

Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute

Walter Kasper, Münster/Westf.

I. Das Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Theologie

Eine Reihe von pastoral-soziologischen Untersuchungen der letzten Zeit haben darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen dem, was amtlich als Glaube der Kirche gelehrt und dem, was faktisch in der Kirche geglaubt wird, eine geradezu beängstigende Diskrepanz besteht. Es wäre sicher zu einfach und kurzsinnig, diese Diskrepanz bloß auf mangelhafte Glaubensinformation oder auf moralische Unzulänglichkeiten hinsichtlich der konkreten Realisierung des Glaubens zurückführen zu wollen. Erst recht macht man es sich zu leicht, wenn man zu rasch von einem Geist des sich auch in die Kirche einschleichenden Unglaubens, von lautlosem Abfall und Randchristentum spricht. Das gibt es zweifellos auch. Aber das eigentliche Problem liegt tiefer und ist umfassender. Es handelt sich um die nicht nur intellektuelle, sondern lebensmäßige Unfähigkeit, die amtliche Glaubenslehre mit der alltäglichen menschlichen Erfahrungswirklichkeit zu integrieren. Es handelt sich um ein existentielles Nicht-verstehen- und Nichtrealisierenkönnen dessen, was als „klerikales“ Glaubensverständnis verkündet wird.

Es ist üblich geworden, diese Krise in der Kirche als Autoritätskrise zu bezeichnen. Doch mit dieser Charakterisierung bleibt man an den Oberflächenphänomenen und an den Symptomen hängen, ohne zu der eigentlichen Wurzel des Problems vorzudringen. Das hierarchische Verständnis der Kirche hat seine Wurzeln in einem hierarchischen Verständnis der Wirklichkeit insgesamt. Das zeigt sich besonders deutlich bei Dionysius Areopagita, der um die Wende vom 5./6. Jahrhundert den Begriff der Hierarchie aus der neuplatonischen Emanationenlehre in die Ekklesiologie eingeführt hat. So konnte sich die kirchliche Hierarchie lange Zeit verstehen als Abbild und Vergegenwärtigung der hierarchischen Ordnung der Wirklichkeit, die letztlich in Gott aufgipfelt. Die Krise bzw. das Ende dieses hierarchisch gestuften Wirklichkeitsverständnisses mußte dann allerdings auch die Krise des hierarchischen Amtsverständnisses mit sich bringen. Das bedeutet, daß man der gegenwärtigen innerkirchlichen Krise weder durch Appelle an den kirchlichen Gehorsam noch durch Demokratisierungspostulate allein beikommen kann. Es geht letztlich um eine fundamentale Neuorientierung des Glaubens innerhalb einer veränderten

Lebens- und Erfahrungswelt der Menschen. Das eigentliche Problem ist die Frage, in welcher Weise sich von unserer Erfahrungswirklichkeit her in neuer Weise ein Zugang zu einem menschlich realisierbaren, verständlichen und verantwortlichen Sprechen von Gott eröffnen läßt. Von dorther läßt sich dann auch in sinnvoller Weise kirchliche Autorität wieder neu begründen.

In der Tat zeigt sich die angedeutete Diskrepanz zwischen Glaubenslehre und Glaubenserfahrung angesichts des Gottesproblems am deutlichsten und am dringlichsten. Es geht dabei gar nicht in erster Linie um die derzeit etwas Lärm verursachenden Formen einer sogenannten „radikalen“ Theologie, die die Rede von Gott für eine weltbildhaft bedingte geschichtliche Vorgabe halten, die wir heute, wie manches andere auch, entschlossen zu entmythologisieren hätten, um dadurch erst das eigentlich und unterscheidend Christliche zurückzugewinnen. Diese theologische Problematik ist im Grunde nur die Folge einer viel fundamentaleren Krise im Glaubensbewußtsein selbst. Das Wort Gott ist für viele heute zu einer nichtssagenden Vokabel geworden, welche die Wirklichkeit, in der sie leben, nicht mehr trifft und die in ihrem Erfahrungskontext keinen Ort mehr findet. Wir alle machen in der Gegenwart diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Unser Sprechen von Gott und noch mehr unser versuchtes Sprechen mit Gott scheint ins Leere hinein zu gehen. In dieser Erfahrung sind heute Gläubige und Atheisten weitgehend einig und solidarisch; sie deuten sie nur verschieden. Es geht also gar nicht so sehr um den Atheismus der andern, um ein Grenzproblem zur modernen Philosophie oder Naturwissenschaft; es geht um eine Frage, die in der Kirche selbst aufgebrochen ist, es geht um den Atheismus des eigenen Herzens. Durch diesen Ausfall an Gotteserfahrung droht das Wort Gott zu einer blassen Abstraktion oder gar zu einem bloßen ideologischen Überbau zu werden und ideologischem Mißbrauch ausgeliefert zu werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung ist deshalb heute ein äußerst dringendes Problem, an dem sich das wahre Heutigwerden der Kirche und ihres Glaubens entscheidet.

Der Hintergrund dieser Krise besteht darin, daß wir uns heute einer Welt gegenüber sehen, die wir qualitativ anders erfahren als früher. Diese Welt ist für uns nicht mehr jene numinose Welt, die voll des Göttlichen ist, in der Göttliches und Weltliches sich dämmernd ineinander verlieren. Sie ist auch nicht mehr jener wohlgeordnete Kosmos, wo alles, auch Gott seinen festen Platz hat, in dem alles, je nach den verschiedenen hierarchisch gestuften Ordnungen des Seins, diaphan ist für Gott. Sie ist auch nicht mehr eine von Urzeiten bestehende, göttliche sanktionierte Ordnung, die es nur zu bewahren gilt. Es ist vielmehr eine uns gegebene und auf-

gegebene Welt; sie ist Bauplatz und Material für unser geschichtliches Werk, durch das wir erst eine menschliche Ordnung schaffen müssen. In dieser geschichtlich werdenden Welt begegnen wir deshalb nicht so sehr den Spuren Gottes als unseren eigenen Spuren. Wir betrachten sie nüchtern und sachlich, je nach ihren immanenten naturwissenschaftlichen, politisch-soziologischen und anthropologischen Sachgesetzlichkeiten. Mit einem Wort: Es handelt sich um eine ganz und gar weltliche Welt, nicht um einen harmonischen aber statischen Kosmos, sondern um werdende Geschichtswelt. In dieser Welt kommt Gott zunächst nicht vor. Weder in unserem wissenschaftlichen Welterkennen noch in unserer weltverändernden Praxis können wir uns unmittelbar auf ihn berufen. Beides wäre unehrlich und verdächtig. Damit wird jedoch Gott aus dem Bereich unserer menschlichen Erfahrung hinausgedrängt. Die Wirklichkeit Gottes hat sich dadurch für den Menschen immer mehr verflüchtigt.

Auf diese Situation des Auseinanderfallens von menschlicher Erfahrung und Gottesglaube hat die Theologie bisher in verschiedener Weise geantwortet. Teilweise hat sie zunächst apologetisch reagiert. Sie hat versucht, Gott in den jeweiligen Lücken und Grenzen unserer weltlichen Erkenntnis und unseres praktischen Vermögens anzusiedeln. Auf diese Weise ist die Theologie im Verlauf der Neuzeit in ein nicht gerade rühmliches Rückzugsgefecht verwickelt worden, an dessen Ende sie erkennen mußte, daß ein solcher Lückenbüßergott im Grunde gar nicht Gott wäre, sondern ein ärmlicher Götze, eine Wunsch- und Ersatzbefriedigung des Menschen. Deshalb hat man diese apologetische Tendenz heute im allgemeinen wohl aufgegeben. Dafür sucht man heute meist biblisch und dogmatisch so zu antworten, daß die Wirklichkeit Gottes den Bereich menschlicher Erfahrung grundsätzlich übersteige; Gott sei der ganz Andere, der Jenseitige, der Geheimnisvolle, der Verborgene; seine Erkenntnis bestehe in der personalen Anerkenntnis, im existentiellen Getroffensein, in der persönlichen Entscheidung, sie sei kein Schluß, sondern ein Beschluß, sie sei letztlich das unableitbare übernatürliche Geschenk des Glaubens. Das ist theologisch alles wahr, aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Hier wird aus der faktischen Diskrepanz zwischen Glauben und Erfahrung eine grundsätzliche Unterscheidung gemacht und das Auseinanderfallen von Glaubens- und Lebenswirklichkeit dogmatisch geradezu kanonisiert. Ein solcher Offenbarungspositivismus und solche fideistischen Tendenzen scheinen heute recht verbreitet zu sein. Sie lassen jedoch außer acht, daß der Glaube auch beansprucht, ein voll und ganz menschlicher Akt zu sein, der, soll er nicht geradezu unsittlich sein, menschlich verantwortet werden muß. Außerdem erhebt der Glaube einen universalen Anspruch; man kann ihn nicht auf die im Grunde beliebige und private personale Innerlichkeit

beschränken. Deshalb muß es vom Selbstverständnis des Glaubens her einen Zusammenhang zwischen unserer Daseinserfahrung und der Wirklichkeit des Glaubens geben. Andernfalls droht der Glaube zu einer Ideologie zu werden; er ist dann nur noch die Sanktionierung, die feierliche Ergänzung, der Trost- und Rechtfertigungsgrund der jeweils bestehenden Welt. Wo man jedoch – wie in der Schultheologie – einen solchen letztlich konservativ-ideologischen Fideismus vermeidet und sich um sogenannte Gottesbeweise bemüht, verbleibt man gewöhnlich in einer erfahrungslosen begrifflichen Abstraktheit und produziert weitgehende Leerformeln. Begriffe ohne Anschauungen sind nach dem bekannten Wort Kants leer; ohne Erfahrungshintergrund fehlt ihnen die nötige Lebens- und Überzeugungskraft.

Diese Einsicht hat sich eine dritte Weise theologischer Reaktion auf die aufgewiesene Situation einer zunehmenden Entfremdung von Glaubens- und Erfahrungswirklichkeit zu eigen gemacht: die sogenannte Theologie nach dem sogenannten Tod Gottes. Aber auch hier wird die phänomenale Ebene der Erfahrung der Abwesenheit Gottes überschritten zugunsten einer grundsätzlichen Interpretation und Schlußfolgerung, die mit der Erfahrung selbst nicht unmittelbar gegeben ist, nämlich der Behauptung, daß Gott tot sei. Damit wird jedoch unsere gegenwärtige gesellschaftliche Situation in anderer Weise ein zweites Mal ideologisiert. Die extremen Säkularisierungstheologien stellen im Grunde so etwas wie eine Naturreligion unserer modernen Gesellschaft dar. Wenn der Glaube in dieser unmittelbaren Weise in die gegenwärtige Erfahrungswirklichkeit nivellierend eingeordnet wird, wenn er nur noch mit etwas anderen Worten mystisch verbrämt dasselbe sagen darf, was alle anderen auch schon sagen, dann ist er im Grunde nicht aktuell, sondern höchst unaktuell und völlig überflüssig geworden. Wenn das Wort Gott überhaupt noch einen Sinn haben soll, dann muß es „etwas“ besagen, was mit dem Menschsein, der Welt und der Geschichte nicht unmittelbar mitgesetzt ist.

Alle drei Weisen der theologischen Reaktion auf die moderne Situation lassen eine grundsätzliche Reflexion auf das Verhältnis von Glaube und Erfahrung vermissen. Deshalb kommen sie entweder zu einer naiven Einordnung und Gleichstellung oder zu einer radikalen Gegenüberstellung beider Größen. Eine der entscheidenden Aufgaben der Theologie ist es heute, dieses Verhältnis prinzipiell zu klären und – bevor sie die eigentlichen Aussagen von Schrift und Tradition über Gott interpretierend wiederholt – zuerst die Erfahrungs-Dimension wieder freizulegen, in der es sinnvoll und verständlich ist, von Gott zu reden. Bei allem Bewußtsein, daß es sich dabei um theologische Vorfragen und noch nicht um den eigenen inneren Gegenstandsbereich der Theologie handelt, müssen diese

hermeneutischen und fundamental-theologischen Fragen heute doch im Vordergrund stehen. Theologiegeschichtlich formuliert heißt das, daß wir heute in kritischer Weise die Problemstellungen des 19. Jahrhunderts wieder aufgreifen müssen. Sowohl in der liberalen Theologie auf protestantischer Seite wie in der modernistischen Theologie auf katholischer Seite war das Problem der Erfahrung ja sehr zentral. Leider ist es dann in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts unerledigt liegegeblieben. Sowohl die dialektische Theologie wie die neuscholastische Schultheologie haben es zugunsten eines einseitigen dogmatisch-biblizistischen Positivismus und Supernaturalismus vernachlässigt. Selbstverständlich können wir heute nur kritisch und eigenständig-schöpferisch an der Problematik von damals anknüpfen. In erster Linie geht es uns um die Probleme von heute und nicht um die von damals.

II. Begriff und Formen der Erfahrung

Wenn wir also das Thema Glaube und Erfahrung bzw. hier konkret das Thema Gott und Erfahrung aufgreifen, dann scheint in dieser Doppelaussage zunächst nur die eine Hälfte, nämlich Gott, die Unbekannte zu sein, während der Begriff Erfahrung mehr oder weniger geklärt zu sein scheint. Davon, daß dem nicht so ist, kann jedoch jeder oberflächliche Blick in ein philosophisches Wörterbuch überzeugen. Der Begriff Erfahrung gehört zu den allerdunkelsten philosophischen Begriffen überhaupt. Eine umfassende Klärung dieses Begriffs ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht möglich; es sollen lediglich ein paar Elemente herausgegriffen werden, die für unser Thema von Bedeutung sind.

Zunächst ist es wohl klärend, kurz anzudeuten, worum es alles nicht geht. Es geht nicht um eine erlebnishafte, gefühlsmäßige innere Gotteserfahrung, auch nicht um mystische Erfahrungen oder gar um okkulte Erfahrungen. Es geht auch nicht um die religiöse Erfahrung, wie sie in der Religionspsychologie und -phänomenologie behandelt wird, also um die Erfahrung des Heiligen und Numinosen im Sinn eines Machtphänomens. Damit unterscheidet sich dieser Ansatz von der Art der Erfahrungstheologie, wie sie im Gefolge Schleiermachers aufgekommen ist und wie sie auch den Modernismus beeinflußt hat. Schließlich geht es nicht unmittelbar um das, was man die transzendentale und ontologische Erfahrung nennt. Daß es dies alles gibt, soll nicht geleugnet werden; es steht hier aber nicht zur Debatte. Es geht uns sehr schlicht und ganz allgemein um die Weise, wie wir heute unserer Wirklichkeit innewerden, wie wir heute in der Welt sind und wie die Welt bei uns ist. Es geht um die Frage, wie in dieser heutigen Welterfahrung wenigstens spurenhaft Gott erfahren werden kann.

Wir gehen damit aus von der etymologischen Grundbedeutung des Wortes Erfahrung: durch Fahren, d. h. durch Wandern eine Sache erkunden und kennen lernen. Erfahrung meint damit nicht nur ein theoretisches, aus Büchern gewonnenes, sondern ein praktisches, aus konkretem Umgang mit Sachen und Personen erworbenes Wissen. Erfahren ist in diesem Sinn soviel wie Erproben. Dazu gibt es ein bezeichnendes Wort Martin Luthers: „Im deutschen Sprichwort sagt man von einem jungen Arzt, daß er einen neuen Kirdhhof haben müsse; von einem jungen Juristen, daß er alles in Streitigkeiten verwickle; von einem jungen Theologen, daß er die Hölle mit Seelen fülle. Denn sie wollen alles ohne die Erfahrung, die allein klug macht, nach ihren Gesetzen und Regeln fertigbringen; darum laufen sie an und irren, sehr den Menschen zum Schaden wie der Sache“.

Dieser Erfahrungs begriff ist philosophisch gar nicht so naiv, wie es zunächst scheinen möchte. Auch Aristoteles unterscheidet die Erfahrung von der bloßen sinnlichen Einzelwahrnehmung; sie ist ihm die Zusammenfassung vieler Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichartiger Fälle, in der das Gemeinsame in einem schematischen Bild festgehalten wird. Sie ist eine erste, noch nicht ausdrücklich reflektierte Synthese unserer Wahrnehmungen. Ihre innere Einheit ist dem reflektierenden Denken noch verborgen; der Empiriker kennt nur das Was, nicht das Warum; er hat noch keine Einsicht in die inneren Gründe. Aber eben weil er noch nicht „von des Gedankens Blässe“ angehaucht ist, bedeutet das unmittelbare Gegebensein und die unmittelbare Präsenz der Wirklichkeit in der Erfahrung eine Art höchster Gewißheit und unwiderstehlicher Evidenz, gegen die das kritisch verunsichernde Denken meist wenig ausrichtet.

Neben dem objektiven Element schließt die Erfahrung aber auch einen subjektiven Faktor ein. Sie ist, wie besonders Kant wußte, eine Synthese, die der Mensch von seinem Umgang mit der Wirklichkeit macht. Die Erfahrung ist bereits ein menschliches Modell, die Wirklichkeit zu verstehen. Sie ist also nicht nur ein Widerfahrnis, das der Mensch stumpf und passiv hinnimmt; sie schließt vielmehr ein subjektives und aktives Element ein. Wirkliche Erfahrung machen wir deshalb nur im praktischen Umgang mit der Wirklichkeit, wenn wir den Widerstand der Wirklichkeit spüren. Erfahrungen macht man, indem man „seine Hörner abstößt“. In dieser Erfahrung verändern sich Welt und Mensch gegenseitig aneinander. So gehören Erfahrung und Praxis wesentlich zusammen. Diese Erfahrung machen wir aber nicht als einzelne; die Erfahrung hat eine wesentliche gesellschaftliche Dimension. Durch die Gesellschaft sind uns jeweils bestimmte Erfahrungsmodelle vorgegeben. Das geschieht besonders in der Sprache. Sie ist im Grunde das Gedächtnis einer Jahrtausende

alten Erfahrung. Durch sie ordnen wir jede neue Erfahrung sofort in größere Zusammenhänge ein. Insofern ist Erfahrung niemals voraussetzungslos, sondern nur im Raum von Tradition möglich. Wesentlich für die Erfahrung ist schließlich jedoch, daß sie stets offen bleibt. Sie kann immer wieder durch neue Erfahrungen durchkreuzt und in Frage gestellt werden. Erfahrung bewegt sich in der Bewegung von Entwurf, Erfahrung und Kritik des Entwurfs. Ein erfahrener Mann ist, wer um diese Nichtabschließbarkeit und um die grundsätzliche Endlichkeit der Erfahrung weiß; nicht umsonst schwingt in der Aussage, daß man seine Erfahrungen gemacht habe, meist ein skeptischer, kritischer, wenn nicht gar resignierter Ton mit. Erfahrung hat immer ein negatives Element. Sie ist immer zugleich Enttäuschung von Erwartungen, die aus bisheriger Erfahrung resultieren. Als Aufhebung der Täuschung beinhalten sie aber zugleich die Wahrheit über die bisherige Erfahrung. Diese wird also nicht einfach als wertlos beiseite geschoben, sondern „aufgehoben“ und mit eingebracht in die neue Erfahrung. Die Erfahrung, so können wir zusammenfassend sagen, ist der jeweilige vorreflexe Horizont und die Gesamtheit dessen, wie wir unmittelbar unserer Welt begegnen und wie sie uns begegnet. Sie ist die jeweilige geschichtliche Weise der praktischen Welthabe und des Wirklichkeitsverständnisses.

Diese Weise, die Wirklichkeit zu erfahren, ist geschichtlich wandelbar. Wir begegnen heute der Welt in einer qualitativ anderen Weise als der mythische oder antike und der mittelalterliche Mensch. Die Weise, wie wir heute die Wirklichkeit erfahren, ist zutiefst von den Naturwissenschaften und der Technik bestimmt. Sie gelten nicht umsonst als die Erfahrungswissenschaften schlechthin. Von ihrer Weise der Welterfahrung sind die meisten Menschen so sehr fixiert und fasziniert, daß ihnen andere Erfahrungsweisen, insbesondere die Erfahrung Gottes weitgehend verstellt sind. Wenn wir uns im Sinn unserer Problemstellung um die Möglichkeit heutiger Gotteserfahrung bemühen wollen, dann müssen wir also von dieser naturwissenschaftlich-technischen Form der Wirklichkeitserfahrung ausgehen. Es genügt dann nicht, sich theologisch mit der banalen und im Grunde selbstverständlichen Feststellung zu begnügen, daß man Gott auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Fakten nicht finden könne, weil Gott kein Faktum neben anderen Fakten ist, das man feststellen, beobachten und berechnen könne. Selbstverständlich kann man sagen: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“, und alle apologetischen Versuche, Gott auf dieser Ebene des „es gibt“ finden und beweisen zu wollen, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt. Darum kann es hier also nicht gehen. Um was es geht, ist aber, daß man es sich theologisch nicht so leicht machen und einen so wichtigen Wirklichkeits- und Erfahrungsbereich einfach

negativ beiseite schieben darf, wobei man Naturwissenschaft und Technik großzügigerweise heute für ihren Bereich ihr Recht und ihre Autonomie zuerkennt. Auf diese Weise kommt es dann erst recht zu der unerträglichen Diskrepanz von Glaube und Erfahrung. Man muß also in die inneren Voraussetzungen und die menschlichen Impulse dieser Art von Welt-erfahrung eindringen, um dann von ihnen her wenigstens ein Stück weiterzukommen. Daß dies nicht nur ein sachlich aussichtloses theologisches Wunschdenken ist, bezeugen viele Naturwissenschaftler, die sich über die Voraussetzungen ihrer Wissenschaft Rechenschaft geben, selbst.

Die spezifisch naturwissenschaftliche Erfahrung besteht nun keineswegs darin, daß sie in dem Sinn rein objektiv ist, daß sie die Wirklichkeit so widerspiegelt, wie sie an sich ist. Im Gegenteil, der Naturwissenschaftler zwingt die Natur gleichsam, auf die Fragen zu antworten, die er stellt; im Experiment setzt er sie unter ganz bestimmte, von ihm ausgedachte und deshalb von ihm auch überschaubare Bedingungen, „zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“. Die Exaktheit und Nachprüfbarkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse beruht demnach auf einer apriorischen Selbstfestlegung auf bestimmte Aspekte unter Abstraktion von anderen, weil „die Vernunft nur das ein-sieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (I. Kant). Diese Modellhaftigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis wurde vor allem durch die Entdeckungen der Quantentheorie und deren Kopenhagener Interpretation deutlich. Daraus folgt, daß in alle naturwissenschaftliche Erkenntnis ein bestimmtes Erkenntnisinteresse des Menschen und der jeweiligen Gesellschaft mit eingeht. Erkenntnis und Interesse sind hier engstens verbunden. Der Positivismus erweist sich damit als eine Ideologie der jeweiligen gesellschaftlichen Interessen, als eine Ideologie der faktisch bestehenden Wirklichkeit. Wo er nicht bereit ist, sich selbstkritisch zu reflektieren und zu begründen, wird er zu einem positivistischen Köhler-glauben, wo er sich aber zu reflektieren und zu begründen versucht, da hat er seinen eigenen positivistischen Grundansatz bereits kritisch überschritten.

Dieser Überschritt ist zumal heute nicht nur von den Voraussetzungen, sondern auch von den Folgen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens her erforderlich. Diese Folgen stellen heute einen wichtigen Teil unserer Wirklichkeitserfahrung dar. Das naive Vertrauen, daß sich die Konsequenzen aufgrund der Sachgesetzmäßigkeiten gleichsam automatisch selbst regulieren und einspielen, können wir uns heute angesichts der Mög-lichkeiten wie Gefahren, die die Technik bringt, nicht mehr leisten. Man

braucht dabei nicht nur an die Gefahren durch nukleare Waffen zu denken, man kann auch an die Möglichkeiten der Manipulation des Menschen denken. Hier stellen uns Naturwissenschaft und Technik von ihren eigenen Konsequenzen her eminent ethische, weltanschauliche, oder besser gesagt, geistige Probleme, die sie mit ihren eigenen Methoden nicht selbst nochmals lösen können. Ihre Weise des Denkens und Verhaltens hat nämlich nur dort ihren Platz, wo es um Zweck-Mittel-Relationen geht. Nun lassen sich aber die menschlichen und gesellschaftlichen Probleme nicht in reine Planungsprobleme auflösen. Diese Methode versagt dort, wo es um die Entscheidung über die Präferenzen der verschiedenen möglichen Ziele geht, wo es darum geht, die Interessen, die man mit technischen Mitteln anstrebt, kritisch zu bedenken. Die naturwissenschaftlich-technischen Erfahrungen zwingen uns also, selbst weiterzufragen. An dieser Stelle, wo es um das Interesse des Menschen geht, ist der Ort, wo das theologische Gespräch sinnvoll einsetzen kann. Es kann nicht in die immanrenten Probleme der Naturwissenschaften selbst eingreifen; aber es ist angesprochen, wenn es um deren geistige und gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgerungen geht.

Bevor wir unmittelbar davon sprechen, müssen wir jedoch den zweiten Bereich der Erfahrung, den wir soeben erreicht haben, noch etwas genauer ins Auge fassen. Man nennt ihn nach dem Neukantianismus und vor allem seit W. Dilthey im Unterschied zu den Naturwissenschaften den Bereich der Geisteswissenschaften. Dieses Wort ist mißverständlich. Es meint zumindest im Verständnis Diltheys nicht eine rein geistige Geschichte, die neben der ökonomischen und politischen Geschichte verläuft. Es geht nicht um eine Dimension der Erfahrung, die separat neben der erstgenannten liegt, sondern um eine tiefere Dimension in diesem zuerst genannten Bereich. Es geht um die Sinn-Dimension, die dort unausdrücklich immer schon impliziert ist. Näherhin geht es den Geisteswissenschaften nicht mehr um das Erklären der Natur, sondern um das Verstehen der menschlich-geschichtlichen Lebensäußerungen, die sich dort zeigen. Sie sollen begriffen werden als Möglichkeiten, wie sich der Mensch in seiner Welt sinnvoll und verantwortlich verstehen und verhalten kann. Aus der reichen Tradition bisheriger menschlicher Wirklichkeitserfahrung und ihrer kritisch-sichtenden Interpretation ergeben sich für uns Möglichkeiten und Kriterien für eine menschenwürdige, freie, verantwortliche Weise, in unserer Welt zu leben und sie zu gestalten.

In dieser Erfahrungstradition der Menschheit begegnet uns auch die Rede von Gott. Sie begegnet uns als eine vergangene und gegenwärtige Möglichkeit, sich und die Welt zu verstehen und sich darin zu bewähren. Das Sprechen von Gott ist also zunächst etwas, das wir geschichtlich in

unserer Tradition vorfinden als eine Möglichkeit menschlicher Erfahrung. Ob ein Mensch jemals von sich aus, gleichsam als einsamer auf eine Insel verschlagener Robinson Crusoe auf die Idee Gottes käme, ist eine völlig abstrakte und letztlich wohl auch unbeantwortbare Frage. Faktisch erfinden wir das Sprechen von Gott nicht, wir finden es vor als Zeugnis einer Erfahrung. Dieses Zeugnis zwingt uns nicht, aber es fordert uns heraus. Da es Ursprung und Grundlage unserer gesamten Kultur ist und da es auch heute noch eine bedeutende gesellschaftliche Macht darstellt, kann sich niemand, der in dieser Gesellschaft verantwortlich tätig sein will, der Auseinandersetzung mit dieser Tradition entziehen. Es fragt sich also, welcher Art diese Erfahrung ist, auf die sich das Wort Gott bezieht, an die sie appelliert und die sie uns erschließen will. Welches ist der Erfahrungskontext, in dem das Wort Gott begegnet und in dem es sinnvoll und verständlich ist?

Indem wir uns auf diese Frage einlassen, betreten wir eine dritte und letzte Dimension der Erfahrung. Das Wort Gott begegnet uns nämlich, wenn es sinnvoll gebraucht wird, immer dort, wo es um den Sinn des Ganzen, des menschlichen Daseins und der Welt geht. Von Gott kann man nur sprechen, wo das Ganze in Frage steht. Diese Erfahrungsdimension ist heute vielen Menschen fremd geworden. Sie sind entweder aufgrund einer Selbstgenügsamkeit in ihren geistigen Ansprüchen oder aufgrund einer Faszination durch die Technik so sehr auf das hier und heute gegebene Einzelne fixiert, daß sie, wenigstens bewußt, nach dem Sinn des Ganzen nicht mehr fragen. Doch bereits L. Wittgenstein hat erkannt, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Wenn es um diese Lebensprobleme geht, dann lebt und handelt auch der Mensch von heute nicht allein – wie er sich selbst mißverstehend oft vorgibt – aus einem objektiven Faktenwissen heraus. In den entscheidenden Situationen seines Lebens, im menschlichen Vertrauen, in der Freundschaft und Liebe, aber auch in Krankheit, im Scheitern und angesichts des Todes stellt sich ihm fast unausweichlich die Frage nach dem Sinn oder Unsinn des Ganzen des Lebens. Er kann dieser Frage vielleicht in seinem Denken zu entgehen versuchen; in seinem praktischen Handeln muß er sie so oder so beantworten. In seinem praktischen Verhalten hat er sie auch schon irgendwie beantwortet und damit unreflektierte Sinnerfahrungen gemacht. Jeder Mensch lebt also faktisch aus irgendeinem umfassenden Sinnentwurf heraus. In den entscheidenden Situationen seines Lebens geht es uns nicht mehr bloß um dieses oder jenes; da geht es uns um uns selbst, um das, was das Menschsein in und mit der Welt insgesamt wert ist.

Der Sinn ist also das Modell, der Entwurf des Ganzen unseres Lebens,

das aber sein Ganzsein nicht finden kann ohne die Welt, in der es lebt. Nach diesem Sinn fragen die Menschen im Grunde, indem sie nach Glück, Leben, Liebe, Hoffnung, Zuversicht, Erfolg, Macht usw. suchen und fragen. In all diesen Fragen geht es darum, daß das Leben als Ganzes glückt, rund wird, annehmbar und erfüllt wird. Ein Mensch, der diese Erfüllung nicht findet, wird leer und einsam; er wird krank bis hin zu schweren Neurosen. Vergnügenssucht, ehrgeiziges Erfolgsstreben oder alles zerstörende Revolten sind oft nichts anderes als verzweifelte Versuche, dieser Sinnleere zu entkommen. Nur wo der Mensch Sinn erfährt, kann er sich und die andern annehmen und sich mit der Wirklichkeit versöhnen. Nur in und durch Sinnerfahrungen kommt der Mensch zum Ganz- und Heilsein seines Daseins. Der erfahrene und verwirklichte Sinn wäre letztlich das Heil des Menschen. Tatsächlich erfahren wir uns und die Welt freilich in vielfacher Weise im Unheil, im Zustand der Unversöhnlichkeit und Nichtannehmbarkeit. Welt und Mensch sind im Zustand der Entfremdung, der Dissoziation und der Desintegration. Ein lückenlos überschaubarer Universal- und Totalsinn des Ganzen ist für uns nirgends greifbar und erfahrbar. Aber wir machen einzelne Sinnerfahrungen. Wir machen sie etwa in einer guten Begegnung mit anderen Menschen, wir machen sie in unserem Gewissen nach einer selbstlosen guten Tat, wir machen sie in der Begegnung mit Werken der Kunst oder im Gelingen unseres eigenen Werkes. In solchen Erfahrungen geht uns etwas auf, daß das Leben und die Welt nicht einfach sinnlos und wertlos sein können. Solche Erfahrungen werden uns also zu Zeichen und Symbolen, wie es um die Wirklichkeit überhaupt steht. In solchen Situationen verdichtet sich das Ganze in eine konkrete Situation hinein. Solchen Ineinsfall des Ganzen und des Einzelnen, des Idealen und Realen, von Sein und Seiendem nennen wir Sinn.

In der Erfahrung solcher Spuren und Zeichen eines universalen Sinns berühren wir eine Dimension der Erfahrung, die wir nicht in der Weise der Einzelwissenschaft fassen können. Hier versagt alles bloße Beweiswissen. Hier erfährt der Mensch, daß er sich selbst um ein Unendliches überschreitet (B. Pascal), daß er über alles objektiv Erfassbare je schon hinaus ist und in eine grenzenlose Offenheit hineinweist. Sinn kann nur erfahren werden, wenn ein Mensch bereit ist, sich auf diese Offenheit einzulassen und sich ihr anzuvertrauen. Sinn kann nur im Tun des Sinnvollen erfahren werden. Man muß den Sinn wagen, um ihn zu erfahren. Wenn es um den Sinn des Ganzen geht, „glaubt“ auf seine Weise auch der Ungläubige; auch der Unglaube fällt eine Entscheidung für einen ganz bestimmten Sinn, die er niemals ganz durch objektives Beweiswissen einholen kann. Im Streit zwischen Glauben und Unglauben geht es also kei-

neswegs um den Gegensatz zwischen bloßem Wissen und einer „zusätzlichen“ Glaubensentscheidung; hier steht letztlich Entscheidung gegen Entscheidung, Glaube gegen Glaube. Wie immer aber diese Entscheidung ausfällt, nur durch dieses Wagnis auf ein Ganzes und Letztes hin kommt der Mensch zu sich selbst. Glaubt er in gar keiner Weise, dann verliert und verzettelt er sein Leben. Würde die Frage nach dem Ganzen ausfallen, dann hätte sich der Mensch zurückentwickelt zu einem findigen Tier.

Beachtet man diesen Kontext des Sprechens von Gott, dann erkennt man, welch seltsame Vertauschung der Fronten sich heute zwischen einem engagierten Atheismus und dem Theismus zugetragen hat. Beiden ist nämlich die Frage nach dem Ganzsein des Menschseins und seiner Welt gemeinsam. Sie stehen heute gemeinsam auf einer Seite der Front gegenüber dem Positivismus, der eine gefährliche Bedrohung der Menschlichkeit des Menschen darstellt; sie verteidigen in einer „eindimensional“ gewordenen Konsumgesellschaft gemeinsam die wahren Bedürfnisse des Menschen, wenn das Leben des Menschen nicht in einer Ode und Wüste des Gleichgültigen und Banalen enden soll. Angesichts der vielfachen Bedrohungen des Humanen werden Theisten und Atheisten, Christen und Marxisten unausweichlich zum Dialog und zur Kooperation gezwungen. Dialog und Kooperation kann jetzt aber gerade nicht mehr heißen, daß man die Gottesfrage als zweitrangig ausklammert. Denn gerade indem diese Frage von beiden zwar verschieden beantwortet, aber doch gemeinsam gestellt wird, leisten beide einen Dienst am Menschen und seiner Freiheit. Der bleibende Streit zwischen Theisten und Atheisten ist deshalb kein Streit um die Existenz oder Nichtexistenz tiefsinniger Über- und Hinterwelten, sondern ein Streit um diese eine Welt des Menschen, um ihren Sinn und ihr Ziel, um ihr Ganzsein und Heilsein, um die Überwindung aller noch bestehenden Entfremdungen. Darüber zu diskutieren und zu streiten im Interesse des Menschen lohnt sich auf jeden Fall.

Trotzdem machen wir die Erfahrung, daß von dem Wort Gott und dem Streit um Gott heute offenbar wenig faszinierende, sensibilisierende und provozierende Kraft ausgeht. Die Sinnerfahrung, die sich in der Überlieferung mit diesem Wort verband, scheint heute weitgehend keiner ebenso vitalen Erfahrung mehr zu entsprechen. Die Rede von Gott hat ihre „Evidenz“ verloren. Wir müssen damit rechnen, daß sich die Erfahrung Gottes in der Sinnerfahrung des Menschen heute anders artikuliert als früher, daß sich in der Gegenwart eine epochale Verschiebung des Gesamthorizonts unseres Welt- und Daseinsverständnisses vollzieht. Diesem Wandel müssen wir jetzt nachgehen. Damit kommen wir erst zu den Möglichkeiten, die heute bestehen, um in der menschlichen Sinnerfahrung und Sinnfrage Gott zu finden.

III. Wandel und gegenwärtige Form der Gotteserfahrung

Im Sinn eines heute weitgehend rezipierten Einteilungsschemas können wir die kosmologisch-ontologische, die anthropologisch-transzendentale und die geschichtliche Weise der Gotteserfahrung unterscheiden. Die beiden ersten Möglichkeiten können hier nur sehr skizzenhaft angedeutet werden, während wir über die heutigen Möglichkeiten, Gott innerhalb eines geschichtlichen Weltverständnisses zu erfahren, ausführlicher sprechen müssen. Es handelt sich bei diesen Gegenüberstellungen nicht eigentlich um Gegensätze als um verschiedene Modelle, die zu je verschiedenen Zeiten geschichtliche Möglichkeiten der Gotteserfahrung darstellen. In keinem dieser Modelle haben wir Gott so, wie er „an und für sich“ ist – wie sollte so etwas schon möglich sein –, wir begegnen ihm vielmehr jeweils so, wie er sich unter den Bedingungen einer bestimmten Wirklichkeitserfahrung zu erkennen gibt.

Das kosmologisch bestimmte ontologische Denken erfährt etwas von Gott, indem es nach dem einheitsstiftenden Grund in aller Vielheit, nach dem Bleibenden und Wesenhaften in allem Wandel, nach dem Sein des Seienden fragt. Hier erfährt dieses Denken etwas von der Macht und Huld des Seins, das sich in allem Seienden entbirgt und gewährt und sich doch auch wieder entzieht und verbirgt. In dieser Tiefe, die überall präsent ist und doch auch wieder hoheitsvoll fern bleibt, erfährt die Wirklichkeit ihre Rechtfertigung und Versöhnung. Diese ontologische Erfahrung konnte zum Anknüpfungspunkt für die Gotteserfahrung werden, sie konnte im Licht der religiösen, besonders der christlichen Tradition auf Gott hin gedeutet werden. Von ihr kann im Sinn der fünf Wege des Thomas von Aquin gesagt werden „und das nennen alle Gott“. Thomas beweist damit nicht eigentlich Gott, sondern er deutet eine ontologische Erfahrung mit Hilfe einer Gegebenheit der religiösen Überlieferung.

Dieser Weg, der innerhalb der katholischen Tradition größtenteils bis heute beschritten wird, ist in der Neuzeit aus sehr vielen Gründen, die wir hier nicht alle im einzelnen darstellen können, fragwürdig geworden. Wichtiger als die philosophischen Einwände, wie sie etwa Kant formuliert hat, scheint mir die Erschütterung der bisherigen Welt- und Daseinserfahrung gewesen zu sein. Das ist sehr deutlich bei zwei sonst so verschiedenen Denkern zu Beginn der Neuzeit wie Descartes und Pascal zu greifen. Beide erfahren den Zusammenbruch der bisher gültigen kosmischen Ordnung. Im Zerbrechen aller Ordnungen und im Verlust allen Halts in der Welt erfährt sich der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Er muß den Halt und die Gewißheit nunmehr in sich selbst finden. In seiner eigenen Subjektivität erfährt er eine unendliche Offenheit und Tiefe, aber auch

ein Licht, das alles erhellt. Der unendliche Horizont, die Unendlichkeit der eigenen Subjektivität wird zur Voraussetzung alles anderen Erkennens. Diese transzendentale Erfahrung konnte wieder zum Ansatz für das Sprechen von Gott werden. Innerhalb der katholischen Theologie ist vor allem K. Rahner diesen Weg gegangen. W. Schulz hat den Weg der neuzeitlichen Metaphysik und ihres Sprechens von Gott beschrieben und zugleich dessen immanente Gefahr offengelegt, die dann besonders bei L. Feuerbach akut wurde. Bei Feuerbach ist Gott nur noch die Chiffre für die eigene Unendlichkeit und Absolutheit des Menschen. Aus dem Deus absconditus wird der homo absconditus. Gott wird zu einem Moment im Selbstvollzug des Menschen; er wird mediatisiert und funktionalisiert.

K. Marx hat an dieser Religionskritik Feuerbachs ausgesetzt, sie gehe von einem abstrakten Menschen aus. „Den“ Menschen gibt es nicht; der Mensch, wie er konkret ist, ist der Mensch in seiner gesellschaftlichen geschichtlichen Welt, in seinem leibhaften Hineinverflochtensein in die Natur. Damit ist nach der kosmologischen und anthropologischen Epoche eine dritte Weise der Welterfahrung erreicht, die in unserer Gegenwart bestimmt ist. Welt wird jetzt als Geschichte erfahren. Sie ist keine prästabilisierte Ordnung, sondern prozeßhafte Werde-Welt, die durch die gemeinsame kulturell-zivilisatorische Arbeit der Menschen erst entsteht. Der Mensch und seine Freiheit ist in die Welt einbezogen wie umgekehrt die jeweilige geschichtliche Situation eine wesentliche Dimension des Menschen ist. Welt und Mensch vermitteln sich also gegenseitig. Das bedeutet, daß wir unserer Wirklichkeit nur innerhalb des intersubjektiven Bezugs inne werden. Das deutlichste Kennzeichen der geschichtlich-gesellschaftlichen Vermitteltheit unserer Welterfahrung ist die Sprache. Durch sie wird jede Erfahrung von vornherein in einen ganz bestimmten menschlichen Sinnkontext eingeordnet. Jede Sprache birgt ja eine ganz bestimmte Sicht der Welt in sich; sie ist das Gedächtnis langer geschichtlicher Erfahrungen im Umgang mit der Welt. Vollends leben wir heute durch die Technik in einer geschichtlich-zivilisatorisch gewordenen Sekundär- und Tertiärwelt, die wir eingangs als die weltlich gewordene säkularisierte Welt beschrieben haben, in der Gott zunächst nicht vorkommt. Die Frage nach dem Sinn des Ganzen stellt sich uns heute darum als Frage nach dem Sinn der Geschichte. Die Frage nach der Möglichkeit, Gott zu erfahren, wird zur Frage, wie wir Gott als Sinn der Geschichte, biblisch gesprochen als Herrn der Geschichte erfahren können.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte scheint zunächst unbeantwortbar zu sein. Die Geschichte läuft ja nicht nach ehernen Gesetzen der Notwendigkeit ab. Die Geschichte wird von Menschen gemacht; sie ist entscheidend von menschlicher Freiheit mitbestimmt. Deshalb gibt es in ihr

keinen geradlinigen Fortschritt zum immer Besseren und Vollkommenen. Immer wieder werden wir enttäuscht; immer wieder werden beste Ansätze verdorben, beste Gelegenheiten verpaßt. Dummheit und Bosheit, Ungerechtigkeit und Haß waren schon immer die stärksten erfahrungs-mäßigen Einwände gegen die Annahme eines übergreifenden Sinns der Geschichte. Erst recht sind das Böse und das Leidvolle in der Welt noch immer die stärksten Hindernisse und Infragestellungen für den Glauben an Gott. Wer will schon in dem schrecklichen Geschehen, das sich in dem Namen Auschwitz ausdrückt, einen Sinn finden? Das wäre im Grunde nur neues Unrecht an den Opfern. Angesichts der Schrecken moderner Massenvernichtungskriege läßt sich nicht über Theodizeeprobleme sinnieren; sie sind einfach unlösbar. Hat also die Erfahrung der Sinnlosigkeit das letzte Wort? Man wird diesen Gedanken immer wieder erwägen, aber man wird ihn dann doch entschieden verneinen müssen. Wenn alles sinn-los wäre, dann könnten wir im Grunde keinen Augenblick mehr leben, denn in jedem Akt des Lebens bejahren wir zugleich, daß dieses Leben einen Sinn hat, daß Sein besser ist als Nichtsein. Es gibt ein „Dennoch des Vertrauens“, das uns hindert, uns, die andern, die Welt einfach aufzugeben. Immer wieder lassen wir uns ein auf das Leben und halten auch in dunklen Stunden durch. Bei aller Enttäuschung, die wir von seiten der Menschen erfahren, bei aller Erfahrung der Sinnlosigkeit, erfahren wir doch auch, daß der andere einen Sinn in sich hat, der unverfügbar ist, so daß wir ihn niemals als Mittel, sondern nur als Zweck behandeln dürfen. Wir können ihn nicht einfach disponieren, wir müssen ihn respektieren. Hier ist eine absolute moralische Grenze für unsere Freiheit. Hier begegnet uns in allem Wandel der Geschichte ein absoluter Anspruch. Schließlich erfahren wir, daß wir trotz aller Fraglichkeit immer noch fragen, daß wir also immer noch eine Antwort erwarten. Wäre nur Fraglichkeit und keinerlei Gewißheit, dann könnten wir auch nicht mehr fragen, weil jede Frage die Gewißheit einer möglichen Antwort voraussetzt.

Wir können also sagen, daß wir in unserem geschichtlichen Tun je schon darauf angewiesen sind, einen Sinn in der Geschichte zu bejahren. Der Sinn ist nicht nur das Ziel unseres geschichtlichen Tuns, er ist auch dessen Grund und Voraussetzung. Wir erfahren den Sinn nicht als „etwas“, das bloß unsere Vorstellung und Projektion ist, sondern als „etwas“, das uns je schon umgreift und unser Wünschen und Fragen nach Sinn erst ermöglicht. Hätten wir niemals Sinn erfahren, dann könnten wir auch nicht nach ihm fragen. Dann könnten wir aber auch die Sinnlosigkeit nicht als solche erfahren. Gerade in der Intersubjektivität, in der sich Geschichte vollzieht, stifteten wir nicht erst Sinn, sondern da drängt sich uns Sinn auf. Der Sinn des anderen Menschen ist nicht nur unsere Projektion; er ist

gerade dadurch ausgezeichnet, daß er nicht eine Funktion unseres Strebens ist und sein darf. Nicht wir sind es also, die den Sinn für sich in Anspruch nehmen, sondern die vom Sinn in Anspruch genommen werden. Zusammenfassend können wir also sagen, daß sich Sinn uns aufdrängt und impo niert, daß er sich uns zuspricht und uns in Dienst nimmt. Sinn ist in des Wortes doppelter Bedeutung eine Zu-mut-ung für den Menschen.

Diese Art der Sinnerfahrung kann nun ein Schlüssel sein für die Gotteserfahrung. Sie schließt nämlich aus, den Sinn nur vom Menschen her zu erklären. Sie erfordert vielmehr eine Reflexion über das Woher dieser Sinnerfahrung, die unableitbar da ist, sich zuschickt und gewährt. Sie ist also nicht selbstverständlich, sondern unerwartet und überraschend. Sie ist – um in der Sprache der Philosophie zu sprechen – contingent. Damit hat sie das Moment einer unableitbaren Positivität ebenso an sich, wie ein Moment der Negativität. Wir können den Sinn nicht festnageln, er entzieht sich sofort wieder. Er erweist sich als je anders und größer. Indem er sich entbirgt, verbirgt er sich sofort wieder. Diese Negativität nichtet aber nicht die positive Erfahrung, sondern bringt sie erst in ihre Wahrheit. Sie zeigt, daß jeder erfahrene Sinn in ein Geheimnis hineinweist, das sich uns spurenhaft und zeichenhaft zu erkennen gibt. Dieses Geheimnis ist nicht irgendwie jenseits der Welt; es ist die Wahrheit, die Tiefe, die Nicht-selbstverständlichkeit und die Geheimnishaftigkeit des erfahrenen Sinns selbst. Beides, Negativität und Positivität in eins setzend können wir sagen: Diese je sich entziehende und je sich eröffnende Tiefe des Sinns besitzt offenbar eine Vorbehaltenheit und Interiorität, die uns nicht verfügbar ist, die aber uns verfügt. Sie begegnet uns analog der Weise wie Personen sich begegnen. Wenn wir deshalb aus unserer übrigen Erfahrung nach einem Modell suchen, wie wir sie benennen können, dann steht uns nur das Modell der Person zur Verfügung. Aber auch der Person-begriff versagt sofort; er entzieht sich, freilich nicht nach unten, sondern nach oben. Auf keinen Fall genügt ein unter- oder apersonales Modell. So dürfen wir diese Sinnerfahrung in der Sprache der religiösen Tradition als Gotteserfahrung bezeichnen. Der Atheist wäre auf jeden Fall zu fragen, wie er mit der Kontingenz der Sinnerfahrung, die sich uns aufdrängt und zugleich entzieht, die aber nicht einfach unser Werk ist, besser fertig werden kann. Die Kontingenz der Sinnerfahrung spricht eher für das theistische Modell des Wirklichkeitsverständnisses.

Wir können diese Überlegungen nochmals ein Stück weiterführen. Der Mut zum Sinn in der Geschichte bedeutet auch Hoffnung für den Frieden, für die Freiheit, für die Gerechtigkeit unter den Menschen. Auch diese Hoffnung erfährt sich immer wieder bedroht und angefochten. Jede verwirklichte Möglichkeit verschließt andere Möglichkeiten und eröffnet zu-

gleich wieder neue Möglichkeiten. Der Berg der Zukunft läßt sich also nie abtragen, das angestrebte Ziel läuft uns gleichsam immer wieder aufs neue davon. Dazu kommt: Jeder Fortschritt der Zivilisation birgt zugleich einen Rückschritt, eine Verarmung unserer menschlichen Möglichkeiten in sich. Bei jedem Schritt, den wir in Richtung auf mehr Gerechtigkeit und mehr Frieden unter den Menschen tun, stehen wir jeweils unter den Bedingungen des gegenwärtigen Unfriedens und der gegenwärtigen Unge rechtigkeit. Wir tragen also jeweils in jede angestrebte Ordnung den Keim neuer Unordnung hinein. Wenn wir trotzdem nicht ablassen können, immer wieder den Mut zur tätigen Hoffnung aufzubringen, dann meldet sich in diesem Mut die Zuversicht, daß einmal ein qualitativer neuer Anfang möglich ist, ein Anfang, der nicht mehr aus den Bedingungen des Alten ableitbar sein könnte, den wir also nicht selbst machen und setzen können, ein Anfang, den wir in der Sprache der christlichen Tradition als Gnade bezeichnen würden. Als die letzte Bedingung eines Gelings der Geschichte enthüllt sich uns, daß das ganz Neue, Unableitbare und Andere, das wir Gott nennen, in der Geschichte Ereignis wird. Gott erweist sich als der ermöglichende Friede unseres Friedens, als die Freiheit unserer Freiheit, als der Mut zum Tun und Sein in der Geschichte.

Nochmals muß betont werden: solche Erfahrungen machen wir nie „an sich“, losgelöst von einem bestimmten Traditionszusammenhang. Die Möglichkeit solcher Erfahrung wird uns geschichtlich bezeugt. Dieses Zeugnis ist nicht nur eine verbale Versicherung; es appelliert an unsere eigene Erfahrung und es eröffnet uns, wenn wir uns darauf einlassen, ähnliche Erfahrungen. Tradition und Erfahrung ermöglichen und bekräftigen sich also gegenseitig. In letzter Instanz, in letzter Eindeutigkeit und Klarheit begegnet uns diese Erfahrung bei Jesus Christus, der Gott seinen Vater nennt, der die Sünder, die Ausgestoßenen und Verachteten, diejenigen also, die kein Zutrauen mehr zu sich haben, annimmt und bejaht. Jesus Christus hat diese Botschaft bis zur letzten Konsequenz zum Inhalt seines Lebens gemacht, indem er im Dienst „für die vielen“ in den Tod gegangen ist. Damit hat er den neuen Anfang gebracht und endgültig für alle Zukunft erschlossen. Sein Zeugnis kann darum auch zum Kriterium werden, an dem wir andere Traditionen messen und unter das wir unsere eigene Erfahrung stellen. Dieses Zeugnis begegnet uns konkret in der Kirche und in den Erfahrungen, die andere Gläubige vor uns damit gemacht haben. Es begegnet uns als Appell und Herausforderung, die andern, die Welt und uns selbst endgültig anzunehmen. An Gott als den Sinn und Herrn der Geschichte glauben bedeutet, zur tätigen Hoffnung für alle Menschen befreit zu sein, den andern und der Geschichte immer noch eine Chance geben zu können.

Diese Erfahrung kann niemand andemonstriert werden; man muß die Erfahrung machen, um sie zu „haben“. Man kann den andern nur auf Zeichen hinweisen, die für den Gläubigen selbst bedeutsam sind. Wo aber Menschen niemals solche Zeichen der Liebe und der Hoffnung erfahren haben, da können sie auch nicht glauben. Da führt kein anderer Weg zum Glauben, als daß der Glaubende sich selbst zum Zeichen macht. Das Zeugnis des Glaubens ist niemals ohne den Zeugen des Glaubens möglich. Der Unglaube der Welt ist darum nicht zuerst ein Gericht über die Ungläubigen, sondern über die Gläubigen, die den Glauben an Gott oft genug verdunkelt und entstellt haben. Die Frage einer neuen Gotteserfahrung heute ist darum zugleich die Frage einer neuen Praxis des Glaubens und einer neuen Erfahrung der Gemeinschaft der Glaubenden.

IV. Geschichtliche Erfahrung Gottes

Nachdem nun lange genug über den Weg geschichtlicher Gotteserfahrung gesprochen wurde, muß in einem letzten Teil noch über diese Erfahrung selbst, also gleichsam über ihren Inhalt etwas gesagt werden. Wieder kann es sich nur um ein paar Gesichtspunkte und längst nicht um alles handeln, was hier gesagt werden könnte und müßte. Wir suchen lediglich abschließend, unter drei Gesichtspunkten die geschichtliche Weise der Gotteserfahrung etwas abzuheben von dem Gottesverständnis, wie es gewöhnlich im Rahmen eines mehr kosmologisch-ontologischen Horizonts entwickelt wird.

1. Das metaphysische Denken kennt einen hierarchischen Ordo des Seins, der – etwa in dem berühmten Spruch des Anaximander – auch als ewige Rechtsordnung verstanden werden kann. Hier hat alles seinen Platz, und je nachdem es diesen Platz einnimmt, steht es in der rechten Zuordnung zu Gott, der die Spitze und der umgreifende Grund dieser Ordnung ist. Das unableitbar Neue hat in diesem Denken keinen Platz; es ist von der Herkunft, aber nicht von der Zukunft bestimmt. Die Erfahrung Gottes, wie wir sie andeutungsweise zu umschreiben suchten und wie sie uns in voller Eindeutigkeit in der Schrift bezeugt wird, ist nun aber gerade umgekehrt die Erfahrung eines Gottes, der Neues verheißt und Neues wirkt, der die Sünder rechtfertigend bejaht und den Ausgestoßenen und Rechtlosen Zukunft gewährt. Er ist der Gott, der alle starren Ordnungsvorstellungen durchkreuzt, das Äquivalenzschema von Schuld und Strafe durchbricht und den Fluch des Schicksals aufhebt. Er ist nicht die von Ewigkeit her sciende Versöhnung aller Gegensätze, nicht derjenige, in dem jetzt schon alles zur Harmonie kommt, nicht die Rechtfertigung und Sanktionierung des Bestehenden, sondern dessen Krisis, die

Macht, die erst auf künftige Versöhnung hinwirkt und so Hoffnung auf Neues erweckt und begründet. Von ihm her kommen alle Dinge je neu in Bewegung, werden alle festgefahrenen Fronten und Verhärtungen aufgebrochen. Wer an Gott glaubt, kann eigentlich – so sollte man meinen – nicht nur auf die Erhaltung des Status quo bedacht sein. Ein Gottesglaube, der sich selbst recht versteht, darf deshalb nie bloß die Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse, nie bloß ein „Trostpflaster“ und Asyl der Geborgenheit sein. Er hat auch die Funktion, kritisch zu verunsichern, nicht nur Fragen zu beantworten, sondern auch in Frage zu stellen.

Trotzdem scheint es mir voreilig und einseitig zu sein, die Transzendenz nach oben einfach in eine Transzendenz nach vorne umzudeuten und ausschließlich vom „Gott vor uns“ zu sprechen. Man kann nicht im Sinne von E. Bloch den Deus spes gegen den Deus creator ausspielen. Gott kann nur deshalb die absolute Zukunft des Menschen sein, weil er der Anfang und der Grund aller Wirklichkeit ist. Nur weil Gott Alpha ist, kann er auch Omega sein. Aber er ist in dem radikalen Sinn Anfang, daß er immer neu Anfang ist und ständig neue Anfänge setzt. Bei ihm ist alles möglich (Mk 10, 27). Vielleicht ließe sich diese Einsicht etwas weiterdenken mit Hilfe eines Gedankens von Nikolaus von Cues, der den actus purus zugleich als potentia pura, als je neue Möglichkeit und Mächtigkeit auf Zukunft hin zu deuten versuchte.

2. Der Gott der Geschichte ist nicht der Ferne und Jenseitige, nicht ein nur mühsam erreichbarer und je sich entziehender Horizont; er ist deshalb auch nicht die Entfremdung des Menschen von sich und seiner Welt, sondern der Nahe, – der Nächste. Er begegnet uns in dem geschichtlichen, aber unbedingten Anspruch, der uns vom anderen Menschen her trifft. In diesem Anspruch meldet sich auch eine Dimension der Unverfügbarkeit und der Selbst-Vorbehaltenheit; hier eröffnet sich mitten in der Immanenz Transzendenz. Dies geschieht in letzter Eindeutigkeit wieder in der Begegnung mit Jesus Christus. Dies geschieht in anderer Weise in der Verkündigung der Kirche. Hier wird Gott sehr konkret zugesprochen und angesagt; und trotzdem „haben“ wir ihn nicht; „es gibt“ Gott nicht einfach in der Kirche. Er ist nur da im Akt des Zuspruchs und des Zeugnisses. Akt und Sein sind hier auf geschichtlich konkrete Weise vermittelt. Will man diese Nähe, die zugleich Entzogenheit ist, begrifflich deuten, dann versagt die Kategorie der Jenseitigkeit; wir werden eher auf die biblische Aussage von der Verborgenheit Gottes zurückgreifen müssen (Is 45, 15; vgl. Röm 11, 33 f.). Verborgenes kann sehr nah und gegenwärtig sein, und doch ist es zugleich unverfügbar und entzogen. Der Glaube an Gott bedeutet damit keine Entfremdung von der Welt und keine Flucht aus der Geschichte, sondern Einweisung in die Geschichte, Hinweis auf den Nächsten.

Wieder müssen wir uns jedoch vor einem Kurzschluß hüten. Die Aussage, daß Gott uns nach der Art und in der Vermittlung von Mitmenschlichkeit begegnet, heißt nicht, daß Gott eine Art Mitmenschlichkeit ist, so daß man die Gottesbeziehung in mitmenschliche Beziehungen auflösen könnte. Nur wenn der Zweck des Menschen im letztlich Zwecklosen liegt, kann er zwecklos bejaht und um seiner selbst willen angenommen werden; nur dann kann man der Verzwecklichung des Menschen wirksam widerstehen. Die Anerkenntnis Gottes bedeutet also zugleich den stärksten Widerstand gegen die Funktionalisierung des Menschen, sei es im Dienst von Sachinteressen, sei es im Dienst der Gesellschaft. Aus diesem Grund haben Gebet, Meditation, Liturgie gerade in ihrer gesellschaftlichen Zweckfreiheit indirekt eine unersetzbare Funktion für diese Gesellschaft. Wenn man dagegen die gesellschaftliche Dimension zur umfassendsten und letztzwecklichen Größe macht, dann muß das wohl oder übel, früher oder später in totalitäre Verhaltensformen umschlagen. Ein kleines, jedoch bezeichnendes Anzeichen dafür ist, daß man dort meist mit so tierischem Ernst, aber mit so wenig gelöstem Humor zu Werke geht. Die innere Freiheit und Unabhängigkeit als wahrer Ausdruck der Menschlichkeit des Menschen sind hier in Vergessenheit geraten, weshalb man dann auch menschliche Kultur- und Taktlosigkeit mit geradezu penetranter Einbildung zur Schau stellt.

3. Im Horizont der geschichtlichen Erfahrung Gottes ist die Geschichte nicht nur der äußere Ort und das Medium, in dem sich Gott zu erfahren gibt; sie ist nicht nur die Bühne seiner Artikulation und Gestikulation, eine vorübergehend überzogene Livree, während er selbst der Übergeschichtliche und der Überseiende ist. Die Geschichte muß vielmehr für Gott selbst etwas bedeuten und etwas in Gott selbst sein. Nimmt man das ernst, dann ist Gott nicht nur All-macht über der Geschichte, sondern auch All-leid in der Geschichte; er ist es dann, der in den Unterdrückten und Gequälten geschunden, in den Verachteten beleidigt wird. So erhält aber auch unser geschichtlicher Einsatz seine Dringlichkeit und seine Endgültigkeit. Das Herrsein Gottes kommt geschichtlich nur dort zur Geltung, wo Menschen sich dieser Herrschaft erschließen, wo sie ihr in ihrem Leben und Tun Raum gewähren. Unser geschichtliches Tun kann so zur Daseinsweise Gottes in der Geschichte für die andern werden. In unserem Tun steht Gott selbst auf dem Spiel. Der Sinn der Geschichte ist uns deshalb auch nicht einfach vorgegeben, sondern aufgegeben. Unser menschliches Tun ist in den Sinn der Geschichte einbezogen. Der Sinn wird uns jedoch von Gott zugemutet und ermöglicht.

Damit röhren wir an sehr schwierige Probleme. Aber wer die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ernst nimmt und wer sie nicht insgeheim

doch kryptodoketisch oder kryptomonophysitisch mißdeutet, der kann sich dieser Problemstellung nicht entziehen. Tatsächlich hat auch schon die bisherige theologische Tradition in ihrer Trinitätsspekulation so etwas wie Geschehen und Geschichte in Gott selbst zu denken versucht, auch wenn sie damit sehr rasch an die Grenzen der metaphysischen Kategorien stieß. Gott geschichtlich denken heißt freilich nicht, von einem werdenden und sich entwickelnden Gott sprechen, von einem Gott, der sich in den Wehen der Geschichte selbst gebiert und durch das Dunkel der Geschichte zu sich selbst kommt. Damit wäre der absolute Anspruch, der von ihm ausgeht, nochmals funktionalisiert. Nicht von einem werdenden Gott kann man sprechen, wohl aber davon, daß „Gottes Sein im Werden“ (E. Jüngel) ist, daß seine Absolutheit gerade darin besteht, daß er nie am Ende, sondern immer am Anfang ist und auch die Geschichte nochmals umgreift. Von daher könnte der Sinn der Trinitätslehre in ihrer Bedeutung für die Geschichte neu erschlossen werden. Aber leider hat man in der theologischen Tradition über das An-sich-Sein Gottes meist so isoliert nachgedacht, daß man selten gefragt hat, was das für uns bedeutet. Die Gottlosigkeit der Welt, der wir gegenüberstehen, ist zu einem großen Teil nur die Folge der Weltlosigkeit, mit der man Gott verkündet hat. So gilt es, Gott und Welt, Gott und die Geschichte wieder zusammen zu denken. Damit ist freilich weniger eine Antwort gegeben, als für eine künftige Theologie eine Aufgabe gestellt, bei der fast noch alles erst zu tun ist.

Mit den zuletzt gemachten Andeutungen haben wir unser Thema überschritten. Wir müßten jetzt nochmals neu ansetzen und die beschriebene Erfahrungswirklichkeit ausdrücklich in die Reflexion erheben. Wie Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so sind Anschauungen ohne Begriffe blind. Wir müßten jetzt also die theologische Gotteslehre neu aufnehmen. Was wir hier versucht haben, sollte nur bis zu dem Punkt führen, wo dies sinnvoll und verständlich geschehen kann. Von theologischem Sprechen gilt nämlich, was von allem menschlichen Reden gilt: es wird falsch, wenn man es aus seinem Zusammenhang reißt. Dieser Zusammenhang ist in der biblischen Offenbarung die konkrete Geschichte der Menschen. Deshalb müßten wir in der Theologie nicht bloß aus der inneren Systematik unserer dogmatischen oder biblischen Formeln und Begriffe, sondern vielmehr von der konkreten Erfahrungswirklichkeit her denken. Der biblische Name für Gott, Jahwe, heißt ja nicht der Seiende oder gar der Überseiende, sondern der Da-Seiende. Christliche Verkündigung hat darum nicht abstrakt die Existenz Gottes zu behaupten und zu beweisen, sondern sein konkretes Da-Sein aufzudecken, zuzusprechen, zu deuten und mit Phantasie die Möglichkeiten aufzuzeigen, die darin verborgen sind. Das hieße im rechten Sinn weltlich und geschichtlich von Gott sprechen.