

Kein wahr und kein falsch

Inwieweit sind theologische Aussagen wahrheitsfähig?

1 Wenn Gott, dann Gott

Auch wenn sich meine Überlegungen einem epochalen Bewusstsein verpflichtet wissen, dem Wahrheitsansprüche, die sich als unerschütterlich wähnen, fremd geworden sind, so gilt doch auch: Eine Theologie, die sich ernst nimmt, wird kaum umhin können, von Wahrheit zu reden. Wer von Gott redet, redet auch von Wahrheit. Jedenfalls von einer möglichen Wahrheit. Und diese ist dann immer als umfassend gesetzt. Denn noch unabhängig davon, wie der Gottesbegriff konzipiert wird (und religionshistorisch-religionsvergleichend lässt sich leicht erkennen, dass er unterschiedlich gefasst wurde und wird), so ist dieser Begriff doch stets als Totalitätsbegriff gefasst.

Ich kann nicht von Gott reden, ohne dessen Verhältnis zur Welt verstehen zu wollen. Dabei ist im Begriff der Welt die Gesamtheit dessen gedacht, was ist, war und was sein kann. Und so verstehe ich notwendig alles von Gott her. Begreife ich Gott als den freien Gott, so wie dies biblisch geschieht, so ist von dessen Freiheit her auch verstehbar zu machen, wie sie sich zur Freiheit des Menschen verhält, wie er als weltbegründende Macht zu denken ist. Begreife ich Gott nicht als Freiheit, sondern das, was ist, als das eine Göttliche, so werden sich diese beiden Fragen anders beantworten. In jedem Fall aber verlangt der Gottesbegriff, dass sich alles von ihm verstehen lassen muss. Andernfalls hätte ich Gott nicht als Gott gedacht.

2 Unausweichlichkeit der Gottesfrage

Und umgekehrt gilt, dass der Mensch als das »nicht festgestellte Tier« (Friedrich Nietzsche) und auch nicht feststellbare Tier, solange es überhaupt fragt und nicht in der reinen Zerstreuung weilt, Gott oder abstrakter gesagt: stets auch ein Absolutes denkt. Denn überhaupt mit dem Fragen zu beginnen, bedeutet, sich im Denken orientieren zu wollen über das, was ist, war und sein wird, ja: was sein soll, und dies verlangt dann, die Grenzen des Denkbaren abzuschreiten – und eben dies ist der Ursprung der Gottfrage. Im Übrigen kam die Gottesfrage nicht auf, weil Menschen Lust am Spekulieren hatten. Sie wurde aus der Not geboren,

aus der Erfahrung des Elends – und einer Ungerechtigkeit, die nach dem Himmel schreien lässt.

So zeigt sich: Über Gott oder wiederum vorsichtiger: den letzten ›Grund‹ aller Wirklichkeit nachzudenken, ist eine zutiefst praktische Frage; es ist eine Frage der praktischen Vernunft. Wobei damit nicht eine instrumentelle Rationalität gemeint ist. Es ist die sich selbst bestimmende Vernunft, und diese Vernunft muss sich keineswegs rein instrumentell oder auch ökonomisch organisieren. Wenn von praktischer Vernunft gesprochen wird, so ist damit vielmehr der Vernunftbegriff in der Variante der Aufklärung Kants gemeint: Es geht darum, sich selbst im Denken orientieren zu wollen und so selbstbestimmt verstehen, aber auch tätig sein zu wollen. Also doch Wahrheit?

Nein, es ist zur Vorsicht zu mahnen, jedenfalls was unzeitgemäß unirrierte theologische Wahrheitsansprüche angeht. Nicht nur das empirische Faktum einer immensen religiösen Pluralität sollte zu denken geben. Historisch und synchron sind unterschiedlichste Religiositäten zu beobachten. Immer wieder neu verstehen sich Menschen religiös, und es ist angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden Individualisierungsdynamiken im Bereich des Religiösen, will sagen dass Menschen selbst entscheiden, was sie glauben und was nicht, kaum damit zu rechnen, dass diese Pluralität verschwindet. Aber das rein Empirische kann selbstverständlich nicht aus sich selbst heraus Geltung beanspruchen. Es kann mit der Frage *Warum soll dies gelten und nicht anderes? Warum soll dies für mich bestimmend sein und nicht anderes?* belegt werden und hat damit seine in der Praxis selbstverständlich entwickelten Geltungsansprüche bereits verloren.

Ich werde auf die präziseren Gründe für den Verlust der Selbstverständlichkeiten gleich zu sprechen kommen, möchte allerdings vorweg eines klar stellen, um nur ja nicht falsche Leserwartungen zu wecken. Das Loblied des Relativismus werde ich nicht singen. Und ich werde auch darauf bestehen, dass theologisch dann, wenn man am Monotheismus festhält und gar an dem Glauben daran, dass der zunächst von Israel bekannte Gott *Ich bin der, der ich für Euch da sein werde* sich selbst als Mensch geoffenbart hat, er menschliches Fleisch angenommen hat und somit als er selbst, als der Jude Jesus von Nazareth, da war, Wahrheitsansprüche entstehen. Allerdings bleiben diese strittig. Jedenfalls so lange, wie der Mensch sich dessen bewusst bleibt, dass ihm enge Grenzen gesteckt sind bezogen auf das, was er mit Gewissheit wissen kann.

3 Ausgangspunkt menschliche Freiheit

Eines aber muss dieser Vernunft nicht strittig bleiben, und sie gewinnt so zugleich ein normativ orientierendes Kriterium, auch bezogen auf die Frage, welche Religion ihr möglich ist und welche nicht. Gemeint ist schlicht das Faktum der Freiheit. Selbstverständlich ist die menschliche

Freiheit keine absolute, sondern eine »relative« – sie ist weltlich eingebunden. Aber: Wir sind zwar »an die Welt gebunden, aber dieser Weltbezug ist kein unmittelbarer, sondern ein gebrochener Weltbezug.«¹ Es ist die Möglichkeit der Distanznahme zur Welt, und was heißt schon die *Möglichkeit*: Menschen existieren nicht symbiotisch mit der sie umgebenden Welt, mit Natur und Kultur. Sondern sie leben immer bereits in Distanz, leben als gestaltende Kulturwesen. In Grenzen jedenfalls vermögen sie zu verstehen, was sie umgibt, und ebenso vermögen sie dies ebenfalls in Grenzen in Freiheit zu gestalten. Weil dies in sozialen Kontexten unterstellt wird, agieren Menschen auch miteinander im Wissen darum, nicht über die Freiheit des anderen Menschen hinweg handeln zu können. Missachten sie die Freiheit der Anderen, so liegt hier die Wurzel der Gewalt.

Aber nicht um die Gewaltfrage soll es hier gehen. Konzentrieren will ich mich auf die Frage, wie sich der Mensch bestimmen *kann* und warum am Horizont dieses Selbstbestimmungsprozesses unausweichlich die Gottesfrage auftaucht. Dabei lege ich Wert darauf, dass dieses *kann* nicht übersehen wird. Soll das Phänomen von Freiheit ernst genommen werden, so darf nicht von ihrer Realität abgesehen werden. Sie ist stark relativ, d.h.: Sie ist eingebunden in viele sie dominierende Strukturen, bleibt sich in vielem dunkel. Und dass sie in ihrem Handlungsspielraum begrenzt ist, gehört zu ihrer alltäglichen Erfahrung. Aber sie kann sich dazu bestimmen, dass Freiheit ihr der höchste Wert sei – und zwar nicht nur die eigene, sondern auch die andere Freiheit. Sie kann sich sogar dahingehend universalisieren, dass ein jedes, auch nur potenziell mit Freiheit begabtes Wesen ihr von höchstem Wert sein soll.

Dass diese Achtsamkeit vor der Freiheit des anderen Menschen eine Geschichte hat, der angesprochene Universalismus der damit einhergehenden Menschenrechte mühsam erkämpft werden muss und bis heute keineswegs selbstverständlich beachtet wird, tut nichts zur Sache. Nur weil etwas als geworden eingesehen ist, muss es noch nicht zwangsläufig seine Geltung einbüßen. Hatte ich das Argument vorhin umgekehrt gesetzt, so beanspruche ich es jetzt freiheitstheoretisch. Der Satz *Freiheit soll sein*² gilt, weil er gelten soll. Dies bedeutet nicht, dass diesem Satz nicht auch Wahrheit und mithin Geltung zukommen könnte unabhängig von der Frage, ob er bejaht wird oder nicht. Faktisch gilt er aber nur und ist *für* den Menschen, bestimmt er ihn in dessen Praxis, wenn er angeeignet, sprich wenn er als ein Satz affirmiert ist, der mich bestimmen soll.

1 Walter Schulz, Freiheit und Unfreiheit im Horizont menschlicher Selbsterfahrung, in: *ders.*, Prüfendes Denken. Essays zur Wiederbelebung der Philosophie, Tübingen 2002, 49–72, 60

2 Thomas Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: *ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u.a. 2001, 57–71, 60.

Dies ist das Prekäre nicht nur einer auf Freiheitsprinzipien basierenden Moral und Ethik, sondern auch einer Gesellschaftsform, die eine freiheitliche sein soll. Aber dieses Prekäre ist auch nicht aufzuheben, wenn Freiheit das Höchste sein soll.

4 Freiheits- und Gerechtigkeitswille

Wird Freiheit dergestalt unbedingt bejaht, so ist auch ein Gerechtigkeitskriterium gesetzt. Gerecht ist das, was den Menschen Möglichkeiten individueller Selbstentfaltung einräumt.³ Dass dies universal betrachtet immer nur relativ zu realisieren sein wird, ist – schon angesichts historischer Ungleichheiten und unvermeidlicher Vermachtung von gesellschaftlichen Verhältnissen⁴ – anzuerkennen und zeigt dem Menschen zugleich seine Widersprüchlichkeiten auf. Selbst wenn der Mensch egalitäre Möglichkeiten eröffnen wollte, gleiche Chancen für alle, so wird er daran scheitern. Aber das Wissen um dieses Scheitern ist kein Argument gegen den angesetzten Gerechtigkeitsbegriff. Das Gegenteil ist der Fall. Nur wenn und weil dieser Begriff im Raum steht, er das menschliche Bewusstsein bestimmt, entsteht ja das Wissen um die Vergeblichkeit des Sollens. Die von Albert Camus beschriebene – ich will nicht weitergehen – Ahnung von der Absurdität menschlichen Daseins weist diese Struktur aus. Die Welt ist nicht absurd, sondern: Die Ahnung der Absurdität entsteht, wenn der Mensch sich in einer zumindest anfänglichen, von einem Sinnbegriff geleiteten Weise »kognitiv« zu ihr verhält.⁵ Dieses Kognitive kann unterschiedlich ausgeprägt sein. Es kann geahnt sein, noch relativ unbestimmt das Bewusstsein bestimmen, und es kann reflexiv auf den Begriff gebracht sein.

Doch hebt eine sinnwidrige, dem Menschen in seinem Willen nicht oder nur begrenzt entgegen kommende Welt nicht die Möglichkeit auf, sich in einer unbedingt bejahenden Weise zu dem Satz *Freiheit soll sein* zu verhalten. Nur weil die Welt absurd sein könnte, muss ich mir noch nicht alles erlauben. Und ich muss deshalb auch noch nicht mein Engagement einstellen. Damit ist ein Ziel meiner Überlegungen erreicht. Es ist ein Kriterium erreicht, das zu beurteilen nicht nur erlaubt, sondern als Maßstab verpflichtet, wenn es unbedingt gesetzt ist. Als unbedingt geltend gesetzt ist es durch eine Instanz, die sich bei aller Begrenztheit und Undurchsichtigkeit als unbedingte wollen kann: die menschliche Freiheit selbst.

3 So zuletzt Axel Honneth, Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 40.

4 Vgl. hierzu insgesamt Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt 2007.

5 Immer noch aktuell hierzu Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek bei Hamburg¹⁸2000.

5 Gerechtigkeit als religionsphilosophisches Unterscheidungskriterium

Dies kann religionstheologisch nicht folgenlos bleiben, solange das Denken konsistent sein und sich auch in Fragen der religiösen Überzeugung nicht von diesem Willen zur Konsistenz ablenken will. Wenn das Denken orientierende normative Kriterium das des unbedingten Seinsollens der Freiheit ist, oder näher an der Terminologie Kants formuliert: wenn das Gottesbedürfnis einer Selbstnormierung der praktischen Vernunft entspringt, so ist auch der Begriff von Gott freiheitstheoretisch zu konzipieren. Man kann auch schlicht sagen: So wie ich vom Menschen denke, für diesen ersehne, denke und ersehne ich auch den letzten Grund aller Wirklichkeit, deren mögliches Telos: den freien Gott. Denn welcher andere Gott sollte mich interessieren, wenn mir Freiheit das Höchste ist? Ein Gott, der die Freiheit des Menschen achtet, sich danach sehnt, dass der Mensch seine Freiheit lustvoll und dem Anderen gegenüber achtsam lebt? Und der noch Möglichkeit für den Menschen hat, der Tödllichkeit des Lebens seine Allmacht entgegensetzt?

Religionshistorisch spricht alles für diese Bedingungsbeziehungen. Ohne in die um den Monotheismus kreisende Gewaltdebatte eingreifen zu können, wie sie zuletzt robust von Jan Assmann und Peter Sloterdijk in der Öffentlichkeit positioniert wurde⁶, lässt sich auch umgekehrt rekonstruieren: Je entschiedener der Sakralisierungsprozess (Emil Durkheim) der menschlichen Person voranschritt, deren Würde betont wurde, um so gewillter war man, auch den Gottesbegriff moralisch zu läutern. Historisch betrachtet, griffe es deutlich zu kurz, würde man die Prozesse zu wenig in ihrer inneren Dialektik beschreiben, wenn man meinte, dieser Sakralisierungsprozess sei ein eindimensionaler – so als ob die Religion ethisiere. Religion kann ethisieren, aber sie muss auch ihrerseits ethisiert werden.

Diese Prozesse sind schon eindeutig für die Zeit zu identifizieren, aus denen die Texte des Ersten Testaments stammen. Nicht der grundlos Zornige sollte der Gott Israels sein, sondern der zwar über die Ungerechtigkeit der Menschen zürnende, diese auch anklagende, aber vor allem barmherzige Gott. Die Sintfluterzählung oder auch die Prophetenrede des Hosea belegen diese Reflexions-, man kann auch sagen Projektionsschübe. Freilich garantiert auch nichts, dass diese Prozesse, die einen erheblichen Anteil an der allgemeinen Anerkennung der Menschenwürde beanspruchen können, auch wieder abbrechen können. Dass – um mir diese Zwischenbemerkung zu gönnen – Übertragungsprozesse stattfinden, lässt sich leicht auch für die Gegenwart nachweisen. Der gemütliche, jegliche Sinndefizitahnung beschwichtigende Wohlfühlgott, der in so vielen Gottesdiensten begegnet, spiegelt jedenfalls sehr genau ein Lebensgemeinschaftsidyll wider, das auf möglichst viel Glückserfahrung im eigenen, engen Kreis zielt. Und der öffentlichkeitsentleerte, ent-

6 Zur Debatte vgl. zuletzt Rolf Schieder, *Die Gewalt des einen Gottes*, Berlin 2014.

politisierte und den Anderen aus den Augen verlierende Gott entspricht der Selbstbegrenzung auf das eigene Glück.

Wird die Wahrheitsfrage aufgeworfen, so kann jedenfalls das beanspruchte Kriterium der Freiheitsanerkennung nicht folgenlos bleiben. Es gibt dann ein Kriterium, das empirisch begegnende religiöse Überzeugungen normativ kontrolliert, aber – und dies ist wichtig zu sehen –: Es ist ein Kriterium praktischer Vernunft, das noch nicht imstande ist, einen Wirklichkeitsaufweis des ersehnten Gottes zu führen. Denn ob der Gott, den die sich selbst bestimmende Vernunft *will*, auf der ontologischen Ebene eine Entsprechung hat, sprich: ob er existiert, ist damit nicht gesagt.

6 Christlicher Glaube und Wahrheitsanspruch

Und damit bin ich bei der zentralen Frage dieser Überlegungen, der nach der Wahrheitsfähigkeit der Religion. Schon eine allgemein gestellte Frage nach deren Wahrheitsfähigkeit scheint mir nicht möglich zu sein. Angesichts der empirischen Vielfalt von Religionsphänomenen ist zu fragen, auf welche Religion bezogen sich die Wahrheitsfrage bezieht. Will man nicht gedanklich inkonsistent und d.h. widervernünftig werden, so können diese nicht gleich wahr sein. Auf der kognitiven Ebene zeigen sich klare Differenzen. So wird man kaum sagen können, dass religiöse Überzeugungen, die von einem von der Welt unterschiedenen personalen Gott ausgehen, deckungsgleich sind mit religiösen Selbstverständnissen, die einen solchen Gott nicht kennen. Es mag zwar sein, dass nicht zu entscheiden ist, wo der kognitive Irrtum liegt – dafür gibt es Gründe. Aber dass die unterschiedlichen Religionsgrammatiken nicht auf einen Nenner zu bringen sind, kann nicht verschwiegen werden.

Aus der Perspektive einer christlichen Glaubenslogik kommt ein Weiteres hinzu. Der glaubenshermeneutische Leitbegriff ist der der Selbstoffenbarung. Zwar ist dieser Begriff ein neuzeitlicher. Nichtsdestotrotz vermag dieser Begriff in ausgezeichneter Weise das zu erschließen, was bereits die patristische Lehrentwicklung zumal in ihren antiarianischen Intuitionen geahnt hat. Wer von der Inkarnation des einen Gottes ausgeht, wird kaum umhin können zu sagen, dass Gott selbst sich in seinem Wesen und seiner Bestimmtheit für den Menschen ausgesagt hat. Bei aller Berechtigung, die die Rede vom Geheimnis Gottes hat, zieht der Glaube an die Menschwerdung dieser Rede auch strikte Grenzen. Nichts über ›Gott‹ sagen zu können, wie Radikalvarianten einer negativen Theologie bis heute behaupten, treibt den christlichen Glauben in die Inkonsistenz. Wer selbstoffenbarungstheologisch ansetzt, wird den Gott, der sich hier zeigt, kaum anders denn als unverbrüchliche und bis ins Äußerste entschiedene Liebe bestimmen können, und das bedeutet auch: Gott ist als Freiheit zu begreifen, wenn Gott tatsächlich lieben können soll. Und dann ist bei aller ontologischen Unterschiedenheit bezogen auf

den Menschen auch von einer Personalität Gottes auszugehen. Man kann dies für eine Anthropomorphisierung Gottes halten, aber nicht in solchen Begriffen von Gott zu reden, liefe darauf hinaus, die Christologie und am Ende das gesamte biblische Erbe aufzugeben.⁷

Selbstoffenbarungstheologisch zu argumentieren bedeutet zugleich, am historisch generierten Absolutheitsanspruch in dem Sinn festzuhalten, dass Gott sich hier, in seiner Menschwerdung, endgültig wesensmäßig erschlossen hat, was selbstverständlich nicht bedeutet, dass es nicht auch andernorts zur Erscheinung kommt. Gleichwohl muss sich dieser Absolutheitsanspruch unter den Bedingungen vernunftkritischer Reflexionen als geläuterter beziehungsweise als relativer verstehen. Relativ ist er bezogen auf den Glauben. Glaubt man an eine singuläre Menschwerdung Gottes, so gilt dieser Anspruch. Er ist insofern relativ, als er seine Gültigkeit in der Glaubenslogik erfährt. Doch auch in der Perspektive des Glaubens gilt der Zweifel, ob dieser Glaube tatsächlich wahr ist.

Denn unumstößliche Gewissheit könnte der Glaube nur unter folgenden Bedingungen sein: 1. müsste nicht nur ein Gottesbeweis geführt, sondern zudem auch noch der freie Gott als einzig möglicher Grund der Wirklichkeit bestimmt werden können. Freilich ist die überhaupt fragende Vernunft nur gezwungen, ein Absolutes und das heißt Nicht-Endliches zu denken. Was dies aber an sich selbst ist, vermag sie nicht mehr mit hinlänglicher Gewissheit zu sagen.⁸ 2. müsste, einmal unterstellt, dass der freie Gott existiert, auch noch gezeigt werden können, dass dieser Gott sich tatsächlich als Mensch gezeigt hat. Hierzu müsste die Perspektive Gottes eingenommen werden können. Setzt man beim historischen Jesus an, so lassen sich höchstens Indizien dafür belegen, dass er beansprucht hat, an Gottes Stelle zu handeln – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Und auch das Auferweckungszeugnis ist nicht mehr als ein Zeugnis, und es ist damit irrtumsanfällig. Von daher ist der Selbstoffenbarungsglaube eine Erzählung, die sich auf die Lebensgeschichte Jesu gelegt hat. Sie kann wahr sein. Denn weder lässt sich die Existenz eines freien Gottes als Möglichkeit philosophisch ausschließen, noch dass dieser Gott sich inkarniert haben könnte. Diese Erzählung kann mithin wahr sein, sie kann aber auch falsch sein. Und letztere Möglichkeit kann auch nicht dadurch ausgeschlossen werden, dass Menschen positive, lebenstragende Erfahrungen mit diesem Glauben machen oder gar selbst ihr Leben im Namen des geglaubten Gottes geben.

7 Hierzu umfänglicher: Grenzen des Nicht-Sprechens. Annäherungen an die negative Gottesrede, in: *Alois Halbmayer / Gregor Maria Hoff* (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition* (= QD; 226), Freiburg u.a. 2008, 20–33.

8 Vgl. hierzu ausführlicher meine Überlegungen in: *In der Gottesschleife. Über religiöse Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg u.a. 2014.

7 Der Glaube kann falsch sein, ist aber nicht gegen die Vernunft

Aber überhaupt auf Gott zu setzen, auf den Gott Israels und möglicherweise auf die Fortbestimmung dieses Gottes im christlichen Glauben, ist keineswegs widervernünftig. Denn diese Glaubenstraditionen beanspruchen und bezeugen ja keinen anderen Gott, als die sich selbst normativ bestimmende praktische Vernunft als Sehnsuchts-gott setzt. Man könnte auch schlicht formulieren: Warum nicht glauben, das eigene Leben auf diesen Gott setzen und ihm zugleich die Welt anvertrauen, wenn man es vermag?

Es ist nicht unvernünftig zu glauben, aber: Es gibt auch gute, auch von gläubigen Menschen bestens nachvollziehbare Gründe, es nicht oder nicht mehr zu können. Sich nur noch ironisierend, belächelnd zu diesen Glaubenstraditionen zu verhalten, zeigt nur, dass man von Kant nichts verstanden hat und dass Nietzsches letzter Mensch, der sich genügsam einrichtet in den Verhältnissen, selbst aber kein Ziel und keine Sehnsucht mehr kennt, auch eine Möglichkeit darstellt – aber: Sie ist eine, die das, was Menschen sich auszudenken, ja auszuersehnen vermögen, unterläuft. Es ist nichts Größeres zu hoffen als ein Gott, der seiner Welt treu bleibt – und es wäre darüber nachzudenken, ob nicht ein Gott, der sich so mit seiner Welt solidarisiert, dass er selbst in sie eingeht als Mensch, nicht endgültig der Gott wäre, über den hinaus kein größerer Gott zu denken ist. Ich meine ja. Und dieser Gott steht dem Freiheitsverlangen, das der Mensch in sich auszuprägen vermag, gerade nicht entgegen, sondern entspricht ihm.

Dr. *Magnus Striet* ist Professor für Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.