

Ottmar Fuchs

Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen

Meine Hinführung zu einem solchen großen Thema kann nur klein sein, Farbtupfer abgeben, impressionistisch Richtungen vorleuchten, winzige Zusammenhänge andeuten. Ich will dies in einigen Anläufen tun.¹

I. Erzählen

1. *Mit uns selbst anfangend*

Zuerst: ganz einfach ein Abstandnehmen von der Rede *über* Gott² zu Erfahrungen, wo und wie wir in unserer Biographie mit ihm geredet oder geschwiegen haben, wo wir glauben, daß er hilfreich oder beschädigend, heilend oder schmerzlich "vorübergegangen" ist. Solche Geschichten als Manifestationen einer erlebten Relation zwischen unserem Leben und Gott, gleichzeitig erfahren als Transzendenz, das dieses Leben übersteigt mit einer unerwarteten Tiefe und zugleich anders macht mit einer überzeugenden Berührung. Oder aber es sind

¹ Der folgende Text ist in zwei Hauptteile gegliedert, entsprechend der Gestaltung am Dienstagvormittag (Erzählen: den eigenen Gotteserfahrungen auf der Spur) und am Nachmittag (Nach-denken: wie kommen Gotteserfahrungen in unserem Leben vor?, wobei hier besonders das Leben als praktische TheologInnen gemeint ist). Da ich mehrmals gebeten wurde, meinen gesamten Text hier zu publizieren (die Vorträge waren um einiges kürzer), will ich dies auch tun. Mit den beiden Teilen waren folgende Arbeitsaufträge verbunden: 1. Am Vormittag sollten die TeilnehmerInnen einen kommunikativen Raum eröffnet bekommen, in dem sie das Erzählen anfangen können. Nachfragen sind möglich, aber keine Diskussion über die Beiträge. Auf die Ich-Form sollte soweit wie möglich geachtet werden. Dies schließt nicht aus, daß von anderen in der dritten Person erzählt wird, soweit sie das eigene Ich betreffen. Alles kann ungeordnet nebeneinander, auch gegeneinander stehenbleiben. 2. Am Nachmittag geht es um erste vorsichtige Reflexionsschritte hinsichtlich dessen, was vormittags bei sich und anderen erfahren wurde. Wichtig ist dabei, daß noch nicht auf eine allzu abstrakte oder professionelle Ebene abgehoben wird. Das Nachdenken sollte aus den Erfahrungen heraus entstehen und diese in einer ersten Distanz ihnen gegenüber betrachten.

² Vgl. dazu die Themenhefte Bibel und Liturgie 67 (1994) 4 (Thema: Fremdsprache Verkündigung), insbesondere R. Bucher, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne, ebd. 195-202; Diakonia 26 (1995) 4 (Thema: Ich glaube an Gott); vgl. auch: Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 182-189.

Geschichten, in denen die Lücke seiner Nichterfahrung erlebt wird, die Entdeckung dieser Leere, vielleicht schon Jahre lang.

Unsere eigenen Grenzen werden wir in diesen Geschichten einholen, jenseits der oft grellen generellen Großspurigigkeit unserer theologischen Reden. Gott gibt es nur im Fragment, sobald es ihn gibt: Eine Wirklichkeit, die in der Spannung zwischen zwei "Erfahrungen" hängt, nämlich zwischen Erfahrung und Nichterfahrung, wie dies von zwei Frauen so formuliert wird, einer aus der Vergangenheit und einer aus der Gegenwart: "Gott hat in allen Dingen genug, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug" (Mechthild von Magdeburg).³ Und: "Ich glaube schon irgendwie, daß es Gott gibt: Aber ich bin höchst unzufrieden über die Weise, wie er sich nicht offenbart, über die Weise also, wie ich ihn nicht erfahre!"

Daß religiöse Bedürfnisse zunehmend in Erlebnisbereichen, in Initiativen und Gemeinschaften außerhalb der Kirchen befriedigt werden, hat sicher außerkirchliche Ursachen, aber auch innerkirchliche. Eine davon ist die Problematik, daß man sich in kirchlichen Bereichen oft schon mit der Behauptungsebene begnügt (die auch leichter Integration ermöglicht), als daß man die dazugehörigen Erfahrungen austauscht (die immer aufgrund ihrer Verschiedenheiten Turbulenzen bringen). Hinsichtlich unseres Gottesglaubens kultivieren wir innerkirchlich eine unterstellte Selbstverständlichkeit von Erfahrungen, die aber als solche nicht mehr ausreichend kommunikativ eingeholt werden. Selbstverständlich gibt es auch viele Bereiche, wo letzteres geschieht: doch tendentiell dürfte meine Analyse zutreffen.

Dies gilt nicht etwa nur für unsere Gläubigen, sondern auch für die Hauptamtlichen und für den Klerusstand. Unterhalb einer normalisierten Glaubenssprache werden zwar einzigartige Erfahrungen unterstellt, doch diese werden nicht oder viel zu wenig in der ihnen eigenen authentischen und ursprünglichen Sprache zu Gehör gebracht. So täuscht unser reiches Sprachgefüge des Glaubens darüber hinweg, daß es dennoch nicht verfügbar ist für die suchenden, ansatzhaften und manchmal ursprünglich-evidenten Erfahrungen Gottes im Auf und Ab des Lebens. Dies gilt insbesondere für Erfahrungen seiner Abwesenheit, seiner Sperrigkeit und Andersartigkeit. Hans Scholl hat am 17.8.1942 an der Ostfront in seinem Rußlandtagebuch im Abschnitt "Über Schwermut" geschrieben: "Es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin mißtrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes

³ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln 1955, 187.

Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewußt hatte."⁴
Genau das ist das Problem!

Wir werden wieder auf neue Entdeckungen zugehen dürfen, in denen wir zögerlich und sensibel eine nicht mehr reglementierende (nur von der "Orthodoxie" her bewertende) Sprache des Glaubens nicht nur zulassen, sondern wollen, und dahinein dann die Worte des Evangeliums einpflanzen: außerhalb der bestehenden Ordentlichkeitskonzepte einer oft ebenso flüssigen wie überflüssigen belanglosen Sprache. Hier könnte man bei Dietrich Bonhoeffer lernen und auf die "Spur des vermißten Gottes", vielleicht des verfehnten Gottes,⁵ kommen. Eine Sprache entdecken, in der das Unaussprechliche unaufdringlich kommen kann, der man ansieht, daß sie erst viel hingehört hat, nicht perfektionistisch, sondern geistlich.

Erst auf diesem Hintergrund kann es dann auch die Erfahrung des Überwältigtwerdens durch Gott geben, die nicht mehr im Verdacht ist, von Menschen für die Überwältigung von Menschen eingesetzt zu werden: eine nicht mehr unterdrückende, sondern erlösende und befreiende Rückbindung der Existenz an die Transzendenz, die den Rücken stärkt und nicht mehr verkrümmt, die unverfügbar bleibt und auch nicht mehr dem voyeuristischen Zugriff einer Theologie zur Verfügung steht, die alles im Rundumschlag verstehen und durchschauen möchte: die aber doch mit einer (neuen) Theo-Logie zu tun hat. So steht die *Ehrfurcht* nicht nur vor dem Gott an, wie er in den Offenbarungstexten begegnet, sondern auch vor dem Gott, wie er in den Erfahrungen der getauften und gefirmten Christen und Christinnen und darüber hinaus erscheint. Ich denke mir immer wieder, daß wir die Sakramententheologie der Kirche noch lange nicht ausreichend auf ihre Ekklesiologie ausgelegt haben.

Stephanie Klein hat sich in ihrer Arbeit "Theologie und empirische Biographieforschung" auf eine theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte der Frau Anna eingelassen, mit aller Vorsicht und Ehrfurcht.⁶ Anna, eine ältere Frau, ist nicht religiös erzogen. Sie formuliert hinsichtlich ihrer Mutter: "Sie war nicht fähig, ich glaube

⁴ Im Vorwort von H. Siefken zu der von ihm besorgten 1. vollständig kommentierten Ausgabe: Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher 1939-1945, Innsbruck 1989, 15.

⁵ Vgl. dazu R. Ochs, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt a. Main 1995, 265-294.

⁶ S. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Die theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte und der Zugang der qualitativen Sozialforschung zu ihr, Stuttgart 1994.

eher aus ... aus also ... Scheu, von Gott zu sprechen, ... ich glaube (es war) eher eine ehrfürchtige Scheu." Und hinsichtlich ihrer eigenen Erfahrungen sagt sie: "Ja hab ich überhaupt kein Gottesbild gehabt, ich ... glaub, ich hab mich immer ein bißchen dagegen gesträubt ... Du darfst hier kein Bildnis machen, irgendein Gleichnis ... das ist für mich ... alles mehr ... ja so ... sind es Strahlen oder sind es Wellen oder ist es ... ich weiß nicht was es ist ... das Verbindende und das ... das Strömende das ... das man fühlen kann ... wissen kann man sowenig, nicht ..." — "... es reicht eben alles ... alles Wissen nicht ... aber ... doch etwas ... was *da* ist ... und ... wunderbar ... wenn es sich eben auch ... bei den einen in Jubelgesängen, bei den andern in Tänzen äußert, und in Jubel und in ... (kaum noch hörbar) oder ganz in der Stille in der Andacht, oder" Und: "... eigentlich freue ich mich ... auch. Ich möchte sehr bewußt sterben, ich möchte wirklich eine gute Sterbezeit haben."⁷

Dies ist ein beeindruckendes Beispiel für die Begegnung mit der Unbedingtheit Gottes im eigenen Leben, mit seiner unmittelbaren Evidenz. Ein Durchschein auf etwas Dahinterliegendes, ein Beispiel, wie sich religiöse Erfahrung und Sinndeutung mitteilen: in Fragen, im Ruf der Verwunderung, in Erfahrungen, die implizit mit dem Leben verwoben sind, im Geist der Beziehung und als Quelle von Lebenskraft, aber auch als Bezugspunkt der Verbindlichkeit für eine ganzheitliche ethische Existenz. Mehr eine sprachlich verknappende Vertiefung als eine geschwätzigte Ausweitung. Das Unsagbare bricht sich im Gesagten selbst noch Bahn. Es wird noch deutlich, wie wir Menschen in uns selbst herumirren und dann doch immer wieder das Unverrechenbare unserer selbst im Zuspruch des ganz Anderen erleben. Hier zeigt sich die Gottesfrage als Lebens- und Überlebensfrage, als Punkt im Alltag, von dessen Faszination man nicht loskommt. Als nicht mehr hintergehbare Unmittelbarkeit, die der Rationalisierung unhold ist. Als lebensprägende Kraft, die ebenso stark wie in ihrer Gebrochenheit unaufdringlich ist.

Hier begegnet keine Verfügungs-, sondern eine Entdeckungssprache. Die Menschen werden zu Trägern der Erscheinungsformen Gottes in der Welt. Und so möchte ich den Satz riskieren: Was für die Exegese die Wahrnehmung der biblischen Texte ist, was für die systematische Theologie die Wahrnehmung der lehramtlichen Zeugnisse ist, das ist für die praktische Theologie die Wahrnehmung *dieser* Wirklichkeit in den lebenden Menschen, ist das Sehenlernen, um, wie das Konzil sagt, die "Zeichen der Zeit" zu erspüren und zu erkennen: verbunden mit der Hermeneutik der Anerkennung und Erwartung, verbunden

⁷ Klein, ebd. 310 und 345.

auch mit der Hermeneutik des Verdachtens und der Befürchtung. Denn in allen unseren Vollzügen des Glaubens und des Handelns haben wir Anteil an dieser unserer Ambivalenz.

2. Suchrichtungen

So werden wir uns auf den Weg machen, manches zu verlernen, von manchen religiösen Panzern abzurüsten, manche Haben-Mentalitäten abzubauen und unser persönliches, biographisches Sein anzugehen, darin Gottes Gegenwart oder Abwesenheit zu suchen und zu entdecken, mit aller Vorsicht und Erwartung, nicht-positivistisch, nicht-professionell, von unserem Alltag und von besonderen Situationen her, nicht allzu intim, aber doch auch entprivatisierend, im geschützten Raum unserer begrenzten Öffentlichkeit etwas ungeschützt zu reden, so, wie jeder und jede es verantworten und riskieren will. Voneinander glaubend und hoffend: daß wir Menschen in irgendwelchen Formen "TrägerInnen" der Erscheinungsformen Gottes und seiner Abwesenheit sein können. Darauf trotz so manchen Mißtrauens gegenüber uns und anderen dennoch Vertrauen setzen.

Alles anfangs wenigstens noch *jenseits* (auch dies ist eine Art Transzendenz) unseres professionellen Verwertungszusammenhangs: als die, die wir selbst aus unseren Kontexten heraus geworden sind. So machen wir uns auf die Suche nach manchen Elementen und Momenten unserer eigenen spirituellen und persönlichen Authentizität im Zusammenhang mit Gott.

Gregor der Große hat in seinem Hiobkommentar eine für unseren Zusammenhang sehr bereichernde Ermutigung: "Zu dir selber, Mensch kehre zurück. Deines Herzens Geheimnis erforsche. Wenn du dabei entdeckst, daß du Gott fürchtest, so bist du offensichtlich bereits von dieser Weisheit erfaßt. Du kannst sie zwar einstweilen noch nicht bestimmen in dem, was sie in sich selber ist; aber du weißt immerhin schon, was sie in dir ist."⁸ Zugleich weiß Gregor aber auch, daß dies nur geschieht im Angesicht der Mitsuchenden: "Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, daß ich vieles in der heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich mich bemüht, auch zu verstehen, wem ich mein Verstehen zu verdanken habe."⁹ Vielleicht sehen wir auf einmal ganz anders, noch tiefer als bisher unser Eigenes, wenn wir den bzw. der anderen zuhören. Die Annäherungen an

⁸ Zitiert bei R. Zerfaß, Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen, in: *Diakonia* 26 (1995) 4, 267-272, 269.

⁹ Zitiert bei Zerfaß, ebd. 269 (aus den Homilien Gregors).

die verschiedenen Wege zur Wahrheit eröffnen in ihrer ganzen Ambiguität, aber auch in ihrer Lebenskraft analoge oder kontrastive Dimensionen im eigenen Bereich. Es gibt keine Teilhabe am Eigenen ohne Beteiligung am Anderen. Dies ist die Konsequenz des Satzes: Gott setzt seine Geschichte in vielen Geschichten in Gang.

Wo gehen wir hin? Welche Orte suchen wir auf? Roman Siebenrock hat auf dem letzten Beirat in seinem Kurzreferat¹⁰ deutlich und ermutigend gesagt: es gibt in dieser Hinsicht keinen falschen Ausgangspunkt. Es gibt keine Einstiegsbedingungen. Einstiege sind von überall her möglich. Alles im Leben kann dazu führen. Keine Erfahrung ist dafür zu klein, als daß sie nicht Transzendenz ahnen könnte, daß sie nicht Gott darin aufscheinen oder verdunkeln ließe. Erfahrungen der Kunst, der Dichtung,¹¹ der Poesie, der Musik, des Dramas, der Bilder, einer Begegnung, eines Gedankens, einer Einsicht in Alternativen und Andersheiten, einer fremden Begegnung, eines Neuheitserlebnisses, einer Geschichte (biblisch oder gegenwärtig), beschreibend, narrativ, reflexiv, Pointenentdeckungen (wie bei einem Witz, wo mit einem Schlag etwas aufging oder aufgeht). Vielleicht gibt es auch eine besondere Faszination durch theologische Gedanken und Ideen. Alles ist möglich und erlaubt, wenn wir schon glauben, daß Gottes Gegenwart wie auch seine Finsternis "alles in allem" sei, nirgendwo sich raushaltend.

Möglich ist selbstverständlich auch das Einbringen und die Erinnerung von Erfahrungen oder Nichterfahrungen *anderer* Menschen aus Geschichte und Gegenwart, die uns berühren, vielleicht so nahe, daß wir keine eigenen "unmittelbaren" Erfahrungen brauchen? In ihren Texten, Bildern, Poesien, in ihrer Musik, bei heiligen und alltäglichen Menschen. Und: Wer schweigen will, soll schweigen. Auch Schweigen kann beredt sein, kann eine Transzendenzerfahrung repräsentieren und kann darin Wirkung haben.

Widersprüchliche Erfahrungen dürfen es sein: zärtlich und zwingend, unaufdringlich und unbedingt, alltäglich und befremdlich, im Säuseln und im Sturm, "häretisch" und orthodox, lösend und bindend, befreiend und beängstigend, lebenszumutend, -steigernd, -vertiefend und lebensgefährlich und entmutigend, dunkel und hell, als Bestätigung oder als Bruch, in jedem Fall als Widerfahrnis, als nichthergestellte

¹⁰ R. Siebenrock, Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart, in: Pastoraltheologische Informationen 14 (1994) Folge 32, 223-234, 231f.

¹¹ Z. B. Robert Musils "Mann ohne Eigenschaften": ein dickes Buch voll von der Sehnsucht nach dem ganz anderen Zustand.

Gegebenheit, sei es als Gnade, sei es als Fluch, als Freude oder als Leid und Verzweiflung. Dann aber auch als *Hoffnung* auf Erfahrungen, wo und wenn jetzt keine ergriffen werden können oder wollen. Was darf, was kann ich noch hoffen?

Möglicherweise kann eine gute Spur die Frage sein: Wovon lebe ich? Wenn wir schon an einen Gott des Lebens glauben, dürfen wir auch nach unserem Leben fragen: Wo sind meine vitalsten Sehnsüchte, tiefsten Hoffnungen, meine mächtigsten Lebenswünsche. Woher beziehe ich meine Lebenskraft...: könnte dies nicht mit Gott zu tun haben?

Hilfreich dürfte auch sein, den eigenen biographischen Phasen in der Gottes- oder Nichtgotteserfahrung nachzugehen. Lebens- und Glaubensalter hängen wohl phasenweise zusammen (von der Geborgenheits-Sehnsucht über die "Vaterötung" zur reifen Gottesbegegnung, in der sich der Mensch frei gegenüber Gott behauptet und weder sich noch ihn magisch instrumentalisiert, jenseits symbiotischer Verschmelzungen in der Begegnung zwischen Subjekten).¹² Wie empfinde ich es heute: Meine diesbezüglichen Wachstums- und Regressionsstufen, die Psychodynamik meiner Selbst- und Gotteserfahrung?

Auch Fehlanzeige darf der Fall sein, womöglich das Erschrecken darüber, daß lebendige Transzendenzenerfahrung hinter der religiösen Form verschwunden ist. Eine jüdische Frau hat einmal gesagt: Ich bin religiös, ich feiere den Sabbat und die jüdischen Feste, aber ich glaube nicht an Gott. Die reine Form trägt. Eine Religion "etsi deus non daretur". Und sie sagt weiter: Es ist, wie wenn ich einen Brief schreibe, den ich aber nie abschicke.

Sicher die Extremform einer allerdings in kleinerer Münze verbreiteten Realität: Verwaltung des Symbolgefüges, letztes Festhalten an der liturgischen Form Gottes? Wo Gottes Handeln nicht mehr im Leben "physisch" erfahrbar ist, retten wenigstens die Symbole die Transzendenz als die letzte und alleinige physische Repräsentanz des Göttlichen: in der Form eines musealen Rituals. Aber auch das Positive, das darin liegt, wird man nicht vergessen: diese Form der Symbole muß geregelt sein, damit die darin aufbewahrten Inhalte nicht erodieren und ausdörren. Diese "Oberfläche" muß in Ordnung sein; dann erst kann man die Frage nach den Inhalten stellen.

Oder ist es ganz anders? Gott im Chaos, nicht in der Ordnung, sondern in der Unruhe, nicht form-, plan- und vorhersagbar. Durchscheinend in der nicht-linearen Figuration wie ein "Fraktal", ein faszinieren-

¹² Vgl. J.W. Fowler, Faith development and pastoral care, Philadelphia 1987.

der "Attraktor",¹³ wie sie sich herausformen aus dem Chaos einer Wirbel- oder Wellenbewegung? Ein Gott in der Überraschung, gegen jede Art von "Verblüffungsfestigkeit" (J. B. Metz)?

Nochmals der wichtige Hinweis: Bitte, wenn nur irgendwie möglich, persönlich, biographisch und existentiell miteinander reden. So erleben wir die Situation der Gottesfrage in unserem eigenen Kreis. Sicher können wir dabei nicht abstrahieren, daß wir auch praktische TheologInnen sind. Aber nicht in der Hinsicht, daß wir vorschnell danach fragen: Was mache ich daraus, was habe ich davon, was bringt das für meine Tätigkeit? Nicht in dieser transzendenztötenden Ver zwecklichung der eigenen Person und Erfahrungen.

Ich kann nicht verhehlen: Was wir tun, ist ein Experiment, dessen Ausgang offen ist. Wir verstehen uns als Resonanzraum unserer eigenen Reaktionen als praktische TheologInnen auf unser Thema. Wichtig ist: Alles darf darin anklingen. Angesichts des Themas selbst gehört das Wagnis und das Scheitern zu diesem Prozeß dazu. Ansonsten würde man das Scheitern der Gotteserfahrungen nicht in die eigene Methode aufnehmen. Wir sind also nicht unter Leistungsdruck, daß hier etwas gelingen muß. Im Raum der Gotteserfahrung muß nichts gelingen im Sinne der Machbarkeit. Von daher ergibt sich auch eine neue soziale Realität untereinander: in Freiheit und Gnade.

So hat das Ganze dieser Erfahrungen seinen Sinn in sich. Dennoch haben wir die leise Hoffnung: Von daher ergeben sich vielleicht entscheidende Anforderungen, Modellvorschläge für "unsere" Praktische Theologie, Gestaltungswünsche für ihre Vollzüge und Methoden. Mit Abwehrreaktionen ist wohl zu rechnen. Alles, was hier passiert, ist interessant und wird zur pastoralen Herausforderung werden. Was immer sich dabei abbildet, ist Abbildung.¹⁴ Wir sind nicht gefragt als die professionellen Retter der Gottesexistenz, als Bewältiger des Gottesproblems, sondern wir erfahren uns selbst dabei als Bestandteil dieses Problems.

3. Über was wollen wir reden?

Als inhaltliche Aspekte seien folgende Stichworte angeboten. Es handelt sich hier um Muster und Beispiele, die nicht festlegen, sondern lediglich die Kreativität anregen sollen. Was wirklich am Ende rauskommt, ist völlig frei und offen.

¹³ Vgl. J. Briggs/F. D. Peat, Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaostheorie, München/Wien 1990, 143ff bzw. 52ff und 76ff.

¹⁴ Eine Formulierung von H. Steinkamp in unserer Vorbereitungsgruppe.

O. FUCHS GOTTESERFAHRUNGEN UND GOTTESFINSTERNIS

- Gott ist tot in meinem Leben: ist er es?
- Was (be)trifft mich zutiefst? Und unbedingt?
- Gotteserfahrungen: Wo glaube ich sie, wo sind sie selbstevident?
- Wo gibt es bei mir Erfahrungen des Überwältigtwerdens?
- Gottes Abwesenheit/Finsternis: Wo und wie leide ich darunter?
- Offenbarung und Gotteserfahrung (biblische Texte usw.)
- "Kindheitserinnerungen" und Gotteserfahrung
- Warum kommt er mir so fremd? Wo will ich widersprechen?
- Moratorium in dem theologischen "Hoppereiter" mit dem lieben Gott?¹⁵ Will ich lieber schweigen?
- Gott und mein Leid/das Leid der Menschen! Wie "verstehe" ich dabei Gott, wie hoffe ich, wie wehre ich ab?
- Gott und der Zustand der Welt: sozial, ökologisch, kirchlich: Wie ich daran leide und daraus Gott nicht aus seiner Verantwortung entlasse?.
- Gotteserfahrung und Normalisierung bzw. Form, Gott und normative Ansprüche: Will ich mich aus *dieser* Vorgegebenheit nicht lieber befreien? (Du darfst nicht usw.).

Bevor wir das alles miteinander versuchen, sei noch ein letztes Beispiel aus der Poesie eingebracht: Auch "Ahnungen" sind möglich, die stotternd, unzusammenhängend, nur sprachlich angetippt werden können, die auch nicht alle zugleich verstehen und durchschauen können oder müssen, durchaus gegen jede Art von kolonialistischer Verstehenswut.

Ein Beispiel für solche zugelassene Sprachfetzen finde ich in dem Gedicht "AN GOTT" von Ernst Jandl:

AN GOTT

daß an gott geglaubt einstens er habe
fürwahr er das könne nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dann nicht mehr gewesen gott da
und dazwischen sei garnichts gewesen
jetzt aber er müßte sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte
garantieren für ihn könnte niemand
indes vielleicht eines tages

¹⁵ Vgl. O. Halver, Hoppereiter mit dem lieben Gott (zus. mit P. Kreyssing: Auskunft über den anderen Gott, und C. Denker: Wir sind Petrus), Stuttgart 1970, 7-23.

werde einfach gott wieder da sein
und garnichts gewesen dazwischen

Dieses Gedicht: in der Schwebe zwischen ja und nein, zwischen positiver und negativer Theologie. Ein Stammeln, nicht-zugrifflich, nicht verdinglicht und nicht verdinglichend. Immerhin "an Gott": an ihn glaubend? Wohl besser an ihn gerichtet!

Einige Sprachfetzen möchte ich unterstreichen: "Gott da" kommt dreimal vor, dann aber auch zweimal "garnichts", zweimal "dazwischen", dann wieder zweimal "einfach". Ein großes "vielleicht",¹⁶ entgegengestellt dem "garantieren", viel Vorsicht andeutend. Ein "plagen", aber auch ein zweifaches "einfach", leicht und geschenkt vielleicht. Ein "vielleicht" der Gnade, daß "Gott mit uns" ist.

II. Nach-Denken

1. Transzendenz und Erfahrung

Jetzt wird die Frage wichtig: Welche Bedeutung haben diese Erfahrungen bzw. diese Erfahrungen von Nichterfahrungen für meine persönliche Theologie (nicht für *die* Theologie)? Wie kommen sie vor in meinem Denken? Wie sollte "Gott" vorkommen in meiner Wissenschaft? Könnte er neu damit zu tun bekommen, mit welchen methodischen und inhaltlichen Konsequenzen? Mit einer neuen Qualität, einem neuen Horizont, einem neuen Modus? Etwa in Richtung auf eine suchende Wissenschaft, auf eine entdeckende Wissenschaft mit entsprechenden Veränderungen (im Gegensatz zur thetischen Wissenschaft)? Welche Formen der Empirie sind dann zu entwerfen? Womöglich weniger eine Ordnungs- als eine kreative Chaowissenschaft?¹⁷ Und dann ergeben sich daraus vielleicht auch bestimmte inhaltliche Optionen und methodische Konsequenzen für die Pastoral und für die praktische Theologie, bestimmte Kriterien und Postulate! Wir versuchen den Spagat, den Brückenschlag vom Erzählen zum konzeptionellen Denken, besser zu *unserem* konzeptionellen Denken, zwischen Spiritualität und Wissenschaft? Sicher ist dies ein schwieriges Unterfangen, wenn kein Bereich darunter leiden soll, sondern beide sich gegenseitig mobilisieren.

¹⁶ Vgl. Ex 32,30; 2 Sam 16,12; Amos 5,15.

¹⁷ Zur entsprechenden Qualität des nichtlinearen Gehirns vgl. Briggs/Peat, Chaos 282ff; zum Verhältnis von Chaos und Kreativität 251ff.

Wer ist Gott? Eine Wirklichkeit wohl, die die Welt, unser Leben, mein Ich und doch auch meine Wissenschaft überschreitet, untertieft oder hintergründet, eine nicht hantierbare Dimension (im Gegensatz zu den vordergründigen *Dingen*), die sich (selbst noch *in* der Wissenschaft) jeder Verobjektivierung und Verdinglichung entzieht, ein Geheimnis, das selbst eine Beziehung zu uns hat, die nicht zu verzwecken, nicht instrumentalisierbar ist. Eine Wirklichkeit, die *da* ist, aber nicht festgehalten werden kann, die ein Gesicht aufscheinen läßt, aber nicht abzubilden ist. Eine Wirklichkeit, die nicht wirklich scheint, aber doch nicht losgelassen wird, zwischen Entzogenheit und Spürbarkeit. Bezugspunkt unserer Sehnsucht, aber nicht dessen Produkt, sondern eine Wirklichkeit, die uns gegenüber eine eigene Sehnsucht besitzt.

Was wohl zuerst ansteht: ein Verzicht, ein Verlernen, ein Moratorium bezüglich jeglicher Transzendenzrede, die Gott im Haben verobjektiviert: bedürfnispsychologisch, magisch, ethisch, moralisch oder rationalistisch. Eine solche Transzendenzbehauptung hat oft wenig mit der wirklichen Transzendenz zu tun, ist manchmal dazu kontraeffektiv. Es gibt so etwas wie ein sattsam bekanntes Transzendenzgeschwätz, das nur noch sprachliche Form ist, nichts dahinter. Die Rede von Gott wie von Geld.¹⁸ Beim Geld ist nichts dahinter bzw. es steht für alles, ist blanke Vordergründigkeit.

Dies ist auch eine Anfrage an unsere professionellen Deformationen einer theologischen Verfügbarkeitsprache, mit dem Mangel an Ausdrucksformen und theologischen Methoden, die in sich selbst die Nicht-Verdinglichung Gottes retten, inhaltlich und kommunikativ. Brauchen wir wohl eine religiöse und sprachliche Entziehungskur, nach dem Motto des Johannes von Kreuz: "Wer zum Ganzen kommen will, muß alles ganz verlassen!"

Nicht zuletzt als Selbstkritik seines ganzen Lebenswerkes hat Karl Rahner in seinem letzten Vortrag in der katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984 gesagt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: "Die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennes aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer Selbst an die un-

¹⁸ Vgl. F. Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984.

durchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit." So seien wir "durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann", die "nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schweben zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt."¹⁹

Von daher ist auch der *Erfahrungsbegriff* neu zu belichten. Ich verstehe diesen Begriff nicht im Sinne der Erlebnisgesellschaft,²⁰ wo die Erfahrungssuche und -sucht inflationär in eine gehetzte Erfahrungstrunkenheit hinein explodiert, mit all den konsumistischen und narzißti-schen Überschußanteilen. Es geht nicht um die Erfahrung um irgendeiner beeindruckenden Erfahrung willen (die könnte auch faschistisch und inszeniert bzw. simuliert²¹ sein), sondern um die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs von ihrem Bezugspunkt her, nämlich von der Transzendenz, von Gott her. Er oder sie ist das Gegenüber der Gotteserfahrung und qualifiziert von daher die menschliche Erfahrung und den Erfahrungsbegriff selbst neu.

Also: Nicht das Besitzheischende, Zugriffshafte, als könnten und wollten wir Gott wie alles andere erfahren. Auf der Suche nach der Gotteserfahrung werden wir vielmehr gleichzeitig auf der Suche nach einer neuen, *alternativen Qualität von Erfahrung* überhaupt sein, die dann allerdings auch unsere normalen Erfahrungen verändern wird. Man wird sich hüten dürfen, Gott in unsere gängige Erfahrungsweise einzuebnen. Auf die Suche ist zu gehen nach neuen, nach vorne, nach oben und nach unten wie auch nach den Seiten offenen Erfahrungsweisen, jenseits der geschlossenen und normativen Rede von und mit Gott. Ohne solche Offenheit hat Gott uns gegenüber keine Chancen, bei uns anzukommen.

Formal oder prinzipiell hat also von der Transzendenz her auch die entsprechende Erfahrung einen überschreitenden Charakter. Dies ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten festzumachen, die Gott selbst auszeichnet: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und

¹⁹ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg i. B. 1984, 105-119, 106-108; vgl. K. Rahner, Von Gott muß geredet werden, in: Orientierung 53 (1989) 6, 61.

²⁰ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. Main 1992.

²¹ Vgl. zum Unterschied von Inszenierung und Authentizität O. Fuchs, Suche nach authentischen Erfahrungen, in: Herder-Verlag (Hrsg.), "Wir sind Kirche". Das Kirchengvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. B. 1995, 101-110.

Feinden²², usw. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.²³ In Röm 8, 26-27 ist dies formuliert: Sein Geist in uns ist die Bedingung der Möglichkeit, mit ihm zu sprechen. Es handelt sich dabei um seine eigenen Qualitäten im Aggregatzustand unserer menschlichen Existenz. Hier deutet sich ein ausschlaggebender Zusammenhang an: Spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Unter Erfahrung sei hier alles verstanden, was der Mensch wahrnimmt und übersieht, weiß und tut, wünscht und erleidet, glaubt und bezweifelt, hofft und woran er verzweifelt, und dies alles im interaktiven Sinn der Wirkung auf Personen und Kontexte und der jeweiligen Rückwirkung des Umfeldes auf ihn.²⁴ Nach Aristoteles ist Erfahrung eine Wahrnehmung mit Zukunftsrelevanz: erworbene Erfahrungen konstituieren eine ganz bestimmte Fähigkeit, neue Erfahrungen zu machen und zu ordnen. Was haben *wir* erfahren? Vielleicht waren es vor allem diese beiden Wege: Die religiöse Erfahrung konstituiert sich als religiöse Dimensionierung *weniger* oder *vieler, außerordentlicher* oder *alltäglicher* Erfahrungen. Die MystikerInnen sprechen davon, daß in bestimmten Erfahrungen Gott auf ihr Leben durchscheinend war, so daß sie aus unmittelbarer Evidenz heraus ausriefen: das ist es, das ist die Wahrheit, das ist Gott, das ist das tiefste Sein usw.

Es gibt aber auch die andere Seite, die nüchterne: L. Wittgenstein hat einmal gesagt: Ich könnte glauben, wenn ich anders lebte. Darin wird eine praktische Selbstverpflichtung als hermeneutische Bedingung des Glaubens ausgedrückt. Wir haben hier in der Tat die zwei klassischen Möglichkeiten, zum Glauben zu kommen: über die mystische Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderung des Lebens, welche den Glauben ermöglicht, sozusagen eine idealistische und eine materialistische Chance, zur Gotteserfahrung zu gelangen. Zwei Wege, die hinreichend in der Bibel präsent sind, insbesondere im Leben und in den Reden Jesu.²⁵

²² Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 148ff, 154ff.

²³ Vgl. B.J. Hilberath, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 36ff, 129-145.

²⁴ So in etwa nach J. Dewey, vgl. den Vortrag von M. Buckley (Boston) auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27.-31.08.1995 in Freising, Thema: Der Aufstieg des modernen Atheismus und die religiöse Epoche.

²⁵ Vgl. Mt 22,36-40; 6,1-4 und 25,36ff..

In beiden Fällen dringt so etwas wie eine unausweichbare Bestimmung (Berufung!), eine Art Evidenz vom Bauch her, ins Leben, so oder so, mit einer Unabweisbarkeit, daß sie Unterwerfung verlangt. Viele Menschen haben entsprechende Erfahrungen, in und außerhalb der Kirche. In beiden Fällen vertieft sich das Leben. Die Volksfrömmigkeit, die Weisheit vieler Menschen ist voll davon. Ist es die Theologie auch?

Das ist die Grundfrage: Wie gelangen Erfahrungen in mein konzeptionelles Denken, ohne daß sich die einen oder das andere dabei aufgeben müßte(n)? Müssen wir letztlich doch von einer Apartheid beider Welten ausgehen? Ist Gott im konzeptionellen Denken nicht bestimmbar, sondern nur außerhalb dessen erfahrbar? Und wir reagieren in der Wissenschaft dann mit dem Motto: Weil wir nicht (mehr) laufen können, müssen wir eben fliegen!²⁶ Ich glaube und hoffe dies alles nicht. Ich gehe vielmehr von dem Vertrauen aus, daß Gott in dieser Welt tatsächlich universal ist und überall gegenwärtig sein kann, auch im konzeptionellen Denken: aber wie, das ist die Frage, auf die wir Antworten, wenigstens Richtungsanzeigen finden müssen. Vielleicht sind dies Vorversuche einer neuen Konzeptionalität. Denn was soll eine Theologie, in der wir uns Gott raushalten?

2. *In Persönlichkeit und Pluralität*

Ach ja: wir dürfen uns kein Bild von Gott machen. Irgendwie aber doch. Auch in Israel gab es Bilder.²⁷ Man darf sich wohl ein Bild machen, aber sicher kein "Abbild", das ihn festhält und magisch domestiziert. Aber Bilder, Erfahrungsvorstellungen, Inhalte... brauchen wir,²⁸ solche, die nie endgültig sind. Bezogen auf das Denken: Man darf sich auch konzeptionelle Gedanken machen, aber keine "Ab-Gedanken". Nicht-Endgültigkeit unserer Bilder und Gedanken ist ein notwendiger Reflex auf die Unendlichkeit Gottes in allen Dimensionen (in der Liebe, in der Gerechtigkeit, im Nachdenken usw.). So spiegelt sich im Modus der menschlichen Bild- und Denkerfahrung die Qualität dessen wider, den wir erfahren.

Ähnliches gilt auch für die unendliche Vielfalt, Kreativität und Oppositionalität in Gott. Plural, widersprüchlich: diachron in der eigenen Bio-

²⁶ Buckley war diesbezüglich in seinem Vortrag ziemlich hoffnungsarm: wie soll die mystische Erfahrung z. B. der Fremdheit Gottes im konzeptionellen Denken vorkommen können, wenn man sie vorher daraus ausgeschlossen hat?

²⁷ Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder, Freiburg (Schweiz) Göttingen 1987.

²⁸ Vgl. B. Mecking, Bilder und Symbole einfachen Glaubens, in: Symbolon 8 (1986) 75-93.

graphie und synchron zwischen uns. Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes in der Geschichte.²⁹ Dies also ist ein integraler Modus der Transzendenz in unserem Leben: uns selbst auf die Andersheit anderer zu "überschreiten" und Pluralität zu wollen, auch zwischen uns und der Tradition, auch zwischen uns und Gott (auch im Widerspruch gegen ihn, z. B. in der Klage).³⁰ Für das theologische Denken bedeutet dies wohl eine permanente Unabgeschlossenheit und Kontrastivität.

Nach dem II. Vatikanum ist primäre Basis der Kirche nicht das kirchliche Amt, sondern das *Volk Gottes* ist für die Kirchenbildung konstitutiv. Wenn die Gläubigen über Taufe und Firmung in ursprünglicher Weise (also nicht an die priesterliche Vermittlung gebunden) den Geist Gottes haben, dann müssen sie auch im theologischen Prozeß als berufene Persönlichkeiten ernstgenommen werden. Dies geschieht einmal dadurch, daß ihre Erfahrungen in der Kirche vorkommen, zum andern aber auch, daß die Rhetorik der Verkündigung nicht mehr instrumentellen, sondern interpersonalen Charakter hat.³¹ Im Verhältnis zu Gott darf man Pluralität nicht unterschlagen, weil sonst die Kreativität seines Geistes reduziert wird. Diese Pluralität bezieht sich einerseits auf die unterschiedlichen Subjekte und Kulturen untereinander, aber andererseits auch auf die geschichtlich dynamischen und psychisch dynamischen Prozesse von Kulturen bzw. Völkern und von Personen ineinander, insofern sie in sich selber auf zeitlicher Linie plural sind. Auf das Individuum bezogen: wir haben in vieler Hinsicht jetzt andere Meinungen als vor 20 Jahren, auch gegensätzliche. So gibt es eine inter- und intrapersonale bzw. -kulturelle Pluralität.

Eine verfehlte Form des Verhältnisses von Theologie und Erfahrung wäre sicher, allein der Hierarchie ein Geister unterscheidendes, Kriterien bestimmendes Interventionsrecht zuzugestehen. Das zeigt schon die historische Erfahrung. Dennoch bleibt die Frage der Kriterien, in denen die Pluralität von Transzendenzerfahrungen zu begrenzen ist. Ich kann dieses Thema hier nur andeuten und nahe legen, daß diese Kriterien nicht nur inhaltlicher, sondern auch kommunikativer Art sein

²⁹ Vgl. O. Fuchs, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?*, Frankfurt a. Main 1990.

³⁰ Gott selbst hat sich in bezug auf unsere radikale Andersheit ihm gegenüber auf uns zu überschritten: eine größere Kluft und Spannung gibt es nicht mehr. Damit ist jede Spannung und Spaltung, die wir in und zwischen uns erleben, längst in dieser göttlichen Spannung zu uns aufgefangen und gerettet (ein Gedanke von H.U. von Balthasar). Zur Klage vgl. O. Fuchs, *Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand*, Frankfurt a. Main 1993, 139-153.

³¹ Vgl. O. Fuchs, *Von Gott predigen*, Gütersloh 1984, 57-67.

müssen. Die Wahrheit läßt sich nicht in Prozessen finden, die der Wahrheit faktisch ins Gesicht schlagen. Wer Gott als Liebe entdecken will, muß mindestens eine Sehnsucht danach haben, Menschen zu lieben. Wenn man hier noch den Gedanken einbezieht, daß sich Gottes Gegebenheit auch in widersprüchlichen Erfahrungen zeitigen kann, wird die Frage nach den Kriterien noch schwieriger, aber auch noch notwendiger. Bei Jesus ist jedenfalls abzulesen: Ein entscheidendes Kriterium seiner Gotteserfahrung ist die heilende, befreiende und teilende Wirkung auf die Gottes- und Menschenbeziehungen derer, die ihm nachfolgen. Was aber als heilend und befreiend, als empathisch und solidarisch teilend erfahren wird, kann wohl immer nur bei denen eingeholt werden, die solche Erfahrungen beanspruchen bzw. machen.

Diese Einsicht verändert rückwirkend auch die Theologie der *Offenbarung*: Auch dieses Wort Gottes kommt nicht anders als durch die Erfahrungen der biblischen Autoren zum Ausdruck, *in* deren situativen Begrenzungen und Möglichkeiten. So ist die Begegnung mit den Texten der Bibel letztlich eine interpersonale Begegnung der lebenden Gläubigen mit verstorbenen Gläubigen, die allerdings aufgrund ihrer Nähe zur Ursprungszeit eine besondere Autorität haben, indem man sich immer wieder auf sie bezieht, aber nicht in der Form der Unterwerfung, sondern in der Form der selbstkritischen Begegnung. Denn geistbegabt sind beide, die inspirierten Texte wie auch die Gläubigen, denen in der Taufe Inspiration geschenkt ist. Auf diesem Weg sucht die Kirche die Erfahrungen, die konkreten Sehnsüchte und Ängste und versucht diese mit den religiösen Ursprungstexten in Entsprechung zu bringen, durchaus nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch, nicht nur tröstlich, sondern auch provokant.

So gibt es eine theologische Wertigkeit dessen, was mit Hilfe der analytischen bzw. deskriptiven Methode bei den Menschen *empirisch*³² an Transzendenerfahrungen entdeckt werden kann. Kirchlich formuliert: die Glaubenserfahrungen der Gläubigen haben eine ursprünglich-eigenständige konstitutive, wenn nicht sogar normative Kraft. Erst durch diesen *theologisch motivierten methodischen* Schritt der Wahr-Nehmung als Wahr-Habung der Wirklichkeit bremsen wir erfolgreich die Entwicklung, die E. Goffman als "gierige Institutionalisierung" bezeichnet hat, die die gelebte Religion von oben nach unten

³² So kann H. van der Ven seine "empirische Theologie" damit begründen, daß die empirischen Untersuchungen religiöser Einstellungen im Volk deswegen *theologisch* so wichtig sind, weil darin eine "konstitutive Kraft" für die Glaubens- und Kirchenbildung zur qualifizierten Wahrnehmung gelangt (in einer Themagruppe auf

frißt. Wenn der offizielle Glaube nicht mit dem Glauben des "kleinen Mannes" und der "kleinen Frau" zu tun bekommt, macht er sich selbst für die letzteren entbehrlich.

Am Horizont leuchtet für mich auf: die Kirche und nicht zuletzt die praktische Theologie als Sammlungsbewegung des Transzendenzpotentials bei den Menschen, als Versammlung ihrer diesbezüglichen Erfahrungen und Geschichten, als Gemeinschaft ihres Austauschs und ihrer dabei entstehenden Vielfalt und Begrenzung, — um diese mit den Urerfahrungen Gottes, wie wir sie aus der Tradition überkommen, in einer gleichstufigen gegenseitigen Anerkennung zum gegenseitig-kritischen Austausch zu bringen. Die Gnadentheologie wird dann zur Basis der Ekklesiologie. Dabei kann es kein nur einseitiges Interventionsrecht geben. Der Geist kann nicht den Geist auslöschen. So spüren wir dem Defaktoweg, wie Menschen zum Glauben kommen, nach, unterschlagen diese Wegbegleitung nicht von vorneherein mit Aprioriaussagen. Nur persönliche Zeugnisse können mit dem persönlichen Gott zu tun haben.

Gerade dann gibt es massive Konfrontationen: gegenwärtig besonders gegen den Gott der Verzweiflung, der defätistischen Zukunftslosigkeit, der neuen infernaln Art von Unterwerfung unter die Götter, besser die Teufel, die alle aus dem Sumpf der Katastrophenstimmung herauswachsen, einschließlich des dazugehörigen, nur scheinbar gegenläufigen Pendantes der Unterwerfung unter den Gegengott der rücksichtslosen Herrschafts- und Erfolgssucht, um sich solange wie möglich in der Katastrophe auf Kosten der anderen oben zu halten.

3. *Im Horizont des Mysteriums*

Alles, was wir mit und von Gott sagen können, schwimmt wie eine Insel auf einem Meer von Nicht-Sagen-Können, auf dem Meer seines Geheimnisses auf. Nur, um im Bild zu bleiben: Wenn man in der Mitte der Insel ist, sieht man ihre Ränder und die Wasser der Unendlichkeit nicht mehr. Das ist das Grundproblem: Wie muß eine Theologie aussehen, die nicht nur an ihren Rändern die Negation ihrer selbst zuläßt,³³ ansonsten aber unbekümmert die Insel wie ein Festland bebaut und bewohnt, in festen Behauptungen und sicheren Argumenten? Besser wohl, man geht von einem anderen Landschaftsbild aus: Mit der Gottesvorstellung und füglich mit der Theologie ist es wie mit einem Sumpfland, wo sich Erde und Wasser, Festes und Flüssiges

dem Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Theologie im August 1995 in Freising).

³³ Vgl. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.

ständig vermischen und nahe beieinander bleiben, wo man an einer Stelle kurz stehen kann, an anderer aber zu versinken droht, wo jeder Schritt, jede Aussage durchtränkt ist von der "Schwebel", die Rahner erwähnt. Das Geheimnis Gottes als *integrierte* Dimension der Theologie, nicht nur als ihr zugegebener, aber die Theologie in ihrem Innenbereich dann doch nicht sehr affizierender Rand.

D. Bonhoeffer wendet seine Gedanken in die Richtung, daß uns Gott auch in seiner Fremdheit begegnen kann: "Entweder ich bestimme den Ort, an dem ich Gott finden will, oder ich lasse Gott den Ort bestimmen, an dem er gefunden sein will. Bin ich es, der sagt, wo Gott sein soll, so werde ich dort immer einen Gott finden, der mir irgendwie entspricht, gefällig ist, der meinem Wesen zugehörig ist. Ist es aber ein Gott, der sagt, wo er sein will, dann wird das wohl ein Ort sein, der meinem Wesen zunächst gar nicht entsprechend ist, der mir gar nicht gefällig ist."³⁴ Ähnlich formuliert aus einem ganz anderen Zusammenhang kommend Madeleine Delbr el: "Er hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zur ckgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Herrschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums bes tze. Er hat die Welt überwunden, indem er sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, daß sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet." Für sie ist die Erfahrung eines solchen Gottes, der alles entabsolutiert, "ein gewaltsames Ereignis". Und der damit verbundene Glaube ist das "schwarze Licht", welches das Leben tr gt.³⁵

Wie ist das zu verstehen? Damit uns Gott vertraut und fremd kommen kann, ist er wohl beides im Leben: notwendig und unbrauchbar, funktional und zwecklos, konkret und entzogen, sinnvoll und sinnwidrig. Die jeweils ersten Begriffe markieren seine Nützlichkeit für uns, was im bestimmten Sinn auch ganz legitim ist, etwa zugunsten der Ethik der Menschen, als Energiequelle für das diakonische Engagement, als Ressource gegen den W rmetod dieses Engagements bei drohender Sinn- und Erfolglosigkeit. In dieser Inanspruchnahme Gottes für soziale Optionen besteht ja auch die Verbindung zwischen unseren letzten Kongressen und diesem hier. Auch in der legitimen Inan-

³⁴ D. Bonhoeffer in einem Brief an seinen Schwager Rdiger Schleicher vom 8.4. 1936 aus Friedrichsbrunn, Gesammelte Schriften III, 27f; vgl. zur "Mystik" Bonhoeffers: F. Schlingensiefen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers, München 1985; vgl. dazu auch W. Kallen, Wo ist denn dein Gott?, in: Christ in der Gegenwart (1994) 40.

³⁵ A. Schleinker, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbr el, Stuttgart 1994, 252 und 260.

spruchnahme Gottes für die pastorale Planung im Kontext einer praktisch wie theologisch angemessenen neuen Ämtertheologie bzw. sozialpastoralen Optionen. Was wir jetzt angehen, geschieht nicht, um diese Beanspruchungen Gottes im Nachhinein zu verkleinern oder gar durch eine "mehr mystische Sicht" der Dinge zu ersetzen, sondern um überhaupt einmal einen Schwerpunkt auf das zu legen, was dieses große Wort "Mystik" denn für uns selbst und für unsere Wissenschaft bedeutet.³⁶ Dieser Kongreß hier möchte mit aller Vorsicht eine neue Dimension angehen, die in irgendeiner Weise, die es eben noch zu ergreifen gilt, über die Brauchbarkeiten Gottes hinausgeht und nach den Erfahrungsgegebenheiten dieses "Darüberhinaus" der Gegenwart Gottes fragt.

Wir wissen, daß dieses Darüberhinaus theologisch äußerst schwierig erfaßt werden kann, obschon es das Zentrum einer Theologie ist, die Gott nicht nur bespricht, wenn sie ihn braucht. Sehr transzendenzfähig wäre sie dann nicht. Wenn Gott auch der uns immer wieder transzendierende, fremde und unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, als Fremdheit, als Unverrechenbarkeit (auch für die professionelle Theologie), als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit weltimmanenter Faktoren. Nichts davon darf sich selbst vergöttlichen. Gerade in der Wissenschaft des "Absoluten" darf es nichts Absolutes geben.

Vielleicht kann dies durch folgende Überlegung etwas Kontur bekommen: Im Grunde nehmen wir andere Menschen (die wirklich anders sind) nur dann um ihrer eigenen Existenz willen ernst, wenn wir sie auch dann anerkennen, wenn sie uns nichts nützen, wenn wir sie nicht als interessante Ergänzung unserer selbst vermarkten, wenn wir sie nicht narzißtisch absorbieren oder instrumentalisieren können, auch wenn wir sie nicht in unser Verstehen als dessen Bereicherung integrieren können: dies ist der Ernstfall der Fremdenbeziehung: Soll das Fremde als solches irgendwie verschwinden oder darf es als solches leben und überleben? Die Kategorie der Unbrauchbarkeit wird zum Testfall der Anerkennung.³⁷ Und auch von daher spüren wir, wie

³⁶ Ich werde den Eindruck nicht los, daß der Begriff der Mystagogie in der Pastoraltheologie bislang mehr beschwörend als in dieser Weise konsequent verwendet wurde.

³⁷ Wie fürchterlich wahr dies ist, zeigt sich in der schrecklichen Vernichtungsbereitschaft denen gegenüber, die nicht mehr zu brauchen sind, die keinen Nutzen mehr haben, nicht einmal mehr für Sklavenarbeit und Konsum, die nur noch lästig sind, wie etwa die Straßenkinder in Bogota und die Obdachlosen in Sao Paulo.

treffsicher die christliche Botschaft genau diese Problematik trifft: denn Gott selbst hat in Jesus Christus diejenigen, die ihm total fremd und für ihn "unbrauchbar" sind, bedingungslos in seine Anerkennung aufgenommen, nämlich uns als SünderInnen. Aus dieser Perspektive sind *wir* seine Transzendenz, seine Fremdheit, sein großes Geheimnis. In Jesus, den, wie Paulus einmal sehr bezeichnend formuliert, Gott selbst zur Sünde gemacht hat (vgl. 2 Kor 5,21), ist sich Gott selber fremd geworden. Aber das sei hier nur angedeutet.

So gibt es wohl eine doppelte kategoriale Gegenwart Gottes in der Welt: einmal in seiner Brauchbarkeit, aber auch in seiner Unnützlichkei, in seiner Antwortfähigkeit auf den Sinn des Lebens, aber auch in seiner Brechung menschlichen Sinnes (und systematisch-schlüssiger Denkfähigkeit), in seiner Inanspruchnahme für das Humanum, aber auch in seiner "Zwecklosigkeit" (in der Selbstwertigkeit der "Gloria Dei") darüberhinaus, in seiner Konkretheit (z. B. Jesus von Nazareth), aber auch in seiner Entzogenheit, in seiner Bekanntheit (z. B. in den biblischen Geschichten), aber auch in seiner Fremdheit (z. B. in den Geschichten der anderen Religionen). So gilt seine (auch in Jesus legitimierte Selbst-)Indienstnahme für menschliche Bedürftigkeiten, so gilt aber auch sein darüberhinausgehendes Grundgeheimnis unserer Existenz, unergründlich, unerschöpflich und unkalkulierbar.

Die Beziehung zu diesem Geheimnis ist es, die Jesus wochenlang in die Einsamkeit führt, fernab von allen Zwecken und Sinnvolligkeiten, geradezu kontrafaktisch etwa auch zur diakonischen Berechnung: Was könnte er anderen Menschen helfen in dieser Zeit? Und doch ist gerade diese Selbstvertiefung in das Geheimnis Gottes die mystische Bedingung der Möglichkeit, im Ernstfall alles zu geben, bis hin zum Kreuz, aus dem ja auch eine menschlich kalkulierte Sinnlosigkeit herauschreit: Wofür denn der frühe Tod? Könntest du nicht, wärest du kompromißbereiter, in deinen kommenden Jahrzehnten soviel Gutes tun? Hier steht die Bezeugung des diesbezüglich transzendenten Gottes mit seiner Deszendenz, das Martyrium, gegen die diakonische Kalkulation. Nicht um etwa die Diakonie und die Option für die Armen und Anderen zu schmälern, sondern um sie bis auf die Tiefe dieses Geheimnisses Gottes selbst zu und damit auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe hin zu radikalieren. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive*sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden! Dieser Aspekt ist sehr wichtig, ist er doch die Bedingung überhaupt jeder Mystik, die Gott als den nochmals ganz Anderen erfährt, der mit unabweisbarer Evidenz, unkomplementär zu unseren Denken und Erwartungen, die

Menschen überwältigt. Darin gründet der Schutzraum Gottes vor Verdinglichung.³⁸

4. *Spiritualität: ungespalten vom Leben*

Verstummt Gott selbst oder haben wir sein Wort blockiert? Durch zuviele Wörter und durch zuwenig Hinhören? Sind wir selbst demgegenüber desensibilisiert, den wir beanspruchen? Dann allerdings gerieten wir in die Komplizenschaft der Transzendenzverkleinerung im Leben der Menschen. Was also ansteht, ist ein Wiedergewinn der Erfahrungsfähigkeit der Theologie, genauer: ein Wiedergewinn des Vertrauens zwischen Wort und Erfahrung.

Wenn wir als TheologInnen zuständig sind für die Explikation der Urerfahrungen Gottes in Bibel und Tradition, dann sind wir als *praktische* TheologInnen in besonderer Weise (und dies macht unser Proprium innerhalb der theologischen Disziplinen aus) für die Explikation der Bezeugungen Gottes in der Gegenwart zuständig. Genau dies rettet uns vor dem Abdriften in die Gesetzlichkeit. Dann suchen wir den Vorrang der Evidenz vor allen Buchstaben des Gesetzes, der Gnade seiner Gegebenheit vor der Hybris, Gott moralisch geordnet und dogmatisch temperiert festmachen zu können.

Man muß sich ja vor Augen halten: Nur fünf Prozent aller EuropäerInnen beziehen eine explizit atheistische Position. Also gibt es eine breite und vielfältige, sicher auch ambivalente Offenheit für die Transzendenz im weitesten Sinne des Wortes. Umgekehrt sind nur zehn Prozent der Heranwachsenden religiös im kirchlichen Sinn (Kirchgang usw.). Kirchlicher Glaube ist nicht ein Schichten-, sondern ein Altersproblem: je jünger, desto unkirchlich religiöser. Was sich weltweit zeigt, bricht auch hier durch. Nicht die offiziellen Institutionen und Vertreter etwa in der Politik vertreten zunehmend die *entscheidenden* Anliegen der Bevölkerung, sondern die NGO's, die Non-Government-Organisations: in Peking auf der Weltfrauenkonferenz, mit der Greenpeace-Bewegung, mit den Bestrebungen für Volksentscheide usw. So ist es offensichtlich auch mit dem Verhältnis von religiösen Bedürfnissen und den alten offiziellen Institutionen der Religionen. Wer, wenn nicht die Praktische Theologie hat auf diese anwachsende Spaltung zwischen Institution und Leben den Finger zu legen! Erst in dieser

³⁸ Vgl. G. Ruggieri (Catania) in seinem Referat: Gott - ein Fremder in der Kirche? Auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27. - 31.08.1995 in Freising.

praktischen Wahrnehmungs- und Urteilskraft ist die praktische Theologie nach Schleiermacher die "Krone" der Theologie überhaupt.³⁹

Als kirchlicher Theologe stehe ich mit unserem Thema zusätzlich vor einer persönlichen und beruflichen Entscheidung, die sich stufenweise mit folgenden Fragen erfassen läßt.

1. Will ich kirchlicher Theologe bleiben, oder will ich (um wieder mehr mit der gelebten Religion in Kontakt zu geraten) Religionstheologe (-wissenschaftler) werden, durchaus nicht nur analytisch, sondern mit dem Impetus zu einer kritischen Theorie der gelebten Religion? Das wäre schon etwas: eine Kritik der realen religiösen Manifestation aus humanisierender Perspektive.

2. Wenn ich mich dazu entscheide, kirchlicher Theologe zu bleiben, dann gibt es wieder zwei Unterfragen:

2a. als kirchlicher Theologe, der die Fossilien einer Religion bewahrt, die sich ansonsten weitgehend vom alltäglichen Leben der Menschen ablöst und sich in das Getto einer für die Gesamtgesellschaft nicht mehr verantwortlichen jenseitsfixierten religiösen Sekte begibt?

2b. oder als kirchlicher Theologe im Sinne des II. Vatikanums, das schon längst den Weg gewiesen hat, nämlich die Verbindung von Glaube und Erfahrung, von Kirche und Gesellschaft, von Evangelium und Leben zu betreiben, im Sinne der gegenseitigen Vermittlung, des Ineinanders von Gnade und Welt?

Auch wenn dies nur nach einer rhetorischen Frage klingt, so sind dies doch, wenn manchmal auch nur unter der Hand besprochen, reale Alternativen.

Genau hier steht auch die inhaltliche und kommunikative Anschlußfähigkeit der männlich dominierten Theologie an die feministische Spiritualität und Theologie auf dem Spiel. Ursula King hat hier in Freising vor einigen Wochen gesagt: Die Frauen sind (durch Untersuchungen) erwiesenermaßen religiöser als Männer, aber in den religiösen Institutionen haben die Männer das Sagen, im Sinne des gesetzlichen Wortes. Auch hier also die gleiche drohende Spaltung, wie sie zusätzlich nochmal von der (nicht zu naturalisierenden)⁴⁰ Gender-Differenz

³⁹ Vgl. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Leipzig 1910/Darmstadt 5. Auflage, 99-131.

⁴⁰ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Patriarchale Herrschaft spaltet - Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung, in: A. Berlis, u. a. (Hrsg.), Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1995, 5-29, 17 (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 3).

verschärft wird: Männer tendieren mehr zu generell-objektiven Wertigkeiten der äußeren Dinge, während Frauen die inneren persönlichen Erfahrungen wichtig nehmen: in einer dichten Lebensbezogenheit, bis hin zur intensiven Verknüpfung von Spiritualität und dem Kampf für das Leben, in den Regionen der Armut und des Elends als Kampf um das Leben.⁴¹

Eine fundamentaltheologische Perspektive zum Thema kann keine ausführliche Diskussion bieten. Auch sollte keine zugehörige theologische Orientierung erwartet werden. Stellen Sie sich also auf einen holzschnittartigen Impuls ein, der das aufgetragene Thema persönlich zu beantworten versucht: Wo gehen wir Spuren Gottes heute auf? Welchen möchte ich auch weiterhin nachgehen?

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzulegen, die dokumentarisch belegt wird. Dem schließt sich eine Bestimmung auf die vedutenische Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Lesung beendet meine Ausführungen.

1 Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urbema

Dem Zufall des Augenblicks mag es zu verdanken sein, daß das Thema des Kongresses nicht Gotteserfahrung oder religiöse Erfahrung lautet, sondern 'Spuren Gottes'. Doch gerade dem Anschlag des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner vedutenischen Formulierung der 'vestigia Dei' klingt, so wenig ist damit mehr in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir wissen also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertritt aus der Fährten-Phase der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie: wie jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Individualität der Täter in der großen Lösung sammelt.

Spuren setzen also voraus, daß etwas Spuren hinterlassen kann, und daß es einen Untergrund, eine Matrix gibt, in der Spuren erscheinen

⁴¹ Vgl. R.A. Osorio Sierra, Kunaite - A Dream filled with Hope. A Latin American Perspective, in: A. Esser/L. Schottroff (Hrsg.), Feministische Theologie im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1993, 95-110, 108. (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 1)