

Antigottesbeweis?¹

VON JÖRG SPLETT

Anders als der Untertitel ansagt, handelt Bernward Gesang nicht „über“, sondern macht selbst „den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen“. Nach Geleitworten von Hans Albert und Jean-Pierre Wils sowie einer Zitatomontage aus Gorkis Autobiographie anstelle eines Vorworts skizziert die Einleitung der Schrift ihre These: Aus den drei Sätzen 1. Gott ist allmächtig, 2. Gott ist allwissend, 3. Gott ist allgütig, folge: Es existiert kein Leid [? – siehe später: 3.]. Dem aber widerspricht der 4. Satz: Leid existiert (22). Und dieser Widerspruch ist – selbstverständlich – nicht bloß theoretisch von Belang (23 f.). Für eine theistische Lösung gebe es genau drei Möglichkeiten (24): 1. Entschärfung des Widerspruchs durch Zusatzannahmen, 2. Streichung eines der ersten drei Sätze, 3. Frageverbot. Dem gilt die Folge vom ersten bis dritten Kapitel. Vorweg aber noch: Es gebe „einen vom Theodizeeproblem getrennten Weg, wie man sich der Existenz Gottes versichern kann“: den kosmologischen (25). Ein Denkfehler (und fortwirkend) unter mehreren, welche verwirrend mit Abschnitten von Klarsicht und Scharfsinn kontrastieren: Niemand nämlich versichert sich per Theodizeefrage des Daseins Gottes. Diese stellt sich vielmehr erst aufgrund jenes Versichertseins. Ohne Gott schmerzt das Leid wohl nicht minder; aber man wäre dann immerhin das Theodizeeproblem los². G. wendet sich gegen einen „bloßen Schöpfergott“ (26 f.). Offenbar nimmt er den Schöpfungsglauben als eine der konkurrierenden astronomischen Theorien (26 f. – erneut eine Ebenen-Vermischung, diesmal auf dem Niveau gewisser US-„Creationisten“). In der Tat ist es um Sinn zu tun (27 – obzwar nicht um „Sinnstiftung“); deshalb – wenn auch nicht erst hier beginnend – meldet sich „die eigentliche Frage nach Gott“ tatsächlich angesichts des Theodizeeproblems.

1. Ist ein guter und allmächtiger Gott zu rechtfertigen?

Die Überschrift ist mehrdeutig. Ich formuliere um: Läßt sich theoretisch die Vereinbarkeit der genannten vier Sätze erweisen? Dies Unternehmen habe in der Denk- und Religionsgeschichte bisher den größten Raum eingenommen, während es heute kaum noch einer versuche. Auch ich tu es nicht und stimme so der Grundthese des Kapitels zu; doch einzelnes ruft nach Korrektur. Zuerst muß G. zwischen natürlichen und moralischen Übeln unterscheiden – was freilich unzutreffend geschieht. „Natürliche Übel“ sind nicht „solche, die nicht auf menschliche Handlungen zurückführbar sind“ (36), sondern jeder an sich sittlich indifferente Mangel (ob aus physischer oder moralischer Ursache stammend), während „moralisches Übel“ weder alles das noch bloß das ist, was „aus den Handlungen der Menschen resultiert“ (37), sondern die Willensentscheidung gegen das sittliche Gute sowie die entsprechende Handlung und Haltung. Wichtig sodann, daß eine „statistische Güte“ (39) nicht ausreicht. Zwar muß Gott mitnichten alle gleich behandeln (ebd.); aber benachteiligen dürfte er niemand. Die beste aller möglichen Welten indes (40) muß er schon darum nicht geschaffen haben, weil die ebenso unmöglich ist wie die (nicht bloß faktisch, sondern) schlechthin größte Zahl oder Geschwindigkeit. Im Endlichen gibt es keinen absoluten Superlativ (das *id quo maius cogitari nequit* ist präzise eine Gottes-Definition). Und wenn G. sich mit N. Hoerster gegen *Ad-hoc-*

¹ *Bernward Gesang*, Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen: Attempto 1997. 183 S. Im Rezensionstück auf ein mir gewidmetes Kapitel gestoßen, fände ich eine „Besprechung“ unpassend, nicht aber die Aufnahme des Fehdehandschuhs. Wobei mir gestattet sei, in der Gesamtantwort auch persönlich auf jenes vierte der fünf Kapitel der Streitschrift einzugehen.

² Wie also, wenn der Theist die psychologisierende Unterstellung, ihm gehe es nur um religiöse Bedürfnisse (117 – als wären nicht, ehe man mit ihnen den Glauben erklärt, erst sie selbst zu erklären), mit der Diagnose kontern wollte, der Atheist verleugne bloß ein quälendes Problem? Ich empfehle beiderseits Verzicht auf solche *stratégie du soupçon*.

Thesen wendet (41), so gebe ich zu bedenken, daß Theorien nie vom Himmel fallen. Sind sie nicht immer konkrete Problemlösungsversuche: ad hoc? Natürlich kann das *hoc* verschieden umfangreich sein und müssen Theorien sich befragen lassen und sich bewähren ... Volle Zustimmung dazu, daß es des Übels nicht zur Erfahrung oder Entfaltung des Guten bedarf (warum immerfort [Mackie/]Swinburne, der mich nicht weniger irritiert als den Verfasser?³). Auch das (Mit-)Leiden Gottes stellt keine Letzt-Antwort dar. Die „Bescherung“ aber, daß G. uns Theisten sowohl den freien Willen des Menschen als auch die „Beschränkung“ Gottes durch die Logik zum Geschenk macht (49), sollte er wohl doch mit etwas weniger Gönnerhaftigkeit drapieren. Denn ad 1: Wäre er selbst nicht frei und hätte sein Buch abgesondert (von Theisten „angeritzt“) wie eine Kautschukpflanze: wie sollte/könnte man es dann nach seinem Wunsch (31 [u. Anm. 48]) mit ihm diskutieren (obendrein selber nur reiz-reagierend – wie jene, für deren Rat er [ebd.] dankt)? Ad 2: „Macht über alles“ müsse auch über die Logik herrschen? Wem unterstellt G. hier den reinsten Macho-Wahn, der sich zudem (oder vielmehr: *per se*) gleich ad absurdum führte? Dazu nur drei Fragen: 1. In welcher Weise „herrscht“ z. B. Frieden? 2. Wie (nochmals) wollen wir dann das Buch diskutieren (wie „unterscheidet sich“ Gott oder G. „dann [Aristoteles] von den Pflanzen“)? 3. Wenn (nicht irgendeine zeitgenössisch konstruierte, sondern „die“) Logik „einschränkt“, was an Wirklichkeit oder Möglichkeit kann G. sich dann durch diese „Schranken“ ausgeschlossen denken (außer – buchstäblich – nichts)?

Einig bin ich mit G. in der Kritik an der *free-will-defense* (61 ff.). Selbst wenn mit der Freiheit die Möglichkeit ihres Mißbrauchs gegeben sein sollte (A. Kreiner *dato, non concessio*), impliziert das nicht die Aktualisierung dieser Möglichkeit. (Der Hinweis auf Engel und Selige [65 Hoerster] verfehlt freilich wieder die Sache; denn dort besteht nicht mehr sich entscheidende, sondern entschiedene Freiheit [TP 413]). Was aber wären „moralische Werte“, die wir selbst festlegten (69)? Es könnte sich höchstens um Letzt-Konkretionen handeln: Doch wäre hier wohl überhaupt zu klären, was G. unter Ethik, Sittlichkeit und dem moralisch Guten versteht. Denn ähnlich wie zur Logizität befremdet ihn, daß Gott soll nicht schlecht handeln können (70f.). Er meint (hier muß ich Swinburne unterstützen) auf einen Zirkelschluß zu stoßen, wo es schlicht um den Gottesbegriff geht. (Dabei hat er vorher selber betont, das Gute brauche kein Übel.) Verwunderlich schließlich die Wunschüberlegungen, daß Gott hätte Gleichrangige schaffen können. Emotionalisiert hier den kritischen Denker seine Kontingenz bis zur Blindheit für die „himmelweite“ Differenz zwischen Nicht-aus-sich-selbst-sein(-können), also Geschaffen-werden-„müssen“ des *ens ab alio* und der Selbstgegründetheit des *ens a se* (ganz zu schweigen vom Gedanken eines Sein-dürfens)?

2. Ein ohnmächtiger Gott als Ausweg?

„Was nützt es, das Theodizeeproblem zu lösen, aber Gott dabei zu verlieren?“ So (84) das treffende Fazit zur Prozeßtheologie, der Berufungen auf den Teufel als „Gegengott“ präjudizieren und die ihrerseits ausläuft in apersonale New-Age-Konzepte⁴. M. E. ist Theologen, die diesen Ausweg vorschlagen, ein Dreifaches entgegenzuhalten: 1. die Schrift, in AT wie NT (Mt 21, 53); 2. die Frage, wie sie ihr Amt des Hoffnungszeugnisses (1 Petr 3, 14) verwalteten wollen; 3. juristisch, daß Gott auch im Fall der Selbstentmächtigung durch das Schaffen von Freiheit verantwortlich bliebe (*voluntarium in causa*). Mit einem Wort (nun wieder philosophisch): Weder bloße Macht noch reine Liebe für sich wären das/der Heilige; sondern das Lebens-Eins von Macht und Liebe (Sein und Sinn) ist Gott.

³ Zu den Kompensations-Überlegungen Hoerstes (bzw. B. Russells – ThPh 60 [1985] 400–409) siehe auch meine Antwort (ebd. 410–417 [= TP]: 412f. u. 416), die G. anführt, doch nicht aufnimmt (410: moralisch/natürliche Übel; 411: ad-hoc-Erklärung; widersprüchlich/unvereinbar; die beste Welt). In der Hölle aber wird nicht Zeitliches ewig gestraft; sie bestünde im unwiderrufenen (Selbst-)Widerspruch des Geschöpfes. – Andererseits meint Paradies nicht „einen Zustand ohne Übel“ (50; TP 411).

⁴ Zu H. Küngs tatsächlich nicht gerade klaren Aussagen (87) hätte der eine oder andere Gesprächspartner (31) G. freilich davon unterrichten sollen, daß der christliche Glaube Gott in drei Personen bekennt; insofern also weder als Einzelperson noch als Einzelglaube.

Den Satz H. Zahrnts (89): „Bei der Rede von der Personalität Gottes handelt es sich nicht um die Feststellung einer göttlichen Eigenschaft, sondern um die Beschreibung eines Stücks im Glauben erfahrenen Lebens“ verstehe auch ich nicht. (Andererseits kolportiert G. via Mackie [92f.] die alte Irrmeinung, S. Kierkegaard hätte die Objektivität des Geglauten preisgegeben, während er um dessen Aneignung wirbt.)

3. Theodizee – eine verbotene Frage?

Sie ist selbstverständlich nicht verboten. Würde im Gegenteil doch sich jegliche Gottesverehrung verbieten, hätten wir es mit einem „sakralen Geheimnis“ der Art zu tun, daß wir an ihm Gott nicht vom Teufel unterscheiden könnten (hier gilt also wieder das oben zur Logik Gesagte). Und keine Abschwächungsvariante solchen Verbots bedeutet die Berufung auf Vernunftgründe außerhalb der Theodizeeproblematik (97). Einzig so vielmehr läßt der Glaube sich legitimieren; denn die Antwort auf eine (wirkliche) Frage entspringt unmöglich ihr selbst (der Denkfehler wurde eingangs notiert). Darum reichen tatsächlich Hoffen, Fühlen und Wünschen nicht zu. Andererseits reibt man sich die Augen, wie hier geradezu frühneuzeitlich vor dem (Rückfall ins) Mittelalter gewarnt wird. Sollte „kritischer Rationalismus“ tatsächlich so flach sein?

Zugleich wird erst jetzt eine zentrale Äquivokation der Abhandlung sichtbar (wir nehmen das [?] vor dem erstgenannten Denkfehler auf): Dem Wissen ein höheres Glauben vorzuordnen gehe schon darum nicht an, weil der Gottesglaube widersprüchlich sei – und darum so gefährlich (104–106). Ein Widerspruch besteht zwischen den Sätzen (22) „Es existiert Leid“ – „Es existiert kein Leid“, nicht aber zwischen Allmacht/Allwissenheit/Allgüte und Leid. Aus der Trias nämlich folgt nicht, daß überhaupt kein Leid, sondern nur, daß kein unvertretbares Leid existiert.

Nun können wir tatsächlich nicht sehen, wie die Zulassung eines solchen Unmaßes an Leid und Bösem in der Welt vertreten werden könnte. Darum sind für uns Allmacht/Allwissenheit/Allgüte und Weltzustand unvereinbar: so auch G. korrekt (104). Unkorrekt aber dann, daß er Unvereinbarkeit mit Widersprüchlichkeit gleichsetzt. Ich darf das darum bemängeln, weil wir uns einig sind darin, bei unserer Frage nicht auf „die Spielregeln der Vernunft“ (123 ff.) und Logik zu verzichten⁵. Damit nun:

4. Sinngeißheit als Gottesbeweis?

Gotteserfahrung im Denken⁶, Kap. 5 legt den klassischen Kontingenzbeweis vor⁷. Dabei lehne ich eine unendliche, oder besser: endlose = anfanglose Verursachungsreihe nicht deswegen ab, weil dann „ein absolutes Seiendes nicht gedacht werden könnte“ (131), sondern weil sie – als selbstbegründend (und nur darum geht es, nicht um die Möglichkeit

⁵ Volle Zustimmung hinwieder zu G.s Kritik am Funktionalismus H. Lübbes; auch an W. Oel-müller wohl; J. B. Metz aber versteht er offenbar nicht; infolge seiner Irrmeinung, das Theodizee-problem sei der Boden des Glaubens anstatt die Anfechtung seiner. Schließlich begegnet ein so niveauloser „Ladenhüter“ wie, die Hoffnung auf ein gerechtes Jenseits könne „für das ethische Verhalten im Diesseits fatale Folge haben“ (111). Natürlich besteht die Gefahr religiöser Untätigkeit; doch hat G. noch nie gehört: „Heute laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“? Und droht nicht gerade in einem gerechten Jenseits dem Untätigen das Gericht (Mt 25)?

⁶ Auf meine jüngste Wortmeldung zum Thema: Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10 (Sprachlos vor Leid und Schuld?) hat sich G. noch nicht beziehen können; hilfreich wäre es wohl gewesen, statt der dritten Auflage (1985) von Gotteserfahrung im Denken [GD] die überarbeitete vierte, Freiburg-München 1995, zugrunde zu legen. Warum bezeichnet mich G. übrigens immer wieder (H. Streminger folgend [dessen Buch ausführlicher zu diskutieren wäre]) als der Theologen? Als (wie R. Spaemann – 90) „theistischer Philosoph“ argumentiere ich statt aus der Offenbarung nur mit Vernunftgründen: in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen.

⁷ Bzgl. ‚Beweis‘ sollte man nicht von „Herunterschrauben“ sprechen, sondern, wie G. dann auch (130), von Erweitern; denn inwiefern wäre die Mathematik für die Philosophie paradigmatisch? Die Passung eines Puzzlestücks beweist sich anders als die Gesamtdeutung des Bilds.

endloser Reihen als solcher) – schlicht selbstwidersprüchlich wäre, also zwar (pseudo-) vorstellbar, aber mitnichten denkbar. Statt sie „erst einmal anzunehmen“ (zu dann beliebigem Umgang damit), hätte man nämlich Recht und Möglichkeit dieser Erst-Annahme zu reflektieren: einer Wirk-Folge – definitionsgemäß – ohne Erst-Glied. „Es geht nicht um Rückfrage-Abbruch bei irgendeinem A oder B, sondern darum, daß Antwort-Weitergabe ein Selbst-Wissen voraussetzt“ (GD 103 – man könnte es auch durch eine Kopierkette ohne Original bzw. einen Leihvorgang ohne Besitz[er] veranschaulichen). Warum nennt G. diesen Hinweis ein unbegründet bloßes „So geht es nicht“ (131 f.)?

Doch näher liegt mir tatsächlich der in Kap. 4 vorgelegte transzendente Beweis (bei dem es freilich nicht um Emotionales [129], um „religiöse Gefühle“ [139] zu tun ist). Durchaus noch nicht als Beweis und schon gar nicht als Antwort auf die Theodizeefrage gedacht sind die Überlegungen zur Sinn-Erfahrung in Kap. 3. Ebensovienig dies, daß Widersinn nur auf der Folie von Sinn(verständnis) zu erfahren ist (nicht umgekehrt! – GD 66 [A. Camus]); gerade dessen könnte sich ja auch ein überkosmischer Sadist bedienen. Andererseits möchte ich G. mit dem Nietzsche-Wort (TP 416) konfrontieren: „Um Freude irgendworauf zu haben, muß man Alles gutheißen.“

Leider gänzlich mißverstanden aber hat er den eigentlichen Beweisgang⁸. Es wird keineswegs behauptet, weil (manche) Menschen sich ein allumfassendes Heil ausmalen und dies also denkmöglich sei, müsse es auch wirklich sein. Daß der Durst nicht die Quelle beweist (135 f.), ist ebenso GD selbst zu entnehmen (54, 67) wie (67) der Hinweis auf die Suche nach der Quadratur des Kreises. Der „Ausgriff aufs Unendliche“ bzw. das Betroffensein vom Unbedingten wird nicht als Gegenstand und Thema, sondern – transzendental – als Möglichkeitsbedingung (erfahrener) geistiger Vollzüge (wie Behaupten, Wollen) überhaupt erschlossen. Den Ausgangspunkt bildet darum auch nicht ein Begriff (*conceptus*) bzw. das in ihm Gedachte (*cogitatum*, wie in I. Kants [Fehl-]Verständnis von Anselms Beweis), vielmehr das Denken, der reale Denk-Akt (*cogitare*), das wirkliche „Haben“ als solches – nicht bloß von Begriffen, sondern eben eines (gerade auch hierdurch dokumentierten) „Ausgriffs“ (*intentio*). Und nicht eines thematisch-bewußt-ge wollten (den es selbstverständlich auch gibt: religiös, philosophisch), sondern des von uns – in der konkreten Thematisierung wovon auch immer – wesenhaft vollzogenen. Weil hier also kein *actus signatus* („de dicto“) gemeint ist, sondern der *actus exercitus* („de re“), geht es gerade nicht um Denk-, sondern um Realmöglichkeit (so sehr wir sie jetzt, wie alles in diesem Disput, eigens denken): es geht um die reale Bedingung realer Vollzüge („was auf gar nichts bezogen ist, ist überhaupt nicht bezogen“ W. Brugger).

Heißt es nun vom Absoluten, daß es, wenn (real!) möglich, (notwendig) wirklich sein muß, dann braucht man dafür wahrlich nicht G. W. F. Hegels, sondern nur die Alltagslogik (daran mag man zweifeln können [138 und öfter]; doch – worauf es ankäme – mit welchen Gründen?): Was nicht Grund seiner selbst wäre (womit anderes gemeint ist als – selbstwidersprüchlich – *causa sui*, Ursache seiner), wäre bedingt, verursacht, nicht absolut. Daß damit die Welt (!) „absolut sinnvoll“ sei (139), habe ich nie behauptet (die Alternative Optimismus – Pessimismus [140] wird auch GD 240 abgewiesen). Glaube aber und Gebet im KZ (142) bringe ich nicht als Antwort zur Sprache, sondern als Denkanstoß für jene, welche die Opfer als Antigottesbeweis benutzen.

Ebensovienig stellt das Theologoumenon „Erbsünde“ eine Antwort dar; es verschärft vielmehr die Frage, markiert jedoch die Differenz von Endlichkeit (Geschöpflichkeit) als solcher und Übel, ohne die eine Hoffnung auf Erlösung für uns statt nur von uns gar nicht denkbar wäre⁹. Unbestreitbar sodann läßt sich aus der Alternative Hoffnung/Verzweiflung nicht eine Antwort auf die Frage gewinnen, ob Gott ist oder nicht. Aber wo

⁸ Ich darf hier – der Sache wegen – meine Klarstellung eines ähnlichen Mißverstehens anführen: Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma? in: Hoffnung, die Gründe nennt (Hg. G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpfer; FS H. Verweyen), Regensburg 1996, 70–90.

⁹ Und ist es fair, aus meiner Frage (GD 249 – zu Iwans Problem, wie Gott jegliche Träne trocken und alles neu machen könne): ob „nicht schon in hiesiger zwischenmenschlicher Erfahrung die Nichtigkeit des Leids angesichts verzeihender Liebe offenbar werden“ könne, die These zu filtern: „Das Leid wird immer schon als begrenzt, als nichtig angesichts verzeihender Liebe erfahren“ (241), um dann diese (143) abzuzanzeln?

hätte ich das behauptet? Nach wie vor indes behaupte ich, daß ein Nein dem Protestieren(den) die Würde nimmt, in Rückfrage (wie zum KZ) an selbstbewußte Humanisten, „wieso sich viele von ihnen eigentlich recht wohl fühlen“ (144), angesichts von himmel-schreiendem Leid und Unrecht. Ich meine das so wenig „emotional“ (145 f.), wie etwa Kant die Sittlichkeit emotional meint (er ist ja nicht A. Schopenhauer), sondern im Blick auf Verantwortung und Gewissen. Wobei ich die Emotionen nicht ausschließen will. Sie einbezogen, erlaube ich mir, die hochgemut herablassenden Humanisten à la Russell, Hoerster usw. zu fragen, wie für sie angesichts des Elends der Welt (das unstrittig sie so wenig wie ich [ganz] zu verantworten haben) ohne Hoffnung für alle ein Glück mit offenen statt geschlossenen Augen denkbar sein könnte, also Glück mit Würde¹⁰. Damit stehen wir beim Schlußkapitel:

5. Ethik und Sinn ohne Gott?

Daß Atheismus den Verfall von Ethos und Ethik bedeute, sollte man wirklich nicht mehr vertreten. Freilich ist Ethik unterbestimmt, wenn G. sie als „Berücksichtigung von Fremdinteressen“ (150) versteht. Dies ist mitnichten „der Kern des berühmten kategorischen Imperativs“ (ebd.), den Kant wünschenswert klar von dem „trivialen“ Prinzip [besser: der Regel] des „Was du nicht willst ...“ unterscheidet¹¹. Auf den Kern zielt statt dessen die Frage nach dem Warum, dem Prinzip der Rücksichtnahme. Das Gute soll um des Guten willen gewollt sein¹². Weshalb indes kein Wort zum dritten Kantschen Postulat? Mit einer seiner Notizen gesagt (R 4256): „Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muß ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will.“

G. kontert die Nihilismus-Warnungen Künigs oder Oelmüllers verständlicherweise mit der Erinnerung an die Greuel der Christen-Geschichte. Unter Niveau leider wieder (157) der Hinweis auf Roms Nein zu Verhütungsmitteln mit schädlichen Folgen für die Weltgemeinschaft. In welchem Maß 1. geht das Bevölkerungswachstum auf Papstgehorsam zurück? Der christlichen Ethik aber 2. vorzuhalten, als Pflichtethik könne sie nicht verantwortlich die Folgen bedenken (158 ff.), provoziert mehr als nur eine Rückfrage: a) Warum verantwortlich handeln? Doch wohl nicht, weil wir „müssen“ (160), wir müssen es nämlich nicht, sondern weil wir sollen = dazu verpflichtet sind (verpflichtet zu einer Gesinnung der Verantwortlichkeit, die ihrerseits entsprechendes Verhalten fordert). b) Heiligt für G. der Zweck die Mittel? (Selbst M. Webers berühmte Rede mündet in dem Eingeständnis, daß „für jeden von uns, der nicht innerlich tot ist“, die Lage des „hier stehe ich ...“ müsse eintreten können¹³. Es gibt gute Gründe, anderer Meinung zu sein als der Papst; doch für ihn könnte diese Lage nicht beim Thema Verhütung erreicht sein.¹⁴ c) Wäre nicht – vor der Bergpredigt gerade – zwischen Prinzip und Norm(en) zu unterscheiden? (Das Prinzip heißt Liebe, veranschaulicht durch Hinhalten der linken Wange [Mt 5, 39], welche Norm [= Regel, deren „keine ohne Ausnahme“] Jesus selbst verletzt [Joh 18, 23]). Ist Jesu (eher militärische – 167) Weisung „schon für normale Verhältnisse zu simpel strukturiert“ (169), dann darf man auf die moderne Komplexität gespannt sein, durch die G. sie zu ersetzen gedenkt.

Nicht leugnen kann G., daß „auf christlicher Seite oft mehr Engagement als anderen Orts zu erkennen“ sei (170). Den Grund dafür aber sieht er darin, „daß das Christentum

¹⁰ Wobei selbst der Verzicht darauf keine Lösung darstellt: dann nämlich, wenn er dem Menschen unrecht täte, der uns aufrichtig Glück schenken wollte.

¹¹ GD 81. Zum Ganzen sei ein letzter Selbst-Verweis gestattet: Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?

¹² Ist „die Ewigkeit zu verdienen“ (155) für G. wirklich das Muster religiöser Motivation?

¹³ Politik als Beruf, in: Ges. Politische Schriften, München 1921, 396–450, 448 f. Möchte G. auch ihm eine „unsensible Ethik“ (169) werfen?

¹⁴ Siehe etwa seinen Brief an den Generalsekretär der Vereinten Nationen vom 19. März 1994, z. B. in: Kirche & Sex (Hg. M. Müller), Aachen 1994, 369–373.

mit religiös hergeleiteten Belohnungsversprechen und Strafandrohungen eine ganz andere Motivationsmaschinerie zur Verfügung hat ...“

Schließlich dann doch noch ein Zentralpunkt: Das Christentum sei – siehe das erste Gebot – erstlich an den Interessen Gottes orientiert (ebd.). Wenn es doch wir Christen wären! Müßte dann nicht offenbar werden, wie eben dies die Menschen leben – und das Leben menschlich macht? Jetzt aber sei wiederum formal erwidert: Die Folgerung, „also“ würden hier „einem höchstwahrscheinlich gar nicht existierenden Gott menschliche Interessen geopfert“, ist zirkulär; die Rede von „höchstwahrscheinlich“ eine *meta-basis eis allo genos*; der Satz als ganzer peinlich respektlos (mir würde ich ihn über Martyrer für Wahrheit und Freiheit, von – nicht erst – Sokrates bis – nicht als letztem – Andrei D. Sacharow, verbieten).

Was aber schließlich den Sinn des Lebens betrifft, so gibt es Sinn im Leben zweifelsohne vielfach, auf allen Ebenen. Selbstredend kann man ihn „nicht vorgefertigt beziehen“; doch heißt das nicht, man müßte, ja könnte auch nur „ihn selbst kreieren“ (178)¹⁵. Wie aber steht es sozusagen um die Sinnhaftigkeit solcher Sinninseln im Weltmeer von Leiden, Sterben und Schuld?

Daß ich als Freiheitswesen da bin (nicht aus mir selbst) und gut sein soll, verpflichtet mich dazu, das „Woher“ meines Da- und Gut-sein-sollens (und -dürfens) als Macht und Güte in Person zu denken (weniger hieße nicht „Gott“)¹⁶ und mich entsprechend zu Ihm zu verhalten: in dankbarem Glauben, preisender Liebe und nicht zuletzt erwartungsvoller Hoffnung. Wieso es gleichwohl in der Welt so quälend zugeht, nicht zuletzt auch durch mich und uns selbst, weiß ich nicht. Es „falsifiziert“ die Ersterfahrung nicht, doch ist es mit ihr unvereinbar. So ficht es an. Fragen, Klagen und Anklagen mischen sich in den Dank; das Bitten der Hoffnung schärft sich zu Vorhaltungen und Protest. (Hier haben Christen von den Juden und der Bibel zu lernen.) Gerade die angefochtene Ersterfahrung jedoch verstellt die Ausflucht in Beschwichtigung: durch Abstriche – sei es bezüglich des gegenwärtigen Elends, sei es des zu erhoffenden Wegziels.

Und der Protest kommt mit dem Dank darin überein, daß er die Autorität dessen anerkennt, den er an-klagt. Die Fortgeltung der Ersterfahrung erlaubt nicht nur, sondern fordert, die Frage des ersten Kapitels offenzuhalten. Darum habe ich deren Doppelsinn angesprochen. Das Theodizeeproblem ist für uns nicht lösbar; d. h., wir können Gott nicht überzeugend rechtfertigen. Besagt das aber, es gebe hier überhaupt keine Rechtfertigung? Eben nicht. Der Glaubende, seiner Ersterfahrung (Anm. 16) nicht bloß verbunden, sondern verpflichtet, hält daran fest, daß Gott selbst sich rechtfertigen könne, obwohl er nicht sehen kann, wie¹⁷. Mit Zuversicht erwartet er, daß Gott dies tun wird; und er seinerseits rechtfertigt, wie angezeigt, (zwar nicht Gott, doch) diese seine Hoffnung.

Nach dem Schlußsatz des Buches „spricht alles dafür, daß die Anklagebank während unserer gesamten Gerichtsverhandlung leer gewesen ist“ (180). In der Tat war so manches „gegenstandslos“ (ebd.); doch, wie gesehen, nicht alles. Nur sollte der „Gegenstand“ ja nicht Gott sein (30), sondern die theologische(n) Theorie(n). Ich möchte mir den Wunschgedanken erlauben, das gelte dennoch nicht ganz rigoros; andernfalls nämlich wären schon diese Seiten die Erwiderung des Angeklagten (wenn auch nur eine bescheiden erste). So aber steht die Antwort noch aus.

¹⁵ Nichts – am wenigsten wir selbst – „macht“ Sinn. Er ergibt sich – Aufgeschlossenen. So wie uns nur der Vertrauen einflößt, dem wir es schenken – und vice versa (siehe GD, Kap. 3).

¹⁶ E. Levinas: „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“ Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. B. Casper), Freiburg-München 1981, 81–123, 107.

¹⁷ Doch ist ihm das Wie nicht bloß der verheißenen Neuschöpfung unbekannt, sondern zuvor schon das Wie des Schöpfungsgeschehens, dem er selbst sich verdankt: wie aus der Gametenverschmelzung ein Subjekt von Würde, der Adressat eines Anrufs zum Gut-sein hervorgehen konnte. Darum ist diese Hoffnung nicht irrational – und im Kern überhaupt nicht subjekt-induziert (ob aus Wünschen oder aus Ängsten). Sie weiß sich vielmehr als Zukunftsgestalt gebotenen Danks. Und weist in diesem Bewußtsein sogar ein „humanes“ *in dubio pro reo* ab, von der Unschuld des Angeklagten überzeugt: „... et vincas, cum iudicaris“ (Ps 50,6 [Vulg.; Luther 51:]) „Auff das du recht behaltest in deinen Worten / Vnd rein bleibest / wenn du gerichtet wirst.“