

Vertraue, wer immer du auch bist, vertraue, *halte dich nicht zögernd zurück* (Jak 1,6). Im Geiste des Sohnes wisse: Du bist Tochter des Vaters, du bist Braut oder Schwester des Sohnes.

Mit den beiden letzten Worten benennt nämlich die Schrift den, der dies erfährt, wie leicht zu zeigen ist; es kostet mich nicht viel Mühe.

So klingt doch die Stimme des Bräutigams hinüber zu ihr: *Komm in meinen Garten, meine Schwester, meine Braut* (Hld 5, 1). Sie ist Schwester, weil sie von dem einen Vater herkommt; sie ist Braut, weil sie in dem einen Geist lebt. Wenn schon die leibliche Hochzeit die *Zwei zu einem Fleisch werden lässt* (Gen 2, 24; 1 Kor 6, 16), dann verbindet doch das Band geistlicher Brautschafft die beiden noch enger zu *einem Geist*. Es heißt doch: *Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist* (1 Kor 6, 17).

Aber vernimm auch, wie es vom Vater heißt. Er steigt liebevoll zu ihr herab und nennt sie Tochter; zugleich führt er sie als Schwiegertochter in die liebende Umarmung des Sohnes: *Höre, Tochter, schau und öffne dein Ohr und vergiß dein Stammesvolk und das Haus deines Vaters; denn der König verlangt nach deiner Schönheit* (Ps 44, 11–12).

Seht nun, er ist es, von dem die Braut den Kuß erfleht. O heilige Seele, habe Ehrfurcht, *denn er ist dein Herr und Gott*. Er sei, wenn auch nicht geküßt, so doch *angebetet* (Ps 94, 6–7) mit dem Vater und dem Heiligen Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes

Karl Rahner SJ, München

Jede Zeit hat von der Eigenart ihrer Situation her gewisse Schlüsselbegriffe, die die Aufgabe und Sehnsucht einer solchen Zeit zusammenfassen. Die Christen werden immer Glaube, Hoffnung, Liebe zu solchen Schlüsselbegriffen zählen, auch wenn sie selber im Lauf der Geschichte des Christentums den Akzent in diesem Ternär verschieden gesetzt haben. Einer der vielen Schlüsselbegriffe war gewiß Logos; er hat in der Geistesgeschichte der Spätantike eine große Rolle gespielt. Ordo hat man in der Philosophie und Theologie des Hochmittelalters, bei Thomas von Aquin, als Schlüssel-

begriff empfunden. Aufklärung, Emanzipation aus Selbstentfremdung, Utopie, Hoffnung sind solche zentralen Worte, die die menschliche Existenz als ganze anrufen wollen und uns Heutigen in den Ohren klingen. Ob Schlüsselbegriffe genuin christlichen Ursprungs sind oder mehr von außen, kritisch, vielleicht anklagend, auf jeden Fall herausfordernd an das Christentum und die Kirche herantreten, jedenfalls sind die Christen und ihre Theologen dazu aufgerufen, die Verkündigung der christlichen Botschaft mit ihnen zu konfrontieren, die Botschaft an ihnen und sie an der Botschaft zu messen und so einen geschichtlichen Kairos heraufzuführen, der sowohl dem Christentum und seiner unüberholbaren Botschaft wie der Aufgabe und Sehnsucht der jeweiligen geschichtlichen Stunde Genüge tut.

Zu solchen Schlüsselbegriffen mit ihrer evokativen Kraft und ihrer schrecklichen Vieldeutigkeit darf auch das Wort „Sinn“ gerechnet werden. Die christliche Theologie im Dienste der Verkündigung der Kirche ist darum aufgerufen, sich diesem Wortsinn zu stellen, dieses Wort kritisch zu befragen, von ihm sich kritisch befragen zu lassen, sich auch mit diesem Wort auf einen Jakobskampf einzulassen, damit aus diesem Kampf Segen erstehe sowohl für die nach Sinn fragenden Menschen wie für die Theologie selbst und damit auch für die Verkündigung. In den folgenden kurzen Überlegungen kann es sich nicht darum handeln – das würde mehr Raum erfordern als gegeben ist –, alles in der Theologie aufzubieten, um es mit der Sinnfrage zu konfrontieren. Wir beschränken uns vielmehr auf ein einziges Datum der katholischen Theologie, um es mit der Sinnfrage in Beziehung zu setzen. Dieses eine Datum ist die Unbegreiflichkeit Gottes. Hier, immer und in alle Ewigkeit. Wir fragen also: Was bedeutet es für die Sinnfrage innerhalb einer christlichen Theologie und Verkündigung, wenn wir als Christen die Unbegreiflichkeit Gottes bekennen? Natürlich ist bei einer solchen Frage, so sehr sie sich ausdrücklich auf „Sinn“ bezieht und von der Unbegreiflichkeit Gottes her nach einem Verständnis des Wortes Sinn sucht, auch umgekehrt das Wort Unbegreiflichkeit in die Frage gestellt.

Gottes Unbegreiflichkeit in Glaubenslehre und theologischer Überlieferung

Es müssen zunächst einige Bemerkungen vorgetragen werden über die Glaubenslehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, ohne daß zunächst diese Lehre schon mit der Sinnfrage konfrontiert wird. Die kirchliche Lehre spricht nicht selten von der Unbegreiflichkeit und der Unaussagbarkeit Gottes. Schon in der alten Kirche, bei Leo dem Großen, taucht das Wort „incomprehensibilis“ auf (DS 294), ebenso bei Martin I. (DS 501); im XI.

Konzil von Toledo (675) wird gesagt, daß Gott in seiner Wesenheit unaussagbar (ineffabilis) sei (DS 525). Im berühmten Glaubensbekenntnis des IV. Laterankonzils von 1215 wird Gott incomprehensibilis und ineffabilis genannt (DS 800; 804). Ebenso heißt Gott in der Erklärung des I. Vatikanischen Konzils incomprehensibilis, und es wird von ihm gesagt, daß er über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussagbar (ineffabiliter) erhaben sei (DS 3001).

Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit Gottes gehören somit wie selbstverständlich in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen zu den Attributen Gottes, mit denen deutlich gemacht werden soll, was mit Gott überhaupt gemeint ist. Diese Unbegreiflichkeit Gottes, die schon im Alten Testament gesehen wird, wenn da auch nicht als die seines Wesens, sondern als die seines schöpferischen Handelns mit seiner Welt und ihrer Geschichte, wird im selben Sinne bei Paulus gefeiert, wenn er nicht nur die gesamte Heilstat Gottes in Christus als Mysterium preist, sondern sie auch ausdrücklich als unauslegbar und als spurenlos bezeichnet (Röm 11, 33). Von da aus hat dann die „negative Theologie“ den Begriff der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes entwickelt, im Osten vor allem bei den Kappadoziern und im Westen bei Augustinus.

Bei dieser negativen Theologie der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes darf aber, so sehr sie im Recht ist, nicht vergessen werden, daß diese Unbegreiflichkeit auch für die Verfügungen von Gottes Freiheit gilt, an welchen sich ursprünglich das Verständnis für seine Unheimlichkeit überhaupt entzündete. Wenn wir hier die franziskanische Metaphysik der Freiheit und der Liebe, die für unsere Frage an sich gewiß eine fundamentale Bedeutung hat, überspringen, dann können wir nach den Untersuchungen von *Pius Siller* sagen, daß in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie die Lehre von der incomprehensibilitas Gottes einen ausgezeichneten Ort und Rang ebenso bei Thomas von Aquin erhält¹. Bei ihm ist darüber die Rede nicht so sehr innerhalb einer metaphysischen Charakteristik Gottes, sondern innerhalb der Offenbarungstheologie: in der anthropologischen Eschatologie, der Christologie und der theologischen Hermeneutik; diese Unbegreiflichkeit Gottes ermöglicht bei Thomas erst eigentlich die Offenbarung Gottes als solche, ohne daß der Mensch Gott wird.

Wir verzichten hier darauf, die subtile Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas und von daher bei Siller genauer zu entfalten und verweisen für diese genauere Frage über die Unbegreiflichkeit als Weise

¹ Vgl. die Arbeit des Vf's.: „*Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas v. Aquin*“, in: *Schriften zur Theologie* Bd. XII., 306–319; in dieser Arbeit sind auch die Untersuchungen meines Schülers P. Siller (bisher ungedruckte Dissertation: *Die Incomprehensibilitas Dei bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1963) dankbar verwertet worden.

eines Verstehens überhaupt und über die Unbegreiflichkeit Gottes auf Thomas und Siller selbst. Wir dürfen uns hier mit einem etwas primitiveren Begriff der Unbegreiflichkeit Gottes begnügen, zumal ja die kirchenamtliche und normale Theologie sich keine allzu große Mühe geben, diesen Begriff selber noch zu erklären. Hier sei nur zunächst noch angemerkt, daß nach dieser traditionellen Lehre die Unbegreiflichkeit Gottes auch in der unmittelbaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht bestehen bleibt, also nicht bloß die Eigentümlichkeit der Erkenntnis Gottes im irdischen Leben des Pilgers, sondern auch sein Verhältnis zu Gott in seiner Vollendung der Ewigkeit bestimmt.

Wie kann der ewig unbegreifliche Gott der Sinn unseres Lebens sein?

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Andeutungen deshalb, weil wir ja nicht eigentlich über diese Unbegreiflichkeit Gottes in sich selbst, sondern über die menschliche Sinnfrage nachzudenken haben, über diese allerdings, insofern sie mit der dogmatischen Lehre des Glaubens über die Unbegreiflichkeit Gottes konfrontiert wird. Es kann selbstverständlich gar nicht anders sein, als daß in der religiösen Erfahrung, in einer Metaphysik und in der Theologie eine solche Konfrontation immer wieder geschieht, als daß das „adoro te devote, latens Deitas“, die ehrfürchtige Anbetung der verborgenen Gottheit, eine Grundstimmung religiöser Erfahrung und Spekulation ist. Das soll gewiß nicht bestritten werden. Aber dennoch wird man sagen dürfen, daß in der kirchenamtlichen Lehre und in der traditionellen Schultheologie die Unbegreiflichkeit Gottes eine der Eigenschaften Gottes *neben* vielen anderen ist, als Einzelthema tradiert wird, aber eigentlich doch für das Ganze der Lehre von Gott und unseres Verhältnisses zu ihm keinen wirklich systematisch durchherrschenden und alles andere mittragenden Rang einnimmt. Wenn man schon sehr viel und vielerlei über Gott und unser Verhältnis zu ihm in Natur und Gnade gesagt hat, wird dann *auch* noch hinzugefügt, er sei unbegreiflich; man redet über Gott, seine Existenz und seine Erkennbarkeit, sein Verhältnis zu uns in Natur und Gnade, ohne daß im ersten Ansatz schon für das Verständnis seines Wesens und für die Eigentümlichkeit einmaliger Art dieses Wesens die Unbegreiflichkeit Gottes von vornherein, immer und überall mitbestimmend ist. Ferner: Wenn man die unmittelbare Anschauung Gottes als das eine, eigentliche und allein erfüllende Ziel des Menschen preist, wenn man betet, „ut te relevata cernens facie visu sim beatus tuae gloriae“, „daß ich dich schaue enthüllten Angesichts und selig sei im Anschauen deiner Herrlichkeit“, dann hat man praktisch doch vergessen, daß diese Seligkeit ewiger Klarheit das Kommen vor die *Unbegreiflichkeit* Gottes

in Unmittelbarkeit ist. Man sagt dann nach dem Preis des lauteren unendlichen Lichtes der ewigen Gottheit, das sich endlich in Geist und Herz der Kreatur senkt und alle irdische Nacht für immer vertreibt, hinterdrein und als leise gesprochene Anmerkung, daß Gott auch da unbegreiflich bleibe, aber man empfindet diese Unbegreiflichkeit doch eher als ein Randphänomen, als einen Tribut an die eigene endliche Kreatürlichkeit bei einer Seligkeit als dem ewigen Genuss des an Gott Gesehnen und Begriffenen. Die Unbegreiflichkeit Gottes ist nicht das Gesehene, sondern das Nichtgesehene, von dem man eigentlich nur wegblickt.

Wenn somit die natürlich im Christentum nirgends gelegnete Unbegreiflichkeit Gottes in dieser doppelten seltsamen Weise verstanden wird, wenn auch nur unreflex und unthematisch und im Grunde gegen den eigentlichen Sinn dieser Unbegreiflichkeit, dann ist es nicht mehr verwunderlich, daß in der traditionellen Behandlung der Sinnfrage das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes nicht wirklich deutlich und hart vorkommt.

Dieses Vergessen der Unbegreiflichkeit Gottes dort, wo man bei uns Gott als letzte, einzige, alles erhellende Antwort auf die radikale Sinnfrage des Menschen röhmt, scheint mir offenkundig zu sein. Für uns wandelt der Mensch, der Gott nicht kennt, in Finsternis; im Lichte aber der, der Gott erkennt und ihn in das Kalkül seines Lebens einsetzt als den Posten, der alle Rechnungen aufgehen läßt. Gott wird von uns gepriesen als der eine, umfassende, alle Ratlosigkeiten letztlich auflösende Sinn unserer Existenz, in dem alle partiellen Sinnerfahrungen erst ihren rechten Platz und ihre Integration finden. Gott klärt auf, verbindet, ordnet ein, löst Dissonanzen, ist die selig in sich selbst in reiner Einheit weilende Zufluchtsburg, in die wir über alle Unversöhntheiten des Lebens und der Erkenntnis hinweg flüchten dürfen. Er ist für uns das Licht, der ewige Friede, die Versöhnung, die Einheit schlechthin, der Punkt, und zwar für uns erreichbar, von dem aus alle die fürchterlichen Dissonanzen der Natur und der Geschichte in einer reinen, sinnvollen Harmonie zusammenklingen. Er ist *der* Sinn schlechthin, und wenn wir diesen an sich natürlich richtigen Satz sagen, dann denken wir unwillkürlich Sinn nach unserem Sinn, also als das Durchschaute, das Verstandene, das Verfügte, das was sich vor *uns* rechtfertigt und sich in unsere Hand, in unsere Verfügung gibt, damit endlich der Schmerz der Sinnleere der unbeantworteten Frage aufhöre.

Alle diese Beschwörung Gottes als der einen und umfassenden Antwort auf die eine und ganze unendliche Frage, die der Mensch ist, soll wahrhaftig nicht verworfen werden. Es gibt partielle Sinnerfahrungen, so schwer es sein mag, reflex zu sagen, was mit Sinn eigentlich gemeint ist, und alle diese partiellen Sinnerfahrungen weisen auf den einen im Un-

endlichen liegenden Punkt hin, an dem sich die partikulären Sinnerfahrungen treffen, in ursprünglicher Einheit schon vorweggenommen und untereinander versöhnt sind, so daß wir diesen ursprünglichsten, alles einenden, utopischen und gerade so realsten Sinn schlechthin mit Recht Gott nennen. Aber wenn wir so mit der letzten Kraft des Geistes und des Herzens, der Theorie und der Praxis das Höchste ahnen und verlangen, stürzen wir dann nicht wieder von der höchsten Höhe unserer Existenz in den leersten Abgrund der Sinn-Losigkeit, wenn wir von diesem Höchsten sagen, es sei unbegreiflich? Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose der Sinn sein, den *wir* haben? Man kann doch nicht diese Unbegreiflichkeit als eine Eigentümlichkeit Gottes verstehen, die er auch hat *neben* den anderen Eigenschaften, die, von jener verschieden, dann die Fülle des Sinnes abgeben, nach dem wir verlangen. Eben diese anderen Eigenschaften Gottes, die wir als den Sinn unserer Existenz erklären, sind unbegreiflich; diese Unbegreiflichkeit ist nicht eine Eigenschaft Gottes neben anderen, sondern die Eigenschaft seiner Eigenschaften. Und so bleibt die Frage, wie dieser Unbegreifliche unser Sinn sein könne.

Zur Vorsicht muß hier an dieser Stelle noch eine spezifisch theologische Anmerkung gemacht werden: Man kann auf dem Boden des christlichen Glaubens nicht sagen, Gott sei nur insofern Garant und Inhalt des Sinnes unserer Existenz, als er schöpferisch ein Endliches bewirke, das (formaliter, wie die Scholastiker im Unterschied zu effizienter sagen würden) einerseits unsere Sinnerfüllung bedeute und das andererseits, weil endlich und so nicht unbegreiflich, der scheinbar unüberwindlichen Ausweglosigkeit entgehe, in die wir geraten sind. Ein solcher Ausweg ist unmöglich, weil für den christlichen Glauben nicht eine endliche, wenn auch von Gott geschaffene Wirklichkeit, sondern Gott an sich selber in Unmittelbarkeit Ziel und Sinnerfüllung des Menschen, wenn auch aus reiner Gnade, ist.

Zur Verdeutlichung der Schwierigkeit muß überdies noch hinzugefügt werden, daß diese Unbegreiflichkeit selbstverständlich nicht nur jene Eigentümlichkeiten Gottes radikal bestimmt, die ihm an und für sich selber zukommen, sondern auch seine auf uns hin „relativen“ Eigenschaften, die Entschlüsse also seiner Freiheit, seine Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit, seine Treue und so fort. Wenn wir nicht auch diese, gewissermaßen für uns selber existentiell entscheidenden Eigenschaften Gottes, die relativ zu uns sind, sofort und im ersten Ansatz schon als unbegreiflich verstehen, ist eine solche Aussage von vornherein verfehlt und trifft den wirklichen Gott überhaupt nicht. Werden wir aber dieser Einsicht wirklich gerecht, wenn wir in einer apologetischen Theodizee des furchtbaren Weltenlaufes und der Schrecklichkeit der Menschheitsgeschichte zu schnell und salbungsvoll sagen, im Himmel werde uns der gute Sinn des Wel-

tenlaufes und der Menschheitsgeschichte in strahlender Klarheit aufgehen? Vergessen wir dann nicht, daß, auch gerade wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, er auch in seiner Freiheit, in der er die Weltgeschichte verfügt, der Unbegreifliche ist und gerade diese Unbegreiflichkeit, an der wir hier leiden, dort erst recht mit schrecklichem Glanze erstrahlt? Gilt, wenn wir die Unbegreiflichkeit der Entscheidungen des freien Gottes ernst nehmen, nicht erst recht für den Himmel, was der Psalmist (94, 6) in der Vulgata betet: „Kommt, laßt uns anbeten und niederfallen und weinen vor dem Herrn, der uns gemacht hat?“ Sagt nicht Paulus gerade von dem freien Heilshandeln Gottes, seine Gerichte seien unbegreiflich und seine Wege unerforschlich (Röm 11, 33)? Ist das nur wahr, solange wir noch auf diesen Wegen pilgern oder gilt es nicht erst recht, wenn wir am Ende dieser Wege angekommen sind?

Es ist nicht so einfach bei der Sinnfrage an Gott zu appellieren und dabei zu meinen, es sei dann alles klar, alle Finsternis aufgelichtet, alle Probleme gelöst, aller Sinn in reiner Fülle herbeigerufen, wenn man das Wort Gott nennt. Man könnte, wenn man dieses Wort wirklich versteht, ebenso gut sagen, es verbiete sich jetzt und in alle Ewigkeit, in irgendeiner Wirklichkeit einen Sinn zu suchen und zu finden meinen, der für uns ergrifbar und durchschaubar ist.

Was sollen wir sagen? Eines ist sicher: Wenn wir die Sinnfrage stellen und zu beantworten suchen unter dem neuzeitlichen Erkenntnisideal, nach dem Erkenntnis erst dann zu ihrem Wesen und Ziel kommt, wenn sie durchschaut und so das Erkannte beherrscht, wenn sie auflöst in das für uns Fraglose und Selbstverständliche, wenn sie nur mit klaren Ideen arbeiten will und die Bedingungen der Möglichkeit ihrer selbst bis zum letzten reflektieren will, wenn sie sich selber als autonom die Grenzen dessen setzen will, was sie angeht und was nicht, wenn sie über das schweigen will, worüber man nicht klar reden kann, wenn ihr Interesse nur den funktionalen Zusammenhängen der Einzelheiten ihrer Erfahrungswelt gilt, kurz, wenn das neuzeitliche Erkenntnisideal als selbstverständlich und keiner Rechtfertigung bedürftig herrscht, dann kann das Wort von der Unbegreiflichkeit Gottes nur noch als Todesurteil über die Sinnfrage verstanden werden, wobei es dann gleichgültig ist, wie man bei diesem Verbot einer universalen Sinnfrage mit dem Leben fertig werden will.

Zwei Grundfragen zur hell-dunklen „Lösung“ der Aporie

Wir erhalten somit einerseits die *universale* Sinnfrage als unausweichlich und legitim aufrecht und sagen andererseits das Wort von der Unbegreiflichkeit Gottes *nicht nur irgendwo* innerhalb des theologischen Systems

auch aus, sondern anerkennen seine Macht über alles andere und konfrontieren es mit dieser Sinnfrage. Unter diesen Voraussetzungen scheinen uns vor allem zwei Fragen zu stellen zu sein: Erstens, wie muß grundsätzlich und von vornherein das Wesen der menschlichen Erkenntnis gedacht werden, damit sie die Frage nach der Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt stellen kann, damit deutlich wird, daß sie das Befaßtsein mit der Unbegreiflichkeit Gottes sich nicht von vornherein verbieten darf; zweitens, wie muß genauer der Akt des Menschen gedacht werden, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes vorlassen kann, ohne an dieser Unbegreiflichkeit zu zerbrechen oder sie als für ihn selbst gleichgültig beiseite zu schieben? Diese beiden Fragen hängen natürlich eng zusammen, sind aber nicht einfach identisch, da erst die zweite Frage deutlich macht, daß die Erkenntnis als solche sich selber überschreiten, sich in das Ganze der menschlichen Existenz hinein aufheben muß, wenn sie vor die Unbegreiflichkeit Gottes gerät.

Daß die Beantwortung dieser beiden Fragen etwas mit der angemessenen Stellung der Sinnfrage und ihres Verständnisses zu tun hat, ist ohne weiteres klar: Absoluten Sinn gibt es für uns nur in Gott, und darum kann diese Sinnfrage nur richtig verstanden und beantwortet werden, wenn immer gleichzeitig an Gottes Unbegreiflichkeit und darum an die beiden Fragen gedacht wird, die eben formuliert wurden. Natürlich können hier zu diesen beiden Fragen nur ein paar Andeutungen vorgetragen werden, die von der Sache selbst immer wieder überfordert sind.

a) Wie muß die Erkenntnis selbst im ersten Ansatz gedacht werden, damit sie überhaupt mit der Unbegreiflichkeit Gottes etwas zu tun haben kann? Wenn die Vernunft schon im ersten Ansatz das Vermögen der Erkenntnis der Einzelwirklichkeiten des Bewußtseins und ihrer gegenseitigen funktionellen Verknüpfungen wäre, dann könnte die Unbegreiflichkeit Gottes weder als Frage noch als Aussage zur Gegebenheit kommen oder müßte von ihr von vornherein als ein Unbegriff wie der eines viereckigen Kreises abgelehnt und verworfen werden als ein Wort, unter dem man sich nur scheinbar etwas denken kann. Der erkennende Geist des Menschen kann nicht so gedacht werden, daß er bloß im Lauf seiner Unternehmungen auch einmal auf das stößt, das man Gott nennt, und diesem zufälligen Gegenstand dann auch noch das Prädikat „Unbegreiflichkeit“ zuteilt als eine Eigenschaft, die diesem zufällig entdeckten Einzelgegenstand der Erkenntnis neben andern auch noch zukommt. Wird die Vernunft des Menschen so neuzeitlich, so aposteriorisch, positivistisch, funktionell begriffen (auch wenn dann noch wissenschaftstheoretisch die Regeln des Funktionierens dieser so gedachten Vernunft entfaltet werden),

dann kann diese Vernunft nie das Vermögen der Erkenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes sein, schon darum nicht, weil Gott selbst nicht so als partikulärer Einzelgegenstand unter den übrigen Gegebenheiten des Bewußtseins gedacht werden kann, und weil eine Vernunft, die es *schlechthin zunächst* mit dem durch funktionale Zusammenhänge Bestimmbaren zu tun hat, es nicht hinterdrein mit etwas zu tun bekommen kann, das solcher so gedachten Apriorität möglicher Bewußtseinsgegebenheiten schlechthin widerspricht. Die Vernunft muß ursprünglicher verstanden werden gerade als das Vermögen des Unbegreiflichen, als Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare, ursprünglich nicht als Vermögen des Begreifens, das bewältigt und untertan macht. Die Vernunft muß verstanden werden als (um mit Thomas von Aquin zu sprechen) Vermögen des excessus, als Vor-gang in das Unzugängliche. Wenn die Vernunft nicht von vornherein als das Vermögen der Unbegreiflichkeit, des unauslotbaren Geheimnisses, als das Innenerwerden des Unaussagbaren begriffen würde, dann käme alle nachträgliche Rede von der Unbegreiflichkeit Gottes zu spät, stieße auf taube Ohren, könnte nur als Anzeige eines nur vorläufigen Restes an Gegenständlichkeit verstanden werden, der von der alles verzehrenden Vernunft noch nicht aufgearbeitet ist, es aber über kurz oder wenigstens lang sein wird.

Nun ist aber tatsächlich die Vernunft dieses Wesens, auch wenn sie immer gerne bei dem klar Begriffenen und Umgriffenen halt macht und verweilt, auch wenn sie immer vergißt, wovon her die klare Helle ihrer Einzelerkenntnisse herkommt. Sie hat ja jeden Gegenstand, wenn sie ihn ergreift und begreift, immer schon überschritten in eine Unendlichkeit hinaus, die als die nicht durchmessene da ist, gerade so und nicht anders; sie ergreift den Einzelgegenstand immer, indem sie auch schweigend weiß, daß er immer mehr ist und bleibt, als was an ihm ergriffen wird. Sie ortet den einzelnen Gegenstand innerhalb von Bezugssystemen, die selber nicht genau fixiert und bestimmt sind und in denen eine solche Einzelwirklichkeit einen Ort hat, ohne auf ihn schlechthin und für immer festgelegt zu sein. Sie denkt immer mit dem schlechten Gewissen – das, wenn gegeben und angenommen, das gute Gewissen ist –, daß sie ihre eigenen Voraussetzungen selber nie adäquat verstanden und legitimiert hat, obwohl dies doch die Voraussetzung dafür wäre, daß sie sich auf ihre Einzelerkenntnisse unbedingt verlassen kann. Sie erkennt und jede Erkenntnis, die ein einzelnes aussagt, ist begleitet mit dem unheimlichen Innwerden ihrer Vorläufigkeit. Nur weil wir nicht wissen, können wir etwas zu wissen versuchen; nur weil wir ins Unbeantwortete hinein fragen und so letztlich ins Unsagbare, können wir Antworten hören, die, je besser sie sind, umso mehr neue Fragen aufwerfen.

Das Begreifenwollen und damit die umgreifenwollende Frage überhaupt und in all dem das rationale, immer schon Rechenschaft fordernde Subjekt stellen sich bei jeder Antwort nochmals selber in die Frage, so daß die Unbegriffenheit die Unbegreiflichkeit wird und die grenzenlose Frage der einzige Ort, an dem die Frage selbst die Antwort wird, die Heimat, in der die Unbegreiflichkeit, Gott genannt, wohnt und allein uns birgt. Wenn man das Immerschonhinaussein über den einzelnen Erkenntnisgegenstand als Bedingung der Möglichkeit seiner Erkenntnis, weil es nirgends halt machen kann, als Finsternis empfinden will, dann kann man getrost sagen, daß diese Finsternis die Bedingung des Lichtes ist, das einen Einzelgegenstand erhellt, dann kann man sagen, daß nur im Fallen in einen unauslotbaren Abgrund hinein das Einzelne ergriffen wird, an dem wir meinen uns festhalten zu können. Kurz: Die schlichte Tatsache, die in jeder Erkenntnis unweigerlich neu bejaht wird, daß nämlich jede Einzelerkenntnis nur innerhalb eines unendlichen Prozesses möglich ist, der von uns aus nie beendet wird (und der, theologisch gesprochen, nur von seinem asymptotisch angestrebten Ziel selbst beendet werden kann, wenn dieses sich selbst gibt, aber dann gerade als die nackte Unbegreiflichkeit, die nicht mehr verschleiert ist), sagt immer auf's neue, daß das Begriffene vom Unbegreiflichen und das Begreifen vom Walten der Unbegreiflichkeit lebt.

Man kann solches, wenn man will, als müßige Dialektik und billige Paradoxie abtun, mit der Aufforderung, sich an das Klare und Greifbare zu halten. Man kann aber solches auch nur in der rationalistischen Theorie tun und gerät in der Bitterkeit des scheiternden Lebens, ob man will oder nicht, doch immer wieder in diese Grenzerfahrung hinein, so daß man dabei dann sich höchstens fragen kann, ob das Jenseits dieses Feldes klarer Erkenntnisse und autonom durchführbarer Pläne den Sturz in eine bodenlose Sinnlosigkeit bedeute oder das Aufgefangenwerden durch eine bergende, uns und unsere Frage schlechthin uns abnehmende Unbegreiflichkeit.

b) Damit kommen wir zu unserer zweiten Frage, die wir uns gestellt haben und die natürlich mit der ersten unmittelbar zusammenhängt. Wir fragten bisher nach der erkennenden Vernunft und haben sie im voraus zu ihrer festlegend begreifenden Funktion als das Vermögen des Kommens vor die Unbegreiflichkeit selbst bestimmt. Weil dies die ursprüngliche Bestimmung der erkennenden Vernunft selber ist und nicht nur ein sie unverschens treffendes Endschicksal ihres Ganges, darum sind wir keine Irrationalisten, denn dieses ursprüngliche Ausgesetztsein in die Unbegreiflichkeit hinein ist ja gerade als Bedingung der Möglichkeit der begrifflich

feststellenden, abgrenzenden und unterscheidenden Erkenntnis erfaßt. Aber wenn wir die Vernunft so beschreiben, sind wir doch auch schon über sie hinausgelangt, haben wir, gerade um ihr Wesen selber ursprünglich zu bestimmen, sie auch auf ein Größeres und Umfassenderes überschritten, weil – wer an Gott glaubt, kann das letztlich nicht bezweifeln – Wesenserfassung immer letztlich nur in einer Wesensüberschreitung möglich ist. Und somit müssen wir nun die zweite Frage stellen, die wir uns vorgenommen haben: Wie muß genauer der Akt des Menschen gedacht werden, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes vorlassen kann, ohne an dieser Unbegreiflichkeit zu zerbrechen oder sie als für ihn selbst gleichgültig beiseite zu schieben?

Bevor wir diese Frage genauer zu beantworten versuchen, seien ein paar Vorbemerkungen gemacht, um die Antwort auf diese Frage von vornherein gegen Einwände und Mißverständnisse zu schützen.

Mit Thomas von Aquin sind wir durchaus der Überzeugung, daß sich Erkenntnis einerseits und Wille (als Freiheit und Liebe) anderseits unterscheiden lassen als Vermögen, die einer letzten substantiellen Einheit des Menschen als verschiedene entspringen und in dieser Einheit zusammengehalten werden in einer Art Perichorese (gegenseitiger Durchdringung), um einen Begriff der Trinitätstheologie analog zu verwenden. Gleichzeitig aber sind wir der Überzeugung, daß Thomas das Tiefste über die Verschiedenheit dieser beiden Vermögen untereinander nicht da entwickelt, wo er sie voneinander abgrenzt und daraus Folgerungen zieht, wie etwa die, daß das eigentliche Wesen der seligen Schau Gottes im Vollzug des Intellekts als solchen bestehe, sondern dort, wo er der Sache nach die Einheit und das gegenseitige Bedingungsverhältnis (wenn auch in einer Ordnung, analog der, die in der Trinität Gottes gegeben ist) der Transzentalien verum (Wahrheit) und bonum (Gutheit) behandelt. Wenn wir die Metaphysik dieser Transzentalien in ihrer Einheit und ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis und ihrer Unterschiedenheit bedenken und ernst nehmen, dann können wir auch gut thomasisch auf unsere Frage antworten: Dieser Akt, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes (und damit den umfassenden Sinn seines Daseins) vorlassen und annehmen kann, ohne daran zu zerbrechen und ohne davon wegzufliehen in die Banalität seines klaren Wissens und eines nur auf solchem durchschauten und manipulierenden Wissen beruhenden Sinnverlangens, ist der Akt der sich selbst weggebenden und sich eben dieser Unbegreiflichkeit als solcher anvertrauenden Liebe, in der die Erkenntnis, sich selbst zu ihrem Überwesen überbietend, erst bei sich selber ist, indem sie Liebe wird.

Man mag diesen Satz, den wir noch zu erläutern haben, paradox finden, aber er drückt nur die Paradoxie der letzten Einheit der verschiedenen

Vermögen des Menschen aus, in der jedes Vermögen letztlich nur zu sich selber kommt, wenn es sich in das andere hinein aufhebt, und in der das Ganze mit Recht nach dem letzten Moment in der Ordnung dieser Momente benannt wird (so ähnlich wie wenn wir sagen: Gott ist Geist und ihn so mit dem Namen seiner dritten Subsistenzweise benennen).

Wir können die Antwort, die wir auf die zweite Frage geben, uns gewissermaßen auf einem gegenläufigen Weg verständlich machen, indem wir fragen, wie muß der Akt beschaffen sein, in dem es der Mensch als Vernunft vor der Unbegreiflichkeit Gottes aushalten kann, diese Unbegreiflichkeit nicht als die unendliche Mauer empfindet, die das kleine Feld seiner Seligkeit von allen Seiten eingrenzt, so daß er auf diesem kleinen Bezirk des Glückes nur selig zu sein vermag, indem er ängstlich seinen Blick senkt, um ja mit dieser in alle Himmel ragenden Mauer nichts zu tun zu haben? Wie muß der Akt benannt werden, wenn es ihn überhaupt geben soll, in dem das Vorkommen des unbegreiflichen Geheimnisses in seiner unerbittlichen Eindeutigkeit und Endgültigkeit selbst ewige Seligkeit bedeutet und nicht ihre doch wieder alles zunichte machende Grenze? Wir können nur antworten: Wenn es diesen Akt überhaupt gibt, wenn es ihn gibt, weil wir auf ihn gar nicht verzichten können, wenn wir für ihn aus dem Bereich unserer letzten Erfahrungen heraus einen Namen suchen, dann können wir nur sagen: Liebe. Freilich muß dann gerade das, was wir Liebe nennen, nicht von irgendwoher sonst bestimmt werden, sondern von *der* Erfahrung her, die wir im Vorkommen des unbegreiflichen Geheimnisses machen. Liebe ist im letzten gerade die Annahme der Unbegreiflichkeit, die wir Gott in seinem Wesen und seiner Freiheit nennen, als bergende, als für immer gültig bejahte, als uns nehmende.

Aber dieses Wesen der Liebe Gottes, das sich gerade und letztlich nur in der Annahme seiner Unbegreiflichkeit als beseligende und nicht als vernichtende enthüllt, ist uns doch auch wieder von den kleinen Erfahrungen her zugänglich, die wir sonst in personaler Liebe machen. Geschieht nicht dort, wo ein Mensch dem andern in wirklich personaler Liebe begegnet, eine Annahme des Nichtdurchschauten, eine Annahme dessen an der anderen Person des Geliebten, das man sich nicht selber erkennend und so beherrschbar untertan gemacht hat? Ist personale Liebe nicht vertrauende Weggabe ohne Rückversicherung an die andere Person, gerade insofern sie die freie, unkalkulierbare ist und bleibt? Es soll nicht gesagt werden, daß im eigentlichen, univoken Sinne die absolut einmalige Liebe zu Gott subsumiert werden könne unter eine uns ohne weiteres erfahrbare zwischenmenschliche Liebe; die beiden Größen haben nur eine analoge Übereinkunft, also so, daß mitten in der Übereinkunft immer auf's neue die größere Verschiedenheit aufbricht (um ein Wort des IV. Laterankonzils

über das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur zu variieren). Aber eine Ahnung unseres Verhältnisses zu Gott gibt uns die zwischenmenschliche Liebe eben doch; sie berechtigt uns zu sagen, daß der Akt, in dem das Subjekt, sich selber und seine auf sich bezogenen Ansprüche lassend, sich dem unbegreiflichen und ewig unbegreiflich bleibenden Geheimnis übergibt, am besten doch Liebe genannt werden kann, weil Erkenntnis, rein als solche selber in unserem alltäglichen Erfahrungsbereich, wenn auch nicht in ihrem letzten Wesen, den Charakter des Sichaneignens und der Beherrschung des Erkannten an sich trägt, während dies bei echter zwischenmenschlicher Liebe auch schon im empirischen Kreis des Lebens nicht der Fall ist. Dabei bleibt wahr, daß im Akt des gelassenen und sich selber lassenden Übereignens des Subjekts an die Unbegreiflichkeit Gottes als solche, die dann nicht mehr Begrenzung, sondern gerade der Inhalt unseres Verhältnisses zu Gott ist, erst eigentlich das ursprünglichste Wesen der Liebe aufgeht, von der die zwischenmenschliche Liebe nur ein kreatürlicher Abglanz ist.

Gewiß ist das Verhältnis zwischen dem Grundakt des Menschen der Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber, insofern er Erkenntnis ist und insofern er Erkenntnis überbietende freie Liebe ist, noch nicht wirklich genügend bestimmt. Aber, wie schon angedeutet wurde, wäre diese letzte Verhältnisbestimmung nicht auf der Ebene einer Vermögenslehre bei Thomas vorzunehmen, sondern mittels einer Lehre der Transzentalien Wahr und Gut und deren Verhältnis zueinander. Denn nur so kann deutlich werden, daß die Liebe (vielleicht würden wir heute auch sagen: die Freiheit, die Praxis) auch die Bedingung der Erkenntnis des Wahren (der Theorie) sein kann und sein muß, so daß eben dieses Verhältnis einer Perichorese der beiden Transzentalien vor der Unbegreiflichkeit Gottes zu seinem radikalsten Wesensvollzug kommt.

Letzte Sinnerfüllung nur in der freien, liebenden Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes

Wir müssen zu einem Ende kommen. Wir haben scheinbar in unseren Überlegungen „ber den Akt der Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes die menschliche Sinnfrage aus dem Auge verloren. In Wirklichkeit aber ist es nicht so. Dies soll durch ein paar Schlußbemerkungen deutlicher werden. Wir setzen voraus, daß, so sehr es partikuläre Sinnerfahrung im Bereich der menschlichen Empirie unmittelbar und im voraus zur Gottesfrage gibt, die totale Sinnfrage positiv nur mit dem beantwortet werden kann, was wir Gott nennen, wobei die Erfüllung der menschlichen Sinnfrage nicht bloß durch Gott garantiert und schöpferisch bewirkt wird, sondern

in einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit besteht. Diese die Sinnfrage erst radikal beantwortende Selbstmitteilung Gottes ist und bleibt aber, vom Menschen her gesehen, das unmittelbare Kommen vor die Unbegreiflichkeit Gottes, die selber, damit im Ernst und ohne Abstrich von wirklicher Erfüllung ohne Resignation die Rede sein kann, nicht als Grenze, sondern als Inhalt der seligen Sinnerfüllung gedacht und realisiert werden muß.

Wenn dem aber so ist, dann muß die konkrete Weise der Verheißung einer letzten Sinnerfüllung in der christlichen Verkündigung dem auch wirklich entsprechen. In dieser Verkündigung darf kein Gott angeboten werden, der insgeheim dem menschlichen Egoismus untertan wäre, auch nicht dem sublimen Egoismus seiner Rationalität. Der Gott der Sinnerfüllung muß verkündet werden als der, der die Rechnungen unseres Lebens sprengt, der gerade nicht der letzte Posten in diesem Kalkül ist, der unsere Rechnungen für uns durchschaubar aufgehen läßt. Unsere Verkündigung muß den Mut haben zu sagen, daß die letzte Sinnfrage nur dann richtig gestellt ist, wenn sie die Frage der freien Liebe ist, die sich loslassen und das Unbegreifliche als das wunderbar und selig Selbstverständliche erleben kann. Die Sinnfrage muß als Frage unerbittlich selber geläutert werden, indem ihr die Unbegreiflichkeit Gottes entgegenkommt und sie selber in die Frage stellt, ob sie es vermag, sich als Frage nach einer Unbegreiflichkeit zu verstehen, die selig macht, oder ob sie insgeheim, weil letztlich ein dritter Sinn nicht möglich ist, die Unbegreiflichkeit Gottes nur als ein anderes Wort für die leere Absurdität des Daseins verstehen will.

Hier bei dieser Frage ist „objektive“ Erkenntnis und letzte freie Entscheidung nicht mehr zu trennen. Und eben dies muß die Verkündigung als mit jeder Theorie von Anfang an unweigerlich gegeben deutlich machen; sie muß klar machen, daß auch die Erkenntnis selbst gut oder böse ist, je nachdem sie die Unbegreiflichkeit der Existenz, die von der Unbegreiflichkeit Gottes her kommt, als seligmachend oder als im letzten abscheulich verstehen will. Die heutige Verkündigung ist, gerade wenn sie Gott als letzte Antwort der Sinnfrage preist, in Versuchung, Gott zum kleinen Mittel des kleinen Menschen zu machen, Gott nur das zu erlauben, was dem kurzsichtig egoistischen Menschen für sich selber brauchbar erscheint, ohne radikal zu begreifen und zu verkünden, daß der Mensch nur selig werden kann mit einem Gott, der unbegreiflich größer ist als er selber und gerade dadurch die wahre Seligkeit des Menschen.

Wo redet heute die christliche Verkündigung deutlich und hart genug vom Gott der Gerichte, der ewig unbegreiflichen Wege und Entschlüsse seiner Freiheit? Gewiß ist das Christentum die Verkündigung des Sieges

der Gnade von Gott her und nicht eigentlich bloß das ambivalente Angebot von zwei Möglichkeiten an die Freiheit des Menschen, der Seligkeit und der ewigen Verlorenheit. Aber eben diese Botschaft, daß Gottes gnädige Freiheit mächtiger ist als die Freiheit des Menschen und diese immer schon überholt hat, ohne sie aufzuheben, wird nur richtig verstanden, wenn sie selber noch einmal gehört wird als Ereignis der Unbegreiflichkeit der Freiheit Gottes und nicht als eine selbstverständliche Einsicht, in der wir die Gerichte Gottes doch überlisten, wenn sie gehört wird als Appell an die Freiheit des Menschen, sich bedingungslos der Unbegreiflichkeit Gottes ohne Vorbehalt und ohne Rückversicherung anzuvertrauen, weil darin allein die Freiheit frei wird und selig. Der Rekurs auf Gott als Antwort auf die Sinnfrage des Menschen als totale ist richtig und unerlässlich. Er wird aber zur Schaffung eines menschlichen Götzen, wenn er nicht den Menschen, sich lassend, sich anvertrauend und nur so selig, kommen läßt vor die Unbegreiflichkeit Gottes.

Was habe ich als Leiter von Meditationskursen gelernt?

Vladimir Satura SJ, Innsbruck

Wer es sich zur Aufgabe macht, andere ins Meditieren einzuführen, läßt sich zugleich auf einen für ihn selbst wichtigen Lernprozeß ein. Mit welchem Wissen und Können er anfangs auch ausgestattet sein möchte: es ändert sich mit zunehmender Erfahrung unweigerlich sowohl sein Verständnis des meditativen Geschehens wie auch seine Art der Vermittlung. Unterschwellig wird seine Tätigkeit stets von mehreren Fragen begleitet, die ihn nie loslassen: Wie kommt das, was mir vorschwebt, an? Was kommt sonst zum Vorschein, womit ich gar nicht gerechnet habe, was aber doch volle Beachtung verdient? Welche Tragweite haben diese oder jene Phänomene? Welche Gründe dürften dahinter stecken? Welche Konsequenzen müßte man daraus ziehen?

Die ständige Konfrontation der eigenen Meinungen mit der „Wirklichkeit“ stellt auch auf diesem Gebiet die wichtigste Quelle neuer Einsichten