



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

65. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER/OKTOBER 2013

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER/OKTOBER 2013

INHALT

Kurt Bangert: Sprache – Welt – Gott	113
Helmut Fischer: Wie kann man heute von Gott reden?	115
Rudolf Bultmann: Von Gott reden?	124
Ralph Mocikat: Die Sprache der Naturwissenschaft	126
S. Seidel/J. Israel: Der sprachgewandte Gottsucher	132
Buchbesprechungen	134
Informationen	140
Termine	141
Sprache und Weltverständnis	III

Zweimonatschrift

des *Bundes für Freies Christentum e. V.*

Internet:

www.bund-freies-christentum.de

Präsident:

Professor Dr. Werner Zager

Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

E-Mail: dwzager@t-online.de

Geschäftsführung:

Karin Klingbeil

Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart

Telefon 0711 / 762672, Fax - 7655619

E-Mail: info@bund-freies-christentum.de

Druck:

DCC Kästl, Schönbergstraße 45-47

73760 Ostfildern

Anschriften der Autoren

Prof. Dr. Helmut Fischer

Arthur-Weber-Weg 34

61231 Bad Nauheim

Stefan Seidel/Jürgen Israel

Thierbacher Straße 8

04277 Leipzig

Prof. Dr. Ralph Mocikat

c/o Helmholtz-Zentrum München

Ingolstädter Landstraße 1

85764 Neuherberg

Schriftleitung

Kurt Bangert

Mondorfstraße 39

61231 Bad Nauheim

Telefon 06032 / 92 52 050

E-Mail: bangertkurt@aol.com

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Sprache – Welt – Gott

Wenn am 22. September 2013 der Deutsche Bundestag neu gewählt wird, ist das nicht nur ein Wahlereignis, sondern auch ein Sprachereignis. Denn gewinnen werden die Parteien, denen es am besten gelingt, die zur Wahlurne gehende Bevölkerung von ihrer größeren Glaubwürdigkeit zu überzeugen. Doch die Kraft der Überzeugung entfaltet sich in erheblichem Maße durch Sprache. Gewiss, Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft sind auch – und vielleicht in erster Linie – eine Sache des Handelns, aber wohl nirgendwo sonst sind Handeln und Reden so verzahnt wie in der Politik.

Ohne Sprache keine Politik. Politik bedeutet handelndes Sprechen und sprachliches Handeln. Der Wähler soll durch Sprache davon überzeugt werden, dass die Politiker das, was sie sprechen und versprechen, auch in die Tat umsetzen werden. Wem zugetraut wird, seine Versprechen einzulösen, wird gewählt. Dass sich im Nachhinein immer wieder herausstellt, dass die meisten politischen Versprechen nicht mehr waren als gutgemeinte – und manchmal auch ziemlich unverfrorene –, „Versprecher“, steht auf einem anderen Blatt.

Jedenfalls spielt für die Politik, weil sie ein öffentliches Ereignis ist, die Sprache eine (Wahl-) entscheidende Rolle. Sprache wird zum Machtinstrument: zum Mittel, Macht zu erlangen und Macht zu erhalten. Selbst wenn Politiker richtige Entscheidungen treffen und notwendige Gesetze verabschieden, müssen sie ihre Handlungen mit Worten rechtfertigen und dem Wähler interpretieren. Auch deshalb bleibt Politik ganz wesentlich ein sprachliches Unterfangen. Darin dürften sich Politiker und Pfarrer übrigens ähneln. Auch für den Pfarrer ist sein Beruf essentiell ein Sprachereignis, das sich in der Öffentlichkeit vollzieht – mit dem feinen Unterschied, dass Pfarrer bestenfalls vor mehreren hundert Gläubigen (manchmal nur vor ein paar Dutzend) sprechen, während Politiker heute dank moderner Massenmedien – hier ist vor allem an Talkshows wie Jauch, Will, Illner oder Maischberger zu denken – gleich zu mehreren Millionen Menschen reden können, was die Bedeutung der Sprache für die Politik nur noch verstärkt.

Für jeden Politiker ist es darum eine unverzichtbare Notwendigkeit, sich durch intensive Rhetorik- und PR-Schulung auf den Umgang mit den Medien vorzubereiten. Denn: unachtsame Bemerkungen werden sofort bestraft, Falschaussagen nur wenig später. Um derartige Fallstricke zu vermeiden, lavieren Politiker aus wahltaktischen und medientaktischen Gründen um heiße Themen herum

wie der Mungo um die Kobra. Sie lernen auch, selbst dann noch eine selbstbewusst klingende Antwort parat zu haben, wenn sie die Problematik, um die es geht, nicht wirklich durchschauen und auch keine nachhaltige Lösung anbieten können. Politik heißt, durch Sprache Handlungsfähigkeit suggerieren. Dabei geht es heute auch darum, dem politischen Gegner die Sprach- und Deutungshoheit zu entreißen, um ihm nur ja kein Kompetenzfeld allein zu überlassen. Schließlich will man dem Wähler die Illusion vermitteln, man habe alles voll im Griff.

Wir sehen: Politik lässt sich nicht ohne Sprache betreiben. Dasselbe gilt allerdings auch für andere Bereiche des Lebens, für die Medienwelt sowieso, auch für die Wissenschaften oder die Theologie. Denn auch sie gehören zu den vielfältigen menschlichen Aktivitäten, die auf Sprache basieren und nur durch Sprache möglich sind.

Der Mensch zeichnet sich vor anderen Lebewesen vornehmlich dadurch aus, dass er spricht. Ohne Sprache wäre der Mensch nicht Mensch. Wie sehr unsere Sprache nicht nur an der *Vermittlung* von Ideen, sondern auch an deren *Entwicklung* beteiligt ist, darüber gibt diese Ausgabe von *Freies Christentum* Auskunft. Was immer die Menschheit an Wissen und Ideologien ersann, die Sprache spielte stets eine konstitutive Rolle. Was immer auch das Christentum an Glaubensbekenntnissen herausbildete oder an Theologien erdachte, es war und ist stets sprachbasiert und sprachbedingt.

Sprache ist das Vehikel, mit dem wir uns die Wirklichkeit erschließen. Wie wir Wirklichkeit erleben, hängt entscheidend von unseren Vorverständnissen und Denkvoraussetzungen ab. Aber solche Denkvoraussetzungen sind abhängig von der Sprache, die wir sprechen, von der Sprache, mit der wir denken, von der Sprache, mit der wir unsere Wahrnehmungen in einen Deutungsrahmen einpassen. Als aufgeklärte Menschen des 21. Jahrhunderts sind wir stolz darauf, dass unser Wirklichkeitsverständnis von *empirischen Erfahrungen* geprägt ist, aber wir übersehen dabei oft, dass Erfahrung nicht gleich Realität ist. Erfahrung ist immer Erfahrung *von etwas als etwas*. Wir werden der Wirklichkeit nie direkt ansichtig. Mit unserer Sprache versuchen wir, uns von der Wirklichkeit ein Bild zu machen.

In diesem Heft stellt Helmut Fischer die Frage: „Wie kann man heute von Gott reden?“ Er zeigt auf, dass alle theologischen Aussagen stets sprachabhängig sind und bleiben. Eine ähnliche Frage stellte schon Rudolf Bultmann, aus dessen 1925 erstmals veröffentlichtem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ wir einige Schlüsselpassagen abdrucken. Der Mediziner und Immunologe Ralph Mocikat erläutert, wie abhängig auch die Naturwissenschaften von Sprache sind und wie wichtig insbesondere für eine *creative* Forschung die Muttersprache ist. Es folgt noch ein Porträt des „sprachgewandten Gottsuchers“ Stefan Heym, der in diesem Jahr 100 Jahre alt geworden wäre.

Kurt Bangert

WIE KANN MAN HEUTE VON GOTT REDEN?

Über Sprache und Gottesglaube

Die Sprache ist die dem Menschen eigene Art, sich seiner selbst und der Weltwirklichkeit bewusst zu werden. Hans-Georg Gadamer hat dies 1960 in einem einzigen Satz so zusammengefasst: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“¹ Besser und kürzer lässt sich die Bedeutung der Sprache für unser Verstehen von Mensch, Welt und Gott kaum formulieren. Es ist gut, die im Titel gestellte Frage Wort für Wort zu entfalten:

WIE kann man heute von Gott reden? Diese Frage ist mit dem Hinweis auf die biblischen Schriften nicht bereits beantwortet, sondern nur nachdrücklich gestellt. Das Markus-Evangelium spricht von Gott anders als das Johannes-Evangelium. Paulus spricht wieder anders und der Brief an die Hebräer erst recht. Die wenigen Hinweise zeigen, dass es eine normative Sprachform, von Gott zu reden, nie gegeben hat und auch nicht geben kann.

Die Frage nach dem Wie unseres Redens von Gott führt zu Erwägungen darüber, was wir beachten müssen, damit eine Botschaft von dem, dem sie gilt, auch verstanden werden kann. Paulus wäre auf dem Areopag von Athen oder auf den Marktplätzen von Korinth, Thessalonich oder Ephesus nicht nur verständnislos angestarrt, sondern ausgelacht worden, wenn er seinen griechischen Zuhörern Jesus als den Messias aus dem Geschlecht Davids vorgestellt hätte. Diese Leute kannten kein Geschlecht Davids und sie erwarteten auch keinen Messias aus dieser Abstammung. Wie also musste er reden, um hellenistischen Hörern jene Botschaft verständlich zu machen, die das Wort „Messias“ und „Geschlecht Davids“ für jüdische Ohren enthält? Vor die Frage, wie eine Botschaft auszurichten ist, wird jeder gestellt, der sich bewusst ist, wem er seine Botschaft mitteilen will. Das Wie ist vom Adressaten her zu finden.

Wie KANN man heute von Gott reden? Kann man es überhaupt? Wenn es zutrifft, dass Gott kein Gegenstand dieser Welt ist, so ist er auch menschlichem Erkennen nicht zugänglich, da menschliches Erkennen die Grenzen des Irdisch-Weltlichen grundsätzlich nicht zu überschreiten vermag und da wir für „Nicht-Weltliches“ weder Anschauungskategorien noch angemessene Worte

1 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, S. 478.

haben. Nicht nur die griechische Philosophie in der Nachfolge Platons, auch die neuplatonisch geprägte Theologie der griechischen Kirchenväter und später die deutsche Mystik waren überzeugt, dass wir nicht sagen können, wer und was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. Karl Barth, führender Kopf im Aufbruch der Theologie nach dem 1. Weltkrieg, hat das Bewusstsein seiner Zeitgenossen sehr genau getroffen, als er schrieb: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“² Aus diesem Dilemma war und ist keine Generation entlassen. Das ist kein Grund zur Resignation, sondern fordert vielmehr dazu heraus, unsere menschlichen Möglichkeiten auszuloten, mit denen wir Gotteswirklichkeit zwar nicht direkt definieren können, auf die wir aber doch indirekt verweisen können, wie es bereits die ersten Zeugen getan haben, deren Sprachversuche wir im Neuen Testament finden. Die Frage, ob man überhaupt von Gott reden kann, ist grundsätzlich nur zusammen mit der anderen Frage zu klären, in welcher Weise diese Rede von Gott denkbar und möglich sein könnte. Dazu wissen wir heute einiges mehr als die Generationen vor uns.

Wie kann MAN heute von Gott reden? Jede Rede, die über ein Selbstgespräch hinausgeht, ist in eine vorgegebene Situation eingebettet und auch von den Rollen mitbestimmt, die Redende und Angeredete darin haben. Als werbender Autoverkäufer werde ich mit potenziellen Kunden anders reden als ein Feldwebel mit seinen Rekruten. Den Sternenhimmel erkläre ich meinem achtjährigen Enkel gewiss in anderen Sprachformen, als das ein Physiklehrer in der Abiturklasse tut. Ein Pfarrer wird zu seiner Gemeinde von Gott in anderer Weise sprechen als vor erklärten Atheisten. Der kulturelle, religiöse und sprachliche Bildungsgrad der Hörer gibt jenseits von deren Glauben oder Nichtglauben Rahmenbedingungen für das Reden von Gott vor, die in der öffentlichen Rede kaum alle aufzufangen sind. Die eine normative Redeweise, in der „man“ von Gott reden könnte, gibt es nicht. Jede Rede hängt davon ab, wer etwas zu wem in welcher Absicht und in welchem Zusammenhang sagen will.

Wie kann man HEUTE von Gott reden? War es denn je möglich? Oder war es früher eher möglich? Fest steht nur, es wurde immer versucht. Und es wurde bis zum Beginn der Neuzeit sogar mit einer gewissen Selbstverständlichkeit praktiziert. Was hat sich verändert, dass diese Selbstverständlichkeit verloren gegangen ist? Luthers Kernfrage lautete: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Einige Generationen nach ihm streitet man darüber, ob überhaupt ein Gott sei. Um 1900 fordert Ernst Haeckel, der selbst ernannte Hohepriester der

2 Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München 1924, S. 158.

von ihm gegründeten monistischen Religion, im Namen der Naturwissenschaft, „dass die christliche Weltanschauung durch die monistische Philosophie zu ersetzen und der Kultus der ‚Trinität des Wahren, Guten und Schönen‘ im Namen der reinen Vernunft einzurichten und zu fördern sei“.³ Gegenwärtig sind in weiten Teilen Mitteleuropas große Teile der Bevölkerung an der Frage nach Gott überhaupt nicht mehr interessiert. Gibt es für diese Menschen noch eine Sprache, die sie mit jener Realität in Kontakt bringt, die Christen mit dem Wort „Gott“ verbinden?

Wie kann man heute VON Gott reden? Wir können über Gott keinesfalls so reden wie über ein Kreuz auf dem Gipfel eines Berges. Das Gipfelkreuz ist zwar der räumlich höchste Gegenstand im Sichtfeld, aber er ist immer noch ein Gegenstand dieser Welt. Wer über Gott wie über einen Gegenstand dieser Welt redet, der redet nicht von Gott, sondern von einem Phantom. Mit den Präpositionen „über“ und „von“ drücken wir ein unterschiedliches Verhältnis zu dem aus, was wir zur Sprache bringen. Wer über etwas redet, der tut das von einer Position außerhalb dessen, worüber er redet. Eben dies ist für die Gottesrede ausgeschlossen, da es für den Menschen keine Position geben kann, von der aus er Gott gleichsam aus Distanz von außerhalb ansehen und erkennen könnte. Reden wir hingegen von Gott, so ist es denkbar, das auszudrücken, was die wie immer geartete Begegnung mit Gott oder dem Göttlichen für mein Leben bedeutet und wie diese Begegnung mein Leben verändert oder, in einen neuen Horizont gestellt, auf ein neues Ziel gerichtet, mit einem neuen Schwerpunkt und Sinn erfüllt hat. Von Gott zu reden, kann heißen, von dem zu reden, was mir widerfahren ist, und zwar in einer Dimension, die nicht mehr aus den Möglichkeiten der menschlichen Natur ableitbar ist. Es kann auch heißen, von der Begegnung mit dem zu reden, „was mich unbedingt angeht“ (Paul Tillich). Wer von Gott redet, der sagt nichts über ein außerweltliches Objekt, sondern der spricht von einer Wirklichkeit, die ihn selbst und sein Verständnis von Mensch und Welt verändert hat.

Wie kann man heute von GOTT reden? Historisch betrachtet ist Gott ein „Spätling der Religionsgeschichte“ (Gerardus van der Leeuw). Von Göttern oder Gott ist erst dort die Rede, wo sich der Mensch die Mächte, denen er sich ausgesetzt fühlt, mit Gestalt und mit Willen begabt vorstellt. In dieser Phase sind auch der jüdische und der christliche Gottesglaube entstanden. Die anthropomorphe (menschenartige) Gottesvorstellung ist in unserem Kulturraum seit Jahrtausenden der religiöse Standard. Die Kritik an der anthropomorphen Gottesvorstellung setzt bei den griechischen Philosophen bereits im 6. Jahr-

3 Ernst Haeckel: *Die Wellenritzel* (ersch. 1899). Zitiert nach der 11., verb. Aufl. von 1919, Stuttgart 1984, S. 429 und 511.

hundert vor Christus ein und hat die christliche Theologie als bleibende Anfrage an ihr personales Gottesverständnis in unterschiedlicher Gestalt und Intensität begleitet.

In seinem Roman „Der Siebenkäs“ (1796/97) denkt und schildert Jean Paul die Vorstellung „dass kein Gott sei“ als Katastrophe, aber vorerst nur als einen Albtraum, aus der es für den Erzähler noch ein erleichtertes Erwachen gibt. Nur wenige Jahre später proklamiert der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seiner Schrift „Glauben und Wissen“ (1802) den Tod des jenseitigen, überweltlichen, gegenständlichen Gottes der christlichen Dogmatik, um seinen weltlichen und philosophisch denkbaren Gott auszurufen. Friedrich Nietzsche ruft in „Die fröhliche Wissenschaft“ (1882, Nr. 125) den Tod Gottes aus: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!“ und erklärt den Glauben an einen christlichen Gott als generell unglaubwürdig. Gegenwärtig ist ein hoher Prozentsatz von Zeitgenossen an der Frage, ob es so etwas wie einen Gott gibt oder nicht gibt, überhaupt nicht mehr interessiert. An einen persönlichen Gott glauben nur etwa ein Drittel der 16- bis 24-jährigen befragten Männer in den Städten und der jüngeren Alleinlebenden beiderlei Geschlechts. In den genannten Gruppen lehnen mehr als 50 Prozent die Vorstellung eines persönlichen Gottes ab.⁴ Nach einer Allensbach-Umfrage von 2006 glauben an einen Gott, der die Welt geschaffen hat, nur 30 % aller Befragten und gerade noch 18 % der unter 30-Jährigen. Für den gegenwärtigen protestantischen Bereich diagnostiziert Friedrich Wilhelm Graf: „Überkommene Innen-Außen-Grenzen haben sich weithin aufgelöst. Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in kirchlichen Binnenmilieus und synkretistisch bunte ‚Cafeteria-Religion‘ mit ganzheitlicher Körpererfahrung, importierter Reinkarnationshoffnung und narzisstischer Gefühllichkeit wird inzwischen auch auf Kirchentagen gefeiert.“⁵ Es ist nicht mehr klar, was jemand sagt, wenn er „Gott“ sagt, und es ist nicht mehr absehbar, was jemand hört, wenn ihm das Wort „Gott“ begegnet. Wovon also reden wir, wenn wir das Wort Gott benutzen? Diese Frage führt in den Kernbereich des christlichen Glaubens und seiner Theologie.

Wie kann man heute von Gott REDEN? Reden setzt Sprache und Sprachfähigkeit voraus. Ohne Sprache gibt es keine Religion. Das gilt bereits für die einfachsten Kulte. Religionen, von denen uns keine sprachlichen Äußerungen erhalten sind, bleiben uns inhaltlich verschlossen. Kultstätten, Kultgeräte, Kult-

4 Klaus-Peter Jörns: *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Leute heute wirklich glauben*, C.H. Beck: München 1997, S. 38 ff.

5 Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 3. Aufl. C.H. Beck: München 2004, S. 259.

handlungen geben ihren Sinn erst durch die sprachliche Interpretation frei. Selbst das Schweigen in Mönchsorden und der Mystiker erhält einen spezifischen Sinn erst durch seine Einbettung in ein sprachlich konstituiertes religiöses Sinngefüge. Das christliche Sinngebäude ist ganz und gar in Sprache gegründet und in Sprache erbaut. Das kann gar nicht besser als mit dem eröffnenden Satz des Johannes-Evangeliums ausgedrückt werden: „Im Anfang war das Wort“.

Die protestantischen Kirchen nehmen für sich in Anspruch, die Kirchen des Wortes zu sein. Für sie müsste die Reflexion über die Sprache, über deren Möglichkeiten und Grenzen und über deren Funktion für Erkennen und Verkündigung zu den Basisthemen von Theologie und kirchlicher Praxis gehören. Das war bisher freilich nur in einem schmalen Bereich der Fall. Viele elementare Fragen sind noch gar nicht recht im Blick, so z.B.:

- Was leistet Sprache für unser Menschsein?
- Wie sind Sprache und theologisches Erkennen miteinander verbunden und ineinander verwoben?
- Wie bedingen Sprache und theologisches Erkennen einander?
- Wie bringen Sprache und Erkennen einander hervor? Und wie wandeln sie sich miteinander?
- Wie verändert die Transformation des christlichen Glaubens in eine andere Sprache dessen Inhalte?
- Wann, wo und wodurch wird das historisch gewachsene Sprachgebäude des christlichen Glaubens in einer sich sprachlich wandelnden Welt vom Mittel zum Hindernis der Kommunikation?

Die Theologie hat Nachholbedarf

Der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken wurde im 19. Jahrhundert eindeutig erkannt. Das hieß allerdings nicht, dass die geistigen Disziplinen diesen Zusammenhang auch für die eigene Arbeit anerkannt und in die Reflexion ihrer eigenen Grundlagen integriert hätten. Die christliche Theologie redete und redet zwar sehr viel über das Wort Gottes als Medium der Offenbarung, über originale und abhängige Offenbarung, über die ewige Sprache Gottes und die zeitgebundene Sprache des Menschen, über den Charakter der religiösen Sprache, über Sprache in Verkündigung und Gebet. Sie hat in der Erforschung der biblischen Sprachen vor allem im lexikalischen Bereich Hervorragendes geleistet. Sie hat auch tiefsinnige „sprachtheologische“ Gedankengebäude hervorgebracht, aber die menschliche Basis des eigenen Redens, nämlich ihre Sprachlichkeit und der Zusammenhang zwischen der sprachlichen Basis und dem Gehalt des darin

Formulierten blieben von der Reflexion weithin ausgenommen. Zwar wurde oft gefordert, alle Elemente im Prozess der eigenen Arbeit zu überprüfen, aber die Sprache selbst und ihr Anteil am kognitiven Prozess wurden kaum auf den Prüfstand gestellt. Selbst der „linguistic turn“ in der Philosophie und einige Impulse, die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus der Theologie kamen, hinterließen keine nachhaltigen Spuren.

Es ist hohe Zeit, den Blick auf diese Basis theologischen Redens, nämlich auf die Sprache selbst zu richten, und dazu die Hilfen jener Wissenschaften in Anspruch zu nehmen, die uns über Sprache Auskunft geben können. Das ist nicht nur die Sprachwissenschaft. Sie beschreibt die Sprachen in ihrer historisch-kulturellen Vielfalt. Die Sprachpsychologie erforscht, wie das Kind Sprache erwirbt. Die Neurologie fragt, wie Sprache im Gehirn funktioniert. Die Biologie klärt, welche körperlichen Voraussetzungen für Sprachfähigkeit, Sprachwerden und menschliche Sprache gegeben sein müssen. Evolutionsbiologie und Paläoanthropologie versuchen, die Umstände zu ermitteln, unter denen sich der Entwicklungsschritt von den Menschenaffen zum sprachfähigen Menschen vollzog.

Thesen zu Sprache, Erkennen und Theologie

- Wahrnehmung ist die Basis für menschliches Erkennen und Verstehen von außermenschlicher Realität.
- Die in der Evolution gewordene Beschaffenheit unserer Sinne und unseres Gehirns beschreibt die Möglichkeiten und die Grenzen für Erkennen und Verstehen.
- Unsere Sinne und unser Gehirn vermögen außermenschliche Realität nicht abzubilden. Sie vermitteln nur das Bild von einer durch unsere Sinne bedingten Beziehung zu der uns begegnenden Realität. Da wir keinen wahrnehmungsunabhängigen Zugang zu unserer Realität haben, können wir auch nicht erkennen, wie sich unser Bild von der Welt zu jener Realität verhält, die unseren Wahrnehmungen zugrunde liegt.
- Erkennen und Verstehen sind geistige Prozesse, die sich nicht unabhängig oder jenseits, sondern im Rahmen unserer zerebralen Gegebenheiten vollziehen. Sie sind daher nicht von objektiver, sondern von menschlicher Art.
- Nicht erst das Artikulieren, sondern bereits das Erkennen und Verstehen von Weltwirklichkeit im Rahmen unserer physiologischen Möglichkeiten setzt Sprache voraus.
- Religion als unser Verhältnis zur Gotteswirklichkeit hat sich in engster Wechselwirkung mit der Sprache entwickelt.

- Sprache ist dabei kein neutrales Medium, um bereits Erkanntes nur noch auszudrücken und mitzuteilen. Sprache ist am Prozess des Erkennens und damit an Inhalt und Form des Erkennens maßgeblich beteiligt.
- Die sprach- und zeitbedingte Form von Glaubensaussagen darf mit der Wirklichkeit des Glaubens nicht gleichgesetzt werden.
- Alles Erkennen und Reden von Gott bleibt zeit-, kultur- und sprachbedingt.
- Die historisch gewordenen Ausdrucksformen des Redens von Gott dürfen nicht zu Axiomen für unser Reden von Gott erhoben werden.
- Die Formen unseres Redens von Gott sind nicht auf die überkommenen Sprachkonventionen festgelegt. Die angemessenen Formen unseres Redens von Gott müssen von ihrem Inhalt her für die jeweilige kulturelle Situation stets neu gefunden werden.

Drei Grundregeln für unser Reden von Gott

Aus der menschlichen Perspektive reden

Unser gegenwärtiges Verständnis von biblischen Texten, von Welt, von Gott und von den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis lässt es nicht mehr zu, religiöse Aussagen aus übergöttlicher oder aus göttlicher Sicht zu formulieren. Was wir von Gott sagen können, lässt sich nur aus der menschlichen Perspektive sagen. Aus dieser menschlichen Perspektive kann nichts über Gott gesagt werden. Wir können nicht wissen, wer er ist, sondern nur davon sprechen, wie und wo uns Gotteswirklichkeit begegnet und erfahrbar wird. Ist-Aussagen über Gottes Wesen und über seine Eigenschaften erweisen sich als obsolet.

Wir können auch nicht wissen, was Gott will, was er befiehlt oder verbietet, was ihn erfreut oder beleidigt, was er will oder nicht will, was er kann und vermag. Das Reden aus göttlicher und übergöttlicher Perspektive setzt das Personsein Gottes voraus und nimmt den Aussagen bei denen, die diese Voraussetzung nicht teilen, ihren Sinn. Wir können allgemein verständlich allerdings davon reden, wo und wie uns Gotteswirklichkeit widerfährt: in unserem menschlichen Miteinander, als Liebe, als Hoffnung, als Trost, als Vertrauen und als die Kraft, das an andere weiterzugeben, was wir empfangen haben. Dafür bietet das Leben reichlich Beispiele.

Gotteswirklichkeit in unserer Lebenswirklichkeit anschaulich machen

Gotteswirklichkeit zeigt sich uns nicht abstrakt als Liebe, als Treue, als Barmherzigkeit; sie zeigt sich uns dort, wo wir liebendes, treues, barmherziges Verhalten erfahren und aus dieser Erfahrung den Impuls erhalten, uns in gleicher Weise liebend, treu, barmherzig zu erweisen. In unserem Tun erkennen wir, was

uns geschenkt worden ist. Das wird im personalistischen Gottesmodell in dem Satz ausgedrückt: „Wir aber lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1Joh 4,19). Unsere Lebenswirklichkeit bildet ab, ob und inwiefern Gott in unserem Leben wirklich und gegenwärtig ist. Es hat wenig Sinn, Gott objektiv als „die Liebe“ zu definieren und subjektiv außerhalb dieses selbstvergessenen und hingebenden Geschehens zu bleiben, das wir mit Liebe umschreiben. Liebe ist nur da, wo wir sie als Geschenk annehmen und wo sie unser Tun prägt.

Das gilt für alles, was uns in der personbezogenen Gottesvorstellung als die Eigenschaften und Handlungsweisen Gottes vorgestellt wird, wie Gottes Langmut, Güte, Barmherzigkeit u. a. Sollen diese Seiten von Gotteswirklichkeit ohne weltanschauliche Vorgaben deutlich werden, so müssen wir sichtbar machen, wo und wie sich langmütiges, gütiges, barmherziges Miteinander zeigt oder zeigen kann. Gotteswirklichkeit ist nirgendwo für sich selbst greifbar; sie qualifiziert unser Leben. Sie schwebt nicht über unserem Leben; sie ist wirklich oder eben nicht wirklich als unser Leben und in unserem Leben. Gotteswirklichkeit, das ist nicht eine Überwelt, das ist unser Leben dort, wo es aus dem Geist der Liebe hervorgeht. Dafür stehen die Stichworte „Reich Gottes“ „Herrschaft Gottes“, „Gotteswirklichkeit“, „Gottesgegenwart“. Als Jesus gefragt wurde, wann das Reich Gottes kommen werde, antwortete er: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es beobachten könnte. Man wird auch nicht sagen können: Hier ist es! Oder: Dort ist es! Denn seht, das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21). Für diese Gegenwart Gottes in unserem Leben hat unser Reden von Gott die Augen zu öffnen und Bewusstsein zu schaffen.

Keine Weltbild-Vorgaben einfordern

Sprachliche Äußerungen können nur in dem Maß verstanden werden, in welchem sie der Empfänger in sein Weltverständnis integrieren kann. Das Weltverständnis, in dessen Denkmustern die biblischen Texte formuliert sind und das die kirchliche Sprache weithin prägt, existiert so nicht mehr. Der Stockwerke-Kosmos, in welchem ein allmächtiger Schöpfer aus dem Himmel in das Geschehen auf unserer Erde eingreift, ist vergangen. Damit sind auch die Wunder im Sinne von Mirakeln überholt, die ein Gott gegen die von ihm selbst eingerichteten Naturgesetze bewirkt. Schließlich ist für die Mehrzahl unserer deutschsprachigen Zeitgenossen auch ein personaler Gott nicht mehr denkbar, der sich um das Wohlergehen jedes Einzelnen kümmert.

Ein 48-jähriger Biologe hat auf die Frage, wie er Religion und Kirche sieht, so geantwortet: „Religion ist ein Anachronismus, Folklore, mit schönen Ritualen, die aber keinen Einfluss auf mein Leben haben. Im Gegenteil: Der Glaube,

dass da jemand sein könnte, der mir letztlich alles abnimmt, macht mich unfrei. Ich will ganz und gar Verantwortung für mein Leben übernehmen. Nichts, was Denken begrenzt und den Erkenntnisgewinn. Ich bin Wissenschaftler: Man kann evolutionsbiologisch erklären, warum Menschen Religion erfunden haben, es hat viel mit Angst zu tun, zuerst vor den Naturgewalten. Was die sozialen Leistungen der Kirche betrifft: Menschen könnten sich auch anders organisieren. Ein spiritueller Überbau ist dazu doch gar nicht nötig.“⁶ Das etwa kann für die mittlere und jüngere Generation in den Städten als der Denkhintergrund der Mehrheit angenommen werden. Hier stoßen alle Inhalte, die explizit oder implizit mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes verbunden sind, nicht nur auf Unverständnis, sondern auf heftige Ablehnung, ja, sie bestätigen sogar das atheistische Vorurteil über den christlichen Glauben. Es ist Sache der Christen, ihren atheistischen Zeitgenossen deutlich zu machen, wo und wie auch in ihrem Leben Gott gegenwärtig ist oder gegenwärtig sein könnte. Das fordert von Theologie und Gemeinde, sich auf die Art und Weise einzulassen, in der Menschen heute ihre Welt wahrnehmen, und das eigene Weltverständnis kritisch zu reflektieren. Ein guter Theologe und Prediger muss sich für diese Reflexion bewusste Atheisten als Gesprächspartner geradezu wünschen.

Schluss

Nur verständliche Rede lädt zum Mitdenken ein. Formeln, zumal gehäuft, fordern keine Gedanken und lösen daher auch keine aus. Ganz inhaltsleer bleiben sie dort, wo Hörer den Eindruck haben, dass der Redende zwar mit vollem Mund, aber mit leerem Kopf und nur mit halbem Herzen bei der Sache ist. Von den realistischen Bauern und Handwerkern meiner ersten Gemeinde (in Altstadt/Westerwald) habe ich gelernt, dass die schönsten theologischen Begriffe nur Münzen ohne Wert sind, wenn und solange sie nicht in der Währung menschlicher Erfahrung eingelöst werden können.

Der vorliegende Aufsatz ist ein Auszug aus Helmut Fischers neuestem Buch *Sprache und Gottesglaube. Wie kann man heute von Gott reden?*, Deutscher Wissenschafts-Verlag: Baden-Baden 2012 (siehe auch die Rezension des Buches auf S. 134-136); abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Verlages. Fischer war evangelischer Pfarrer und lehrte als Professor für Homiletik mit Schwerpunkt „Sprachliche Kommunikation“ am Theologischen Seminar in Friedberg/Hessen.

⁶ *Evangelisches Frankfurt. Nachrichten und Debatten*, 4/2010.

VON GOTT REDEN?

Von Gott reden heißt vom Menschen reden

Versteht man unter „von Gott“ reden „über Gott“ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke „Gott“ gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d.h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann.

Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes *Wirklichkeit* zu glauben, der kann sicher sein, dass er von der Wirklichkeit Gottes nichts erfasst hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom. Denn jedes „Reden *über*“ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott lässt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden. [...]

Ist das richtig, so würde z.B. der etwaige *Atheismus* einer Wissenschaft nicht darin bestehen, dass sie die Wirklichkeit Gottes leugnet, sondern sie wäre ebenso atheistisch, wenn sie sie als Wissenschaft behauptete. Denn in wissenschaftlichen Sätzen, d.h. in allgemeinen Wahrheiten von Gott reden, bedeutet eben, in Sätzen reden, die gerade darin ihren Sinn haben, dass sie allgemeingültig sind, dass sie von der konkreten Situation des Redenden absehen. Aber gerade indem der Redende das tut, stellt er sich außerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit seiner Existenz, mithin außerhalb Gottes, und redet von allem anderen als von Gott.

In diesem Sinne aber von Gott reden, ist nicht nur Irrtum und Wahn, sondern ist *Sünde*. [...] Wir wären in den alten Fehler gefallen und stellten uns die Allmacht Gottes und unsere Bestimmtheit durch sie wieder als eine Tatsache vor, die als allgemeine Wahrheit fassbar ist, etwa wie die Bestimmtheit jedes irdischen Objekts durch die Kausalgesetzlichkeit. Aber gerade dann wäre nicht erfasst, was die Bestimmtheit unserer Existenz durch Gott bedeutet; denn sie bedeutet zugleich den *Anspruch* Gottes auf uns, sodass jedes sich außerhalb

Gottes stellen eine Verleugnung des Anspruchs Gottes auf uns, also Gottlosigkeit, Sünde wäre. [...]

Es zeigt sich also: Will man von Gott reden, so muss man offenbar *von sich selbst reden*. Aber wie? Denn wenn ich von mir selber rede, rede ich dann nicht vom Menschen? Und gehört nicht zum Gottesgedanken ebenso bestimmt der Gedanke, dass *Gott das „ganz Andere“*, die Aufhebung des Menschen ist? Stehen wir also nicht zwischen zwei Verboten, zwischen denen es nur die Situation der Resignation, des Schweigens zu geben scheint? Auf der einen Seite die bestimmte Einsicht: Jedes Reden, in dem wir aus unserer eigenen konkreten Existenz herausspringen, ist kein Reden von Gott, nur eine Aussage über unsere eigene Existenz könnte es sein? Auf der anderen Seite die ebenso bestimmte Einsicht: Alles Reden von uns kann nie ein Reden von Gott sein, weil es nur vom Menschen redet? Denn in der Tat, jede Konfession, jedes Reden von Erleben und innerem Leben wäre Reden von Menschlichem. [...]

Beziehe ich mich – rückblickend oder vorblickend – auf mich, so habe ich mein Ich gleichsam gespalten; und das sich beziehende Ich ist mein existentielles Ich; das andere Ich, auf das ich mich beziehe, das ich als das Gegebene nehme, ist ein Phantom ohne existentielle Wirklichkeit. Und das existentielle Ich, das sich umsieht, das fragt, – erweist sich eben in diesem Fragen, in diesem Sich-umsehen als gottlos. Wollen wir also von Gott reden, so können wir es offenbar auch nicht so anfangen, dass wir von unseren Erlebnissen und unserem inneren Leben reden, das, sowie wir es objektivieren, seinen existentiellen Charakter verloren hat. Und diesem als Gegebenheit gesehenen menschlichen Wesen gegenüber besteht der Satz, dass *Gott das ganz Andere* ist. Aber eben nur so hat dieser Satz seinen Sinn, d.h. er hat seinen Sinn nur in strenger Bezogenheit auf den ersten Satz, dass Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist. Losgelöst davon kann der Satz nur bedeuten, dass Gott *etwas* ganz anderes ist als der Mensch, eine metaphysische Wesenheit, irgend eine ätherhafte Welt, irgend ein Komplex geheimnisvoller Kräfte, ein schöpferischer Urquell [...] oder endlich das *Irrationale*. Eine Frömmigkeit, die sich auf diese Gottesvorstellung gründen wollte, wäre Flucht vor Gott, weil hier der Mensch gerade der Wirklichkeit entfliehen will, in der er steht, gerade seiner konkreten Existenz entrinnen will, in der er einzig Gottes Wirklichkeit erfassen kann. [...]

Der Gedanke von *Gott als dem ganz Anderen* kann also, wenn von Gott dem Allmächtigen die Rede sein soll, nicht bedeuten, dass Gott etwas außerhalb meiner wäre, das ich erst suchen müsste, und um das zu finden ich erst mir selbst entfliehen müsste. Dass Gott, der meine Existenz bestimmt, gleichwohl der Ganz Andere ist, kann also nur den Sinn haben, dass er mir als dem Sünder gegenübersteht als *der* Ganz Andere.[...]

Es ist also mit unserer Existenz eine ebenso merkwürdige Sache wie mit Gott; über beides können wir nicht eigentlich reden, über beides verfügen wir nicht. [...] Nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden. [...] So bleibt das richtig: Wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muss geantwortet werden: Nur als ein Reden von uns. [...]

Wenn aber Gott nicht ein allgemeines Gesetz, ein Prinzip, eine Gegebenheit ist, so können wir ihn offenbar nur in dem erfassen, dass er zu uns spricht, dass er an uns handelt. Wir können von ihm reden, nur sofern wir von seinem auf uns gerichteten Wort, von seinem auf uns gerichteten Tun reden. „Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut.“¹ Der Sinn dieses Wortes Gottes, dieses Tuns Gottes an uns wäre aber offenbar der, dass Gott, indem er uns die Existenz gibt, uns aus Sündern zu Gerechten macht, indem er die Sünde vergibt, uns rechtfertigt. [...]

Wir *wissen* nie von Gott; wir *wissen* nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade. [...] All unser Tun und Reden hat nur Sinn unter der Gnade der Sündenvergebung, und über sie verfügen wir nicht; wir können nur an sie glauben. Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.

Aus: Rudolf Bultmann: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders.: *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck: Tübingen 2002, S. 1-12; zuerst erschienen in: *Theologische Blätter* IV, 1925, S. 129-135. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages Mohr Siebeck, Tübingen.

Ralph Mocikat

DIE SPRACHE DER NATURWISSENSCHAFT

Wissenschaftliche Kreativität ist sprachabhängig

Die Sprache in den Naturwissenschaften ist ein prominentes Medium zur Mitteilung des als gesichert geltenden Wissens an Fachkollegen, Studenten und nicht zuletzt an Laien. Sprache ist auch ein Werkzeug zur Erkenntnisfindung.

1 Wilhelm Herrmann: *Die Wirklichkeit Gottes*, J.C.B. Mohr: Tübingen 1914, S. 42.

Man kann unterscheiden zwischen der Sprache, die dem affirmativen Denken zugehörig ist, und jener Sprache, die dem kreativen Denken zuzurechnen ist. Ohne Sprache als Instrument der Erkenntnis wäre Wissenschaft gar nicht möglich. Dabei kommt der Muttersprache eine besondere Bedeutung zu. Wissenschaft hat nicht nur das Ziel, die Welt zu beschreiben, ihre vornehmste Aufgabe ist es vielmehr, die Wirklichkeit kausal zu erklären und auf der Grundlage dieser Erklärungen Voraussagen über bislang noch nicht beobachtete Sachverhalte herzuleiten. Am Beginn des Erkenntnisprozesses steht die Beobachtung eines Phänomens. Bereits hier kommt die Sprache ins Spiel. So ist es ein wichtiges epistemisches Kriterium, dass Beobachtungen – hierzu gehören auch experimentelle Ergebnisse – intersubjektiv überprüfbar sein müssen und daher intersubjektiv mitteilbar sein müssen.

Die Beobachtung eines Einzelfalles führt zur Formulierung einer Hypothese, indem der Einzelfall generalisiert und abstrahiert wird, das Beobachtete also als Teil einer übergeordneten Gesetzmäßigkeit erklärt wird. Die Hypothese enthält jedoch bereits eine transempirische Komponente, da aus ihr weitere, noch nicht beobachtete Tatsachen ableitbar sind. Das bedeutet, dass Voraussagen gemacht werden können über bislang noch nicht beobachtete Einzelfälle.

Naturwissenschaft bedarf der Bildsprache

Die Überprüfung solcher Voraussagen an der Realität erfolgt im Experiment und führt zur Preisgabe oder zur Bestätigung der ursprünglichen Hypothese. In letzterem Falle kann diese in eine Theorie gleichen Inhaltes übergeführt werden, welche in weiteren Zyklen wiederum mit neu beobachteten Tatsachen abgeglichen werden muss.² Der Preis wissenschaftlicher Abstraktion ist die Kontraintuitivität der Erklärungen, die Unanschaulichkeit der Theorien, die mitgeteilt werden. Theorien bilden nämlich nicht eine objektiv gegebene, sinnlich erkennbare „Wahrheit“ ab, sondern sie sind Konstruktionen unseres Geistes, die eine potenzielle, vorläufige Perspektive auf die Wirklichkeit widerspiegeln. Um solche unanschaulichen Theorien zu vergegenwärtigen, bedarf es des Rückgriffes auf Bekanntes, das oft aus ganz anderen Wissensbereichen stammt.³ So wissen wir selbstverständlich, dass Elektrizität nichts mit einer Flüssigkeit gemein hat, dennoch versuchen wir, bestimmte Aspekte der Elektrizität mit Hilfe von Begrifflichkeiten einzufangen, welche wir von Wasserläufen kennen und die bereits jedem Kleinkind bestens vertraut sind („Strom“, Strom-„Fluss“, Fließ-„Richtung“,

2 Vgl. Hans Schneider: *Hypothese – Experiment – Theorie. Zum Selbstverständnis der Naturwissenschaft*, Walter de Gruyter: Berlin 1978.

3 Vgl. Petra Drewer: *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens*, Narr Verlag: Tübingen 2005.

Ladungs-, „Transport“, Strom-, „Quelle“, Spannungs-, „Gefälle“ usw.). Tauchen neue Informationen auf, so versuchen wir sie uns stets dadurch begrifflich zu machen, dass wir sie in die bereits existierenden Wissensschemata einbetten. Hierzu benötigen wir Bilder, die sich sprachlich manifestieren und die aus einem Herkunftsbereich auf einen Zielbereich projiziert werden, die das Neue mit Hilfe des bereits vorhandenen Wissens erschließen.

Denken in Analogien ist konstitutiv für wissenschaftliche Erkenntnisprozesse, und dabei kommt der Sprache und ihren Bildern eine erkenntnisleitende Funktion zu.⁴ Denn der eigentlich kreative Akt des Naturwissenschaftlers ist nicht etwa die Durchführung eines Experimentes oder die Ablesung von Messdaten, sondern die Formulierung der Hypothese. Das Auffinden der Hypothesen, die Heuristik ist an die Bilder gebunden, die durch die Sprache vorgegeben sind.

Naturwissenschaft ist auf Allgemeinsprache angewiesen

Die Kommunikation in den Naturwissenschaften erfolgt auf drei Stufen:

(1) Am Beginn des Erkenntnisprozesses steht allein die Gemeinsprache für die Benennung von Neuem zur Verfügung. Man benötigt Metaphern, die stets aus der Alltagssprache stammen. Der Begriff „Zelle“ in der Biologie entsteht durch definitorische Einengung eines umgangssprachlichen vorwissenschaftlichen Begriffs.

(2) Der Prozess der Theoriebildung geht einher mit immer schärferer Begriffsbestimmung, Begriffszusammensetzungen, neuen Definitionen sowie mit dem allmählichen Übergang der alltagssprachlich geprägten Beobachtungssprache zur Fachsprache. Die „elektromagnetische Welle“ ist ein theoretischer Begriff mit einer exakten Definition; jedoch bleibt sie lediglich eine Konstruktion, – eine Konstruktion eines Sachverhalts, der den Sinnen nicht zugänglich ist. Selbstverständlich hat das zugrunde liegende Phänomen nichts mit jener Welle zu tun, die man im Herkunftsbereich dieser Metapher kennengelernt hat (und die man auch noch sinnlich wahrnehmen kann), und doch bleiben die mit der Meereswelle verknüpften Assoziationen erhalten.

(3) In manchen Disziplinen steht am Ende die Entwicklung einer theoretischen Sprache. Ein Beispiel ist die Formelsprache der Mathematik. – Doch diese muss dem Adepten auch erst einmal mit Worten erklärt werden.

Die ersten beiden Stufen der Kommunikation gehören untrennbar zusammen: Wissenschaftssprache ist eine Varietät, die unlösbar mit der Gemeinsprache verbunden ist. Die Gemeinsprache speist die Fachsprachen, und umgekehrt wirken auch die Fachsprachen auf die Alltagssprache zurück. Diese Zusammenhänge hatte wohl der Philosoph und Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker

4 Ebd.

im Auge, als er schrieb: „Die so genannte exakte Wissenschaft kann niemals und unter keinen Umständen der Anknüpfung an das, was man die natürliche Sprache oder die Umgangssprache nennt, entbehren. Es handelt sich stets nur um einen Prozess der vielleicht sehr weit getriebenen Umgestaltung derjenigen Sprache, die wir immer schon sprechen und verstehen.“⁵

Damit ist klar geworden, dass im wissenschaftlichen Erkenntnisprozess Sprachen nicht beliebig austauschbar sind, sondern dass der jeweiligen Muttersprache eine besondere Rolle zufällt. Denn das Herangehen an die offenen Fragen bleibt stets in dem Denken verwurzelt, das die Muttersprache zumindest mitbedingt. Nur in der Muttersprache erschließen sich dem Forschenden alle Assoziationen und Konnotationen eines Begriffes vollständig und augenblicklich, so dass sich ein erkenntnisleitendes „Netz von Bildern“ ausbilden kann.

Sprachen bilden Erfahrungswelten ab

So wenig wie es eine objektiv gegebene Wahrheit gibt, so wenig kann eine Metapher, die im konstruktivistischen Erkenntnisansatz verwendet wird, für sich allein die Wirklichkeit vollständig und zutreffend abbilden. Um allen Aspekten einer hoch komplexen Wirklichkeit gerecht zu werden, bedarf es daher einer Vielzahl von Metaphern, von Denkschulen und damit einer Vielzahl von Sprachen. Denn jede Sprache bildet die Erfahrungswelt in einer je eigenen Weise ab. Mehrsprachigkeit der Wissenschaft ist eine Voraussetzung für Freiheit der Erkenntnis und für kreatives Denken. Liegen fertige Ergebnisse vor, lassen sich diese auch in einer Fremdsprache mitteilen, wobei die Übersetzung wiederum eine kritische Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand erfordert und daher selbst ein die Erkenntnis fördernder Akt ist.

Notwendigkeit und Begrenztheit einer Einheitssprache

Obwohl die Bedeutung der Mehrsprachigkeit für die Pluralität der Forschungsansätze außer Frage steht, wurde dennoch in der letzten Zeit in vielen Disziplinen das Englische als Einheitssprache der internationalen Kommunikation durchgesetzt. Darüber hinaus beobachtet man im deutschen Sprachraum seit einiger Zeit auch im internen Wissenschaftsbetrieb eine zunehmende Verdrängung der Landessprache, also gerade dort, wo man sich noch im Stadium der Theoriebildung befindet.

So wichtig ein gemeinsames Kommunikationsmedium für den weltweiten Austausch von Wissen ist, so nachteilig wirkt sich der Primat einer Fremdsprache

5 Carl Friedrich von Weizsäcker: Die Sprache der Physik, in: *Sprache und Wissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1960, S. 140.

für das kreative Denken aus. Das belegt ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte. In der Vergangenheit gab es schon einmal eine wissenschaftliche Universalsprache. Das war das stark vereinfachte und zu einem formelhaften Idiom erstarrte Latein des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Es war die Zeit der Scholastik. Diese war an neuer Erkenntnis nicht interessiert, es ging damals vielmehr nur um Sammlung und Bestätigung des vorhandenen Wissens. Gegenstand der Forschung war der kanonische Text und nicht die Natur.

Im 16. Jahrhundert geschah dann etwas Unerhörtes. Als zu dieser Zeit das Verständnis der Wirklichkeit in den Mittelpunkt rückte, benutzte Galileo Galilei als erster Forscher seine Muttersprache. Naturerkenntnis gelingt nur mit Hilfe von Theorien, die naturgemäß unanschaulich sind und den Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes häufig sogar widersprechen. Auch in den Naturwissenschaften spielt für die Erkenntnisgewinnung verbales Argumentieren eine entscheidende Rolle. Werner Heisenberg sagte: „Wissenschaft entsteht im Gespräch.“

Damit soll ausgedrückt werden, dass Hypothesen in Diskussionen erarbeitet und gegenüber dem Zweifler durchgesetzt werden müssen. Dies gelingt nicht in einer reglementierten *lingua franca*, sondern nur in der Sprache, die man völlig souverän beherrscht, so dass ein erkenntnisleitendes „Netz von Bildern“ genutzt werden kann.

So war es kein Zufall, dass ein noch nie da gewesener Aufschwung der empirischen Wissenschaften zu jenem Zeitpunkt einsetzte, da das lateinische Einheitsidiom aufgegeben und durch die Vernakulärsprachen ersetzt wurde.⁶ In Deutschland setzte diese Entwicklung verzögert ein. Hier war es Christian Thomasius, der 1687 die erste Vorlesung in seiner Muttersprache hielt.

Ein neues Mittelalter?

Es gibt Anzeichen dafür, dass ein neues Mittelalter heraufdämmt. Die heute benutzte wissenschaftliche Einheitssprache zeigt Parallelen zu der lateinischen *lingua franca* der Scholastik. Das heutige Wissenschaftsenglisch hat nämlich wenig gemein mit jenem hoch differenzierten Englisch, wie es nur Muttersprachler beherrschen können, es hat sich vielmehr eingeeignet auf eine schmale Funktionssprache mit reduziertem Vokabular und formelhaften Wendungen. Zu Recht hat man dieses Verständigungsmedium als eine Pidginsprache bezeichnet,⁷ mit deren Hilfe etabliertes Wissen zwar mitgeteilt werden kann, echtes kreatives Denken jedoch schlechterdings nicht möglich ist.

6 Winfried Thielmann: *Hinführen – Verknüpfen – Benennen. Zur Wissensbearbeitung in deutschen und englischen Wissenschaftstexten*, Synchron: Heidelberg 2007.

7 Konrad Ehlich: *Deutsch als Medium wissenschaftlichen Arbeitens*. Symposium „Sprachplanung und Sprachvermittlung in internationalen Studiengängen“, Universität Hamburg, 13./14.02.2004.

Welche Konsequenzen hat der Rückzug einer Einzelsprache aus dem Bereich von Wissenschaft und Forschung für die gesamte Sprachgemeinschaft? Im deutschen Sprachraum kann man beobachten, dass eine Weiterentwicklung facherspezifischer Terminologien nicht mehr stattfindet, dass auch etablierte Fachausdrücke in Vergessenheit geraten, dass also die deutsche Sprache im Begriff ist, ihre Wissenschaftstauglichkeit zu verlieren. Dies hat Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Diskurs wissenschaftlichen Handelns und die öffentliche Akzeptanz der Forschung. Fragen der ethischen und gesellschaftlichen Verantwortung von Wissenschaft etwa können nur im Kontext der Kultur und Sprache erörtert werden. Auch der interdisziplinäre Dialog unter Wissenschaftlern kann nur unter Rekurs auf die Bilder der jeweiligen Muttersprache geführt werden, denn jeder Fachwissenschaftler ist Laie, sobald er sich in ein ihm fremdes Fach begibt.

Eine Sprache, die aus immer mehr Wissensgebieten verdrängt wird, und zwar gerade aus den innovativen und zukunftsweisenden Bereichen, ist eine bedrohte Sprache. Denn Fachausdrücke von heute werden Bestandteile der Alltagssprache von morgen sein. Wenn die universitäre Lehre auf Englisch erfolgt, wird es bald keine Lehrer mehr geben, die Wissen anders als in englischer Sprache weitergeben können.

Eine wachsende Zahl von Wissenschaftlern ist über diese Entwicklung besorgt. Natürlich soll das Englische als internationales Verständigungsmedium nicht in Frage gestellt werden. Jedoch sollte im Sinne der sprachlichen Vielfalt und der Pluralität der Forschungsansätze auch die deutsche Wissenschaftssprache gepflegt und weiterentwickelt werden. Im Laboralltag, in internen Seminaren und auf Tagungen ohne internationale Beteiligung sollte man sich selbstverständlich der Landessprache bedienen. Weiterhin sollten deutsche Muttersprachler ihre Abschlussarbeiten, interne Berichte oder Förderungsanträge bei deutschen Drittmittelgebern in deutscher Sprache verfassen, und ganz wichtig ist es, dass unsere Gastwissenschaftler wieder darin unterstützt werden, Deutsch zu lernen. Schließlich sind angesichts der geradezu katastrophalen sprachlichen Defizite, die wir bei unseren Studenten feststellen, die Schulen aufgefordert, die Kompetenz auch in der Muttersprache wieder zu stärken und auch im naturwissenschaftlichen Unterricht wieder Wert auf gutes Deutsch zu legen.

Vorliegender Artikel erschien in den *Osnabrücker Beiträgen zur Sprachtheorie*, 74, 2008 und wird mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Universitätsverlags Rhein-Ruhr abgedruckt. Ralph Mocikat ist Professor am Institut für Molekulare Immunologie am Helmholtz-Zentrum München. Er ist Vorsitzender des „Arbeitskreises Deutsch als Wissenschaftssprache“ (ADAWIS), der sich für die Erhaltung der Wissenschaftstauglichkeit der deutschen Sprache einsetzt.

DER SPRACHGEWANDTE GOTTSUCHER

Stefan Heym wäre dieses Jahr 100 Jahre alt geworden

Der Schriftsteller Stefan Heym wurde vor 100 Jahren in Chemnitz geboren. Immer noch ist er aktuell. In seinen Büchern brachte er biblische und religiöse Themen sprachmächtig zur Geltung – in einer glaubenlosen Zeit.

Stefan Heym (1913–2001) war in seinem langen Leben vieles: Antifaschist und Emigrant, Humanist und Schriftsteller, Politiker und Gottsucher. Meistens alles zugleich. Am 10. April 1913 geboren, wäre er in diesem Jahr 100 Jahre alt geworden. Noch immer schillert der streitbare Dichter in all seinen Facetten.

Doch wie hielt es der wohl berühmteste Sohn der Stadt Chemnitz mit der Religion? Auch hier entzieht sich Heym einer klaren Zuordnung. „In der Tiefe seiner Seele war er ein Jude. Ein Jude, der im Land unserer Väter gestorben ist“, sagte der Berliner Rabbiner Chaim Rozwaski auf Heyms Beerdigung im Dezember 2001, also vor 12 Jahren. Gleichwohl war Heym nie Mitglied einer jüdischen Gemeinde. Einengungen waren seine Sache nicht.

Mit seinen jüdischen Wurzeln ging Heym nie hausieren. Jedoch: „Er glaubte, wie es sich für einen Juden gehört, inbrünstig an das Wort und dessen unbezweifelbare Bedeutung“, schrieb einmal sein Schriftstellerkollege Günter Kunert. Und so könnte man sagen, dass der in einer säkularisierten jüdischen Familie aufgewachsene Heym seine Bücher erwählte, um sein Judentum zu leben. Mehr noch: Mit seinen Büchern wollte er seinen von der Religion und der Bibel abgeschnittenen Mitmenschen etwas vom Reichtum des Gottesglaubens zurückgeben. Zwei seiner bekanntesten Bücher stehen dafür: *Der König David Bericht* und *Abasver*.

Als *Der König David Bericht* 1974 in der DDR erschien, wirkte dies wie ein Wunder: In der latent antisemitischen und offen atheistischen DDR erschien ein Roman mit einem Stoff aus dem Alten Testament. Man erinnere sich: Die SED-Ideologen waren bemüht, Erinnerungen an Religion aus dem öffentlichen Raum zu drängen. Und hier erschien ein Buch, in dem es weithin um den Glauben ging. Die größte Sensation bestand aber darin, dass Stefan Heym unverhüllt einen totalitären Staat darstellte, ihn der Lächerlichkeit preisgab und seine verheerende Wirkung auf den Charakter des Einzelnen wie der gesamten

Gesellschaft zwingend herleitete. Was Wahrheit ist, wurde unter König Salomo verordnet. So auch das Schreiben einer Biografie des Israel-Gründers König David. Über ihn habe es nur „einen einzigen wahren autoritativen und amtlich anerkannten Bericht“ zu geben.

Auch heute noch ist das Buch unterhaltsam und spannend, wenn es auch die kommunistischen Wahrheitswächter nicht mehr gibt. – Unaufrichtigkeit um der Karriere willen, Treulosigkeit, Hinterhältigkeit gehören immer noch zu unserem Alltag.

Noch religiöser ging es in Stefan Heyms 1981 erschienenem Roman *Ahasver* zu. Auch in dieser romanhaften Verarbeitung der Legende vom ewigen, wandernden Juden Ahasver greift Heym tief hinein in die biblische Sprach- und Vorstellungswelt. Auch mit diesem Drama um Schöpfung und Schuld, das sich um die Urfragen des Menschen nach seinem Woher, Wohin und Wozu dreht, beharrt Heym auf dem Göttlichen. Genauso wie die Engel mühelos die Berliner Mauer überqueren – und einen Professor für wissenschaftlichen Atheismus hinübertragen –, übersteigt Heym die weltanschaulichen Vorbehalte gegen die Religion. Er stößt ein verschlossenes Fenster auf hin zum Metaphysischen, zum wunderbar weiten Raum des Göttlichen.

Am Ende wagt er sogar von Erlösung zu sprechen. Als Ahasver von seinem Fluch erlöst und in Liebe verbunden ist mit Jesus, sagt er: „Und da er, Jesus, und Gott eines waren, ward auch ich eines mit Gott, ein Wesen, ein großer Gedanke, ein Traum.“

Dieses Buch ist eine Lektion in Demut vor Gott, dem Unbegreiflichen, dem Urrgrund und dem Ziel allen Lebens. Jedwede religiöse Rechthaberei wird aber entlarvt als gottlos, ja als teuflisch. Nicht ist entscheidend, welches Glaubensbekenntnis man unterschreibt, sondern dass man in der Liebe ist, im Glauben, in der Hoffnung.

„Leben heißt: an etwas glauben“, sagte Stefan Heym einmal und war damit in der DDR ein Rufer in der Wüste. Heute zeigt sich: Er war ein Prophet, ein Wegbereiter einer neu erwachten, weil dringend notwendigen Sehnsucht nach Gott.

Der Theologe Stefan Seidel ist Redakteur der Evangelischen Wochenzeitung *Der Sonntag*. Jürgen Israel ist freischaffender Zeitungsjournalist.

Diskretion ist Wahrheit gezügelt durch Weisheit.

Stefan Heym

BUCHBESPRECHUNGEN

Sprache und Theologie

Helmut Fischer: Sprache und Gottesglaube. Wie kann man heute von Gott reden? Deutscher Wissenschafts-Verlag: Baden-Baden 2012, ISBN: 078-3-86888-047-2; 157 Seiten, kartoniert. 27,95 Euro.

Ob man überhaupt von Gott reden kann, hängt nicht nur von theologischen und religionswissenschaftlichen Überlegungen ab, sondern auch davon, mit welchen linguistischen Sprachmitteln wir ausgestattet sind. „Jede Rede hängt davon ab, wer etwas zu wem in welcher Absicht und in welchem Zusammenhang sagen will“ (S. 3), meint Helmut Fischer in seinem neuesten und vielleicht wichtigsten Buch, in dem der ehemalige Homiletik-Professor ein Bewusstsein „für die enge Verbindung der Sprache mit der Ausdrucksform des Gottesglaubens“ zu schaffen sucht (S. 1). Ohne Sprache keine Religion, und auch das Christentum ist nach Fischer ganz und gar in Sprache gegründet. Er zeigt auf, wie Sprache und theologisches Erkennen ineinander verwoben sind und sich gegenseitig bedingen. Dabei zeichnet er einen historischen Abriss von Sprachentwicklung und Sprachformen. Neben dem alttestamentlichen und altgriechischen Sprachverständnis berührt er auch den römisch-lateinischen Umgang mit Sprache und beklagt dabei die „Sprachvergessenheit“ der christlichen Theologie, die sich über ein Jahrtausend vornehmlich in der lateinischen Sprache verständigte und in die-

ser Sprache ihre Theologien entwickelte, so dass jede in dieser Sprache formulierte Wahrheit mit der von Gott geoffenbarten objektiven Wahrheit gleichgesetzt wurde (S. 14).

Noch heute wird außer Acht gelassen, dass Sprache „einen innerlich zusammenhängenden Organismus“ bildet, „der durch seine Struktur eine bestimmte Weltsicht enthält“ (S. 17). Darum gilt es, „das Verhältnis unseres Redens von Gott zur damit gemeinten Wirklichkeit zu klären“ (S. 39). Nicht nur unsere Theologie, sondern unser ganzes Wirklichkeitsverständnis sei sprachabhängig. „Realität an sich zeigt sich uns nicht. Wir begegnen ihr nur innerhalb der Möglichkeiten und Grenzen unserer Sinne und Interpretationen als unserer Wirklichkeit.“ (S. 45) Dabei spiele die Sprache eine gestalterische Funktion. Unsere Sprache reguliert wesentlich unsere Weltsicht.

Für das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit kann der christliche Glaube, nach Fischer, „keine Sonderkonditionen beanspruchen“ (S. 54). Wenn wir von Gott sprechen, können wir nie von Gott an sich sprechen, vielmehr geht es stets um ein Ineinander von Gotteserfahrung, Welterfahrung und Selbsterfahrung (S. 55). Die Religionen hätten oft laviert zwischen dem Bilderverbot einerseits („du sollst dir kein Bildnis machen“) und dem Wunsch, sich das Göttliche bildhaft und sprachlich verfügbar zu machen. „Das Verbot des Gottesbildes verpflichtet uns dazu, von Gott so zu sprechen, dass Gotteswirklichkeit nicht den Charakter des Weltlichen, des Gegenständlichen und des Verfügbaren annimmt.“ (S. 58) Fischer geht es nicht um eine neue Sprachtheologie, sondern da-

rum, unser Reden von Gott selbstkritisch zu hinterfragen, denn eine zeitlos gültige Ausdrucksform des christlichen Glaubens kann es nicht geben. Hier könne die Theologie von der Sprachwissenschaft, der Religionswissenschaft und sogar von den Naturwissenschaften lernen, die heute nicht mehr den Anspruch auf Wahrheit erhöhen, sondern in Modellen dächten. Von der Naturwissenschaft werde Realität weniger gefunden als erfunden (S. 46). Vor allem aber müsse man von den Adressaten lernen, zu denen und mit denen wir sprechen. Es gelte, ihnen zwar nicht nach dem Munde zu reden, aber doch „aufs Maul zu schauen“ (Luther), also zu hören, „in welcher Art und Weise sie ihr Leben und ihre Weltwirklichkeit zur Sprache bringen“ (S. 67).

Es gilt auch für die Theologie zu erkennen, dass wir mit unserer Sprache nicht nur Sinn vermitteln, sondern auch Sinn schaffen und gestalten. Die Art, wie wir Wirklichkeit wahrnehmen und ihr einen Sinn verleihen, hängt in erheblichem Maße von der Struktur unserer Sprache ab, so Fischer. Weil unsere indoeuropäischen Sprachen vornehmlich mit Subjekt-Prädikat-Sätzen arbeiten, neigten sie dazu, prozessuale Vorgänge zu substantivieren, etwa wenn wir sagen: „Der Wind weht.“ Wenn ein Kind fragt, was der Wind tue, wenn er nicht wehe, werde sofort klar, dass hier ein Tätersubjekt hineinprojiziert wird, wo es doch nur um einen Vorgang gehe, dem der eigentliche Verursacher fehle. Nicht alle Sprachgruppen seien so auf das Subjekt fixiert wie die indoeuropäischen Sprachen. Und wenn wir von Gotteserfahrungen sprechen, muss auch gefragt werden, ob wir es hier mit einem Tätersubjekt (Gott) oder mit einer Erfah-

rung zu tun haben, die unserer Deutung unterliegt. „Da in den subjektlosen Sprachen die Frage nach dem Woher nicht in jedem Satz gestellt ist, spielt sie auch im Denken dieser Sprachgemeinschaften und in deren Religionen eine untergeordnete Rolle.“ (S. 75)

Fischer spricht von *Hypostasierung*, wenn Vorgänge (Verben) oder Eigenschaften (Adjektive) substantiviert werden. Zwar bedeute eine solche Hypostasierung zuweilen einen Sprachgewinn, aber nicht immer einen Erkenntnisgewinn, weil auf diese Weise nicht nur neue geistige Gegenstände, sondern auch imaginäre Sprachwelten entstünden, die ein Eigenleben führen können. Vorgänge auf diese Weise zu abstrahieren, hätte zwar den Weg für die Philosophie und die Naturwissenschaften eröffnet, doch liege darin auch eine Gefahr, denn mit den Möglichkeiten, die derartige Abstrahierungen und Substantivierungen der Sprache eröffnen, „lässt sich viel reden, ohne etwas zu sagen“ (S. 87).

Die Erkenntnis, dass Sprache unser theologisches Denken prägt, erfordere vom heutigen Theologen und Pfarrer, sich einerseits neu auf die Sprache des modernen, oft säkularen Menschen einzustellen, und andererseits immer wieder nach dem eigentlichen Kern der christlichen Botschaft zu fragen. Dabei gilt es, „die christliche Botschaft innerhalb jener Denkformen zu artikulieren, in denen die Zeitgenossen die Welt und ihr Leben verstehen“ (S. 96). Es muss zwischen Ausdrucksweise und Substanz unterschieden werden, gerade auch im Hinblick auf unser Reden von Gott. Das Maß der Verständlichkeit unserer Rede seien nicht diejenigen, die ohnehin in der Tradition

christlichen Denkens geübt sind, sondern die Menschen, die sich aufgrund der ihnen oft unverständlichen kirchlichen Sondersprache von der Kirche bereits verabschiedet hätten. Um zu wissen, wie heutige Zeitgenossen ihre Welt wahrnehmen, sollte sich ein guter Theologe und Prediger auch atheistische Gesprächspartner suchen (S. 117).

Fischer setzt sich dann auch dezidiert mit der Frage auseinander, inwieweit das (mono)theistische Gottesbild heute noch tragfähig und kommunizierbar ist. Dabei nimmt er nicht nur die Sprache der christlichen Glaubensbekenntnisse kritisch unter die Lupe, sondern diskutiert auch die Bedeutung und Grenzen symbolischen und metaphorischen Redens von Gott, von Jesus oder dem Heiligen Geist. Die Sprache der Religion ist eine Sprache der Symbole, und jede Zeit hat ihre Metaphern. Obwohl die metaphorische Rede unverzichtbar ist, sei sie stets „übersetzungsbedürftig“ (S. 140). „Unbestritten ist, dass wir von Gott in keiner Weise direkt reden können [...] weil sich sein Wesen jeder menschlichen Vorstellung entzieht.“ (S. 110) Wir können auch nicht wissen, „was Gott will, was er befiehlt oder verbietet, was ihn erfreut oder beleidigt, was er will oder nicht will, was er kann und vermag“, aber: „Wir können allgemein verständlich davon reden, wo und wie uns Gotteswirklichkeit widerfährt.“ (S. 116)

Zum Schluss wirft Fischer noch einen kritischen und konstruktiven Blick auf die derzeitige Gemeindepraxis und gibt einige praktische Anregungen, in welcher Weise wir heute mit kultischen Formen (Liturgie, Bekenntnisse, Hymnen, Bibellesungen, Gebete usw.) angemessen umgehen können. Theologische Begriffe

seien „Münzen ohne Wert“, solange sie nicht in der „Währung menschlicher Erfahrung“ eingelöst würden. „Nur verständliche Rede lädt zum Mitdenken ein. Formeln, zumal gehäuft, fordern keine Gedanken und lösen daher auch keine aus. Ganz inhaltsleer bleiben sie dort, wo Hörer den Eindruck haben, dass der Redende zwar mit vollem Mund, aber mit leerem Kopf und nur mit halbem Herzen bei der Sache ist.“ (S. 143)

Helmut Fischers Buch ist ein Gewinn für den heutigen Prediger und Praktiker, weil es ihm helfen kann, seine eigene theologische Sprache zu hinterfragen und sich noch besser auf den heutigen Menschen einzustellen.

Kurt Bangert

Komparative Theologie

Francis X. Clooney, Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Schöningh: Paderborn u.a. 2013, ISBN 978-3-506-77655-6. 166 S., 24,90 Euro.

Francis X. Clooney, SJ, Professor für Theologie und Komparative Theologie an der Harvard University, ist ein wichtiger, durch zahlreiche einschlägige Studien ausgewiesener Vertreter einer komparativen Theologie im angloamerikanischen Raum. Mit dem anzuzeigenden, ins Deutsche übersetzten Buch legt er seine Sicht der komparativen Theologie in einführender Weise (vgl. S. 11) vor.

Das Buch hat drei Teile mit jeweils drei Kapiteln. Im ersten Teil (S. 13-60) skizziert Clooney die Ausgangssituation sowie die Herkunft komparativer Theologie, wobei er ausdrücklich vermerkt, dass

er als katholischer Theologe im Kontext der USA schreibt (S. 15f.). Die Ausgangssituation bezeichnet er mit dem Stichwort „religiöse Diversität“, eine Vielfalt und Verschiedenheit, die sowohl um uns wie in uns vorhanden ist und uns zu interreligiösem Lernen verpflichtet (S. 16f.). Komparative Theologie versteht er als Antwort auf diese Herausforderung im 21. Jahrhundert. Komparativ ist sie, weil sie (vor allem) Texte verschiedener religiöser Traditionen vergleicht, womit sie der komparativen Religionswissenschaft nahekommt. Theologie wiederum ist sie, weil sie diesen Vergleich in Bindung an die eigene Tradition vollzieht. So hält sie die Balance zwischen Offenheit und Glaubensbindung. „Wenn wir achtsam gegenüber der Vielfalt um uns herum und in unserer Nähe sind, müssen wir uns die bequemen Gewissheiten versagen, die den Anderen auf Distanz halten. Aber als Gläubige müssen wir auch in der Lage sein, das Gewicht des Glaubens unserer Gemeinschaft zu verteidigen und dabei unsere Bindungen zu vertiefen.“ (S. 18) „Komparative Theologie ist eine Art und Weise des Lernens, die Diversität und Tradition, Offenheit und Wahrheit ernstnimmt und keiner von ihnen gestattet, die Bedeutung unserer religiösen Situation ohne Rekurs auf die je andere zu bestimmen.“ (S. 19) Dabei hat „die Dynamik wechselseitigen und seitenwechselnden Lernens Priorität“ vor der Bewertung, die beim Vergleich freilich von Fall zu Fall vorkommen mag (S. 22). Zudem geht es im Unterschied zur Theologie der Religionen nicht um allgemeine Perspektiven und Urteile (über die Religionen, das Christentum, den Islam usw.), sondern um das Lernen im und am Detail. – Nachdem Clooney somit seine Version der komparativen

Theologie im Überblick charakterisiert hat, weist er auf einige Vorgänger heutiger komparativer Theologie aus vergangenen Jahrhunderten hin und setzt seine komparative Theologie in Beziehung zu wichtigen gegenwärtigen Konzepten einer solchen Theologie im angloamerikanischen Raum.

Im zweiten Teil (S. 61-110) zeigt Clooney, wie komparative Theologie praktisch funktioniert. Wie angedeutet, hält er die „Lektüre von Texten, vornehmlich heiliger Schriften und theologischer Texte“ einschließlich der einschlägigen Kommentare für die ergiebigste Ressource komparativer Theologie (S. 63). Dementsprechend vergleicht er infolge seiner besonderen Kompetenz Hindu-Texte aus der Tradition von Mimamsa, Vedanta und vor allem des Vishnuismus mit seiner einschlägigen christlichen Tradition. Dabei bevorzugt er die Ähnlichkeiten der jeweiligen textlichen Traditionen und betont so die wechselseitige Nähe, ohne anderen Theologen das Recht abzuspochen, „Unterschiede hervorzuheben, auch in Bezug auf die gleichen Texte“ (S. 80f.). Ein ausgeführtes Beispiel eines Vergleichs der Verehrung indischer Göttinnen mit der katholischen Marienverehrung, der Verehrung Marias und ihres Sohnes Jesus im Koran sowie des Glaubenszeugnisses einer afroamerikanischen Christin aus dem 19. Jahrhundert beschließt den zweiten Teil des Buches.

Der dritte Teil (S. 111-161) bringt einerseits resümierende Überlegungen, andererseits noch einen ausgeführten Vergleich eines Verses aus der Vishnu-Tradition (einschließlich Kontext und Kommentar) mit Einsichten des Ignatius von Loyola im Blick auf das Gottesverständnis sowie das Verhältnis des Menschen zu Gott. Hinsichtlich der resümierenden Überlegungen be-

Sein und Nichtsein

tont Clooney nochmals den theologischen Charakter komparativer Theologie, sofern sie in enger Verbindung und Bindung zur eigenen Glaubenstradition bleibt. „Komparative Theologen können die Bindung an die Wahrheit, die in ihren eigenen Traditionen gewusst und geglaubt wird, respektieren und berücksichtigen.“ (S. 113) Dabei schließt die Überzeugung, dass „Gott in einer Tradition gegenwärtig, auch vollständig gegenwärtig ist, [...] seine Gegenwart in anderen Traditionen nicht aus“ (S. 116).

Das Buch von Clooney basiert auf seiner durch mehrere komparative Untersuchungen ausgewiesenen hervorragenden Kompetenz im christlich-hinduistischen Diskurs. Die von ihm ausgeführten Beispiele der Praxis komparativer Theologie bewegen sich daher naturgemäß in diesem Feld. Dabei beeindruckt ebenso seine Kreativität, mit der er Vergleichbares eruiert und analysiert. Allerdings wirkt seine Gedankenführung zuweilen sprunghaft und ist folglich nicht leicht nachzuvollziehen. Dies ist jedoch von geringem Gewicht im Vergleich zur Fragwürdigkeit seines Konzeptes komparativer Theologie. Zwei Fragen stellen sich m.E. vor allem: 1. Wie will Clooney das von ihm so betonte interreligiöse Lernen ohne Bewertung und entsprechende Kriterien betreiben? (Bewertung tritt für ihn in den Hintergrund, Kriterien spielen überhaupt keine Rolle.) 2. Auf welcher religionstheologischen Basis will er interreligiöses Lernen praktizieren? Auf der Basis eines (wechselseitigen) Inklusivismus? (Vgl. S. 149f.) Oder auf der Basis eines Pluralismus, der mehrfache Religionszugehörigkeit für angemessen hält? (Vgl. S. 55 und 156f.)

Dr. Wolfgang Pfüller
Nauhofer Str. 17, 04299 Leipzig

Claus-Peter Eichhorst: *Das falsche Nichts. Wo Schöpfungstheologie und Urknall-Physik gemeinsam irren, Realm of Reason: Berlin 2012, ISBN 978-3-9801448-2-7, 176 Seiten, kartoniert, 18,00 Euro.*

Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Diese einst von Friedrich Wilhelm Schelling so oder ähnlich formulierte Frage treibt seit jeher nicht nur Philosophen und Theologen um, sondern neuerdings auch Naturwissenschaftler. Philosophen (so Aristoteles) dachten über den „Grund alles Seins“ nach und sprachen vom „unbewegten Bewegter“. Theologen beschworen gerne die *creatio ex nihilo*, riefen darum zum Glauben an den Schöpfergott auf, während einige der heutigen Astrophysiker die Frage nach der Entstehung alles Seienden durch quantenmechanische Fluktuationen eines vor dem Urknall bestehenden Vakuums glauben beantworten zu können (vgl. etwa Lawrence Krauss: *Ein Universum aus Nichts – und warum da trotzdem etwas ist*, München 2013).

Claus-Peter Eichhorst hält die Thesen der Theologen und Astrophysiker für vorschnelle Vorstellungen und grundlegende Falschaussagen. Das vibrierende und von allerlei virtuellen Teilchen wimmelnde Vakuum, von dem die Astrophysiker reden, sei kein Nichts, sondern ebenfalls ein Etwas, und von nichts könne nichts kommen. Denn wird die Frage Schellings radikal gestellt – wie sie philosophisch gestellt werden müsse –, so könne sie sich nur auf ein *totales* Nichts beziehen, ein Nichts, aus dem eben nichts entsteht.

Dieses totale Nichts lasse sich nicht einfach dadurch umgehen, dass man das,

was vor einem Urknall gewesen sei, voreilig als „Nichts“ bezeichne. Das Nichts als radikaler Gegensatz zur real existierenden Welt könne eben nur ein totales Nichts sein, das alles weltlich Seiende ausschließt. Ein angebliches „Nichts“, aus dem nach Meinung der Quantenkosmologen das Universum hervorgegangen sei oder aus dem gemäß den Theologen die *creatio ex nihilo* entstanden sei, ein solches „Nichts“ sei ein „falsches Nichts“ und nicht das absolute, uneingeschränkte Nichts der radikal zu stellenden Frage Schellings.

Wie sieht es aber nun mit dem totalen Nichts aus? Zwar sei das totale Nichts als logische Möglichkeit ernst zu nehmen, meint Eichhorst, doch sei diese logische Möglichkeit kein hinreichender Grund für seine reale Möglichkeit. Vielmehr beweise die Existenz der Welt, „dass das Nichts real unmöglich ist“. Die Annahme, das Nichts sei eine reale Alternative zur Welt, sei demzufolge – nach Eichhorst – nur eine Illusion. Das Nichts, nach dem wir fragen, ist ein ideales, aber auch illusionäres Nichts, weil wir ja die Welt vorfinden.

Eichhorst versteht das Nichts als „das null-dimensionale All des Seienden“. Das Nichts ist kein Vakuum, kein leerer Raum, hat keine räumliche Ausdehnung – und: es wandelt sich nicht! Andernfalls wäre es kein Nichts. Es ist ewig, bewegungslos, substanzlos. Das Nichts ist nach Eichhorst auch nicht mit „nichts“ gleichzusetzen, denn als „nichts“ könnte es im unbegrifflichen Nebel verschwinden, wo es dann für allerlei Unsinn missbraucht werden kann. Wird es korrekt definiert, muss man vom Nichts dann allerdings sagen: Das Nichts hat es nie gegeben, wird es nie geben und kann es nicht geben. Die Welt ist für Eichhorst darum die Substanz-Ursache ihrer selbst.

Eichhorst behandelt in seinem Buch nicht nur einige wichtige Philosophen, die sich mit dem Nichts auseinandergesetzt haben, sondern auch eine Reihe moderner Astrophysiker, die sich mit ihren quantenphysikalischen Überlegungen in den Grenzbereich der Metaphysik vorwagten. Von Letzteren meint er: „Ach, wenn unsere Physiker sich doch ernsthafter mit der von ihnen verspotteten Philosophie und Theologie beschäftigen würden! Vielleicht würden sie sich dann auf größere Bescheidenheit besinnen...“ (S. 84). Eichhorst fasst zusammen: „Entweder das Nichts wäre schon immer gewesen: dann hätte aus ihm nie ein Nicht-Nichts [also die Welt, die Red.] werden können. Oder das Nicht-Nichts [also die Welt, die Red.] war schon immer: Dann kann ihm unmöglich ein Nichts vorangegangen sein oder aus ihm ein Nichts werden.“ (S. 163)

Eichhorsts Buch ist keine leichte Zubett-Geh-Lektüre, aber wer sich mit dieser letzten aller Fragen ernsthaft auseinandersetzt, ist gut beraten, Eichhorst zur Kenntnis zu nehmen.

Kurt Bangert

INFORMATIONEN

Papst fordert Respekt zwischen Christen und Muslimen

Rom (epd). Zum Ende des Fastenmonats Ramadan hat sich Papst Franziskus dafür ausgesprochen, dass sich Christen und Muslime in gegenseitiger Achtung begegnen. In einer im Vatikan veröffentlichten

Grußbotschaft zum Ende des muslimischen Fastenmonats Ramadan am 8. August äußerte er seine »Hochachtung und Freundschaft für alle Muslime, vor allem für ihre religiösen Anführer«. Die Glückwünsche zum *Id al-Fitr*-Fest unterzeichnet im Vatikan gewöhnlich der Präsident des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog. Franziskus spricht Muslime in seiner Botschaft eigens als „liebe Freunde“ an.

Das diesjährige Thema der Botschaft „Gegenseitigen Respekt durch Bildung fördern“ gehe Christen und Muslime gleichermaßen an, betonte der Papst darin. Respekt bedeute eine Haltung der Freundlichkeit, Achtung und Wertschätzung für andere Menschen. Die geforderte Gegenseitigkeit bedeute, dass dieser Prozess nicht einseitig sein dürfe, mahnte das katholische Kirchenoberhaupt. (*epd-Wochenspiegel* 32/2013)

Kirchen als Wertevermittler wenig gefragt

Köln (epd). Kirchen stehen einer aktuellen Umfrage zufolge als Wertevermittler nicht hoch im Kurs. Mehr gefragt sind dagegen Eltern und Erzieher. Sogar Politiker rangieren noch vor den Kirchen.

Nach Meinung von rund 80 Prozent der Deutschen spielen Mütter und Väter die wichtigste Rolle bei der Weitergabe von Werten, wie das Marktforschungsinstitut YouGov Deutschland am 29.7. in Köln erklärte. Erzieher und Lehrer werden von 40 Prozent als Vermittler von Werten gesehen. Vertreter von Kirchen und Religionsgemeinschaften werden laut Umfrage lediglich von 13 Prozent als Wertevermittler anerkannt. Damit liegen diese hinter führenden Politikern (30 Prozent), Freunden

(27 Prozent) und Betreuern in Jugendeinrichtungen und Vereinen (16 Prozent). Noch schlechter schneiden Prominente aus der Unterhaltung (acht Prozent) und aus dem Sport (fünf Prozent) ab. (*epd-Wochenspiegel* 32/2013)

TERMINE

Jahrestagung

Die nächste *Jahrestagung* des *Bundes für Freies Christentum* mit dem Thema „Tod und ewiges Leben“ findet vom 11. bis 13. Oktober in der Evangelischen Akademie Loccum statt. Nähere Angaben finden Sie im Flyer, der Heft 4/2013 beigelegt wurde.

Mitgliederversammlung

Im Rahmen der oben genannten Jahrestagung in Loccum findet auch die jährliche *Mitgliederversammlung* des *Bundes für Freies Christentum* statt. Die offizielle Einladung an alle Mitglieder mit der Tagesordnung befindet sich auf der 3. Umschlagseite von Heft 4/2013.

Regionaltreffen

Das nächste *Regionaltreffen* des *Bundes für Freies Christentum* findet am 26. Oktober in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, von 15 bis 18 Uhr statt: Dr. Andreas Rössler spricht über: „Der kirchliche Liberalismus in Württemberg. Rückblick auf 100 Jahre ‚Freie Volkskirchliche Vereinigung‘ (gegründet 1912)“.

Sprache und Weltverständnis

„Die Muttersprache zugleich reinigen und bereichern,
das ist das Geschäft der besten Köpfe.“

Johann Wolfgang von Goethe

„Ohne Sprache gibt es keine Religion.“

Helmut Fischer

„Der Geist einer Sprache offenbart sich am besten
in ihren unübersetzbaren Worten.“

Maria Freifrau von Ebner-Eschenbach

„Jeder Mensch hat seine eigene Sprache.
Sprache ist Ausdruck des Geistes.“

Novalis

„Die Grenzen meiner Sprache
bedeuten die Grenzen meiner Welt.“

Ludwig Wittgenstein

„Ohne Sprache als Instrument der Erkenntnis wäre
Wissenschaft nicht möglich. Dabei kommt der
Muttersprache eine besondere Bedeutung zu.“

Ralph Mucikat

„Wer seine Sprache nicht achtet und liebt,
kann auch sein Volk nicht achten und lieben.“

Ernst Moritz Arndt

„Jede Sprache bildet einen innerlich zusammenhängenden Organismus,
der durch seine Struktur eine bestimmte Weltsicht enthält und
dem Sprecher eine bestimmte Hinsicht auf die Welt vermittelt.“

Helmut Fischer

PVSt DPAG Entgelt bezahlt

E 3027

Versandstelle *Freies Christentum*:
Geschäftsstelle des
Bundes für Freies Christentum
Felix-Dahn-Straße 39
70597 Stuttgart

Der Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

Bezugspreis: jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag: für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro.
Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).
Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“!

Bestellungen: Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619 (E-Mail-Anschrift vorne).

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Kurt Bangert, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).

ISSN 0931-3834