

IM SPIEGEL DER ZEIT

Wie von Gott sprechen?

Es ist heute keine Seltenheit, daß jemand, der sich verpflichtet fühlt, von Gott zu sprechen, nach einiger Zeit resigniert; er wird der Schwierigkeiten nicht Herr. Falls er Theologe ist, also eigentlich von Berufs wegen über Gott sprechen sollte, wird ihm ein solcher Rückzug nie ganz ohne Gewissensbisse gelingen. Denn er bleibt sich bewußt, wie notwendig die Rede von Gott ist. Hüten wir uns jedoch, ihm wegen seiner Zurückhaltung leichtfertige oder einseitige Vorwürfe zu machen. Als ob es jemals eine Kleinigkeit gewesen sei, von dem zu sprechen, der unaussprechlich ist, und den zu erkennen, den kein Auge gesehen hat¹. Es hat dennoch eine gewisse Berechtigung, zu meinen, es falle immer schwerer und die kirchliche Verkündigung bekomme das von Jahr zu Jahr deutlicher zu spüren². Die Ursachen sind zahlreich, miteinander vielfach verknüpft und vielschichtig. Sie können und sollen hier nicht im einzelnen dargelegt werden. Es geht uns vielmehr lediglich um Hinweise auf einige Literatur, die zwar mehr oder weniger zufällig in den Blick gerückt ist, nichtsdestoweniger aber eine informierende Vorstellung in diesem Zusammenhang verdient.

I. Neue und alte Fragen:

Wer sich der heutigen Problematik der Gottesfrage aussetzt, wird zuweilen versucht sein zu glauben, etwas wirklich Neues sei eigentlich selten gefragt. Auf die eine oder andere Weise sei das meiste im Laufe der Geistesgeschichte schon einmal vorgekommen. Soweit ich sehe, hat er mit einer solchen Feststellung nicht einmal ganz unrecht. Schr global und abstrakt betrachtet sind viele Fragen uralt, konkret gesehen aber sind sie für den Fragesteller existentiell-brennend und neu, und neu sind sie vor allem auch durch die Kombination vieler Einzelfragen in einem größeren Frage-Horizont.

a) Das *Leid und die scheinbare Absurdität des Daseins*

Im Unterschied zu anderen Epochen scheint die Gottesfrage für viele von vornherein umgestellt von der schmerzlichen Erfahrung des Leids und Elends, der Krankheiten und des Todes, die unser Dasein durchziehen. Nun weiß zwar jeder,

¹ Vgl. dazu E. Przywara, *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien I, Freiburg 1938, 94–117.

² Das bezeugen z. B. auch die einschlägigen Beiträge von G. Schiwy, J. Sudbrack, W. Kasper und E. Kunz in unserer Zeitschrift 1968, 1–4; 4–21; 1969, 86–101, 329–349, 421–431.

daß Schmerz und Leid keineswegs notwendig dazu führen, Gottes Existenz oder Güte zu leugnen. Im Gegenteil: Wie oft gibt uns einer zu verstehen, daß ihn gerade die Absurdität eines Krieges, der er sich ausgesetzt sah, dazu brachte, wieder ernsthaft an Gott zu denken und zu glauben. Wäre es nur diese persönliche Erfahrung, die das Sprechen von Gott erschwert, so ließe sich die zeitweilige Verbitterung vielleicht schon durch den Hinweis auf mögliche Zweideutigkeiten auflockern und überwinden. In vielen Fällen aber handelt es sich nicht um persönlich erlebte, sondern um angelesene, schon in einer ganz bestimmten Richtung interpretierte Erfahrung, dem sich das Gottesbekenntnis ausgesetzt sieht. Mit ihr ist eine Auseinandersetzung auf traditioneller Theodizee- oder gar Katechismus-Grundlage kaum noch möglich. Hier wird es zunächst darauf ankommen, die literarischen Quellen dieser Erfahrung aufzuspüren und selbst zu studieren.

Eine Hilfe dazu bietet ein Materialbuch zum Thema GOTT, das A. Grabner-Haider zusammengestellt hat³. Darin finden sich neben anderen noch genauer zu charakterisierenden Beiträgen auch einige Aufsätze zur Gottesfrage in der modernen Literatur, deren Einfluß auf das moderne Denken unbestritten ist. Die Information beschränkt sich auf Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Samuel Becket, einige deutsche Lyriker und bedeutendere Autoren der englisch-amerikanischen Gegenwartsliteratur. Das ist freilich nur eine Auswahl, aber immerhin: die Frage nach Gott kann dabei jedenfalls kompromißloses Bestehen auf Konkretheit erlernen. In entsprechend abgewandelter Form läßt sich Hasenhüttls Urteil über das Denken Sartres auf manchen anderen übertragen: Wenn er auch „mit journalistischen Tricks arbeitet und oft oberflächlich wird, so erlebt er doch in seinen Schriften die Abwesenheit Gottes als eine Wunde, die sich nie schließen kann“⁴. Das entspricht zweifellos der Erfahrung vieler Menschen. Oder noch präziser ins Schwarze gezielt: „Von Camus könnte die lärmende Theologie – sei sie konservativ oder progressiv – die Zurückhaltung lernen, der die glatt aufgehenden Systeme und deren exhibitionistisch betriebene Widerlegung gleich verdächtig sind“⁵.

b) Der nicht vorkommende Gott

Während die persönlich erlebte oder auch nur angelesene Erfahrung der Absurdität des Daseins den Menschen doch schließlich dazu bringt (und sei es auch nur negativ), von Gott zu sprechen, ergeben sich ganz neue Problemstellungen im Horizont einer bloßen Abwesenheit Gottes, wie sie von anderen erfahren wird. Die Welt, in der viele Menschen heute leben, ist eine ganz und gar „weltliche Welt“, in der Gott zunächst einmal gar nicht vorkommt. Sie erleben sie nüchtern und sachlich, „je nach ihren immanenter naturwissenschaftlichen, politisch-soziologischen und anthropologischen Sachgesetzlichkeiten“⁶. Von irgendwelchen göttlichen Spuren darin muß gar nicht geredet werden. Das alles war vielleicht einmal möglich und sinnvoll in einer Welt, die qualitativ anders, eben als numinose

³ Gott. Grünwald-Materialbücher 1, Mainz 1970, 356 S., Snol. DM 24,-.

⁴ Auf der Suche nach Gott. Der Gottesgedanke bei Jean-Paul Sartre. Materialbuch: Gott, a. a. O. 58.

⁵ H. Baloch, Außerhalb der Welt kein Heil. Der Antitheismus des Albert Camus. Ebd. 83.

⁶ W. Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung, in: GuL 42 (1969) 331.

Welt erfahren wurde, wo alles irgendwie transparent für das Göttliche war. Naturwissenschaft und menschliche Praxis aber haben diese Welt der Alten weitgehend verdrängt.

Aus diesem Grund ist es angebracht, sich über die Gottesfrage in der Naturwissenschaft zu unterrichten. Es ist vielleicht wohlbekannt, daß es diese Frage als solche gar nicht gibt. Man wird darum zunächst fragen müssen, woher das kommt. Andernfalls ergeben sich unerlaubte Grenzüberschreitungen verschiedener Tendenz, wie es Norbert Schippers in einem einschlägigen Beitrag zu verstehen gibt. „Gott ist für den Naturwissenschaftler nicht der Lückenbüsser im Begriffssystem seiner Wissenschaft“⁷. Man darf ihn nicht da als Ersatz suchen, wo der Mensch bestimmte Aufgaben noch nicht gelöst hat oder Zusammenhänge noch nicht begreift. „Wer Naturforschung treibt, untersucht nur den Teil von Welt, in dem Gesetze herrschen und also Freiheit nicht möglich ist“⁸. Das gilt es zu verstehen und anzuerkennen. Insofern gibt es *keine* Gottesfrage in der Naturwissenschaft. Es hieße jedoch den Sinn dieses Satzes völlig mißverstehen, wollte man annehmen, der Naturwissenschaftler wolle die Welt, in der wir leben, auf die Gesetzmäßigkeit der Natur reduzieren, konsequenterweise also aus einer nützlichen Autonomie eine quasi-religiöse Weltanschauung machen. Gewiß, es hat solche Versuchungen gegeben. Letztlich aber wurde von den Wissenschaftlern selbst darauf hingewiesen, daß die Gesamtwirklichkeit größer ist, als es ein Gesetz ohne Freiheit im Begriffssystem anzeigen kann. Es käme also darauf an, so zu fragen, daß die naturwissenschaftlichen Begriffe zwar nicht ihre eindeutige Exaktheit verlieren, „aber dennoch mit ihrer nützlichen Teilerschließung der Wirklichkeit den Ausblick auf die Gesamtwirklichkeit nicht verstellen, sondern heranrufen“⁹.

c) Der nicht zu beweisende Gott

Ebenso in neuer Weise akut wurde die alte Frage nach der Beweisbarkeit Gottes. Auch hier weiß man an sich, daß die Theologiegeschichte im Blick auf diese Frage keineswegs so harmlos und ohne innere Widersprüchlichkeit verlaufen ist, wie es das eine oder andere Schulbuch nahezulegen scheint. Mit Recht erinnert z. B. Otto König an gewisse Strömungen einer negativen Theologie, die schon das Altertum durchzogen¹⁰, ganz zu schweigen von der großen Mystik im Mittelalter, die die Grenzen einer rationalen Theologie besonders deutlich empfunden hat. Wenn Meister Eckhart schließlich die Formulierung „deus est nihil“ (Gott ist das Nichts) wagt, so scheint er zwar die Nichtverrechenbarkeit Gottes, die sich nach biblischer Erfahrung aus seinem geschichtlichen Handeln ergibt, in den philosophisch-metaphysischen Bereich verlegt zu haben. Und doch wird hier ein Zug des christlichen Gottesverständnisses sichtbar, ein „relativer Atheismus“ im Gottesglauben, der von den großen Theologen (man denke etwa auch an den verborgenen Gott bei Martin Luther) niemals radikal beiseitegeschoben wurde, weil man andernfalls eine gefährliche Unterentwicklung des Gottesglaubens hervorruft¹¹.

⁷ Die Gottesfrage in der Naturwissenschaft, in Materialbuch: *Gott*, 159.

⁸ Ebd. 166.

⁹ Ebd. 168.

¹⁰ Zur Gottesfrage in der Theologiegeschichte. Ebd. 228–241.

¹¹ Ebd. 235.

Dennoch ist die Gottesfrage im 17. Jahrhundert durch die sogenannte abendländische Krise der Metaphysik in eine wiederum neue Phase getreten. Die für die Neuzeit charakteristische Wende zum Subjekt führte durch die kantianische Destruktion einer Möglichkeit von Metaphysik zu einem Verlust des wirklichen Gegenüber eines transzendenten Gottes. Konsequent vollzogen wurde dieser Schritt bei Ludwig Feuerbach, der nachzuweisen suchte, daß die Theologie nichts anderes sei als Anthropologie, die Lehre von Gott im Grunde nur die Lehre vom Menschen. Und hier ist wiederum Otto König zuzustimmen, wenn er meint, daß die prinzipielle Bedeutung Feuerbachs für die Theologie einschneidend war, daß man aber im katholischen Lager erst heute mit einer Diskussion der Bedeutung seiner Thesen beginnt¹². Das sei um so bedauerlicher, weil „die heute wirksamsten Formen der Religionskritik, die von Freud und Marx, nur Abwandlungen seines anti-theologischen Lebenswerkes sind“¹³. Jedenfalls muß der Theologe mehr denn je damit rechnen, daß ihm vorgehalten wird, Feuerbach habe es unmöglich gemacht, die objektive Realität Gottes nachzuweisen, wenn man dabei seinen Ansatz im menschlichen Subjekt nehme.

d) *Der sich mitteilende Gott*

Frage man weiter und tiefer nach dem eigentlichen Zentrum der soeben angedeuteten Diskussion, so stößt man schließlich auf das Problem der Selbstmitteilung Gottes, auf das, was traditionell die göttliche Offenbarung genannt wird. Es sind vor allem zwei Aspekte dieses Geheimnisses, deren theoretische Durchdringung neue Fragen aufgegeben hat: einmal die Beweisbarkeit einer solchen Offenbarung und zum anderen die adaequate Ausformulierung der Menschwerdung Gottes. Zu beiden Aspekten lieferte der in einer Wiener Pfarrei als Kaplan tätige Autor Paul Weß m. E. anregende Beiträge¹⁴, die in diesem Zusammenhang eine Erwähnung verdienen:

Was zunächst die sogenannte „Gotteserfahrung“ betrifft, aus der manche Menschen eine recht unbekümmerte Gottesgewissheit beziehen, so lautet sein nahezu klassisches Gegen-Argument: Der Mensch hat für die Erlebnisse solcher angeblicher Gotteserfahrung keine anderen Ausdrücke als die, welche er für das volle mitmenschliche Glück gebraucht. Er spricht in beiden Fällen etwa von „selig, himmlisch, berauschkend, überwältigend“ usw. oder gesteht, daß er die Fülle des Erfahrenen eigentlich gar nicht in Worte fassen könne. Das ist ein Hinweis darauf, „daß es eine direkte Erfahrung Gottes, die über eine volle (mit-)menschliche Erfahrung hinausginge, nicht gibt. Der Mensch kann in der Tiefe seines Erlebens nicht über sein Sein hinausreichen, so daß er eine etwaige Erfahrung Gottes gar nicht von höchster (mit-)menschlicher Selbstverwirklichung unterscheiden kann¹⁵.

Folglich läßt sich nach Weß auch kein Nachweis einer Offenbarung Gottes durch Jesus Christus im Sinne eines rationalistischen „Beweises“ erbringen. „Alle Versuche eines solchen Nachweises sind im besten Fall der Ausdruck eines starken

¹² Ebd. 240.

¹³ *Die Frage nach Gott in der gegenwärtigen Theologie*. Ebd. 242.

¹⁴ *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1970, 198 S., Plastik DM 11,80.

¹⁵ Weß, 180.

Glaubens und haben nur als solcher Kraft. Das Wagnis des Glaubens kann nur im Tun selbst gelichtet – was nicht heißt: bewiesen – sein¹⁶. Auch in und durch Jesus Christus kann Gott „nicht anders erfahren werden als eine mitmenschliche Liebe . . . Es ist zwar Gott, mit dem er als seinem Du zu tun hat, aber er kann ihn nicht als Gott erfahren“¹⁷. Allem Anschein nach ist also auch die alte Frage nach der rationalen Begründung der christlichen Offenbarung „verschärft“ worden.

Noch schärfster wird Weß bezüglich des Verständnisses der Inkarnation selbst. Hier sucht er sogar den Grundansatz renommierter zeitgenössischer Autoren in Frage zu stellen, weil sie nach seiner Ansicht die Menschwerdung Gottes letztlich doch mit einer Gottwerdung des Menschen verwechseln. So erinnern ihn manche Aussagen K. Rahners über den vergöttlichten Menschen „stark an die Begriffe, mit denen in der Theologie der Hervorgang der zweiten göttlichen Person in Gott beschrieben wird“¹⁸. An J. Ratzingers Christologie kritisiert er den Ausdruck „In-einanderfall von Mensch und Gott“¹⁹, und es erscheint ihm nur als eine Inkonsistenz, trotzdem daran festhalten zu wollen, daß Gott unendlich über dem Menschen stehe.

Nun, die Ausformulierung der geheimnisvollen Aufnahme der Menschheit in das innertrinitarische Leben der göttlichen Personen ist seit eh und je ein sprachliches Problem ersten Ranges gewesen. Weß röhrt im Grunde an alte Fragen. Aber trifft es wirklich zu, daß K. Rahner den Menschen im Grunde als einen „verhinderten Gott“ betrachtet, wie er meint (vgl. 69–76), daß er die „Göttlichkeit Gottes“ vergißt (76–84), daß für ihn in letzter Hinsicht der mitmenschliche und der religiöse Akt gleichwertig sind (84–90), daß er (wie z. B. auch J. Ratzinger) die Menschwerdung Gottes mit einer Gott-Werdung des Menschen verwechselt (139–144)? Und das alles als Folge der Annahme eines unendlichen, gottesfähigen Horizontes im Menschen? – Mir scheint dabei die Forderung nach Unterscheidung zwischen Aussageabsicht und Aussageform, die Weß mit Recht und Erfolg auf biblische und dogmatische Texte anwendet, im Hinblick auf seine zeitgenössischen Gesprächspartner reichlich zu kurz zu kommen. Was aber der – unausgesprochene – Hintergrund dieser Kritik zu sein scheint, nämlich das undifferenzierte Sprechen von der Göttlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung, wie es in der Geschichte infolge einer allzu naiven Vorstellung von der Selbstmitteilung Gottes tatsächlich vorgekommen ist, das alles macht die kritischen Einwürfe von Weß im guten Sinne bedenkenswert, und ohne Zweifel fördert er dabei manche Formulierung ans Licht, die trotz ihres Alters frag-würdig geblieben ist.

e) Der „tote“ Gott

Nur ein paar Bemerkungen seien schließlich zu der Fragestellung angefügt, die unter dem Schlagwort „Gott-ist-tot-Theologie“ bekannt geworden ist. Wie G. Hasenhüttl in einem übersichtlichen Beitrag klar zu verstehen gibt, kann die Rede vom „toten“ Gott selbstverständlich einen recht unterschiedlichen Sinn haben²⁰. Sie kann sich auf der Linie einer Fortsetzung der alten negativen Theologie be-

¹⁶ Ebd. 138. ¹⁷ Ebd. 140. ¹⁸ Ebd. 75. ¹⁹ Ebd. 143.

²⁰ Die Gott-ist-tot-Theologie, in: Grünwald-Materialbuch GOTT 169. In Kurzfassung: Bibel und Kirche 25 (1970) 38.

wegen. Wenn aber heute vom „toten“ Gott die Rede ist, dann geht es um die Behauptung: „Gott ist in seiner bisherigen Unmittelbarkeit tot und wird von Jesus Christus bei uns Menschen vertreten“²¹. All diese neuen Entwürfe (Hasenhüttl skizziert die von G. Vahanian, H. Cox, van Buren, Th. Altizer, W. Hamilton, D. Sölle, R. Nogar), so unvollständig und mangelhaft sie sein mögen, versuchen, Gott in der Zeitlichkeit zu denken und wollen nicht durch Abstraktion unsere Erde verlassen“²². War es eine Verkürzung des Gottesbildes, wenn Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit früher als negative Seinsweisen ausgelegt wurden, Gott also von ihnen rein gehalten werden mußte? – Viele scheinen diese Frage zu bejahen. Hasenhüttl aber sieht, daß wir hier wiederum „zwischen Scylla und Charybdis“ stehen. Diese Begegnung mit Gott „muß sich hier und jetzt je ereignen, der Zufälligkeit ausgesetzt, der Vergeudung unterworfen – aber doch nicht so in Raum und Zeit aufgehen, daß der Seinsunterschied (die ontologische Differenz) übersehen wird und Gott mit der geschichtlichen Begegnung identisch ist“²³.

Eines haben jedoch diese neuesten Überlegungen manchen anderen voraus. Für sie ist die Gottesfrage nicht nur ein Sprach- oder ein Erkenntnisproblem, sondern eine Frage an unsere eigene geschichtliche Existenz. Sie scheinen klar zu sehen, daß es vor allem darauf ankommt, Gott in unserem Leben gegenwärtig werden zu lassen durch Barmherzigkeit, Liebe und Treue gegenüber unserem Nächsten. „Wer sagt: ich habe ihn erkannt, und seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner, und in ihm ist die Wahrheit nicht“ (1 Jo 2, 4).

II. Alte und neue Antworten:

Wer über ein umfassendes und zugleich detailliertes Wissen um die Geschichte der christlichen Gotteslehre verfügt, wird sich mit einer Antwort auf manche der angedeuteten Fragen nicht schwer tun. Aber es kommt ja nicht nur darauf an, *irgendeine* objektiv richtige Antwort zu finden (schon das dürfte im konkreten Fall nicht so leicht sein), sondern diese Antwort so zu geben, daß sie die persönliche Situation des Fragenden berücksichtigt und heute verstanden werden kann²⁴. Grabner-Haider versucht in diesem Sinn das vorliegende „Material“ in einem großen Überblick zu interpretieren. Das ist nur in Aphorismenform möglich. Nichtsdestoweniger faßt er zweifellos entscheidende Tendenzen in treffende Worte. So etwa, wenn er meint, im Vordergrund der Religionskritik steht die Praxis: „Was tun die Christen, was die Kirchen? Was tun die religiösen Menschen?“²⁵ Oder: „Das Schweigen über Gott ist Zeichen einer Läuterung der Sprache, vielleicht einer radikalen Läuterung des Menschen“²⁶. Wir gehen wiederum schrittweise voran.

a) *Hiob und das Kreuz*

Es ist zunächst erfreulich, zu sehen, daß auch der neue deutsche Katechismus anders von Gott redet als der alte. Alles Reden von Gott wird auf das Leben und die

²¹ Ebd. 170. ²² Ebd. 178. ²³ Ebd. 179.

²⁴ Vgl. Wolf Rohrer, *Reden von Gott – aber anders!* in: Orientierung 34 (1970) 248–251.

²⁵ Grünewald-Materialbuch GOTT 265. ²⁶ Ebd. 268.

elementaren Erfahrungen des Menschen bezogen, also auch auf das Böse, Häßliche und Betrübliche. Dazu bemerkt Franz Schreibmayr: „In der Neufassung wird nicht, wie noch im KKBD, zu erklären versucht, welchen Sinn im einzelnen das Leid haben könnte... Der Text begnügt sich damit, den Glaubenden zu ermutigen, gegen alle äußere Erfahrung auch in der Verlassenheit dem Worte Gottes und seiner Liebe zu trauen“²⁷. Es wird keineswegs verschwiegen, daß die Beladung des Menschen bis zum Äußersten gehen kann, bis zum Aufschrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Aber auch auf diese Weise, so betont Schreibmayr, wird von Gott geredet, und es muß so von ihm geredet werden²⁸.

Härter noch meint Weiß die neue Einstellung des Christen zur Gottesfrage formulieren zu müssen. Nach seiner Ansicht unterscheidet er sich vom radikalen Atheismus unserer Tage nicht mehr (wie manche „Evolutions-Theologen“) in den Grundvoraussetzungen, sondern nur in der Antwort auf die offenbleibende Frage nach Sinn und Wert des Lebens: „Der Atheist kann nur in einer fragwürdigen Verherrlichung des Sisyphos und in der Glorifizierung des letztlich doch erfolglosen gemeinsamen Kampfes gegen das Absurde den ‚Sinn‘ des Lebens und der Mitmenschlichkeit erblicken, während der Christ die Tatsache dieses Sinnes im Glauben an einen ihm überlegenen, ihn liebenden Grund weiß, ohne ihn freilich überprüfen zu können“²⁹. Eine „Evolutions-Theologie“ würde hingegen mit einem wirklich radikalen Atheismus kaum ins Gespräch kommen können, sondern höchstens mit einem Atheismus, der idealistische Utopien zur Grundlage hat. Etwas positiver geht Hasenhüttl die Frage an, in dem er an die Zweideutigkeit der menschlichen Erfahrung erinnert, die im Ereignis, im Widerfahrnis besonderer Augenblicke (*Ubi caritas et amor, ibi Deus est!*) sich schlagartig dem Menschen als eindeutig positiv zeige, so daß er anbetend ausrufen könne: Es ist Gott³⁰.

Ausführlicher geht Reiner Strunk in seiner Auseinandersetzung mit E. Bloch auf das Theodizee-Problem ein, das sich biblisch besonders scharf als Hiobsfrage artikuliert hat³¹. Diese wird zwar von Bloch zunächst als antitheokratische Rebellion aus „riesig negativer Verwunderung“ interpretiert. Aber auch er teilt keineswegs die atheistische Lösung der Theodizeefrage, da sich in dieser Antwort nichts anderes als ein geschichtsloser und irrealer, ja irrsinniger Optimismus ausspreche³². Sein Humanismus bleibt allerdings hinsichtlich des christlichen Glaubens gekennzeichnet durch die Doppelgesichtigkeit von Anknüpfung und Widerspruch, die sich schließlich zu der Bemerkung verdichtet: „Gerade der Rebell besitzt Gottvertrauen, ohne an Gott zu glauben“³³.

Es scheint in Zukunft kaum möglich zu sein, eine Gotteslehre vorzulegen, ohne irgendwie von Anfang an die „törliche“ Weisheit des Kreuzes Christi und den christlichen Auferstehungsglauben mitzubedenken.

²⁷ Wie redet der neue Katechismus von Gott? in: *Christlicher Glaube in unserer Zeit*. Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1970. 52–63; bes. 58.

²⁸ Ebd. ²⁹ Wie von Gott sprechen? 149.

³⁰ Auf der Suche nach Gott, a. a. O. 67.

³¹ Atheismus um des „noch ungewordenen Menschenwesens“ willen. Zu Ernst Blochs uto-pischem Humanismus ohne Gott. In: Grünwald-Materialbuch 101–115.

³² Ebd. 111. ³³ Ebd. 112.

b) Eine Art Schock-Therapie

Daß Gott in der Alltags-Welt vieler Menschen einfach nicht vorkommt, ist allem Anschein nach die Hürde, die auf dem Weg zur Gotteserkenntnis am schwersten zu überwinden ist. Solange der Horizont eines Menschen durch bloß naturwissenschaftliche oder unpersonale Begriffe eingeengt bleibt, ist kaum zu erwarten, daß der Ausblick auf die Gesamtwirklichkeit gelingt und damit auch die Gottesfrage gestellt wird. Es käme also darauf an, diese Verengungen irgendwie zu sprengen, soweit das Leben nicht selbst eines guten Tages dafür sorgt, indem das Böse und Leidvolle in der Welt nachdrücklich ins Bewußtsein gehoben wird.

Die Gefahr ist freilich gegeben, daß dann die Erfahrung der Sinnlosigkeit das letzte Wort behält. Dieses Risiko wird man verantworten können. Wahrscheinlicher nämlich ist, daß durch den Schock, den diese Erfahrung auslöst, ein wirklich personales Denken angeregt wird, das schließlich in die Gottesfrage mündet, wie sie Walter Kasper zu entwickeln sucht. „Wenn alles sinnlos 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“³⁴. Damit ist freilich noch nicht viel bewiesen, es ist gewissermaßen nur der Anfang eines Klettersciles, das wir so in die Hand bekommen. Und erst nach vielen geduldigen Schritten enthüllt sich uns Gott als letzte Bedingung eines Gelängens menschlicher Geschichte, als der Mut zum Tun und Sein in einer geschichtlichen Welt³⁵.

Einen ähnlichen Weg beschreibt Paul Weß mit etwas anderen Worten. Auch er geht aus von der Frage nach dem Sinn des Lebens angesichts von Tod und teilweisem Glück, die der Mensch sich nicht selbst beantworten kann. Wäre er allein auf der Welt, könnte er sie vielleicht bis zum Tod verdrängen. Sobald er sich jedoch in einem wirklich personalen Bezug zu Mitmenschen vorfindet, bedrängt ihn auch die Frage: „Soll er diesen als notwendiges Übel ansehen, das seine sich selbst sinngabeende Freiheit einschränkt, mit dem man in einer gesellschaftlichen Konvention gerade noch auskommen kann . . . oder soll er den Mitmenschen als solchen und damit auch die Gemeinschaft mit ihm als einen Selbstwert gelten lassen, der ihm vorgegeben . . . und sinnvoll ist? . . .“³⁶ Nur dann könne aber diese personale Zuordnung als möglich und sinnvoll verstanden werden, wenn sie von einem personalen höheren Dritten gewollt sei. Die Frage nach Gott als jener Macht, die als der sinngabeende Grund des mitmenschlichen Bezugs zu denken wäre, steht damit unüberhörbar vor uns.

c) Nur eine „leise“ Hoffnung?

Der Wert der Gottesbeweise freilich wurde auch von katholischer Seite einer konstruktiven Kritik unterzogen. Infolgedessen erinnert Otto König mit Nachdruck an diesbezügliche Versuche von Karl Rahner, die Einheit des Gottestraktates mit der Lehre über die Gotteserkenntnis so zu radikalisieren, daß der Traktat über die Gotteserkenntnis nicht nur ein Stück der ganzen Gotteslehre ist, sondern sie

³⁴ *Möglichkeiten der Gotteserfahrung*, a. a. O. 343.

³⁵ Ebd. 345.

³⁶ *Wie von Gott sprechen?* 120 f.

selbst³⁷. Was natürlich auch bedeutet, daß die vom Vatikanum I herausgestrichene natürliche Gotteserkenntnis nur als ein nachträgliches „Reduktionselement“ innerhalb der umfassenden Gotteserfahrung verstanden werden kann.

Besonderes Interesse verdient in diesem Zusammenhang der spekulative Entwurf einer Fundamentaltheologie von Peter Knauer³⁸. Er entstand als Gespräch bzw. Auseinandersetzung mit dem evangelischen Theologen Gerhard Ebeling, der sich wie wenige besonders mit der Verantwortung des christlichen Glaubens befaßt und selbst auf eine gewisse Gemeinsamkeit seines Anliegens mit dem der katholischen Fundamentaltheologie hingewiesen hat. Die entsprechenden Fragestellungen, die in der herkömmlichen katholischen Theologie gewöhnlich auf zwei verschiedene Traktate (Glaubensanalyse und Fundamentaltheologie) verteilt waren, werden hier jedoch als eine einzige Problematik angesehen.

Bedingung dafür, daß man irgendwie versteht, was das Wort „Gott“ besagt, ist eigentlich ein Nichtverstehen. Allerdings darf man in dieser Überlegung nicht bei bloß vorläufigem Nichtverstehen haltmachen. Dann würde ja, in dem Maße sich solche Erkenntnislücken schließen, der Raum für Gott fortwährend beschränkter, so daß er sich gewissermaßen auf einem Rückzug befindet, wie man zuweilen infolge fundamentalen Mißverständnisses meinte folgern zu müssen. Man muß vielmehr zu einem radikalen und umfassenden Nichtverstehen vorstoßen, zu einer Fraglichkeit, „deren Beantwortung die Wirklichkeit selbst nicht mit sich führt“ (27). Das Gotterkennen bedeutet keineswegs die Aufhebung dieser radikalen Fraglichkeit. Es ist im Grunde nur ein Herausgefordertsein zum Suchen nach Gott ins Dunkel hinein. „Nicht Gott selbst wird erkannt, sondern allein unsere Abhängigkeit von ihm, die das von ihm selbst Verschiedene ist“ (46). Abgesehen vom Glauben kommt daher Gott nur als abwesend zur Sprache, als der, „der sich dem Menschen unbegreiflich entzieht, (aber auch) im Glauben unbegreiflich gewährt“ (30).

Daher spricht Weiß in seiner Arbeit schließlich nur von einer „leisen Hoffnung“ auf eine positive Antwort, zu welcher der Mensch bei der existentiellen Frage nach Gott berechtigt sei³⁹, und auch die Überlegungen zur Gotteserkenntnis bei Erhard Kunz münden im Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe. „Der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muß, wenn es sinnvoll sein soll, ist . . . das gemeinsame Danken, das aus dem Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe entspringt“⁴⁰.

Es sieht zunächst nicht so aus, als ob diese neueren Versuche gegen die zuvor erwähnten Verdächtigungen Feuerbachs geschützt oder gar immun seien, weil sie anscheinend nicht deutlich machen können, daß dieses dunkle Geheimnis, in das hinein sich der Mensch übergibt, gerade nicht das Wesen des Menschen ist, auf das hin er sich werdend vollzieht. Aber, was sich sprachlich vermutlich nicht ein-

³⁷ *Die Frage nach Gott in der gegenwärtigen Theologie*. In: Grünwald-Materialbuch GOTT, 242–255.

³⁸ *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*. Frankfurter Theologische Studien Bd. III. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1969. 211 S., kart., DM 24,50.

³⁹ *Wie von Gott sprechen?* z. B. 128.

⁴⁰ *Überlegungen zur Gotteserkenntnis*, in: *Geist und Leben* 42 (1969) 101.

deutig artikulieren läßt, kann in Wirklichkeit trotzdem gegeben sein: eine Gottesgewissheit, die nicht nach Art der Weltgewißheit erreicht wurde⁴¹.

d) *Glaube als Glaube und Offenbarung als Mit-Sein*

Gibt es wenigstens ein Kriterium, um der Liebe Gottes zum Menschen, also seiner „übernatürlichen“ Selbstmitteilung innezuwerden? Auch hier bietet Knauer im Anschluß an Ebeling hilfreiche Anstöße. Er meint, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Kriterium göttlicher Offenbarung lasse sich nur finden, indem zugleich die Frage selbst kritisiert wird. Sie scheint nämlich anzunehmen, es könne ein außerhalb des Glaubens konstatierbares Kriterium dafür geben, daß tatsächlich Gott in der christlichen Verkündigung spricht. Genau das aber ist unannehmbar. Es wäre der Irrtum des Rationalismus. Daraus scheint zu folgen, daß es somit überhaupt kein Kriterium des Glaubens gebe, man also blind zu glauben habe. Das wäre der Irrtum des Fideismus. Christlicher Glaube versteht sich als Alternative zu beiden Positionen. Das Problem der Verifizierung der Offenbarungswirklichkeit besteht eigentlich umgekehrt in der Frage, wie denn das, wovon die Theologie redet, die Wirklichkeit verifiziert, „wie nämlich die Verkündigung auf die bereits bekannte Wirklichkeit und deren verborgene Vieldeutigkeit eingehet und sie, wo sie Glauben findet, zurechtbringt“⁴².

Dem Mißverständnis der christlichen Offenbarung als einer Gottwerdung des Menschen, das Weß sogar renommierten zeitgenössischen Theologen zum Vorwurf machen will, wird man auf die Dauer nur durch ein wirklich personales Denken entgehen können. Die nachdrückliche Wiederholung des Schlag-Wortes vom „Größer-Sein“ Gottes bei Weß kann m. E. nicht eigentlich weiterführen. Er muß sich von E. Przywara, den er leider nirgendwo anführt, sagen lassen: „Da das Gesetz der ‚je immer größeren Unähnlichkeit‘ restlose Anwendung hat, so hat es auch Anwendung auf jede geschöpfliche Vorstellung vom Ausmaß dessen, wieweit Er das Geschöpf ‚göttlichen‘ kann . . . Das gilt nicht nur für eine ‚Idee‘ Gottes, sondern: das Ausmaß, in dem der Schöpfer in Sein Geschöpf hinein ‚Sich vergeschöpft‘ kann und umgekehrt Sein Geschöpf in Sich hinein ‚vergöttlicht‘ kann, liegt kraft der ‚je immer größeren Unähnlichkeit‘ je immer hinaus über alle geschöpfliche seinshafte Kapazität des Empfangens“⁴³.

Abgesehen davon, scheint Weß ganz zu übersehen, daß auch das neue Testament Immanenzformeln enthält, die weitaus schockierender sind, als manche der von ihm kritisierten Formulierungen. Das Anliegen, jedoch, das seinem Vorwurf eigentlich zugrunde liegt, ist mehr als nur berechtigt. Im Grunde geht es um ein grundsätzliches neues Durchdenken des üblichen Ansatzes einer Offenbarungstheologie „unter anfänglicher und ständiger Blicknahme auf die ursprüngliche und unableitbare Eigenart personalen Mitseins“, eine Forderung, die in der Neubearbeitung von Rahners Fundamentaltheologie „Hörer des Wortes“ nur andeutungsweise aufgestellt wird⁴⁴.

⁴¹ Vgl. P. Knauer, *Verantwortung des Glaubens*, 20.

⁴² Ebd. 179.

⁴³ *Logos – Commercium*. Düsseldorf 1964, 130.

⁴⁴ Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1963, 176 (Fußnote).

Dieser Aufgabe dient in aufschlußreicher Weise die historisch-spekulative Studie von Erhard Kunz über die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ (1878 bis 1915), der zu den ersten gehörte, die aus einer aufrichtigen kirchlichen Gesinnung heraus überzeugt waren, daß die Theologie von den Quellen her neu durchdacht werden müßte⁴⁵. In der Analyse des Glaubensaktes und in der Frage von Natur-Übernatur hat er diese Arbeit selbst zu leisten versucht. Seinen Aussagen liegt durchweg ein neues, personal bestimmtes Seinsverständnis zugrunde, obwohl er sich dessen selbst nicht immer reflex bewußt war⁴⁶. Wie die Bibel betrachtet und beschreibt er die gottmenschliche Bewegung des Schenkens, der Freisetzung und der Heimholung. Kein Zweifel, daß die Beschäftigung mit diesem historischen Versuch auch modernes theologisches Denken bereichern kann.

Als exemplarischen Vertreter einer neu erwachenden Personologie benennt O. König den Paderborner Dogmatiker Heribert Mühlen. Nach seiner Ansicht ist „der heute so viel beredete Tod des theistischen Gottes im Grunde genommen nichts anderes als die notwendige denkgeschichtliche Konsequenz aus der Du-losigkeit der traditionellen Seinsfrage“⁴⁷. Der ganze Bereich der personalen Beziehungen wurde für die philosophisch-theologische Erkenntnis so sehr ver stellt, daß der nichtobjektivierbare, personale Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, der Vater Jesu Christi, aus dem Horizont des menschlichen Denkens verschwand. Der induktive Ansatz der Gottesfrage in der Personologie, „der das ganze Feld der Mitmenschlichkeit, der radikalen Ich-Du-Wir-Beziehung miteinbezieht, ist zweifellos eine ganz neue, epochale Einweisung . . . in das Geheimnis des lebendigen, personhaft liebenden Gottes der Geschichte, der auch nicht aufgewiesen werden könnte, wenn er sich nicht zuvor unableitbar frei, personal geschenkt hätte“⁴⁸.

e) *Der am Menschen handelnde Gott*

Die Gottlosigkeit der Welt, in der wir leben, ist für zahlreiche Autoren, wie wir sahen, zu einem großen Teil nur die Folge einer abstrakten Weltlosigkeit, mit der man Gott verkündet habe. Daher gelte es, so schließt W. Kasper seine Überlegungen, „Gott und Welt, Gott und die Geschichte wieder zusammenzudenken“⁴⁹. Christliche Verkündigung habe nicht abstrakt die Existenz Gottes zu demonstrieren oder zu behaupten, „sondern sein konkretes Da-Sein aufzudecken, zuzusprechen, zu deuten und mit Phantasie die Möglichkeiten aufzuzeigen, die darin verborgen sind“⁵⁰. Im Grunde geht es um eine Rückkehr zum biblischen Gott.

Leider sind gerade die biblischen Informationen, die Grabner-Haider in seinem Materialbuch zum Thema GOTT zusammengestellt hat, schwach. Mag auch der Aufsatz von P. H. Schungel über die Gottesfrage im Alten Testament noch recht instruktiv sein⁵¹, so bleibt nach Durchsicht der neutestamentlichen Beiträge doch eine Enttäuschung zurück. Mit derart allgemeinen Aussagen, wie etwa der

⁴⁵ *Glaube – Gnade – Geschichte*. Frankfurter Theologische Studien. Bd. I. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1969, 302 S., kart. DM 35,-. ⁴⁶ Ebd. 276.

⁴⁷ *Die Frage nach Gott in der gegenwärtigen Theologie*, a. a. O. 252. Mit Verweis auf H. Mühlen, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, 21968. ⁴⁸ Ebd. 255.

⁴⁹ *Möglichkeiten der Gotteserfahrung*, a. a. O. 349. ⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Grünwald-Materialbuch 183–204.

Behauptung: „So hat das Gottesbild des Paulus eine gewaltige Breite. Es reicht vom apokalyptischen Despoten (sic!) zum menschgewordenen Gott Jesus Christus“⁵² oder (über Johannes): „Der orientalische Großherrscher hat total menschliche Züge bekommen. Gott ist Mensch geworden“⁵³ ist dem Leser wirklich nicht viel geholfen. Anstatt das Gottesbild Jesu (auf dem Hintergrund der spätjüdischen Religion) neben das Bekenntnis des Paulus und des Johannes zu stellen, hätte man besser auch die Synoptiker nach ihren spezifischen Gottes-Bekenntnissen befragt und schließlich das, was allen neutestamentlichen Autoren gerade in ihrer Verschiedenheit gemeinsam ist, als Offenbarung Gottes in Jesus Christus zusammenfassen können. Was die biblische Gotteslehre betrifft, so wird man also unbedingt nach instruktiveren Ausführungen Ausschau halten müssen⁵⁴.

Was aber die Forderung angeht, Gottes Da-Sein im konkreten Leben aufzudecken und zuzusprechen, so enthält Grabner-Haiders Materialbuch, das aufs Ganze gesehen seine Mängel hat⁵⁵, eine ganze Reihe von praktischen und brauchbaren Vorschlägen für die religiöse Erwachsenenbildung, für die Predigt, für Funk und Fernsehen, für die Schule, für die persönliche und gemeinschaftliche Meditation. Hier erwacht die Hoffnung, daß letzten Endes zutrifft, was der Herausgeber in der Interpretation der Gesamt-Situation schlußfolgerte: „Eines ist gewiß, die Erfahrung Gottes wird in unserer Geschichte und Gesellschaft gemacht, auch wenn sie nicht mehr oder nur noch zaghaft ausgesprochen wird“⁵⁶.

Rückblick

Daß die Gottesfrage wieder neu ins Zentrum auch der innerkirchlichen Diskussion gerückt scheint, ist als Tatsache unbedingt positiv zu werten, auch wenn sie von außen her angestoßen scheint durch einen weit verbreiteten, vielgesichtigen Atheismus, der sich zum Teil auch theologisch als Gott-ist-tot-Theologie zu artikulieren sucht. „Insofern diese Gott-ist-tot-Theologie in Fortführung der alten negativen Theologie die Nichteinhaltbarkeit Gottes in gleich welches Gottesbild deutlich machen will, vertritt sie einen notwendigen Atheismus im Christentum“⁵⁷. Das hat seine Konsequenzen selbstverständlich auch für die Erneuerung des gesellschaftsbezogenen „Antlitzes“ der Kirche. Um des wahren und wirklichen Gottes willen muß in ihr manches „Göttliche“ zerschlagen werden, weil es nicht eigentlich Gott, sondern einen „Scheingott“ darstellt. Das alles sollte jedoch letztlich dazu führen, daß die Kirche immer mehr und wieder neu das wird, was sie im Grunde ist und sein soll: die sakramentale Präsenz Gottes in der Welt und für die Welt. Denn nur wo personale Güte und Liebe ist, da ist Gott, und wo zur Liebe gemahnt wird, wird in einer Weise von Gott geredet, die dem wahren und wirklichen Gott entspricht.

Franz-Josef Steinmetz SJ

⁵² Das Gottesbekenntnis des Paulus und Johannes, a. a. O. 221.

⁵³ Ebd. 227.

⁵⁴ Anregend z. B. H. Eising, *Bild Gottes ohne Gottesbild*, in: *Bild – Wort – Symbol in der Theologie* (Hrsg. v. W. Heinen). Echter Verlag, Würzburg 1969, 35–54.

⁵⁵ Leider finden sich über die Verfasser der Beiträge keine biographischen Angaben; Aufbau und Gliederung des Ganzen sind teilweise rätselhaft; die Literatur-Auswahl einseitig.

⁵⁶ Ebd. 268.

⁵⁷ M. Seybold, *Gottesbild und Kirchenbegriff*, in: *Christlicher Glaube in unserer Zeit* (Hrsg. F. Schreibmayr). Donauwörth 1970, 49.