

Peter Hofmann

Ein Übergang ohne Übergänge: Wie die Vernunft zum Glauben und wie der Glaube zur Vernunft kommt

1.

Vor Gott „mit leeren Händen“ stehen, die Fremdheit seines Namens und seiner Wege fühlen: Von dieser Erfahrung haben wir eben im Lied von Huub Osterhuis gesungen. Wir stehen an der Seite aller Menschen, die nach Gott fragen. Aber wir empfinden seinen Namen und seine Wege als etwas Fremdes, obwohl wir diesen Namen kennen – er ist uns gesagt und überliefert – und obwohl wir auf diesen Wegen unterwegs sind. Dieses Lied spricht Gott an, es duzt ihn sogar und fordert ihn zuletzt auf, das endgültige Wort zu sprechen. Es verzichtet also darauf, dieses Wort einfach selbst zu erfinden und diese Erfindung als „Gott“ auszugeben.

Die Fragen sind also nicht einfach der Anfang, denn wir kennen ja den Namen und die Wege (wie gut und wie ehrlich, dies ist eine andere Sache). Die Fragen setzen ein Wort voraus, nach dem gefragt wird, oder doch wenigstens eine vage Erfahrung dessen, wonach wir fragen. Die Gottesfrage ist nie ein offener Anfang, sondern immer schon eine Reaktion, eine Antwort. Nicht wir sprechen und fragen als erste: Es ist Gott und niemand sonst, der als Erster spricht. Wir reagieren und kommen immer erst an zweiter Stelle.

Dies gilt für die Glaubenden und auch für die Nicht-Glaubenden. Den Gedanken „Gott“ denken zu können und zu wollen, heißt nicht nur, eine offene oder letztlich absurde Frage nach Orientierung zu stellen. Insofern meine ich, dass mein Fach, die Fundamentaltheologie, nicht voraussetzungslos ansetzt, sondern vielmehr auch Voraussetzungen erkennt, benennt und deutet, die Glaubende und Nichtglaubende teilen.

Überhaupt: Fundamentaltheologie ist das Gegenteil zu jedem Fundamentalismus – nicht nur, weil sie keine Voraussetzungen *macht* („fingiert“), sondern weil sie *aus Erfahrung* von einer Voraussetzung spricht *und dieses Sprechen vernünftig verantwortet*. Wer *glaubt*, will *wissen*, ob diese Voraussetzungen von bloßen Fiktionen oder Dezsionen unterschieden werden können, ob sie wahr sind und deswegen auch plausibel demonstriert werden können.

Die Frage nach den Fundamenten schwingt immer mit, auch wenn sie nicht ausdrücklich gestellt wird. Es ist wie bei den Fundamenten eines Gebäudes: Wenn man sie freilegt, beschädigt man das Gebäude. Wenn das Gebäude seinerseits Schäden zeigt, darf man sich um die Fundamente Sorgen machen.

Wie komme ich zu den Fundamenten meines Lebens und dieser Welt? Auch da sind es Brüche im Sinngefüge, die mich zum Denken nötigen (nicht zwingen, denn ich kann mich an jeder Frage vorbeidrücken). Ein Bruch ist ein Übergang, aber eben

nicht stufenlos, sondern sprunghaft: ein Übergang ohne Übergänge: Auf einmal ist alles im Leben und in der Welt anders, obwohl ich noch derselbe bin und die Welt dieselbe ist. Wie komme ich bei allem Wissen, das ja doch sprachlos wird, wenn ein solcher Bruch sich zeigt, zu dem Glauben, der wirklich Gott meint und nicht irgendein fiktives Konzept von Sinn?

2.

Nun haben wir eine Lesung gehört, in der kein Geringerer als Mose, der Prophet und Weisungsträger Gottes, eine Grundfrage stellt: Wie bekomme ich Dich, Gott, zu sehen? Halte ich Dein Angesicht aus? Oder vernichtet es mich, weil ich als endlichen Mängelwesen eine solche Wirklichkeit nicht ertragen kann? Mose ist Zeuge der Sinai-Offenbarung, er hat Gottes Tora (seine Weisung in das Leben mit Ihm) überbracht. Aber das ist ihm nicht genug. Er will Ihn *sehen*, von Angesicht zu Angesicht. Er will die Nähe des Glaubens, der noch nicht sieht, aber sich im Sehen vollenden will.

In der Übersetzung des genialen Tora-Auslegers Benno Jacob (die übrigens mit der Deutung Leo Baecks, des großen Rabbiners, übereinstimmt) wird ihm gesagt: Gott werde an ihm vorüber gehen. Vorübergang, *transitus*: also nichts zum Festhalten. Und Gott wird schützend die Hand über ihn halten, damit er das Ungeheure der göttlichen Herrlichkeit nicht unmittelbar sieht und durch sie vernichtet wird. Aber eins darf er sehen: Gottes „Nachher“, wie Jacob deutet (oder sein „Danach“, wie es Baeck sagt). Er sieht nicht einfach und anthropomorph den „Rücken“ Gottes, wie manche Ausleger lesen wollen, aber auch nicht bloß „Spuren“ der vorübergezogenen Herrlichkeit, sondern er sieht irgendwie doch diese selbst. Aber dies eben nachträglich, so wie jede Erfahrung erst nachträglich im Denken und Deuten erschlossen wird. Die Vulgata, die zwei christliche Jahrtausende der Bibeldeutung geprägt hat, schreibt sehr treffend: „et videbis posteriora ma“ – Du wirst mich im Nachhinein schauen (oder: Du wirst mein Nachhinein schauen). Ruckartig, aber eben danach, wird er erkennen, WER da vorübergeht, vorübergegangen ist und damit bleibend alles verändert. Und er wird den Vorübergang, den er nachträglich erkennt, von dem unterscheiden lernen, der vorübergegangen ist. Diesen Gott, der sich in seiner Göttlichkeit so zeigt, bekommt er aber nicht zu fassen und festzuhalten.

Was wäre es auch für ein Gott, den Mose fassen und halten könnte (ein alttestamentliches „Noli-me-tangere“, vgl. Joh 20,17)! Israel weiß das, und Judentum wie Christentum leben aus diesem Wissen. Darum haben sich christlicher Glaube und Theologie nicht nur vor der Vernunft der Philosophie, sondern auch vor der Weisheit Israels und vor dem Wissen des Judentums zu verantworten. Lukas inszeniert in seinem Emmaus-Evangelium die Erfahrung der Jüngern mit dem Auferstandenen aus eben dieser Weisheit und diesem Wissen: Da geht der Eine, Vermisste und als Toter Betrauerte mit den beiden Fragenden, die ihn zwar sehen, aber nicht erkennen. Als er sich ihnen zu erkennen gibt, im Brotbrechen, entzieht er sich ihrem Sehen: ein

glatter Bruch, in dem sie zur Erfahrung der Auferstehung gelangen, ein plötzlicher Aufbruch, der sie zurück nach Jerusalem und den wartenden Anderen führt, denen sie diese Erfahrung und Erkenntnis mitteilen werden (Lk 24). Ein Übergang ohne Übergänge, die gemacht, sondern erfahren, nicht erdacht, sondern gedeutet. Sehen, ohne zu erkennen (also Erfahrung), und erkennen, ohne zu sehen (nämlich Glauben).

Kurz: An der Bruchstelle, im Vorübergang, steht Gott, der sich im „Nachher“ und im „posteriora mea“ zeigt. Der Bruch lässt sich markieren, seine Deutung lässt sich rechtfertigen, aber eben nicht herstellen oder erklären. Glaube wird nicht gemacht oder ausgehandelt, sondern im Annehmen geschenkt. Wer glaubt, will im denkenden Rückblick dann aber auch *vernünftig wissen*, was da geschehen ist, um das Ereignis von Fiktion und seine Deutung von Projektion zu unterscheiden.

Durch Gott kommt die Vernunft zum Glauben, nicht durch sich selbst. Durch Gott kommt der Glaube zur Vernunft, der nachdenkt und wissen will, wem er (und auch was er) geglaubt hat. Gott ist in diesem Vorübergang, an dieser Bruchstelle. Darum kann und darf eine Theologie, die Gott meint und nicht einen spekulativen Begriff, den Übergang ohne Übergänge nicht erklären. Wenn sie dies weiß, gesteht sie nicht ein irrationales Defizit ein, sondern benennt sehr rational die Stärke ihres Konzeptes, die nicht ihre eigene Stärke ist, sondern Gottes. (Und Konzept von Lt. *concipere* meint nichts anderes als Empfangen oder Vernehmen – bis hin zur *conceptio immaculata*, die das katholische Dogma von Maria bekennt und damit meint: Sie hat Gott ohne jeden Makel so in sich angenommen, wie Er ist, damit er zugleich ganz und gar menschlich in die Welt kommt).

3.

„Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn.“

So schreibt Walter Benjamin in seinem *Theologisch-politischen Fragment* (1920/21?). Der Übersprung auf das Ziel der Geschichte hin, ohne die sie nur eine absurde Abfolge von Fakten bliebe, ist nicht Menschen möglich, ebenso wenig der vorwegnehmende Bezug auf den Messias. Erst im „Nachher“ wäre zu erkennen, dass der Messias gekommen und wer er ist. Erst in seinem Licht ließ sich das Buch der Geschichte insgesamt lesen und verstehen (so wie in der Liturgie der Osternachtfeier die alttestamentlichen Lesungen im Licht der Osterkerze, des Auferstandenen also, neu und von ihm her bzw. auf ihn hin gelesen und verstanden werden).

Gott muss sein endgültiges Wort sprechen, dass uns in seinen „großen Frieden“ und in „das Land, das keine Grenzen kennt“, führt (so Osterhuis in seinem Lied).

Was Gott in seiner höchsten Weise der Offenbarung mitteilt, ist nichts, was Menschen von irgendwo her ahnen oder ableiten könnten. Dieses Wort kann nur er selbst (oder griechisch-philosophisch „Sein selbst“ bzw. biblisch seine „Wahrheit und Treue“) sein. Nur dieses Wort kann den Glauben erwecken und die Vernunft in das „Nachher“ zur Gotteserfahrung führen – wenn sie sich denn führen lässt.

Der vielzitierte Text Benjamins unterläuft alle dialektischen Vermittlungen der Erlösung bzw. Versöhnung, aber auch die theologisch-dialektische Bestreitung solcher Vermittlung. Gott und sein Wort, das zur Antwort des Glaubens provoziert, sind kein Punkt im System des Glaubens und der Theologie. Im Gegenteil: Sie brechen alle Systeme auf und öffnen sie für das, was „über“ ihnen und „jenseits“ von ihnen ist. Gott und sein Wort – so die Voraussetzung von Glaube und Theologie – sind *in* dieser Welt, aber nicht *von* dieser Welt. Über das erste ist vernünftig nachzudenken, das zweite bleibt „in unzugänglichem Licht“ (vgl. 1 Tim 6,16).

Übergang und Bruch macht also nicht der Mensch; aber wenn er beides erfährt, kann er vernünftiger Weise nur antworten und aufbrechen (vgl. Abraham in Gen 12). Die Theologie kann nur zeigen, dass es unvernünftig wäre, Antwort und Aufbruch zu verweigern. So ist mit Johann Baptist Metz tatsächlich „die kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“. (Ganz passend stammt das neuhebräische Wort für Streik aus der klassischen Wurzel von „Schabbat“: Unterbrechung – des Wochenkreislaufs auf den Frieden Gottes hin).

Jacob Taubes, der jüdische Religionsphilosoph, hat in seiner späten Paulus-Vorlesung eben diese Bruchstelle in aller Menschengeschichte markiert. Als Mensch, der schon vom nahen Tod gezeichnet war, verzichtete er gerne und drastisch darauf, die große Bruchstelle des Glaubens mit philosophischen Konzepten zu überbauen. Nicht zufällig kommentierte er das Messias-Fragment Benjamins, das Juden wie Christen gilt:

„Benjamin ist von Karl Barthscher Härte. Da ist nichts vom Immanenten. Von daher kommt man zu nichts. Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, wie es Kafka beschreibt, das liegt nicht an einem selbst. Man kann mit den Fahrstühlen hochfahren in die höchsten Stockwerke der seelischen Hochhäuser – das bringt nichts. Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist. Sich selber nach dem Muster des deutschen Idealismus autonom zu befreien – also, wenn man in mein Alter und meine Kon-dition kommt, kann man sich da nur wundern, daß außer Professoren noch irgendeiner so etwas ernst nimmt. Das ist die Goethe-Religion. „Wer immer stre-bend“, ich weiß nicht was. Man kann den Verstand verlieren, wenn man so etwas liest. Wenn man die Sachen ernst nimmt. Wir können streben bis übermorgen, wenn keine Fallbrücke da ist, was soll's? Das ist ja Karl Barth, diese totale Er-nüchterung, und ich seh' nicht, daß darüber hinwegzukommen ist. Weder mit

den Aszendenzen des deutschen Idealismus noch mit den Tiefen, dem Weg nach Innen, Novalis und so weiter. Sie können es haben, wie Sie wollen, da ist Schluß: Wenn Gott Gott ist, dann ist er nicht aus unserer Seele herauszukitzeln. Da ist ein *prius* da, ein *a priori*. Es muß was geschehen von der anderen Seite, **dann** sehen wir, wenn uns der Star gestochen ist. So sehen wir gar nichts. So aszendieren wir, streben wir bis übermorgen“ (*Die politische Theologie des Paulus*, München 1993 [²1995] 105/106).

Wie also kommt die Vernunft zum Glauben und wie kommt der Glaube zur Vernunft? Durch einen Übergang ohne Übergänge: durch Gottes Wort und Menschwerdung, den Quantensprung *in* unserer Geschichte, der nicht *von* unserer Geschichte hervorgebracht wird. Alles andere, meine ich, wäre unvernünftig, und darum ist nichts vernünftiger als zu glauben.

Lesung aus dem Buch Exodus 33,12-23

Und Mose sprach zu IHM:

Siehe, Du selbst sagst zu mir: Führe dieses Volk hinauf, aber eben Du hast mir nicht kundgetan, wen Du mit mir sendest und gerade Du hast doch gesagt: Ich zeichne dich mit Namen aus, auch hast du Gunst in meinen Augen gefunden.

Also, wenn ich dessen Gunst in Deinen Augen gefunden habe, tue mir doch Deinen Weg kund, so daß ich Dich erkenne, damit ich Gunst in Deinen Augen finde und sieh zu, daß diese Nation Dein Volk ist.

Darauf entgegnete Er: Geben will ich selbst und werde dir Beruhigung schaffen.

Sprach jener zu Ihm: Wenn Du nicht selbst mit uns gehst, führe uns nicht von hier hinauf. Und woran denn soll erkannt werden, daß ich Gunst in Deinen Augen gefunden, ich und Dein Volk – nicht daran, daß Du mit uns gehst, und wir, ich und Dein Volk, unterschieden werden vor allem Volk, das auf dem Erdboden ist?

Darauf sprach ER zu Mose: Auch diese Sache, von der du geredet hast, werde ich tun, denn du hast Gunst in meinen Augen gefunden, und ich zeichnete dich mit Namen aus.

Sprach jener: O, laß mich Deine Herrlichkeit sehen!

Antwortete ER: Ich werde all mein Bestes an deinem Angesicht vorüberziehen lassen und den Namen ADONAI vor dir ausrufen und mich gnädig zeigen, gegen wen ich mich gnädig zeigen werde, und barmherzig, gegen wen ich mich barmherzig zeigen werde.

Weiter sprach ER: Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn mich *sieht nicht* der Mensch und *lebt*.

Weiter sprach ER: Siehe, es ist ein Ort bei mir, da stelle ich dich auf den Felsen.

Dann soll es geschehen: Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, bringe ich dich in die Höhlung des Felsens und breite meine Hand über dir, bis ich vorüber bin.

Dann ziehe ich meine Hand ab und du siehst mein *Nachher*, aber mein Angesicht wird nicht gesehen.

(Übersetzung nach Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, herausgegeben im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts von Shlomo Mayer, Stuttgart 1997, 952-953)