

## Die Frage nach Gott zu Beginn des 21. Jahrhunderts

*Thomas Marschler (Augsburg)*

(1) Der religiöse Weg Europas seit Beginn der Moderne, verschärft in den letzten 50 Jahren, zeigt in eine klare Richtung. Der Glaube an Gott wird zunehmend von einer Mehrheitsposition zur Minderheitsmeinung. Theologen haben dafür schon seit längerem das Wort von der „Gotteskrise“ (J. B. Metz) geprägt. Gewiss gibt es manche Ungleichzeitigkeiten, aber die generelle Tendenz steht fest. In unserer Heimat, so wissen wir spätestens seit der Wiedervereinigung, haben sich in den letzten Jahrzehnten stabile konfessionslose Milieus entwickelt, in denen die Majorität einen praktischen Atheismus in ähnlicher Weise tradiert wie in früheren Generationen den Gottesglauben. Neben dieser praktischen tritt auch die theoretische Absage an Gott in jüngster Zeit verstärkt offen auf. Der sog. „neue Atheismus“, der in den letzten Jahren als intellektuelles Phänomen aus Amerika weltweite Verbreitung gefunden hat, verschärft nicht bloß die seit der Aufklärung immer wieder anzutreffende These, dass mit dem Fortschritt der Wissenschaften die Annahme eines Gottes überflüssig geworden sei. Bestsellerautoren wie Richard Dawkins oder Christopher Hitchens schließen sogar die Behauptung an, dass für eine moderne Gesellschaft religiöse Menschen zur Gefahr werden, weil sie mit einer Grundsatzentscheidung für die Unvernunft durchs Leben gehen. Die Gottesfrage wird – wieder einmal – für intellektuell erledigt erklärt, und die (immer noch) Gläubigen trifft der Pauschalverdacht der Rechthaberei, der Intoleranz und des Fanatismus. Die „neuen Atheisten“ wollen sich dabei mit der eigenen Überzeugung vom „Tod Gottes“ nicht zufrieden geben – ihr geradezu missionarisches Anliegen besteht darin, den Gottesglauben und die Institutionen, die ihn repräsentieren, möglichst ganz verschwinden zu lassen. Man wird an ein finsternes Wort Nietzsches, der großen Autorität aller nihilistischen Atheisten<sup>1</sup>, in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ erinnert, das lautet: „Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch jahrhundertlang seinen Schatten in einer Höhle – einen ungeheueren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: so wie die Art der

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Spaemann, Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen, Stuttgart 2012, 244: „Nietzsche meint ja, dass die Aufklärung einer Tendenz folgt, die auf die Abschaffung Gottes zielt. Aber er fügt hinzu: Wenn Gott nicht ist, dann muss man auch den Begriff der Wahrheit fallen lassen. Es gibt dann nur die Perspektiven der vielen einzelnen Menschen, aber keine »wahre« Perspektive. Eine solche müsste ja die universale Perspektive Gottes sein; die Erkenntnis des »intellectus archetypus«, wie Kant sagt.“

Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“<sup>2</sup>.

(2) Wie sollen wir Christen reagieren in dieser weltanschaulichen Situation? Welche Wege können und sollen wir einschlagen, um die Gottesfrage im 21. Jahrhundert so zur Sprache zu bringen, dass sie angesichts der lauter werdenden Gegenstimmen Gehör findet und zu bestehen vermag?

(a) Wenig erfolgversprechend ist die reine Berufung auf Tradition, auf „Gott“ als Wort einer unvordenklichen Überlieferung, als integraler Bestandteil unserer gesamten Kultur. Der (zweifellos richtige) Verweis auf die Bedeutung des Glaubens in der Vergangenheit wird uns in unserer zunehmend traditionsvergessenen Gegenwart kaum noch helfen. Das Schicksal vieler Institutionen – vom Fußballverein bis zur politischen Partei – beweist, dass eine glorreiche Geschichte allein keine Gewähr für eine ebensolche Zukunft bietet. Im Gegenteil: In der Theologie haben Traditionsargumente hohen Wert; im Reich der reinen Vernunft aber sind sie nur von geringem Wert. Die Geltung von etwas kann man mit ihnen nicht belegen.

(b) Auch die sogenannten „Gottesbeweise“, die seit vielen Jahrhunderten in der Philosophie diskutiert werden, sind als Antwort auf die Gotteskrise der Gegenwart nur von begrenztem Wert. Sie entfalten sich häufig in komplizierten theoretischen Überlegungen, die den meisten Menschen kaum zugänglich sind, und ihre Prämissen werden vielfach nicht mehr ohne weiteres anerkannt. Ihr Wert beschränkt sich daher meist auf den akademischen Diskurs.

(c) Viele Christen versuchen stattdessen, ihren Glauben an Gott dadurch zu verteidigen, dass sie auf die positiven Wirkungen hinweisen, die er für das Leben der Gesellschaft und des Einzelnen hier und jetzt ausübt. Aber auch solche Argumente allein greifen zu kurz. Die Atheisten von heute werden antworten: „Schaut uns doch an, uns geht es auch ohne Euren Gott recht gut, wir sind im Durchschnitt keine schlechteren Menschen als ihr, und der Staat, in dem wir gemeinsam leben, ist nicht zusammengebrochen, seit wir mehr geworden sind.“ Noch schwerer wiegt, dass funktionalistische Argumente für Gott den religiösen Menschen selbst nicht überzeugen können. Wenn wir Gott vorwiegend als Garanten der öffentlichen Moral, der gesellschaftlichen Stabilität oder des persönlichen Wohlbefindens ins Spiel bringen, werden wir Ihm nicht gerecht. Dann machen wir aus dem höchsten Herrn einen

---

<sup>2</sup> Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, n. 108.

Lückenbüßergott, der passgenau diejenigen Leerstellen auszufüllen scheint, die in der ansonsten perfekt ohne ihn funktionierenden Moderne noch offen bleiben. Man mag ihn dann je nach Bedarf an offenen Gräbern, bei Gedenkfeiern für irgendwelche Katastrophen oder zur Erzeugung großer Gefühle zitieren. Im Alltagsleben aber wird er peinlich vermieden; hier braucht man ihn nicht, sondern er stört sogar. Im schlimmsten Fall wird der Name Gottes damit zur hohlen zivilreligiösen Floskel, zum rhetorischen Werkzeug für die Stabilisierung beliebiger gesellschaftlicher Verhältnisse.

(2) Mir scheint, dass ein anderer Weg einzuschlagen ist, wenn wir in der Situation unserer Gegenwart versuchen wollen, die Gottesfrage neu ins Bewusstsein zu bringen. Sie kann den Menschen nur dann im Innersten berühren, wenn er sie zugleich als Frage nach sich selbst, als die Frage nach dem Rätsel begreift, das dem Menschen sein Dasein in dieser Welt stellt. Hier liegt die berechtigte Wurzel der engen Verbindung von Theologie und Anthropologie in der Moderne. Rätsel leben von der Ambivalenz. Etwas, das eindeutig klar ist, empfinden wir genauso wenig als Rätsel wie etwas, das eindeutig keinen Sinn hat. Der Mensch ist ein Wesen echter Ambivalenz und darum ein Rätselwesen. In ihm sind, wie das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ formuliert hat, „viele widersprüchliche Elemente gegeben. (...) Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens, diese Frage gänzlich verdrängen“ (GS 11.14). Es sind die Ambivalenzen des eigenen Lebens, die den Menschen sich selbst zur Frage werden lassen – und dieses Fragen nach sich selbst, so möchte ich behaupten, kann, ja muss auch heute in die Frage nach Gott münden. Lassen Sie mich diese These zunächst in zwei Schritten konkretisieren, bevor ich in einem dritten auf die Einzigartigkeit der Antwort zu sprechen komme, die uns der christliche Glaube anbietet.

(a) Die erste Ambivalenz, vor die sich jeder Mensch gestellt sieht, betrifft seine *Sehnsucht nach Glück*. Das Nachdenken darüber, was „Glück“ sei, ist so alt wie die abendländische Philosophie. Schon die griechische Antike hat dazu zwei entscheidende Einsichten formuliert. Erstens: Glück ist nicht identisch mit dem Besitz materieller Güter oder mit irgendeinem sinnlichen Vergnügen, das damit zusammenhängt. Bereits der Vorsokratiker Heraklit stellt fest: Würde Glück in den Ergötzungen des Leibes bestehen, müssten wir die Ochsen glücklich

nennen, wenn sie Erbsen zum Fressen finden<sup>3</sup>. Damit der Mensch glücklich werden kann, braucht er mehr: Er muss nach einem Gut suchen, das ihn als geistiges Wesen ganz und gar erfüllt. Was uns glücklich macht, muss etwas von jener Unbedingtheit und Grenzenlosigkeit in sich tragen, auf die unser geistiges Erkennen und Wollen ausgerichtet sind. Damit aber übersteigt dieses Gut notwendig den Bereich derjenigen Dinge, die (wie alles Materielle) endlich und immer nur Mittel zum Zweck sind. Wirklich glücklich kann uns nur machen, was sich um seiner selbst willen zu erkennen und zu erstreben lohnt. Es besitzt darum ein Moment der Transzendenz, der Hoheit, des objektiven Wertes. Es entzieht sich jeder Verzweckung und Verrechnung. Es ist das Unverfügbare, das, was uns beansprucht und bindet. Man könnte auch sagen: Wir werden glücklich durch das, was uns über uns selbst hinausführt. Die tiefsten Glücksmomente in unserem Leben sind solche, in denen uns diese Selbsttranszendenz gelingt: In der Erkenntnis einer Wahrheit, die uns so beansprucht und gefangen nimmt, dass wir alles um uns herum und uns selbst vergessen; in der Begegnung mit Schönem, mit einem konkreten Bild oder Klang, in dem auf einmal universaler Sinn aufscheint, der die Enge des Augenblicks sprengt; in der Fülle eines Festes, das seinem Wesen nach stets „Bejahung ist, die das Ganze von Wirklichkeit und Dasein meint“<sup>4</sup>; und nicht zuletzt: in der freien Zuwendung, in der Liebe und Freundschaft eines anderen Menschen, durch die ich mich selbst ganz und gar erkannt und anerkannt wissen darf.

Doch neben diese Erfahrung des Glücks tritt eine zweite, gegenläufige Einsicht, die ebenfalls schon in der griechischen Philosophie formuliert worden ist. Wahrhaft glücklich kann man einen Menschen niemals von punktuellen Erfahrungen her nennen, sondern nur und erst im Blick auf das Ganze seines Lebens. Von Solon, einem der sieben Weisen Griechenlands, wird der berühmte Satz überliefert, niemand sei vor seinem Tod glücklich zu preisen. Dahinter steht die Einsicht, dass menschliches Glück flüchtig und zerbrechlich ist. Unser Schicksal kann sich wenden, ein uns erfüllendes Gut uns jäh entzogen werden. Vergangenes Glück aber bringt dem, der unglücklich geworden ist, keinen Nutzen mehr. Die Erinnerung vermehrt das Unglück sogar, weil es uns gegenwärtig macht, was sein könnte, aber nicht (mehr) ist. Letztlich ist es genau das, was uns den Tod fürchten lehrt: dass spätestens er all unser Streben nach Glück zu beenden scheint. Der Satz des alten Solon, wonach niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist, deckt damit die furchtbare Tragik auf, die menschliches

---

<sup>3</sup> VS 22 B 4, zit. nach: J. Ritter, Art. Glück, Glückseligkeit, in: HWPh Bd. 3, Basel 1974, 679.

<sup>4</sup> J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, in: Ders., Kulturphilosophische Schriften (Werke Bd. 6), Hamburg 1999, 245.

Leben besäße, wenn es im Schatten radikaler Endlichkeit zu führen wäre. Wenn Glück nur im Blick auf das Ganze des Lebens real ist, das Ende aber festgelegt wird durch den willkürlichen Schlusstrich des Todes, dann gibt es überhaupt kein wirkliches Glück. Die flüchtigen Augenblicke der Sinn- und Glückserfahrung im endlichen Leben wären dann nichts als schöne Täuschungen, Irrlichter, Vorgriffe auf eine angebliche Totalität, die sich im Wissen um die eigene Sterblichkeit als illusorisch erwiese. Sie wären wie kurzzeitig wirkende Rauschmittel, die uns rasch wieder in die traurige Realität entlassen.

An der Frage, was in dieser Ambivalenz am Ende recht behält – die Verheißungen von Glück oder der Realismus der Nichtigkeit –, kann sich niemand vorbeidrücken. Damit aber stehen wir unmittelbar vor der Frage nach Gott. C. S. Lewis schreibt einmal: „Die Bücher oder die Musik, in denen wir die Schönheit vermuteten, werden uns verraten, wenn wir unser Vertrauen in sie setzen; sie war nicht in ihnen, sie kam nur durch sie, und was durch sie kam, war Sehnsucht. Diese Dinge – die Schönheit und die Erinnerung an unsere eigene Vergangenheit – sind gute Bilder für das, was wir wirklich wünschen; aber wenn wir sie für die Sache selbst halten, werden sie zu stummen Götzen, die die Herzen ihrer Verehrer brechen. Denn sie sind nicht die Sache selbst; sie sind nur der Duft einer Blume, die wir noch nicht gefunden, das Echo einer Melodie, die wir noch nicht gehört, Berichte von einem fernen Land, das wir noch nie besucht haben“<sup>5</sup>. Wenn es diese Blume, diese Melodie, dieses Land gibt, dann können sie nur Bilder für den einen sein: den unendlichen, ewigen Gott, der die Schönheit, die Güte und die Wahrheit selbst ist. Nur wenn er ist, hat unsere Suche nach Glück ein letztes Ziel.

(b) Eine zweite Ambivalenz unseres Menschseins möchte ich ansprechen, die uns heute nicht weniger zugänglich ist als den Menschen aller Zeiten. Wir beobachten in der Philosophie der Moderne eine interessante Tendenz. Sie will ihre Ethik begründen, ohne dabei von Gott auszugehen, aber dafür kennt sie vermehrt Argumente für den Gottesglauben im Ausgang von der Ethik. Maßgeblich wurde dieses doppelte Votum durch Kant formuliert. Das Gesetz der praktischen Vernunft bedarf nach Kant keiner religiösen Fundierung. Der kategorische Imperativ beansprucht seine Geltung für jedes vernünftige Wesen und kennt als Gesetzgeber nur diese Vernunft selbst, er gründet allein in der Autonomie der menschlichen Freiheit. Und dennoch kommt am Ende der ethischen Reflexion bei Kant Gott ins Spiel: nämlich angesichts der verstörenden Erfahrung, dass in unserer Welt, wie sie ist, sittlich

---

<sup>5</sup> Das Gewicht der Herrlichkeit, Basel 2005, 97.

gutes Handeln für den Handelnden selbst oft keine guten Folgen hat. Wir stehen erneut vor einer Tatsache, die unser Leben rätselhaft werden lässt: Wohlverhalten und Wohlergehen sind oft nicht deckungsgleich – der Gerechte ist der Verlierer, während Schurken auf der Siegerstraße fahren. Im Namen der Sittlichkeit postuliert Kant darum einen Gott, der wenigstens nach dem Tod des Menschen Ausgleich zu schaffen vermag. Das Postulat Gottes ist auch hier das Postulat von Sinn, den der autonome Mensch sich in seinem endlichen Leben selbst nicht zu garantieren vermag. Die Kant-Interpreten haben über den Wert und die Bedeutung dieser Argumentation viel diskutiert. Fest steht aber, dass die ethische Ambivalenzerfahrung für den modernen Menschen mindestens ebenso zum Ausgangspunkt einer erneuerten Frage nach Gott geworden ist wie die Doppelbotschaften in der Suche nach Glück.

Während Kant die Existenz Gottes noch vorwiegend im Interesse des sittlich gut Handelnden fordert, der auf Erden nicht zum verdienten Lohn gelangt, ist im Rückblick auf die unvorstellbaren Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die das 20. Jahrhundert geprägt haben, das Gottespostulat jetzt viel eher aus der Perspektive der unschuldig Leidenden vorgetragen worden. Welche Hoffnung sollen die hingemordeten Opfer haben, wenn es nicht einen Gott gibt, der ihrer gedenkt und dessen Gerechtigkeit am Ende siegt über den Hass der menschlichen Henker? Vielleicht konnten Sie es im vergangenen Jahr auch in der Presse lesen: Historiker haben herausgefunden, dass der SS-Oberführer und Gestapo-Chef Heinrich Müller, einer der schlimmsten Akteure im Holocaust der Nationalsozialisten, nach seinem Tod im Frühjahr 1945 wohl ausgerechnet auf einem jüdischen Friedhof in Berlin-Mitte in einem Massengrab bestattet wurde. Jüdische Gemeinschaften reagierten entsetzt. Ich möchte die provozierende Frage stellen: Wäre genau dies am Ende nicht das Schicksal der ganzen Welt, wenn es keinen Gott gibt – dass Gute und Böse, Opfer und Täter gemeinsam in der einen dunklen Grube landen, ununterscheidbar geworden durch den großen Gleichmacher und Alleszermalmer, den Tod? „Im Abgrund der Geschichte ist Platz für alle“ – dieser zynische Satz Paul Valéry's wäre dann das letzte Wort. Wer sich mit dieser düsteren Prognose, die das Fundament jeder Moral wohl doch mehr erschüttert, als oftmals zugegeben wird, nicht abfinden will, kommt am Gottesgedanken nicht vorbei. Die „Macht des Bösen, der Schuld“, radikal und endgültig „aus der Welt (...) schaffen“ – das, so schreibt Papst Benedikt XVI. 2007 in seiner Enzyklika *Spe salvi*, können wir erwiesenermaßen nicht selbst. „Das könnte nur Gott“ – und er fügt aus christlicher Perspektive an: „Nur ein Gott, der

selbst in die Geschichte eintritt, Mensch wird und in ihr leidet“ (n. 36). Erst die Vorstellung eines Endgerichts kann unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit retten, ja, so zitiert der frühere Papst niemand anderen als den neomarxistischen Philosophen Theodor W. Adorno, wirkliche Gerechtigkeit kann es eigentlich nicht geben ohne eine Auferstehung der Toten<sup>6</sup>. Und die gibt es gewiss nur, wenn es Gott gibt. Der Glaube an ihn wird dann schon im irdischen Leben zum überzeugendsten Grund, gegen all die Ungerechtigkeiten zu protestieren, von denen die Welt jetzt noch bestimmt ist, und sich nicht resigniert mit ihnen abzufinden.

(3) Die zutiefst widersprüchliche Selbsterfahrung des Menschen im Streben nach Glück und im Schrei nach Gerechtigkeit, die verheißungsvolle Ahnung von Sinn ebenso wie die schmerzliche Erfahrung fehlenden Sinns – sie sind Anknüpfungspunkte für die Gottesfrage auch und gerade für den Menschen in der Moderne.

Wenn wir dies feststellen, konstruieren wir keinen neuen „Gottesbeweis“ traditioneller Art. Aber wir können uns davon überzeugen, dass unser Leben zumindest in seiner letzten, tiefsten Dimension absurd bliebe, wenn es Gott nicht gibt. Und weil es unserer Vernunft widerspricht, sich mit Absurditäten abzufinden, ist es vom Blick auf unsere menschliche Sehnsucht nach Glück und Gerechtigkeit fraglos *rational verantwortbar* anzunehmen, dass Gott existiert, auch wenn wir auf diesem Weg nicht zur sicheren Erkenntnis gelangen, dass es ihn fraglos geben *muss*. Um noch einmal C. S. Lewis zu zitieren: „Der physische Hunger eines Menschen beweist noch nicht, daß er auch Brot bekommen wird; er kann auf einem Floß im Atlantik Hungers sterben. Aber sicher ist der Hunger eines Menschen Beweis dafür, daß er einer Rasse entstammt, die ihren Körper durch Essen erneuert, und daß er in einer Welt lebt, in der es essbare Substanzen gibt“<sup>7</sup>. Ein Atheist, der sich zur Absurdität des menschlichen Daseins bekennt, wird diese Möglichkeit, dass es Gott gibt, vielleicht zugeben, aber die Realität verneinen. Er wird den Gedanken an die Wirklichkeit Gottes weiterhin als Projektion vergeblicher Wünsche, als Ausdruck einer unstillbaren Sinn-Sucht des Menschen verwerfen. Für ihn bleibt der Mensch letztlich ein Verhungernder auf dem metaphysischen Ozean des Lebens, weil zwar seine Sehnsucht nach Brot real sein mag, aber keiner da ist, der sie stillen wird. In der Sicht des Atheisten ist der Mensch ein Waisenkind im Kosmos, das nach seinem Ursprung und Ziel fragt, aber von niemandem eine Antwort erhält. *An Gott zu*

---

<sup>6</sup> *Negative Dialektik* (1966), Zweiter Teil, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 207.

<sup>7</sup> *Das Gewicht der Herrlichkeit*, Basel 2005, 98.

*glauben* bedeutet dagegen, auf Antwort und Erfüllung zu hoffen und das eigene Leben auf die Karte dieser Hoffnung zu setzen. Viele Menschen der heutigen Zeit, gerade viele Künstler, nehmen die Ambivalenzen des eigenen Menschseins wahr und decken darin die Spuren des Transzendenten auf, äußern die Sehnsucht nach dem Absoluten unter der Verhüllung von Chiffren und Bildern. Glaube im Vollsinn ist das noch nicht. Der Glaube ist eine bewusste Entscheidung für Gott, ein Sich-Gott-Übereignen an ihn mit Wille und Verstand. Das ist ein Akt, den uns angesichts unserer ambivalenten Existenz niemand abnehmen kann: ein Wagnis unserer Freiheit, ein Jawort des Vertrauens. Aber nicht nur *unsere* Freiheit zählt, wenn aus der menschlichen Gottsuche echter Gottglaube werden soll. Noch wichtiger ist die Freiheit Gottes. Gott ist nicht gebunden durch das, was wir uns von ihm wünschen. Wenn er unsere Sehnsucht erfüllen will, ist es sein Geschenk. Wir können es nur erhoffen, aber nicht einfordern; wir können seine Gestalt erahnen, aber von uns aus nicht erkennen. Dieses Geschenk bleibt – theologisch gesprochen – Gnade.

(4) Damit sind wir endgültig bei der *religiösen* Frage nach Gott angelangt – und bei der Antwort, die das Christentum dem Menschen auf sie gibt. Der christliche Glaube knüpft zwar an das natürliche Verlangen des Menschen nach Gott an, aber er geht weit darüber hinaus. Im Bekenntnis zu Gott, der Mensch geworden ist in Jesus von Nazareth, liegt nicht bloß die Verlängerung menschlicher Gottesehnsucht, sondern deren Überbietung und übernatürliche Erfüllung. Christ zu sein bedeutet, an einen Gott zu glauben, der sich frei dazu entschieden hat, die Sehnsucht des Menschen nach dem Absoluten und seinen Hunger nach Gerechtigkeit zu stillen, die er ihm als Schöpfer selbst ins Herz gelegt hat. Und doch tut er dies ganz anders, als wir Menschen es von uns aus vielleicht erwartet hätten. Gott ist der große Ikonoklast, der selbst die Bilder zerschlägt, die Menschen sich von ihm gerne machen<sup>8</sup>. Der Blick auf die Krippe von Bethlehem an jedem Weihnachtsfest ist Beweis dafür. In Christus, dem menschengewordenen Gott, begegnen wir einer Gerechtigkeit, die nicht bloß die Guten belohnt und den Opfern Rettung verheißt, sondern die auch noch die *Sünder* beschenkt; und wir begegnen einer Güte, die nicht bloß die Fülle geschöpflichen Glücks gewährt, sondern die uns aus der Bindung an uns selbst hinausführt in die Weite des *göttlichen* Lebens. Nicht wir suchen und finden unser Glück, sondern Gott, unser Glück, sucht und findet uns; und er schafft vollendete Gerechtigkeit durch die äußerste menschliche Verweigerung hindurch, durch das Sterben des Sündenlosen am Kreuz. Gott erfüllt unser

---

<sup>8</sup> Vgl. C. S. Lewis, *A Grief Observed*, New York-Toronto-London 1976, 76f.



menschliches Verlangen, indem er es im wahrsten Wortsinn durchkreuzt und über sich selbst hinausführt in die Sphäre seiner unbegreiflichen Liebe.

So begegnet uns im gekreuzigten und auferweckten Herrn Gottes Angebot für die Menschen aller Zeiten – ein Angebot, das wir annehmen oder ausschlagen können. Ein Angebot des lebendigen, barmherzigen und liebenden Gottes, der *kein anderer* ist als der „Gott der Philosophen“, aber der uns doch, wie eine alte Oration des römischen Messbuches sagt, „in seiner Güte mehr gibt, als wir verdienen, und Größeres, als wir erbitten“<sup>9</sup>.

Mit dem Bekenntnis zu diesem Gott braucht ein Christ der Gegenwart sich nicht zu verstecken im Getümmel der Weltanschauungen und Heilsverheißungen – ein größeres Versprechen als dieses Versprechen Gottes selbst kann auch dem Menschen unserer Tage niemand machen. Darum ist der Gott der Christen die Hoffnung der Welt und der Grund unserer Freude auch am Beginn des 21. Jahrhunderts. Papst Franziskus hat sein Apostolisches Schreiben zur Vorbereitung der bevorstehenden Bischofssynode „Evangelii Gaudium“, „Freude des Evangeliums“ genannt. Viel ist daraus in diesen Wochen zitiert worden, aber erstaunlicherweise kaum etwas aus den Anfangspassagen, die doch den Titel des Schreibens und damit sein Hauptmotiv erläutern. Der Papst blickt dort auf das Kommen Christi zu den Menschen und schreibt: „Allein dank dieser Begegnung (...) mit der Liebe Gottes, die zu einer glücklichen Freundschaft wird, werden wir von unserer abgeschotteten Geisteshaltung und aus unserer Selbstbezogenheit erlöst. Unser volles Menschsein erreichen wir, wenn wir mehr als nur menschlich sind, wenn wir Gott erlauben, uns über uns selbst hinaus zu führen, damit wir zu unserem eigentlicheren Sein gelangen.“ Und er fährt fort: „Dort liegt die Quelle der Evangelisierung. Wenn nämlich jemand diese Liebe angenommen hat, die ihm den Sinn des Lebens zurückgibt, wie kann er dann den Wunsch zurückhalten, sie den anderen mitzuteilen?“<sup>10</sup>

Die Menschen zu diesem Gott zu führen, ist tatsächlich die wichtigste Aufgabe der Kirche. Sie soll der Ort sein, wo Menschen nach Gott suchen und von Gott selbst gefunden werden können. Gestern wie heute ist es ihr Auftrag, die Gottesfrage zu stellen und Gottes eigene Antwort darauf zu verkünden. Dieser Bestimmung immer mehr gerecht zu werden, muss die Kirche sich zu allen Zeiten bemühen. Wird sie verfehlt, ist alles andere umsonst. Die Orientierung an der Gottesfrage ist darum der Maßstab für die Erneuerung der Kirche zu

---

<sup>9</sup> Tagesgebet vom 27. So. im Jk.

<sup>10</sup> Franziskus, Evangelii Gaudium, n. 8.

allen Zeiten<sup>11</sup>. Wir sollten das niemals vergessen, auch nicht in den lauten innerkirchlichen Reformdebatten unserer Gegenwart.

---

<sup>11</sup> Man kann in diesem Zusammenhang an eine Anekdote erinnern, die Joseph Ratzinger erwähnt hat (Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium“, in: Die Tagespost, Nr. 53 vom 11.3.2000, 1-8, hier 1): „In der Zeit der Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil und auch während des Konzils selber hat mir Kardinal Frings öfter eine kleine Begebenheit erzählt, die ihn offenbar stark berührt hatte. Papst Johannes XXIII. hatte von sich aus kein festes Thema für das Konzil festgelegt, sondern die Bischöfe der Welt eingeladen, ihrer Prioritäten vorzutragen, so dass sich aus den lebendigen Erfahrungen der Weltkirche der thematische Auftrag des Konzils zusammenfügen sollte. Dementsprechend wurde auch in der Deutschen Bischofskonferenz darüber beraten, welche Aufgaben man für die Bischofsversammlung vorschlagen sollte. (...) Unter den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz herrschte daher weitgehend Übereinstimmung darüber, dass Kirche das Thema sein müsse. Der greise Bischof Buchberger von Regensburg, der als Schöpfer des zehnbändigen, gegenwärtig in dritter Auflage erscheinenden Lexikons für Theologie und Kirche weit über seine Diözese hinaus Rang und Namen hatte, meldete sich – so erzählte mir der Erzbischof von Köln – zu Wort und sagte: Liebe Brüder, auf dem Konzil müsst Ihr vor allem von Gott reden. Das ist das Wichtigste.“