

Den gnädigen Gott wiederentdecken

Was bei Zwingli über Säkularisierung zu lernen ist

VON MATTHIAS ZEINDLER

Zum Thema

Das Thema dieses Beitrags mag erstaunen. Bei Zwingli etwas über die Säkularisierung lernen, bei einem Mann, der lange vor der Zeit gelebt hat, da jene bewusste oder unbewusste Absage an die Religion um sich zu greifen begann, die wir heute als Säkularisierung bezeichnen?¹ Trennt die Zeit der Reformation und das 21. Jahrhundert nicht eine Epochendifferenz, die Charles Taylor in seinem Buch «Ein säkulares Zeitalter» mit der Frage umschreibt: «Warum war es unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?»² Zwingli in Ehren, aber wie sollen bei ihm Einsichten gewonnen werden zu einem Phänomen, das er gar nicht kennt, nicht kennen kann?

Weniger erstaunlich wäre es, würden im Titel Ausführungen über Zwingli und seine Reformation als Vorläufer oder Wegbereiter der

1 Zum vieldeutigen Begriff «Säkularisierung» Detlef Pollack, Säkularisierung. Konzept und empirische Befunde, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, hg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, 61–86; Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009, 11–16; Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 2012, 25–28; Ingolf U. Dalferth, Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart, Tübingen 2015, bes. 1–54; Ingolf U. Dalferth, Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation, in: Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation, hg. von Ingolf U. Dalferth, Tübingen 2017, 1–23.

2 Taylor, Säkulares Zeitalter 51.

Säkularisierung in Aussicht gestellt. Damit würde man sich auf vertrautem Boden befinden, auch wenn die Einschätzungen des Zusammenhangs von beidem durchaus umstritten sind.³ So begrüßen die einen die Reformation als Einstieg in eine Entwicklung hin zur Religions- und Gewissensfreiheit und individueller Verantwortlichkeit,⁴ während andere sie für heutige Krisenphänomene wie überbordenden Individualismus, Relativismus und Konsumkultur verantwortlich machen.⁵

Die vorliegende Titelformulierung verliert viel von ihrer Erstaunlichkeit, wenn man sich darauf verständigen kann, dass auch die Säkularisierung ein Phänomen im religiösen Feld ist. Ein säkulares Selbst- und Weltverständnis, das ohne religiöse Dimension, ohne die «Hypothese Gott», auskommt, auch ein solches Selbst- und Weltverständnis lebt von einer religiösen Entscheidung (selbst wenn sie nie explizit gefällt worden ist), der Entscheidung, Selbst und Welt unter Absehung religiöser Bezüge begreifen zu wollen und zu können. Denn die Überzeugung, das Universum sei ohne Gott zu verstehen und das Leben müsse deshalb religionslos gelebt werden, diese Überzeugung kann sich bekanntlich nicht auf empirische Beobachtung stützen, sie ist wie die religiöse Überzeugung ein Glaubenssatz. Damit wird auch Säkularität zugänglich für religionsbezogene Beobachtungen und Reflexionen,⁶ und somit können auch religionsbezogene Beobachtungen und Reflexionen aus einem Jahrhundert für die Säkularisierung erhellend werden, das dieses Phänomen noch nicht vor Augen hatte.

Da auch die Säkularisierung ins religiöse Feld gehört, ist es nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig, sie auch theologisch in den Blick zu nehmen. Theologie wird deshalb in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen darauf hinweisen, dass auch die Säkularisierung und ihr Ergebnis, die Säkularität, theologischer Deliberation und Debatte bedürftig sind. Im vorliegenden Beitrag gehe ich davon aus, dass eine Auseinandersetzung mit Zwingli dazu weiterführende Einsichten erbringen kann. Dabei ist eine weitere Vorbemerkung am Platz, diesmal reforma-

3 *Dalferth*, Reformation und Säkularisierung.

4 Alec Ryrie, *Protestants. The Radicals Who Made the Modern World*, New York NY 2017.

5 Brad S. *Gregory*, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge MA 2012.

6 Dies wird bestätigt durch die Tatsache, dass sich in zahlreichen säkularen Gesellschaften religionsförmige Deutungsformen und Kulte finden. Vgl. Vasilios N. *Makrides*, *Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus. Säkulare Kulte und politische Religionen*, in: *Europäische Religionsgeschichte*, Bd. 2, hg. von Hans G. Kippenberg et al., 555–580.

tionshermeneutischer Art. Ich gehöre zu denen, die wie Ingolf Dalferth die Reformation in erster Linie als ein spirituelles Ereignis verstehen, das «nicht primär darauf zielte, Gesellschaft, Staat, Recht und Politik zu verändern, sondern zunächst und vor allem das Verhältnis der Menschen zu Gott».⁷ Damit ist nichts von den historischen Umwälzungen bestritten, die sich in der Reformation und ihrem Gefolge vollzogen haben, und auch nicht, dass viele dieser Umwälzungen von den Reformatoren aktiv betrieben wurden. Aber es ist gesagt, dass der Kern ihres Tuns ein spiritueller, ein theologischer ist. «Die protestantische Reformation im 16. Jahrhundert veränderte den Lauf der Geschichte, indem sie ein neues Verständnis von Gott und der menschlichen Existenz vor Gott eröffnete.»⁸ Aus diesem Grund wird im Folgenden vor allem Zwinglis Beitrag zum Verständnis Gottes und des Menschen *coram Deo* interessieren.

Der religionsproduktive Mensch

Wir beginnen mit dem Menschen. Als erstes ist für Zwingli der Mensch Geschöpf des gütigen, fürsorglichen dreieinigen Gottes. Aus der Gemeinschaft mit diesem Gott hat dieser Mensch sich aber mit dem Fall Adams herausgelöst, der Mensch ist Sünder. Zwingli denkt die Sünde konsequent von der ursprünglichen Gottbezogenheit des Menschen her, wenn er im *Commentarius* schreibt: «Falsche Religion, falsche Frömmigkeit ist die, die einem anderen als Gott vertraut.»⁹ Und der sündige Mensch ist derjenige, der genau dies tut, sich anders als in seinem Schöpfergott zu verankern. Damit ist dem Menschen ein Anderes als der wahre Gott zum Gott geworden. Dieses Andere, auch da lässt Zwingli kein Missverständnis offen, ist dem Sünder er selbst, der Mensch. «Jeder Mensch ist sich selbst sein Gott.»¹⁰ Und als solcher nimmt er die Prärogative Gottes für sich selbst in Anspruch: «Gott sein, selbst wissen, was gut und böse ist.»¹¹ So besteht die Sünde darin, «dass der Mensch sich selber beständig liebt, sich selber gefällt, auf sich selbst vertraut, alles zu seinen eigenen Gunsten auslegt, und dass er zu sehen glaubt, was krumm und

7 Ingolf U. Dalferth, *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart*, Leipzig 2018, 14.

8 Ibid. 26.

9 ZS 3, 102.

10 Ibid. 92.

11 Ibid. 78.

was gerade ist; was ihm selber beliebt, von dem glaubt er, es müsse allen belieben, sogar seinem Schöpfer». ¹² Dem sündigen Menschen gerät alles in den Sog seiner selbst, er wird zu einem, der «alles in seinen eigenen Dienst stellt». ¹³ Sünde ist durch all dies gleichbedeutend mit einem fundamentalen Freiheitsverlust. «Der Mensch ist nun sein eigener Sklave, er liebt sich mehr als Gott und als irgendjemand anderen.» Und was folgt daraus? «[D]as heisst letztlich ‹tot sein›, dies ist der Sündentod.» ¹⁴

Nur mit dieser letzten Aussage wird deutlich, dass es sich bei diesen Gedankengängen nicht um theologische Misanthropie, um eine schwarze Anthropologie handelt. ¹⁵ Wenn die Sünde ihr Wesen darin hat, Verlust des zentralen Bezugs des Geschöpfes zu demjenigen Schöpfer zu sein, von dem sein gesamtes individuelles und soziales Leben abhängt, dann ist sie gleichbedeutend mit dem Verlust dessen, was dieses Leben erst zum Leben macht. In all seinen korrupten Bezügen mag der Sünder zwar noch lebendig sein, ein Leben, wie es für ihn vom Schöpfer vorgesehen wäre, ist dies aber nicht mehr. Es ist deshalb nichts als folgerichtig, wenn sich die vergötzte Menschenwelt mehr und mehr gegen den Menschen selbst wendet, wenn die menschlichen Beziehungen zerfallen und Gewalt, Ausbeutung und Krankheit überhandnehmen. In diesen Krisen spiegelt sich die grundlegende Krise im Verhältnis des Menschen zu seinem Gott. ¹⁶

Nun ist der sündige Mensch keineswegs «gottlos», denn als Mensch bleibt auch der Sünder fundamental religiös. Selbst wenn der Mensch sich vom Schöpfer und damit vom wahren Gott losgesagt hat, hat er seine Götter. Im Kapitel über die Bilder im *Commentarius* findet sich dieser knappe Satz: «Alles, wovon der Mensch in seinen Nöten Hilfe erwartet, das ist sein Gott.» ¹⁷ (Die Aussage erinnert stark an diejenige von Luther am Anfang seines grossen Katechismus: «Worauf du nun dein Herz hän-

12 ZS 3, 79.

13 Ibid. 84.

14 Ibid. 82.

15 Dies legt sich nahe, wenn man Aussagen isoliert wie die, «dass unser Erkenntnisvermögen und Planen, unsere Gesinnung und Entscheidung, unsere Einsicht und unser Verstand ganz und gar böse sind». ZS 2, 118. Solche Sätze erschließen sich erst in ihrer theologischen Perspektive.

16 Dicht zusammengefasst findet sich der Zusammenhang in der «Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel»: «[...] die grauenhafte Vermessenheit des Menschen, sich als Gott auszugeben, sich an dessen Stelle zu setzen, Gott zu vertreiben und eine Verwüstung zu hinterlassen [...]» ZS 2, 126.

17 ZS 3, 441. Vgl. ZS 2, 256: «Auf was der Mensch sein Vertrauen setzt, das ist sein Gott.»

gest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.»¹⁸ Hier, in der lebenspraktischen Loyalität, entscheidet sich die religiöse Ausrichtung des Menschen. «Denn den, von dem man Hilfe erwartet, bezeugt man durch sein Verhalten als Gott, auch wenn man mit dem Munde etwas anderes sagt.»¹⁹ Leben und Bekenntnis müssen sich nicht decken.

Der sündige Mensch ist somit kein irreligiöser Mensch, sondern einer, der Gott gemäss seinen Bedürfnissen modelliert. Er ist mithin ein *religionsproduktiver* Mensch. Es versteht sich, dass die dabei entstehenden Götter sich vom wahren Schöpfergott grundlegend unterscheiden, selbst dann, wenn sie ihm zum Verwechseln ähnlichsehen. Sie unterscheiden sich vom Schöpfer grundlegend, weil sie Produktion jenes Menschen sind, der über sich keinen Gott haben will, von dem er abhängig ist, und stattdessen sich selbst, also die Kreatur, als Gott setzt. Wie immer der vom Sünder produzierte Gott aussehen mag, er ist ein Ausdruck dieses Projekts.

Die offenkundigste Manifestation dieser fatalen Religionsproduktivität ist für Zwingli das Gottesbild seiner Gegner. Die «närrischen Päpster» haben das Entscheidende am biblischen Gott unkenntlich gemacht, haben «die Barmherzigkeit Gottes böswillig in Gnadenlosigkeit verkehrt und aus einem milden, gnädigen Vater einen Tyrannen und zornigen Gebieter gemacht».²⁰ Die Verwirrung des religionsproduktiven Menschen zeigt sich darin, dass sein Produkt das eigentliche Gegenteil dessen wird, was es sein sollte, nämlich kein dem Menschen dienliches Gottesbild, sondern eines, das ihn versklavt, verängstigt und von Gott wegtreibt.

Der gnädige Gott

Das wahre Ausmass der menschlichen und kirchlichen Verfehlung Gottes zeigt sich für Zwingli da, wo man sich das Wesen des in der Bibel bezeugten Gottes vor Augen führt. Denn dieser Gott ist schlechthin vertrauenswürdig, vertrauenswürdiger als alles Nichtgöttliche es je sein

18 WA 30 I, 560: «Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. [...] Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.» Zit. nach Luther Deutsch Bd. 3: Der neue Glaube, Göttingen 1991, 20.

19 ZS 2, 257.

20 Ibid. 229.

könnte.²¹ Gott ist *sumмум bonum*, höchstes Gut, genau in diesem Sinne.²² Als «alles Guten Quell und Brunnen»²³ ist er «von Natur gütig und freigebig».²⁴ Und die göttliche Güte stellt auch kein knappes Gut dar, sie «strömt über, dass es mehr als ausreicht, die Anliegen aller Menschen zu erfüllen».²⁵ «Frömmigkeit, Religion» kann unter dieser Voraussetzung nur eines sein, «ein solches Anhängen, wo man Gott zum Vater hat und ihm, als dem höchsten Gut, unverrückt vertraut, im Bewusstsein, dass Gott allein Weisheit und Kraft besitzt, unseren Kummer zu heilen, alle Übel abzuwenden oder zu seiner Ehre und zum Nutzen der Seinen zu verändern».²⁶ In diesem vertrauenden Einstimmen in Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung besteht die eigentlich wirklichkeitsgerechte Einstellung des Menschen zu Gott, zur Welt und zu sich selbst. Und die «grösste Lästerung Gottes» ist konsequenterweise die Verweigerung der *pietas*: «Ihm nicht vertrauen.»²⁷

Auch das Werk Christi ist von hier aus zu verstehen. Wenn das Wesen Gottes höchste Güte ist, der allein letztgültige Vertrauenswürdigkeit zukommt, und wenn menschliche Sünde darin besteht, Gott das ihm zukommende Vertrauen zu verweigern, dann zielt der Weg Jesu Christi darauf, Gott neu als den zu erweisen, der sich dem Menschen zuwendet, und damit diesen Menschen neu in ein vertrauendes Verhältnis zu Gott hineinzuziehen. Christus «demütigte sich auch deshalb so tief, damit wir voll Vertrauen wagten, zu ihm zu kommen».²⁸ Und allein der Glaube, das neue Vertrauen, ist die Bedingung einer erneuerten Beziehung zu Gott – wer «auf Christus vertraut, dem werden die Sünden vergeben».²⁹

Gegenstück der Menschenfreundlichkeit Gottes ist, wie schon erwähnt, die Menschenfeindlichkeit der menschengemachten Götter.

21 So auch in der *Fidei expositio*, ZS 4, 289: «[...] dass alles, was ein Geschöpf ist, nicht Gegenstand oder Grundlage dieser unerschütterlichen und unbezweifelten Kraft sein kann, die der Glaube ist.»

22 Aurelio A. García schließt seine Untersuchung zum Begriff des *sumмум bonum* bei Zwingli mit der Feststellung: «The soteriological intention has substantially displaced the ontological use and now pervades and ultimately predominates in the use of the concept.» Aurelio A. García, «Sumмум Bonum» in the Zurich Reformation, in: Zwing. XLIV (2017), 179–197, hier 188.

23 ZS 3, 61.

24 Ibid. 69.

25 Ibid. 70.

26 Ibid. 94.

27 Ibid. 174.

28 ZS 2, 259.

29 ZS 4, 329.

Diese Menschenfeindlichkeit lässt sich, so Zwingli, ganz konkret an der kirchlichen Praxis demonstrieren. Er wird nicht müde zu betonen, in welchem Masse diese verkehrte Theologie den kirchlichen Eigeninteressen dient, indem sie die Menschen an Beichte, Sakramente, Priester und den Glauben an das Fegefeuer fesselt. Das Ergebnis könnte schlimmer nicht sein: «Ihr wahrheitshassenden Pöpstler [...] geht hin und macht aus Gott einen unbarmherzigen, unerbittlichen und grausamen Tyrannen, indem ihr behauptet, niemand dürfe ohne Vermittler zu ihm kommen.»³⁰ Denn damit werden die Menschen von ihrem Gott entfremdet. «Heisst das nicht, Gott den Menschen zu verleiden und ihnen die Geschöpfe lieb zu machen? Was ist das anderes als reine Abgötterei?»³¹

Hier zeigt sich bei Zwingli deutlich der Primat des Theologischen im engeren Sinne gegenüber aller Kirchen- und Sakramentskritik. Einrichtungen wie die zwischen Gott und Mensch vermittelnden Sakramente oder die verdienstlichen Werke sind präzis deshalb kritikwürdig, weil sie ein verfehltes Gottesbild zementieren. Und sie gehören abgeschafft, weil sie den Weg zum wahren Gott verbauen.

Reformation: den gnädigen Gott entdecken

Damit kommt an den Tag, wodurch allein es zu einer wirklichen Reformation der Kirche Christi kommen kann und muss. «Die reformatorische Entscheidung besteht», so Gottfried W. Locher, «in der Abwendung von der Abgötterei zum wahren Gott».³² Und diese Abwendung ist nach allem, was bis hierher gesagt wurde, in einem zweifachen Sinn eine kategoriale, geht es doch dabei um die Entscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit zwischen wahrer und illusorischer Vertrauenswürdigkeit. Für den Menschen entscheidet sich hier die Frage, wie er zu einem gewissen, gesicherten und ruhigen Stand in der Welt kommt.

Es ist deshalb nicht übertrieben zu sagen, dass bereits in jenem bekannten Satz aus der *Freien Wahl der Speisen* Zwinglis reformatorisches Programm zusammengefasst ist: «Man muss jetzt nur das edle Angesicht Christi, das von belastender menschlicher Überlieferung übertüncht, entstellt und verschmiert worden ist, wieder reinigen und

30 ZS 2, 230.

31 Ibid. 231 f.

32 Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, 194.

säubern. Dann wird uns Christus wieder lieb. Wir spüren dann, dass sein Joch sanft ist und seine Last leicht.»³³ Nicht um ein philologisches *ad fontes* handelt es sich bei diesem Ruf dazu, den wahren Christus freizulegen. Sondern um eine theologische Befreiung Christi und damit Gottes von seiner Gefangenschaft in religiösen Theorien und Praktiken, die letztlich allein den Zweck haben, ihn mit seiner menschenfreundlichen Macht nicht zur Wirkung kommen zu lassen. Denn käme diese Macht zur Wirkung, dann müssten Menschen nicht vor Gott fliehen, sondern könnten sich ihm – nun ihrerseits befreit – neu anvertrauen. Christus wird ihnen wieder lieb, weil sie in seinem edlen Angesicht Gottes Gnade entdeckt haben. Oder, wie Zwingli zur Weihnachtsbotschaft der Engel an die Hirten schreibt: «[W]as uns zuvor erschreckte und verdammte, ist jetzt heilbringend.»³⁴

Reformation will ein neues, ein erneuertes Gottesverhältnis begründen. Wir sollen Gott «nicht wie einen harten Tyrannen fürchten und meinen, wir dürften nicht zu ihm kommen; sondern er soll unsere wirkliche und innere Zuflucht sein, wie es unser leiblicher Vater und unsere leibliche Mutter nicht sein können».³⁵ Dieser Gott kommt zum Vorschein, wenn Christus von Übermalungen gereinigt wird. Ein barmherziger, gnädiger Gott, angesichts dessen sich alle menschlichen Versuche, sich einen besseren, einen wahreren, einen ihm zuträglicheren Gott selbst zu zimmern, erübrigen. «Warum wollten wir denn zu einem andern gehen als zu ihm?»³⁶ Reformation zielt in ihrem Kern auf die Überwindung menschlich-sündiger Religionsproduktivität. An ihre Stelle setzt sie die immer wieder neue Entdeckung des sich selbst gewährenden Gottes.

Eine theologische Deutung der Säkularisierung

Anfang 2019 publizierte die Philosophin Barbara Bleisch in der Berner Tageszeitung «Der Bund» eine Kolumne über Absurdität, über die Diskrepanz also zwischen menschlichem Sinnbedürfnis und der Erfahrung der Sinnlosigkeit des Lebens. Darin notiert sie: «Gegen dieses Gefühl

33 ZS 1, 70.

34 ZS 2, 43.

35 Ibid. 256.

36 Ibid. 260. Dazu Locher kurz und knapp: «Das ist Huldrych Zwinglis Botschaft.» Locher, Zwingli in neuer Sicht 19.

der Absurdität wurde schon manches Rezept ersonnen: Der Glaube an einen Schöpfergott etc.»³⁷ Die offenkundig keiner Begründung bedürftige Selbstverständlichkeit, mit welcher die zitierte Aussage vorgebracht wird, zeigt, wie verbreitet mindestens im westeuropäischen Feuilleton diese Auffassung von Religion ist. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, dass sich in einer solchen Äusserung in populärer Form eine religionskritische Tradition äussert, die in den vergangenen rund 250 Jahren in vielfältigen philosophischen und psychologischen Spielarten vorgetragen worden ist. Komplementiert wird diese Religionsdeutung durch das Modell eines gleichsam naturgesetzlichen Schwindens einer religiösen Weltansicht im Gefolge von wissenschaftlicher Naturerklärung und technischem Fortschritt, kurz: eines mehr oder weniger unmittelbaren Zusammenhangs von Modernität und Säkularität. Dieser quasigesetzliche Konnex wird allerdings seit gut zwei Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften zunehmend infrage gestellt, Hans Joas etwa meint als Religionssoziologe knapp: «Modernisierung ist keineswegs notwendig mit Säkularisierung verbunden.»³⁸

Unser Interesse ist hier aber weder ein sozialwissenschaftliches noch ein philosophisches, es geht wie gesagt darum, von Einsichten der Reformation her eine theologische Interpretation eines Rückgangs religiösen Glaubens in der Moderne zu umreissen. Notwendige Differenzierungen innerhalb dieser Entwicklung wie die Unterschiede der Situation in den USA und Europa oder innerhalb Europas – um nur diese zu nennen – sind dabei vorausgesetzt. Damit ist auch gesagt, dass das, was hier vorgetragen wird, in keiner Konkurrenz steht zu sozialwissenschaftlichen oder historischen Zugängen zur Religion in der Neuzeit.

Damit zurück zu Zwingli. Die im Vorstehenden versuchte Skizze seines theologischen Denkens über Gott und Mensch, Sünde und Vergebung und über die Reformation hat theologisch-anthropologische Einsichten ergeben, die sich unschwer zu einer grundsätzlichen Interpretation menschlicher Religiosität und Religionslosigkeit ausweiten lassen. An erster Stelle ist hier die *Religionsproduktivität* des Menschen

37 Barbara Bleisch, Absurdität als Spiel, Der Bund 3. Januar 2019, 10. Vgl. «Tages Anzeiger», 2.1.2019, URL: <https://www.tagesanzeiger.ch/leben/absurdaet-als-spiel/story/20628807> (18.11.2019).

38 Joas, Glaube als Option 42. Vgl. Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Frankfurt a.M. 2017, bes. 25–163. Jürgen Habermas verhandelt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Säkularität in der Neuzeit in seinem großangelegten Entwurf einer «Genealogie nachmetaphysischen Denkens». Jürgen Habermas, Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2019.

zu nennen. Diese hat bei Zwingli zwei Aspekte. Zum einen ist die Religionsproduktivität bedingt durch die menschliche Bedürftigkeit – der Mensch bedarf der transzendenten Hilfe, und demjenigen, woher ihm Hilfe kommt, ist er bereit, letzte Loyalität zu erweisen. Zum andern begegnet die Religionsproduktivität bei Zwingli vor allem in kirchenkritischen Zusammenhängen, nämlich als Deformation von Religion zu einem Herrschaftsinstrument. Die päpstliche Kirche, so die Kritik, hat die christliche Botschaft genauso modelliert, dass sie ihrer einträglichen Praxis dient. Und dies, wie wir gesehen haben, mit verheerendem Ergebnis. In der Masse nämlich, da die Menschen durch allerlei Ängste an das kirchliche Heilsvermittlungssystem gebunden werden, werden sie durch das dabei vorausgesetzte Gottesbild vom wahren Gott weggetrieben. Gott wird den Menschen «verleidet», und damit ist die Grundlage ruiniert, auf der allein ein Gottesverhältnis zustande kommen könnte, wie der wahre Gott es intendiert, nämlich ein Verhältnis auf der Basis von Liebe und Vertrauen.

An zweiter Stelle ist zu beachten, wie Zwingli die menschliche Religionsproduktivität mit der *Sünde* verbindet. Man bleibt hinter der Tiefe dieser Verhältnisbestimmung zurück, wenn man als das Sündige an der Religionsproduktivität die Ausbeutung der Menschen durch die Kirche oder die Vertauschung des geistigen wahren Gottes gegen einen irdischen Götzen versteht. Ausdruck von Sünde wird die Religionsproduktivität dort, wo sie das wahre Bild des gütigen, liebenden Gottes verunstaltet, unkenntlich macht und aus dem lebenswerten Gott einen feindlichen Abgott werden lässt, einen zu «fürchtenden» Tyrannen, wie Zwingli immer wieder schreibt. Hier wird die eigentliche Perfidie der Sünde deutlich, in der stets auch ein Stück Tragik steckt: In ihrem Drang aus der Gottesbeziehung heraus richtet sie sich Gott in einer Weise zu, die diesen Drang gleichsam natürlich, wenn nicht gar notwendig erscheinen lässt.³⁹ In der Sünde steckt immer auch ein Moment des Theologischen, wenn auch einer perversen Theologie. Es sei an Genesis 3 erinnert, die Erzählung vom sogenannten Sündenfall, wo das Elend des Menschen damit beginnt, dass die Schlange an Eva die Frage stellt: «Hat

39 Auf diese Weise erhält auch das Problem der Nichterkennbarkeit Gottes eine neue Beleuchtung. Dazu Michael Weinrich: «Gottes Verborgenheit und somit Unerkennbarkeit ist durchaus ein sekundäres Phänomen, d. h. die Konsequenz daraus, dass der Mensch die Wirklichkeit seinem Licht mit aller Gründlichkeit zu entziehen versucht hat, um über ihr sein eigenes Licht erstrahlen zu lassen.» Michael Weinrich, *Wir sind aber Menschen. Von der möglichen Unmöglichkeit, von Gott zu reden*, in: Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?, Bd. 1 (Jabboq Bd. 2), hg. von Jürgen Ebach et al., Gütersloh 2002, 36–98, hier 83.

Gott wirklich gesagt [...]» (V. 2), um danach Gott als einen zu schildern, der eifersüchtig seine Prärogative verteidigt: «Gott weiss, dass euch die Augen aufgehen werden und dass ihr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen werdet, sobald ihr davon esst» (V. 4). Bevor das Menschenpaar das Gebot Gottes übertritt, lässt es sich auf die Gegentheologie der Schlange ein. Im Sinne dieser Logik ist auch Zwinglis Sündentheologie zu verstehen. Sünde führt nicht nur zu einer Vorstellung Gottes, die das liebende Vertrauensverhältnis zu ihm vereitelt, eine solche Vorstellung liegt bereits am Ursprung der Sünde selbst. Und was dabei Huhn und was Ei ist, das ist Teil des dunklen Rätsels der Sünde.⁴⁰

An dritter Stelle ist nun sehr ernst zu nehmen, auf welchem Weg die menschliche Entfremdung von Gott für Zwingli *therapierbar* ist, und zwar allein therapierbar. Wenn diese Entfremdung in einer Vorstellung Gottes gründet, die ein Vertrauensverhältnis zu Gott verhindert, dann führt allein ein verändertes Bild Gottes zu neuem Vertrauen. Bekanntlich finden sich ähnliche Aussagen auch bei anderen Reformatoren. So nennt Calvin den Geist des Menschen «eine Werkstatt von Götzenbildern» und fasst damit die menschliche Religionsproduktivität in ein packendes Bild.⁴¹ Und in Luthers späterer Schilderung seines sogenannten Turmerlebnisses werden die Verwüstungen greifbar, die das von der Kirche vermittelte Gottesverständnis in ihm angerichtet hatten. «Ich konnte den gerechten, die Sünder strafenden Gott nicht lieben, im Gegenteil, ich hasste ihn sogar», schreibt er in der Vorrede zu seinen lateinischen Schriften.⁴² Zwingli bewegt sich mit seinem Religionsverständnis im Rahmen gemeinreformatorischer Bestände.

40 Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), Gütersloh 1989, 96–113; Matthias Zeindler, *Theologische Religionskritik als Kirchenkritik*, in: *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft*, hg. von Marco Hofheinz und Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Neukirchen-Vluyn 2014, 179–205; Matthias Zeindler, *Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung*, in: Amélé Adamavi-Abo Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler, *Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017, 81–150, hier 111–114. Das Nichtverstehenkönnen ihres Ursprungs gehört zum «Verstehen» der Sünde integrierend hinzu – Gunther Wenz spricht mit Recht von einer «hamartiologischen Aporie» und führt dazu aus: «Ohne einen Begriff ihrer Unbegreiflichkeit scheint Sünde nicht nur unverstanden zu bleiben, sondern zwangsläufig missverstanden zu werden.» Gunther Wenz, *Sünde. Hamartiologische Fallstudien* (Studium Systematische Theologie 8), Göttingen 2013, 22.

41 Institutio christianae religionis / Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 2008, (I, 11,8) 45.

42 WA 54, 185, zit. nach Luther Deutsch Bd. 2, Der Reformator, Göttingen 1991, 19.

Wie aber lassen sich Zwinglis (und der Reformation) Einsichten zur menschlichen Religiosität auf die Säkularisierung, auf eine Welt-sicht ohne Gott, beziehen? Zuerst ist die vom Zürcher Reformator diagnostizierte Religionsproduktivität des Menschen anthropologisch ernst zu nehmen.⁴³ Ich sage «anthropologisch», um zu unterstreichen, dass diese Produktivität nicht allein als Eigenschaft des religiösen Menschen zu veranschlagen ist. Wenn es zutrifft, dass der Mensch grundsätzlich einer ist, der sich eine Vorstellung von Gott macht, dann kann davon auch der areligiöse Mensch nicht ausgenommen werden. Selbst wo die Existenz einer bestimmten Gottheit bestritten wird, kommt man nicht ohne Aussagen darüber aus, was man denn meint mit dem, was man als nichtexistent bezeichnet. Keine Existenzaussage zu Gott ohne eine Wesensaussage. Dies gilt für negative wie positive Existenzaussagen über Gott.

Das ist alles noch relativ trivial. Interessanter ist Zwinglis Feststellung, dass die menschliche Religionsproduktivität grundsätzlich interessegeleitet ist. Hans-Joachim Kraus formuliert es später so: «Der homo religiosus schafft Gott nach seinem Bild.»⁴⁴ Belehrt von Zwingli müsste man freilich sagen: Nicht nur der *homo religiosus* schafft Gott nach seinem Bild, denn die Religionsproduktivität gilt für den Menschen als solchen. Dass Gott von den Menschen konstruiert ist, um bestimmte Bedürfnisse zu bedienen, gehört ins Standardrepertoire neuzeitlicher Religionskritik. Was aber berechtigt zur Annahme, dass dies nur für den in den Religionen geglaubten Gott gilt? Und nicht auch für den von einem säkularen Bewusstsein als inexistent angenommenen Gott? Könnte nicht auch der bestrittene Gott zuallererst in einer Art und Weise konstruiert sein, die seine Ablehnung rechtfertigt, wenn nicht sogar dazu nötigt? Dazu ein simples Beispiel: Im Oktober 2008 liess die *Atheist Bus Campaign* in London Busse mit dem Satz «There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life» beschriften. Ähnliche Aktionen folgten in anderen Ländern, so in der Schweiz in Basel. Der Zusammenhang von Gottesvorstellung und Zurückweisung Gottes ist hier mit Händen zu greifen. Gott wird gezeichnet als einer, der moralische Vergehen mit Höllenstrafe belegt, wobei diese Vergehen vor allem

43 Den Befund des Reformators bestätigt in unseren Tagen etwa der Philosoph Peter Sloterdijk, wenn er schreibt, die Menschen seien, «wohin man sieht, weltweit als die theopoetischen Tiere tätig» gewesen. Peter Sloterdijk, *Nach Gott*, Frankfurt a.M. 2017, 24.

44 Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 80.

mit Dingen zu tun haben, die Spass machen. Diesen angstmachenden und lustfeindlichen Gott muss, das leuchtet vielen ein, ein aufgeklärter moderner Bürger ablehnen.⁴⁵

Was in Gestalt der Londoner Busaktion in einer kruden Form daherkommt, begegnet in unterschiedlichen Spielarten bei den grossen Religionskritikern der Neuzeit. Wenn Karl Marx die Religion als «Seufzer der bedrängten Kreatur» und «Opium des Volkes» kennzeichnet, dann fasst er sie als Kompensationsphänomen des ökonomisch zu kurz gekommenen Menschen auf. Friedrich Nietzsche beschreibt (christliche) Religion ähnlich, als Ausdruck des Ressentiments der Schwachen gegenüber den Starken. Und wiederum ähnlich klingt es bei Freud, der die Religion als Wunschproduktion zur Abmilderung der Härten der Realität deutet. Jede dieser wirkmächtigen Kritiken hatte ihre gegenwartsdiagnostische Berechtigung. In unserem Zusammenhang wichtig ist die Feststellung, dass alle drei Kritiktypen Gott in einer bestimmten Weise denken, nämlich als Vorstellung eines höchsten transzendenten Wesens, das menschliche Nöte mildert, gleichzeitig aber perpetuiert. Um eine Vorstellung mithin, welche verhindert, dass der Mensch seines wahren Wesens innewird und die Schaffung einer besseren Welt in seine eigenen Hände nimmt. Emanzipation des Menschen gibt es deshalb nur um den Preis der Verabschiedung dieses Gottes.

Nur angedeutet sei hier, dass der neuzeitlichen Konzeption Gottes als eines Kompensationsphänomens auch eine Konzeption eines Menschen entspricht, der dieser Kompensation nicht (mehr) bedarf, ja, der um seiner Selbstwerdung willen sich davon dringend befreien sollte. Charles Taylor hat diese anthropologische und nicht zuletzt ethische Seite der Säkularisierung eindrücklich dargestellt,⁴⁶ und sie müsste wohl in säkularisierungshistorischen und -theoretischen Debatten häufiger thematisiert werden. Die Plausibilität eines religionslosen Selbst- und Weltverständnisses ist in der Moderne nicht unwesentlich getragen vom Idealbild eines Menschen, der sich der Wirklichkeit illusionslos stellt und sich heroisch behauptet in den Widrigkeiten einer kalten, transzendental obdachlosen Welt. Eine säkulare Weltsicht «wird als Haltung der Reife, des Muts, der Männlichkeit gesehen und kindlichen Ängsten und Sentimentalität gegenübergestellt».⁴⁷ Kindliche Ängste und Senti-

45 Die Londoner Aktion war nicht zuletzt als Antwort auf eine vorhergehende Buswerbung evangelikaler Christen konzipiert, die Ungläubigen ewige Höllenstrafen in Aussicht gestellt hatte.

46 *Taylor*, Säkulares Zeitalter 606–618.

47 *Ibid.* 612.

mentalität gehören selbstverständlich auf die Seite des religiösen Glaubens. Es gibt, allgemein gesagt, eine Interdependenz von Anthropologie und Theologie – ein Zusammenhang, der innerhalb der Theologie als selbstverständlich gilt, mit dem aber nicht weniger in Bezug auf areligiöse Welt- und Menschenverständnisse gerechnet werden sollte.⁴⁸

Bleiben wir noch einen Moment beim Zusammenhang von Gottesvorstellung und Gottesbestreitung. Eine Auseinandersetzung mit dem Verlust religiöser Überzeugungen verspricht nur dort sinnvoll zu sein, wo in ihr die religiösen Vorstellungen, deren Geltung oder Nichtgeltung man diskutiert, zuerst thematisiert und diskutiert werden. Dabei sollte eine dritte Einsicht Zwinglis über das menschliche Gottesverhältnis einbezogen werden, nämlich dessen zutiefst *affektiver* Charakter. Ein blosses Dafürhalten, «dass es Gott gibt, ohne sich ihm unbedingt anzuvertrauen», hält er für absurd.⁴⁹ Glauben lediglich als *cognitio* unter Absehung der *fiducia* verkennt dessen Wesen als Beziehungsgeschehen. Es sei nochmals daran erinnert, wie Zwingli von Glauben und Glaubensverlust spricht. Er tut beides vom Geglaubten her, Glauben und Glaubensverlust sind Abschattungen des intendierten Gottes.⁵⁰ Und da es in Glauben und Glaubensverlust um Vertrauen, um Zuwendung und um Liebe geht, manifestiert sich in beidem ein Gott, der Vertrauen, Zuwendung und Liebe entweder evoziert oder aber verhindert. Ein gnädiger Gott auf der einen, ein gnadenloser Gott auf der andern. Damit liegt auch auf der Hand, worin Reformation für die Reformatoren im Kern bestehen muss: Darin, den gnädigen Gott wieder zu entdecken, damit neu Vertrauen in und Liebe zu Gott entstehen und Menschen wieder in Gottes Gemeinschaftswillen einstimmen können.

Diesen letzten Punkt halte ich hinsichtlich einer theologischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung für zentral. Diese Auseinandersetzung, das ist bei den Reformatoren zu lernen, ist weit mehr als

48 Dass Theologie und Kirche historisch gesehen für diese emanzipatorische Anthropologie mitverantwortlich sind, ist Bestandteil von Hans Blumenbergs These der «Legitimität der Neuzeit», in welcher die Neuzeit nicht länger als Säkularisat religiöser Bestände, sondern als humane Selbstbehauptung gegen einen theologischen Absolutismus interpretiert wird. Vgl. Hans *Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974.

49 ZS 4, 42.

50 Wobei Glaube diese Abschattung immer als aktives Wirken des geglaubten Gottes begreift. Erkennen Gottes ist menschliche Antwort auf das Erkannt-Sein durch Gott (1Kor 13,12).

der Austausch von Argumenten für und wider die Existenz Gottes. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Auseinandersetzung darum, worauf wir in unserem Leben setzen, woran sich menschliches Selbstverständnis im tiefsten orientiert. Und dieses Selbstverständnis entscheidet sich, so wieder die Reformatoren, wesentlich an unserem Gottesverständnis. Denn vom Gottesverständnis hängt ab, ob wir uns diesem Gott anvertrauen oder ob wir ihn verabschieden. Und Zwingli ist in dieser Hinsicht unmissverständlich: Es ist ausschliesslich das Gottesverständnis, das über richtigen oder falschen Glauben entscheidet. Und als Christenmenschen in der Moderne müssen wir sagen: Es ist das Gottesverständnis, das über Glauben und Unglauben entscheidet. Die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung muss sich deshalb vorrangig in der Gestalt einer Auseinandersetzung um das Gottesverständnis, um das Gottesbild vollziehen. Dass dazu auch die Auseinandersetzung mit dem damit interagierenden Selbstverständnis des Menschen gehört, wurde bereits angedeutet.

Die Aufgabe des christlichen Glaubens in dieser Auseinandersetzung ist dabei in der Moderne *mutatis mutandis* dieselbe wie die der Reformatoren. Nämlich, die Botschaft des liebenden und gerechten Gottes der Bibel für ihre jeweilige Zeit immer wieder neu zu entdecken. Und damit Gott wieder als einen Gott freizulegen, an den zu glauben und auf den zu hoffen die grösste Selbstverständlichkeit und die grösste Freude ist. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, dass dieser Streit um das Gottesverständnis wesentlich auch im eigenen Haus der Kirche geführt werden muss, sind doch die Christenmenschen nicht weniger religionsproduktiv als andere Menschen, und deshalb auch nicht weniger anfällig für den Drang, sich Gott anders zurechtzulegen, als dieser sich selbst zur Geltung bringen will. Ja, in der Kirche kann die von Gott sich entfremdende Religionsproduktivität insofern auf ihren Höhepunkt gelangen, als sie diese Entfremdung als rechten Glauben camoufliert. Die religiöse Welt «rechnet mit Gott so wie sie mit sich selbst rechnet. Sie redet und schweigt von Gott so, wie sie von sich selber redet und schweigt».⁵¹ Auch, vielleicht gerade in der Kirche kann es geschehen, dass Gott zu einem Stück Welt verformt wird.

51 Eberhard Jüngel, Säkularisierung. Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt, in: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 285–289, hier 287.

Karl Barth zur Verweigerung gegen Gott

Die hier versuchte Interpretation menschlicher Verweigerung an Gott beansprucht keine Originalität. Vor allem Karl Barth hat in verschiedenen Kontexten Ähnliches vorgetragen. Ganz und gar auf der Linie Zwinglis denkt Barth dabei hinsichtlich der menschlichen Religionsproduktivität. Insbesondere ist auch bei ihm das religiöse Produzieren des Menschen bewegt vom Ansinnen, das eigene Leben ohne den sich in Christus offenbarenden Gott einzurichten. «Der natürliche Mensch, d. h. der Mensch so, wie er sich ohne Gott selbst verstehen und regieren zu können meint, hat dies zum Sinn und Inhalt seines Lebens: mit sich selbst und mit der Welt fertig zu werden und das Ziel und den Ursprung dieses seines Strebens für ein Erstes und Letztes und also für seinen Gott zu halten.»⁵² Die menschliche Religionsproduktivität steht dabei ganz im Dienst dieses Ziels einer Emanzipation von Gott, und die hierbei entstehenden Götter pflegen genau diesem Zweck zu entsprechen. «Was dem natürlichen Menschen Gott ist und was er dann auch wohl seinen Gott nennt, ist ein Götze», der ihn als solcher «keineswegs zu der Erkenntnis des wirklichen Gottes hin leiten, der ihn keineswegs auf jene vorbereiten, der ihn vielmehr von jener fernhalten, dessen Erkenntnis und Erkennbarkeit ihn zu einem Feind des wirklichen Gottes machen wird».⁵³ Rhetorisch fragt Barth deshalb: Was ist der vom Menschen produzierte Gott «Anderes als sein eigenes Spiegelbild, die Hypostasierung seines Selbstbewusstseins»?⁵⁴

52 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1940, 93 f.

53 Ibid. 94.

54 Ibid. 151. In puncto Religionskritik besteht in Barths Werk eine ausgeprägte Kontinuität. Bereits im Römerbrief ist für ihn das religiöse Erlebnis «die unverschämte und misslingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann. Es ist in seiner Geschichtlichkeit, Dinglichkeit und Konkretheit immer der Verrat an Gott. Es ist die Geburt des Nicht-Gottes, des Götzen». Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi und Tatjana Tolstaja, Zürich 2010, 77. Das vorstehend Referierte entspricht auch der Aussageabsicht des oft missverstandenen Verständnisses Barths der Religion als Unglaube in *Kirchliche Dogmatik* I/2. Zur Interpretation der Barth'schen Kritik der Religion als Unglaube: Hans-Joachim Kraus, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen-Vluyn 1982, 4–60; Christian Link, *Motive theologischer Religionskritik. Der neuzeitliche Gegensatz von «Religion» und «Offenbarung» bei Bonhoeffer, Barth und Tillich*, in: *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr. Zum Streit zwischen Glaube und Wissen. Theologische Studien* II, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–224; Michael Weinrich, *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen 2011, 264–272;

Auch in der anderen Hinsicht denkt Barth auf Zwinglis Linie, wo er nämlich wie dieser als Grund der menschlichen Trennung von Gott ein bestimmtes Gottesbild ansetzt. In einer Auseinandersetzung mit dem Atheismus der Moderne trägt Barth die nur scheinbar überraschende Analyse vor, dass diese Ablehnung Gottes auf derselben falschen theologischen Basis aufruht wie ihr Gegenstück, der Theismus. Beide nämlich wissen nicht um denjenigen Gott, der in Jesus Christus den Weg in die Fremde gewählt hat und zum niedrigen, mitleidenden Gott geworden ist. Die einen lehnen einen Gott ab, die andern bejahen ihn, in beiden Fällen aber handelt es sich dabei um ein höchstes Wesen, das sich auszeichnet durch «Unweltlichkeit, Übernatürlichkeit, Jenseitigkeit».⁵⁵ Götter dieser Art, so Barth, sind aber nichts weiter als «Spiegelbilder des menschlichen Hochmutes, der sich nicht beugen, zu dem, was unter ihm ist, nicht herablassen möchte».⁵⁶ Der Theist wie der Atheist zimmert sich seinen eigenen Gott, dem er «gleich sein möchte»: ein «nur für sich seiendes, nur sich selbst bejahendes und wollendes, nur in sich zentriertes und nur um sich selbst rotierendes Wesen».⁵⁷

Der Mensch, der sein möchte wie Gott – ob er nun an diesen glaubt oder ihn ablehnt – täuscht sich demnach «zuerst und vor allem über Gott»⁵⁸, in seiner verfehlten Anthropologie spiegelt sich eine verkehrte Theologie. Angesichts des Weges Christi müsste der Mensch sich nicht ablagen mit einem abstrakten König im Himmel, weder in seiner Nachfolge noch in seiner Ablehnung. Denn «Gott ist nicht hochmütig, sondern gerade in seiner hohen Majestät demütig».⁵⁹

Säkularisierung als Ablehnung des Glaubens an Gott, so muss man auch von Barth her sagen, ist nicht eine gleichsam naturgesetzliche Entwicklung im Gefolge von wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Nutzbarmachung der Welt. Die Ablehnung Gottes hat ihre Wurzeln wesentlich in einem verfehlten Gottesverständnis. Und die Antwort auf sie kann nur heißen: Streit um den wahren Gott, um denjenigen Gott, angesichts dessen jede Verweigerung obsolet, gegen-

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, *Die Religion des Menschen vor Gott. Relationale Bemerkungen zur theologischen Religionskritik in Karl Barths Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, in: *Theologische Religionskritik*, hg. von Marco Hofheinz und Raphaella J. Meyer zu Hörste-Bührer, Neukirchen-Vluyn 2014, 91–102.

55 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 173.

56 Ibid.

57 Ibid. 468.

58 Ibid. 469 (Hervorhebung im Original).

59 Ibid. 173.

standslos wird. Hier trifft sich der Kirchenlehrer aus Basel mit dem Kirchenlehrer aus Zürich.

Den befreienden Gott wiederentdecken

Die Fronten im Streit um den wahren Gott verlaufen heute anders als zu Zwinglis, aber auch anders als zu Barths Zeiten. Zunächst präsentieren sie sich weit unübersichtlicher als vor fünfhundert und selbst vor fünfzig Jahren, da sich die Vorstellungen von Gott noch kompakter, noch einheitlicher darstellten. Es wäre verfrüht, bereits das Ende der Vorstellung »theistischen«, hoheitlichen, alles bestimmenden Gottes zu verkünden, es trifft aber zu, dass dieses – nicht zuletzt angesichts der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – in eine starke Krise geraten ist.⁶⁰ Fraglich geworden ist ausserdem vielen die Vorstellung eines personalen Gottes, zunehmend leuchtet dagegen der Gedanke Gottes als einer nicht-personalen Kraft oder Energie ein. Die unterschiedlichen Wandlungen überkommener Gottesvorstellungen müssen als theologische Reaktionen nicht nur auf interne Anfragen, sondern auch als Antworten auf Infragestellungen von aussen gelesen werden. Säkulare Religionskritik, genährt durch ein naturwissenschaftliches Weltbild und durch die Erfahrung geschichtlicher Verwerfungen, zwingt zur Revision traditioneller Konzeptionen von Gott.

Die Überlegungen Zwinglis und Barths zur menschlichen Religionsproduktivität nötigen die Theologie freilich auch zur Auseinandersetzung in der entgegengesetzten Richtung. Wie sie sich von säkularem Denken infrage stellen zu lassen hat, so kommt sie nicht darum herum, die »Theologie« säkularer Religions-, Natur- und Menschenbilder kritisch zu befragen. Dass dazu auch Rekonstruktionen der Genealogie aktueller theologischer Konzeptionen und damit, neben kritischen Lektüren der Philosophiegeschichte, auch selbstkritische Lektüren der Theologiegeschichte gehören, versteht sich von selbst. Entsprechende

60 Michael Welker hat vor über zwanzig Jahren bündig festgehalten: »Der klassische Theismus geht seinem Ende zu«. Michael *Welker*, *Kirche im Pluralismus*, München 1995, 42. Jan Ross beobachtet dagegen bis in die Gegenwart eine verbreitete fraglose Selbstverständlichkeit, dass Gott allmächtig und allbestimmend sei. Darüber, dass Gott so beschaffen sei, sind sich Glaubende und Skeptiker einig: »Das Dasein Gottes ist in der Moderne eine extrem prekäre Angelegenheit geworden. Aber über sein Wesen könnten die meisten sich schnell und problemlos einigen«. Jan Ross, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin 2012, 94.

Untersuchungen von Eberhard Jüngel und Michael Buckley⁶¹ – um nur diese Beispiele zu nennen – weisen erhebliche theologische Anteile an einem christlichen Verständnis Gottes nach, das mit grosser Konsequenz in ein säkulares Denken ausmündet.

In der Moderne werden auch die Akzente der theologischen Auseinandersetzung mit der Ablehnung Gottes anders liegen als bei Zwingli. War für Zwingli ein Bild Gottes als eines unversöhnlichen Tyrannen und für Barth das eines selbstbezüglichen Egomane zu überwinden, so wird es heute viel eher dasjenige eines Gottes sein, der menschliche Freiheit beschränkt oder gar verunmöglicht. Ein tragendes Argument moderner Religionskritik lautet, «that human beings could only be free when religious belief had been superseded».⁶² Gerade eine Theologie in reformatorischer Tradition ist geprägt von der Überzeugung, dass nicht nur das in diesem Argument regierende Gottesverständnis angesichts des biblischen Gottes zutiefst verfehlt ist, sondern auch das darin artikulierte Freiheitsverständnis – realisiert sich doch menschliche Freiheit erst in der Gemeinschaft mit demjenigen Gott, der nicht anders als im Bund mit den Menschen Gott sein will. Der Mensch findet seine Freiheit, wo er von Gott zur Gemeinschaft mit ihm befreit wird. Dieser Gott begrenzt nicht Freiheit, sondern begründet sie.

Eine diskurspraktische Überlegung zum Schluss. Es wäre fatal, säkularen Menschen mit der Behauptung zu begegnen, ihre Sicht auf Welt und Menschen sei faktisch von religiösen Motiven angetrieben. Es würde ihnen damit zu verstehen gegeben, dass man sie – entgegen ihrer Selbsteinschätzung – trotzdem für religiös hält und sie damit besser zu verstehen meint, als sie sich selbst verstehen. Gespräche in solchen Konstellationen kommen selten gut. Die Auseinandersetzung muss auf Augenhöhe geführt werden und um die Frage, die Glaubenden und Skeptikern gemeinsam ist. Mit Recht macht Dalferth geltend, dass der Streit um «säkular» oder «religiös» den «existentiellen Kern des Problems» zu verdunkeln droht: «dass es bei Glaube und Religion ebenso wie bei Nichtglaube, Indifferenz oder Religionsablehnung nicht um private Beliebigkeit ohne weitere Bedeutung geht, sondern um die *Wahrheit des menschlichen Lebens*».⁶³ Dabei stehen Fragen wie diese zur Debatte: «Wie müssen wir leben, um wirklich menschlich zu leben? Wie können

61 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 82010; Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1987.

62 Buckley, *Modern Atheism* 332.

63 Dalferth, *Transzendenz* 43 (Hervorhebung im Original).

wir es? Worauf müssten wir achten, um uns nicht mit weniger zufrieden zu geben, als wir sein könnten?»⁶⁴ In Diskussionen um diese Fragen werden Christenmenschen ihr Verständnis Gottes einbringen, nicht abstrakt, sondern bezogen auf das menschliche Selbstverständnis und die daraus sich ergebenden Implikate für Leben und Zusammenleben. In der Hoffnung, dass dabei die befreiende, erfüllende und belebende Kraft eines Lebens in und aus dem dreieinigen Gott, wie die christliche Gemeinde ihn bekennt, sich erschliessen möge.

Die Wahrheit eines solchen Glaubens leuchtet freilich nicht ein, wo man sich lediglich auf die Schlüssigkeit seiner Darbietung verlässt, «sondern wenn man im konkreten Lebensvollzug (Glaubensleben) und in seiner reflexiven Erhellung (Theologie) die Priorität erkennt und anerkennt, mit der sich diese Wahrheit allem Erleben, Wahrnehmen, Erfassen, Bedenken und Durchdenken gegenüber selbst unbedingt und nicht erzwingbar zur Geltung bringt».⁶⁵ Die Überzeugung, dass die Wahrheit des Evangeliums sich letztlich selbst vermittelt, wird sich auch in einer bestimmten Diskurseinstellung ausdrücken: einer aufmerksam hörenden und respektvollen, aber auch klar konturierten und in beidem gelassenen Haltung. Dieser nicht-fundamentalistische – um nicht zu sagen: gewaltfreie – Grundzug im Gespräch selbst mit denen, die ihn bestreiten, ist dem christlichen Glauben durch das Evangelium selbst eingezeichnet.

64 Ibid.

65 Ibid. 54.