

„Gott“ im nachtheistischen Zeitalter

Zum Verständnis des Glaubens an Gott bei Dorothee Sölle

Von Erhard Kunz, S. J.

Der Ausdruck „Atheistisch an Gott glauben“, den D. Sölle zunächst mit Fragezeichen als Überschrift eines Artikels¹ und dann zwei Jahre später ohne Fragezeichen als Titel einer Artikelsammlung² gewählt hat, soll zweifellos durch seinen provokatorischen Charakter auf eine Frage hinweisen, welche die heutige Theologie bedrängt und der sie sich stellen muß. Er faßt zugleich formelhaft die Antwort zusammen, die D. Sölle selbst auf die gestellte Frage gibt: Der christliche Glaube an „Gott“ ist ihrer Meinung nach nicht an eine theistische Weltanschauung gebunden; er behält vielmehr auch in einem atheistischen Zeitalter seine Bedeutung und seine Berechtigung.

Was versteht D. Sölle in ihrer Interpretation des christlichen Glaubens unter dem Wort „Gott“? Wie ist ihr Verständnis zu beurteilen? Auf diese beiden Fragen soll im folgenden näher eingegangen werden³.

I. Der Ausgangspunkt der Überlegungen Dorothee Sölles: Das Ende des Theismus oder der „Tod Gottes“

S. versucht bewußt, eine Theologie zu treiben, die der geistigen Situation unserer Zeit gerecht wird. Sie will die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Theologie heute überhaupt möglich ist, annehmen und ernst nehmen. Die entscheidende Bedingung, „unter der Unbedingtes heute erscheint“ und die deshalb Voraussetzung jeder Interpretation des christlichen Glaubens sein muß, ist der „Tod Gottes“, „jenes alles bestimmende Ereignis, das sich innerhalb der letzten

¹ Zuerst erschienen in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Dezember 1966.

² Atheistisch an Gott glauben (Olten – Freiburg i. Br. 1968).

³ Zur selben Frage, wenn auch unter etwas anderer Perspektive, vgl. *H. Gollwitzer*, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle (München 1967), vor allem 72 ff. – Die Werke von D. Sölle werden in folgender Weise zitiert:

St = Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“ (Stuttgart – Berlin 1966);

W = Die Wahrheit ist konkret (Olten – Freiburg i. Br. 1968);

P = Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgart – Berlin 1968);

Ath = Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie (Olten – Freiburg i. Br. 1968);

G = Gibt es ein atheistisches Christentum?, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 23 (1969) 33–44.

zweihundert Jahre europäischer Geschichte begeben hat“ (St 9). Damit ist nicht ein rein objektives, vom Bewußtsein des Menschen unabhängiges Geschehen gemeint, sondern ein Wandel im Bewußtsein und in der Erfahrung der Menschen. Der Mensch vor dem Ereignis des „Todes Gottes“ lebte im Raum einer relativ ungebrochenen „Weltanschauungsgewißheit“ (St 11). Er hatte in metaphysischen Fragen eine feste und als sicher geltende Auffassung. Er glaubte an ein welttranszendentes Wesen, das er in seinen Eigenschaften zu erkennen meinte und zu dem er ein unmittelbares Verhältnis unterhielt. Ein unmittelbares Eingreifen jenes transzendenten Gottes in die Welt und ihre Geschichte galt als möglich. Gebet als unmittelbares Sprechen mit Gott erschien sinnvoll. Hüter dieses Verlangens nach Unmittelbarkeit mit Gott war die Religion. Der „Wunsch nach unmittelbarer Erfahrung Gottes“ kommt darin zum Ausdruck, daß Gott „ein besonderer, ausgegrenzter Bereich zugewiesen wird. Ob dieses Ausgegrenzte räumlich als Tempel, Heiligtum, Sakralraum oder zeitlich als Kairos, als Ich-Du-Beziehung vorgestellt wird — gewollt ist immer ... die unmittelbare Präsenz Gottes“ (Ath 72). Gott wird als weltunabhängige „Substanz“ gedacht, als ein „Gegenüber“ der Welt und des Menschen, „über“ das man reden oder schweigen zu können meint (Ath 72). — Auch der Atheismus, der Gott einfach leugnet und der behauptet: „Es gibt Gott nicht“, partizipiert noch an der „Weltanschauungsgewißheit“, die den Menschen vor dem Ereignis des „Todes Gottes“ charakterisiert; denn auch er gibt auf die metaphysische Frage des Menschen noch eine endgültige, dem Theismus allerdings entgegengesetzte Antwort.

Die neue Erfahrung, die durch das Ereignis des „Todes Gottes“ gekennzeichnet ist, besteht darin, daß alle metaphysischen Positionen unsicher werden. Sowohl Theismus wie Atheismus „haben die neue Erfahrung mit Gott, die unsere Lage bestimmt, nicht gemacht, vielleicht auch nicht verstanden oder verdrängt, diese neue Erfahrung, in der sich der einzelne in einer vollständig verwandelten Welt und Gesellschaft verunsichert und auf sich gestellt vorfindet“ (St 11). Durch die Erfahrung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandels wird jede naive, „ungebrochene Weltanschauungsgewißheit“ zerstört. Die so entstandene Ungewißheit kann nicht dadurch überwunden werden, daß man sich die Wahrheit wieder „als eine objektive und tradierte“ aneignet, noch dadurch, daß man sie „mittels der leidenschaftlichen Anstrengung der Subjektivität, die den Sprung in den Glauben wagt“, zu erwerben sucht (St 11). Die Ungewißheit muß vielmehr „als im Gewissen gegründet“ (St 12) ausgehalten werden. „Der theologische Ausdruck solcher veränderten psychosozialen Bedingtheiten ist die Rolle vom ‚Tode Gottes‘ als Erfahrung vom

Ende einer objektiven, allgemeinen oder auch subjektiven, privaten, jedenfalls aber unmittelbaren Gewißheit“ (St 12). Der nachtheistische Mensch ist in metaphysischen Fragen wesentlich Agnostiker (vgl. Ath 80).

Mit dem Zerbrechen der metaphysischen Gewißheit ist auch das theistische Weltbild zerbrochen. Die Vorstellung von Gott als einem jenseitigen, himmlischen Wesen ist dem Menschen, der die Erfahrung des „Todes Gottes“ gemacht hat, unvollziehbar geworden. Gott kann nicht mehr „substantiell, als überweltlich Seiender, gedacht werden“ (Ath 68). Er ist nicht mehr ansprechbar als „König, Vater und Herrscher über die Welt“ (St 203; vgl. W 111) oder als ein „Wesen, das man mit Ausdrücken wie ‚allgütig, allmächtig, allwissend‘ preisen“ kann (Ath 75). Dem Menschen des nachmetaphysischen Zeitalters ist „das unmittelbare kindliche Verhältnis zum Vater droben überm Sternenzelt“ unmöglich geworden (St 176). Eine unmittelbare Beziehung zu einem als persönliches Gegenüber gedachten Gott ist daher nicht mehr realisierbar: „Eine direkte, unmittelbare Hingabe an Gott, wie sie von den Heiligen der großen Religionen bezeugt wird, ist im nachtheistischen Stadium nicht mehr möglich. Gott ist uns nicht unmittelbar da“ (St 172 f.). Daher ist uns ein Gebet, das dem Vater im Himmel dankt, das ihn lobt und preist, problematisch geworden (vgl. St 173; W 111). Aus alledem folgt, daß christlicher Glaube in der nachtheistischen Zeit „ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens“ und „ohne die Beruhigung und den Trost, den eine solche Vorstellung schenken kann“, auskommen muß. Der Glaube wird den Christen keinen „metaphysischen Vorteil“ gegenüber den Nicht-Christen bieten (Ath 79). Er wird keinen „ideologischen Sondervorrat“ (ebd. 82) und keine bestimmten „Meinungen über das Dasein Gottes, den Wert und die Autorität der Bibel oder die Fortdauer der Existenz nach dem Tode“ (Ath 83) enthalten. Kurz gesagt: Eine Theologie, die der geistigen Situation der Zeit gerecht werden will, muß den Glauben „im Verzicht auf Metaphysik und überweltliche Meinungen“ (Ath 85) zu verstehen suchen.

Wenn wir D. Sölle nach den Gründen für das Zerbrechen der metaphysischen Gewißheit und für das Ende des theistischen Weltbildes fragen, so finden wir in ihren Schriften vor allem drei Hinweise. S. verweist erstens auf die innerweltliche Bedingtheit, die das kritisch-wissenschaftliche Denken auch bei den Phänomenen entdeckt hat, welche man früher unmittelbar auf Gott selbst zurückführen zu müssen glaubte. Dort, wo man früher übernatürliche, göttliche Kräfte unmittelbar am Werke sah, findet man heute innerweltliche Ursachen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen erlauben ein planendes Eingreifen der Menschen auch in die Bereiche, die bisher der Verfügung Gottes allein vorbehalten schienen. „Alle bisher bekannten Formen der christlichen Religion setzen ein unmittelbares Verhältnis zu Gott voraus und sind daher in dem Augenblick bedroht, wo Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden

ist. Sie werden ausgehöhlt in dem Augenblick, da Schicksalsschläge den Menschen nicht mehr naturhaft unvermittelt treffen, und von der Zeit an, da die urchimliche Erfahrung, daß der Mensch an die Mächte der Natur ausgeliefert ist, durch Medizin, Welthandel und eine mindestens der Theorie nach rationale Planung politischer Veränderungen zurückgedrängt und abgeschwächt wird“ (St 176). Geschichtliche Erscheinungen, die bisher als unmittelbares Eingreifen Gottes verstanden wurden, können nun durch innerweltliche Gesetze erklärt werden: „Die vergangenen Objektivationen Gottes – in wie immer verstandenen Wundern, Geschichtsfügungen und Offenbarungskontinuitäten – sind von dem sich ausbreitenden kritischen Bewußtsein überschwemmt und ausgelaugt worden. Nichts nötigt uns mehr dazu, diese Objektivationen auf Gott zurückzuführen, seine Hand hier zu erkennen, wo historische, soziologische und psychologische Gesetze walten oder der blinde Zufall sein Wesen treibt“ (St 189). Gott ist in unserer Welt „funktionslos“ geworden; „alles, was der Begriff Gott früher leistete, kann nun mit anderen Begriffen genauer gesagt werden“ (G 38).

Der zweite Grund, der die Überzeugung von der Existenz eines welttranszendenten allmächtigen und zugleich gütigen Vatergottes erschüttert, ist die Erfahrung des Leides in der Welt. Wenn die Vorstellung des Theismus berechtigt wäre, müßte Gott in die Welt eingreifen, um dem Unrecht und dem Leid der Unschuldigen und Wehrlosen ein Ende zu setzen. Tatsächlich ist Gott in der Welt aber „unwirksam“ (St 180) und „ohnmächtig“ (St 202 ff.). Das Theodizeeproblem ist daher auf dem Hintergrund des theistischen Weltbildes unlösbar. Den „Gott der Allmacht“, den „König, Vater und Herrscher über die Welt“ „klagt die Moderne mit Recht an – und alle theologischen Kunststücke, sie zum Schweigen zu bringen durch die bloße autoritative Setzung Gottes, der uns verstummen heißt, weil nur er das Recht des Fragens und der Anklage hätte, können die Wahrheit dieser Frage an den allmächtigen Gott nicht ersticken. Will man sie nicht zum Schweigen bringen oder religiös verdrängen, so führt sie zur Absetzung des theistisch verstandenen Gottes“ (St 203). Angesichts des tatsächlichen Zustandes der Welt können wir Gott nicht mehr „mit Ausdrücken wie ‚allgütig, allmächtig, allwissend‘ preisen“. Gott verliert seine Eigenschaften. „Ein einziges gefoltertes Kind genügt, um die Bezeichnung ‚allgütig‘ für immer verstummen zu lassen“ (Ath 75).

Der dritte Grund für die Zerstörung der theistischen Überzeugung besteht in der Erfahrung des geschichtlichen Wandels, vor allem des Wandels von Weltbildern und Welterklärungen. Der Mensch fühlt sich „in einer vollständig verwandelten Welt und Gesellschaft verunsichert“ (St 11). Er beginnt zu fragen, inwieweit auch seine metaphysischen Anschauungen einem Wandel unterliegen. Diese Frage allein weckt schon Skepsis und Zweifel. Das geschichtliche Denken unserer Zeit entdeckt, daß die Funktion, die das Bewußtsein von Gott in früheren geistigen Epochen wirklich erfüllte, heute weithin ohne die Berufung auf Gott verwirklicht werden kann: „das pure Faktum, daß wir die Entstehung von nachtheistischen technischen Kulturen in Ost und West erleben, relativiert die ältere religiös-metaphysische Meinung. Es läßt sich also zwar sagen, daß das Bewußtsein von Gott, die geglaubte Realität Gott, einige Menschen auf einen Weg gebracht hat, der sie menschlicher – und das heißt: liebesfähiger gemacht hat. Es ist aber die Frage, ob sich das heute auch sagen läßt, und ob nicht heute «Gott» weithin ein ideologisches Alibi der eigenen Liebesunfähigkeit geworden ist“ (G 39). Die Fakten zeigen, daß Menschen ein menschenwürdiges und sozial engagiertes Leben führen können, ohne an den Gott des Theismus zu glauben, während solche, die an ihn glauben, sich nicht selten den konkreten Aufgaben des Lebens entziehen. Diese Tatsache beweist, daß heute die Idee „Gott“ zur Bewältigung des Lebens nicht mehr notwendig ist (vgl. G 37).

II. Der Sinn des Wortes „Gott“ bei Dorothee Sölle

Als Konsequenz aus dem Ende des theistischen Welt- und Gottesbildes ergibt sich für den christlichen Glauben, daß er nicht mehr von irgendwelchen metaphysischen und weltbildverbundenen Inhalten her verstanden werden darf, sondern daß er „als ein bestimmter Vollzug des Existierens“ (W 35) gesehen werden muß. Der Glaube gehört in den Bereich der „Existenz“. „Damit ist eine Art von Dasein bestimmt, die weder in objektiv Aufweisbarem noch in subjektiv Erlebbarem aufgeht, die aber gleichwohl in Vollzügen wie Glauben oder Angsthaben, Hoffen oder Resignieren, Lieben oder Fürsichdasein das Realste ist, dessen die Betroffenen ansichtig werden“ (W 35). Christentum ist als eine „Existenzbewegung“ zu bestimmen (Ath 86; G 34). Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht nicht in „Bewußtseinsinhalten“, sondern in der Praxis: „Auch heute ist die Praxis das einzige Rhodos des Glaubens: hic salta“ (Ath 80). Die Wahrheit des christlichen Glaubens muß sich dem Menschen daher „im Vollzug“ erweisen (Ath 88). Die christlichen Bekenntnisformeln sind auf konkretes Verhalten hin zu interpretieren. Das ursprüngliche Bekenntnis „Kyrios Christos“ z. B. ist zu verstehen als: „Herr, nämlich Wirklichkeit, die das Leben bestimmt, ist die in Christus gegenwärtige Agape“ (Ath 79). Soll dem Wort „Gott“ überhaupt noch eine Bedeutung für den Menschen zukommen, so ist sein Sinn vom Vollzug und vom Tun des Menschen her anzugeben. Gott muß „aus der Relation“ begriffen werden (Ath 72), d. h. mit Hegel: aus dem Bewußtsein, in das er sich vermittelt hat (Ath 71), oder besser mit Marx: aus der geschichtlichen und gesellschaftlichen Praxis, die dem Menschen „im Entwurf Christi“ (G 44) ermöglicht wird.

Welche Praxis oder welche Vollzüge meint S. nun, wenn sie trotz ihrer Ablehnung des Theismus das Wort „Gott“ doch immer wieder in einer positiven Aussage gebraucht? Und welchen Sinn gibt sie dem Wort im Zusammenhang dieser Vollzüge?

1. Das Sprechen von Gott hängt mit bestimmten Fragen zusammen, die der Mensch sich stellt oder die ihm so gestellt sind, daß er sie nicht los wird. Der Mensch fragt nach der Rechtfertigung des Bestehenden, nach Glück, Sinn und Wahrheit (Ath 90 f.; vgl. G 43). Er erfährt in sich einen ständigen „Überschuß an Fragen“, ein „Über-sich-Hinausfragen“, das beschrieben werden kann als eine „Transzendenzbereitschaft . . .“, die sich nicht beruhigen läßt und um das Linsengericht des besseren Funktionierens willen nicht verschachert werden kann“ (Ath 89). Der Mensch fühlt sich gedrängt, sich zu öffnen und sich über den „Gesamtzusammenhang“ zu informieren; und D. Sölle fragt, „ob dieser Gesamtzusammenhang ein anderes Wort für Gott sei“ (Ath 89).

Jedenfalls ist die „bleibende Fraglichkeit“ (St 178) der Horizont, in dem dem Wort Gott ein Sinn zu geben ist. Die Fragen, die der Mensch — wenn sie ihm einmal aufgegangen sind — zwar verdrängen, aber nie ganz überwinden kann, erweisen den Menschen als einen immer schon Antwortenden. Der Mensch stellt die Fragen; aber zugleich und zuvor sind sie ihm gestellt. Daß er seine Fragen „gegen den ihm leeren Himmel schreit“, „ist nur möglich, weil schon zuvor einer da war (Is 65, 24). Dieses Zuvor, dieses Frühere, das uns voraus ist und unser Antworten erst ermöglicht, kann biblisch genauer benannt werden als die Frage, die Gott uns stellt. Wo bist du? Wo ist dein Bruder?“ (Ath 116). Dieser Text darf selbstverständlich trotz der traditionellen Formulierung nicht theistisch gedeutet werden. S. will keineswegs als Möglichkeitsbedingung der dem Menschen unausweichlich auferlegten Fragen einen von der Menschheit verschiedenen persönlichen Ursprung postulieren, der die Menschen anspricht. „Gott“ ist vielmehr Umschreibung für die Tatsache, daß die Fragen oder „die Bedürfnisse nach Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens“ dem Menschen auferlegt sind und daß sie nicht aus weiteren Gegebenheiten abgeleitet und rational begründet werden können (G 43). „Gott“ meint die rational nicht weiter zu bewältigende Faktizität der Fragen, die das menschliche Leben bestimmen und die der fragende Mensch sich nicht einfach nach Belieben aussuchen kann. In dieser Faktizität liegt eine gewisse Absolutheit. Wer die Fragen positivistisch als sinnleer erklärt und ihnen auszuweichen sucht, verstößt daher gegen eine das menschliche Leben faktisch betreffende Bestimmtheit oder gegen ein Absolutes. In diesem Sinne verstößt er gegen „Gott“. Aber dieser Gott ist nicht Bezeichnung für den die Fragen transzendierenden Ursprung der Fragen, sondern meint die nicht weiter begründbare Gegebenheit der Fragen selbst. Wer diese Gegebenheit behauptet und sich auf sie einläßt, hat alles erfaßt, was das Wort „Gott“ in diesem Zusammenhang meint.

2. Zu den grundlegenden Fragen, die sich der Mensch stellt, gehört wesentlich die Frage nach der Identität des Menschen mit sich selbst. Der Mensch will er selbst sein. „Es gibt ein Verlangen nach Unersetzlichkeit, das, einmal entdeckt und ausgesprochen, nicht mehr zum Schweigen gebracht werden kann. Dieses Verlangen speist sich aus dem eigenen noch so dürftigen Wissen von Identität, wie es uns als Erinnerung an Tage der Kindheit, als Gegenwart erfüllter Liebe, als Hoffnung auf mögliche menschliche Zustände erfahrbar ist“ (St 36; vgl. 52). In Stunden des Glücks erfährt der Mensch die Möglichkeit von Identität. Zugleich ist er sich schmerzlich bewußt, daß die Identität in der Gegenwart nicht verwirklicht ist. Aus dieser Erfahrung der Differenz zwischen Identität und Nichtidentität wächst die Hal-

Vill.
wie an
sehen
mit
Fragen

tung der Hoffnung und des Wartens, durch welche das menschliche Leben erst wirkliches Leben wird. Leben ist „Hoffenkönnen“ (W 42). „Tot wäre, wer mit der Welt einverstanden ist, wie sie ist. Aber gerade das hält keiner aus. Zu viele Versprechen sind nicht gehalten, zu viele Wünsche nicht berücksichtigt, zu viele Schulden blieben noch unbezahlt. Das Warten wächst aus dem Nein, das sich nicht mit dem überall angebotenen Zweitbesten zufrieden geben will“ (W 43). Welches ist das „Beste“, auf das zu hoffen sich wirklich lohnt? Es ist das „Glück“ (vgl. St 196). Aber dieses Glück darf nicht verkürzt werden; die Hoffnung darf nicht „zu kleinkariert“ ausfallen (W 44). Eine Hoffnung auf bloß privates Glück genügt nicht. Die eigentliche Hoffnung, wie sie der Menschheit durch Jesus von Nazareth angeboten wird, übersteigt alle einzelnen Erwartungsvorstellungen; sie richtet sich auf „Gott“, und das heißt hier zunächst einmal: auf etwas, was weiter ist als die von uns selbst „geplante und gewünschte Zukunft“. „Fingen wir . . . an, auf Gott zu warten, so müßte wohl zuerst die Erfahrung gemacht werden, die auch Johannes, dem exemplarisch Wartenden, nicht erspart geblieben ist: daß Gott die Bilder unserer Erwartung zerstört“ (W 45). „Gott“ meint also das Ziel unserer tiefsten Hoffnung, insofern sie ihr eigenes Woraufhin noch nicht angeben und beschreiben kann. Das Ziel ist noch unbekannt; „Gott“ ist noch „im Erwarteten, im »Unabgeholten« (Bloch) der Geschichte“ verborgen (Ath 74). Diese Verborgenheit der Zukunft oder die Verborgenheit „Gottes“ muß ausgehalten werden. Sie darf nicht durch einen genauen Entwurf der Zukunft ersetzt werden; denn das bringt die Gefahr mit sich, die dem Entwurf nicht entsprechende Gegenwart sinnlos dem entworfenen Zukunftsbild zu opfern. Hier sieht S. einen wichtigen Unterschied zwischen der christlichen Hoffnung auf „Gott“ und der Hoffnung, wie sie der Marxismus versteht: Die Hoffnung, wie sie „im Marxismus am deutlichsten ausgeprägt ist, wartet eigentlich nicht mehr auf die Zukunft, sondern auf das vorwegentworfene Bild, zu dem nichts mehr hinzukommt. Wer so wartet, wartet eigentlich nur auf sich selbst“ (W 48). Hoffnung, welche die Zukunft wirklich Zukunft bleiben läßt, wartet nicht auf schon Bekanntes, sondern „auf etwas Neues“, auf „die Anschaulichkeit Gottes“ (W 49). Natürlich darf auch dieser letzte Ausdruck ebenso wie das Sprechen von der Verborgenheit Gottes in der Zukunft nicht theistisch verstanden werden. Die Hoffnung erwartet nicht, daß ein von der Welt Unterschiedener existiert und in der Zukunft einmal die Welt erneuern wird. Daß „Gott“ verborgen ist und seine Anschaulichkeit erwartet wird, umschreibt vielmehr in traditioneller Sprache, daß die Zukunft noch hinter all unseren Bildern von ihr verborgen ist und ihr Kommen von uns erwartet wird. Die „absconditas“ der Zukunft kann das thei-

Das Je
und am
noch aus-
steht

stische Verständnis von Gott als transzendenter „Substanz“ ablösen (vgl. Ath 74).

Wenn D. Sölle dennoch das Sprechen von „Gott“ sehr häufig beibehält, obwohl es theistisch vorbelastet ist und daher in ihrem neuen Verständnis leicht zu Mißverständnissen führt, so dürfte dies einen Grund haben, der uns nun veranlaßt, das über die Verborgenheit der Zukunft Gesagte weiter zu präzisieren. Die Zukunft ist in dem Sinne verborgen, daß man den erhofften Weltzustand nicht mit Bildern und Begriffen der Gegenwart adäquat beschreiben und festlegen kann. Aber die Erwartung des Menschen, vor allem die von Jesus von Nazareth herkommende Erwartung, richtet sich nicht vollkommen unbestimmt in die Zukunft. Auf „Gott“ warten heißt nicht, „bildlos die Zukunft anbeten, wie immer sie auch sei; wer so tut, glaubt an ein blindes Fatum . . .“ (W 50). Es heißt vielmehr, in einer ganz bestimmten Richtung hoffen und aus dieser gerichteten Hoffnung heraus tätig werden. Christliche Hoffnung wartet in der Richtung der Liebe; sie hofft auf das Reich der Identität und der Liebe, das man auch mit dem biblischen Begriff „Reich Gottes“ umschreiben kann. Daher legt sich dieser Begriff oder auch einfach der Ausdruck „Gott“ zur Bezeichnung des Woraufhin der Hoffnung besonders nahe.

Ihren tiefsten Ausdruck hat die offene und zugleich gerichtete Hoffnung im „Symbol der Auferstehung“ (St 170) gefunden. Für S. bedeutet die Wirklichkeit der Auferstehung Christi nicht „den endgültigen Sieg Gottes über seine Feinde“, sondern Auferstehung ist nur „ein vorweggenommenes Hoffnungsbild“ (St 169). Der gekreuzigte Jesus ist nicht „in den Himmel“ auferstanden, sondern er ist „auf dem Wege über das Bewußtsein einiger Leute in die Geschichte aller Leute auferstanden und . . . zu ihrer Hoffnung geworden“ (Ath 84). Welches ist diese Hoffnung, die sich in der Auferstehung symbolisiert und an Ostern über die Bewußtseinsveränderung einiger Menschen in der Geschichte wirksam wird? Es ist die Hoffnung, daß die Liebe, für die Jesus sein Leben bis zum Kreuz eingesetzt hat, nicht vergebens ist. Die Liebe, um derentwillen Jesus gestorben ist und die seit Ostern verkündet wird, bleibt auch nach der Auferstehung unsichtbar. „Weil sie unsichtbar ist, wird sie weiter erwartet. Darum heißt ihre Schwester Hoffnung“ (W 94). Christliche Hoffnung richtet sich also auf den „Sieg der Liebe“, d. h. darauf, daß Jesus schließlich doch recht hatte zu lieben, daß er „recht hatte, so zu leben, zu leiden und zu sterben“ (Ath 95). Obwohl Jesus am Kreuz gestorben ist und obwohl jeder Liebende weiß, daß er selbst untergehen wird, hält die Hoffnung am Sinn der Liebe fest. Obwohl das Schicksal der Liebe in der Welt der Tod und das Scheitern ist, läßt sich die Hoffnung das Vertrauen in die umgestaltende Kraft der Liebe in der Welt nicht ausreden (vgl.

Ath 94). — Auf „Gott“ und sein Reich hoffen heißt also: die Umgestaltung der Welt durch die Liebe erwarten. Es heißt nicht: die endgültige und bleibende Aufnahme des einzelnen Menschen und der Welt als ganzer in die Begegnung mit einem heilgewährenden Du erwarten. Zwar kann S. vom Menschen als dem „unverrechenbaren Du Gottes“ sprechen. Damit will sie aber nicht sagen, daß der Mensch von einem persönlichen Gott zu ewiger Gemeinschaft gerufen ist. „Der Mensch als dieses Du Gottes — das ist natürlich eine mythologisierende Redewendung, die indes nichts anderes besagen soll, als daß er, dieser einzelne, nicht umsonst lebt, nicht zufällig, nicht ungeliebt, nicht ohne Sinn, und daß eben wegen dieser möglichen Erfüllung, die auf jeden wartet, keiner aufgegeben werden kann“ (Ath 93). Die Hoffnung ersehnt einen Weltzustand, in dem sich jeder in diesem Sinn als „Du Gottes“ erfahren kann, d. h. in dem jeder von seiner Umgebung in seiner Eigenart und in seiner Begrenztheit und Vergänglichkeit angenommen und bejaht wird. Ob ein solcher Zustand jemals Wirklichkeit wird, muß offen bleiben. Die Beschäftigung mit diesem erhofften Zustand spielt für den Menschen die Rolle einer Utopie (vgl. Ath 93): Der Traum vom Reich der Liebe soll die Praxis des Menschen in der Gegenwart bestimmen; er soll ihn aufrufen, mit seinen Kräften das Reich der Liebe in seiner konkreten Welt zu verwirklichen.

3. Die in der Gegenwart gelebte und verwirklichte Liebe ist der dritte Vollzug, in dessen Bereich dem Wort „Gott“ ein Sinn zu geben ist. Da der Gegenstand unserer Hoffnung, den S. durch „Gott“ oder „Reich Gottes“ umschreibt, konkret in der universal verwirklichten zwischenmenschlichen Liebe besteht, so wird „Gott“ überall dort anfanghaft Wirklichkeit oder Ereignis, wo zwischenmenschliche Liebe gelebt wird. Daß „Gott“ im Leben eines Menschen Ereignis wird, besagt nichts anderes, als daß sich in seinem Leben Liebe ereignet. Das Aufgerufensein zur zwischenmenschlichen Liebe und diese Liebe selbst *ist* Gott: „Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott, eine andere Wirklichkeit Gottes als diese unsere gibt es nicht“ (G 41). „Gott braucht nicht (durch Religion und Kult) gegenwärtig gesetzt zu werden, er *ist* gegenwärtig . . . Gott ist auf der Straße, genauer: auf der Straße zwischen Jerusalem und Jericho . . .“ (W 108; vgl. Ath 112). Es gilt, „daß das Gesicht Gottes uns nur erkennbar ist als das Gesicht des anderen neben mir“ (Ath 87). In der Liebe, welche für uns Gott ist, ereignet sich Transzendenz, allerdings „diesseitige Transzendenz“: „Was immer man über die Liebe sagen mag: sie wird nicht fertig mit einem Menschen. Sie kommt nie zu Ende mit jemandem. Sie transzendiert jede mögliche Erfüllung, sie will immer mehr. Eben dieses Nie-zu-Ende-Kommen nennt die Sprache der Tradition: Transzendenz.“

Aber der geschichtlich konkrete Name der gleichen Sache heißt: Leiden. Leiden, weil die Liebe Christi unendlich ist, weil sie keine Bedingungen stellt, die als erfüllte erledigt wären; leiden, weil die Liebe nicht rechnet mit ihren Begrenzungen.“ „Er (Jesus) rief in eine unendliche Bewegung hinein, eine diesseitige Transzendenz, die mit ihrem Leben bezahlt, was sie ersehnt, das Reich Gottes“ (Ath 51). Die Liebe „ist produktive Unendlichkeit für andere. Diese Art Transzendenz ist den Christen bald nach Jesus von Nazareth weitgehend abhanden gekommen, eine Jenseitstranszendenz schien ihnen angemessener“ (P 69). Die Liebe kann Gott genannt werden, weil es für den Menschen nichts Größeres und Beglückenderes gibt als sie. „Größeres als sie (die Liebe) kann uns niemand versprechen. Eine andere Wahrheit als die Liebe, in der wir atmen, lachen, arbeiten, in der wir weinen und warten und nicht zu Ende kommen miteinander, gibt es nicht. Die Religionen versprechen den Menschen zwar mehr als dies — einen Gott, einen ewigen Vater, ein Später, ein Droben, eine Anteilhabe am göttlichen Leben — eine Auferstehung ohne Kreuz. Aber Christi Weg steht quer zu den Religionen, auch zu den christlichen. Er hat den Vater zum ewigen Bruder gemacht, er hat dieses Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt, er hat uns nicht mythischen Anteil am göttlichen Leben besorgt, sondern uns zu menschlichen Menschen gemacht“ (Ath 102). In der Liebe löst sich der Mensch von dem Verlangen nach der eigenen Identität, nach dem eigenen Himmel (man könnte im Sinne Sölles sagen: nach dem eigenen Gott), um das Losgelassene gerade so von neuem zu erhalten: „Denn auf dem Wege der Vermittlung, der Entäußerung in das Dasein für andere, das immer Dasein in der Fremde, im Schmerz und in der Einbuße an eigenen Möglichkeiten ist, erscheint das Weggeschenkte von neuem . . . Unser Zerbrechlichstes, das Glück, lebt nur außerhalb seiner Besorgung. Denn Identität ist nicht, wie es zunächst scheinen könnte, das Unmittelbarste, sondern das Vermittelte“ (St 197). Indem sich der Mensch in der Liebe losläßt, erfährt er — vermittelt — die Identität mit sich selbst. Darin liegt das Ereignis, das „Gott“ genannt wird; denn „Gott“ bedeutet „die Ermöglichung dessen, daß ein Mensch »ich« sagt“, bedeutet „Befreiung“, „Entfesselung aller Kräfte, die in jedem von uns gefangen liegen und mit denen wir Wunder tun können, die nicht geringer sind als die, die von Jesus erzählt wurden“ (P 70). Die „produktive Unendlichkeit“, zu der der Mensch in der Liebe befreit wird und in der er sich selbst findet, ist Gott (vgl. P 71).

Welchen Sinn hat das Wort „Gott“ bei D. Sölle? Als Zusammenfassung unserer Analyse läßt sich antworten: Gott bezeichnet bei ihr nicht den Terminus einer Beziehung, in der der Mensch mit seinen Vollzügen steht und die den Menschen, seine Vollzüge und seine Er-

fahrungswelt übersteigt. Gott meint vielmehr die Realität bestimmter menschlicher Vollzüge oder einen Aspekt an diesen Vollzügen selbst: Mit „Gott“ ist die Nichtableitbarkeit und Nichtbegründbarkeit bestimmter Fragen oder die Weite und Unbegrenztheit menschlicher Hoffnung oder die Realität der Liebe umschrieben. Nur bei der Hoffnung, insofern sie auf das noch nicht verwirklichte Reich der Liebe ausgerichtet ist, bezeichnet „Gott“ das Woraufhin einer Beziehung, die den jetzt lebenden Menschen übersteigt. Dieses Woraufhin selbst ist aber wiederum ein Zustand der Menschheit, nicht aber eine die Menschheit transzendierende Wirklichkeit. Die eigentliche Mitte der verschiedenen Rücksichten, die das Wort „Gott“ bei S. umgreift, ist der Vollzug der Liebe: „Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott“ (G 41).

Indem S. so einen menschlichen Vollzug und seinen sittlichen Verpflichtungscharakter als „Gott“ bezeichnet, führt sie eine Entwicklung weiter (oder greift eine Entwicklung auf), die in der Philosophie des Idealismus ihren Ursprung hat. Die These *Kants*, daß Gott für die theoretische Vernunft unzugänglich sei und daß die Affirmation Gottes im moralischen Willen des Menschen gründe, brachte in der weiteren Entwicklung eine Identifizierung Gottes mit dem Tun des Menschen selbst mit sich. Schon bei *Kant* heißt es: „Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Princip in mir“⁴. „Gott ist die moralisch practische sich selbst gesetzgebende Vernunft“⁵.

Von *Kant* führt eine Linie über den frühen *Fichte* und *Hegel* zu *L. Feuerbach*, der den Glauben ausdrücklich als Glauben an den Menschen interpretiert. Der Vollzug des Glaubens ist bei ihm der Gott des Menschen: „Wenn ich also einen Gott glaube, so habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott ist der Gott des Menschen“⁶. „Der Glaube ist nichts anderes als der Glaube an die Gottheit des Menschen“⁷.

Stärker als *Feuerbach* betont S. in der Nachfolge von *Hegel*, *Marx* und *Bloch* (der den Vollzug der Hoffnung als „Gott“ bezeichnet: *Deus Spes!*) den „unendlichen Schmerz“ (vgl. Ath 54) der Negativität, der Differenz und Nichtidentität: Der Mensch ist (noch) nicht Gott. Aber der mit dem Menschen jetzt noch nicht identische Gott ist doch auch bei ihr die Menschheit, und zwar insofern sie einmal ein Reich der Gerechtigkeit und Harmonie bilden wird. Im Vollzug der Liebe identifiziert sich dieser Gott schon jetzt mit dem heute lebenden Menschen: Gott vermittelt sich in die gottlose Welt (Ath 58); Gott wird in der Welt (Ath 57).

Es ist nicht uninteressant zu beobachten, daß sich die Interpretation des Gottesglaubens, die S. vorlegt, in ihren wesentlichen Zügen schon in dem Artikel von *Rektor Forberg* „Entwicklung des Begriffs der Religion“ findet, der 1787 zusammen mit einem Artikel *J. G. Fichtes* den berühmten Atheismusstreit ausgelöst hat⁸. Wie S. bleibt auch *Forberg* in der theoretischen Frage nach der Existenz

⁴ *I. Kant*, Opus postumum. I. Hälfte. Gesammelte Schriften (Akademieausg.), Bd. XXI (Berlin/Leipzig 1936) 144. – Vgl. zu diesem und den folgenden Zitaten *Günter Waldmann*, Christlicher Glaube und christliche Glaubenslosigkeit (Tübingen 1968) 232–249.

⁵ *I. Kant*, a. a. O. (Anm. 4) 145.

⁶ *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke, Bd. VI (Stuttgart 1903 ff.) 153.

⁷ Ebd. 152.

⁸ Vgl. Die Schriften zu *J. G. Fichte's* Atheismusstreit, hrsg. von *Hans Lindau* (München 1912) 37–58.

Gottes bei einer skeptischen Unentschiedenheit stehen: „Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß“⁹. Trotzdem wird Religion und religiöses Verhalten nicht überflüssig und unmöglich. Religion ist vielmehr jedem Menschen, dem Theisten wie dem Atheisten¹⁰, zumutbar. Worin besteht diese Religion? Nicht in einer „Überzeugung des Verstandes“, sondern in einer „Maxime des Willens“¹¹, also im praktischen Verhalten. Der religiöse Mensch läßt sich in seinem Handeln vom „Ideal“¹² des „Reiches Gottes“, d. h. des Reiches der Wahrheit und des Rechtes, bestimmen. „Er glaubt also, daß der Zweck der Alleinherrschaft des Guten allerdings ein möglicher Zweck sei, daß allerdings ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts, auf Erden gegründet werden könne. Denn dies ist das, was er wünscht und will. Er kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sei, nur wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte, er muß trachten, jenem Zweck allmählich näher zu kommen“¹³. In der Maxime des religiösen Menschen: „Ich will, daß es besser werde, wenn auch die Natur nicht will!“ vollendet sich die Macht des moralischen Willens¹⁴. In solchem Wollen findet der Mensch „eine Gottheit“, und das ist sein „Glück“¹⁵.

Hier ist ebenso wie bei S. Gottesglaube entschieden auf das Tun des Menschen reduziert. Forberg ist sich bewußt, daß damit sein Religionsverständnis von dem traditionellen Verständnis abweicht. Deshalb stellt er zum Schluß fest: „Wäre von Religion kein anderer Begriff ausfindig zu machen, als der gemeine und seit Jahrtausenden gewöhnliche (eines Kultus übermenschlicher Wesen), so wäre die Religion eine Schimäre, und es dürfte von ihr unter Leuten von Verstand hinfort nicht mehr die Rede sein. Indessen, da dem Ausdruck: Religion, ein vernünftiger und doch mit dem alten unvernünftigen Begriffe einigermaßen verwandter unterlegt werden kann, so mag nun jeder bei sich selbst entscheiden, ob er es ratsamer findet, an einen alten Ausdruck einen neuen Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr vielen schwerer, oder gar nicht, Eingang zu finden“¹⁶.

S. hat sich entschieden, bei ihrer Interpretation des Glaubens den Ausdruck „Gott“ häufig zu gebrauchen, obwohl sich die Bedeutung des Wortes in ihrem Verständnis gegenüber dem gewöhnlichen Verständnis sehr gewandelt hat. Sicherlich finden ihre Gedanken dadurch bei manchen leichteren „Eingang“. Es fragt sich jedoch, ob die „Verwandtschaft“ der beiden Verständnisse nicht so gering ist, daß die Verwendung desselben Namens eher verwirrt als förderlich ist¹⁷.

III. Kritische Reflexionen zum Verständnis „Gottes“ bei D. Sölle

Bei einer Auseinandersetzung mit den bisher dargestellten Gedanken muß zunächst anerkannt werden, daß D. Sölle aufrichtig bemüht ist, den überlieferten christlichen Glauben so zu verstehen, daß er auch

⁹ *Rektor Forberg*, a. a. O. (Anm. 8) 54.

¹⁰ Ebd. 51.

¹¹ Ebd. 54.

¹² Ebd. 44.

¹³ Ebd. 50.

¹⁴ Ebd. 53.

¹⁵ Ebd. 56.

¹⁶ Ebd. 57 f.

¹⁷ Vgl. die Bemerkung *J. Amérys* zu D. Sölle in: *Wer ist das eigentlich – Gott?* Hrsg. von *H. Schultz* (München 1969) 212 f.

in der heutigen Zeit ohne geistige Unredlichkeit und ohne innere Verdrängungen angenommen und gelebt werden kann. S. ist sich wohl mehr, als es bei manchen ihrer Kritiker der Fall ist, der heutigen Problemlage bewußt und stellt sich ihr. Es ist deshalb m. E. zu begrüßen, daß sie die Haltung der Ungewißheit und Skepsis, die sehr viele Menschen heute weltanschaulichen Fragen gegenüber einnehmen, aufnimmt und zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht. Der moderne Mensch, d. h. jener, der für unsere Zeit weitgehend kennzeichnend ist, sieht sich tatsächlich nicht mehr in der Lage, „einen vorgegebenen Raum der Wahrheit zu finden, in den er sich einbergen könnte“¹⁸. Er hat ein instinktives Mißtrauen gegen metaphysische Weltbilder und Welterklärungen, und er vermutet überall Ideologie, wo ihm endgültige Wahrheiten über die Welt als ganze vorgetragen werden. Dieses Mißtrauen nährt sich aus verschiedenen Quellen: aus dem Pluralismus der Weltanschauungen, mit dem wir täglich konfrontiert werden; aus der Erfahrung des tatsächlich geschehenen Wandels metaphysischer Positionen und Vorstellungen (auch im christlichen Glauben); aus der Veränderlichkeit und Manipulierbarkeit menschlicher Verhaltensweisen und Denksysteme; schließlich aus der scheinbaren Sterilität und dem hemmenden Einfluß, den metaphysische Überzeugungen und die Beschäftigung mit ihnen auf das konkrete Verhalten gegenüber drängenden Weltaufgaben ausüben können. Einem Menschen, der aufgrund dieser oder anderer Faktoren in weltanschaulichen Fragen zum Agnostiker geworden ist, kann man einen Zugang zum christlichen Glauben nicht dadurch eröffnen, daß man ihm zunächst einmal durch allgemeine theoretische Überlegungen und Prinzipien — so begründet und notwendig eine Beschäftigung mit ihnen für eine umfassende philosophische Betrachtung auch sein mag — eine neue „Weltanschauungsgewißheit“ vermittelt; denn er wird diese theoretischen Überlegungen und Prinzipien ja gerade wieder in seine Skepsis und Ungewißheit hineinziehen, und er wird sich fragen, ob die Überlegungen — selbst dann, wenn er ihnen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen kann — nicht vielleicht insgeheim doch wieder von irgendwelchen zeitbedingten und veränderlichen Aprioris mitbestimmt sind. Problematisch erscheint demjenigen, der den festen und vorgegebenen „Raum der Wahrheit“ verloren hat, gerade der Übergang von einer abstrakt und allgemein formulierten theoretischen Wahrheit zur allgemeinen Gültigkeit dieser Wahrheit in der Realität und Praxis. Der allgemeine Wahrheitssatz mag in einem bestimmten Denksystem notwendig und richtig sein, aber ist das System als ganzes unveränderlich gültig? Ist es als System immer und

¹⁸ G. Muschalek, Glaubensgewißheit in Freiheit (Quaestiones disputatae, 40 [Freiburg - Basel - Wien 1968]) 11.

überall realitäts- und praxisbezogen? Kann sich ein System nicht von der inzwischen veränderten Realität entfernen, so daß die im System gültigen Sätze in der Realität zu „Leerformeln“ werden? Schon *I. Kant* hat in seiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793) das hier gemeinte Problem des Übergangs und der Vermittlung zwischen theoretischem Prinzip und dessen praktisch-geschichtlicher Geltung, wenn auch unter anderer Rücksicht, formuliert: „Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen.“¹⁹ Das Problem stellt sich vor allem bei einer Theorie, deren Gegenstände „nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objekten der Mathematik und Objekten der Philosophie): welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von seiten der Vernunft) *gedacht*, aber vielleicht gar nicht *gegeben* werden können, sondern wohl bloß leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachteiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jeder (= jener?) Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.“²⁰

Aus der Tatsache, daß heute viele Menschen ein tiefes Bewußtsein von der Möglichkeit und Gefahr ideologischen, d. h. auf „bloß leere Ideen“ bezogenen Denkens und Sprechens haben, entspringt die weit verbreitete pragmatische oder operative Grundeinstellung und Denkweise, wie sie auch im Marxismus zum Ausdruck kommt: Worauf es ankommt, sind nicht theoretische Erwägungen und Vorstellungen, sondern ist das effektive Tun, ist die Veränderung und Verbesserung der Welt: „Der Mensch der urbanen Säkularität ist pragmatisch ... Er gibt sich also der Lösung bestimmter Probleme hin und möchte herausfinden, auf welche Weise eine Sache funktioniert. Er hat wenig Interesse an den sogenannten »Grenzfragen« oder an metaphysischen Gedankengängen. Da sich aber die Religion weitgehend mit eben diesen Dingen beschäftigt, hat er keine »religiösen« Fragen.“²¹ Will man dem pragmatisch eingestellten Menschen (der man vielleicht selbst ist) einen Zugang zum Verständnis des christlichen Gottesglaubens eröffnen, so wird der Weg nicht primär über theoretische, spekulativ-metaphysische Prinzipienkenntnis führen können, sondern über das Tun, die Praxis des Menschen und über die Reflexion dieses Tuns. Die Frage wird lauten: Ist es notwendig, im Zusammenhang des menschlichen Lebensvollzugs und seiner Erfahrung von Gott zu sprechen, und

¹⁹ *I. Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ... (Frankfurt am Main 1946) 18.

²⁰ Ebd. 19 f.

²¹ *H. Cox*, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1967) 75.

welchen Sinn erhält das Wort Gott von diesem Vollzug her? Bedeutet es eine Bereicherung des Menschen und der Gesellschaft, wenn der menschliche Lebensvollzug so ist, daß darin Gott zur Sprache kommt? Verifizierungsprinzip des Glaubens an Gott wird zunächst die weltverändernde Tat derer sein, die an Gott glauben: „Der Glaube beruht nicht auf dem empirisch und objektiv Kontrollierbaren, sondern fällt unter die Kategorie menschlicher Existenzmöglichkeit; deshalb wird sich das Verifizierungsprinzip des christlichen Glaubens und seiner eschatologischen Hoffnung nur *indirekt* geben lassen: Es wird in der Tatsache bestehen, daß die Christen — »als Gemeinschaft derer, die hoffen« — in der Praxis ihres Lebens zeigen, daß ihre Hoffnung *im-stande* ist, jetzt schon die Welt zu verändern und unsere Geschichte, die der Mensch zur Unheilsgeschichte entstellt, wirklich zur Heilsgeschichte zu machen, die allen Wohl bringt.“²²

Wenn D. Sölle die pragmatische Grundeinstellung und die Skepsis gegenüber einer bloß spekulativ-metaphysischen Theorie zum Ausgangspunkt und zur Grundlage ihrer Überlegungen macht, ist ihr nach dem Gesagten die Berechtigung dazu nicht abzusprechen. Die Auseinandersetzung mit ihr muß jedoch darüber geführt werden, ob sie dem Wort Gott im Lebensvollzug des Menschen den einzigen heute verantwortbaren Sinn gegeben hat und ob der menschliche Lebensvollzug bei dem von ihr umschriebenen Sinn des Wortes Gott nicht in unberechtigter Weise verkürzt wird.

Wenn wir uns im folgenden mit D. Sölle auf die „Praxis“ als den Ort einlassen, an dem das Sprechen von Gott seine Berechtigung und seinen Sinn erweisen muß, so bedeutet das nicht, daß nur das äußerlich und gesellschaftlich greifbare Tun berücksichtigt werden darf. Sicherlich ist der konkrete, zwischenmenschlich und gesellschaftlich fruchtbare Einsatz für die Mitmenschen der letzte Prüfstein, dem sich die Erkenntnis Gottes stellen muß (1 Joh 4, 8); aber die Praxis, welche hier befragt werden muß, umfaßt den gesamten Lebensvollzug, der auch nach S. die Bedürfnisse und Fragen, die Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen einschließt. Praxis bedeutet deshalb auch keinen Gegensatz zum Denken des Menschen; sie ist nicht blinde, ungeistige Aktivität, sondern im Gegenteil bewußtes Tun, das von ständiger Reflexion begleitet wird. Ausgeschlossen wird nur ein Denken, das sich vom bewußten Tun und der in diesem Tun gegebenen Erfahrung entfernt, ohne seine Schritte und Inhalte ständig am Tun und der Erfahrung messen zu lassen. Metaphysisches Denken ist nur dann berechtigt, wenn in der menschlichen Gesamterfahrung selbst eine metaphysische Dimension eröffnet ist. — Daß die Praxis der Ort des Sprechens von Gott sei, besagt ferner nicht, daß man nur

²² E. Schillebeeckx, Gott - die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 154.

die eigene individuelle Praxis und Erfahrung befragen dürfe. Es könnte ja durchaus sein, daß der eigene Erfahrungshorizont ungebührlich begrenzt und eingeschränkt ist. Dasselbe könnte für den Erfahrungshorizont einer bestimmten Gruppe oder Epoche gelten. Es ist denkbar, daß frühere geschichtliche Erfahrungen, auf die sich das Wort Gott bezieht, der heutigen Lebenspraxis zu ihrem eigenen Schaden abgehen. Wenn man nach Gott fragt, wird man deshalb bereit sein müssen, sich von den Erfahrungen anderer Menschen und anderer Zeiten ansprechen und den eigenen Lebensvollzug durch diesen Anspruch bereichern und vertiefen zu lassen.

Zweifellos hält D. Sölle die Offenheit zur vergangenen Geschichte für sinnvoll und erfordert; denn sie ist überzeugt, daß der geschichtliche „Umweg über Christus“ (Ath 85) und die Besinnung auf den „Entwurf Christi“ (G 33 ff.) uns dazu hilft, „den Menschen in seiner Entfremdung und auf seine Heimat hin besser verstehen, genauer sehen, aufmerksamer lieben“ zu lernen (Ath 88). Ich frage mich jedoch, ob die Offenheit zur Geschichte hin und die Bereitschaft, sich von früheren Erfahrungen bereichern bzw. kritisieren zu lassen, bei S. nicht in einem wichtigen Punkt von vornherein begrenzt wird. S. nimmt nämlich den „Tod Gottes“, d. h. die Skepsis und Ungewißheit des heutigen Menschen in metaphysischen Fragen, nicht nur als Ausgangspunkt und als bleibenden Beziehungspunkt ihrer Überlegungen, sondern als eine Gegebenheit, die bei der Besinnung auf das Wesen der christlichen Glaubenserfahrung nicht mehr in Frage gestellt wird. Der „Tod Gottes“ ist „Bedingung“ (St 9), unter der unsere Interpretation des christlichen Glaubens an Gott stehen muß. Das heißt in der konkreten Durchführung bei S.: Die Erfahrung des Todes Gottes ist ein vorgegebener Rahmen, dem sich das Verständnis des christlichen Glaubens einzufügen hat. Das Vorverständnis, das der heutige Mensch gegenüber metaphysischen Fragen mitbringt, wird maßgebend für das Verständnis des christlichen Glaubens. Ist damit aber nicht von vornherein eine unberechtigte Festlegung getroffen? Ist nicht eine Einengung vorgenommen, die einem möglicherweise die Augen gegenüber Dimensionen der christlichen Botschaft verschließt, welche dem Menschen gerade in seiner Erfahrung des Todes Gottes heilbringend sein könnten? Es erscheint als eine ungerechtfertigte Willkür, ohne gründliche Diskussion anzunehmen, daß die weltanschaulichen Auffassungen des heutigen Menschen von der richtenden und erneuernden Bewegung des Christentums nicht betroffen würden und „daß der allgemeine metaphysische Rahmen der Neuzeit, der hier mit den Worten Diesseitigkeit, Endlichkeit und Autonomie umrissen sei, ... keine Möglichkeit bietet, zu einer Differenzierung von Christen und Agnostikern zu kommen“ (Ath 79 f.). Sicherlich kann der Mensch mit

Recht beanspruchen, daß er sein jeweiliges metaphysisches Verständnis in das Gespräch mit der christlichen Botschaft einbringen darf; er kann erwarten, daß er das Christentum heute so verstehen darf, daß er dabei die geistige Entwicklung der Neuzeit nicht vergessen muß. Aber ist es berechtigt, das eigene Denken und seine Vorstellungen, die durch die Philosophie der Neuzeit geprägt sind, so absolut zu setzen, daß dieses Denken im Gespräch mit dem Evangelium Christi auf jeden Fall unberührt bleiben soll? Gegen eine solche Begrenzung der Offenheit und Bereitschaft müßte der christliche Glaube von vornherein Einspruch erheben; denn er versteht sich als eine „Existenzbewegung“, die den *ganzen* Menschen, also auch sein Denken, erfaßt. Das Gesetz Christi, das in der Bergpredigt verkündet wird, enthält nicht nur neue Verhaltensweisen, sondern es betrifft in und mit diesen Verhaltensweisen auch den weltanschaulichen und metaphysischen Rahmen, in dem die jüdische Volksreligiosität stand (man denke etwa an die Gottesvorstellung, die in den Aussagen über das Gebet bekämpft wird: Mt 6, 5 ff.). Zwar werden die zeitgenössischen weltanschaulichen Auffassungen nicht einfach beseitigt; aber sie geraten durch die Botschaft Christi in Bewegung und müssen schließlich modifiziert werden. Paulus ist davon überzeugt, daß das „Wort vom Kreuz“ durchaus auch das Denken der Juden und die Weisheit der Griechen an-geht (1 Kor 1, 18 ff.). Der Gehorsam gegenüber Christus, der im Glauben geleistet wird (Röm 1, 5; 16, 26), zieht jedes Sinnen und Denken in seinen Prozeß hinein und läßt keine selbständigen Gedankengebilde neben sich bestehen (2 Kor 10, 5). — Darf man daher von vornherein ausschließen, daß auch die Weltanschauung unserer Zeit, nämlich der metaphysische Agnostizismus und die Beschränkung auf „Diesseitigkeit, Endlichkeit und Autonomie“, in der Begegnung mit der Botschaft der Offenbarung Gottes „gerichtet“ wird?

Im folgenden soll nun gefragt werden, ob die einzelnen Vollzüge, in deren Zusammenhang S. das Wort Gott gebraucht, aufgrund der gerade aufgezeigten Vorentscheidung nicht in ihrer eigentlichen Weite und Dynamik beschnitten werden.

1. Fragen, die der Mensch sich stellt oder die ihm gestellt werden, waren von jeher eine Weise, wie Gottes Gegenwart und verpflichtende Macht im Menschen erfahrbar wurde (vgl. z. B. Gen 3, 9; 4, 9; 15, 2,8; Job 40, 1-42, 6; Ps 73 [72]; Mt 12, 1-14; 21, 16.23-27). In der Frage öffnet der Mensch sich zu einem Bereich, der nicht einfach mit ihm identisch ist (sonst wäre es unnötig zu fragen) und der durch die Frage doch im Menschen Einlaß findet (sonst könnte die Frage nicht gestellt und verstanden werden). Auf dem Wege der Frage kann sich eine vom Menschen unterschiedene Wirklichkeit dem Verständnis des Menschen einsenken. Jede Wirklichkeit, die (und insofern sie) vom

Menschen unterschieden ist und auf die der Mensch doch ausgerichtet ist, wird nur im Durchgang durch die Frage vom Menschen erfaßt. Das Verhältnis des Menschen zu einer solchen Wirklichkeit wird immer ein fragliches, d. h. von der Frage bestimmtes Verhältnis sein. Wenn „Gott“ nicht schlechthin mit dem Menschen identisch oder unmittelbar mit ihm verbunden sein soll, muß das Erfassen Gottes vom Geschehen des Fragens gekennzeichnet sein. Es ist daher richtig, daß S. versucht, dem Wort Gott im Zusammenhang des menschlichen Fragens einen Sinn zu geben.

„Gott“ umschreibt bei S. die Tatsache, daß die Frage nach Sinn, Wahrheit, Identität, Liebe usw. dem Menschen als eine rational nicht weiter begründbare Letztgegebenheit auferlegt ist. Die Fragen und Bedürfnisse „nach Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens“ können „nicht bewiesen werden“; aber sie sind deshalb doch nicht „sinnleer“ (G 43). Offenbar wird nach S. die Sinnhaftigkeit der Fragen nicht aus etwas anderem, nämlich aus einer hinter den Fragen liegenden Begründung, erkannt, sondern liegt als etwas Letztes in den Fragen selbst; die Fragen werden nicht noch einmal aus einem tieferen begründenden Ursprung heraus verstanden. Andererseits weiß S., daß die Sinnhaftigkeit der Fragen nicht so mit den Fragen selbst identisch ist, daß sie nicht von ihnen abgelöst werden könnte: Die „Positivisten“ können die Fragen für „sinnleer“ halten (G 43). Aus dieser Möglichkeit, die Sinnhaftigkeit der Fragen nach Wahrheit, Authentizität, Liebe usw. selbst in Frage zu stellen, ergibt sich aber unmittelbar die Frage nach der Begründung dieser Fragen: Sind die Fragen unbegründet und deshalb ins Belieben der Menschen gestellt? Aber warum wird der Mensch die Fragen dann nicht los und weshalb meint er, ohne sie sei seine Würde als Mensch vernichtet? — Oder tragen die Fragen ihre letzte Begründung in sich selbst, so daß sie selbst absolut sind und dem Menschen eine absolute Verpflichtung auferlegen? Aber wie ist es dann möglich, die Fragen zu erkennen, ohne sofort und mit innerer Notwendigkeit ihren Absolutheitscharakter mitzuerkennen? Und vor allem: Wie kann aus bloßen Fragen eine Verpflichtung des Menschen als freier Person entspringen? — Oder weisen die Fragen — wie es die biblische und christliche Tradition immer verstanden hat — vielleicht über sich hinaus auf einen anderen Ursprung, der in den Fragen den Menschen anspricht und ihn im wahren Sinn zu einer Antwort aufruft? Muß der Mensch nicht vielleicht deshalb nach Wahrheit und Liebe fragen, weil Wahrheit und Liebe nicht bloß Projektionen des Menschen und auch nicht bloß Gegenstände menschlichen Suchens und Fragens sind, sondern weil sie dem menschlichen Fragen ontologisch vorgeordnete, „bewußtseinsunabhängige“ Werte sind, denen personale Würde und

Wirklichkeit zukommen muß, weil nur so aus ihnen die Verpflichtung der menschlichen Person entspringen kann? Die Dringlichkeit der Fragen nach Wahrheit und Liebe ließe sich jedenfalls am besten (und m. E. letztlich nur!) erklären und ihre Sinnhaftigkeit wäre am sichersten garantiert, wenn Wahrheit und Liebe nicht nur im Vollzug des menschlichen Fragens und Wirkens gesetzt würden, sondern wenn sie, vorgängig zum menschlichen Vollzug und diesen erst ermöglichend, als Wirklichkeit in sich gesetzt wären. Zugleich würde die ontologische Differenz zwischen dem menschlichen Vollzug und der in sich geltenden und gesetzten Wirklichkeit von Wahrheit und Liebe verständlich machen, wieso Wahrheit und Liebe den Menschen einerseits beanspruchen und der Mensch diesen Anspruch doch positivistisch bestreiten kann: Die Quelle des Anspruches läge eben nicht im Menschen und seinem Fragen selbst, sondern wäre dem Menschen vorgeordnet; dieser könnte sich deshalb dem Anspruch in Zweifel oder Negation verschließen.

Die Frage des Menschen nach Wahrheit und Liebe drängt also zur Frage nach der Begründung dieser Frage. Bei der Frage nach der Begründung muß zumindest die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß Wahrheit und Liebe dem Menschen vorgeordnete, in sich gesetzte und subsistierende Wirklichkeit von personaler Dignität ist. Damit ist zumindest der Möglichkeit nach aus dem menschlichen Vollzug des Fragens heraus die Öffnung zu einer Wirklichkeit geschehen, die Quelle absoluter Verpflichtung ist und die personal bestimmt sein muß, weil sie nur so die menschliche Person absolut angehen kann. Diese Wirklichkeit wäre Ursprung und Ziel des menschlichen Suchens und Bemühens um Wahrheit und Liebe. Das menschliche Suchen und Bemühen wäre getragen und umfassen von der Wirklichkeit *der* Wahrheit und *der* Liebe. Der Mensch wäre von dieser Wirklichkeit angesprochen und aufgerufen; er wäre durch sie verpflichtet und ihr verantwortlich; zugleich würde sich aus ihr der Sinn des menschlichen Lebens, der in Wahrheit und Liebe verwirklicht wird, herleiten. Die biblische Rede von einem absoluten Du, das dem Menschen als Herr und Richter und zugleich als sinn- und heilgewährend begegnet, wäre zur Benennung der hier gemeinten Wirklichkeit durchaus angebracht und gültig, wenn auch damit die Gefahr gegeben ist, die gemeinte Wirklichkeit durch eine anthropomorphe Vorstellung zu verfälschen.

Aus der Frage nach Wahrheit und Liebe, die S. als dem Menschen auferlegt ansieht, ergibt sich die Frage nach der als absolutem Du subsistierenden Wahrheit und Liebe. Man kann den sich aufdrängenden Zusammenhang beider Fragen m. E. nur dann leugnen oder nicht beachten oder jedenfalls nicht explizieren, wenn man eine den Menschen übersteigende und ihm vorgeordnete personale Wirklichkeit,

die Urquell und Ziel menschlichen Bemühens um Wahrheit und Liebe ist, von vornherein als verderblichen Theismus ablehnt. Allerdings müßte man dann erklären, wie man trotz dieser Ablehnung die Frage nach Wahrheit und Liebe überhaupt noch für sinnvoll halten kann. Diese Erklärung habe ich bei S. nicht gefunden.

2. Wenn man die Frage nach dem absoluten Du, wie wir sie gerade skizziert haben, unvoreingenommen in sich aufkommen läßt, wird man auch anerkennen müssen, daß sich die Hoffnung und Erwartung des Menschen auf dieses Du richtet. Sicherlich erwartet der Mensch, wie S. mit Recht sagt, einen Zustand, in dem die Menschheit in Anerkennung der Wahrheit und Liebe ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens bildet. Worin aber wird diese Gerechtigkeit und dieser Friede bestehen? Nur darin, daß Menschen in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit einander annehmen? Aber können sie sich in ihrer Begrenztheit nicht überhaupt nur deshalb annehmen und ertragen, weil sie gemeinsam — wenigstens implizit — auf eine Begegnung warten, in der ihre armselige Endlichkeit von *der* Wahrheit und *der* Liebe aufgenommen und erfüllt wird? Der Mensch verlangt nach Glück und Heil; aber muß er bei offener und unvoreingenommener Betrachtung die biblische Verheißung von der endgültigen Begegnung der Menschen mit und in dem, der „Vater“ und „Liebe“ genannt wird, nicht als tiefste Erfüllung der menschlichen Glückserwartung ansehen? Sicherlich mag er sich, wenn er von vornherein dieses Glück für unmöglich hält, auch mit einer niedrigeren Form des Glücks abfinden. Vielleicht kann er in seiner bewußten Erwartung aus einer gewissen Resignation heraus sogar auf eine individuelle Erfüllung verzichten und sich ganz auf einen utopischen gesellschaftlichen Endzustand ausrichten. Aber bei aufrichtiger Erwägung müßte er es doch für höchsten Sinn und Wert ansehen, wenn er wenigstens für den Mitmenschen, den er liebt, eine Erfüllung erhoffen dürfte, in der dessen Leben in der Begegnung mit der personalen Wirklichkeit subsistierender Liebe Endgültigkeit gewinnt. Das Neue Testament hat bei aller Erwartung des gesellschaftlich verfaßten Reiches Gottes den einzelnen Menschen und seine persönliche Hoffnung nicht verdrängt. Es sagt dem Einzelnen, daß er sein persönliches Geschick auch im Sterben Jemandem anvertrauen kann, der größer und mächtiger ist als der Tod und in dem unser Heil begründet ist. Diesen persönlichen Aspekt der Hoffnung kann man m. E. nicht mehr ausschalten, nachdem er dem Bewußtsein der Menschen einmal aufgegangen ist und in der Botschaft von der Auferstehung Jesu seine Verankerung gefunden hat. Im Angesicht des Todes sagt Jesus bei Johannes: „Ich bin nicht allein. Der Vater ist mit mir“ (Joh 16, 32). Wird nicht jeder, dem diese Worte verständlich vorgelegt werden, es spontan für gut halten, wenn auch er und alle

Menschen im Leben und Sterben so sprechen könnten? Die menschliche, von Christus geprägte Hoffnung ist in ihrer Tiefe über einen bloß immanenten (utopischen) Vollendungsstand der Menschheit hinaus geöffnet: Sie erwartet die Vollendung nicht einfach in den Grenzen der sterblichen Menschheit selbst, sondern in der Begegnung mit der Wirklichkeit dessen, der Liebe ist, und der als „Gott der Lebenden“ auch denen noch zugewandt ist, die bereits gestorben sind (Mt 22, 32).

3. Der Frage- und Erwartungshorizont bestimmt das konkrete Tun eines Menschen, wie auch umgekehrt das konkrete Tun, das jemand von anderen erfährt oder selbst vollbringt, wiederum den Frage- und Erwartungshorizont prägt. Wer aufgrund einer weltbildlichen Vorentscheidung die Frage nach dem absoluten Du als dem Ursprung und Ziel menschlichen Bemühens um Wahrheit und Liebe auf jeden Fall für unbeantwortbar hält und sie deshalb faktisch unberücksichtigt läßt, und wer folglich die endgültige Begegnung mit dem absoluten Du als Erfüllung menschlichen Verlangens überhaupt nicht mehr in Betracht zieht, muß sich von vornherein die Augen für bestimmte Dimensionen der christlichen Liebe verschließen. Er mag den Einsatz und die Hilfe gegenüber dem Mitmenschen hochschätzen und darin eine gewisse Sinnerfahrung sehen²³; aber nicht jeder Einsatz und jede Hilfe genügen schon dem Anspruch christlicher Liebe (vgl. 1 Kor 13, 3). Wer dem „Entwurf Christi“ gerecht werden will, muß sein Leben hingeben für seine Freunde (Joh 15, 13), für die Vielen (Mk 10, 45), für seine Feinde (Röm 5, 6-10). Er muß sich selbst verlieren und muß klein werden vor den anderen, indem er jeden höher schätzt als sich selbst (Phil 2, 3). Man kann von diesem Entwurf und seiner konkreten Verwirklichung in Jesus von Nazareth so ergriffen sein, daß man in ihm die einzige Rettung unserer friedlosen Welt erkennt. Aber man wird sich bei einer nüchternen und aufrichtigen Einschätzung seiner Kräfte und seiner „Hartherzigkeit“ sagen müssen, daß man zu einer solchen Liebe nicht fähig ist; sie übersteigt unsere Möglichkeiten (vgl. Röm 5, 7 f.). Christliche Liebe hat nicht ihren Ursprung in uns; sie entsteht nicht dadurch, daß wir einfach zu lieben anfangen (vgl. 1 Joh 4, 10). Wenn es diese Liebe in ihrer Radikalität doch in der Welt (in Jesus, in den Heiligen, in Menschen, denen wir irgendwann begegnen . . .) gibt, so ist sie Geschenk und versteht sich auch als solches; sie ist „von oben“ empfangen; sie kann deshalb auch nur — wie die Erfahrung bestätigt — von jemandem realisiert wer-

²³ Allerdings wäre eingehend zu reflektieren, ob sich diese Sinnerfahrung von dem „Sinn“ unterscheidet, den Sisyphos in seiner vergeblichen Mühe erfährt; vgl. A. Camus, *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (Hamburg 1959).

den, der „demütig von Herzen“ (Mt 11, 29) ist und der bereit ist, sein Leben und die Welt als unverdiente Huld anzunehmen (vgl. Lk 1, 46—55). Nur in der Haltung des Geöffnetseins und des Sich-beschenken-lassens kann christliche Liebe verwirklicht werden. Die Erfahrung tatsächlich realisierter Liebe verweist deshalb immer über sich und den Menschen hinaus. Wohin? Auf den Ursprung der Liebe schlechthin; auf den, von dem sich menschliche Liebe als Geschenk herleitet. Dieser Ursprung ist als eine Wirklichkeit zu verstehen, die der menschlichen Liebe vorgeordnet ist und die deshalb „oberhalb“ oder „außerhalb“ des Menschen und von seiner konkreten Liebe und von seinem Bewußtsein unabhängig besteht. Aber dieser Ursprung ist nicht durch irgendwelche menschlichen Vorstellungen (etwa durch die Vorstellung eines Wesens, das „droben überm Sternenzelt“ existiert, wie S. die theistische Position karikiert [St 176]) einzufangen; er ist nur „aus der Relation“ (Ath 72) der menschlichen Liebe selbst zu bestimmen: als absoluter Ursprung der Liebe, der den Menschen zur Liebe aufruft und sich dem Menschen in der Liebe mitteilt. Anders als in der bloßen Frage und der bloßen Hoffnung geschieht also in der verwirklichten und erfahrenen christlichen Liebe eine tatsächliche (und nicht mehr nur eine erfragte und erhoffte) Beziehung über sich hinaus zu dem Ursprung der Liebe, den wir oben als absolutes Du bezeichnet haben²⁴. Wer diese Beziehung leugnet, verkürzt die christliche Liebe um eine Dimension, die das ganze Neue Testament durchzieht. Er verliert damit zugleich für den konkreten Vollzug eine Tiefe, welche die christliche Liebe auszeichnet. S. meint, es sei eine mythologische Ausdrucksweise, den anderen Menschen als „Du Gottes“ zu bezeichnen. Die christliche Liebe versteht diese Aussage jedoch real, wobei sie sich des analogen Charakters des Ausdrucks durchaus bewußt ist. Daß der andere Mensch von jenem absoluten Ursprung der Liebe, den wir Gott nennen, geliebt wird, bevor ich mich ihm überhaupt zuwende, bestimmt meine Beziehung zu diesem Menschen: ich werde ihn ganz unabhängig von seinen persönlichen Qualitäten und Fähigkeiten und unabhängig von seiner innerweltlichen Nützlichkeit anerkennen; ich werde ihn bejahen als Person, und das heißt hier: als einer, der zur Begegnung mit der absoluten Liebe Gottes berufen ist. Meine Grundhaltung ihm gegenüber wird nicht darin bestehen, daß ich mich nur frage, wie ich ihm helfen könne (Hilfe kann verletzend und demütigend sein!), sondern darin, daß ich ihn als „Du Gottes“ hochschätze (vgl. Phil 2, 3) und vor ihm klein werde, indem ich ihn bitte, meinen Dienst und meine Hilfe anzunehmen (vgl. Joh 13, 7 f.). Dieses

²⁴ Zur Frage, wie auch diese Beziehung und ihre Gewißheit innerlich durchaus von der Hoffnung bestimmt ist und daher nicht einfach mit mathematischer Sicherheit andemonstriert werden kann, vgl. einige Hinweise in meinem Aufsatz: Überlegungen zur Gotteserkenntnis, in: GuL 42 (1969) 99 f.

Verständnis der Liebe muß sich in der Tat als berechtigt erweisen. In seiner Fruchtbarkeit liegt seine Verifizierung (Joh 17, 23; Apg 2, 46 f.).

Weil die christliche Liebe sich als Geschenk der absoluten Liebe versteht, ist sie erfüllt von Dankbarkeit. Lobpreis und Dank sind die Reaktionen der Menschen auf die Taten Jesu von Nazareth. Freude und Dankbarkeit erscheinen in der Apostelgeschichte und bei Paulus als Grundhaltungen des erlösten Menschen. Natürlich vergißt der Christ das Elend und die Unvollendetheit der Welt nicht; er weiß darum, leidet darunter und ruft nach der Vollendung (Röm 8, 19-24); aber das Seufzen unter der Bedrängnis ist umfaßt von der frohen Zuversicht, die sich auf die Erfahrung der Liebe Gottes in Jesus Christus gründet (Röm 8, 18.26-39). Die Dankbarkeit und die frohe Gewißheit, welche die christliche Liebe erfüllen, geben der Tat der Liebe die Schlichtheit und Gelöstheit, in der die Freiheit der Kinder Gottes zum Ausdruck kommt (vgl. Gal 5, 13.22 f.). In der Dankbarkeit verweist die Tat der Liebe über sich hinaus auf den absoluten Ursprung der Liebe.

D. Sölle wertet in ihren Schriften das Loben und Danken als Weisen des Gebetes sehr stark ab (Ath 113 f.; W 111). Von ihrem Verständnis des Glaubens an „Gott“ her ist diese Abwertung berechtigt und konsequent. Für uns liegt darin eine Bestätigung der Interpretation, die wir oben gegeben haben und in der wir S.s Aussagen letztlich atheïstisch deuten. Wir würden uns jedoch freuen, wenn diese Deutung nur durch manche unpräzise und allzu polemische Ausdrucksweisen hervorgerufen wäre und den eigentlichen Gedanken D. Sölles nicht entspräche. Sollte es ihre eigentliche Intention sein, ein rein theoretisches, in weltbildlichen Vorstellungen verfestigtes Verständnis des Gottesglaubens zu bekämpfen, ohne die dem Menschen vorgeordnete Wirklichkeit einer absoluten personalen Liebe zu leugnen, so würden wir ihr ganz zustimmen. Allerdings würden wir sie dann bitten, ihr Anliegen etwas unmißverständlicher zum Ausdruck zu bringen und vor allem auch die Konsequenzen stärker zu reflektieren, welche die Bejahung einer absoluten personalen Liebe als Wirklichkeit, z. B. für die Hoffnung des Menschen, mit sich bringt.