

Sinnfrage und Glaubenskrise

Ansätze zu einer kritischen Theologie der Schöpfung im Buche Hiob

Paul Schmidt SJ, Gießen

Die Frage nach Gott ist in christlicher Sicht untrennbar verbunden mit der Frage nach dem Menschen und der Welt; Gottesbild und Weltbild, Theologie und Anthropologie gehören zusammen. Diese grundsätzliche Behauptung einer wechselseitigen Bezogenheit sagt jedoch noch nichts darüber aus, wie dieses Verhältnis im einzelnen näher zu beschreiben ist. Sie schließt aber von vornherein bereits zwei extreme Modelle aus: die Vorstellung von einem „verweltlichten“ wie von einem „weltlosen“ Gott. Das Gottesbild der liberalen protestantischen Theologie war weitgehend von einer sachhaften, objektivierenden Denkweise bestimmt, die das Eigensein Gottes, die „Gottheit Gottes“ nicht überzeugend genug von der Welt, den Bereichen der Natur und Kultur abzuheben vermochte. Gegen diese verweltlichte Gottesvorstellung richtete sich – unter Berufung auf Gottes Wort selbst – die Kritik der sogenannten dialektischen und existentiellen Theologie Barths und Bultmanns. So berechtigt und notwendig die Kritik dieser „Theologie der Krise“ war, so erkennen wir jedoch heute, daß sie in ihrem Bemühen, den christlichen Glauben aus sich selbst heraus zu begründen (vgl. „Gott wird nur durch Gott erkannt“, K. Barth), wiederum in ein anderes Extrem: einen weltlosen Gottesbegriff, geriet. Vor allem die formale Entscheidungstheologie Bultmanns mit ihrer Verlagerung des Heilsereignisses in die weltlose und ungeschichtliche „Innerlichkeit“ der Existenz ist der Gefahr der „Privatisierung“ des Glaubens nicht entgangen – worauf gerade heute die Vertreter der gesellschaftskritischen Theologen zu Recht hinweisen¹. Wie weit jedoch die sogenannte „politische Theologie“, die anstelle des verweltlichten und weltlosen Gottes als dritte Alternative den „weltverändernden“ Gott proklamiert, dieses Dilemma zu lösen vermag, bleibt bei der noch nicht abgeschlossenen Diskussion um diese Theologie noch abzuwarten.

Sicher ist nur, daß die Bibel jenseits solcher alternativen Thesen eindeutig einen *welthaften* Gott bezeugt, ohne deshalb der Versuchung zu erliegen, ihn zu *verweltlichen*. Die soeben angedeutete Spannung wird hier nir-

¹ J. B. Metz spricht z. B. von der Privatisierungs- und existentiellen Intimisierungstendenz im theologischen Existentialismus und Personalismus. Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1969², S. 101 f.

gends zugunsten eines der beiden Pole aufgehoben, sondern durchgehend aufrecht erhalten. Bereits in der Sicht des Alten Testaments sind Gottes- und Schöpfungslehre untrennbar miteinander verbunden; von den ersten Seiten des Pentateuchs an wird Gott als Schöpfer der Natur und Herr der Geschichte bekannt (vgl. Schöpfungsbericht und Abrahamsgeschichte). Doch impliziert dieser biblische Gedanke umgekehrt nirgends die Vorstellung einer unvermittelten, harmonischen Einheit von Gott und Welt oder gar ein „heiles“ widerspruchsfreies christliches Welt- und Menschenbild. Vielmehr ist die christliche Welterfahrung von den ersten Seiten des Alten Testaments an von einer tiefen Spannung geprägt, die sich – etwa in den Psalmen oder den Weisheitsbüchern – in der Klage des alttestamentlichen Menschen über erfahrenes Leid, im Protest gegen erlittenes Unrecht, im Zweifel an Gottes Herrschaft usw. äußert. In diesem gebrochenen Verhältnis des alttestamentlichen Menschen zur Schöpfung wird somit ein Typus des Glaubens sichtbar, der sich von einer kritiklosen, vorschnellen Bejahung der Natur ebenso abhebt wie von einer radikalen Ablehnung. Wir meinen gerade im Buch Hiob Ansätze zu einer solchen kritischen Theologie der Schöpfung zu entdecken, denen eine exemplarische Bedeutung für den Glauben heute und die gegenwärtige Krise der Gottes- und Welterfahrung zukommt. Eine solche kritische Sicht der Schöpfung – das werden die folgenden Überlegungen zeigen – enthält nämlich in Wirklichkeit ein überzeugenderes Bekenntnis zur Schöpfung und dem Schöpfer als jede vorschnelle oberflächliche Bejahung, die nur allzuoft gedankenlos den jeweiligen Zustand der Welt unbesehen hinzunehmen bereit ist. Zudem vermag sie zu zeigen, daß die Krise eines bestimmten Weltbildes und der diesem zugehörigen Welterfahrung wohl eine Krise des entsprechenden Gottesbildes, nicht jedoch des Gottesglaubens überhaupt zur Folge haben muß. Daraus dürfen wir für unsere Zeit die Hoffnung schöpfen, daß die gegenwärtige Krise des Glaubens nicht zur Zerstörung, sondern zum Entstehen eines gereinigten Gottesbildes führen kann.

1. Hiob und die Krise des Weltbildes

Die Krise von Weltbild und Gottesglaube hat in der christlichen Tradition ihren bisher schärfsten Ausdruck im Buche Hiob gefunden, das zugleich die schwerste nationale Identitätskrise Israels widerspiegelt. Denn das Buch Hiob ist nur auf dem Hintergrund der geschichtlichen Auflösung des Volkes, die schließlich zum Exil in Babylon führte, zu verstehen. Mit dem Untergang Israels als Nation zerbrach zugleich sein Glaube an jenen Jahwe, der bislang als eine Art Stammesgott wirtschaftlichen und politischen Bestand zu garantieren hatte. Die Klage- und Protestpsalmen vermitteln noch

heute dem Leser einen bewegenden Eindruck von dieser schmerzlichen Erfahrung des auserwählten Volkes.

Aber die bittere Erfahrung Israels im Exil bringt zugleich eine entscheidende Wende in seinem religiösen Bewußtsein, die zu einem tiefgreifenden Wandel seiner Gottesvorstellung führt. Israel stirbt dem „Fleische“ nach, um als Israel dem „Geiste“ nach neu zu erstehen. Hand in Hand damit geht eine Läuterung seines Gottesbildes einher, die durch eine wachsende „Verpersönlichung“, „Vergeistigung“ und „Universalisierung“ seiner Gottesvorstellung bestimmt ist². Jahwe wird in der Zeit der Erniedrigung seines Volkes aus einem nationalen zum universalen Gott und Herrn aller Völker (vgl. die Theologie des Deutero-Jesaja). Nur einmal noch begegnen wir in der Heilsgeschichte dieser Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung: im Scheitern der irdischen Hoffnungen der Jünger beim Tod Jesu erwacht in ihnen zugleich der Glaube an den auferstandenen Christus, den universalen Herrn der Welt und der Geschichte. Hier zeigt sich bereits die innere Verbindung von Hiobsgeschichte und Christusereignis, auf die wir später noch ausführlicher eingehen werden³. In dieser inneren Spannung des Hiobdramas liegt auch die eigenartige Anziehungskraft, die dieses Buch auf viele suchende und fragende Menschen gerade außerhalb der Kirche ausgeübt hat, auf Sören Kierkegaard, Martin Buber, Franz Kafka, Carl G. Jung, Ernst Bloch u. a.⁴

Bereits die literarische Form ist für das Verständnis des Buches Hiob von Bedeutung; es zerfällt in zwei Teile, eine alte Rahmenerzählung (Prolog, Kap. 1 – 2, 11 und Epilog, Kap. 42, 11 – 17) und den weitaus umfangreicheren Dialogteil (Kap. 2, 12 – 42, 6), die sich wie eine „äußere“ und „innere“ Schicht überlagern und zwei verschiedene Reflexionsstufen innerhalb der Erzählung darstellen. Noch heute ist unter den Auslegern unstritten, wie weit es sich dabei um eine eindeutig zu bestimmende geschichtliche Person

² Vgl. dazu die ausgezeichneten Ausführungen von L. Bakker SJ, *Nach dem Ende des konventionellen Christentums*, in: H. van der Linde, H. Fiolet, *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Freiburg 1968, S. 31 f.

³ Auf den christologischen Aspekt der Hiobsgeschichte hat vor allem K. Barth hingewiesen. Siehe dazu: Karl Barth, *Hiob*, hrsg. und eingeleitet v. Helmut Gollwitzer, Neukirchen-Vluyn, 1966.

⁴ Vgl. dazu den Überblick bei Walter Strolz, *Hiobs Auflehnung gegen Gott*, Pfullingen 1967. – Wie stark die Gestalt Hiobs dabei der biblischen Sicht entfremdet und zum Typus des neuzeitlichen „revoltierenden“ (Camus) Menschen umgedeutet wird, zeigen die Hiobinterpretationen von E. Bloch und C. G. Jung. In Blochs marxistischer Sicht wird Hiob zum „hebräischen Prometheus“, bei Jung dagegen zum Paradigma des „Individuationsvorgangs“. Theologisch sind diese Auslegungen als geniale Fehlinterpretationen anzusehen. In beiden Fällen wird Jahwe als höchst unvollkommene mythische Naturgottheit Hiob als vollkommenem, freiem und selbstbewußtem Menschen entgegengestellt. Vgl. dazu: C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Zürich 1967⁴; E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Ffm. 1968, S. 148–166.

handelt. Jedenfalls interessiert den Verfasser nicht so sehr eine bestimmte historische Gestalt, sondern Hiob als der zweite Adam, ein „Jedermann“, kurz der „Mensch in seinem Widerspruch“, der als ein bleibend gültiger Typus die widersprüchliche Glaubenserfahrung Israels an einem Wendepunkt seiner Geschichte exemplarisch zum Ausdruck bringt⁵.

Dennoch ist das Buch Hiob kein modernes (psychologisches) Seelendrama, kein (literarischer) „roman intérieur“, sondern eine (theologisch zu deutende) „Divina Commedia“, ein heilsgeschichtliches Drama auf drei Ebenen, bei dem es um den Menschen, um Gott und die Schöpfung als Ganzes geht. Diese letzte Frage nach dem Sinn der Schöpfung bildet – wie im folgenden zu erweisen sein wird – das eigentliche Leitmotiv der ganzen Hiobserzählung, von dessen Lösung auch ein aufhellendes Licht auf unsere gegenwärtigen Glaubensprobleme fällt. Die Schöpfungstheologie des Hiobbuches steht ihrerseits wiederum in polarer Spannung zum Schöpfungsbericht des Alten Testaments wie zur Auferstehungslehre des Neuen Testaments. Zwischen diesen drei Polen entfaltet sich in dynamischer Entwicklung die heilsgeschichtliche Aussage über den Sinn der Welt und der Geschichte. Während diese sich in der Adamserzählung noch in der Art eines vorgeschichtlichen Naturmythos als naive Bejahung der Schöpfung darstellt (vgl. „und Gott sah, daß es gut war“, Gen 1, 3 ff)⁶, erscheint sie in der Hiobserzählung auf dem Hintergrund der Geschichte als Zweifel und Kritik (vgl. Hiobs Verfluchung seiner Geburt, Hiob Kap. 3, 1 ff), um schließlich in der Auferstehung, Erhöhung und Einsetzung Christi zum Herrn des Kosmos die eine, Natur wie Geschichte übersteigende Antwort zu finden. Es bestätigt das Gesagte, daß sämtliche drei Berichte mit einer göttlichen Bekundung über die Schöpfung schließen; so das der Natur entnommene mythische Regenbogensymbol im Genesisbericht; die Theophanie Gottes im Wort am Ende des Hiobbuchs und das Auferstehungsgeschehen als Wort wie Symbol übersteigendes geschichtliches Handeln Gottes in Jesus von Nazaret, in dem Gott endgültig von seiner Welt Besitz ergreift. Adam – Hiob – Christus bezeichnen also die drei entscheidenden Phasen, in denen sich heilsgeschichtlich immer deutlicher der Sinn der Welt auslegt⁷.

⁵ Siehe hierzu: *Das Buch Hiob*, übers. und erklärt von A. Weiser 1968, Einleitung, S. 7 f.

⁶ Der Sündenbericht (Gen 2) ist kein Gegenbeweis, weil er literarisch noch in mythischer Gestalt erscheint.

⁷ H. Gollwitzer hat in seiner Untersuchung zur Geschichte der Sinnproblematik in der abendländischen Philosophie und Theologie die traditionelle Schöpfungslehre und -theologie (einschließlich der Theodizee) ganz vom subjektiven Horizont der Schöpfungserfahrung her ausgelegt. Die Krise der abendländischen (objektiven) Schöpfungslehre in der Neuzeit führt nach ihm zur Frage nach dem (subjektiven) Sinn des Lebens – ein Vorgang, der bereits im Buch Hiob beginnt. Vgl. H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1971².

Das Buch Hiob enthält bereits ansatzweise und nach innen geschichtet diese Auseinandersetzung um den Sinn der Schöpfung, die wir im folgenden in drei vertiefenden Sinnschichten nacheinander, aber zugleich auseinander zu entwickeln suchen, ohne dabei die bleibende innere Verschränktheit aller drei Sinnstufen aufzuheben. Dieser innere Zusammenhang zeigt sich bereits bei der ersten der drei Stufen, der existentiellen Sicht des Leids, die bislang – zu Unrecht – als das zentrale Thema des Hiobbuches verstanden wurde.

2. Hiob und das existentielle Problem des menschlichen Leids

Die traditionelle Frömmigkeit sah in Hiob mit Vorliebe den „frommen Dulder“ und dementsprechend im Buche Hiob den klassischen Text für eine Theologie des Leids und der Ergebnisheit unter Gottes strafender Gerechtigkeit. Sie bezog sich dabei auf die Ergebnisheitsformeln im Prolog (Hiob 1, 21: „Jahwe hat's gegeben, Jahwe hat's genommen, der Name Jahwes sei gelobt“), in denen das Hiobsdrama in einer sehr frühen Fassung eine recht formelhafte, antizipierende Lösung findet, die das Problem des Leids entschärft.

Wie wenig das Leid auf dieser Stufe in seiner existentiellen Schärfe gesehen wird, geht u. a. daraus hervor, daß Satan hier noch als Beamter im himmlischen Hofstaat auftritt, als Untertan Gottes, nicht als sein Widersacher und als die Personifizierung des Bösen erscheint. Der Hintergrund ist hier die „himmlische Bühne“ (wie sie im „Faust“ und im „Jedermann“ ihre literarische Gestaltung gefunden hat) und nicht die irdische Realität.

Erst die folgenden Dialoge (Kap. 3 ff) verändern die Szene; ein gänzlich anderer Hiob tritt uns hier entgegen: die stoische Ergebnisheit wandelt sich zur bewegenden Klage, das blinde Vertrauen zum bohrenden Zweifel, der blinde Glaube zum leidenschaftlichen Protest. Der „fromme Dulder“ wird zum „Aufrührer“, zum „hebräischen Prometheus“ (Bloch)⁸. Bereits Kierkegaard hat die unzulängliche Leidens- und Trostauffassung in ironischer Weise paraphrasiert: „Hiob! Hiob! Hiob! sagtest Du wirklich nichts anderes als diese schönen Worte: der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt? Sagtest Du nicht mehr? . . . Darf man nicht mehr, wie es in den alten Tagen der Brauch war, sich vor Gott beklagen? Verbieta das die Ehrfurcht vor Gott oder die Feigheit?“⁹

⁸ Vgl. E. Bloch, a. a. O., S. 159.

⁹ Kierkegaard, *Wiederholung*, Jena, 1923³, S. 181.

System und Wirklichkeit

In der Tat vollzieht sich in den Dialogen jene bereits fast modern anmutende Auseinandersetzung um die Redlichkeit des Glaubensvollzugs, die am besten durch den existenzphilosophischen Begriff der „Eigentlichkeit“ bzw. der „Authentizität“ der Glaubenserfahrung wiedergegeben werden kann. Bibeltheologisch betrachtet, wird die Spannung von theoretischem und existentielllem Denken, von System und Wirklichkeit sichtbar. Im Kontext des Hiobbuches legt sie sich konkret als der Gegensatz der traditionellen „Weisheitslehre“, verkörpert durch die drei Freunde, und der neuen konkreten Glaubenserfahrung, die in Hiob zum Durchbruch gelangt, dar. Die Auseinandersetzung entbehrt nicht einer gewissen Tragik, weil sie von allen Beteiligten in subjektiv redlicher Absicht geführt und vom Verfasser ohne Schwarz-Weiß-Malerei reportiert wird. Die drei Widersacher Hiobs sind nicht unsympathisch gezeichnet; sie verkörpern die beste und edelste Tradition des Wissens von Gott und seiner Gerechtigkeit, wie sie sich im Laufe einer langen Erfahrung in Israel als die herrschende theologische Lehre herausgebildet hat. Die von ihnen vertretene Weisheitslehre ist ihrem Ursprung nach keine abstrakte Theodizee, sondern geschichtlich entstandenes Erfahrungswissen von Gott, konkrete Theologie. Daher argumentieren sie auf der reflexen Ebene mit Gedanken, die auch Hiob kennt und theoretisch zu akzeptieren sich bereit finden muß: wie die Gerechtigkeit Gottes, das Recht zur Strafe, die Macht und Souveränität Jahwes, die in Frage zu stellen, ja zu hinterfragen dem Menschen nicht das Recht zusteht. Am deutlichsten tritt das in jenem psychologisch äußerst geschickten Hinweis des Eliphas, des weisesten und besonnensten der drei Freunde, zutage, der Hiob daran erinnert, wie er einst selber für gut und richtig befunden und anderen empfohlen habe, was er nun unter dem Eindruck seines Leides in Frage zu stellen versucht (vgl. Hiob 4, 1 ff). Aber selbst dieser „Griff ins Unbewußte“ versagt, nicht weil die Weisheitslehre in sich falsch wäre, sondern weil sie nicht die neue, grundsätzlich verschiedene Ebene erreicht, auf der sich das Drama Hiobs abspielt. So werden wir Zeuge eines Dialogs, der auf zwei völlig verschiedenen Ebenen abläuft und daher von vorneherein zum Scheitern verurteilt ist. Zwei Welten stoßen aufeinander, die nur noch die äußere Begrifflichkeit miteinander teilen, in Wirklichkeit damit sehr Entgegengesetztes bezeichnen: hier System und Theorie, dort Existenz und Erfahrung.

Aus den Äußerungen der drei Freunde spricht das Bemühen um eine theoretische und systematische Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids. Sie versuchen die alles lösende und damit erlösende Formel für dieses unverständliche Geschehen zu finden. Nicht das Fragen- und Verstehenwollen

als solches, wie es echter Theologie eignet, ist daran illegitim; im Gegenteil, es ist vielmehr dem Menschen aufgegeben, ständig das Woher und Wohin seines Tuns (Freiheit) und des ihm Widerfahrenden (Schicksal und Gnade) zu bedenken und verstehend nachzuvollziehen. Auch die Klagen und Proteste Hiobs enthalten solche fragende Theologie. Nicht das Reflektieren einer gläubigen Theologie, sondern das Systematisieren einer ungläubigen Theodizee ist das Unterscheidende, ja das Trennende in diesem Dialog. Der Versuch der drei Freunde nämlich, eine abschließende Formel, ein geschlossenes Weltbild zu finden, in das Gottes Handeln sich als kalkulable Größe und verfügbare Funktion einzuordnen hat. Das aber wäre nicht mehr gläubiges, d. h. vertrauendes Nachverstehen von Gottes Handeln, sondern verfügendes Vor-urteilen über Gottes Freiheit. Die Versuchung jedes System-denkens, auch des theologischen, liegt gerade in dem Bestreben, mittels der rationalen Schlußformel Herrschaft über das Ganze der Wirklichkeit zu gewinnen¹⁰. Es geht den drei Freunden letztlich nicht um die Rechtfertigung Gottes, sondern um die Rechtfertigung des Menschen; die Argumente, die sie für Gott und im Namen Gottes vorbringen, dienen in Wirklichkeit nur ihrer eigenen Absicherung gegen jene beunruhigenden Fragen und Zweifel, die jeden Menschen heimsuchen und die in Hiob nur einen besonders beredten Ausdruck gefunden haben.

Gegen diesen Versuch und damit gegen die drohende Verfälschung der Wirklichkeit, wie sie einer solchen Argumentation innewohnt, richtet sich kompromißlos Hiobs Protest. Er wendet sich nicht gegen die Weisheitslehre, sofern sie der Ertrag einer langen geschichtlichen Erfahrung Israels mit seinem Gott ist¹¹, sondern nur gegen ihren Mißbrauch durch die drei Freunde, die mit Berufung auf sie die Wirklichkeit, hier seine Erfahrung des Leids, zu verfälschen und zu vergewaltigen suchen. Er tritt – darin der erste „neuzeitliche“ Existentialist – für die Authentizität seiner subjektiven Erfahrung ein, die er sich durch nichts, auch nicht im Namen eines vermeintlichen Gottes wegdiskutieren und zur Scheinerfahrung umdeuten läßt. Insofern treibt er – wenn auch im Zeichen der Klage und des Protests, sozusagen *sub contrario* – zum ersten Mal existentielle Theologie und liefert unbewußt einen existentiellen Gotteserweis, indem er die Argumente seiner Freunde als leere Theologie des Scheins entlarvt. In ihm bricht das hellwache, sensible Bewußtsein des modernen Menschen für die

¹⁰ H. Küng stellt daher die existentielle Sicht des Leids, wie sie sich bei Hiob und später dann im Neuen Testament findet, bewußt in Gegensatz zum Harmoniegedanken der Aufklärung, der in der Theodizee in Leibniz seine vollkommenste Ausprägung gefunden hat. Vgl. dazu H. Küng, *Gott und das Leid*, Einsiedeln 1967.

¹¹ Zur Würdigung des Weisheitsgedankens vgl. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970; vor allem S. 267 f.

Realität und Subjektivität durch, wie es in der abendländischen Glaubensgeschichte, etwa in Pascal und Kierkegaard, seine großen Vertreter gefunden hat. Gegenüber dem Versuch der Freunde, mit dem Eingeständnis einer wenigstens unbewußten Schuld, Gott eine Kompromißformel anzubieten, plädiert er – selbst gegen den Gott seiner Freunde – für seine subjektive Unschuld. Welch kühnes Bekenntnis zum Menschen gegenüber einem Pseudogott! Hiob ist ein Rebell, darin hat Bloch recht, aber kein „hebräischer Prometheus“, der sich an Gottes Stelle setzt. Denn er behauptet nicht seine prinzipielle Unschuld, noch gar eine prometheische Gottgleichheit. Er bekennt lediglich einen Gott, der den Menschen nicht zur Lüge und zur Verfälschung der Wirklichkeit verführen will und es nicht nötig hat, seine Existenz durch zweitrangige Pseudobeweise beweisen zu lassen. Ein solcher Gott wäre ein Willkürgott, ein Dämon und ein Götze. Aus diesem Grund akzeptiert Hiob auch keinen Kompromiß, weder um des lieben Friedens, noch um einer fragwürdigen Rechtfertigung Gottes willen, sondern beharrt fest auf der Ungerechtigkeit seines Leids.

So ist das Buch Hiob kein Trostbuch für Leidende im traditionellen Sinn, weil sich der Trost der Freunde angesichts seines Schicksals als unzureichend erweist. Sie nehmen nämlich nicht Anteil an seinem Leid, suchen nicht ihn im Leid und durch das Leid *hindurch* zu trösten, sondern über das Leid *hinweg* zu trösten. Solcher Trost verfehlt die Wirklichkeit des Leids, der er gilt, ebenso wie die Gottes, auf die er sich gründet, so oft auch dessen Name – als bloßer Name – bemüht werden mag. Menschlich gesehen ist jedes Leid sinnlos und mündet in das tödliche Schweigen ein, wie es uns von den Bildern von Auschwitz und Vietnam vertraut ist. Auch die drei Freunde versinken angesichts des leidenden Hiob in ein tödliches Schweigen (wobei die Siebentagezahl des Schweigens und die anschließende Verfluchung der Schöpfung [Hiob 3, 1 ff] als bewußter Kontrast zu den sieben Tagen des Sprechens Gottes und der anschließenden Bestätigung seiner Schöpfung [vgl. Gen 1, 1 ff] konzipiert sein mag). Das ist die letzte Antwort abstrakter Theologie gegenüber der Wirklichkeit. Hiobs Rede dagegen durchstößt diese tödliche Zone des Schweigens und bezeugt somit in seiner lauten Klage zugleich jene Instanz, vor die er als Ankläger sein Leid trägt. Das existentielle Problem des Leidens wird zum theologischen: die Erfahrung des Leidens ist für ihn untrennbar verbunden mit der Frage nach dem Sinn und dem Grund, d. h. der Frage nach Gott. Erst diese theologische Sicht des Leids eröffnet jene tiefere Dimension, in der es besonders schmerzlich bewußt und erfahren wird.

3. Hiob und das theologische Problem der Rechtfertigung Gottes

Die Verschärfung der Existenz- durch die Gottesfrage vollzieht sich bereits im Prolog, auch wenn auf dieser legendären Vorstufe des Hiobsdramas dem Leser noch nicht sämtliche Implikationen dieses Sachverhalts bewußt werden (dem „Prolog im Himmel“ kommt – analog der „Urgeschichte“ des Pentateuch – eine formal wichtige Rolle zu, nämlich die theologische Dimension der Hiobserzählung – bzw. der alttestamentlichen Heilsgeschichte – hervorzuheben). Das geht aus den Ergebnungsformeln hervor, bei denen es ausdrücklich heißt: „*Gott* hat's gegeben, *Gott* hat's genommen . . .!“ Auch wenn *Gott* zunächst nur eine bloße Vokabel ist, so wird doch mit der Verschränkung von irdischem Schicksal und göttlichem Handeln eine Frage gestellt, auf die sich eine dreifache Antwort anbietet:

1. *Der Rekurs auf Gott als Lösung des Problems*, wie ihn die Freunde übereinstimmend mit der traditionellen Leid- und Trosttheologie vollziehen. Doch dieser Versuch führt, so haben wir gesehen, zu einer Scheinlösung des Problems, die nur erreicht wird auf Kosten der Redlichkeit menschlicher Erfahrung. Denn die Vokabel *Gott* ist in Wirklichkeit nur eine Projektion des Menschen.

2. *Der Verzicht auf jede Lösung mit Hilfe der Vokabel Gott*, um die konkrete Erfahrung nicht zu verfälschen und die Wirklichkeit des Leids tapfer, auch in ihrer Sinnlosigkeit, auszuhalten – die Lösung des modernen Humanismus, vor allem Camus', die in ihrer Redlichkeit den heutigen Menschen eher anspricht als die pseudochristliche.

3. *Gott nicht als Antwort, sondern als Frage und das Leid nicht als Schicksal, sondern als Verweis* – das ist der Weg Hiobs. Er erfährt wie Camus das Leid in seiner Sinnlosigkeit, aber zugleich auch als ein Mensch, der stets nach dem Woher und dem Wozu fragen muß. Dadurch wird die Leiderfahrung nicht gemindert (wie in der ersten Lösung), sie wird eher schmerzlicher. Es verbietet sich ihm damit auch (wie in der zweiten Lösung) der Ausweg in die stoische, apathische Haltung der Ergebenheit, mit der viele abgestumpft schwerstes Leid über sich ergehen lassen; das Leid wird für ihn aus einer biologischen zu einer existentiellen Wirklichkeit, der er ohne Narkose mit wachem Bewußtsein standhalten muß. Es sind die unbeantworteten Fragen nach dem Sinn, d. h. nach dem Woher und Wozu der Prüfung, die ihn fast an die Grenze des Wahnsinns treiben. Hiob kann als Zeuge dafür gelten, wie ein Glaube an *Gott*, der der menschlichen Erfahrung nicht aus dem Wege geht, gerade nicht – wie der alte Vorwurf der Religionskritik seit Feuerbach lautet – der Beruhigung und Betäubung, sondern der Bewußtwerdung und der Beunruhigung des Menschen dient. Aber Zweifel und Protest, in denen sich solcher Glaube ausprägt, bezeugen

Gottes Wirklichkeit und Zukunft stärker, als es jede vorschnelle Bejahung vermag.

Das Buch Hiob zeigt also, wie erst die Verbindung von Gottesglaube und Existenzerfahrung einen Konflikt hervorruft, der durch die Trennung der beiden Sachverhalte sich leicht vermeiden ließe. Eine solche Trennung nehmen die drei Freunde vor. Ihre Lösung: Gott ist gerecht, und deshalb kann das Leid des Hiob gerechterweise nur als Strafe für seine Sünden, evtl. für unbewußte Schuld verstanden werden. Dieser Gedanke der Gerechtigkeit Gottes bedeutet in der Tat eine sehr tiefe und wertvolle Einsicht, die Israel erst auf dem Wege langer geschichtlicher Erfahrung mit seinem Gott gewinnen konnte. Er bezeichnet die Überwindung mythischer und magischer Gottesvorstellungen (Gott als Willkürgott) und markiert somit einen Höhepunkt der Gottesvorstellung, der nicht mehr – auch nicht zugunsten irrationaler Gotteserfahrungen aufgegeben werden sollte. Nur darf er nicht – wie bei den drei Freunden – einseitig übersteigert werden oder gar zur Sanktionierung menschlicher Angst und sozialer Ungerechtigkeit mißbraucht werden, wenn er nicht wieder die Züge eines gnadenlosen anonymen Gesetzes annehmen soll, an dem ein Hiob wie nach ihm Luther und Kierkegaard zu zerbrechen drohten. Gott ist gerecht – aber Gott ist kein Gesetz. (Tatsächlich diente Gott in Israel als Garant einer sozialen und politischen Ordnung, wie es auch in der Kirchengeschichte häufig geschah; aber gerade dieser Zustand geriet mit Hiob – und erneut in unserer Gegenwart – in eine schwere Krise, die zugleich zur existentiellen Glaubenskrise entarten mußte.)

Erstaunlicherweise ist gerade das Wissen um die Gerechtigkeit Gottes der Grund und das Motiv dafür, daß Hiob sich nicht seinem Schicksal ergibt, sondern über sein Leid hinaus fragt. Die Gerechtigkeit Gottes wird für ihn zur Instanz, an die appellierend er sich – gegen die Beschwichtigungsversuche seiner Freunde – wendet. Sein Protest erweist somit sein Vertrauen in einen Gott, der recht handelt und sich treu bleibt. Sein Appell an diesen recht und gut handelnden Gott enthält zugleich die Absage an einen Willkürgott; denn gegen Dämonen protestiert man nicht (vgl. die magischen Religionen), sondern sucht sie abzuwehren oder ergibt sich resigniert ihrer Herrschaft. Darüber hinaus bezeugt Hiobs Protest zugleich Gott als eine in der Geschichte ur-sprungsetzende Macht (Freiheit), nicht als bloße Funktion eines anonymen Gesetzes (Schicksal): Gott ist hier Subjekt, nicht bloßes Objekt der Geschichte, ein agierender, nicht re-agierender (reaktionärer) Gott.

Damit wird auch die Doppeldeutigkeit, wie sie gerade dem Gerechtigkeitsbegriff eignet, überwunden. Aus menschlicher Sicht tendiert sie stets zum reinen Gesetz, das – wie bei den drei Freunden – letztlich nur der

Wahrung des Selbstands und des eigenen Rechts dient. Als göttliche Gerechtigkeit stellt sie dagegen jene letzte Instanz dar, die Vertrauen in eine Zukunft weckt, deren Garant Gott und sein rechtes Handeln in der Geschichte selbst ist. Daher kann Hiob das – rein logisch – Widerspruchsvolle tun, nämlich gegen Gott (den Gott der Freunde) an Gott (als er selbst) appellieren und damit das Grundgesetz eines jeden existentiellen Gottesverhältnisses aufzeigen.

Einmal nähert sich einer der drei Freunde, Sophares, dieser göttlichen Denkungsart, wo er nämlich auf die Verborgenheit der göttlichen Weisheit hinweist (vgl. Hiob 11, 7 ff). Dieser Begriff legt den – rational nicht nachzuvollziehenden – Gedanken einer „Versöhnung“ zwischen dem Unrecht des menschlichen Leids und der Gerechtigkeit des göttlichen Handelns nahe. Doch ist diese Vorstellung menschlichem Denken nicht mehr einsichtig, sondern nur im Glauben nachzuvollziehen. So mündet auch bei Paulus das Ringen um das Verständnis von Israels leidvoller Geschichte und Gottes gerechtem Handeln schließlich in das glaubende Bekenntnis zur „Tiefe der Weisheit“ und „Unerforschlichkeit der Ratschlüsse“ Gottes ein (vgl. Röm 11, 33 ff). Aber im Unterschied sowohl zu Paulus wie zu Hiob verbleibt dieser Gedanke bei den drei Freunden auf einer rein abstrakten Ebene. Es ist bezeichnend, daß sie, die Anwälte Gottes, stets nur *von* Gott und *über* Gott reden, während Hiob, der Ankläger Gottes, pausenlos *zu* Gott und *mit* Gott spricht. Deutlicher läßt sich der Unterschied zwischen Begriff und Existenz Gottes in der menschlichen Erfahrung kaum zeigen.

4. Hiob und die anthropologische Sicht des Menschen

Nicht nur der Mensch fragt im Buche Hiob nach Gott, auch Gott fragt nach dem Menschen. Darin verbirgt sich die Überzeugung, daß wie der Mensch nur von Gott her, so auch Gott nur vom Menschen her zu verstehen ist. Dieser Aspekt kommt in der sog. „Wette Jahwes“ im Prolog im Himmel zum Ausdruck, bei der Gott sich gegen Satan für die völlige Uneigennützigkeit von Hiobs Gottesdienst verbürgt und dafür seine Ehre verpfändet. Ist an dieser Wette schon bemerkenswert, daß Gott sich eher durch das Leben des leidenden und anklagenden Hiob als durch die rationalen Argumente der Theologen als Gott erweisen läßt, so geht es doch auch bei dieser Episode letztlich um die Sinnfrage des Menschen, die vor allem an dem unscheinbaren Wörtchen „umsonst“ aufgeworfen wird. Die Bedeutung dieser Chiffre für uns liegt gerade in ihrer Doppeldeutigkeit, mit der sie die beiden radikalsten Haltungen des Menschen gegenüber der Sinnproblematik umfaßt. „Umsonst“ kann die Bilanz der totalen Sinnlosigkeit eines menschlichen Lebens bedeuten, dessen Konsequenz der Selbstmord wäre. (So sieht

Sartre in diesem [negativen] Akt der Selbstverneinung zu Recht den – formal – höchsten Vollzug der menschlichen Freiheit.) „Umsonst“ kann zugleich eine Chiffre für die vollendete Sinnerfahrung im menschlichen Handeln sein. Dann bezeichnet es eine Handlung, deren Ergebnis sich nicht in das Koordinatennetz menschlicher Berechnungen und Absichten als fixe Größe verrechnen läßt oder ein Sein ohne einen innerweltlich erfahrbaren Nutzen und Zweck¹². Anthropologisch gesehen zeigt sich darin erst die spezifische Eigenart des Menschen, der sich niemals in eine reine Zweck-Mittel-Relation einordnen läßt. Wo dies versucht wird – gleichgültig ob in östlichen ökonomischen oder westlichen technologischen Ideologien –, regt sich notwendig der Protest des Menschen¹³. Theologisch gesehen überwindet eine solche Haltung die Ebene des Gesetzes- und Verdienstdenkens und erschließt wieder den Geschenkcharakter des Glaubens. Nur von daher läßt sich überhaupt das Phänomen der Gnade verstehen, wie es im Neuen Testament allenthalben – vor allem in den Weinbergsgleichnissen – zugrunde gelegt wird (vgl. die Verwandtschaft von gratis = umsonst und gratia = Gnade).

5. Hiob und die Frage nach dem Sinn der Schöpfung

Im Buch Hiob weitet sich die anthropologische Sicht noch einmal aus zur kosmologischen Betrachtung der Schöpfung als ganzer. Jahwe weist in der Theophanie am Schluß (Hiob 38, 1 ff) auf den Geschenkcharakter der Schöpfung hin, die nicht mit den Kategorien von Nutzen und Zweck, sondern nur der des Sinnes und des Ausdrucks adäquat erfaßt werden kann. Die Gottesfrage mündet in die Schöpfungslehre ein und geht somit im Buch Hiob einen der abendländischen Theodizee entgegengesetzten Weg: von Gott zur Welt, nicht von der Welt zu Gott. Die „Schöpfungsstellen“ im Hiobstext, vor allem die Schlußkapitel, dienen nicht einem physiko-teleologischen Beweis Gottes aus der „Natur“, sondern dem theologischen, d. h. von Gott her zu führenden Erweis Gottes aus seinem Werk, d. h. der sichtbaren Illustration und Konkretisierung von Gottes zwecklosem, aber sinnvollem Handeln aus freier ungeschuldeter Gnade, eben „umsonst“. M. Buber hat auf die Eigenart der alttestamentlichen Theophanien hingewiesen, in denen Gott nicht wie im griechischen Schicksalsdrama als „deus ex

¹² Vgl. hierzu: *Exkurs über Nutzen und Sinn*, Gollwitzer, a. a. O. S. 62–68.

¹³ Anthropologische und ethische Phänomene wie Spiel, Freizeit, Kreativität, Sensitivität usw. sind gegenwärtig ein häufiges Thema kritischer marxistischer und theologischer Autoren wie: V. Gardavsky, L. Kolakowski, A. Schaff und H. Cox, J. Moltmann u. a. Siehe dazu die Arbeit von H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971, sowie die demnächst erscheinende Arbeit des Verfassers, *Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik*, eine Untersuchung zum Werk R. Guardinis.

machina“ erscheint, um die Verworrenheit des menschlichen Schicksals aufzulösen¹⁴. Alle Fragen bleiben letztlich unbeantwortet, ja Gott stellt sogar eine Reihe von Gegenfragen (Hiob 38 ff); was geschieht, ist lediglich ein Machterweis Gottes, der dem Menschen das Bewußtsein seiner Realität und die Erfahrung seiner Nähe, nicht jedoch die Erkenntnis seines Wesens und Werkes vermittelt¹⁵. „Nicht in Aufhebung seiner Verborgenheit, sondern aus ihr heraus, nicht in Beseitigung seiner Unkenntlichkeit, sondern – in ihr, in deren Bestätigung sogar, offenbart sich Gott im Hiob, macht er sich ihm kenntlich“¹⁶. Die Erzählung fällt nirgends, auch nicht am Schluß, auf das Niveau einer naiven Rechtfertigungstheologie zurück, die am Ende schlüssig aufgeht. Gott erscheint nicht am Schluß als „problemsolver“; er war das ganze Drama hindurch bereits da, wenn auch in fremder Gestalt. Daß Gott sich *ihm*, dem Ankläger, zu erkennen gibt und nicht den drei Freunden, seinen Verteidigern, das zeigt, daß er in der verfremdeten Gestalt von Zweifel, Frage und Protest offensichtlich authentischer und unverfälschter zu finden ist als in der Weise vorschneller Bejahung. Denn sein Zorn entbrennt gegen seine falschen Freunde, während Hiobs Rede nachträglich seine Billigung findet: „Denn ihr habt nicht recht über mich geredet wie mein Knecht Hiob“ (Hiob 42, 8), wie umgekehrt auch Hiob sich am Schluß in die uneinsichtige Macht dieses Gottes, dem er nun begegnet ist, fügt und sich nun freiwillig als schuldig bekennt! „Vom Hörensagen hatte ich von Dir vernommen; nun aber hat mein Auge Dich geschaut“ (Hiob 42, 5). Damit schließt sich der Bogen vom Prolog zum Epilog: Was auf der frühen Stufe noch als naives Vertrauen Gottes zum Menschen gelten mochte, erscheint im Epilog als durch bittere Erfahrung vertiefte Anerkennung des Menschen durch Gott und umgekehrt als Bejahung Gottes durch den Menschen.

So wie Gottes Verborgenheit (nicht Abwesenheit) in seiner Manifestation nicht aufgehoben ist, so wird auch das Wesen der Schöpfung durch den Hinweis auf sie nicht rational einsichtig gemacht. Das Schöpfungskapitel am Schluß des Hiobbuches bedeutet deshalb auch nicht – wie Bloch will – einen Rückfall in einen Naturmythos, d. h. den Versuch einer umfassenden und in sich geschlossenen Auslegung des Sinns der Schöpfung – so malerisch und poetisch die einzelnen Schilderungen lauten mögen –¹⁷, sondern hat

¹⁴ M. Buber, *An der Wende*, Köln 1952, S. 83 f.

¹⁵ „Nichts ist erklärt, nichts ausgeglichen, das Unrecht ist nicht Recht geworden und die Grausamkeit nicht Milde. Nichts ist geschehen, als daß der Mensch wieder Gottes Anrede vernimmt“, daselbst S. 106.

¹⁶ Gollwitzer, K. Barth, S. 79.

¹⁷ Die Schlußkapitel des Hiobbuches haben eine köstliche (allegorische) Auslegung – als Beitrag zu einer „Theologie der Ästhetik“ – durch Paul Claudel gefunden; vgl. P. Claudel, *Kleines geistliches Tierbuch*, Zürich, 1956.

eindeutig theologisches Gepräge. Der Verweis auf die Schöpfung dient im Gegenteil ausschließlich dem Nachweis von Gottes geschichtlichem Handeln und Tun; er will Gott als das Subjekt und nicht als bloßes Objekt oder als Teil der Geschichte bezeugen. Das Schöpfungsverständnis der Hiobsgeschichte ist nicht naturwissenschaftlich (Schöpfung ohne Gott) noch mythisch (Schöpfung identisch mit Gott), sondern theologisch (Schöpfung als Werk und Auslegung Gottes) zu fassen, wofür das Instrumentarium der traditionellen philosophischen Gotteslehre nicht ausreicht. In heute üblicher Terminologie ließe sich das Verhältnis vielleicht am besten mit dem Begriff des *transzendentalen*, nicht *kategorialen* Schöpfungsverständnisses durch die Bibel wiedergeben. Wie sehr diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Schöpfung dem Anliegen des Buches Hiob entspricht, geht auch daraus hervor, daß in den Schlußkapiteln – wie im Prolog – wieder *Jahwe* als der Herr Israels und seiner Geschichte, als Bezeichnung für Gott auftaucht, während er in den Dialogteilen völlig zugunsten der Gattungsnamen Elohim und Schaddai zurücktrat¹⁸. Schöpfung in theologischer Sicht kann also weder dem Ungläubigen als Beweis noch dem Naiv-Gläubigen als Bestätigung, sondern nur dem redlich Glaubenden als Nachweis für das geschichtlich-konkrete Handeln des lebendigen Gottes dienen.

Bund und Schöpfung

Was das besagen will, legt sich erst auf dem Hintergrund der biblischen Polarität von Bundes- und Schöpfungsgedanken näher aus. Die beiden heilsgeschichtlich wichtigen Begriffe ergänzen und korrigieren sich wechselseitig. Bezeichnet die Kategorie des Bundes Gottes wählendes und damit zugleich aus-wählendes d. h. aussonderndes geschichtliches Handeln, so bringt der Gedanke der Schöpfung den universalen Charakter dieses Handelns zur Geltung. Die im Bundesgedanken gründende Frömmigkeit hat stets (als Extrem) in sich die Tendenz zur Isolierung und Aussonderung von der umgebenden Welt – das gilt auch vom neutestamentlichen Bund, der Kirche im allgemeinen wie von manchen religiösen Tendenzen der Gegenwart im besonderen. In solchen Fällen herrscht die Erfahrung der Gruppe, des kleinen Kreises, der „integrierten Gemeinde“ usw. vor; Gott wird dann stets sehr intensiv, aber zugleich einseitig individuell als „mein“ Gott erfahren (vgl. etwa den Slogan „wenn dein Gott tot ist, so nimm meinen“)¹⁹. Gegen-

¹⁸ Gollwitzer, a. a. O. S. 81.

¹⁹ K. Gastgeber hat in seiner Dokumentation „*Die Verzweiflung als Angstsymptom*“ in „Concilium“, 6. Jg. (1970), Heft 11, S. 665–672 auf solche Tendenzen der Vereinzelung, und Sektenbildung als Ausdruck der Resignation gegenüber der Welt und der Zukunft hingewiesen.

über solcher Einseitigkeit kann der Gedanke der Schöpfung dazu dienen, dieses Gottesverhältnis in den Bereich der Welt und der Zeit hinein zu einschränken und auszuweiten. Seine Gefährdung wiederum liegt – wie es das Phänomen des sog. „Katholizismus“ gezeigt hat – in der Tendenz zur Unverbindlichkeit und zum abstrakten Universalismus.

Erst aus der Verbindung und gegenseitigen Spannung beider Größen entsteht jener weltbezogene Glaube, von dem wir eingangs sprachen. Zugleich erwacht daraus mit unvermeidlicher Konsequenz die Frage nach dem Sinn des individuellen Lebens wie der Schöpfung als solcher. Denn solcher „weltliche“ Glaube muß sich ständig vor dem umfassenden Ganzen verantworten und sich so aus der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung des Einzelnen mit „seinem Gott“ heraufrufen lassen, um sich vor der Welt und der Geschichte glaubhaft zu bezeugen und „Rechenschaft von seiner Hoffnung zu geben“ (1 Petr 3, 15). Er muß seine Selbstverständlichkeit aufgeben und erneut nach dem Grund und Ziel seines Tuns, nach dem Woher und Wohin, d. h. nach dem Sinn selbst fragen. Das Fragen nach dem Sinn des Lebens und die damit verbundene Aufgabe vertrauter religiöser Vorstellungen und Gewohnheiten wird stets schmerzlich als Krise empfunden werden, als ein ständiger Aufbruch aus der sicheren Heimat in eine unbekannte und unheimliche Fremde. Die ihm gemäße Theologie muß eine Theologie des Weges sein, die unter Verzicht auf fertige Antworten und geschlossene Systeme die Spannung der beiden Pole aushält. Sie hat in der gegenwärtigen Situation des Menschen, die durch die Versuchung gekennzeichnet ist, seine wahren Probleme zu verdrängen oder durch Kompromisse zu entschärfen, die tieferen Sinnfragen offenzuhalten und so dem Glauben, der durch Enttäuschungen entmutigt den Exodus aus der Gesellschaft und Geschichte vorbereitet, die umfassendere Dimension der Hoffnung und Reflexion zu bewahren. Solcher Glaube ist von Resignation und Optimismus gleichweit entfernt. Er wird zum bewährten Glauben, indem er, trotz Zweifel und Kritik, das Fragen nicht vergißt, die Hoffnung wachhält und als solcher erst die Wirklichkeit des lebendigen Gottes zu erreichen vermag. Der Protest und die Empörung Hiobs bezeugen Gott besser als seine theoretische Rechtfertigung durch die Theologie der drei Freunde.

Auch die frühe christliche Gemeinde hat diese entscheidende Wende von der vertrauten Nähe und persönlichen Gemeinschaft mit Jesus von Nazaret zum Glauben an Christus als den erhöhten Herrn des Kosmos als schmerzliche Krise erfahren. Die Ostergeschichten geben davon offen und ehrlich Rechenschaft. Nur zögernd und zweifelnd gaben die Jünger Jesu der Gewißheit Raum, daß Jesus von Nazaret in der Auferstehung nicht von ihnen genommen, sondern gerade als der Erhöhte, in neuer und endgültiger

Weise als der universale Herr der Welt und der Geschichte zugleich auch ihr Gott ist. In der späteren Reflexion des Neuen Testaments, vor allem bei Paulus (vgl. den Kolosserbrief) wird die Schöpfung nicht mehr als Ausgangspunkt für einen natürlichen Gottesbeweis gesehen, sondern als Endpunkt eines Glaubensweges verstanden, der den universalen Heilswillen Gottes (extensiv) und die gnädige Liebe des Schöpfers (intensiv) bezeugt. Erst in diesem Augenblick erwacht ihrem Glauben die Verantwortung für die Welt als ganze. Aus einer kleinen, verängstigten Gemeinde, in Gefahr zur Sekte zu verkümmern, entsteht nun die universale Kirche und aus einem ängstlichen Glauben eine große mutige Hoffnung für die Welt.

Werk der Übung – Geschenk der Gnade

Gedanken eines Laien

Karlfried Graf Dürckheim, Todtmoos

Die Zeitschrift gibt im folgenden Beitrag einem der großen Vertreter östlicher und vom Osten (besonders Zen) beeinflusster Meditationsmethoden und -intentionen das Wort. Es soll dasjenige, worüber heutzutage viele (auch Christen) sprechen, vorgestellt werden, und es soll – von kompetenter Hand – die Hintergrunds metaphysik aufgezeigt werden, aus der die Meditationsübungen stammen. Aber schon hier sei vermerkt, daß Begriffe wie Gnade, Erlösung, Natur und Übernatur und weitere, in einem anderen Sinn gebraucht werden, als es in der (katholischen) theologischen Überlieferung der Fall ist. Sie müssen im Zusammenhang des Ganzen verstanden werden. Dazu kommt der „metaphysische“ Hintergrund, der in der christlichen Überlieferung keineswegs neu ist, aber in ständiger dialogischer Spannung zur kirchlichen Theologie stand. Ein zentraler Gesprächsgegenstand liegt in der Auffassung, nach der alles Geschöpfliche, weil in dem All-Einen Gottes gründend, nicht nur den göttlichen Ursprung widerstrahlt, sondern – trotz aller „Sünde“ – mit diesem eins bleibt. Ob solche Rede-weise noch dem Wesensunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gerecht wird? Das berühmte Wort des IV. Laterankonzils scheint an-