuvorzukommen, ließe sich formulieren: Gott gehört nicht zu der dem Leiden unterworfenen Kreatur; in diesem Sinn <<57>> leidet der Schöpfer nicht. Daß Gott als Gott leidet, will besagen, daß sich der Schöpfer durch das Leiden seiner Kreatur betreffen läßt. Vielleicht dürfen wir im Blick auf das leidende Volk Israel, die leidenden Gerechten, den Gottesknecht, den leidenden Messias zugespitzter formulieren: Der Schöpfer wird durch das Leiden seiner Schöpfung im Innersten betroffen.

Ein anthropologisches Hauptproblem der gegenwärtig sich zur postmodernen Moderne entwickelnden säkularen Risiko-Gesellschaft ist die Überproduktion von Kontingenzen. Auch das könnte ein Anknüpfungspunkt für die Gottesrede sein, was ich hier nicht weiter entfalten kann. So bleibt es bei einer hoffentlich das Gespräch provozierenden Behauptung: Selbst Kontingenzen produzieren, Risiken eingehen ist nichts

---

11) Nach dem IV. Laterankonzil von 1215 ist beim Vergleich zwischen Schöpfer und Geschöpf die je größere Unähnlichkeit in aller Ähnlichkeit zu beachten (vgl. DH 806).

12) In Anwendung (und Umkehrung?) der Formel "Theodizeeempfindliche Gottesrede" von J.B. Metz, zuletzt in: ders. (Hg.), "Landschaft aus Schreiben". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102.

Neues, Gott tut das immer schon! Gott bleibt der Welt gegenüber souverän. Seine Souveränität bedeutet allerdings nicht, daß er die Welt meiden müßte, um sein Gottsein zu bewahren. Im Gegenteil: Gerade darin besteht die Macht Gottes, daß er in dieser Welt sich erfahren lassen kann, ohne aufzuhören Gott zu sein.

Im Folgenden gehe ich wesentlich kürzer auf das Bekenntnis zum Sohn und zum Geist ein. Dies hat - abgesehen vom Zeitmangel - sachliche Gründe: Das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Vater, der in Liebe ohnmächtig-allmächtig ist, verbindet uns weithin. Ja, ich gehe einen Schritt weiter und behaupte: Was Christen vom Sohn und vom Geist bekennen, muß für die jüdischen Schwestern und Brüder nichts völlig Neues sein, schon gar nicht eine das monotheistische Gottesbild zerstörende Revolution. Freilich: Genau dies wird uns weiter beschäftigen, und ich beanspruche nicht, den Antrag auf Schluß der Debatte zu stellen. So stelle ich grob skizziert Folgendes zur Diskussion:

## 2. Der Sohn: Selbststand und Beziehung

Der christliche Glaube bekennet, daß Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist. Jesus Christus ist kein Mischwesen; er ist kein zusammengesetztes Wesen, kein Halbott, nicht halb Gott und halb Mensch. Die wesentlich durch Jesus von Nazaret bestimmte christliche Gotteserfahrung widerspricht der Auffassung, daß da, wo der Mensch ist, für Gott kein oder wenig Platz sei, und umgekehrt, daß da, wo Gott handelt, der Mensch weichen müsse. Die biblisch-christliche Erfahrung erschließt, daß der Mensch erst richtig Mensch wird, je näher er zu Gott kommt. Und sie offenbart umgekehrt, daß Gott sich nicht ins Nichtgöttliche begibt, wenn er in die Welt und zum Menschen kommt: "Er kam in sein Eigentum ..." (Joh 1,11). <<58>>

Das heißt: Nicht weil Jesus Christus weniger Mensch ist, kann er der Sohn des Vaters sein, sondern weil er der Mensch schlechthin ist. Die kirchliche Theologie hat es immer zurückgewiesen, wenn der ewige Sohn des Vaters und der Mensch Jesus von Nazaret wie zwei getrennte, zunächst unabhängig voneinander existierende Größen aufgefaßt wurden, die erst nachträglich zur Einheit zusammenkommen. Obwohl es mit Recht eine Pluralität von Christologien gibt und keine Christuslehre das Geheimnis ausschöpfen wird, kann doch *derjenigen* mit recht das Prädikat "höchst stimmig" zuerkannt werden, die dem Grundsatz "ipsa assumptione creatur" folgt. Das heißt: Der ewige Sohn des Vaters, der Logos, das Wort Gottes wird nicht Mensch, indem er/es einen zuvor schon existierenden, fertigen Menschen nachträglich aufnimmt. Vielmehr wird in der Aufnahme des Menschseins selbst (ipsa assumptione) dieser konkrete Mensch allererst geschaffen (creatur). Wenn Gott sich in die Kreatur hinein als er selber aussagen will, wenn er sich selbst und nicht irgendetwas von sich offenbaren will, dann entsteht der

Mensch, dieser Mensch, Jesus von Nazaret, der uns zeigt, wer Gott für uns ist und wer wir für Gott sind.

Ist dies der Kerngedanke des Sohnseins Jesu Christi, dann empfiehlt sich eine ähnliche Ergänzung und Erweiterung des Bildes vom Sohn wie bei der Rede vom Vater-Gott. Um die Rede vom Sohn zu schützen gegenüber Vermenschlichungen, müssen andere Bilder und Begriffe mitverwendet werden wie Logos (Wort, Aussage, Ausdruck), Ikone (Bild, Gleichnis) u.a. Wenn das urchristliche Bekenntnis vom einziggezeugten oder einziggeborenen Sohn spricht (auch hier ist übrigens Gott Vater und Mutter wie auch in dem Bild vom Ruhen des Sohnes im Schoß des Vaters), dann nicht um ein biologisches Abstammungsverhältnis auszusagen, sondern um das Verhältnis Gottes zu seiner Selbstaussage abzuheben von dem allgemeinen Verhältnis aller Schöpfung zu ihrem Ursprung: Gezeugt heißt eben - nicht geschaffen!

Die christologische Vertiefung des Gottesbildes besteht in der unübersehbaren Erscheinung Gottes in einem Menschen. Der beziehungs-fähige und beziehungs-willige Gott kann ohne Minderung seines Gottseins in einem Menschen sich selbst offenbaren. Hier, wo das christliche Bekenntnis sein Proprium zum Ausdruck bringt, bewegt sich Rede von Gott auf des Messers Schneide, gilt es doch die "Leibhaftigkeit" Gottes fest zu bekennen, ohne sie - intellektuell oder magisch - begreifend festhalten zu wollen. Es käme darauf an, die von Levinas aufgestellte Alternative zwischen "sentimentaler Gemeinschaft in der Liebe eines menschengewordenen Gottes" und "geistiger Beziehung durch die Vermittlung einer <<59>> Lehre, der Tora" zu überwinden.<sup>13</sup> Die trinitarische "Lösung" des Verhältnisses von Gott und Leid - Gott leidet als Mensch - bedarf der ständigen Ermahnung, daß es sich um keine "Lösung" handelt. Möglicherweise ist diese geschwisterliche correctio nur in nicht-trinitarischer Gestalt - Gottes "allmächtige Ohnmacht" ist unbegreiflich - präsent zu halten.

Aus christlicher Sicht wird die Radikalität der Menschlichkeit Gottes im gekreuzigten Christus schonungslos offenbar. Hier vollzieht sich die definitive Destruktion menschlicher (unmenschlicher?) Allmächtsphantasien. Anders als in einer immer noch umlaufenden Auffassung vom blutrünstigen, den Opfertod fordernden Vater-Gott vorgestellt, besagt die Botschaft vom Kreuz, daß Gott in seiner liebenden Welt-zuwendung so weit geht, wie Liebe gehen kann, ja weiter, als menschliche Liebe zu gehen vermag: Totaler Gewaltverzicht, auch Verzicht auf die imposante Gewalt des Wunderspektakels und der überrumpelnden Überredung, allmächtig im ohnmächtigen Versuch der Liebe, welche die Hände ausstreckt und alles an sich zieht.

---

13) Ich verdanke diesen Hinweis G. Schiwy, der sich bezieht auf E. Levinas, "Die Tora mehr zu lieben als Gott", in: M. Brocke/H. Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 215-217.



### 3. Heiliger Geist: Einander Raum geben

Sich ein Bild von Gott als Vater und von Jesus Christus als Sohn zu machen, wird durch die Bildworte Vater und Sohn erleichtert. Sich ein Bild vom Heiligen Geist zu machen, war immer ungleich schwieriger. Das Gleiche gilt für die Verwendung des Personbegriffs: Dieser läßt sich leicht auf Vater und Sohn, aber sehr schwer auf den Heiligen Geist anwenden. Wenn wir freilich unter Person nicht nur das für sich bleibende, autonome und autarke Individuum verstehen, das, wenn es will, auch Beziehungen aufnehmen kann, sondern uns von der Erfahrung des Heiligen Geistes leiten lassen, können wir folgendes erkennen: Zum Personsein gehört auch das Raumgeben für andere, damit diese Person werden und sein können, damit diese eine Gemeinschaft von Unterschiedenen und doch Zusammengehörenden bilden können. Der Heilige Geist als der Geist des Lebens gibt solchen Lebensraum in Kirche und Welt.

Von den Bildern, die für den Heiligen Geist verwendet werden, ist mir dieses zunehmend wichtig geworden: das Bild von dem heiligen-heilenden Geist, der Raum gibt, Raum frei macht und so Selbststand und Beziehung, Selbstüberschreitung und Verbindung ermöglicht; das Bild von dem heiligen-heilenden Geist, der, <<60>> damit andere Lebensraum finden, sich zurückzieht und sich zurückhält. Von daher gewinnt die vielfach beklagte Geistvergessenheit der westlichen Kirche ein wenig an Plausibilität: Der Geist drängt sich eben nicht auf, er ist hintergründig, subversiv.

Der Gedanke, daß Gott sich zurückzieht, damit die Schöpfung Raum greifen kann, ist ja dem jüdischen Denken nicht fremd. Isaak Lurias Ausprägung der kosmogonischen Idee des Zimzum, der Selbstverschränkung Gottes "aus sich selbst in sich selbst", des Exils Gottes, der Selbstbeschränkung seiner Allmacht als Bedingung der Möglichkeit von Schöpfung wurde in unserem Jahrhundert durch Gershom Scholem wiederentdeckt und inzwischen auch von christlichen Theologen aufgenommen.<sup>14</sup> Im christlichen Reden von Gott wird dieser göttliche Wesenszug in spezifischer Weise dem Heiligen Geist zugesprochen. Das Raumgeben zum Leben erhält dadurch in der "Einheit des göttlichen Wesens" den Status eines wesenhaften individuellen Grundzuges.

So offenbart sich nach christlicher Glaubenserfahrung der eine Gott in einem = Christus und in allem = Heiliger Geist. Christliche Theologie

---

14) Vgl. die Hinweise bei Schiwy, a.a.O. 41-45.

versteht dies als Selbstvollzug Gottes, der sich gewährt und anderem Leben gewährt. Im Sich-darbiehen wie im Sich-zurücknehmen offenbart sich der Grund und das Ziel der Wirklichkeit. Ohne falsche Scheu vor Hegelianismus versteht christliche Theologie diese doppelt-eine Offenbarung Gottes ad hominem als Selbstoffenbarung Gottes qua deus.

#### 4. Der eine und dreieine Gott

Ich schlage Christen vor, in der Welt von heute die Relevanz des christlichen Gottesbildes so zu beschreiben: Die Beziehungsfähigkeit Gottes der Welt und den Menschen gegenüber ist eine in Gott selber grundgelegte Potenz. Gott selber ist in sich schon Beziehung. Dadurch wird noch einmal deutlich, wie sehr es für den Menschen gesehen reine Gnade ist, wenn Gott sich ihm zuwendet. Denn der trinitarische Gottesgedanke macht deutlich, daß Gott die Welt und den Menschen nicht braucht zu seinem eigenen Selbstvollzug.

Die Relevanz des christlichen Gottesbildes liegt erstens in der Begründung der Beziehungsfähigkeit und Beziehungswilligkeit im Willen Gottes selber und dadurch in einer Betonung der souveränen Transzendenz und absoluten Weltunabhängigkeit Gottes. Sie liegt zweitens darin, daß sie Einheit und Vielfalt versöhnen kann in dem Gedanken einer lebendig gegliederten Einheit.<<61>>

Auch diese Kerngedanken christlicher Trinitätstheologie können wir nicht andeuten, ohne unseren Kontext zu berücksichtigen: Gott und das Leid, Theologie nach Auschwitz. Gedanken Schiwys weiterführend möchte ich die trinitarische Perspektive des Problems so skizzieren:

Golgota steht für das "Scheitern" des Sohnes, der die ausgreifende Bewegung Gottes manifestiert. Auschwitz steht für das "Scheitern" des Geistes, welcher die sich zurücknehmende Bewegung Gottes "personifiziert". Ganz wichtig ist nun aber der Blick auf die Position des Vaters. Hier kann nämlich leicht ein Variante trinitarischen Denkens bevorzugt werden, die das Problem stilllegt mit dem Gedanken, daß Gott selbst ja nicht untergehe in seinen Offenbarungsweisen. Jedoch: Der Vater ist nicht der ruhende Pol, der unbewegte Bewegter; er ist im Sohn und im Geist, mit dem Sohn und mit dem Geist. Was wäre das für ein Vater, der sich heraushält, was wäre das für ein Liebhaber der Menschen, der den Kopf aus der Schlinge der Unmenschlichkeit zieht, wenn es eng wird?

Frauen und Männern, die aus christlichem Glauben heraus von Gott sprechen wollen, schlage ich vor, die Relevanz ihres Gottesbildes dadurch zu erproben, daß sie vom Menschen als Gottes Ebenbild reden und dabei drei charakteristische Züge hervorheben:

1) Der Mensch ist nicht erst für sich seiendes Individuum, so daß Gemeinschaft etwas Nachträgliches wäre. Vielmehr gilt: "Im Ursprung ist Beziehung." Ich-selbst-Sein und In-Beziehung-Stehen gehören gleich ursprünglich zum Menschen. Ich kann nur ich sein von Beziehungen her, und nur ein Ich kann bereichernd in Beziehungen eintreten. Was beim Menschen immer fragmentarisch in der Lebensgeschichte bleiben wird, ist im Bild des dreieinigen Gottes vom Ursprung her gegeben.

2) Wir brauchen keine Angst zu haben, daß das Sich-Einlassen auf Beziehungen unsere Selbständigkeit gefährde. Was Gott sei Dank auch heute noch Partner und Eheleute oder Menschen verschiedenen religiösen Bekenntnisses erfahren, daß sie nicht weniger, sondern mehr werden, je näher sie zueinander kommen, hat seine tiefsten Grund in Gott selbst. Der Sohn ist ganz Sohn, und der Vater ist ganz Vater, auch wenn sie beide in unauflöslicher Einheit aufeinander hingebordnet sind.

3) Die Gemeinschaft von Vater und Sohn vollzieht sich im Lebensraum des Heiligen Geistes. Dieser schafft Raum für Vater und Sohn. Dieser schafft Raum in Kirche und Welt, damit Menschen zu Individuen in der Gemeinschaft werden können. Ein geistlicher Mensch sein heißt nach dem IV. Hochgebet: Nicht länger<<62>> ängstlich sich selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist; d.h. von der Angst befreit sein, durch das Eingehen auf andere selbst zu kurz zu kommen, d.h. im Dasein für andere sich selbst finden. Ich komme zum Schluß:

### **Mach's wie Gott, werde Mensch!**

Frauen und Männer, die in der säkularen Welt von Gott reden wollen, schlage ich vor, in die Jesunachfolge einzutreten und geistliche Existenzen zu werden.

Vorzuschlagen, von Gott zu reden, heißt auch vorzuschlagen, zu handeln, zu leben im Angesicht Gottes. Daß Gott im Tun der Menschen bewahrheitet wird und sich bewahrheiten will, das hat für Christen nach Auschwitz eine ganz neue Dringlichkeit bekommen. Leben und Handeln heißt auch Kommunizieren, und zwar nicht nur in einem weiten, sondern auch in einem engeren Sinn des Miteinanderredens. Zumal es immer wieder notorisch Diskrepanzen geben wird zwischen Anspruch und Wirklichkeit, ist ein Wenigstens-darüber-Reden notwendig. Freilich sollte dieses Wenigstens-darüber-Reden die Form der memoria haben, eine memoria passionis (vgl. J.B. Metz), die eine memoria

Golgotas und eine memoria von Auschwitz sein muß. In allem bedeutet Leben: dem Leben Raum geben, dem andern Leben Raum geben und darin mit anderen selbst zum Leben kommen.<<63>>α

## Bericht über die Plenumsdiskussion

Prof. Dr. Eveline **Goodman-Thau** eröffnet die Plenumsdiskussion mit einem bewegenden Zeugnis. Vor kurzem starb eines ihrer Enkelkinder im Alter von acht Jahren an Krebs. Es hatte aufgrund seiner Krankheit schon eine frühe Reife erreicht. Als das Mädchen noch sprechen konnte, hatte es seiner Großmutter etwas Wichtiges mitzuteilen. Es wußte um deren Tätigkeit in Deutschland und sagte ihr, daß man zuerst mit den Deutschen Frieden schließen müsse, bevor man sie über das Judentum lehre. Diese Geschichte, so Frau Goodman-Thau, habe sehr viel mit der Rede von Gott zu tun. Sie betont mit Metz, Werblowsky und Hilberath, daß es auch im Judentum zunächst und primär um die Rede zu Gott gehe. Aber wie kann man über Gott reden? Hier käme doch das Problem der Sprache ins Spiel. Scholem habe schon darauf hingewiesen, indem er von einer Anrede Gottes gesprochen habe, die den Namen Gottes anspricht, ohne ihn auszusprechen. Schließlich sei es Rosenzweig gewesen, der ebenfalls der Bedeutung der Sprache nachgespürt und auf den notwendigen Zusammenhang von Gottrede und Philosophie verwiesen habe. Neben den Genannten sei auch an Benjamin zu erinnern, der besonders auf das Problem und die Bedeutung der Geschichte eingegangen sei und damit eine weitere bedeutende Dimension im Kontext der Gottrede zu bedenken gebe. Das alles betrifft in der Gottrede aber letztlich ein Subjekt, einen konkreten Menschen. Das verbindet sie mit dem Namen Levinas, der die Bedeutung der Subjektivität wieder ins Bewußtsein hebe, von dieser aber nicht sprechen könne, ohne vom anderen zu sprechen, mit dem das Subjekt immer schon konfrontiert ist. Bei Levinas wie bei den anderen zeige sich auch ein messianisch inspiriertes Denken. Frau Goodman-Thau schließt mit einem messianischen Gedanken des Talmud: Gott ist da, aber der Messias kommt erst, wenn ein Mensch wirklich an der Welt leidet.

Prof. Dr. Erich **Zenger** formuliert eine Anfrage an das Referat von Hilberath. Ist hier der erste Teil des Vortrags, die kontextuelle Verortung der Thematik, im zweiten Teil eingelöst worden? Zenger bezweifelt, daß wirklich der heutige Kontext der Gottrede bedacht worden sei. Hilberath habe das Thema traditionell dargeboten und darauf verzichtet, in seiner Rede von der Trinität die Nähe oder Gemeinsamkeit zum Judentum herauszustellen. Dabei sei gar nicht deutlich geworden, daß die wie selbstverständlich zur Anwendung gebrachte Kategorie trinitarischer Gottrede doch gerade das Umstrittene und Problematische sei. Zenger fragt, ob wir wirklich Gottes Innenleben so gut kennen bzw. überhaupt kennen können, wie Hilberath es vorgegeben habe. Warum hätte man nicht mit dem einen Gott des Ersten Testaments beginnen können, um von daher die <<64>> trinitarische Gottrede zu problematisieren, die doch, aus der Sicht des Ersttestamentlers, erst in der "dritten Generation" aufkomme, bei den Vätern der ersten nachchristlichen Jahrhunderte? Eine solche Gottrede, die heute noch unvermittelt bei Nizäa und Konstantinopel einsetze, mache es sich zu leicht mit dem Befund, daß es vom Ersten Testament her eine trinitarische Explikation des Gottesglaubens nicht geben könne. Ohne die Rückbindung an das Judentum, die bei Hilberath keine Berücksichtigung

gefunden habe, könne eine christliche Gottrede nicht vollzogen werden.

Landesrabbiner Henry G. **Brandt** stellt nachdrücklich fest, daß bei den bisherigen Ausführungen der Eindruck entstanden sein könnte, als ob es bei den Juden nur eine Rede zu und gar keine Rede von bzw. über Gott gebe. Stimmt dies aber? Die Juden sprächen doch immer schon über Gott - über wen denn sonst? -, wenn sie die Tora auslegen, verkündigen, predigen und lehren. Die Auslegung und die dabei immer wieder neu sich stellenden Fragen erfordern geradezu eine Rede von Gott. Von daher stelle sich ihm nun ein "Umsetzungsproblem", wenn er die bisherigen theologischen Reflexionen zur Kenntnis nehme. Was sage ich "meinen Leuten", wenn ich von Gott rede? Kann oder will ich einen "toten" Gott deklarieren? Ist das bisher in vielen Reflexionen Entfaltete überhaupt umsetzbar für die Praxis eines Rabbiners? Kann davon überhaupt etwas weitergegeben werden? Ist Gott nicht "seziert" worden? Er jedenfalls habe bislang wenig über *seinen* Gott gehört.

Prof. Bernd Jochen **Hilberath** geht auf die ihm gestellten Fragen ein. Er fühle sich in einigen Punkten mißverstanden. Seine Ausführungen, so an Rabbiner Brandt gerichtet, seien durchaus Kondensat und Konzentrat aus eigenen praktischen Erfahrungen. Er betont, daß es drei Sprachebenen zu unterscheiden gelte: 1. Die Ebene der Glaubenssprache und der Glaubenskommunikation, die von allen Gläubigen vollzogen werde; darunter falle auch die Verkündigung in Wort und Praxis. 2. Die Aussagen des Lehramtes, die an bestimmte Bedingungen geknüpft seien, etwa an Schrift und Tradition, und die eine regulative Funktion in bezug auf die Glaubenssprache der Universalkirche beanspruchen dürften. Es könne hier aber gerade nicht darum gehen, daß der Präfekt der Römischen Glaubenskongregation seine eigene Meinung "dogmatisiere". 3. Die theologische Reflexion, die erfahrungsbezogen und wie die Aussagen des Lehramtes auf die grundlegende Glaubenskommunikation aller bezogen bleiben müsse.

Zu Zenger gewandt führt Hilberath aus, daß er bisher auch in Publikationen versucht habe, vom Alten bzw. Ersten Testament her seine Gotteslehre zu <<65>> entfalten, aber davon ausgegangen sei, dies in diesem Kreis nicht explizit ausführen zu müssen. Vielleicht sei diese Annahme ein Fehler gewesen. Er habe versucht, nicht von der Einheit der Trinität im Sinne des Traktates "De Deo uno" auszugehen, weil dies in der Theologiegeschichte westlicher Provenienz dazu geführt habe, Trinitätstheologie als eine Art höherer Mathematik ohne soteriologische Funktion zu verstehen. Er hingegen wolle von der Person des Vaters als Ursprung ausgehen und von ihm her den Sohn und den Heiligen Geist in den Blick nehmen. Dabei komme es vor allem auf die Relationalität der Personen an. Er wehrt sich gegen den Vorwurf, die Leidensgeschichte in Gott hineingenommen oder so vom Liebesgeschehen in Gott gesprochen zu haben, als ob er sich eine Innenschau Gottes anmaße.

Prof. Zwi **Werblowsky** betont, Gott sei immer der eine und ganze Gott, für Juden und Christen. Man könne nicht nur über eine Person, etwa den Vater, sprechen, denn es gehe immer um den ganzen Gott, auch wenn er bei Christen als trinitarisch und z.B. bei Kabbalisten als "sefirotisch" verstanden wird. Bei jeder Gottrede sei die Philosophie unverzichtbar, und man müsse notwendig auf sie zurückgreifen. Selbst beim Beten als eine der zentralsten Arten der Gottrede, so zeige es bereits die jüdische Theologiegeschichte, könne auf die Philosophie nicht verzichtet werden, da man immer wieder auf sie rekurriert habe, um sich der Bedeutung der Rede zu versichern. Wieweit aber ist solche philosophische Rede heute noch bedeutungsvoll? Werblowsky wendet sich an Rabbiner Brandt, um auf Barths Römerbriefkommentar verweisend auszuführen, daß Theologie gerade aus der Not des Pfarrers, predigen zu müssen, entstehen könne. Die Not des Seelsorgers in seinem Schweizer Dorf habe Barth zur Theologie getrieben, nicht Spekulationslust. Barth habe sich gefragt, wie er von dem Gott reden könne, über den er predigen müsse. Die Not des Predigers aber sei heute noch größer geworden angesichts einer säkularen Welt. Darauf versuche die Theologie einzugehen.

Dagmar **Mensink** bezieht sich nochmals auf die Position Hilberaths: Muß man nicht viel weiter gehen und die klassische Rede von der Trinität so hinterfragen, daß auch die ontologischen Grundlagen einer solchen Gottrede kritisiert werden müssen?

Prof. Erich **Zenger** stimmt Frau Mensink zu und radikalisiert seine erste Anfrage. Es könne doch sein, daß die Lehre von der Trinität selber zur Disposition stehe. Wenn man nun neu zu buchstabieren versuche, dann komme es darauf an, dem Ersten Testament zu seinem Recht zu verhelfen. Auch der Systematiker müsse beide Teile der Bibel ernstnehmen. Dabei müsse das Erste Testament mehr in den Mittelpunkt gerückt werden. Der Gott des Ersten Testaments aber sei nicht trinitarisch. Eine trinitarische Reflexion dürfe diesen Befund nicht vernachlässigen und müsse sich auch dem Ersten Testament und der damit gegebenen Problematik unterordnen. Das habe Hilberath nicht berücksichtigt. Von daher stelle sich für die Christologie die Frage, ob man statt zu einer "higher christology" nicht eher zu einer "lower christology" finden müsse. Auch das könne dazu beitragen, den Eindruck zu vermeiden, als ob man über die Trinität schon alles wüßte.

Prof. Johann Baptist **Metz** will eine "kleine Wut" zum Ausdruck bringen. Auf Rabbiner Brandt eingehend wehrt er sich gegen den Eindruck, als ob seine Theologie nicht für die Kanzel taue. Er habe ähnlich über Gott gesprochen, wie er auch, in anderer Form, zu "seinen" Bauern spreche, wenn er in seinem oberbayerischen Dorf predige. Anhand einer Exegese zu Lk 11, wo erzählt wird, wie Jesus seine Jünger das Beten lehrt, zeigt er auf, wie theologische Inhalte vermittelt werden können. "Seinen" Bauern könne er klarmachen, daß sie Gott alles sagen können - mehr als ihren Frauen, mit denen sie ohnehin zu wenig redeten, mehr als ihren Nachbarn, eben alles. Sie könnten ihm auch sagen, daß sie

nicht an ihn glauben, aber sie müßten es ihm sagen. Nichts anderes habe er auch in seinem Vortrag zu sagen versucht. Rabbiner Brandt und Herr Werblowsky stimmen Herrn Metz spontan zu.

Prof. Bernd Jochen **Hilberath** erwidert Zenger, daß er durchaus eine Verwurzelung seiner Aussagen im Alten Testament sehe. Aber wer eine trinitarische Gottrede vertrete, gerate immer in eine Verteidigungsposition, vor allem seit der Moderne. Er verstehe seinen Vorschlag zur Gottrede als einen ganz und gar nicht traditionellen Ansatz. Der Gedanke der Selbstrücknahme oder seine Rede von Person seien nicht nur Schultheologie. Hier versuche er sich auch abzusetzen. Allerdings sei er der Meinung, daß man ohne Metaphysik, Ontologie und Analogielehre nicht weiterkomme. Man müsse jeweils prüfen, wie diese zur Anwendung gebracht werden könnten.

Prof. Josef **Wohlmuth** wendet sich zunächst an Hilberath, würdigt dessen glänzende Darlegung christlicher Trinitätslehre und kündigt für den nächsten Tag Anfragen an dessen Konzeption an. Dann geht er auf die Anfragen von Zenger ein. Das Problem der Gottrede beginne doch nicht erst bei einer trinitarischen Gottrede, sondern schon bei der Rede vom *einen* Gott. Schon die Väter hätten erkannt, daß wir Menschen es sind, die von Gott sprechen. Wir sagen, daß Gott <<67>> gesprochen habe. Das "Deus dixit" (Barth) ist der Beginn der Fragen. Wie können wir davon reden, daß Gott gesprochen hat, ohne befürchten zu müssen, daß wir es nur mit unserem eigenen Sprechen zu tun haben? Gott offenbart sich nun aber in unserer Welt. Stimmt da die Art, wie Gott sich *offenbart*, überein mit dem, was Gott *ist*? Bei der Frage nach der Gottrede dürfe man nicht mehr hinter eine Diskussion zurückfallen, die deutlich gemacht hat, daß es bei der Trinität nicht um Mathematik und Zahlen geht. Schon Augustinus - und von ihm her Thomas von Aquin - habe in den geschaffenen Dingen eine triadische Struktur erkannt. Man könne etwas (aliquid) betrachten: 1. wodurch es ist (quo est), 2. wodurch es sich unterscheidet (quo discernitur) und 3. wodurch es übereinstimmt (quo congruit). Augustinus sei von dem Gedanken fasziniert gewesen, diese triadische Struktur auch auf den menschlichen Geist übertragen zu können und von da aus schließlich auf die Trinität. Nun stelle sich aber die Frage: Können diese prinzipiellen Denkvorsetzungen heute noch Geltung beanspruchen? Wenn dies nicht mehr der Fall wäre, so Wohlmuths These, sei die trinitarische Gottrede heute einer säkularen Welt nur noch schwer zu vermitteln, und zwar gerade auch dann, wenn man sich - etwa mit E. Levinas - um ein "Jenseits des Seins" bemüht.

Prof. Erich **Zenger** geht unmittelbar auf Wohlmuth ein und radikalisiert noch weiter. Er halte es mit Rosenzweig, der zunächst von der Herablassung Gottes spreche. Noch vor dem "Deus dixit" gehe es zunächst um eine Öffnung und Zuwendung Gottes zu uns, der dann schon in allem weiteren die Auslegung folge. Beim "Deus dixit" ist die Auslegung schon im Gange. Nun greifen verschiedene Sprachen und



Sprachspiele, in denen Juden und Christen versuchen, von Gott zu reden. Diese müssen jedoch immer wieder auf die Texte zurückbezogen werden. Die "dritte Generation", also die Patristik, kenne das Sprachspiel, von den Relationen zu sprechen. Dies Beziehungsdenken sei aber saisonal bedingt.

Prof. Albert **Friedlander** als einer der Moderatoren schließt die Diskussion mit der Bemerkung, Zenger erinnere ihn an jenen Gelehrten der Chassidim, der bei seinen Vorlesungen über das "Und Gott sprach" nie über diesen Satz hinausgekommen sei.

Hans Hermann **Henrix**, ebenfalls Moderator, würdigt abschließend die vorangegangene Diskussion und bezeichnet sie als über weite Strecken in der binnenchristlichen Kammer ablaufende Auseinandersetzung und Vergewisserung im Beisein jüdischer Gäste, die Einrede, Resonanz und Echogabe geschehen <<68>> ließen. Dafür dankt Henrix. Daß dieses Gespräch in so offener und freimütiger Atmosphäre möglich sei, könne als Frucht jahrelanger vertrauensvoller Zusammenarbeit des Gesprächskreises angesehen werden.

Prof. Dr. Erwin Dirscherl/Werner Trutwin

<<69>>α

### **Dritter Arbeitsteil:**

## **Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt**

### **Bericht über das Podiumsgespräch der Referenten:**

#### **Was habe ich vom jeweils anderen Referenten gelernt?**

Prof. Erich **Zenger**, der zusammen mit Rabbiner Marcus Podiumsgespräch und Plenumsdiskussion moderiert, eröffnet nun das Podiumsgespräch, indem er an die Bedeutung der Geschichte im Kontext der Gottrede erinnert, wie sie am Vortag zur Sprache kam. Werblowsky habe von der Ehrfurcht vor der Geschichte gesprochen, die das Judentum auszeichne. Er schließt die Frage an, ob man von einer gemeinsamen Gottesgeschichte von Juden und Christen sprechen könne. Er erinnert an den Problemhorizont, wie denn in einer säkularen Welt von Gott gesprochen werden könne. Hier habe ihn vor allem das überraschende Bekenntnis des Philosophen Henrich beeindruckt, der sich der Gottesfrage gestellt habe. Ihn spricht Zenger als ersten an: Wie könne er von Gott reden? Habe er da etwas von den anderen Referenten gelernt?

Prof. Dieter **Henrich** führt aus, er habe bei Metz gelernt, daß es eine Tiefengeschichte des Menschen gebe, die mit der Geschichte des Gottesverhältnisses verbunden sei. Dies habe ihn sehr beeindruckt, und daher ergänze er seine These. Die erfahrene Geschichte des Individuums koinzidiere nicht mit der Geschichtsschreibung des Historikers. Die individuelle Erfahrungsgeschichte, die man nicht vernachlässigen dürfe, umfasse, wenn man drei Generationen ansetze, von deren Erfahrungen man lernen könne, leicht mehr als hundert Jahre. Hier denke er an das, was Großeltern ihren Enkeln noch aus der eigenen Jugend berichten können. Multipliziere man diese Spanne nur mit einer kleinen Zahl, könne man rücklaufend schon schnell die Zeit des Römischen Reiches erreichen. Es gebe hier durchaus einen Zusammenhang von menschlicher Tiefengeschichte und der Bedeutung der Primärsozialisation in der Familie. Er verweist sodann auf die möglichen Gefahren und Möglichkeiten der Geschichtsreflexion. Zum Referat von Werblowsky führt er aus, daß dieser die Beobachtung der Verschiebung der Bedingungen, in denen sich Religion in kultureller Entwicklung mitteile, in den Mittelpunkt gestellt habe. Es gebe hier eine Verantwortung der

Religionen, die durch die Aufklärung gegangen seien. Bei Hilberath knüpft er an die Explikation <<70>> der Trinitätslehre an. Diese würdigt er zunächst in ihrer Bedeutung, fragt dann aber nach der Rede Hilberaths von einer Leidensfähigkeit und Endlichkeit Gottes, in der ein Problem gelegen sein könne. Hier berühre man möglicherweise das Gravitationsfeld des Polytheismus, wenn man von der Leidensfähigkeit Gottes in den drei Personen spreche. Handelt man sich hier nicht ein Polytheismusproblem ein? Die Moderne kenne die Rede von Göttern. Auch Hölderlin und Heidegger haben im Ernst von Göttern im Plural gesprochen. Henrich erinnert auch an Nietzsche, der von dem Fehler des Christentums überzeugt war, nach 2000 Jahren immer noch keinen neuen Gott zugelassen zu haben. Freilich fungieren die Götter nicht als Letztinstanzen, denn dahinter gebe es bei Hölderlin noch die Ein-Allheit und bei Heidegger das Sein, das alles umfängt und gründet. Es stelle sich für die Gottrede die Frage, wie von einer Leidensfähigkeit Gottes gesprochen werden könne, ohne den Monotheismus aufzulösen. Zudem: Kann man von den drei Personen sprechen und dann den einen Gott noch als Person ansehen? Kann die Dreiheit Person sein? Dies sei ein altes theologisches Problem.

Prof. Bernd Jochen **Hilberath** betont, daß er sich mit seiner Rede von der Leidensfähigkeit Gottes noch nie so weit vorgewagt habe. Dies habe er auch im Hinblick auf den Zuhörerkreis gewagt. Er grenzt sich von Schiwy ab. Es gehe ihm nicht darum, einen bestimmten Gottesbegriff oder ein System zu schaffen oder vorauszusetzen, um das Problem des Leidens in Gott zu integrieren. Er betont, daß er von den anderen Referenten sehr viel gelernt habe. Er erinnert an die These von Werblowsky, daß es im trinitarischen Denken eine Nähe, in der Frage der Inkarnation aber einen Unterschied zwischen Juden und Christen gebe. Die Rede von der Inkarnation sei somit die Nagelprobe. Er habe vom allmächtigen Vater so gesprochen, daß Sohn und Heiliger Geist dessen Konkretion und Verleiblichung in der Welt seien. Dann greift er zustimmend den Personbegriff von Henrich auf. Er habe aufmerksam beobachtet, daß hier - wie in seinem Konzept - von einem "Für-sich" und "Für-andere" die Rede sei. Dies halte er im philosophisch-theologischen Kontext für sehr bedeutsam, und von daher ziehe er erneut den Schluß, daß es wichtig sei, in der Gottrede Metaphern zu suchen, die die Beziehungsfähigkeit und Beziehungswilligkeit Gottes zur Sprache bringen könnten. Dann nutzt er die Gelegenheit zur Richtigstellung seiner eigenen Position. Theologie sei für ihn Reflexion des Glaubenslebens der Gemeinde. Dies sei der konkrete Ausgangspunkt. Er verstehe seinen Vortrag als ein positionell-dialogisches Einbringen der Trinität als Gesprächsangebot. Die dogmatische Reflexion habe dabei das Erste und Zweite Testament als Maßstab stets zu achten. Aber es sei doch fraglich und umstritten, ob jeder Systematiker nun <<71>> immer eine Bibeltheologie vorausschicken müsse oder ob es legitim sei, vom kirchlichen Credo her Fragen zu stellen. Vom Credo her dürften auch bezogen auf die Trinität Metaphern erprobt und nach deren Anwendungsfähigkeit gefragt werden. Themenfelder wie Sozialität oder Pluralität müßten hier genannt werden dürfen, gerade wenn es um aktuelle Vermittlungsprobleme gehe. Diese müßten aber in anderen Sprachspielen vermittelt werden als in trinitarischen. Zu Metz sagt er,

daß dieser ihn immer zu neuem Denken angeregt habe. Es müsse wirklich darauf geachtet werden, daß eine Trinitätslehre im Zusammenhang mit der Leidensfrage nicht in Spekulation umschlage. Er setze sich von H.U. v. Balthasar und dessen Trinitätsspekulation ab und ringe mit der Nähe und kritischen Distanz zu K. Rahner, dem er sich viel näher fühle.

Prof. Johann Baptist **Metz** betont, er wolle spontan und aufrichtig antworten. Er bewundere die intellektuelle Zivilcourage Henrichs in dessen Bekenntnis zur Metaphysik im Zeitalter ihrer Verneinung. Aber wie kann man die Metaphysik gebrauchen? Dem Zusammenhang von Denken und Dankbarkeit bei Heidegger setze er eine anamnetisch geprägte Metaphysik gegenüber. Diese formuliere fast nur negativ. Es gehe ihm darum, die Metaphysik zu temporalisieren und die transzendentalen Aprioris zu historisieren. Er halte durchaus etwas von Aprioris, aber es gehe ihm um ein Leidensapriori, nicht um ein Verständigungsapriori. Er stelle sich aber durchaus die Frage, die man ihm hier auch öfters gestellt habe: Liefert man sich damit nicht zu sehr an die Geschichte und die Zeit aus? Metz kritisiert erneut Heidegger, der die Jahrhundertfrage nach Sein und Zeit gestellt, diese aber mit den Vorsokratikern und nicht mit den Apokalyptikern gedacht habe. Das nehme er ihm übel. Die Apokalyptik kenne das gebrochene und katastrophische Wesen der Zeit und verstehe Zeit als Frist. Gott erscheint angesichts des Todes als befristendes Ende des Menschen.

Die nachdenkliche Metaphysik Henrichs habe ihn durchaus bewegt. Wo die Metaphysik nur negativ sei, ergebe sich dasselbe Problem, wie wenn sie nur positiv sei. Aber Metaphysik dürfe nicht zeitlos sein. Zu Hilberath sagt Metz, daß es hier zwischen beiden eine Differenz in der Frage gebe, wie das Verhältnis von Geschichte und Anthropologie gedacht werde. Dies sei für den Personbegriff wichtig. Die Identität der Person müsse im Horizont der anderen gedacht werden. Der Einzelne bleibe gewissenlos. Zum Vorschlag eines Moratoriums über die Gottrede bei Werblowsky äußert er sich kritisch. Natürlich werde über das am meisten geredet, was auch am gefährdetsten sei. Eine Krise kann statt Schweigen Wucherungen der Rede hervorrufen. Aber hilft ein Moratorium, für das er zunächst Sympathien gehabt habe, hier weiter? Kann ein Moratorium das <<72\_

Heilige retten? Metz verneint dies. Die Leerstelle würde in einer demokratischen Gesellschaft sehr schnell anders besetzt. Wenn kein leerer Stuhl des Messias mehr da ist, weil sich zu viele daraufgesetzt haben, versuchen andere, die Macht an sich zu reißen. Dann regiert der blanke Pragmatismus. Die Rede von Gott ist der Kampf darum, daß keiner sich auf den Stuhl setzt. Man müsse so reden, daß ein leerer Stuhl der Macht für den Messias offenbleibe. Diese Vision dürfe auch um der demokratischen Gesellschaft willen nicht abgeschafft und preisgegeben werden. Der Stuhl der Macht über die Geschichte ist leer. Bei Hilberaths mutigen Überlegungen nun sehe er offene Flanken. Er warne davor, die Demokratieverträglichkeit aus der Trinität abzuleiten. Würde man dies mit Hilberath machen, dann müsse man daraus folgern, daß die anderen monotheistischen Religionen per se nicht demokratiefähig sein können. Hier müsse man vorsichtig sein. Weiter fragt er: Warum hat die Trinitätslehre nie die Philosophen fasziniert? Man hätte doch sagen können, daß da in Gott "schwer was los" ist. Die Denker wußten, daß das nicht so einfach geht. Schopenhauer und Goethe kritisierten einen nicht-poetischen, langweiligen Monotheismus, Nietzsche sprach von einem "Monoto- notheismus". Es ist ihnen offensichtlich schwergefallen, im trinitarischen Gott eine überzeugende Alternative zu entdecken. Schließlich kritisiert Metz an den Ausführungen Hilberaths, daß er einen semantischen Betrug im Umgang mit dem Allmachtbegriff begangen habe. Davor habe schon Henrich gewarnt. Die Rede von einem Allmachtsverzicht sei mittlerweile fast selbstverständlich geworden. Was sagt man statt dessen? Man redet von einer Liebe, die mitleidet. Aber diese Liebe Gottes muß doch dann wohl als unbesiegbar begriffen werden, damit sie nicht eine Verdoppelung unserer Liebe ist, die, wie wir, scheitern und untergehen kann. Was ist das denn? Lieben, Leiden ohne Untergang sei doch nichts anderes als Allmacht und diese kommt damit wieder ins Spiel. Zu Recht. Es gelte zwar, das Leiden mit offenen Augen wahrzunehmen, aber man dürfe das Leiden nicht in Gott hinein "erhöhen". Metz wendet sich in aller Deutlichkeit gegen eine Ästhetisierung des Leidens. Dieser Rede könne man möglicherweise manchmal allzu nahe kommen. Leiden sei aber nichts Großes, Majestätisches, sondern etwas Schreckliches. Leiden beginne da, wo man nicht mehr lieben könne. Leiden führe in ein Nichts, wenn es nicht ein Leiden *an* Gott gäbe, nicht aber ein Leiden *in* Gott. Gott soll vom Leiden frei machen.

Prof. Erich **Zenger** leitet zu Werblowsky über, indem er ihm auch die Frage mit auf den Weg gibt, ob das bisher Gesagte möglicherweise sein Moratorium aufbrechen könne.<<73>>

Prof. Zwi **Werblowsky** meint, ihm werde Unmögliches zugemutet, aber vielleicht könne man daraus lernen, daß Religion der Umgang mit Unmöglichem sei. Er sieht vor allem eine Nähe zu Henrich, wobei er sich mehr bei den Naturalisten als bei den Metaphysikern einordnen würde. Er frage sich aber, welche Plausibilität das Vokabular eines philosophischen "god-talk" für säkulare Menschen heute noch haben könne. Die Liturgie, auch sie an Plausibilitätsverlust leidend, sei dennoch ganz anders. Liturgische Sprache sei Zitatensprache. Die philosophische

Rede, die Sinn beansprucht, auch? Er habe bei sich zu Hause ein Bild von einem buddhistischen Mönch hängen, der eine Schriftrolle in den Händen hält, auf der nichts geschrieben stehe. Der Tod Gottes könne auch durch das Umgeben seines Namens mit tausend Modifikationen verursacht werden. Daher wünsche er ein Moratorium. Die Herausforderung des Wortes Gott bestehe darin, daß es Sinn beansprucht, der für säkulare Menschen nicht nachvollziehbar sei. Was habe man in dem bisherigen jüdisch-christlichen Gespräch getan? Er habe das Gefühl, daß es sich dabei um einen sog. "in-group-talk" gehandelt habe, in dem nur die Eingeweihten die Anspielungen des Jargons verstehen. Damit würde man sich von der Weltproblematik aber gerade abwenden. Außerdem komme ihm dabei das Judentum zu kurz, das zu sehr auf das Erste Testament reduziert werde. Man rekurreiere dauernd auf die Bibel und vergesse, daß das Judentum mehr ist als der erste Teil der Bibel, innerhalb dessen man wiederum zwischen Tora und den anderen Büchern unterscheiden müsse. Das Wesentliche für das historische Judentum ist nachbiblische Formulierung. Man könne vielleicht provokativ übertragend sagen, daß das Neue Testament nicht Bibel, sondern Talmud des Christentums sei, denn das Wort Gottes, für den Juden die Tora, sei für den Christen Jesus Christus. Das Neue Testament bezeugt und deutet dieses Wort. Werblowsky gesteht zu, daß die Angst vor einem Moratorium, wie Metz sie artikuliert habe, gerechtfertigt sei. Es bestehe dann die Gefahr einer Fremdbesetzung. Dies sei ein ernstes Problem. Hier liege möglicherweise auch die mystische Rede von einem verborgenen Gott nahe. Ein Rückzug auf den Deus absconditus, wie er in manchen Formen der Mystik passiere, sei aber nicht unproblematisch. Im biblischen Text komme ein solcher Gott nicht vor. Gott sei vielmehr aktiv, er teile sich mit. Buber habe von einer Gottesfinsternis gesprochen, d.h. von einer aktiven Selbstabwendung Gottes. Das ist weder Tod Gottes noch wesenhafte Verborgenheit. Die Rede von einem Deus absconditus sei unbiblisch. Die Mystik der Kabbala wolle den Sinn der Gebote offenlegen. Es handele sich also um eine mystische Deutung der Gesetzesobservanz. Mystik beruhe auf dieser Observanz, wenigstens in der Kabbala. Schließlich stelle sich das Problem, ob der unterschiedliche Gebrauch der Bibel durch Juden und Christen nicht die Frage anzeige, ob beide überhaupt dasselbe <<74>> Buch lesen. Sind der jüdische Tenach und das sog. Alte Testament der Christen dasselbe? Man habe behauptet, dieser Subjektivismus Werblowskys stelle die Objektivität der Pagina sacra in Frage. Das stimme. Texte seien wie Rorschachbilder, die man für objektive Realität halte. Juden und Christen würden wie in einem Rorschachtest nur das in die Texte hineinprojizieren, was sie drinhaben wollen. Projizieren ist unumgänglich, doch fordere der Umgang mit Texten, daß man diese weiter hinterfrage.

Prof. Erich **Zenger** stellt nun das Problem in den Raum, wie denn die Gottesfrage und die Selbstausslegung des Menschen zusammenhängen. Und: Wie kann man von einer Selbstausslegung Gottes in der Schrift und in der Christologie sprechen, ohne sofort auf die Messiasproblematik auszuweichen? Wie sieht es mit der Inkarnationstradition im Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Dialog und der metaphysischen Tradition aus? Wo liegt der spannende Punkt der momentanen Diskussion?

Prof. Bernd Jochen **Hilberath** wendet sich zunächst noch einmal an Metz, bevor er auf die gestellten Fragen eingehen will. Dieser habe Recht, wenn er sage, daß man Trinität und Demokratie nicht voneinander ableiten könne. Aber es gebe doch eine Korrespondenz zwischen einem jeweiligen Menschenbild, einem Gesellschafts- oder Kirchenbild und einem Gottesbild. Nur so habe er davon sprechen wollen. Er wolle nichts voneinander ableiten. Ferner sei auch er gegen eine Rede von einem Leiden in Gott. Aber könne es nicht auch ein Leiden Gottes an uns geben? Auch stimme er zu, daß das Leiden keinen Sinn habe. Zum Vorwurf des semantischen Betrugers gibt er zu bedenken, daß für ihn Gott in Liebe allmächtig ist. Aber er bestehe auf einer Unterscheidung von Allmacht und Liebe. Herr **Metz** greift hier unmittelbar ein und betont, Hilberath habe davon gesprochen, daß die Allmachtsrede wegfallen müsse. Das aber gehe nicht. Denn Liebe könne auch scheitern und untergehen, aber Gottes Liebe bestehe darin, daß sie retten müsse, daß sie auch an vergangenes Leid rühren müsse. Geht das ohne Allmacht? Am Allmachtsbegriff müsse also festgehalten werden. Herr **Hilberath** erwidert, daß er nicht die Allmacht ersetzen wolle. Bezogen auf die Anfragen an die Kategorien seiner Gottrede fragt er, ob Metaphysik notwendigerweise zeitlos sein müsse. Er halte z.B. die Metaphysik Henrichs nicht für zeitlos. Denn zu einer bestimmten Zeit tauche die metaphysische Frage in der Menschheitsgeschichte auf. Bezogen auf die Anfragen Zengers betont er, daß die Rede von der Inkarnation nicht bedeuten könne, daß die Selbstausslegung Gottes hier schon zu ihrem Ende gekommen sei. Auch vom Christentum her könne man auf eine bestimmte Weise sagen, daß der Stuhl des Messias noch leer sei bis <<75>> zur Parusie. Hier ist die Eschatologie ins Spiel zu bringen. Außerdem dürfe eine Rede von der Inkarnation nicht dazu führen, die bleibende geschöpfliche Differenz zwischen Gott und Mensch aufzulösen.

Prof. Zwi **Werblowsky** nimmt zur Frage nach dem leidenden Gott Stellung. Er verweist auf den Buddhismus, wo Sein und Leiden identisch seien. Dort gebe es auch keinen Begriff für "Liebe". Man könne da nur von Mitleid, compassio, sprechen. Die biblischen Texte sprächen aber über mehr als nur ein Mitleid Gottes. Sie sprechen von einer leidenschaftlichen Liebe Gottes zum Menschen.

Prof. Erich **Zenger** wendet sich an Henrich mit der Frage, ob es nicht einen Zusammenhang von Selbstausslegung Gottes und des Menschen in der Rede zu Gott gebe.

Prof. Dieter **Henrich** betont, er könne als Philosoph nur vom Zweifel oder vom Unglauben ausgehen. Er müsse auf einen Ausgang von Gott verzichten. Er versuche, den Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Anschluß an Leibowitz so zu bestimmen: die Juden denken theozentrisch, die Christen anthropozentrisch. Das heißt, daß die Christen sich den Gott, der in der Zuwendung zum Menschen steht, vom Menschen her erschließen. Die Dialektische Theologie habe die Voraussetzung der Anthropologie verlassen wollen. Wieso ist aber der

Mensch von sich aus darauf angewiesen, die Gottrede als vielleicht einzige maßgebende Orientierung anzunehmen? Dies sei eine Frage, der man auch als Philosoph durchaus nachgehen könne, wobei dann der Zugang zu einer Rede über und zu Gott durchaus in die Gottrede einbezogen werde. So hätten es auch Paulus und Luther getan. Er selbst aber folge ihnen in einem solchen Punkt doch nicht. Denn er gehe nicht nur vom Menschen aus, sondern suche einen weltlichen Zugang zur Gottesfrage. Die Zuwendung zu Gott bilde sich und müsse sich bilden vom Menschen her. Freilich stehe dann der Illusions- bzw. Projektionsverdacht im Raum. Dieser Verdacht sei aber zu zerstreuen. Nur so bleibe dem Menschen die Qual des Selbstdementis angesichts der Transzendenz erspart. Dies mag als ahistorische oder ungeschichtliche Position aufgefaßt werden, besonders wenn man an den späten Heidegger denke. Sie sei vielleicht ahistorisch, weil sie sich nicht von einem geschichtlichen Ereignis her begründe, aber nicht unsensibel gegenüber der Geschichte. Hier sei er Schüler Max Webers und Kants. (Henrich merkt an, man sei immer Schüler dessen, bei dem man sich immer wieder frage, was dieser wohl zu der zu bedenkenden Frage sagen würde.) Der Mensch sei ein rationales Wesen, das angesichts der modernen Dynamik der Rationalisierung frage: Was ist der Mensch? Er selber habe auch <<76>> Urgeschichte studiert bei einem Lehrer, der versucht habe, auf diese Weise des Studiums die humane Skepsis zu exekutieren und eine Stellung gegenüber dem Tod zu finden. Der Mensch sei ein Wesen - hier verweise er auf Gadamer -, das eine Sprache hat und das vom Tod weiß und sich von daher zu sich selbst verhalten müsse. Die Dynamik menschlichen Lebens gelte es in diesem Sinne zu verstehen.

Prof. Erich **Zenger** fragt nun Herrn Metz an, ob man bei ihm möglicherweise von zwei Phasen sprechen könne, einem frühen Metz, der eher anthropologisch vorgegangen sei, und einem mittleren Metz, der theozentrischer denke. Habe dieser Wandel möglicherweise mit dem stärkeren Nachdenken über das Judentum zu tun?

Prof. Johann Baptist **Metz** nimmt das Wortspiel vom frühen und mittleren Metz genüßlich auf und betont zur allgemeinen Erheiterung, daß dann ja noch der späte Metz ausstehe. Er geht nun zunächst auf Werblowsky ein und grenzt sich ebenfalls vom Buddhismus ab. Er kenne in seinem Denken keine Ontologie der Gequältheit der Kreatur. Dies lehne er auf jeden Fall ab. Auf Zengers Frage rekurrierend gibt er zu, daß es die Frage "Warum Israel?" gewesen sei, die ihn als christlichen Theologen umgetrieben habe. Warum habe Gott gerade dieses Volk erwählt? Ein Volk, wenn er dies so sagen dürfe, das doch nicht gerade bedeutend gewesen sei mit seinen Katastrophen und kleinen Triumpfen. Warum nicht die Perser oder Griechen? Es gehe hier doch um ein Volk in seiner Not, in seinem Elend und seinem Leid, um ein Volk, das sich nie von den großen Mythen der Geschichte habe trösten lassen. Dieses Volk Israel habe als einziges eine Eschatologie entwickelt, die die Welt nicht aus sich selbst heraus versteht. Dies sei die Gottbegabung dieses Volkes, und so habe er zu einer Theozentrik in der Begegnung mit dieser Geschichte des Volkes Israel gefunden. Außerdem könne man sehen, daß der Glaube nie un gefährdet ist, daß



er eine Illusion sein könnte. Von daher müsse man die Aufklärung ernstnehmen.

Prof. Dr. Erwin Dirscherl/Werner Trutwin

<<77>>α

## Bericht über die Plenumsdiskussion

Rabbiner Marcel **Marcus** eröffnet die anschließende Plenumsausprache mit der pointierten Frage: Worum ist es bisher eigentlich gegangen? Kann man mit dem Gesagten überhaupt etwas anfangen? Es gehe ihm als Juden doch darum, was Gott von ihm wolle. Die anderen jüdischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen mögen ihm helfen, das Bisherige zu verstehen und die Frage zu beantworten, was zu tun sei.

Prof. Eveline **Goodman-Thau** erhält von Marcus als erste das Wort und nutzt dies zu einer kurzen Vorbemerkung: Es müßten die letzten messianischen Tage angebrochen sein, wenn ein Rabbiner eine Frau um Rat frage. Dann verweist sie auf ihre eigene Biographie, in der die jüdische und europäische Erziehung prägend gewesen seien. Die Verbindung von Glaube und Reflexion, Vernunft und Herz, sei ihr von daher selbstverständlich. Es gebe im Judentum zwei Stränge des Tradierens: Lernen und Beten. Die Frage von Tradition und Schriftauslegung sei: Was gibt man weiter? Das ist wichtig, nicht die Frage, was am Sinai genau gesagt worden ist. Es geht darum, wie ich das als Mensch verstehen soll. Es gebe hier einen Zusammenhang der Gottrede mit der Geschichte und der je eigenen Biographie. Biographie und Geschichte - dies sage sie jetzt bewußt so - kreuzen sich. Sie bilden einen so dichten Zusammenhang wie Lernen und Beten, die sich im Lehrhaus abwechseln. Bezogen auf die ontologischen Kategorien der Gottrede unterscheide sie im Begriff "Sein", welcher das Tetragramm (JHWH) übersetzt, mit Kafka zwei Bedeutungen: Da-Sein und Ihm-Gehören. Dies wird in der Sprache benannt. Für religiöse Menschen ist die Sprache Gottrede. Immer steht diese Rede als Rede und Gegenrede, um Buber und sein Zwiegespräch zu benennen, im Mittelpunkt. Gottes Name ist nicht aussprechbar, aber ansprechbar. Aus der Ansprechbarkeit können wir vielleicht das Problem der Liebe verstehen. "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin es", haben Buber und Rosenzweig übersetzt. Liebe Gottes bedeute Gegenseitigkeit. Nicht die Frage, ob Gottes Liebe Allmacht oder Ohnmacht ist, werde zentral, sondern wie ich diese Liebe in meinem Leben verwirklichen kann. Das Dasein des Menschen ist gefangen in der Frage: Was ist die Bedeutung meines Daseins? Gerade sinnloses Leiden ist die größte Bedrohung dieser Frage. Ohne Sinn zu leiden ist das Ärgste. Was heißt das für die Gottrede? Und da gebe es doch einen Unterschied, wie jüdische Denker, etwa postjüdische Denker wie Bloch, Benjamin oder Adorno, andere Redeweisen gefunden haben in der Philosophie. Für Cohen gehe es in der Ethik um eine Situation vor Gott. Das ethische Individuum geht nicht in einer Sozialethik auf, man wird ein ethisches Individuum, und sie glaube, Cohen habe<<78>> das aus dem Judentum heraus verstanden. Sie verweise auch auf die unterschiedliche Rezeption Husserls bei Heidegger und Levinas. Heidegger rede über Befindlichkeit, Levinas über Empfindlichkeit. Das ist Compassio. Wie empfinde ich diese Welt? Von daher wäre zu denken.

Prof. Franz **Mußner** bezieht sich auf Werblowsky, dessen Äußerung, die Bibel Israels sei eine andere als die christliche, ihn beeindruckt habe.

Er fragt Zenger, was er dazu sagen würde. Er selbst denke auch wieder an Röm 9 - 11. Zunächst werde hier über Gottes Handeln an Israel gesprochen. Schließlich schreibe Paulus in 11,32, daß Gott *alle*, Juden und Heiden, unter Ungehorsam zusammengeschlossen hat, damit er sich aller *erbarme*. Das "Erbarmen" sei das letzte Wort Gottes in der Geschichte! Daher sei Rede über Gott eine tröstliche Rede. Dieser Satz des Apostels sei für ihn einer der wichtigsten Sätze in der Bibel überhaupt. Das letzte Wort über die Geschichte ist das Erbarmen. Die Rede *über* Gott geht in 11,36 in eine Rede *zu* Gott über, in Form einer doxologischen Rede. Auch Mußner fragt: *Warum gerade Israel?* Diese Frage habe ihn bei Metz sehr beeindruckt. Es sei ihm aber unbegreiflich, daß man nicht mehr *über* Gott reden können soll. Auch angesichts von Auschwitz müsse man fragen, wo Gott dort war. Auch die Frage ist Rede *über* Gott, wenn auch eine recht bittere und letztlich unbeantwortbare.

Prof. Erich **Zenger** betont, daß seine Nomenklatur "Erstes Testament" deutlich machen solle, daß es um zwei unterschiedliche Leseweisen zwischen Juden und Christen gehe. Er füge noch eine dritte Leseweise hinzu, diejenige, die die Hebräische Bibel ohne Glaubenskonzext diskutiere. Die Leseweise mache die Differenz aus. Der Christ müsse sich vor beiden Leseweisen verantworten, der Jude nicht. Daher habe er auch die trinitarische Redeweise kritisiert. Herr Hilberath fügt hinzu, daß der jüdische Monotheismus ein notwendiges Korrektiv christlicher Trinitätsrede bilde.

Prof. Erwin **Dirscherl** fragt Hilberath an, wie sich denn das Lernen in einem Dialog bei der eigenen Reflexion bemerkbar mache. Er knüpfe an die Äußerungen von Frau Goodman-Thau und Herrn Wohlmuth an und gebe zu bedenken, ob es hier nicht um eine kritische Reflexion der philosophischen Kategorien unserer Gottrede gehen müsse. Bei aller Rede über die Unbegreiflichkeit Gottes könne christlicherseits leicht der Eindruck entstehen, daß man doch ziemlich genau über die Trinität Bescheid wisse. Dieser Eindruck eines sicheren Wissens müsse vermieden werden. Man könne etwa von Levinas her fragen, ob man in der Gottrede nicht von einer ontologischen Metaphysik Abstand nehmen müsse. Hier ist freilich zwischen Ontologie und Metaphysik zu unterscheiden, es kann<<79>> auch eine nicht-ontologische Metaphysik geben. Auch Levinas verstehe sich durchaus als metaphysischer Denker. Es gehe ihm um die universale Bedeutung dessen, was in der Schrift steht. Wie wird das zur Sprache gebracht? Wird in der ontologischen Rede nicht der andere vernachlässigt und die Konstitutionsfähigkeit des Subjekts überschätzt? Muß nicht nach anderen Kategorien gefragt werden, um die unmittelbare Nähe Gottes in ihrer - mit Levinas gesprochen - ethischen Bedeutung zu bedenken? Dann wäre die Ethik die erste Philosophie, nicht mehr die Ontologie, die auf den zweiten Rang verwiesen wäre.

Prof. Hanspeter **Heinz** kommt auf das von Werblowsky vorgeschlagene Moratorium zu sprechen. Das Schweigen von Gott und das Gerede

über Gott erscheinen ihm in der heutigen Gesellschaft gleichermaßen gefährlich. Andere Religionen dringen in diesen Leerraum ein. Hier gelte es, den eigenen Standpunkt in einfachen Worten klar und begründet ins Gespräch zu bringen. Angemessener als Wesensaussagen wie allmächtig oder allwissend erscheinen ihm dafür Verben wie lieben, leiden, sich erbarmen, empfindsam sein, die den anderen schon im Ansatz in das gegenseitige Verhältnis und in das Gottesverhältnis einbeziehen. Ein dialogisches Denken und Sprechen von ihrem Gottesverhältnis sei für Christen, wohl auch für Juden, kennzeichnend und notwendig.

Ruth **Geyer** sagt, es gebe jüdische Philosophen und das jüdische Philosophieren. Sie könne aus dem Berliner Symposium viel zum Nachdenken mit nach Hause nehmen. Aber als Jüdin sei die Quintessenz: Gott redet, er hört zu, aber *er antwortet nicht*. Es gebe von der Bibel her drei Kategorien: Gott offenbart sich, er sagt etwas mittels der geoffenbarten Lehre, und er hört zu. Wir reden zu ihm, weil er mittels der Tora uns etwas gesagt hat. Weil Gott sich *geoffenbart* hat und *was Gott geoffenbart hat*: das verpflichtet den orthodoxen Juden. Auch der säkular denkende Jude wird von der Bibel angesprochen. Er lernt seine Stammesgeschichte aus diesem Buch. Was Gott mit der Welt macht, weiß man nicht. Aber das entscheidende Problem bleibt: *Gott antwortet nicht*. Der säkular denkende Jude *hat die Ethik*, die ihn anspricht, zu *verwirklichen*, der religiös denkende Jude *hat den Auftrag*, die Ethik *auszuführen*.

Rolf **Schumacher** kommt auf das Projekt der Moderne zu sprechen. Das sei heute die Herausforderung. Wenn Metz ihn fragen würde, ob der Glaube glücklich mache, dann würde er mit "Ja" antworten. Glück bedeute einen Zustand voller Sehnsüchte und schließe die Wahrnehmung von Leiden mit ein. Je mehr man sich von Gott bestimmen lasse, desto mehr gelinge es, in allen Dimensionen Mensch zu sein. Pascal habe von einer Wette gesprochen: Selbst wenn sich am Ende des Lebens herausstellen sollte, daß ich falsch gewettet hätte, so hätte ich<<80>> als Christ richtig gelebt. Das sei ein Ansatz, um heute von Gott sprechen zu können. Er frage daher Metz noch einmal zurück, ob die Leidensfrage nicht eher eine Frage nach dem Menschen als eine nach Gott ist. Er plädiere für eine Entmythologisierung der Gottrede, weil Gott heute viel in die Schuhe geschoben werde, was ihm nicht zukomme. Der Unterschied zwischen Juden und Christen sei für ihn darin begründet, daß Juden viel unbefangener und selbstverständlicher von Gott reden und erzählen. Er frage sich aber, ob dies dem Problem der Moderne standhalte.

Werner **Trutwin** stellt drei Fragen zum Gottesthema, die aus einer gewissen Ratlosigkeit kämen. Die erste betreffe das jüdisch-christliche Gespräch. Dort komme man sich zwar persönlich näher, wenn man von Gott rede, aber zugleich würden auch die Differenzen in der Gottrede immer deutlicher. Er frage sich, was das für ein Gott sei, der sich zuerst Israel zuwende und mit ihm eine Geschichte beginne und dann mit der Inkarnation Jesu Christi etwas völlig Neues mache, das Juden und Christen mehr auseinanderbringe als zusammenführe. Nun

werde die Gottesgeschichte Israels zur bloßen Voraussetzung der Christengeschichte herabgestuft, es sei jahrhundertlang zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen, und in der Gegenwart sei man auch geistlich-religiös einigermaßen auseinander. Wie könne man von einem Gott, dem man ein solches Doppelszenario zutraue, verständlich sprechen? Er frage zweitens Metz, von dessen Ausführungen er sich beeindruckt zeigt, ob seiner Gottrede wirklich der biblische Gott zugrundeliege, oder ob er nicht neuzeitliche Erfahrungen in dieses Gottesbild eintrage. Wo sei die Eindeutigkeit des biblischen Gottesbildes, wenn sich Rabin und sein Mörder auf denselben Gott berufen? Er frage weiter, ob Metz nicht seine idealen Vorstellungen (z.B. Leidempfindlichkeit) auf Gott projiziere und für sein gutes Gottesbild dem Projektionsverdacht nicht entgehen könne. Drittens frage er sich, ob wir nicht sehr viel von unserem theologischen Marschgepäck liegenlassen müßten, wenn wir mit der Rede von der Unbegreiflichkeit Gottes Ernst machen wollten? Biete sich nicht einzig der Weg von Herrn Henrich an, der trotz aller neuzeitlichen Bedenken in Existenz Erfahrungen einen Weg zu Gott glaube entdecken zu können?

Prof. Ernst Ludwig **Ehrlich** bekundet seine Übereinstimmung mit Frau Goodman-Thau. Das Wesentliche für die Juden sei die Geschichte und die Schicksalsgemeinschaft. In christlichen Entwürfen sei dies eher ausgeblendet. Von daher stelle sich ihm auch die Frage Werblowskys, ob Juden und Christen wirklich dasselbe Buch lesen. Dies verneine auch er. Die jüdische Bibel ist nicht die Overtüre zum Neuen Testament. Die Typologie, die sich auch im neuen Weltkatechismus auf verhängnisvolle Weise finde, stimme nicht. Die Fortsetzung <<81>> des Tenach ist nicht das Neue Testament, sondern die jüdische Tradition. Wir müssen die Voraussetzungen kennen, mit denen wir zusammen dasselbe Buch lesen. Die Stammväter der Bibel gehörten für Juden in die persönliche Geschichte des einzelnen hinein. Die Bibel spiegelt die eigene Geschichte wider. Wir müßten ferner daran denken, daß das Bewußtsein der Menschen sich über dreitausend Jahre verändert habe. Wir kennen nicht das Bewußtsein der Menschen der Bibel, aber wir nehmen die Bibel so, als wenn sie gestern geschrieben worden wäre, und vergessen, daß damals ein ganz anderer Verstehenshorizont da war, den wir nur stammelnd erkennen können. Wir werden ihn nie verstehen. Dann dankt er Metz, daß dieser immer wieder den Versuch unternahme, das Judentum nicht abstrakt zu sehen, was man sonst den Christen, vor allem den Dogmatikern, vorwerfe. Das Judentum lebt! Es gehe um die Begegnung mit der ganzen Geschichte des Judentums, wobei Auschwitz schon eine Zäsur sei. Abschließend weist er auf den fast fanatischen Gedanken der Bildlosigkeit hin, diese habe eine riesige Bedeutung für die ganze Gottesfrage. Oft würde mit Gottesbildern aller möglichen Art experimentiert. Dagegen setze das Judentum die Bildlosigkeit. Wenn das Judentum überhaupt etwas durchgehalten habe, dann sei das nicht der Monotheismus, sondern die Bildlosigkeit. Darüber müsse noch gesprochen werden.

Prof. Hubert **Frankemölle** zeigt sich am meisten von dem Philosophen Henrich beeindruckt, allerdings in der Form der Irritation. Dessen Referat zum Thema "Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?" verstehe er hinsichtlich der behaupteten

Vergewisserung innerhalb des Transzendenzbezugs und der Metaphysik des Überstiegs als letztlich sehr subjektives Glaubensbekenntnis. Kann man vielleicht gar nicht anders reden, auch nicht als Philosoph? Fällt auch der Philosoph immer wieder in andere Sprachspiele, von der Rede über Gott in die Rede zu Gott, in liturgische Rede? Dies könne vielleicht damit zu tun haben, daß man Texte nicht objektiv auslegen kann und daß es keine objektive Lesart von Welt- und Gotteserfahrung gibt. Ließe sich die Problematik - um Kategorien aus der Religionspädagogik zu verwenden - etwa mit Hilfe der Entwicklungsstufen des religiösen Urteils nach Fritz Oser und Paul Gmünder idealtypisch auch auf Erwachsene übertragen, so daß die religiösen Entwicklungstheorien generell sprachlich und thematisch das Sprechen von Gott differenzierter sehen ließen? Sicherlich habe dies auch mit Aufklärung zu tun, durch die Christentum und teilweise auch Judentum hindurchgegangen seien. Hier gebe es unter Juden, aber auch unter Christen vermutlich eine große Ungleichzeitigkeit, von der auch das Sprechen von Gott, auch bei Philosophen und Theologen, geprägt sein dürfte. <<82>>

Prof. Gottfried **Leder** fragt Hilberath nach dem seinem Referat zugrundeliegenden Demokratiebegriff. Demokratie sei für Hilberath offenbar nicht nur formales Regelwerk, sondern eine Art Lebens- und Kommunikationskultur, die freilich durch das Regelwerk erst ermöglicht werde. Hier liege aber ein Problem. Demokratie sei zunächst eine bestimmte Art, Herrschaft zu ordnen, und nicht einfachhin eine allgemeine Lebensform. Wenn man Demokratie dennoch so bestimme, könnten schnell ideologische Begründungen ins Spiel kommen. Hilberath täte sich daher möglicherweise keinen Gefallen, wenn er einen solchen Demokratiebegriff in sein Denken einbaue.

Dr. Michael **Ulrich** will die Rede *über* Gott und *zu* Gott nicht auseinanderreißen. In den Psalmen werde über und zu Gott gesprochen. Buber habe auf das Problem der Es-Sprache hingewiesen: Das ewige Du würde immer mehr als ein Es betrachtet. Aber kann man beides trennen?

Dagmar **Mensink** ist aufgefallen, daß es bisher um Gottrede zu einer säkularen Welt gehe, aber auch um einen "in-group-talk". Das bringe sie auf den Gedanken, welche Rolle die Glaubensgemeinschaft bei der Gottrede in der säkularen Gesellschaft spiele. Religionen würden heute vor allem als Gemeinschaften wahrgenommen und wirksam werden. Die Gemeinschaftsstruktur spiele durchaus eine entscheidende Rolle. Um das Identitätsstiftende einer Gemeinschaft habe man sich aber bisher herumgedrückt.

Dr. Wilfried **Hagemann** sagt, bei ihm sei das Staunen über das stärker geworden, was das Judentum ihm als Christen schenke. Es schenke ihm den Sinn für die Offenbarung und die Worte Gottes, die auch Taten sind. Er entdecke in der Bibel eine Freilassung des Menschen durch Gott; so könne der Mensch ganz er selbst sein und merken, wer er ist. Er als Christ sei später, eben durch Christus, hinzugekommen, und erfahre, daß er dabeisein dürfe. In diesem Kreis sei etwas Wichtiges geschehen: In der Achtung vor dem anderen und vor dem, was in ihm ist, habe sich Zeugnis ereignet. Das Gottesverhältnis impliziere nämlich ein neues Verhältnis zum Menschen. Durch ein solches Menschen-

verhältnis könne Zeugnis für Gott gegeben werden. Ferner habe er verstanden: Auch wenn die Hebräische Bibel unterschiedlich gelesen werde, könne sie eine Verständnishilfe für Jesus Christus sein. Alles in allem: Die Art des Miteinanderredens in diesem Kreis werde auch eine Außenwirkung haben. In diesem Sinne müsse man weitergehen.

Rabbiner Marcel **Marcus** fragt, bezogen auf Hagemann und Trutwin, wieso die Gemeinschaft nicht den ganzen Weg geht. Wie können wir verstehen, was Gott mit der Inkarnation vorhatte? Er als Jude maße sich nicht an, das verstehen zu <<83>> müssen. Warum soll alles, was Gott tut, allen Menschen etwas sagen? Es kann den einen etwas sagen, den anderen nicht. Der Tenach sei für ihn nicht Quelle für die Gottrede, sondern dafür, was Gott zu ihm sage. Gott spreche zu ihm aus dem Tenach heute, Jeremia spreche zu ihm heute.

Prof. Erich **Zenger** erbittet nun die Schlußvoten der Referenten.

Prof. Zwi **Werblowsky** verzichtet auf ein Statement.

Prof. Johann Baptist **Metz** betont, es sei uns nicht vergönnt, nur "zu" Gott zu reden. Wo beginne das Philosophieren? Könne man das Christentum nicht als das erste multikulturelle Experiment des Judentums begreifen? Wenn man multikulturell wird, muß man philosophieren. Im Apostelkonzil sei programmiert, daß man zur Logos-kultur übergehen müsse, die auch partikular sei, auch wenn sie das nicht sehe. Er erinnere an die Areopagrede des Paulus. Der griechische Logos kann mit der Auferstehung wie überhaupt mit der Eschatologie eigentlich nichts anfangen. Welche Logosstruktur hat die Rede von einem Gott, wenn wir in geschichtlichen Erfahrungen davon reden? Zu Schumacher sagt er, daß es Leidensfragen gebe, die nicht beantwortbar seien. Man könne nicht alles auf die Sünde des Menschen schieben. Es gibt Rückfragen an Gott, die gerade für die monotheistischen Religionen wichtig sind. Wenn es keine Rückfrage an Gott gäbe, müsse man Sündenböcke suchen. Dann werden eben Sündenböcke gesucht, wie Trutwin das schon angemerkt habe. Zu Trutwin sagt er, daß er immer auf den nicht passenden Gott zurückkomme, um dem Projektionsverdacht nicht zu sehr zu unterliegen. Er betont die Bedeutung des Bilderverbotes, das wir zu sehr vernachlässigen würden. Das Christentum müsse auch das Drama der Zerschlagung der Gottesbilder sein.

Prof. Bernd Jochen **Hilberath** stimmt Metz voll zu. Er habe bei anderer Gelegenheit auch auf die Bedeutung des Bilderverbotes verwiesen, hätte das in diesem Kreis aber für überflüssig gehalten. Er wollte keine Dogmatik für die ganze Welt vorstellen und auf die gestellte Frage eine mögliche Antwort vom Credo her geben.

An Dirscherl gerichtet betont er, er wollte kein System entwickeln. Auch das Problem der Kategorien der Gottrede sei ihm bewußt. Diese seien veränderbar. Heute können es solche, morgen solche sein, die von dem anderen ausgehen. Möglichst viele Kategorien müßten daher

angewendet werden, gerade wenn man weiß, daß keine so richtig paßt. Ob das in die Unterscheidung Ontologie, Metaphysik, Ethik passe, sei zu fragen. Wenn Ontologie heißt, Gott in einen Zusammenhang des Seins hineinzuholen, dann sei das unbrauchbar. <<84>>

Prof. Dieter **Henrich** betont, die Rede *über* Gott habe ihren Kontext in der Apologie. Die Möglichkeit der eigenen Orientierung solle dabei gerechtfertigt werden. Dabei müsse man über Gott reden, es sei abwegig, in diesem Fall *zu* Gott zu reden. Das führe zu Terrorismus. Aber die Apologie benötigen wir auch in uns selbst. Wir sind in der säkularen Welt aufgewachsen. "Hilf meinem Unglauben" - das bezieht sich auf die Situation der Apologie. Wir müssen auch vor uns selbst Rechenschaft geben können, sonst kommt es zur Sektiererei. Wir müssen die Weite der Vernunft auch vor uns selber sich entfalten lassen können. Die säkulare Welt hat eine Weltbeschreibung, bis zu Planck und Einstein, erarbeitet, die gerade für Physiker die Rede von einem Gott zuläßt. Aber das ist ein Gott, zu dem man nicht sprechen kann und der sich nicht um uns kümmert. Wir können dagegen nicht einfach mit kantischen Argumenten vorgehen, uns in die Innerlichkeit zurückziehen oder uns in der Nähe des Dialogs gegen alles andere abschirmen. Das sind Rückzüge, die eine Grundmöglichkeit und -notwendigkeit des Menschen ignorieren, nämlich in dem, was ihm die letzte Stellung ist, auch einen Blick auf alles überhaupt einnehmen zu können. Man muß im Licht des Letzten auf alles, was begegnet, reagieren können. Da kommt dann philosophische Weltbeschreibung auf. Daher kann man auch die Ontologie nicht einfach verabschieden. Doch das heißt nicht, daß die Ontologie alles ist - im Gegenteil. Es gibt keine direkte Vermittlung für die Metaphysik des Überstiegs zwischen den Grundbegriffen der Weltbeschreibung und - schon - dem, was uns Subjektivität bedeutet. Das heißt nicht, daß es nicht einen plausiblen Gang vom einen zum andern gibt. Man solle sich nicht auf die Denkfigur einlassen: erst das und dazu ein Nein, und dann ein ganz anderes und darin bin ich ganz allein ich selber. Für den Menschen als vernünftiges Wesen ist die Begründung der Gottesbeziehung in der Dialektischen Theologie fremd; sie mache befangen und sei angstbesetzt. Er habe in seiner Arbeit versucht, die Rede von der Subjektivität neu zu begründen, etwa angesichts des Strukturalismus, Pragmatismus etc.. Man dürfe in der Philosophie - das sehe er als Erfolg und das nehme er mit einer gewissen Erleichterung zur Kenntnis - wieder über das Subjekt sprechen, aber man kann nicht über es allein reden. Auch für die Gottesbeziehung ist die Verständigung über Subjektivität jedoch von Bedeutung: Ist die Subjektivität des anderen nicht immer mitgemeint im Gespräch? Wir gehen als Subjekte im Gespräch niemals auf, sondern beziehen uns *aufeinander*. Gilt das nicht auch für das Gespräch mit Gott? Wir adressieren uns nicht in ein Dunkel schlechthin. Wir denken auch darüber nach, was Gott *für sich* ist, und wir müssen das tun, sonst subsumieren wir ihn uns ja. Wir können nicht nur auf unsere Interessen setzen, sondern müssen auch ein Interesse an Gott haben. Wir danken ihm nicht nur, sondern verehren ihn auch. Aber damit sei er schon in theologische Probleme <<85>>



eingedrungen und habe vielleicht eine theologische Grundwahrheit benannt, die jetzt am Schluß zum ersten Mal zur Sprache komme.

Prof. Dr. Erwin Dirscherl/Werner Trutwin

<<86>>α

Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich

## **Schlußplädoyer**

Dieses Symposium kann in unsere gemeinsame Zukunft weisen. Der Grund dafür ist zunächst die Tatsache, daß Juden und Christen zumindest teilweise über dieselben Quellen reden. Es ist zwar richtig, daß diese Texte verschieden interpretiert werden, dies ist jedoch Ausdruck unserer Existenz als Juden und Christen. Daher stellen diese Quellen auch einen Teil unseres geistigen Lebens dar. Wir haben hier Dokumente vor uns, die teilweise 3000 Jahre alt sind, und selbst jene, die nur zwei Jahrtausende alt sind, stellen uns vor Probleme: Es ist die grundlegende gemeinsame Schwierigkeit, wie wir in unseren je verschiedenen Traditionen von Gott sprechen. Dieses Phänomen hat man als eine Art "negative Theologie" bezeichnet. Sie verbindet uns heute in der säkularisierten Welt sowie in der Welt nach Auschwitz.

Auch Christen, nicht nur Juden, stehen vor der Frage: Wo war der Mensch in Auschwitz, ein Mensch, der doch 2000 Jahre eine christliche Erfahrung hätte haben sollen? Mit der Frage nach dem Scheitern des Menschen stellt sich auch die Frage nach Gott. Beide zusammenhängenden Problemkreise prägen unsere Existenz. Es ist daher unsere Aufgabe, nach dem erwähnten Geschehen darüber nachzusinnen, was unsere Quellen uns zu sagen haben, wobei wir nicht fundamentalistisch an die Texte herangehen dürfen, sondern sie kritisch in unsere Gegenwart zu stellen haben. Das erfordert ein hohes Maß an Verantwortungsbewußtsein, zugleich aber ein seriöses Wissen um die Entstehung der Texte und ihre Aussagekraft. Fundamentalistisch-theologische Schnellmalerei kann nicht hilfreich sein.

Gerade Papst Johannes Paul II. hat immer wieder Juden und Christen an ihre geistliche Nähe erinnert; unter anderem auch, weil sie beide aus der Hebräischen Bibel schöpfen und Jesus und die Apostel Juden waren, das Neue Testament weitgehend in einem jüdischen Milieu spielt. Wenn man das Wesen der Hebräischen Bibel verstehen will und zugleich die Botschaft Jesu, wird man notwendigerweise auf die biblische Ethik verwiesen. Ein Zeichen dieser Ethik ist der Dekalog. Wer ihm zuwiderlebt, zerstört die Welt. Gewiß ist die Gottesfrage sehr schwierig in Worte zu fassen. Diese Tatsache kommt bereits in Ex 3,13f. zum Ausdruck, wo Mose Gott nach seinem Namen fragt; und bis heute wissen wir nicht genau, was die Auskunft bedeutet, die Mose hier bekommt.

Wenn wir die Gottesfrage heute auch schwer in Worte fassen können, so bleibt doch immer das Liebesgebot bestehen (Lev 19,18), das seine

eigentliche <<87>> Verankerung allein in dem einen Gott findet, über den wir einerseits so viel und andererseits so wenig wissen. Das Bewußtsein über Gott war in den verschiedenen Jahrhunderten unterschiedlich, und man hat darüber auch entsprechend den Zeitströmungen und der jeweiligen Befindlichkeit Unterschiedliches empfunden und gesagt: Helles und Dunkles, Nähe und Ferne. Herr Henrich hat in seinem Schlußwort als unsere Aufgabe zusammengefaßt: Gespräch und Wahrnehmung der Subjektivität des anderen und Interesse an Gott, das sind unsere heutigen Möglichkeiten. Das bedeutet freilich, daß wir das Ethische, das wir in der Begegnung mit dem anderen erleben, direkt oder indirekt auch mit der Gottesfrage verbinden. Hier können sich Juden und Christen treffen.

Der Dialog kann nicht dazu führen, die eigene Tradition aufzugeben. Andererseits besteht nicht der geringste Grund, warum es verboten sein soll, die eigene Tradition kritisch vom anderen befragen zu lassen. Juden und Christen haben dies von Anbeginn an getan. Heute jedoch geschieht dies in dem Wissen um sehr viel Gemeinsamkeit, eine Tatsache, die lange verschüttet war. Juden und Christen standen in den letzten 20 Jahren in unserem Gesprächskreis in einer Begegnung, die als Lernprozeß bezeichnet werden kann. Dazu gehört vor allem Respekt vor den anderen sowie das Wissen, daß dogmatische Probleme nicht immer nachvollziehbar sind. Juden finden die Fortsetzung ihrer Hebräischen Bibel nicht im Neuen Testament. Wir haben gelernt, die Tradition des anderen stehen zu lassen, ohne ihm das Recht des eigenen Weges zu bestreiten. Hier liegt ein Kernpunkt dieses Lernprozesses, der freilich noch nicht von allen verstanden und vollzogen wird. Ein Absolutheitsanspruch steht dazu im Gegensatz, er wäre auch angesichts der Gottesfrage geradezu inkommensurabel.

Judentum und Christentum haben beide auf je verschiedene Weise heute viel von ihrer Eindeutigkeit verloren. Gerade diese Tatsache kann Ausgangspunkt für konstruktive Gespräche sein. Wir alle haben das angesichts unserer Diskussion über die Gottesfrage gelernt. Das gemeinsame Fragen und Suchen hat dieses Symposium zu einem Erfolg werden lassen. <<88>>□

Prof. Dr. Josef Wohlmuth

## Schlußplädoyer

*Sie nimmt mich mit, die Traurigkeit der Körper.  
Ekstasen, Schleim, die leeren Hülsen Haut.  
Was da ins All abgeht, verrenkt, zerpulvert,  
Lief einmal aufrecht, lächelnd, leichtgebaut.*

*Was dir bevorsteht, siehst du früh bei andern.  
Erschreckend klar... Zukunft, durch Nichts ersetzt.  
Leben ist ein Nullsummenspiel. Zuletzt  
Bleibt im Gedächtnis nicht einmal dein eigener Tod.<sup>15</sup>*

Der 33jährige Lyriker, Träger des Büchnerpreises von 1995, schreibt Totengedächtnisse für Einzelschicksale und durchsetzt sie mit Meditationen über den Tod. Wird hier eine Stimme der säkularen Welt laut? Geht es hier um das allerletzte Vergessen, die gesteigerte Amnesie, die nicht mehr überboten werden kann? Oder um einen Schrei der Sehnsucht, den Gottgläubige nicht überhören dürfen?

Als wir das Thema für dieses Symposium ins Auge faßten, waren wir der Meinung, wir dürften die Frage nicht in der Binnenschau unserer eigenen religiösen Herkunft stellen, sondern wir müßten sie öffnen hinein in die Situation einer säkularen Welt, die - neben vielen Dingen - auch das Wort "Gott" zu vergessen scheint.

---

15) D. Grünbein, Den teuren Toten. Frankfurt/M. 1994, 19.

Wir haben in den beiden Tagen zusammen einen Weg zurückgelegt. Wir sind nicht in den Fehler verfallen, uns die je eigene "Glaubensweise" so streitig zu machen, daß wir unversöhnt auseinandergehen müßten. Wenn wir u.a. wieder einmal die Frage aufwarfen, ob wir denn angesichts der Tatsache, daß die Hebräische Bibel mindestens eine zweifache Fortsetzung oder Kommentierung erhalten hat, wirklich eine gemeinsame Bibel haben, dann verbirgt sich dahinter natürlich auch die Frage, ob wir angesichts dieser Tatsache in der *Gottrede* wirklich einig sind. Wir haben die Frage als solche in der Kürze der Zeit nicht beantwortet. Hätten wir sie klar beantwortet, hätten wir uns vielleicht gegenseitig auch weh getan. Und dennoch dürfen wir uns auf längere Sicht von der Beantwortung <<89>> dieser Frage nicht dispensieren. Immerhin haben wir einen Anfang gemacht, indem wir von christlicher Seite den jüdischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieses Symposions die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott vortrugen.

Nicht umsonst wurde wiederholt und gegen Ende unserer Gespräche verstärkt auf das Bilderverbot aufmerksam gemacht. Ich kann mir auch als christlicher Theologe nicht vorstellen, daß das Christentum das Bilderverbot weniger ernst nehmen könnte als das Judentum. Und dennoch hat vieles, was wir als Christen sagten, so geklungen, als besäßen wir eine Sprache, die in der trinitarischen *Gottrede* geradezu beschreibende Züge annehmen darf, oder als seien wir die Privilegierten, die etwas in Sprache bringen können, was anderen verborgen ist. In den gemeinsamen Überlegungen ist uns aber erneut ganz deutlich geworden, daß wir vor aller *Gottrede* zuerst über die Bedingungen ihrer Möglichkeiten nachdenken müssen. Hierfür hat der philosophische Beitrag in seiner verantwortlichen Behutsamkeit ein Exempel statuiert, wie eine Philosophie, die sich über das Gesprochene hinaus auf tiefere Vorgegebenheit vorzutasten versucht, mit leisen Tönen und mit nicht endender Befragung dessen, was sie denn erreicht hat, zu tun hat. Die Sprache steht nach solchem Denken gleichsam insgesamt unter dem Bilderverbot, das die *Gottrede* vom bloßen Gerede und Geplapper zu unterscheiden lehrt. Hier zeigt sich unter anderem, daß zwischen der beliebigen Verwendung des Wortes "Gott" im alltäglichen Gerede und dem hoffnungslosen Verzweiflungsruf säkularisierter Menschen, die das Wort "Gott" schon nicht mehr kennen und die dennoch nach "Ihm" rufen, klar zu unterscheiden ist.

Ich frage deshalb, ob wir nicht vor aller Lektüre der biblischen Texte - in welcher Lesart auch immer - uns einig sein können, daß es gewisse anthropologische Vorgegebenheiten gibt, die gerade in der *Gottrede* nicht überspielt werden dürfen. Wenn ich recht sehe, haben alle Beiträge dieses Symposions an diesem Grundlagenproblem gearbeitet oder waren sich der anthropologischen Implikationen bewußt. Waren wir uns nicht darin einig, daß auch die gläubige *Gottrede* nicht auf das Denken und auf die denkerische Vergewisserung verzichten darf? Ist

es nicht so, daß selbst noch die Rede zu Gott, das Gebet, das ohne Zweifel die Voraussetzung für alle (nachfolgende) theologische Reflexion darstellt, nach einer von Juden und Christen gemeinsam verantworteten Interpretation des "à dieu", des Zu-Gott, verlangt, das nach Emmanuel Levinas bekanntlich die zweifache Bedeutung des Abschiednehmens und des Zu-Gott-Gehens hat, die zweifellos im Tod, der auch dem säkularen Menschen, wie Grünbein zeigt, nicht erspart wird, ihr letztes Rätsel behält?<<90>>

Wir haben in diesen Tagen nicht vom Thema "Offenbarung" im engeren Sinn gesprochen. Aber wenn man von einer anthropologischen Basis all unserer Gottrede ausgehen will, dann muß auch klar sein, daß wir auch beim Thema Offenbarung nicht bei der bildhaft-objektiven oder gar objektivistischen Sprache stehen bleiben können. Dann gilt, was Levinas in "Jenseits des Seins" einmal so formuliert hat: "... die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt".<sup>16</sup>

Wir stehen also nicht vor einem Gott, von dem wir eine Jenseitsvorstellung entwickeln, auf daß er als der so vorgestellte Gott uns dann anspreche. Nein, die Offenbarung geschieht im Subjekt, das von der Transzendenz durchsetzt ist und als inkarniertes Subjekt zum "Ort" der Offenbarung wird, indem es angesichts des Anderen Gutes tut. Levinas hat mit unerbittlicher Härte zum Bewußtsein gebracht, daß sogar noch eine ganz und gar negative Gottrede, die das Bilderverbot nur als eine Negation all unserer Sprache verstünde, immer noch in der menschlichen Logik befangen bliebe. Wenn aber Gott im Menschen, das "in-fini" "dans le fini", der Unbegreiflich-Unendliche *im* Endlichen sein soll, ohne daß er in die Sprache - nach Levinas in den "Logos" - eingefangen und somit verendlicht wird, dann muß nach Levinas eine Transzendenz möglich sein - "passieren" -, die sich nicht in das Begriffliche auflöst. Dann geht es um eine Transzendenz, die das Subjekt durchdringt und - über alles Besorgtsein um das eigene Sein hinaus - mit der Sehnsucht nach dem Gutsein beglückt. Die inkarnierte Geste der ausgestreckten Hand dessen, der sich noch den Bissen Brot vom Mund reißen läßt, gibt davon Zeugnis, mag die Welt sonst noch so säkular wirken. Je mehr ich mich mit Emmanuel Levinas befasse, um so klarer wird mir, daß sein dialogischer Ansatz viel provozierender, als man gemeinhin denkt, eine Theorie des Subjekts radikalster Gestalt darstellt, die der Rede vom "Tod des Subjekts" oder schließlich der vollendeten Amnesie, die auch den eigenen Tod noch vergessen macht, diametral entgegensteht.

---

16) E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg-München 1992, 341.

Es ist vor allem von Johann Baptist Metz deutlich hervorgehoben worden, daß das Gebet der primäre Ort der Gottrede als Reden *zu* Gott ist, aus dem alles Reden *über* Gott folgt. Wer von uns könnte dies ernsthaft bestreiten! Aber daraus zu schließen, daß die Liturgie, die nach Werblowsky so sehr vom Zitat lebt, auch den selbstverständlichen Ort für den heutigen Menschen darstelle, wo er diese unmittelbare Gottrede lernen könne, wäre eine arge Selbsttäuschung. <<91>> Ich weiß, wovon ich als Liebhaber des Liturgischen in Judentum und Christentum rede, wenn ich hier in aller Kürze sage: Unsere Kirchen (und Synagogen?) wären voller, wenn der heutige Mensch über die Liturgie der Gemeinden einen gleichsam konsumistisch-postmodernen Zugang zu Gott ohne größere persönliche Anstrengung fände. Gerade dies scheint aber angesichts der säkularen Bestreitung der Gottrede nicht möglich. Wie richtig war da die Bemerkung, daß Lernen und Beten im Judentum dicht beieinanderliegen. Ich fürchte, daß der säkulare Mensch ohne einen Funken von persönlicher "Offenbarungserfahrung" im Sinne von Emmanuel Levinas und deren rational-verantwortliche Vertiefung nicht wirklich zum Gebet und somit auch zur Mitfeier der Liturgie finden wird. Hier stellen sich für Judentum und Christentum große pädagogische Aufgaben, in denen wir uns gegenseitig bestärken sollten.

Wenn ich oben sagte, daß im Christentum das Bilderverbot nicht weniger zu vergessen sei als im Judentum, so besteht doch eine der großen Anfragen von seiten des jüdischen Denkens unserer Tage darin, ob das Christentum durch seine Inkarnationslehre das Bilderverbot nicht gründlich zerstört habe. Diesen Verdacht haben schon Horkheimer und Adorno in ihrer "Dialektik der Aufklärung" geäußert,<sup>17</sup> er wurde neuerdings mit großem Ernst von Jean-Francois Lyotard wiederholt.<sup>18</sup> Das Christentum habe die schier unhörbare Stimme des Sinai durch die Inkarnationslehre verobjektiviert und durch die Verobjektivierung zugleich zerstört. Es ist hier nicht die Zeit, diesen Einwand zu behandeln. Ich denke nur, daß sich eine christliche Trinitätslehre, die von Gott nichts anderes und nicht mehr sagen will, als was sie von ihm geoffenbart glaubt - eine andere Form von Trinitätslehre scheint mir seit Karl Rahner eher problematisch -, mit diesem Einwand jüdischen

---

17) Vgl. M. Horkheimer/Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1969 [1944], 186f.

18) J.-F. Lyotard/E. Gruber, Ein Bindestrich. Zwischen "Jüdischem" und "Christlichem". Erweiterte Ausgabe. Aus dem Französischen von E. Gruber. Düsseldorf-Bonn 1995. Französische Ausgabe: J.-F. Lyotard, Un trait d'union. Suivi de 'Un trait, ce n'est pas tout', E. Gruber, et Lettre de J.-F. Lyotard. Quebec-Grenoble 1993.

Denkens auseinandersetzen muß. Ist es tatsächlich so, daß die Christologie das Bilderverbot schrittweise zurücknimmt? Folgt etwa gar aus der Zurücknahme des Bilderverbotes all das, was unsere gemeinsame abendländische Geschichte von christlicher Seite her gesehen so schmerzlich belastet? Folgen aus der Inkarnationslehre die Judendekrete der mittelalterlichen Konzilien? <<92>> Tut sie selbst noch ihre Wirkung im Nachhall des säkularnationalistischen Judenhasses, der schließlich zu dem führte, was in diesen Tagen wiederholt umschrieben wurde?

Diese und ähnliche Fragen bedürfen weiterer geduldiger Bearbeitung. Gerade wenn wir die je andere Tradition ernst nehmen wollen, wird es wichtig sein, daß der jüdisch-christliche Dialog die wirklich strittigen Fragen nicht ausspart. Insofern stehen wir am Ende dieses Symposiums nicht am Ende all unserer gemeinsamen Bemühungen.<<93>>¤



## **Teilnehmerverzeichnis**

### Referenten

Prof. Dr. Dieter Henrich, München

Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Tübingen

Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Münster/Wien

Prof. Dr. R.J. Zwi Werblowsky, Jerusalem

### **Gesprächskreis "Juden und Christen"**

#### *Jüdische Mitglieder:*

Landesrabbiner Henry G. Brandt, Hannover

Dr. Gerrard Breitbart, Mainz

Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

Ruth Geyer, Bonn

Rabbiner Marcel Marcus, Bern

Dr. Hermann Simon, Berlin

#### *Christliche Mitglieder:*

Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn

Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP, Düsseldorf

Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Augsburg

Hans Hermann Henrix, Aachen

Dr. Ansgar Koschel, Bad Nauheim

Prof. Dr. Gottfried Leder, Hildesheim

Dr. Jürgen Meyer-Wilmes, Berlin

Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Trier

Ortrud Ode, Grünwald  
Dr. Ulrike Peters, Bonn  
Burkhard Reichert, Bonn  
Friedbert Schulze, Münster  
Werner Trutwin, Bonn  
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Bonn  
Prof. Dr. Erich Zenger, Münster  
*Geschäftsführung:*  
Dr. Wilfried Hagemann, Bonn  
Dorothee Vienken, Bonn

### **Zentralkomitee der deutschen Katholiken**

Barbara John, Berlin  
Barbara Kleineidam, Berlin <<94>>  
Dr. Hanna-Renate Laurien, Berlin  
Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, Dresden  
Bernd Streich, Berlin  
Wolfgang Thierse, Berlin  
Rita Waschbüsch, Lebach

### **Kath. Akademie Berlin**

Rolf Schumacher, Berlin  
Angelika Salomon, Berlin

### **Gäste**

*Jüdische Gäste:*  
Hartmut Bomhoff, Berlin

Prof. Dr. Albert Friedlander, London

Nicola Galliner, Berlin

Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau, Halle

*Christliche Gäste:*

Dr. Dirk Ansorge, Mülheim

Michael Brinkhoff, Berlin

Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Osnabrück

Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Paderborn

Weihbischof Stanislaw Gadecki, Gnesen

Susanne Gäßler, Augsburg

Martin Gehlen, Berlin

Prof. Dr. D. Wolf Krötke und Heike Krötke, Berlin

Karsten Laudien, Berlin

Margret Löb-Ullmann, Berlin

Dagmar Mensink, Stuttgart

Dr. Christoph Münz, Driedorf

Prof. Dr. Franz Mußner, Passau

Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin

Dr. Leo Penta, Philadelphia/USA

Weihbischof Karl Reger, Aachen

Prof. Dr. Richard Schröder, Berlin

Dr. Michael Ulrich, Dresden

Mechthild Vahle, Sionsschwester, Straßburg

Prof. Dr. Adam Zak SJ, Krakau <<95>>¤