

die dem Bösen nun durch eine Hintertür doch noch einen Sinn gibt, sondert auf, wo die Furcht des Herrn den Menschen ergreift. Sie ist ja Wesens-Leben schaffen wird, einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Aber gerade wenn wir es ernstnehmen, daß Gott gut ist und für uns sorgt, daß er weiß, wessen wir bedürfen, wenn wir glauben, daß Jesus ein Erweis der Liebe Gottes ist, dann wird das Vorhandensein aller Not immer ärgernisregender. Nicht eine Rechtfertigung, sondern eine Klage gereicht Gott zur Ehre, und nur eine Anklage kann eine Ehrenrettung Gottes sein, seine Rechtfertigung. Weil nur sie Gott ernst nimmt. Und nur dieser Gott kann Fels des Wagnisses unseres Hoffens werden, das auf zwei Schultern trägt: Es trägt am Bösen in der Welt, und es trägt am Glauben an die Güte Gottes. Endlich wird dieses glaubende Hoffen den Menschen tragen, einen Menschen, der sich durchgerungen hat zu einem – nicht absurd, aber doch – „törichten“ Heldentum: zum Vertrauen auf den, den er anklagt. Er darf sich mit Job und Jesus solidarisch wissen – bis in die Gottverlassenheit. Daß Glaubendkönnen ein Geschenk ist, wird hier deutlich, auch wenn solcher Glaube von viel Dunkel umgeben wird. Wenn wir das Ärgernis des Bösen stehenlassen, haben wir vielleicht eine Chance, glaubwürdig zu sein und selbst, ohne falschen Kompromiß, im Heute zu glauben, uns aufzuraffen zu einer neuen Hoffnung, die nach und in allem Tun letztlich nichts anderes ist als der Glaube an Gottes Liebe.

## Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung

Josef Sudbrack SJ, München

Man täusche sich nicht: Was heute als Krise in der Kirche apostrophiert wird, ist nur die Oberfläche eines tieferen Fragens und Suchens nach Gott. Wer nicht eingeht auf die Provokation der „Gott-ist-tot-Theologie“ (so lächerlich, bis zur Banalität, ihm auch manche ihrer Bestseller vorkommen), kann nur Symptome diagnostizieren, niemals aber auch nur einen Schimmer vom Kern der Debatte erhaschen.\*

---

\* Der Essai ist das Nebenprodukt einer größeren, genauer belegten Arbeit: *Auf der Suche nach der christlichen Identität*.

## Angst ist ein schlechter Berater

Wer aber vor der ansteigenden Flut der Fragen sich wie ein Nichtschwimmer scheut, ängstlich bedacht, sich nicht zu weit vorzuwagen, um ja nicht einen Schluck des salzigen Seewassers in die Kehle zu bekommen, wird sich in den Gewässern der Zeit niemals frei bewegen.

Die Psychologie kann in all ihren Schattierungen belehren, ein wie schlechter Ratgeber die Angst ist. „Angst bewirkt . . . nicht nur einen Rückzug von der äußereren, sondern ebenso einen Rückzug von den Erlebnissen der inneren Welt . . . Die Funktion des Ichs (erschöpft sich immer mehr) in Abwehrleistungen, die dem Bewußtsein entzogen bleiben“<sup>1</sup>. Dort, wo eine Auseinandersetzung von Angst diktiert wird, bauen sich „Abwehrmechanismen“ auf, „instinkтив und bewußt arbeitende Kräfte des Selbstschutzes im Vergessen, Verleugnen, Projizieren . . .“<sup>2</sup>, oder umgekehrt ein demütiges Nachgeben als „Selbstbeschränkung“ und eine „übertriebene Güte als Überkompensation“<sup>3</sup>. Bis zum „Ungeschehenmachen“ des Geschehenen, zur „kollektiven Verleugnung der Vergangenheit“<sup>4</sup> kann dieser Abwehrmechanismus wirksam werden. Wer an der Hand der Angst seinen Weg finden will, hat schon den ersten Schritt auf dem Irrweg getan. Er hat schon die Brille aufgesetzt, die ihm die Wirklichkeit nur noch verzerrt vor Augen stellt. Und dies ist das furchtbare Gesetz der Angst: sie wächst, je mehr man sich auf sie einläßt; sie verzerrt die Wirklichkeit immer unkenntlicher; und die verzerrte Wirklichkeit verstärkt die Motivation für erneute Angst; und die erneute Angst verzerrt die Wirklichkeit zu noch größerer Unkenntlichkeit; und die verzerrte Wirklichkeit . . . Ein nie endender Teufelskreis.

Die optimistische Einstellung ist gegenüber der Angst nicht einfach der andere Straßengraben von Fehlhaltung; dieser andere Straßengraben trägt den Namen „Leichtsinn“ oder „Weigerung, sich belehren und korrigieren zu lassen“. Optimismus, oder welches Wort für die gemeinte Haltung auch geeignet erscheinen mag, ist etwas anderes. Erik H. Erikson hat zur Genüge gezeigt, daß ohne Vertrauen (trust) oder Zuversicht (confidence) die Lebensbewältigung eines Menschen belastet und gefährdet bleibt<sup>5</sup>. Wer nicht schon früh gelernt hat, in selbstverständlichem Vertrauen mit den Dingen umzugehen, und sich vor jeder neuen Welterfahrung angst-

<sup>1</sup> Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963, 240.

<sup>2</sup> A. u. M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*, München 1968, 24.

<sup>3</sup> Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1968, 189; 148.

<sup>4</sup> *Die Unfähigkeit . . .* 25; 40.

<sup>5</sup> A. a. O., 241.

voll zurückzieht in die Abwehrhaltung der Igelstacheln, hat es schwer, sich im Leben zurechtzufinden. Zu leicht brechen die frühkindlichen Vertrauenswunden beim Erwachsenen wieder auf zu „akuten Liebes-, Vertrauens- und Glaubenskrisen . . . und können bei einer Unzahl ‚reifer‘ Individuen irrationale Haltungen gegenüber Widersachern und Feinden charakterisieren“<sup>6</sup>.

Was Optimismus, christlicher Optimismus – um bei diesem Wort zu bleiben – heißt, ist an den beiden modernen Heiligen, Johannes XXIII. und Teilhard de Chardin abzulesen. Ihr grundsätzliches Bekenntnis zum Guten im Menschen, oder nach Teilhard sogar zum Guten in der Materie, hat nichts zu tun mit naiver Bauerntölpelheit oder dem noch naiveren Fortschrittoptimismus der Jahrhundertwende, als Sünde, Leid, Unrecht unter den Tisch gewischt wurden. Ihr Optimismus ist christlich, so sehr auch einzelne Züge im Weltbild des Teilhard de Chardin nicht integriert wurden in seine christliche Gesamtsicht. Er gründet im Herrenwort des „Fürchte dich nicht!“, das uns der „menschlichste“ der Evangelisten, Lukas, überliefert hat. (Bei ihm [mit Apg] steht es siebenmal, bei Matthäus nie, bei Markus nur einmal an unbetonter Stelle.) Er gründet in der Auferstehungsbotschaft: „Die Jünger hatten aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen; da kam Jesus, stand in ihrer Mitte und sprach zu ihnen: ‚Friede sei mit Euch!‘ Es ist der gleiche Auferstandene, dessen Wort aus der Geheimen Offenbarung uns heute gilt: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und Letzte –, der Lebendige. Ich war tot, aber nun lebe ich in alle Ewigkeit. Ich besitze die Schlüssel über Tod und Unterwelt.“

Oft genug in der Geschichte der Kirche klang dieser Optimismus des Friedensgrußes nicht mehr laut genug; in Krisenzeiten wurde er immer wieder von Schlechtmachern und Unglückspropheten übertönt. Aber auch hier – wenn die pessimistischen Anpreisungen der Furcht, in denen die Mahnung der alttestamentlichen Weisheit ernstgenommen wurden<sup>7</sup>, richtig durchleuchtet werden –, zeigt sich als letzte, alles tragende Struktur Vertrauen, Liebe zu Gott<sup>8</sup>. „Nichts nutzt der Geist der Angst, wenn der Geist der Liebe fehlt“, schreibt Bernhard von Clairvaux und beruft sich dabei

<sup>6</sup> Ebd. 243.

<sup>7</sup> Jean Leclercq, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Paris 1964<sup>2</sup>, 75; vgl. Joachim Becker, *Gottesfurcht im AT*, Rom 1965; Josef Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Rom 1967.

<sup>8</sup> Einiges Material dazu habe ich gesammelt in: *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*, Münster 1966/67, s. Register unter *Stufen; Furcht*; vgl. M. Bernard, *Zur fröhskolastischen Christologie*. RechTheolAncMed 23 (1956) bes. 191 ff.; *Dictionnaire de Spiritualité*, II 2463–2511.

auf den Kirchenvater Ambrosius von Mailand<sup>9</sup>. Wenn man genauer hinschaut, entdeckt man sogar die Überwindung der Angst durch tätigen Einsatz – eine recht moderne und psychologisch unterbaute Therapie. „Gott fürchten heißt, nichts zu unterlassen, was an Gutem zu tun ist“<sup>10</sup>.

Man kann die Linien weiter ausziehen und kommt sogar in die Nähe Teilhards de Chardin. Auch er kannte die Angst: „Die Angst, sich niemandem vernehmbar machen zu können; die Angst, sich nicht mehr bewegen zu können; die Angst, nicht hinaus zu können ... Eine dreifache Angst, die im Herzen jedes denkenden Elements des Universums dasselbe hartnäckige Wollen verrät, ein eigenes Selbst, ein vollendetes, ein gerettetes zu werden.“ Für ihn erwuchs gerade aus der undurchdringbaren Nebelwand des Grauens das Vertrauen auf den Herrn: „Ich fühle es, mein Gott, der Schrecken, der mich angesichts der namenlosen Umbrüche ergreift, die sich anschicken, mein Sein zu erneuern, dieser Schrecken wird zu einer überbordenden Freude, durch Dich umgestaltet zu sein“<sup>11</sup>.

Nur auf eine kleine Nuance möchte ich aufmerksam machen, worin sich die altchristliche „Furchtlehre“ von dem „Optimismus“ unterscheidet, der heute notwendig ist. Im alten Weltbild von Oben und Unten war man sich schnell klar darüber, wo der rechte Weg verlaufe und wo die Gefahren des Verirrens lauern. Die Orientierung von Lehre und Disziplin war eindeutig. Heute ist niemand mehr im Unklaren darüber, daß Gottes Wege nicht so sicher auf der Landkarte des Lebens zu bestimmen sind, daß mancher dunkle Pfad sich doch zum Lichte Gottes öffnet, daß manche abschüssige Straße nicht im Abgrund, sondern in der Sorge Gottes endet. Ein solch verändertes Weltbild nimmt uns zwar viele Denk- und Entscheidungskräcken aus der Hand: der rechte Weg ist schwerer zu ertasten. Aber für den Christen endet dies nicht in verstärkter Angst, sondern in vertieftem Vertrauen, unbekümmertem Ausschreiten. Wir gehen nämlich, wie Teilhard schreibt, „dem entgegen, der auf uns zukommt“. Das ist es, was ich christlichen Optimismus nennen möchte.

<sup>9</sup> Epist. 258 (PL 182/465 C); die 54. Predigt zum Hohenlied endet auch: „Ohne Liebe verdient die Furcht Strafe.“ Im Hintergrund steht Petrus Abaelard, dessen Sentenz 1140 von der Synode zu Sens verurteilt wurde: „Auch keusche Furcht (castus timor, bräutliche!) schließt vom zukünftigen Leben aus.“

<sup>10</sup> Gregor d. Gr., *Moralia in Job I 3, 8* (75/530): „Deum timere est nulla quae sunt facienda bona praetermittere“. Auch für Johannes Tauler ist die Furcht Gottes „nicht eine solche Furcht, wie ihr sie Furcht nennt, sondern es ist ein fleißiges Achtgeben auf sich selbst in allen Stätten und Weisen.“ Nach der Lehmann-Übersetzung (II 1913, 189).

<sup>11</sup> Nach Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 70–72; die deutsche Übersetzung (Freiburg, 1969, 73–75) ist an dieser Stelle nicht nur schwer verständlich, sondern auch falsch.

### „Denn Stückwerk ist unser Erkennen“

Es kommt auf den Orientierungspunkt an; je nachdem kann das neue Weltgefühl eine Kehre um 180 Grad oder eine winzige Schwenkung des Steuers bedeuten gegenüber der alten Richtung. Wer im „Optimismus“ und „Vertrauen“ Gottes steht, für den ist es wahrhaftig unerheblich, ob seine Ahnenreihe nach dem neuen Weltbild bis ins Tierreich hinabreicht oder mit einem Sprung über die gesamte vormenschliche Schöpfung hinweg direkt in Gottes Hand endet. Wer aber am eigenen Denken bis zu Gottes Offenbarung hinaufklettern möchte, für den kommt einiges ins Wanken.

Man kann das alte Weltbild verschieden deuten: alttestamentlich vom Wirken Gottes und Gehorsam des Menschen oder hellenistisch von einer seinshaften Präsenz her. In jedem Fall wußte sich der Mensch des ersten Jahrtausends über die Dinge und die Menschen seiner Umwelt recht unmittelbar mit Gott verbunden. Für den orthodoxen Juden gab es im Grund nichts, das nicht religiös bedeutsam war, das nicht in den Bezirk der Sakralität hinein ragte. Und dem frommen Griechen standen die Dinge nicht im eigenen Sein, waren nicht in sich substanzhaft, sondern nur Zeichen, Hinweise, Symbole für den wirklichen und einzigen wahren Selbststand, für Gott. Die Kirchenväter bauten darauf ihr christlich-symbolisches Weltbild: Alles, was dem Menschen begegnet, ist dort, wo es gut, erfüllend, aufbauend ist, ein Hinweis auf die eigentliche „Güte“ und „Fülle“, auf Gott. Und zwar auf den Gott der Offenbarung und den Vater Jesu Christi; denn der Trennung des Gottes der Schöpfung vom Gott der Gnade sieht man auf den ersten Blick die Herkunft aus dem menschlichen Denken und nicht dem göttlichen Wirken an. Der Kosmos war ein einziges großes Sinngefüge; wer wachen Auges auf nur eine seiner Gestalten hinsah, wurde von ihr direkt zur Sinnmitte, zur Offenbarung Gottes verwiesen. In diesem Weltbild war eigentlich alles „sakramental“, sichtbares Zeichen für die unsichtbare Wirklichkeit Gottes; war alles „Hl. Schrift“, lesbare Wort, das von Gottes Handeln berichtete. Und so verstanden, waren Sakamente und Bibel nur Höhepunkte der vielen anderen sakumentalen „Gegenwart“ Gottes in der Welt – eine Theologie, die gewiß auch heute ihre Bedeutung noch nicht verloren hat.

Aber der menschliche Geist entwickelte sich weiter. An der Inspirations- und Sakraments-Theologie kann man ablesen, wie die Sakramentalität, die Realsymbolik, die überirdische Verweiskraft der Dinge dieser Welt immer fragwürdiger wird. Die Intensität des alten Denkens konzentriert sich auf die sieben Sakamente und die Bücher der Bibel. In ihnen wird die Realpräsenz immer dringlicher und inspirierte Unfehlbarkeit immer

buchstäblicher aufgefaßt<sup>12</sup> – in den natürlichen Gegebenheiten der Welt aber schwindet der Verweis auf Gott mehr und mehr dem Zugriff des Denkens. Wir sind im Mittelalter. Nicht mehr in der sinnhaften Anschaulichkeit, aber immer noch in der begrifflichen Evidenz bleibt der sichtbare Kosmos ein offener Hinweis auf den göttlichen Urgrund. Das Sein und seine letzten Prinzipien werden jetzt zur Brücke, über die das menschliche Denken sicherer Fußes zum göttlichen Anfang zurückgehen kann. Auch diese Theologie bleibt unüberholbar.

Wohl aber ist sie aus ihrer Alleingeltung heraus vertrieben worden. Schon im Mittelalter muß sie von ihrem alles überragenden Sitz herabsteigen. Die Mystiker sind es, also die Leute der geistlichen Erfahrung, die als erste ihre Alleingeltung bestreiten. Es sind nicht nur Geistreichigkeiten, nicht nur neuplatonische Reminiszenzen, wenn sie Gott hinter alles Sein ins Nichts hinein versetzen, wenn sie das reine „Über“ (bei Ignatius wird es ethisch zum „magis“, „mehr“) als Wesensprädikation Gottes ansehen, also das Sprengen alles Begreifens; wenn sie den gotterkennenden Menschen in seine Schranken zurückweisen und ihm höchstens ein „gelehrtes Unverständnis“, ein „nichtwissendes Wissen“ zubilligen. Von Augustinus bis Evagrius Pontikus, von Dionysius Aeropagita bis zu Meister Eckhart, von Nikolaus von Kues bis zu Johannes vom Kreuz und bis zur großen französischen Spiritualität reicht dieses mystische Bekenntnis zum Nicht-Erkennen.

Daß hier mehr verborgen ist, als die einsamen Erlebnisse einiger esoterischer Kreise, zeigt ein parallelaufendes Seinsmißtrauen, dessen Spuren bis in die Patristik, bis in die vorchristliche skeptische und sophistische Philosophie zurückreichen. Trägt das Sein wirklich bis ins Herz Gottes, oder ist es nur das menschliche Bedürfnis, das überall nach Gründen sucht? Schon Protagoras (gest. um 410 v. Chr.) lehrt: „Von den Göttern weiß ich nichts, weder ob es welche gibt, noch ob es keine gibt.“ Bei den großen Nominalisten des Mittelalters wird die Seinsklammer zwischen Gott und dem Menschen so brüchig, daß sie sich weigern, ihren Glauben, ihr Gottvertrauen damit zu begründen. Und ihre Nachfolger, die Theologen des Tridentinischen Konzils ebenso wie die Barockscholastik, bleiben insgesamt angesteckt von diesem Virus des Seinsmißtrauens. Heute bietet sich für jeden unvoreingenommenen Zuschauer folgendes Bild: Ein verschwindend kleiner Promille-Satz von Wissenschaftlern, die sich zutrauen, mittels Seinsdenken bis zum persönlichen Gott zu gelangen, und all die andern, die wohlwollend oder feindlich, immer aber kopfschüttelnd dieses Relikt aus vergangenen Zeiten

<sup>12</sup> De Lubacs eben auf Deutsch erschienenes Buch über *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1970, zeigt, wie oberflächlich ein Großteil der Kontrahenten (pro und contra!) in der Diskussion um die eucharistische Realpräsenz agiert.

anstaunen. Letztere, für die Öffentlichkeit allein maßgebende Gruppe besteht nicht nur aus Nicht-Christen und Nicht-Katholiken.

Bei den katholischen Ansätzen zeigt ein genaueres Hinsehen, daß selbst dort, wo man vom Sein spricht, ein tiefergehender, menschlich tragender Ansatz sich verbirgt: Die persönliche Entscheidung z. B., wie in Existenz-Philosophie und -Theologie; oder ein Grund-Vertrauen, wie bei Teilhard de Chardin; oder eine dialogische Personalerfahrung; oder eine ausschauende Hoffnung, die von Gabriel Marcel bis zu Jürgen Moltmann zunehmend aktiver, einsatzfreudiger wird; oder eine soziale Grundbefindlichkeit in der Sprache und im Grundengagement – bis zur „Revolution“; oder eine ästhetische Ganzheitserfahrung; oder auch eine Enttäuschung an allem Diesseitigen, Weltlichen.

Wie es auch um die philosophische Deutung dieses Pluralismus stehen mag, zuerst muß er gesehen und anerkannt werden<sup>13</sup>. Die vorschnelle Flucht hinter die dicken Mauern der Seinsburg ist im Zeitalter der modernen Technik kein gangbarer Rückzug mehr. Die Frage bleibt bestehen: Was bedeutet diese unbestreitbare Tatsache, daß sich auch bei der Prominenz der katholischen Geistesmänner keine Übereinstimmung in ihren Hinführungen zu Gott, ihren Gottesaufweisen finden läßt? Sie bedeutet zuerst einmal mit der Wahrscheinlichkeit „Eins zu Unendlich“ (das Unendlich der Zukunft Gottes), daß heute oder morgen niemand auftreten wird, der den allgemein gültigen und allgemein anerkannten Gottesbeweis führen kann. Und es heißt dann weiter für jeden Christen, daß er diese Problematik, die bleibt und bleibend dringlich ist, anderswo aufarbeiten muß. Vielleicht gelingt es ihm, einen gangbaren Weg zu beschreiten, der zwar nicht mehr als allein seligmachend angepriesen werden darf, der aber durch die Selbstvergewisserung, durch das Durchsichtigmachen der eigenen Situation auch andern zur Selbstfindung vor Gott verhelfen kann.

Das Erbe der großen Gottesbeweise liegt nämlich in dieser Selbstvergewisserung, in der seit Bonhoeffer so benannten „intellektuellen Redlichkeit“ des Glaubens. Verantwortlich Christ-Sein heißt, Rechenschaft darüber abgeben, wo man steht, und warum man dort steht. Und gerade hier hat sich im christlichen Selbstverständnis vieles gewandelt. Als Urs von Balthasar seine Geschichtstheologie „Das Ganze im Fragment“<sup>14</sup> schrieb, versuchte er die neue Weltsicht zu deuten: Gottes Anwesenheit ist für den Menschen nur im Bruchstück zu greifen; der eine greift dies, der andere das. Die christliche Gemeinsamkeit aber besteht nicht darin, daß jeder sein

---

<sup>13</sup> Ein Schuß Wissenssoziologie à la Karl Mannheim täte vielen Seins-Philosophien gut.

<sup>14</sup> Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963.

Fragment als allein maßgebend, seine Sicht als allein gültig verteidigt, oder daß irgendeiner jemals die Fragmente zum Ganzen fügen kann, sondern darin, daß alle sich einfügen lassen in das größere Ganze, das niemand überschaut<sup>15</sup>. Karl Rahner hat das Wort aufgegriffen, wenn er von der „Demut des wahren Gottesverhältnisses“ schreibt: „Das Systematische ist hier nur wahr, wenn es sich als das zufällig Fragmentarische weiß, wenn es sich in Bemerkungen auseinanderfallen läßt“<sup>16</sup>.

Hier vereinigt sich endlich wieder die geistliche Erfahrung mit der Kathedertheologie. Was Paulus vom Stückwerk unseres Erkennens schreibt, was Augustinus über das Nichtwissen erfährt, in dem man Gott richtiger erkennt als im Wissen, was bei Thomas als „negative Theologie“ das Gebäude der Systematik krönt, was bei Luther die Kreuzestheologie bedeutet, was bei Johannes vom Kreuz in der dunklen Nacht endet und was in der Herz-Jesu-Mystik sich in Leid, Sühne, Verborgenheit konkretisiert, heißt für eine moderne Theologie, die den Kontakt zum christlichen Leben sucht (ohne ihn ist sie nutzlos), zweifellos Selbstbescheidung auf das Fragment, das Stückwerk ihres Erkennens.

„Ganzheitliches strahlt durch die Fragmente, je schlichter diese sich ihres Stückwerks bewußt sind“

Es ist nicht uninteressant zu erleben, wie selbst Wissenschaftstheorien, die sich ihrer Intellektualität brüsten, zur aszetischen Terminologie greifen, wenn sie auf die Grundfragen des Lebens eingehen; Theodor W. Adorno z. B. fordert „Hingabe“ und „Entäußerung“, damit die größere Wirklichkeit nicht vom erkenntnisneugierigen Philosophen vergewaltigt werde<sup>17</sup>. Dort, wo der Mensch erfährt, daß sein Bemühen um das Erfassen der Wirklichkeit Fragment bleibt, wird er notwendigerweise zurückgeworfen auf die praktische Lebensbewältigung; denn, wo die „Theorie“ sich unfähig erweist, das „Ganze“ zu ergreifen, muß der Mensch in der „Praxis“ des Lebens sich „ganzheitlich“ verwirklichen. Vielleicht ist mancher hybride Ausgriff eines Menschen über das Fragment seines eigenen Denkens hin-

<sup>15</sup> Der hierauf beruhende wichtige soziale Aspekt bleibt in diesem Essai unberücksichtigt.

<sup>16</sup> *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 166: „Und es ist eine gewisse Gelassenheit hinsichtlich der theologischen Reflexion über Gott gerechtfertigt. Aber gerade so ist uns geboten, keine theologische Aussage im Gegensatz zu anderen als absolut zu setzen, wie sie es selbst nicht tut, wenn sie wahrhaftig ist und keinen Götzen aufstellt zur Anbetung.“

<sup>17</sup> *Eingriffe, Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1966, 54: „Wissenschaftliche Disziplin ist eine geistige Gestalt dessen, was Goethe wie Hegel als Entäußerung forderten: Hingabe des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes und Fremdes, in der er erst seine Freiheit gewinnt.“

aus nur Widerschein vom Mißlingen der praktischen Lebensbewältigung. Die Psychopathologie der Angst exemplifiziert dies.

Aber die Aufgabe der „intellektuellen Redlichkeit“ bleibt. Für den Christen lautet sie: Er muß auf der Landkarte seines Lebens den Ort aufweisen können, von wo er aufsteigt zu Gott, das vielkommentierte Bethel also, wo Jakob im Traum die Leiter zum Himmel sehen durfte. Er muß sich in aller Ehrlichkeit den Fragen stellen, ob dieser „Ort“ auszuweisen ist als tragkräftig, damit er nicht auf Sand baut. Vielleicht zwingt ihn die „redliche“ Diskussion mit den Anfragen, den Ort seiner Gottesbegegnung neu zu bestimmen; vielleicht muß er sich sagen lassen, daß der Grund brüchig war, daß er tiefer und endgültiger ansetzen muß, um den Aufstieg zu Gott wagen zu dürfen. Aber der christliche Glaube besteht nicht darin, daß man solchen „Gefährdungen“ ausweicht, sondern daß man ohne Angst, „optimistisch“ sich ihnen stellt. Es ist eine alte geistliche Lehre, daß Gott in diesen „Heimsuchungen“, in diesen – lutherisch gesprochen – Anfechtungen oft näher ist als in den traumhaft-glücklichen Erlebnissen der Gottesnähe.

Im Sprachgewand einer technologischen, aber auch bei Theologen gebräuchlich werdenden Terminologie (Karl Rahner, Johannes Auer), läßt sich dieser Vorgang am „Modell“-Begriff verdeutlichen. Im religiösen Vollzug eines jeden Menschen hat die Gottesbegegnung eine bestimmte Gestalt: intellektuell-abstrakt oder emotional-konkret; eingefangen in bildhafte Erlebnisse oder aufgelöst in kontinuierliches Strömen; wurzelnd in dialogischer Mitmenschlichkeit oder in weltdistanzierter Einsamkeit; punktuell-zentriert in einer bestimmten Situation (Kirchenraum/Gebet) oder als Horizont das Ganze umgreifend (Gott in allen Dingen). Jede dieser Gestalten ist nur Modell, Fragment, Sektoren-Ausschnitt aus dem ganzen Kreis der göttlichen Wirklichkeit. Kein Mensch überschaut den ganzen Kreisbogen. Aber jeder kann sein Begegnungs-Modell überprüfen; in „intellektueller Redlichkeit“ muß er es der Krise des modernen Weltbewußtseins unterwerfen. Das Reifwerden seines Glaubens besteht darin, daß er sein „Modell“, sein Fragment findet. Aber es besteht auch darin, daß er sich des fragmentarischen Charakters der Gottesbegegnung bewußt wird. In die Reflexion erhoben und theoretisch, von außen betrachtet heißt dies: Reifwerden des Glaubens ist Wissen um den Modellcharakter der eigenen Glaubensgestalt.

Im Weltbild der Patristik drückte sich diese christliche Bescheidung in der Symbolhaftigkeit des Erkennens aus. Alles, was der Mensch von Gott greifen und festhalten kann, ist nur „Symbol“ Gottes. Wie die Dinge dieser Welt, so sind auch die Vorstellungen und Gedanken, die Begriffe und Systeme des glaubenden Menschen nur „Spiegel“, nur „undeutliches Bild“

desjenigen, den der Mensch sich vorzustellen und zu denken versucht. Das dreizehnte Kapitel des ersten Korintherbriefs gipfelt in diesem Bekenntnis. Im Mittelalter wurde der Grundzug der christlichen Gotteserkenntnis „modell“-haft im Analogiedenken realisiert. „Zwischen Schöpfer und Geschöpf läßt sich keine Ähnlichkeit feststellen, ohne daß nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen ist“, heißt es in der berühmten Formel des vierten Laterankonzils. In moderner Sprache: „Je mehr der Mensch von Gott zu erkennen glaubt, je sicherer er sich der Begegnung mit Gott ist, desto bewußter muß er sich der Überholbarkeit, des Fragmentarischen, der Modellhaftigkeit seines Erkennens sein.“

Die geistliche Tradition akzentuiert dieses Grundgesetz allen theologischen Bemühens noch dialektischer. Es gibt eine ganze Literatur der Gottesbegegnung, die sich am komperativischen Gegensatz: „quanto-tanto“, „je-desto“, orientiert<sup>18</sup>. Aber die Gegensätzlichkeit wird in ihren besten Formulierungen nicht in einfacher Proportion dargestellt: „Je mehr sich der Mensch um Gott bemüht, desto besser erkennt er ihn.“ Die treffendsten und dem Leben entnommenen Formeln betonen das Fragmentarische der Gotteserkenntnis umgekehrt proportional: „Je näher der Mensch bei Gott, desto ferner ist er ihm.“ „Je ärmer er wird, desto reicher steht er vor Gott.“ Man hört das Herrenwort von dem Verlust der Seele heraus, der Gewinn ist<sup>19</sup>. H. U. von Balthasar stellt im Einleitungszitat die „Ganzheitlichkeit“ der Gottesbegegnung im Fragment mit dem „Bewußtwerden ihres Stückwerks“ in ein Abhängigkeitsverhältnis<sup>20</sup>. Wer dieses christliche Gesetz von der Armut des Wissens um Gott, die allein Reichtum der Gottesbegegnung sein kann, an irgendeiner Stelle übertreten will, soll sich hüten, daß er nicht den christlichen Glauben zertritt.

<sup>18</sup> In solchen grammatischen Beobachtungen liegt ein wissenschaftlich exakter Zugang zum Verstehen von Autoren; hier könnte die Theologie einiges von modernen Methoden lernen. Zur genannten *geistlichen (!) Tradition* vgl. die *Germanisten (!)* Hans Neumann, *Methild von Magdeburg und die niederländische Frauenmystik*, Festschrift für Frederick Norman, London 1965; Margot Schmidt, *Rudolf von Biberach. Die siben strassen zu got*, Florenz 1969; und besonders Wolfgang Stammler, *Albert der Große und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters*, FreibZeitschrPhilTheol 3 (1956) 287–319. S. meine Anm. 7 erwähnte Arbeit, Register unter *Sprachformen als inhaltliche Aussagen*.

<sup>19</sup> Vgl. J. Sudbrack, „Wer sein Leben um meinetwillen verliert...“ (Mk 8, 35), *Bibliische Überlegungen zur Grundlegung christlicher Existenz*, d. Ztschr. 40 (1967) 161–170; *Untergehen und Auferwecktwerden, Ein Gesetz des göttlichen Heilshandelns*, ebd. 41 (1968) 147–152.

<sup>20</sup> A. a. O. (Anm. 14) 122; vollständig wiedergegeben: „Ganzheitliches strömt und strahlt durch die Fragmente hin, desto ungehemmter, je schlichter diese sich ihres Stückwerkes bewußt sind.“

### *Erfahrung ist nur echt im Offenstehen auf Begegnung*

Ein in letzter Zeit viel bedachtes Stichwort für das Verhältnis des Christen zu Gott lautet „Erfahrung“. Es kommt darin ganz schlicht die Einsicht zum Ausdruck, daß menschliches Verhalten und bewußtes Verhalten zusammengehen. Auch dasjenige, was die Psychologie an Erkenntnissen über Vor- und Nach-Bewußtsein beizutragen hat, bestätigt die selbstverständliche Feststellung: der Raum des personalen Lebens ist so weit, wie sich das Bewußtsein vortasten kann. Wenn Gott in diesem personalen Leben eine Rolle spielen soll, muß diese seine Rolle im Bewußtsein aufleuchten. Ob man diese „Helle“ von Gott nun Erfahrung nennt, oder Engagement, oder existentielle Betroffenheit, oder Trost, oder mystisches Fühlen, oder willentliche Entscheidung, oder verständliche Erkenntnis, ist eine sekundäre Frage.

Wichtiger ist etwas anderes: daß nämlich diese „Erfahrung“ sich nicht im Menschen rund zusammenschließt, sondern öffnet, und die eigene Geschlossenheit sprengt auf den anderen, auf Gott. Erfahrung bleibt immer ein Versuch, die Gottesbegegnung in die Vorstellungen des eigenen Bewußtseins einzurichten. So weit, so gut. Sobald aber diese „Erfahrung“ sich um Gott herumlegen, seine Anwesenheit integrieren will in die Welt des eigenen Ichs, sobald der Versuch im Gelingen ausruhen will, wird er zur Versuchung, schwindet der wahre Gott, und übrig bleibt nur ein Spiel des eigenen Bewußtseins. Gotteserfahrung ist nur echt, solange sie davon betroffen bleibt, daß sie nur einen kleinen Zipfel, ein Fragment des Ganzen in der Hand hält; wenn sie sich bewußt bleibt, daß Gott größer ist und auch anders als alle Erfahrung; wenn sie sich weitet über sich selbst hinaus. Im Bild gesprochen: wenn sie keinen Kreis schlägt, sondern sich als Parabel öffnet zum „immer größeren“ Gott; wenn der tragende Pol ihrer Evidenz nicht ihr gehört sondern Gott. Diese Offenheit ist mit der Modell-Vorstellung von Begegnung leichter zu verifizieren als am Begriff der Erfahrung. Denn Begegnung ist immer mehr als man selbst, als die eigene Erfahrung; ihre „Erfahrung“ ist grundsätzlich „extrapoliert“<sup>21</sup>, ist dem eigenen Licht und dem eigenen Verstehen enthoben. Doch Worte sind nicht entscheidend, sind höchstens „Modell“.

In der Tradition hat sich diese anthropologisch-theologische Erkenntnis – wie so oft – weniger in der klassischen Theologie als in den geistlichen

<sup>21</sup> Ohne diese Stichworte von der Extrapolation oder von der Extraterritorialität ist die Philosophie von Ernst Bloch nicht zu begreifen. Mit ihnen benennt er eine Vorstellung, die er anderswo sehr traditionell umschreibt: „Menschsein heißt transzendieren“; im Vergleich dazu steht Pascals: Der Mensch ist mehr als der Mensch.

Schriften niedergeschlagen. Man legt dort z. B. Wert auf das „ekstatische“ Moment aller echten Gotteserkenntnis. Die pseudo- oder wenigstens paramystischen körperlichen Phänomene sind nur eine Vergrößerung der Urgegebenheit der „Ekstase“. Echte Gotteserkenntnis bedeutet in ihrer Mitte, daß der Mensch aus sich selbst „heraustreten“ (exstare) muß, aus seinem Denken und Systematisieren, aber auch aus seinem Erfahren und Fühlen. Es ist nicht falsch zu behaupten, daß die Gewißheit der echten Mystik, ihre „Selbstbehauptung“, das wichtigste Indiz in dieser „Ekstase“, in diesem „Selbst-Vergessen“ hat. Die geistlichen Lehrer sprachen deshalb von „Demut“, also von „Nicht-Ergreifen“ (und höchstens „Ergriffen-sein“); sie sprachen von der „Dunkelheit“ im Lichte Gottes; sie sprachen sogar vom Verlust des eigenen Bewußtseins und vom Sichaufgeben in Gott. All das sind nur Farben der bunten Palette, mit der ein einziges dargestellt wird: *Gotteserfahrung* ist mehr als *Gotteserfahrung*; sie schließt nämlich das Andere, Ungreifbare und Unfaßbare ein, das sich in aller Menschen Bemühen nur als Stückwerk spiegelt, nur als Fragment zeigt. Nur im Fragmentarischen wird der ganze Gott ergriffen, im Stückwerk ist Gott ganz zugegen, und im Spiegel begegnet der Mensch unmittelbar seinem Schöpfer.

„Meine Seele weinte vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten konnte“

Die vom „Heidelberger Neutestamentler Günther Bornkamm wieder aus der Vergessenheit hervorgeholt(e) . . . Rede, daß kein Gott sei“<sup>22</sup>, die Jean Paul in seinem Roman, *Der Siebenkäs*, den „toten Christus, vom Weltgebäude herab“ halten läßt, ist eine poetische Verdichtung dieser Erfahrung: „. . . alle Toten riefen: ‚Christus ist kein Gott?‘ Er antwortete: ‚Es ist keiner . . . Es kommt kein Morgen und keine heilende Hand und kein unendlicher Vater!‘“ Man kann es eigentlich nur als Hinters-Licht-Führen bezeichnen, wenn in der „Gott-ist-tot-Theologie“ diese eindringliche Vision ausgemalt wird und dabei Jean Pauls Schluß unter den Tisch fällt<sup>23</sup>: „. . . als ich erwachte. Meine Seele weinte vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten konnte – und die Freude und das Weinen und der Glaube an Ihn waren das Gebet . . .“. Für den Dichter ist der visionäre „Gott-ist-tot“-

<sup>22</sup> Sigurd Daedke, *Der Mythos vom Tode Gottes*, Hamburg 1969, 12.

<sup>23</sup> So z. B. Dorothee Sölle in: *Gibt es ein atheistisches Christentum?* Merkur 23 (1969), 33–44; ähnlich irreführend ist es, wenn dort auf einer einzigen Seite ein „theistisches“ Christentum, das – wie einige Kirchenfürsten – mit dem Krieg der Amerikaner in Vietnam sympathisiert, abgelehnt, und ein „atheistisches“ Christentum begrüßt wird, das – wie ein Großteil des südamerikanischen Klerus – gegen sozial rückständige und diktatorische Systeme protestiert.

Traum Durchgang zur Gottesbegegnung, zu Freude, Tränen, Glauben und Gebet.

Zweifellos ist dieses Modell: Gottesleere als Schlüssel zur Gottesfülle, in der Tradition der geistlichen Erfahrung nicht nur zu finden, sondern als Mitte der echten Gottesbegegnung belegt. Das oben beschriebene Transzendifieren der Erfahrung über sich selbst, über den eigenen Bewußtseinshorizont, muß nach der Seite des Überschreitens notwendigerweise ausgelegt werden als Überschreiten des Bewußtseins, als Bewußtseinsferne Gottes. Von Mensch zu Mensch verschieden, von Situation zu Situation differierend, sicher auch von Epoche zu Epoche sich verändernd, erfährt jeder Mensch dasjenige, was wir Christen Gott nennen, in unvergleichbar anderer Weise. Die Fügung dieser Fragmente zum Ganzen ist uns nicht gegeben; nur wenn wir uns einlassen auf das Fragmentarische, kann, wie H. U. von Balthasar schreibt, das „Ganzheitliche“ auf uns zuströmen. Es wäre vieles zu bedenken: Wie anders muß sich z. B. ein Gottesbild bei dem Menschen ausprägen, der die Überschreitung des Bewußtseins, die „Begegnung“, als glückhafte Selbsterfüllung empfindet, wie anders bei dem, dem sie Kampf, Dunkelheit und Verzicht bedeutet? Dem vermeintlich „neutralen“ Beobachter können diese beiden „Gesichter Gottes“ so verschieden vorkommen, daß er das eine „Bild“ mit Theismus, das andere mit Atheismus bezeichnet!<sup>24</sup> Wenigstens denkbar ist solch ein extremes Entgegenstehen; denn niemand wird es gelingen, die Fragmente ineinanderzusetzen oder auch nur allgemeingültig zu vergleichen. Schon der Versuch ist falsch, da er Menschenunmögliches erstrebt. Möglich ist nur die „intellektuelle Redlichkeit“, also die verantwortliche Überprüfung des Standpunktes. Hierbei wird dem ernsthaften Theologen unserer Tage immer klarer, wie schwer und manchmal unmöglich das Urteil darüber ist, ob im Bedenken einer Stückwerk-bleibenden Weltsicht sich diese Weltsicht langsam zusammenschließt und damit jeden Überstieg auf das Größere Gottes versperrt, oder ob nicht gerade im mutigen Bekenntnis zum Fragmentarischen des eigenen Standpunktes eine Dunkelheit anerkannt wird, die der Christ als Licht Gottes erkennt?

Für den gläubigen Christen ergeben sich aus solchen Überlegungen weitere Konsequenzen. Er wird in ihnen das Leben und Sterben und Auferweckt-werden des Herrn, Jesus von Nazareth, wiedererkennen. Er wird sein eigenes Leben zu deuten wagen als Nachfolge oder gar als „Begleitung“ (Lukas) des Herrn. Eberhard Jüngel auf evangelischer Seite und H.

---

<sup>24</sup> Der phänomenologische Ansatz liegt also ganz wo anders, als es bei Sölle zu sein scheint. Vielleicht könnte man die Position der extremen (und reifen!) Gott-ist-tot-Theologie im Vergleich zu unserem Essai benennen: „Christentum als Modell eines christlichen Humanismus.“ Damit lohnt es sich auseinanderzusetzen.

U. von Balthasar haben dies herausgestellt: „Die Frage bleibt, wie solche Begleitung theologisch möglich sei – da der Erlöser stellvertretend in letzte Einsamkeit sich begibt – und ob sie anders als Begleitung gekennzeichnet werden kann als durch irgendwelche echte, das heißt christlich auferlegte Teilnahme an solcher Einsamkeit: mit dem toten Gott tot zu sein“<sup>25</sup>.

Aus der Mannigfaltigkeit christlicher Gedankengänge und Lebenshaltungen, die in diesem dichten Satz von Balthasars zusammenfließen, sei nur einer Richtung nachgegangen: das sich Einlassen mit dem „toten Gott“ ist ein (sogar *der*) Weg zum Leben. Oder in technologischer Sprache ausgedrückt: Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung. Die Stichworte: Kreuz, Verlassenheit, Verzweiflung werden hierin ebenso impliziert wie die anderen von Auferstehung, Erfüllung und Begegnung. Man muß sich nur hüten, an solche Erfahrungsmodelle (die mehr sind als Psychologie, nämlich Ontologie und Fragment der Wirklichkeit) heranzutreten mit dem Anspruch des Systematikers. Die Gott-Verlassenheit am Kreuz war kein dunkler Farbtupfen im harmonischen Bild eines Gottes-Wissens, sondern erfüllte das Bewußtsein des sterbenden Herrn bis zur Neige. Wenn H. U. von Balthasar die Teilnahme an dieser Gotteserfahrung „tot sein mit dem toten Gott“ nennt, dann darf auch dieses Wort nicht verharmlost werden, als tue sich hinter diesem dunklen Modell des Atheismus von selbst der helle Horizont der Wirklichkeit Gottes auf. Die Verknüpfung ist dunkler, ist unsagbar, aber auch lebendiger, konkreter; denn sie ist Jesus von Nazareth selbst.

Der Christ, der dem atheistischen Denken in der „Gott-ist-tot“-Theologie begegnet, darf und muß natürlich seine kritischen Fragen stellen; er wird auch sehr bald die Oberflächlichkeit mancher „Theologien“ dieser Richtung entdecken. Aber er darf ihre Problematik nicht auf die leichte Schulter nehmen, in die Sicherheit des Schon-Bescheid-Wissens stellen. Er weiß ja vom Stückwerk, vom Fragment-sein des eigenen Denkens. Und er weiß auch, daß dieses atheistische Fragment der Wirklichkeitsdeutung echte Erfahrung ist oder wenigstens sein kann. Was ihm zu tun aufgegeben ist, besteht nicht in apologetischem Aufbau der Front, auch nicht im hochmütigen Beweisverfahren, sondern in einer erneuten, redlichen und verantworteten Überprüfung der eigenen Haltung unter den Scheinwerfern der unerbittlichen Anfrage: Ist Gott tot? Erst dann darf der zweite Schritt des Gespräches unternommen werden – so wie es in der geistlichen Literatur heißt, daß die Selbsterkenntnis und sogar Selbstverurteilung Voraussetzung jeglicher Begegnung ist.

---

<sup>25</sup> *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969, 131.

## Nicht aber „den Feiglingen“

Gegen Ende der Geheimen Offenbarung findet sich dieses befreindliche Wort, das die Feiglinge in eine Linie mit Ungläubigen, Unreinen, Mör dern, Unzüchtigen, Giftmischern, Götzendienern und allen Lügnern stellt, und ihnen allen den Feuersee, der „vom Schwefel“ brennt, als Anteil bestimmt: „Das ist der zweite Tod!“. Eine christliche Mitte wird hier sichtbar, die tiefer wurzelt, als jedes Wort und jede Formel reichen können. H.-D. Bastian versucht sie – ungenügend, aber unserem Fragen weiterhelfend – dennoch ins Wort zu bringen; er spricht vom Aushalten „der Gottesfrage . . . und dies mit der einzigen Gewißheit, daß die Frage von Verheißungen gehalten wird“<sup>26</sup>. Es ist die Mitte des Vertrauens, des „Optimismus“.

Es ist die gleiche Haltung, die wir zu Beginn der Angst entgegenstellen; sie ist tiefer fundiert, als psychologische Erregbarkeit anzeigen kann. Sie beruht nämlich in der Friedensbotschaft des Herrn. „Denn er ist unser Friede“, schreibt der Epheserbrief, an die alte Weissagung vom „Friedensfürsten“ erinnernd: „Seine Herrschaft wird weit reichen und des Friedens wird kein Ende sein.“

Dieses „Ur“-Vertrauen des christlichen Daseins, das tiefer geht als jeder psychologische Wellenschlag, reicht auch tiefer als alle Gott-ist-tot-Erfahrung; denn es reicht über den Menschen hinaus in die Zukunft Gottes hinein, bis zu dem, der da kommt, und zu dem wir mit Paulus beten: „Unser Herr, komm!“ Zu verstehen ist eigentlich nur, daß es gar nicht anders sein kann; denn jedes Vertrauen, das im Menschen selbst begründet ist, ruht auf dem Sandgrund von Sünde und Tod. Dieses sich nach vorne austreckende Vertrauen geht in keinem Wort und keinem Denken und keiner Erfahrung auf. Es wird sich zuletzt nur dort greifen lassen, wo es auch der Paulus des Philipperbriefs hinverlegt; von ihm stammt das Wort „Sich nach vorne Ausstrecken“: „Im übrigen, Brüder: was wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was irgendwie mit Tugend, mit Lobenswertem zu tun hat: darauf richtet euer Sinnen und Trachten! . . . So wird der Gott des Friedens mit euch sein.“

---

<sup>26</sup> *Theologie der Frage*, München 1969, 313.