

Ausgeliebt? – oder: Wie Gott zu Tode geglaubt wird

Christine steht kurz vor ihrem 40. Geburtstag. Seit 10 Jahren ist sie mit Bernd verheiratet, ihre Ehe ist ein Beziehungsidyll mit Haus im Grünen. Doch plötzlich gerät ihr Leben aus den Fugen. Per Telefon teilt ihr Bernd mit, dass er sich von ihr trennen will. Der Grund ist schnell benannt: Er hat sich »ausgeliebt«. – Mit dieser Szene startet die Verfilmung eines Romans von Dora Heldt.¹ Buch und Film erzählen die Geschichte einer Trennung vom Scheidungsanruf bis zum Scheidungsurteil. Tragische Momente und dramatische Wendungen kommen in dieser Geschichte zuhauf vor, werden aber ironisch-humorvoll gebrochen. Bald wird klar: Was übel anfängt, muss nicht übel enden. Wenn eine Zweierbeziehung zerbricht, kann danach ein erfülltes Singleleben beginnen. Buch und Film bedienen sich aller Klischees, die eine Story im Unterhaltungsgenre braucht. Was sie jenseits dieser Klischees theologisch der Rede wert macht, ist ihr Titel: »Ausgeliebt«. Mit diesem Wort wird das böse Ende eines guten Anfangs markiert. Mit ihm kann man sich auch einen theologischen Reim machen auf Anfang und Ende einer Beziehung von Gott und Mensch. Und ebenso taugt es für die Bestimmung theologischer Ungereimtheiten, die sich bei der Rede vom »lieben Gott« einstellen.

Dass ausgerechnet eine Glaubensverkündigung, die es gut mit dem Menschen meint und beim Sprechen von Gott die Liebe in den Mittelpunkt stellt, ein böses Ende nehmen kann, wird auf Anhieb nicht einleuchten. Aber ich riskiere die These, dass gerade an der Rede vom Entgegenkommen eines »lieben« Gottes der Glaube an Gott zugrunde gehen kann – und zwar dann, wenn Gott »ausgeliebt« und »ausgeglaubt« wurde. Anders gesagt: Man kann Gott zu Tode glauben, wenn sich dieser Glaube mit religiösem Kitsch paart und existenzielle Folgenlosigkeit nach sich zieht. Am Ende verkommt die Rede vom »lieben« Gott zur frommen Belanglosigkeit. Sie steckt voller Klischees und Banalitäten; sie macht eine vom Scheitern bedrohte Beziehung zum Inhalt eines religiösen Trivialromans.

1 D. Heldt, *Ausgeliebt*. Roman, München 2007.

Todbringender Glaube

Auf den ersten Blick scheinen eher die militanten Vertreter einer transzendenten Macht dazu beizutragen, dem Glauben an Gott ein Ende zu bereiten. Dass man dem als »Herr über Leben und Tod« verkündeten Gott selbst den Tod wünschen kann, ist nachvollziehbar, wenn man sieht, wie Menschen um Gottes willen in den Tod geschickt werden. Ein Glaubensfanatiker, der mit den Worten »Gott ist groß« auf den Lippen einen Sprengsatz zündet, praktiziert einen tödlichen Glauben. Es ist ein todbringender Glaube, der am Ende auch den Glauben an Gott umbringt. Denn wer will noch an diesen Gott und seine Großartigkeit glauben, wenn seine Anhänger von diesem Glauben die Lizenz zur Tötung der Anders- oder Ungläubigen ableiten?

Nicht immer muss man einen Menschen physisch umbringen, um einen tödlichen Glauben zu praktizieren. Psychisch todbringend ist spiritueller Missbrauch, der sich mit sexuellen Misshandlungen paart. Da aber jeder vernünftige Mensch zu seinen Lebzeiten etwas Besseres als den Tod finden will, muss es nicht verwundern, wenn vernünftige Menschen eine Glaubens- und Gottesnähe meiden, die sie in Todesnähe bringt. Wenn Gott und der Tod nicht auseinandergehalten werden können, dann ist es klug, sich von diesem Gottesglauben zu distanzieren und einen solchen Gott vom Menschen fernzuhalten.² Aber Gott wird nicht nur dort zu Tode geglaubt, wo man seine Größe preist und Menschen in seinem Namen erniedrigt. Und es sind auch nicht allein Religionskritiker, die es mit dem Fingerzeig auf spirituellen Missbrauch und religiösen Terror schaffen, dem Gottesgedanken ein Ende zu bereiten. Neben den Gottesverächtern tragen vielmehr auch die wohlmeinenden Verfechter seiner Existenz und die sanften Apologeten seiner Verehrung entscheidend zu diesem Ende bei. Auch wer es gut mit seinen Mitmenschen meint und Gott als Grund alles Guten ausgibt, kann am Ende ohne gute Gründe für das Bekenntnis zu diesem Gott dastehen.³

Liebe – unbedingt, bedingungslos und ambivalent

Wer mit dem Wort »Gott« etwas Gutes intendiert, beschwört die Liebe Gottes. Gottes Größe wird hier zwar auch »machtförmig« bestimmt. Aber nun soll es die Macht der Liebe sein, die seine Größe ausmacht. Es ist eine Liebe, die unbedingt und bedingungslos ist. Sie verlangt keine Vorleistungen und erhebt keine Nachforderungen. Es ist eine Liebe, die nichts vom Menschen will, aber alles für ihn übrig hat. Manche Theologen sind von dieser Vorstellung derart faszi-

2 Vgl. zu diesem Komplex auch A. Stahl, »Wo warst du, Gott?«. Glaube nach Gewalterfahrungen, Freiburg 2022.

3 Zum Ganzen siehe auch H.-J. Höhn, Der »totgeglaubte« Gott. Provokationen des »neuen« Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung, in: J. Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch, Freiburg 2019, 306–324.

niert, dass sie die Liebe nicht allein zum Wesensprinzip Gottes erklären, sondern ihr auch den Rang eines Erkenntnisprinzips zuweisen, das aus den Verlegenheiten, in die bisherige Erkenntniswege geraten sind, eine religiöse Tugend macht: »Der Eindruck vieler Menschen, dass sich unsere Welt ebenso gut mit Gott erklären lässt wie ohne Gott, ist ein wichtiger Bestandteil des Glaubens an die Existenz eines Gottes, der allein mit den Mitteln der Liebe für sich wirbt. Denn aus dieser Perspektive ist es überzeugend, dass Gott die epistemische Ambiguität der Schöpfung als Entfaltungsraum der Menschen so komponiert, dass sie eben nicht aus Berechnung und Intelligenz, sondern aus Liebe für ihn als Gott der Liebe optieren. Wenn Gott wirklich nur Gründe der Liebe als Motiv für die Einstimmung in seine Wirklichkeit gelten lassen will, liegt es für ihn nahe, die Schöpfung so auszustatten, dass alle anderen Motive für sich genommen nicht durchschlagend sind.«⁴

Leider wird hier nicht bedacht, ob und inwieweit auch Liebe ein von Ambiguität gekennzeichnetes Phänomen ist. Was es heißt, nur Gründe der Liebe gelten zu lassen, kann man an modernen Beziehungsidealen ablesen. Wenn »nur die Liebe zählt«, wird sie zum Maßstab der Vernunft, d.h. zur Leitgröße und zum Sinnmuster für Wahrheit (»den/die Richtige/n finden«), für Identität und Authentizität (»die Frau meines Lebens«) und für Erlösung (»im siebten Himmel«). Hier gilt auch die Gleichsetzung von Liebe und Allmacht, d. h. ihr wird Macht über alles gegeben. Diese Macht gibt der Liebe immer Recht und schafft ihr ein eigenes Recht. Dieses Recht besteht darin, eine Beziehung so auszustatten, dass alle anderen Motive für ein Miteinander nicht mehr zählen. Mit welchen Gründen soll man einem Menschen untersagen, einen Geliebten um eines anderen willen zu verlassen, sofern sich dieser als »die große Liebe« erweist? Das Recht der Liebe kennt keine Satzung, kein Verfahren, das einzuhalten ist. Wem auf diese Weise Gemeinsamkeit und Gemeinschaft aufgekündigt werden, der kann nicht Revision einlegen und ist der Kündigung ohnmächtig ausgesetzt. Das Kriterium der Aufkündigung muss zudem nicht beidseitig erfüllt sein. Es genügt, dass einer sagt: »Ich liebe dich nicht mehr – aber dafür eine/n Andere/n.« Damit ist er zwar ehrlich und aufrichtig, wenn er zu seinen Gefühlen steht. Wo aber das Recht der Liebe an Gefühle geheftet wird, tritt Rechtlosigkeit ein, wenn die Gefühle schwinden oder den Adressaten wechseln.

Wenn die Liebe nicht Treue und Verlässlichkeit, Solidarität und Gerechtigkeit als zu ihr selbst zugehörig (an)erkennt, sollte man ihre Macht mit Fragezeichen versehen. Es ist Ausdruck theologischen Leichtsinns, wenn die Theologie das

4 K. von Stosch, Die Frage nach Gott offenhalten, in: J. Rahner/Th. Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog, Freiburg 2019, 45–56, 49. Eine differenzierte Deutung des exegetischen Befundes wird angemahnt von Th. J. Bauer, Abseits von Güte und Liebe. Dunkle und erschreckende Züge neutestamentlicher Gottesbilder, in: Theologie der Gegenwart 63 (2020), 263–279.

Gott/Welt-Verhältnis mit der Kategorie »Liebe« beschreibt und sich dabei allein auf deren emotionale Anziehungs- und kognitive Assoziationskraft verlässt. Auch als Erkenntnismedium ist sie ambivalent: Liebe öffnet die Augen und macht sehend (»amor dat oculos«), aber Liebe macht auch blind.

Wenn man die Liebe für ein Gottesprädikat hält (ebenso wie Allmacht), sollte man nicht die Regeln analoger Gottesrede missachten und dabei die »via negativa« nicht auslassen: Was immer von Gott ausgesagt wird, unterscheidet sich von dem, was vom »gottebenbildlichen« Menschen ausgesagt werden kann. Andernfalls drängt sich der Vorwurf der Menschenebenbildlichkeit Gottes auf. Es ist daher stets der je größere Unterschied zwischen Gott und Mensch zur Geltung zu bringen. Dieser Unterschied besteht nicht in der Maximierung einer menschlichen Eigenschaft, sondern in der Anerkennung, dass diese Eigenschaft Gott ganz anders zukommt.⁵ Von dieser Alterität ist in zahlreichen Beteuerungen der Liebe Gottes zum Menschen meist nichts zu vernehmen.

Viele theologische Publikationen der letzten Jahre sind neben der emphatischen Betonung der Liebe Gottes geprägt vom Tenor der Güte und Barmherzigkeit Gottes.⁶ Diese Akzentuierungen sind zweifellos berechtigt, um Engführungen und Verzerrungen einer rigiden Moralpädagogik und eines angstbesetzten Gottesverständnisses zu überwinden und um die Zwänge eines religiösen Leistungsdenkens aufzubrechen. Aber sie haben damit nicht die Akzeptanz der christlichen Gottesrede steigern können, sondern die Gleichgültigkeit ihr gegenüber vermehrt. Ein lieber Gott ist ein Gott, der viel (an)bietet, aber nichts verlangt. Man muss keine Normen erfüllen, um seine Gunst zu erringen. Vor ihm darf man so sein, wie man ist, und Gott sagt: Gut so!

Dass man sich in christlichen Kreisen darüber wundert, dass diese »frohe« Botschaft lediglich Indifferenz auslöst, ist selbst verwunderlich. Denn diese Kreise übersehen das Naheliegende: Die Nachricht, dass man ohne besondere Anstrengungen und Leistungen so sein darf, wie man ist, erzeugt bei ihren Adressaten den Eindruck der Redundanz. Sein können, wie man ist, kann man auch ohne diese Zusicherung. Folglich ist sie entbehrlich, verzichtbar, überflüssig.

Gottes Menschenliebe – ein Kompensationsmythos?

Nicht minder prekär ist es, wenn von den Befürwortern dieser Gottesrede gleichwohl Bedarf für die Liebe Gottes reklamiert wird. Denn nun gerät sie unter den Verdacht, dass dahinter nichts anderes steht als ein menschliches Bedürfnis der Selbstaffirmation, das in der modernen Leistungsgesellschaft verstärkt, aber von ihr nicht erfüllt wird. Diese Gesellschaft verlangt von ihren

5 Vgl. hierzu kurz und knapp H.-J. Höhn, *Viae/Wege der Gottesrede*, in: C. Dockter u.a. (Hg.), *Theologische Grundbegriffe*, Paderborn 2021, 171–172.

6 Vgl. exemplarisch W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2019.

Mitgliedern, sich wertschöpfend im Wirtschaftskreislauf zu bewähren. Belohnt wird das Erreichen vorgegebener »benchmarks« mit ökonomischen Annehmlichkeiten. Alle Menschen finden Akzeptanz, wenn sie Akzeptables vorzuweisen haben. Ihre Wertschätzung hängt somit ab von den Wertschöpfungsketten, deren Glieder sie sind. Schlecht dran ist, wer nichts Verwertbares zustande bringt. Die Annahme und den Respekt eines Menschen allem Unannehmbaren und Wertlosen seines Tuns zum Trotz zu verlangen, wird in diesem Kontext zu einer inakzeptablen Forderung.

Aber kein Mensch kann existieren, wo ein Kalkül von Zweck und Nutzen, von Umsatz und Rendite alles bestimmt und es keine Orte zweckfreier Anerkennung gibt. Als ein solcher Zufluchtsort erscheint der Glaube an Gott. In diesem Kontext begegnet Gott als jene Größe, von der eine unüberbietbare Bestätigung eingeholt werden kann, dass der Mensch sein darf, wie er ist – ohne Wenn und Aber. Was ihm eine säkulare Logik von Aufwand und Ertrag vorenthält, wird ihm in einer religiösen Logik von Gnade und Wohlwollen gewährt: die Bestätigung des Selbstseinkönnens unabhängig von allen Leistungserwartungen – auch von Seiten Gottes. Er mag nichts zustande bringen, aber dies verhindert nicht, dass Gott zu ihm steht.

So wichtig dieser theologische Einspruch zur universellen Anwendung des Leistungsprinzips ist,⁷ so prekär sind seine Folgen, wenn nur dieser Einspruch formuliert wird. Er handelt sich umgehend den Vorwurf ein: Hier avanciert Gott kompensatorisch zu jener Größe, von der eine unüberbietbare Bestätigung eingeholt werden kann, dass der Mensch sein darf, wie er ist, auch wenn er nichts zu leisten vermag. Überdies handelt es sich um einen folgenlosen Kompensationsversuch. Denn viele Zeitgenossen schließen daraus, dass sie die Bestätigung ihres Selbst- und Soseins einfach »so stehen lassen« können. Dieser göttliche Beistand bedarf ja ihres eigenen Zutuns nicht. Was ohne eigenes Zutun besteht, darum müssen sie sich nicht kümmern. Sie haben kein schlechtes Gewissen dabei, wenn sie die Rede vom lieben Gott passiv lässt und bei ihnen nichts auslöst. Es macht ihnen nichts aus, diese Rede ganz unbekümmert zu überhören. Dies bekümmert gleichwohl die Zeugen dieses »lieben« Gottes. Sie sind aufrichtig davon überzeugt, dass es ihr Auftrag ist, den »lieben«, »gütigen« und »barmherzigen« Gott immer wieder zur Sprache zu bringen und auf eine Antwort der Angesprochenen zu hoffen. Bei jeder passenden Gelegenheit bezeugen sie aufrichtig ihre Überzeugung und ihre Hoffnung. Aber ihre Aufrichtigkeit schlägt um in Aufdringlichkeit. Die Penetranz, mit der sie Gott lieb, gütig und barmherzig sein lassen, macht sie zu religiösen Stalkern.

Kein vernünftiger Mensch kann etwas gegen Liebe, Güte und Barmherzigkeit haben – wohl aber dagegen, dass Menschen damit gestalkt werden. Wer will es

7 Vgl. M. Böhm/O. Fuchs, *Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt*, Würzburg 2022.

den Genervten unter den mit Liebe Bedrängten verdenken, dass sie den »Gottes-Stalkern« aus dem Weg gehen? Sind sie nicht im Recht, wenn sie sich die Ohren verstopfen? Soll die religiöse Lärmbelästigung erst in einem Hörsturz enden? Sollte in einer säkularen Gesellschaft nicht auch einmal Ruhe einkehren? Hat man jemals darüber nachgedacht, dass auch Gott dieses Gerede nicht mehr mit anhören möchte?

»Du willst vielleicht gar nicht, daß von Dir die Rede sei / Einmal nährtest Du Dich von Fleisch und Blut / Einmal vom Lobspruch. Einmal vom Gesang / der Räder. Aber jetzt vom Schweigen (...)« (Marie Luise Kaschnitz)⁸

Die gottbeflissenen Wortführer wollen jedoch keinen Ruhetag einlegen. Sie schmerzt es zwar, dass das so gut Gemeinte so schlecht ankommt. Aber sie vermeiden ihrerseits eine kritische Selbstbefragung. Sie stellen sich nicht dem Verdacht, dass sie die religiöse Dublette eines romantisch-kitschigen Liebesideals vertreten. Sie meiden die Debatte darüber, ob Gott nur deswegen und solange als »lieb« gilt, wie er das Bedürfnis des Menschen nach Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung bedient.⁹ Ihnen ist das Dilemma nicht bewusst, in das die Rede von Gottes unbedingter Zuwendung führt: Zu keiner Zeit war sie aktueller, um den Menschen zu sagen, »daß sie mehr sind als Übergangsgebilde im Stoffwechselhaushalt der Natur, daß sie zu schade sind, um sich als Konsumenten und als Produzenten im Wirtschaftskreislauf dubioser Kapitalverwerter zu verschleifen.«¹⁰ Zugleich stand sie zu keiner Zeit mehr unter dem Verdacht, Zulieferer eines Kompensationsmythos zu werden, der Defizite zwischenmenschlicher Anerkennung ausgleichen soll.

Pandemische Irritationen

Von den Adressaten einer »liebvollen« Gottesrede wird erwartet, dass sie angesichts dessen, was in ihrem Leben ohne Wenn und Aber inakzeptabel ist, dennoch eine Bejahung ihres Lebens von Seiten Gottes anzunehmen bereit sind. Die Umstände dieser Rede von Gott dementieren jedoch häufig, was über ihn gesagt wird. Gegen dieses Dementi, das von Erfahrungen der Gottes- und Menschenverlassenheit ausgeht, muss umso entschlossener »angeglaubt« werden, je mehr es den Glauben aushebelt. Aber diese Entschlossenheit beweist nur den Willen zum Glauben, nicht jedoch die Realität des Geglaubten. Muss man – wenn nicht an Gott, so doch am Glauben an ihn – nicht irre werden, wenn unbeirrt von den Zeugnissen der Gottes- und Menschenverlassenheit die Rede von einem menschenfreundlichen Gott unverdrossen fortgesetzt wird?

8 M. L. Kaschnitz, *Dein Schweigen – meine Stimme*. Neue Gedichte, Hamburg 1962, 12.

9 Zur näheren Bestimmung eines modernisierungsbedingten Bedürfnisses der Selbstaffirmation siehe C. Strenger, *Die Angst vor der Bedeutungslosigkeit*, Gießen 2016.

10 E. Drewermann, *Wendepunkte oder: Was eigentlich besagt das Christentum?*, Ostfildern 2014, 9.

Die Corona-Pandemie hat diese Verlegenheit drastisch vor Augen geführt. Mit der naiven Rede von einem »lieben« Gott, der dem Menschen auch in der Krise nahe ist, unterlegt man Leidbewältigungsfloskeln, die nur schwachen theologischen Trost spenden. Hier wird weder dem Leiden ein Sinn abgerungen noch wird erklärt, woran man die Nähe Gottes erkennt und was sie bewirkt. Zwar stößt man gelegentlich auf vermeintlich biblisch fundierte Deutungsofferten, die darin eine neue ägyptische Plage, eine Ergebenheitsprüfung à la Abraham oder einen Bußaufruf an eine sündige Welt erkennen wollen. Derartige Versuche wurden jedoch umgehend von vielen Kanzeln und Kathedern dementiert: »Nein, Gott sitzt nicht am Regiepult der Weltgeschichte und ist dabei auf den Einfall gekommen, den Menschen in eine Notlage zu bringen, die ihn wieder beten lehrt. Auf eine solche Idee würde der grundgütige Gott niemals verfallen.« Stattdessen wird versichert: »Der gute und barmherzige Gott will nur Gutes. Er steht uns immer bei – in guten wie in schlechten Zeiten.« Aber gibt diese Versicherung tatsächlich Halt und Trost? Trägt ein solches Gottvertrauen? Oder hat man schwer an ihm zu tragen? Die theologische Ratlosigkeit, wie angesichts der offenkundigen innerweltlichen Tatenlosigkeit Gottes noch von seiner unbedingten Zuwendung zum Menschen die Rede sein kann, wird mit der trotzigen Beschwörung der Nähe Gottes nicht überwunden, sondern gesteigert.¹¹ Wie hilfreich ist die Versicherung, man könne auch im Leid nicht tiefer fallen als in die Hände Gottes?

»Von Fall zu Fall / Herrgott! Ich fiel aus deiner Hand / grad in des Teufels Krallen. / Doch hör! Der kleine Unterschied / Ist mir nicht aufgefallen.« (Robert Gernhardt)¹²

Wer in eine existenzielle Krise gerät, hat das eigene Leben nicht mehr im Griff. Ob nun Gott oder der Teufel Hand an dieses Leben, kann zur müßigen Frage werden. Ändert sich etwas am Leiden, wenn man glauben soll, dass der »liebe« Gott seine Hand im Spiel hat? Müsste die Rede von der Liebe Gottes nicht auch dissonante und widerstreitende Erfahrungen des Menschen integrieren können, um sowohl der Abgründigkeit Gottes als auch der Abgründigkeit des Leidens gerecht zu werden?

Im Leiden zeigt sich, wie tragfähig religiöse Zusicherungen sind. Wo sie nicht zurückgenommen werden müssen, steht zumindest eine nachträgliche Klärung an: Die Rede von Gottes Liebe und Zuwendung meint nicht, dass dem Menschen erspart bleibt, in seinem Leben die Erfahrung von Einsamkeit und Ab-

11 Zum Ganzen vgl. auch M. Striet, Gott und das Virus, in: ET-Studies 12 (2021), 17–26; J. Negel, Theologie der Lebenskunst – oder: Was das Coronavirus mit dem lieben Gott zu tun hat, in: IkaZ 50 (2021), 260–271; J. Werz (Hg.), Gottesrede in Epidemien. Theologie und Kirche in der Krise, Münster 2021; J. Ernesti u.a. (Hg.), Die Corona-Krise. Strafe Gottes oder Chance?, Brixen/Innsbruck 2021; M. Breul, Handelt Gott in der Pandemie?, in: Geist und Leben 94 (2020), 378–386.

12 R. Gernhardt, Später Spagat, Frankfurt 2006, 19.

lehnung zu machen. Wer dies verschweigt, erweist dem Glauben einen Bären-
dienst. Der Glaube an Gott gerät in höchste Bedrängnis, wenn er Halt sucht in
einer Behauptung, die sich in guten Tagen als vertretbar, in schlechten Tagen
aber eher als unhaltbar erweist.

Gott und Mensch – eine Fernbeziehung?

Der Theologie sind in der Pandemie die Worte und Argumente ausgegangen,
um Gottes Absichten hinter Ereignissen zu erkennen, die sich in der Welt ereig-
nen. Sie muss endlich eine Lektion ernstnehmen, vor der sie immer wieder aus-
weicht: Wer heute von Gott reden will, steht vor der Herausforderung, Gott mit
einer Welt zusammenzudenken, die ohne ihn gedacht werden kann. Wer in der
Moderne Gott zur Sprache bringen will, muss sich rückhaltlos auf die Autono-
mie und Säkularität von Mensch und Welt einlassen.¹³ Und das heißt: Was in
der Welt geschieht, ist aus der Welt zu erklären. Für die Beseitigung innerwelt-
licher Ungereimtheiten ist Gott die falsche Adresse. Gott hilft uns nicht aus
Verlegenheiten heraus, in die wir in dieser Welt geraten.

Das Verstummen angesichts der Frage, wie angesichts des einsamen Sterbens
zahlloser Coronapatienten auf den Intensivstationen noch von Gottes unbe-
dingter Zuwendung zum Menschen gesprochen werden kann, erweist sich als
theologischer Offenbarungseid. Jetzt wird offenkundig: Alle Versuche, in der
Pandemie mehr zu sehen als ein Übel, für dessen Verbreitung der Mensch ver-
antwortlich ist, gehen zu weit. Sie ist nicht eine Naturkatastrophe, die wie ein
Tsunami, ein Erdbeben oder ein Vulkanausbruch über die Menschheit gekom-
men ist. Sie ist kein »malum physicum«, sondern ein »malum sociale«: Das Vi-
rus wird von Mensch zu Mensch übertragen. Seine Verbreitung wäre kaum so
rasch erfolgt, gäbe es nicht eine globalisierte Ökonomie und einen internatio-
nalen Tourismus. Ebenso wenig spricht etwas dafür, die Pandemie als Offenba-
rung göttlichen Unmuts über die Gottvergessenheit der Moderne zu deuten.
Das Virus kommt als Überbringer einer göttlichen Botschaft nicht in Betracht.
Es ist vielmehr an der Zeit, an die Einsichten einer »theologia negativa« zu er-
innern: Wir können nicht von einer Beziehung zwischen Gott und Welt reden,
ohne die stets größere Verschiedenheit von Gott und Welt zur Sprache zu brin-
gen. In allem, was wir sind und tun, mögen wir uns auf Gott ausrichten, aber
wir können uns in dieser Welt nicht so einrichten, dass Gott selbst zu einem
Bestandteil dieser Einrichtung wird. Er nimmt uns nichts ab, was wir selbst zu
bewerkstelligen haben. Es bewirkt nichts, was Menschenwerk ersetzt – auch
nicht die Eindämmung einer Pandemie. Die einprägsamste Formel einer mo-
dernen »theologia negativa« hat Dietrich Bonhoeffer gefunden: »Wir können

13 Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*,
Würzburg 2008.

nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ›etsi deus non daretur‹. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! [...] Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden [...]. Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.«¹⁴

Diese Auskunft erscheint auf den ersten Blick recht trostlos. Anscheinend bestätigt sie die Erfahrung einer zerrütteten Gott/Mensch-Beziehung. Sie konstatiert scheinbar eine epochale Gottverlassenheit. Zugleich dementiert sie den Gedanken einer Gott los gewordenen Moderne und setzt dagegen: Wir leben im Horizont Gottes – also *ohne* Gott, aber *vor* Gott. Gott ist nicht Bestandteil des Lebens, sondern in den Umständen dieses Lebens zu suchen. Gott ist die letzte Umstandsbestimmung menschlichen Daseins. Angedeutet wird dies von Bonhoeffer mit den Präpositionen »vor« – »ohne« – »mit«. Ein Leben *vor* Gott erspart uns nicht, in der Welt *ohne* ihn zu leben, nicht auf ihn zugreifen zu können oder vergeblich mit seinem Eingreifen zu rechnen. *Mit* Gott stehen wir in einer Fernbeziehung.

Bonhoeffers Umstandsbestimmung menschlichen Daseins kann in Coronazeiten zum Ausgangspunkt einer neuen Buchstabierung des Gott/Mensch-Verhältnisses werden. Sich einer Gottesbeziehung zu vergewissern, heißt dann, Gott als den weitesten Horizont eines Menschenlebens zu erkennen. Zur Veranschaulichung dieser Metapher mag ein nautisches Experiment beitragen: Wer am Meeresufer steht, kann den Blick ins Weite schweifen lassen. In der Ferne zeichnet sich die Horizontlinie ab. Wendet man den Blick auf den Bereich zwischen Strand und Horizont, stellt man fest, dass »vor« dem Horizont alles ist, was für einen Menschen real präsent ist. Ob jenseits des Horizontes etwas ist, läßt sich nicht sagen. Um es zu überprüfen, müsste man sich dahin bewegen, wo jeweils die Horizontlinie verläuft. Aber je weiter man auf sie zugeht, umso mehr weicht diese Linie zurück. Das Jenseits des Horizontes bleibt dabei der Bereich dessen, wo für den Menschen nichts ist. Der Horizont selbst ist weder nichts noch etwas Endliches. Vielmehr (unter)scheidet er zwischen dem, was nichts und etwas ist. Zwar markiert er eine unerreichbare Grenze. Aber er konstituiert gerade dadurch einen Raum, in den der Mensch ungehindert vordringen und in dem er frei navigieren kann. Er erlaubt Orientierung auf offener See, gibt aber weder Kurs noch Richtungswechsel vor. Als solchermaßen den Frei-Raum menschlichen Daseins und Handelns konstituierend ist der Horizont nie selbst im Raum. Aber er macht räumliches Orientieren möglich. Dies ist auch die Weise, wie man »mit« ihm zu tun hat. Für alles, was der Mensch an Bord ein- und austräumt, ist der Horizont jedoch unerheblich. Hier geht alles auch »ohne« ihn.

Es gehört zu den theologischen Zumutungen der Coronapandemie, dass sich viele religiöse Hoffnungen zerschlagen, die sich auf die Erfüllung von Bittgebeten oder auf ein wirkmächtiges Eingreifen Gottes in die Geschichte richten. Es mag sogar sein, dass manche Zeitgenossen längst geschriebene Nachrufe auf die Existenz Gottes wieder hervorholen. Aber ebenso ist es möglich, dass jetzt die Verfechter wie die Verächter eines Gottesglaubens über solche Texte noch einmal nachdenken müssen. Das gilt auch für einen Kernsatz Friedrich Nietzsches über den »totgeglaubten« Gott, in dem ebenfalls die Horizont-Metapher begegnet: »In der Tat, wir Philosophen und ›freien Geister‹ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ›alte Gott tot‹ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ›offnes Meer.«¹⁵ Es ist nicht zwingend, sich auf diesen Text nur einen atheistischen Reim zu machen. Wo die alten frommen Klischees und kitschigen Gottesbilder weggeräumt wurden, stehen sie nicht mehr zwischen Gott und Mensch. Der Blick ist frei und geht wieder bis zum Horizont. In dieser Blickrichtung kann neu aufgehen, was eine Gott/Mensch-Beziehung ausmacht.

HANS-JOACHIM HÖHN

15 F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 343, in: Ders., Sämtliche Werke. Bd. 3, München 1980, 574.