

Gott allein

Zur Deutung eines christlichen Grundwortes

Friedrich Wulf SJ, München

Die heute von vielen empfundene Ferne Gottes, seine Abwesenheit, ja sein Nicht-Vorhandensein in einer Welt, die sich immer mehr von ihrer vorgegebenen Natur entfernt hat und die von der Rationalität des menschlichen Geistes geprägt ist, sich den Erkenntnissen und dem Wollen des Menschen zu verdanken glaubt, hat diesen Gott keineswegs, wie man meinen sollte, aus unserem Bewußtsein eliminiert. Im Gegenteil: Die Frage nach Gott ist gegenwärtig drängender und intensiver als in einer Zeit, die gläubiger zu sein schien als die unsere. Wir sagen: die *Frage* nach Gott. Man erfährt ihn nicht, man begegnet ihm nicht mehr, man weiß nichts Genaueres von ihm, und dennoch sucht man ihn, lässt die Stelle offen, die man ihm bisher zugewiesen hatte; man hält Ausschau nach dem, was größer ist, als was man messen, zählen und kontrollieren kann, als die Geschehnisse des großen und kleinen Alltags, die das Leben ausfüllen und leer lassen. Und wenn das, was wir Gott nennen, in vielen Menschen auch nur noch als geheime Hoffnung, als unausgesprochene Sehnsucht oder gar als Protest existiert: Er ist da, unausweichlich, nicht wegzudiskutieren, auch wenn man ihn leugnet, und eben *so* lebendig.

Das weithin beobachtete Nicht-mehr-da-sein Gottes in der Welt, die der Mensch sich gemacht hat, ist auch für das Gottesbewußtsein der Christen nicht ohne Folge geblieben. Auch für sie hat Gott etwas von einer allzu selbstverständlichen Nähe verloren. Er ist wieder in erster Linie der verborgene, geheimnisvolle Gott, der unter der „Wolke“ lebt, zu dem der Weg nur schwer zu finden und noch schwerer zu gehen ist. Damit ist eine uralte Wahrheit des biblisch-christlichen Glaubens für die gelebte Frömmigkeit wieder stärker in den Blick gekommen: die Einzigkeit Gottes, seine Alleinigkeit, seine Absolutheit, seine Erhabenheit über alles, was ist und gedacht werden kann (Vat. I). Nichts kann mit ihm verglichen werden: alle Vergleichbarkeit von Gott und dem, was nennbar, aussagbar und faßbar ist, schließt eine noch größere Unvergleichbarkeit zwischen beiden ein (Lat. IV). Aus ihm ist alles, durch ihn ist alles, zu ihm hin ist alles (Röm 11, 36), er ist Anfang und Ende von allem (Geh. Offb 21, 6); aber er selbst transzendierte alles, steht unabhängig von allem in sich selbst gegründet. „Gott allein“, das ist eine Grundaussage, des biblisch-christlichen Glaubens.

Aber eben dieser Gott, der Einzige, Verborgene und ganz Andere, er selbst, hat sich der Welt und den Menschen mitgeteilt. Er ist ein Gott für die Welt und die Menschen, und nur so begegnet man ihm in der Geschichte der Offenbarung, nicht anders. Er thront nicht in seiner Alleinigkeit beziehungslos oder nur als gebietender Herr *über* der Menschenwelt, sondern ist mitten *in ihr* als ihr Gott: „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17, 28). Darum sollten die Menschen ihn suchen, „ob sie ihn etwa spüren und finden möchten, ihn, der doch nicht fern ist einem jeden von uns“ (Apg 17, 27). Ja, Gott hat sie angerufen, damit sie ihn suchten, und sie schon gefunden, bevor sie ihn suchten, wie Augustinus sagt. „Ich bin Jahve, *dein* Gott, der dich herausgeführt aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhaus“, lautet der Vorspruch des göttlichen Bundesherrn zur Grundweisung des alttestamentlichen Bundesvolkes (Ex 20, 2; Deut 5, 6). Und die Folgerung daraus: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (ebda. 20, 3; 5, 7). Hier bekommt das „Gott allein“, in dem eine unendliche Ferne mitschwingt, einen sehr konkreten Klang, hier nimmt es menschliche Sprache an, ist es Werbung und Anspruch, Ruf eines Liebenden und Eifernden, wird es bei aller Verhülltheit durch die „Wolke“ zur Unmittelbarkeit und Nähe einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht.

Wie soll der Christ beide Aussagen und Erfahrungen des Glaubens: den fernen und den nahen Gott, den transzendenten Gott und den Gott für die Welt in eine Einheit bringen, wie überhaupt in seinem Eigensein vor Gott bestehen, da dieser in seiner Alleinigkeit und Absolutheit doch alles ist, ohne den nichts existiert und gedacht werden kann? Diese Frage, so alt wie das Christentum und noch älter, ist heute besonders brennend. Sie gehört zu den Kernfragen einer christlichen Generation, die wie kaum eine andere die Abwesenheit Gottes erfährt, aber gleichzeitig ganz neu zu der Gewissheit gekommen ist, daß Gott, wenn er existiert, nur ein Gott mit der Welt und den Menschen sein kann. Wie läßt sich die Spannung zwischen dem Wissen um einen Gott, der die Liebe sein soll, und der Erfahrung einer entgöttlichten Welt, die gezeichnet ist von sinnlosem Leid und von Vergeblichkeit und die keine Zukunft hat, überwinden? Kann man sie überhaupt überwinden? Bleibt nicht als einzige Alternative, die sich dem heutigen Menschen anbietet, entweder Mystiker zu sein oder Atheist? Die Fragen sind nicht so leicht zu beantworten. Auch die christliche Offenbarung und der Glaube haben darauf keine einfache Antwort. Jede Antwort bliebe unglaublich, solange sich einer nicht ganz Gott und ganz der Welt ausgesetzt und die Radikalität der Spannung zwischen beiden an sich selbst erfahren hätte.

Darum wird auch von manchen bezweifelt, daß uns Heutigen, in unserer gegenwärtigen Problematik, die geistliche Überlieferung, die Erfahrung ihrer Großen weiterhelfen könne, so unbezweifelbar echt ihre Erfahrungen auch gewesen seien und so zwingend die Folgerungen auch seien, die sie zu ihrer Zeit daraus ziehen zu müssen geglaubt hätten. Denn, so sagt man, sie alle hielten für den einzigen Weg, um zur vollkommenen Gottesgemeinschaft zu gelangen, seiner Einzigkeit und Liebe gänzlich inne zu werden, daß man in sich einkehre, in Einsamkeit und Schweigen, sich selbst und alle Geschöpfe vergesse, diese Welt im Glauben und im Geist überschreite, den zerstreuenden und verlockenden Gütern entsage, um nur noch Gott zu suchen, der allein den Menschen erfüllen und an sein Ziel bringen könne. Ein anderer Weg sei für den Menschen, so wie er sich vorfinde, den begehrlichen und sündigen Menschen in einer Welt, die im argen liege, nicht möglich.

Der Einwand gegen diese fast unüberwindliche Lehre der Tradition ist in der Tat ernst zu nehmen; man hat sich mit ihm auseinanderzusetzen. Die Erfahrung des „Gott allein“ jenseits der Welt hat die Begegnung mit eben diesem Gott in der Welt über Gebühr in den Hintergrund gedrängt. Schon bei Origenes führt die Berührung mit dem unaussprechlichen Geheimnis des Einzigsten und Alleinigen, über alles endlich Begrenzte Erhabenen zu einer solchen Ausschließlichkeit Gottes, daß daneben für den Beter nichts anderes mehr existiert und sein Interesse zu beanspruchen vermag. „Er (Gott) wird ‚alles in allem‘ sein“, heißt es in der Schrift des großen Alexandriners über das Gebet¹; „dies bedeutet auch, daß Er zugleich in jedem einzelnen alles sein werde. In jedem einzelnen wird Er aber auf diese Weise alles sein, daß, wenn einmal aller Schmutz der Sünde ausgefegt ist, alles, was immer ein vernünftiger Geist fühlen oder einsehen oder denken kann, Gott ist, und er weiterhin nichts anderes sehen kann als Gott, nichts anderes halten kann als Gott, daß Gott Weise und Maß jeder seiner Regungen ist, und so ‚Gott alles‘ ist . . . und er fürderhin kein Begehrnen mehr trägt, vom ‚Baum des Wissens von Gut und Böse‘ zu essen, weil er immer im Guten ist.“ Die Formulierung klingt so, als würde in solcher Gotteserfahrung die Individualität des Beters fast ausgelöscht, als stünde der Beter Gott gar nicht gegenüber, sondern ginge ganz in ihm auf. Kein Zweifel, daß hier das plotinische Über-Eine, in das alles Vielfältige zurückfließt, von Einfluß gewesen ist.

Menschlicher und christlicher beschreibt Augustinus sein Erleben der Alleinigkeit Gottes. Aber im Grunde liegen auch seine Formulierungen auf der gleichen Linie. Auch sie betonen die Ausschließlichkeit Gottes, nur

¹ *Über das Gebet* 3, 6, 3; PG 11, 335 C – 6 B.

läßt diese Ausschließlichkeit die Individualität des Beters noch bestehen: was in diesem Erleben geschieht, ist personale, partnerschaftliche Begegnung; es ist eine Ausschließlichkeit zu zweien: was sich hier ereignet, spielt sich ausschließlich zwischen Gott und der Einzelseele ab; alles andere, Welt und Mitmensch, bleibt draußen, ist ausgeschaltet. „Gott und die Seele, sonst nichts“, liest man in den Alleingesprächen Augustins². Gott ist für ihn der, „über den hinaus nichts, außer dem nichts, ohne den nichts ist . . . unter dem das Ganze, in dem das Ganze, mit dem das Ganze ist“³. Darum kann er beten: „Ich liebe nur dich allein, folge dir allein, suche dich allein, und bin bereit, dir ganz allein zu dienen“⁴. „Sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil.‘ Ich will hinter dieser Stimme herlaufen und dich ergreifen“⁵. „Loben sollen dich mein Herz und meine Zunge und alle meine Gebeine mögen sagen: Herr, wer ist Dir gleich? Sagen sollen sie es, und Du antworte mir und sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich“⁶. Auf die Frage: „Liebst du noch etwas anderes außer dem Wissen um dich und um Gott“, antwortet er: „So wie ich gegenwärtig empfinde, könnte ich antworten, daß ich nichts weiter liebe; aber mit mehr Vorsicht antworte ich, daß ich es nicht weiß. Denn oft begegnet es mir, daß, während ich glaube, gegen alles unempfindlich zu sein, mir trotzdem ein Gedanke in den Sinn kommt, der mich in einer Weise beunruhigt, wie ich es nicht vorausgesehen habe“⁷. Natürlich liebt er seine Freunde, die Gesellschaft derer, die ihm teuer sind, aber nur, wie er schreibt, „damit wir einträglich und miteinander unsere Seelen und Gott suchen“⁸.

„Gott und die Seele“, so ist es als Ideal des Strebens nach christlicher Vollendung von Augustinus her in die Frömmigkeitsgeschichte eingegangen. Erst aus der Zweisamkeit heraus hat auch der Freund seinen Platz, erst aus der Gottesliebe folgt (allerdings notwendig) die Nächstenliebe. In einer solchen Erfahrung hat auch die ausschließliche Gottsuche der Mönche ihren Ursprung, ihr „Mit-Gott-allein-sein“ im Gebet⁹. Gott allein will der Mönch gefallen (*soli Deo placere*), ihm allein dienen (*soli Deo servire*), für ihn allein da sein (*soli Deo vacare*), frei von allem (*liber ab omnibus*), so als gäbe es nichts anderes als ihn selbst und Gott (*quasi solus sit, ipse et Deus*). Eben darum verläßt er die Welt, die Mitmenschen, seine Familie und seine Freunde, sucht er die Einsamkeit auf. Am liebsten bliebe er ganz allein, in der Ausschließlichkeit mit Gott; so scheint es ihm am vollkommensten; nur die menschliche Schwäche gebietet ihm, in der Nähe oder in der organisierten Gesellschaft Gleichgesinnter zu leben, damit man sich gegenseitig helfe, seiner Berufung treu zu bleiben.

² *Alleingespräche* I, 1, 5.

³ *Ebd.* I, 1, 4.

⁴ *Ebd.* I, 2, 7.

⁵ *Bekenntnisse* I, 1, 5.

⁶ *Ebd.* IX, 1, 1.

⁷ *Alleingespräche* I, 9, 16.

⁸ *Ebd.* I, 12, 20.

⁹ J. Leclercq OSB, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rom 1961, 29–31.

Das alles ist kein Heilsegoismus. Die Liebe zum Nächsten ist allen selbstverständlich, die Urgemeinde von Jerusalem stets ein Vorbild christlicher Liebesgemeinschaft, auf die man sich oftmals beruft. Aber solche Zuwendung zum Mitmenschen scheint erst möglich, wenn einer vor allem anderen, wie Bernhard von Clairvaux sagt, „nur sich und jenem Verlobten lebt, den er liebt“¹⁰. Gleichermaßen liest man bei Thomas von Aquin. So entscheidend und unersetztbar ist für ihn die Ausschließlichkeit zwischen Gott und der Einzelseele, daß eben darin und in nichts anderem das Wesen der ewigen Seligkeit besteht. „Wenn es auch nur eine einzige Seele gäbe, die sich an Gott erfreut, so wäre sie schon selig, auch wenn sie keinen Nächsten hätte, den sie lieben könnte“¹¹. Er beruft sich dafür ausdrücklich auf Augustinus¹². Niemand hat anders gedacht; für die Mystiker war es selbstverständlich. Bei Thomas von Kempes hat man den Eindruck, als übertrüge er die Ausschließlichkeit zwischen der liebenden Seele und Gott, von der er wie von etwas Bekanntem spricht¹³, einfach hin auf das Verhältnis des einzelnen zu Jesus; dieser „allein ist einzig (singulariter) zu lieben“, alle anderen um Jesu willen¹⁴.

Der Einfluß Augustins reicht bis in die Gegenwart hinein. Newman steht hier für viele. Die überlieferte Lehre kam seiner „Neigung zur Innenschau“¹⁵ sehr entgegen. „Von Kindheit an“, schreibt er, „war mir der Gedanke eingeschärft worden, mein Schöpfer und ich, sein Geschöpf, seien die zwei einzigen, aus sich selbst einleuchtenden Wesen in rerum natura“¹⁶. In solcher Selbstreflexion allein glaubte er mit Sicherheit der Wirklichkeit inne zu werden. So konnte das augustinische „Gott und meine Seele“ auch zum Programmwort seines Lebens werden. Nichts darf zwischen Gott und die Seele treten, „kein dogmatisches Symbol, kein Sakrament, kein Heiliger“. „Der Mensch steht seinem Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüber, „solus cum solo Deo“¹⁷. Aber bei ihm zeigt sich auch der Zweifel, ob ein solches Lebensprogramm der ganzen christlichen Aufgabe und Erfahrung entspreche. War seine Weltdistanz, die durch calvinistische Einflüsse noch verstärkt wurde, wirklich christlich? Entsprach sie dem Evangelium, dem Vorbild und der Sendung Christi? „Wenn Menschen empfinden, daß das kommende Leben ihr ein und alles und die

¹⁰ Über das Hohelied 40, 5: S. Bernardi Opera II, Rom 1958, S. 28, 4.

¹¹ STh I, II q 4, a 8 ad 3 u. c. ¹² Über den Wortlaut der Genesis VIII, 25–47.

¹³ Nachfolge Christi I, 1, 11 und oft.

¹⁴ Ebd. II, 8, 23; vgl. J. Sudbrack SJ, Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi, in: Thomas von Kempes, Beiträge zum 500. Todesjahr. Herausg. von der Stadt Kempen 1971, S. 14–36.

¹⁵ H. Tristam, I. H. Newmans Religiöse Eigenart im Spiegel seiner Tagebücher, in: Newman-Studien. Zweite Folge, Nürnberg 1954, S. 14.

¹⁶ Apologie Kp. 4, § 2, Ausgabe M. Laros, Mainz 1922, S. 212.

¹⁷ Ebd.

Ewigkeit das einzige Ziel ist, das wirklich ihre Gedanken beanspruchen und ausfüllen kann“, heißt es in einer seiner Pfarrpredigten, „dann neigen sie dazu, dieses Leben gänzlich zu unterschätzen und seine wirkliche Bedeutung zu übersehen. Sie neigen dann zu dem Wunsch, die Zeit ihres Aufenthaltes hinieden in einer unbedingten Absonderung von den Pflichten des aktiven und sozialen Lebens zu verbringen“¹⁸. So sehr Newman die Gefahr einer einseitig eschatologischen Religiosität sah, so war sein eigenes, nach innen gekehrtes Wesen doch zu stark, als daß er sich zu einer Korrektur oder Ergänzung des „solus cum solo Deo“ hätte durchringen können. Die Grundstimmung seines Lebens blieb eine tiefe Resignation dem Gang der Welt gegenüber¹⁹.

Das ist uns heute so nicht mehr möglich, trotz der noch viel stärkeren Erfahrung der Vergebllichkeit menschlicher Anstrengungen in dieser Zeit. Die schon seit langem gewachsene Einsicht von der Pflicht des Christen zur Mitarbeit an der Welt und ihren Aufgaben hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihren offiziellen Niederschlag gefunden, in einer Weise, wie es in der bisherigen Geschichte der Kirche auch nicht annähernd zu finden ist. Seitdem hat man in der ganzen Christenheit (aller Konfessionen) die Überzeugung gewonnen, daß gegenüber der überlieferten kirchlichen Lehre etwas wirklich Neues (oder auch Verlorengegangenes) in den Blick gekommen, geradezu so etwas wie ein Durchbruch passiert sei. Inzwischen ist man auch daran gegangen, das, was man die Weltpräsenz und das Weltengagement des Christentums genannt hat, theologisch genauer zu begründen. Diese Bemühungen brauchen hier im einzelnen nicht näher aufgeführt zu werden. Sie alle zielen letztlich auf die Erkenntnis hin, daß die Verwirklichung der Erlösungsordnung nur innerhalb der Schöpfungsordnung erfolgt, auch wenn sie diese durch den Tod hindurch transzendiert. Darum gehen alle im Glauben aufgewandten Mühen für eine Fortentwicklung der Welt auf ihre Einheit zu, für die Herstellung einer Ordnung in Gerechtigkeit und Liebe mit in die von Gott allein erwartete und herbeizuführende neue und endgültige Welt ein. Gottes- und Nächstenliebe haben in der Ordnung der Erlösung nur eine einzige Wurzel; sie bilden eine untrennbare Einheit. Von daher muß dann aber auch das „Gott allein“ der Offenbarung und der christlichen Überlieferung neu bedacht werden.

Wie stellt es sich dem heutigen Christen dar? Er hält die Erfahrung der Gottesferne, der Abwesenheit Gottes in dieser Welt für durchaus legitim. Sie ist für ihn von der Einzigkeit und Absolutheit Gottes geradezu gefor-

¹⁸ Pfarr- und Volkspredigten, Bd. VIII, 11. Predigt. Ausgabe der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, Stuttgart 1956, S. 157.

¹⁹ Vgl. E. Przywara SJ, *Vom letzten Wesen J. H. Newmans*, in: Seele 3 (1921) 81–85.

dert. Gott kann in dieser Welt des Endlichen und Begrenzten, des Nennbaren und Verstehbaren, ganz abgesehen von ihrer sündhaften Verfassung, gar nicht aufscheinen; er hat in ihr keinen, dem menschlichen Erkennen zugänglichen Ort, was den möglichen Verweischarakter der Welt auf Gottes Macht und Absolutheit (vgl. Röm 2, 20 u. Vat. I) nicht zu leugnen braucht. Wir haben darum auch für Gott keinen Namen; er ist der Unsagbare und wird es in dieser Zeitlichkeit immer bleiben. Was dem Menschen und auch dem Christen, seinem Erkennen und Erfahren, unmittelbar gegeben ist, ist nur die Welt, d. h. nicht nur die Welt des Materiellen und Technischen, sondern vor allem die Menschenwelt, die Welt des Du und des Mitseins und damit der Liebe und des Hasses, der Sehnsucht und der Enttäuschung, der Hoffnung und der Verzweiflung. In dieser Welt lebt der Mensch; nur in ihr kommt er zu sich selbst, reift er heran, kann sich alles entfalten, was in seiner leib-seelischen Ganzheit angelegt ist.

Wie aber kann dann der Mensch, der so auf die Welt und die Erfahrung dieser Welt (auch die überrationale Erfahrung ist noch Erfahrung dieser Welt) angewiesen ist, dem einzigen und transzendenten Gott überhaupt noch begegnen, der doch in dieser Welt keinen Ort hat? Nur in dieser Welt, sagt paradoixerweise der heutige Christ. In der Tat. Gott selbst hat sich als den „Da-Seienden“ bezeugt (Ex 3, 14), da-seiend nicht über der Welt, sondern in eben dieser, der hiesigen Welt, in der Geschichte seines Volkes, im Leben derer, die an ihn glauben. Das ist sein Name für uns, der Grundname, in dem der Glaubende ihm begegnet und seiner lebendigen Gegenwart, seines Hineinwirkens in die Geschichte, in die Geschichte des eigenen Lebens und der ganzen Menschheit, inne wird. Um also zu solcher Begegnung zu gelangen, muß einer sich im Glauben an Gottes Da-sein auf die Welt, auf die Mitmenschen, auf die menschliche Gemeinschaft einlassen, muß er die Sehnsucht und Hoffnung der Menschheit nach Einheit und Frieden, die Sorge ihrer Besten um die Durchsetzung von Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe zu seiner eigenen Sehnsucht und Hoffnung und Sorge machen. Wo er das tut, mit all dem, was das sich-selbst-lassende Eingehen auf die Sachforderungen des Lebens, auf den Mitmenschen, auf die Probleme der Welt und der menschlichen Gesellschaft an Wissen und Können, an humanen Haltungen und persönlichem Einsatz fordert, da wird Gott sich ihm zeigen und als da-seiend, als Verheißung und Erfüllung, zu erkennen geben, nicht in Wundern und außergewöhnlichen Zeichen, nicht im unmittelbaren Gegenüber von Angesicht zu Angesicht, sondern von der „Rückseite“ her, im Spiegel des Geschöpflichen: im Wunder menschlicher Liebe und Geduld, in der Erfahrung von Kraft und Stärke bei eigener Ohnmacht, im Sich-Fügen des Lebensschicksals mitten im Unverfüglichen, aber auch in der Entsagung, in der Angst und in der Vergeblichkeit,

im Seufzen und in der Sehnsucht der Kreatur nach Vollendung (Röm 8, 19. 22), im Aufschrei der Menschheit nach Freiheit von der Versklavung durch Mächte, die das Menschsein ertöten, in der Hoffnung gegen alle Hoffnung auf eine endgültige Vollendung. Je tiefer Gott in allem Denken, Planen und Handeln, Hoffen und Lieben als der Geglubte und Erhoffte mit dabei ist, um so mehr vermag der Mensch um des anderen und um des Ganzen willen sich selbst und seine Eigenwünsche zurückzustellen, der Entmutigung zu widerstehen, auszuhalten in Geduld und so in jene, durch Christus erwirkte Tiefendimension des irdischen Daseins vorzudringen, in der Gott und die Welt zu liebender Einheit geworden sind.

Dabei hat der Christ unserer Tage das Bewußtsein, auch und gerade als Glaubender, immer auf der *Suche* nach Gott zu bleiben, ihn nie in seligem „Besitz“ zu haben. In geheimnisvoller, nicht faßbarer und unsagbarer Weise schon in und bei Gott – als dem alles Umfassenden, alles Begründenden und Vollendenden, als dem Urheber der Sehnsucht und der Hoffnung, des Vertrauens und der Liebe –, ist dieser Gott ausdrücklich und reflex doch noch viel mehr *vor ihm*, als der am Horizont Aufscheinende, auf ihn Zukommende zur endgültigen Vollendung. Nie glaubt er, diese seine Pilgerschaft auf Erden, eingespannt in das Los und die Aufgaben alles Hiesigen, in einem kontemplativen, mystischen Aufschwung überspringen zu dürfen oder auch nur zu können. Der Exodus und die Wüste der Bibel und der geistlichen Überlieferung führen ihn nicht aus dieser Welt heraus in die Alleinigkeit seiner Seele mit dem alleinigen Gott, sondern sind für ihn mitten in dieser Welt. Wohl kann und wird es auf der Suche nach Gott immer wieder geschehen, daß für sein Bewußtsein „die Souveränität Gottes, die Unbedingtheit seines Willens als so überwältigend erscheint, daß demgegenüber die Welt versinkt und an ihrem Ende zu sein scheint“²⁰. Aber auch am Ende bliebe Gott für ihn ein Gott in der Schöpfung, im Mitmenschen und in der mitmenschlichen Liebe, weil in Jesus Christus, seinem Sohn. Er würde sich mit Leidenschaft dagegen wehren, sein „ganzes Leben durch ausschließliches und gänzliches Gottsuchen . . . als eine Vorwegnahme der endzeitlichen Kirche, wie sie ganz der Schau und dem Besitz Gottes hingegaben sein wird“²¹, aufzufassen in der Meinung, sich in der Beschauung „dem beglückenden Genuß der Früchte des Paradieses“²² hingeben zu können. Das „Gott allein“ hat für ihn einen neuen und, wie er meint, volleren Klang erhalten. Gewiß bleibt auch für ihn Gott der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.

²⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1954, S. 22.

²¹ *Instruktion über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster „Venite seorsum“*, V., deutsche Ausgabe, Trier, Paulinusverlag, 1970, S. 65.

²² Ebd. S. 49.

Aber nur dann, wenn der Mensch seine ganze Kraft für das einsetzt, was Gott mit der Welt vorhat, wenn er den Nächsten vollkommen liebt und mit dem Einsatz seines Lebens für die Einheit der Menschen in der Liebe bemüht ist (was den Stellenwert des ausdrücklichen Gebetes und des unmittelbaren Kultes nicht herabsetzt, sondern erst recht fordert), gibt er nach seiner Meinung „Gott allein“ die Ehre. Nur in einer Schöpfung, die – durch die Mitwirkung des Menschen – Gottes Macht und Herrlichkeit und Liebe vollkommen widerstrahlt, ist für ihn Gott „alles und in allem“ (1 Kor 15, 28). Erst eine in der Liebe vollendete Menschheit weiß, daß „Gott allein“ nicht nur ihre Seligkeit gewirkt hat, sondern ihre Seligkeit ist.

Die „gottlose“ Welt und der christliche Schöpfungsglaube

Otto Semmelroth SJ, Frankfurt

Der einigermaßen unbeschwert christlich Glaubende wird geneigt sein, schnell das „und“ in der Überschrift des Beitrages abzulehnen. Entweder glauben wir christlich an die Schöpfung: dann aber ist die Welt nicht gottlos, sondern setzt Gott und sein schöpferisches Wirken voraus. Oder aber wir betrachten die Welt unter jeder Rücksicht nur als sie selbst und so als gottlos: dann aber bekennen wir nicht mehr den christlichen Schöpfungsglauben mit all dem, was der in dieser Welt so verlorene und bedrohte Mensch an Geliebtheit und Geborgenheit vertrauensvoll festhalten darf. Für viele heute mag die zweite Position kein großes Problem sein. Ist ihnen doch die Welt heimisch geworden; sind sie doch von der mehr und mehr geliebten und doch immer noch geheimnisvollen Welt so fasziniert, daß sie den Verzicht auf die persönliche Liebe eines überweltlichen Du verschmerzen zu können meinen.

Was aber heißt eigentlich gottlos? Heißt „gottlose Welt“ die Masse der Menschen, die einer von Gott geschaffenen – also nicht gottlosen – Welt so gegenüberstehen, als wenn es keinen Gott gäbe, ihn leugnen oder wenigstens ignorieren? Oder meint „gottlos“ die tatsächliche Abwesenheit, das Fehlen Gottes im Gegensatz zum christlichen Schöpfungsglauben? Oder aber ist mit der Gottlosigkeit unseres Beitrags weder das eine noch das andere gemeint, sondern nur die Ablehnung von Gottesbildern menschlich-allzumenschlicher Art, die mehr Gotteslästerung sind als wahrhaftig.