

Roman Siebenrock

Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie.

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

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzutragen, die repräsentativ belegt wird. Dem schließt sich eine Besinnung auf die traditionelle Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Tagung beschließt meine Ausführungen.

1 Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urthema

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 Anspruch des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner klassischen Formulierung der 'vestigia Dei'¹ klingt, so wenig ist davon heute in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir reden also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertraut aus der Karl-May-Phase der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie; und jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Indizienkette als Beweis in der großen Lösung sammelt.

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

¹ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Pilgerbuch der Seele zu Gott. De reductione artium ad theologiam. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München 1961; Ders., *De triplici via*. Über den dreifachen Weg. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser. Fontes Christiani 14. Freiburg 1993.

bleiben. Wenn Spuren bleiben, dann möchte ich von einem Weg sprechen. Bleiben Spuren im Wasser? Was bleibt von frischen Spuren im Schnee, wenn der Föhn darüber hinwegbraust? Gibt es eine harten Untergrund, auf dem Spuren vielleicht nur mit viel Mühe und reicher Erfahrung entziffert werden müssen, die aber von Dauer sind?

Die Rede von der Spur bringt eine wechselseitige Beziehung zwischen drei Polen zum Ausdruck: Spurengeber, Untergrund und Spurenläser. 'Spurengeber' und 'Spurenläser' werden dabei als von einander getrennt und dennoch durch die 'Matrize' als miteinander verbunden angesehen. In der Gegenwart des Anderen sprechen wir nicht von Spuren. Erst in der Abkunft sammeln wir Spuren seiner ehemaligen Gegenwart, die Trauer und Sehnsucht tragen. 'Spuren' verschränken auf eigentümliche Weise die Zeit in Gegenwart und Vergangenheit, und den Raum in unmittelbarer Begegnung und Trennung. Dazwischen erstreckt sich ein Weg, zeitlich oder räumlich. Die verschiedenen Möglichkeiten dieses Bezugsfeldes brauchen hier nicht durchgespielt werden, nur einige Hinweise scheinen mir geboten.

Spuren können bewußt hinterlassen werden, um andere anzulocken, um sie zu einem Ziel zu führen. Spuren sind interpretierte Vorkommnisse. Und Interpretation setzt Befähigung voraus. Was einer Epoche ein Steinbruch war, sehen andere als Ausdruck einstiger Größe. Das Forum Romanum war bereits einmal eine Schaf- und Kuhweide. Es gibt Zeitalter der Erblindung und der Entdeckung, der Verfinsterung und des Aufgangs.

Wenn ich nun mit diesem Appell an ihre Phantasie und Erfahrung das Thema auf die 'Erfahrungen der Spuren Gottes' ausdehne, stellen sich augenblicklich Fragen über Fragen ein. 'Spur' setzt voraus, daß etwas unterscheidbar bleibt vom Untergrund. Wenn es aber einen Wirklichkeitsbereich gibt, in dem die Spuren Gottes nicht zu finden wären, wie könnte dann noch von den 'Spuren Gottes' gesprochen werden, der eben dann eine 'regionale Gottheit' wäre und nicht die alles bestimmende Wirklichkeit? Wie kann etwas Spur werden, wenn grundsätzlich alles Spur ist? Im Hinblick auf die Bedeutung der 'Matrize' aber darf die Frage nicht umgangen werden, wo die Spur Gottes dauerhaft wird? Und schließlich drängt sich die Frage auf, wer zur Wahrnehmung der 'Spur Gottes' befähigt ist, zumal Gott ja kein Vorkommnis in dieser Welt ist.

2. Orte des Aufgangs Gottes in unserer Zeit

Wenn wir nach den Spuren Gottes in unserer Zeit fragen, dann stellen wir insgeheim die Frage nach dem theologischen Ertrag unserer Zeit, der immer gewonnen wird aus der Erfahrungsgeschichte der Menschen vor und mit Gott. Gewiß können die hier genannten Ort auch in anderen Zeiten gefunden werden, wenn auch auf Nebenwegen.

Vorab muß auf drei Einschränkungen dieser Darstellung eindringlich hingewiesen werden. Mir liegt es fern, nur auf jene Spuren Gottes einzugehen, die im Kielwasser der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte entdeckt werden. Hier soll vielmehr aus der Sichtweise eines Christen versucht werden, mit Hilfe einer Form der 'natürlichen Theologie' aktuelle Möglichkeiten der Gottesbegegnung aufzuzeigen, die sich auch außerhalb der eigenen Tradition identifizieren lassen. Zweitens werde ich nicht auf persönlich oder gemeinschaftlich bezugte Sondererfahrungen eingehen, die auch in unserer Zeit nicht abgebrochen sind. Vielmehr hat es den Anschein, als ob Visionen und andere Phänomene sich häuften. Drittens soll nicht im Geringsten bestritten werden, daß die klassischen Paradigmen noch heute lebendig und fruchtbar sind. Dazu zähle ich die verschiedenen (Misch-) Formen der Aufstiegs-, Verinnerlichungs- und Einheitsmystik, die aus der Philosophie und der mystischen Tradition kommend seit ihrer klassischen Formulierung bei Augustinus und bei Gregor von Nyssa auch im christlichen Bereich an Faszination nichts eingebüßt haben.² Die tiefenpsychologische Reinterpretation dieses Modells hätte ohne diese lange Tradition keine Resonanz. Ihr gelingt es, die Einheit von Selbst- und Gottesbegegnung in heilenden Wirkung zu vermitteln. Darauf kann ich hier jedoch nicht eingehen. Die Aufmerksamkeit

² Das Höhlengleichnis Platons dürfte die prägende Formulierung in erkenntnistheoretischer Absicht sein, die eine Weltauslegung einschließt (Platon, *Politeia* VII., 514-518b). In seiner mystisch-mystagogischen Fortführung bei Plotin wird der Aufstieg zu ersten Ursache allen Seins zu einem Weg des Menschen zu sich selber in die Tiefen der Seele. Die darin zum Ausdruck kommende Vereinigungsmystik, die sich in verschiedenen Brechungen in allen religiösen Traditionen finden, halte ich für das Paradigma einer 'natürlichen Theologie'; einer Gottesrede vor oder außerhalb der Offenbarung. Auf vielfältige Weise ist diese Tradition auch in der christlichen Theologie und Spiritualitätsgeschichte aufgenommen und verwandelt worden. Stellvertretend seien genannt: Gregor von Nyssa (*Der Aufstieg des Mose*. Sophia. Quellen östlicher Theologie 4. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum. Freiburg i.Br. 1963), Augustinus (Gespräch mit Monika in Ostia im neunten Buch der "Bekenntnisse"; Auslegung von Psalm 41) und vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita, der uns durch seine Preisung der Namenlosigkeit und Unsagbarkeit Gottes die negative, die apophatische Theologie als bleibendes Erbe hinterlassen ist.

möchte ich vielmehr auf jene Wege richten, die mir für unsere Zeit als exemplarische erscheinen.

2.1 *Der gefährdete Gott – oder die Bestimmung der Bedeutung des Wortes 'Gott'*

Kaum zuvor war die Aufgabe als so dringlich wie heute angesehen, den Sinn des Wortes 'Gott' zu bestimmen. Damit ist keine Banalität und noch weniger eine überflüssige Fingerübung angesprochen, sondern bis in die philosophische Analyse hinein wird die Dringlichkeit des dritten Gebots gesehen. Nicht nur bleibt jede mögliche Spur Gottes von der insgeheimen Proklamation des Todes Gottes bedroht, der sich weniger in einem theoretischen, sondern in alltäglichem praktischem Atheismus äußert, mehr noch steht jede Rede von Gott vor der Aufgabe, vor Verunstaltungen und vor Entstellungen zu bewahren.³ Das sorgsame Reden von Gott heute, weiß darum, daß das Wort Gott uns wie ein "erblindetes Antlitz"⁴ anschaut.

In das Gedächtnis jeder künftigen Rede von Gott hat Karl Rahner daher die Unsagbarkeit, die Unverfügbarkeit, das Geheimnis Gottes eingebrannt, das uns vor das Ganze der Welt und unserer selbst bringt. Gott ist kein Gegenstand der Welt, und nicht für unsere partikulären Ziele (und seien es die geheiligsten Heilsziele) zu funktionalisieren. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Gott und den zahllosen Götzen möchte ich formulieren: Die Frage aller Fragen, die Frage nach dem uneinholbaren Ursprung und der nicht manipulierbaren Zukunft aller Wirklichkeit und darin unserer selbst, stellt sich stets als Frage nach Gott, auch wenn viele Menschen dieses Wort mit gutem Grund scheuen, weil der Ort Gottes in der Welt ein Ort höchster Gefährdung ist. Die semantische Klärung des Wortes Gottes klärt im Bewußtsein der atheistischen Negation und des vielfältigen, auch religiösen Mißbrauchs Gottes den Gebrauch des Wortes "Gott" auch innerhalb der Theisten. Die Rede von Gott hat ihre Unschuld verloren.

2.2 *Die Frage nach dem Ganzen als bleibender Ort möglicher Rede von Gott*

Ein zweiter Weg, der die Möglichkeit unzähliger Wege zu Gott grundlegt, gründet in den aktualisierten Interpretationen des klassischen

³ Vgl.: Buber, Martin, Gottesfinsternis. In: Ders., : Werke. Bd. I. München-Heidelberg 1962, 508-510.

⁴ Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976 (u.ö.), 56.

teleologischen Arguments, die alle mit den neuen Unendlichkeitserfahrungen der modernen Wissenschaft ringen. Natur und Geschichte, und daher auch der Mensch und das Ganze unserer Wirklichkeit sind nicht fertig und festgelegt, auch nicht hinreichend erklärt, sondern in Herkunft und Zukunft unübersehbar.

In der Frage nach dem Ganzen bekommt dabei die Ahnung einer nicht abschließbaren Zukunft besondere Bedeutung. Weil alle Wirklichkeit über sich selbst hinausweist, also Selbsttranszendenz und Symbol ist, kann grundsätzlich alles zum Verweis werden. Herkunft und Ziel aller Wirklichkeit ist der Weg, auf dem die unabweisbare Frage nach Sinn und Orientierung aufgeht. Diese Frage ruft von sich aus nach einer religiösen Antwort, da selbst atheistische Antworten mit religiöser Rhetorik und Symbolik hier arbeiten müssen.

Die vor kurzem als numinos abgetane Erfahrung wird durch die sich immer deutlicher aufdrängende Einsicht gestärkt, daß auch die Natur in ihrer intensiven und extensiven Universalität von der menschlichen Vernunft nicht letztlich durchschaut werden kann. Diese Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit, das ist ein neues Phänomen, bezieht sich nicht allein auf die uns vorgegebene Natur, sondern auch auf die Erzeugnisse des Menschen selbst. Zur Beschreibung der Komplexität der neuen Medien werden in hohem Maße religiöse Metaphern und Sprachtraditionen eingesetzt. Erleben wir die Renaissance der antiken Götter-, sprich Götzenwelten im biblischen Sinne: Gott als Gemächte des Menschen?⁵

Wir sind bescheidener geworden. Das mechanistisch-rationalistische Weltbild des letzten Jahrhunderts, das den entscheidenden Hintergrund für den theoretischen Atheismus dargestellt hat, ist zusammengebrochen. Noch ist aber das Diastase nicht gefüllt und wird zunehmend mit neuen und alten Mythologemen besetzt. Wenn die Theologen nicht angemessen von Gott sprechen, dann werden es die Wissenschaften tun, weil der menschliche Geist stets das ganze Beden-

⁵ Vgl. Dubuy, J.-P., *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris 1982 (in Bezug auf das ökonomische System: Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris 1979). Die religionsproduktive Wissenschaft scheint sich derzeit vor allem aus der Komplexität der modernen Medien in Rückgriff auf ein 'vorchristliches Heidentum' zu entwickeln (vgl. McLuhan, M., *Understanding Media. The Extension of Man*. With a new introduction by Lewis H. Laphan. Cambridge Mass. 1994; dazu: Niewiadomski, J., *Extra media nulla salus. Zum Anspruch der Medienkultur*. In: *ThprQ* 143 (1995) 227-233). Gerade in dieser gegenwärtigen 'religiösen Renaissance' scheint Feuerbach vergessen zu sein. Eine christliche Theologie jedoch kann Feuerbach gerade wegen seiner geradezu biblischen Götzenentlarung nicht vergessen.

ken muß. Daher werden wir weiterhin eine bunte Palette biologischer oder physikalischer 'Theologien' erwarten dürfen.⁶

2.3 Die Rückkehr der Apokalypse oder die Sterblichkeit der Welt

Die neue Qualität der Gefährdung unserer Wirklichkeit durch die mathematisch erweisbare Fähigkeit des Menschen, sich selbst und sogar alles Leben zu vernichten, läßt die Organisation der menschlichen Gesellschaft nicht unberührt.⁷ Seit 1970⁸ drehen wir, anscheinend ohne wirklich eine Kehrtwende einleiten zu können, an der Welt-Todesspirale. Im Bewußtsein einer Gesamtgefährdung der Welt gewinnt die Natur wieder eine Aura von Heiligkeit und unantastbarer Würde.⁹ Andererseits erlangen die alten, vielfach bereits abgelegten Bilder der Apokalypse in säkularer Form drückende Gegenwartsbedeutung. Alle ökologischen Gruppen versuchen mit Vorwegnahmen der kommenden Selbstzerstörung wie einst die Propheten Israels in ihren Aktionshandlungen das selbstfabrizierte 'Endgericht' abzuwenden, indem sie es imaginativ in Szene setzen, es uns vorstellen.

Die alte Erfahrung der Kontingenz des Menschen in Leid, Krankheit und Tod, die immer schon zum ambivalenten Urgestein des Religiösen gehörte, ist eingebettet in die Möglichkeit der Sterblichkeit der Welt. In dieser Situation bleibt der Mensch aufgerufen, angesichts der umfassenden Gefährdung Orientierung und Sinn zu stiften.¹⁰ Die Unbedingtheit als Einbruch Gottes fordert jeden Einzelnen, und damit alle Menschen in ihrer Verantwortung für die eine Welt ein. Der kategorische Imperativ hat Schöpfungsqualität erhalten.

⁶ So schon Newmans Analyse und Verteidigung der Theologie innerhalb der Universität (vgl. Newman, J.H., Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Mainz 1960; v.a. 72ff).

⁷ Vgl., Büchele, H., Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Innsbruck-Mainz 1996.

⁸ Vgl. Meadows, Denis, u.a. Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 14 1994; Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht. Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt. Hrsg. Dieren, Wouter van, Basel 1995.

⁹ Der einstige Pantheismus wandelt sich in die ethische Aufgabe an den Menschen, die Welt aller Lebendigen zu bewahren.

¹⁰ Es gehört zu den erstaunlichen Entwicklungen der ehemals atheistischen Pionierwissenschaft, der Soziologie, daß in ihr die unersetzbare anthropologische Bedeutung der Religion fast konsenshaft eingeräumt wird (vgl. Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Wissenschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1981 [heute: Freiburg i.Br. 21992; Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1982; Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung. Graz 21990).

Wenn der Erfahrung des richtig verstandenen, nicht billig mißbrauchten Trostes, der Hoffnung über alles Scheitern und aller Gefährdung jenseits unserer Prognostik und unseres Kalküls hinaus, in der Ermöglichung gelingenden Lebens trotz alledem in und durch alle Trauer und Tränen nachgegangen wird, dann ist eine markante Spur Gottes entdeckt.

2.4 *Gottes Spur in der Begegnung des Anderen*

Mit der Beschreibung dieses Ortes kommt der besondere Beitrag unserer Zeit zur Gottesgeschichte des Menschen zur Sprache. Die Erfahrung des Anderen ist dabei persönlich-individuell und gesellschaftlich zu verstehen.¹¹ Der Ruf nach Gerechtigkeit und die Hoffnung auf die Rechtfertigung der Opfer gehören in diesen markanten Weg, sollen aber wegen seiner besonderen Bedeutung eigens dargestellt werden.

Die Wiederentdeckung des Anderen verdankt unsere Kultur vorrangig dem jüdischen Denken¹², das die neuzeitliche Mißachtung des Anderen aufdeckt. Die neuzeitliche Selbstvergewisserung in der denkenden Vergewisserung des autonomen Subjekt angesichts des radikalen Zweifels erweist sich als Illusion. Immer wieder werden mittels der phänomenologischen Methode in interpersonalen Grundvollzügen wie Vertrauen, Verzeihen, Verantwortung und Liebe Strukturen aufgezeigt, in der die Relation zur Grundkategorie der menschlichen Person wird. Person ist von anderer Person her und auf andere Person hin. Die darin uns treffende unbedingte Anerkennung des Anderen und seiner unableitbaren Würde wirft ein Licht auf den inwendig Dritten.

Der Weg zu Gott im Aufweis der Würde mitmenschlicher Erfahrung und ihres uneingelösten Versprechens weist nicht allein auf die anthropologische Grundmatrize zeitgenössischer Spuren Gottes hin¹³,

¹¹ Die sich bis heute durchhaltende Diskussion über das Verhältnis von personaler und gesellschaftlicher Akzentuierung halte ich für vordergründig und letztlich künstlich.

¹² Es seien die drei Pioniere des dialogischen Denkens in diesem Jahrhundert genannt: Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) und Ferdinand Ebner (1882-1931). Markant bringt heute diese Perspektive Emmanuel Lévinas zur Geltung (vgl. Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Vorwort v. Bernhard Casper. Übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg ²1988; ders., Die Zeit und der Andere. Hrsg. Ludwig Wenzler. Freiburg ²1989; ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Krewani. Freiburg i.Br. ³1992).

¹³ Umfassend aufgearbeitet bei: Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983; vgl. Splett, J., Über die Möglichkeit, Gott heute zu

sondern impliziert bereits die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.¹⁴

Zurecht fällt das Zeugnis jener Gruppen ins Gewicht, die lange verdrängt worden sind. Dabei kann mit Erstaunen festgestellt werden, daß diese Gruppen die Mehrheit der Menschen darstellen: Frauen, Arme, Unterdrückte.

Die Verflechtung der Menschen (Mit-sein) untereinander ist indes zutiefst geprägt vom Unrecht, dem zugefügten Leid, der Gewalt und der Zerstörung. Auch gelingendes Mit-sein vollzieht sich immer im Unheilskontext. Alle Religionen buchstabieren mit unterschiedlichen Akzenten, daß die täglich erfahrbare Wirklichkeit im Argen liegt. Die Frage nach dem Weg aus dem Unheil, nach Erlösung und Befreiung, nach Einsatz für und Anspruch auf Gerechtigkeit, ist auf Dauer nur als Weg zu Gott und damit als Weg mit Gott auslegbar, weil es die Frage nach dem Einsatz und der endgültigen Bestimmung des eigenen Lebens darstellt.¹⁵ In der Einheit von Diakonie und Gottesfrage verbinden sich zutiefst die Frage nach der Endgültigkeit der eigenen Freiheit mit dem Schicksal des Anderen.

Die Wiederentdeckung des 'Exodus' in den unterschiedlichen Kontexten der verschiedensten Formen der Befreiungstheologie wird der Gottesgeschichte erhalten bleiben, auch wenn die marxistische Gesellschaftsanalyse einmal überholt sein wird (noch ist sie es lange nicht). Ihr besonderer Beitrag beruht darin, die Gottesgeschichte aus der privaten oder rein persönlichen Sphäre befreit zu haben, und die Geschichte einer gesellschaftlichen Befreiung aus Unterdrückung und Knechtschaft in den modernen Sklavenformen der politischen Totalitarismen und wirtschaftlichen Versklavungen dieses Jahrhunderts als Gottesgeschichte ansatzhaft zu vermitteln. Es gehört zu den großen Lücken unserer Wahrnehmung, die Gottesgeschichte in der gesamtgeschichtlichen Entwicklung der Zeit nicht mehr dechiffrieren zu können. Die Hegelsche Universalitätssicht bleibt uns auch wegen der ihr innewohnenden Totalisierung verschlossen; eine Grammatik endlich-

denken. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. I.: Traktat Religion. Freiburg i.Br. 1985, 136-155.

¹⁴ Tafferner, Andrea, Gottes- und Nächstenliebe in der deutsch-sprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbrucker Theologische Studien 37. Innsbruck 1992.

¹⁵ Insofern müssen sich alle säkularen Heilsangebote, die nach dem Verschwinden der traditionellen religiösen Institutionen mit großer Kraft in die Geschichte eingetreten sind, mit (pseudo-)religiöser Rhetorik und Ikonographie ausstatten. Das Ergebnis derselben war bislang immer noch ein menschenverachtender Totalitarismus (vgl. Bry, C.Ch., Verkappte Religion. Kritik des kollektiven Wahns. München 1979).

unvollkommener Sehen des Ganzen verbleibt ein dringendes Desiderat.

2.5 Die Zukunft der Opfer

Die Erfahrung der Ungerechtigkeit, der himmelschreienden, die Hölle fordernden¹⁶ Unmenschlichkeit unseres Jahrhunderts ruft eindringlich nach einer möglichen Gerechtigkeit für die Opfer, die nach menschlich-weltlichen Maßstäben zynisch überspielt oder resignativ-tragisch beantwortet werden muß. Als Synonyme für das Golgotha dieses Jahrhunderts haben sich Orte wie 'Auschwitz' und 'Hiroshima' unauslöschlich in die Gottesgeschichte eingegraben. Die Frage nach der Zukunft der Opfer wirft aber in neuer Schärfe die Theodizeefrage auf. Gefragt wird nicht allein nach der argumentativen Abweisung des atheistischen Schlusses aus der Erfahrung der ungeheueren Leiddimension, sondern nach der Gegenwartsweise Gottes in dieser Leidgeschichte der Menschheit. Alle Rede von Gott bleibt im Schatten Golgothas; und damit wesentlich 'theologia negativa', die nicht in der Analogie der Begriffe, sondern in der Dunkelheit unserer realen Geschichte wurzelt. Der Ruf nach einer bleibenden Gerechtigkeit Gottes wird in der Erneuerung der vielfach versteckten Vorstellung von einem Endgericht wieder wach.

Aber auch die vielfach geahnte sanfte Abschaffung des Menschen in der konsumistisch-narkotisierenden Betäubung unserer 'schönen neuen Welt' läßt "die Sehnsucht nach dem ganz Anderen"¹⁷ in der Hoffnung wachsen, daß der Mörder nicht endgültig über sein Opfer triumphieren möge und das Menschsein, das immer auch mit dem Bewußtsein von Sinn und einer unstillbaren Sehnsucht in der Erfahrung von Leid und Tod verknüpft ist, nicht abgeschafft wird. Vielleicht erscheint angesichts des prophezeiten Endes der Geschichte, das nicht apokalyptisch gedacht, sondern wohlstandsverwaltet kommt¹⁸, die bleibende universalgeschichtliche Kraft des Gottesgedankens:

¹⁶ "Die monströse Tat heischt nicht nur nach Verurteilung, sondern nach *Verdammung* - und zwar in der ganzen religiösen Befrachtung des Wortes" (Berger, Anm. 11, [1981] 80).

¹⁷ "Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt der Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. ... Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge" (Horkheimer, Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gunkler. In: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt 1985, 385-404, hier 389).

¹⁸ Fukuyama, F., Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

Gott führt heraus, in die Geschichte. Das Bewußtsein selber von der (einen) Geschichte ist eine urbiblische Anzeige Gottes.

2.6 Holzwege: Abwege der Gottes-Entstellung

In einer 'empirisch-konkreten via negativa' sind auch jenen Warnungen vor verschiedenen Gottesvergiftungen, die sich in bestimmten Religionsformen feststellen lassen, eine indirekte Aussage für die Gottesgeschichte zu entnehmen.¹⁹ Gott wird nicht als Konkurrent des Menschen erkannt, sondern als Ermöglichung gelingenden Lebens für alle auf Endgültigkeit hin. Daher wird Gott nur im Zusammenhang mit gelingendem Leben für alle ansichtig: Gott ist ein Freund des Lebens.²⁰ Religion, auch das christliche Zeugnis, ist daher zutiefst gefährdet durch ihre 'unmenschlichen' Anhänger.²¹

Daher wird ein traditioneller Ort der Gottesgegenwart in der Welt nahezu ausgeschlossen: Das Gottesgnadentum der Macht. Nicht nur der säkulare demokratische Rechtsstaat, der politische Macht nur als Mandat auf Zeit, und daher als Dienst am Gemeinwohl begründet, kommt darin zum Ausdruck. Vielmehr wird im Bewußtsein der unvermeidbaren Gewaltanwendung der Macht unter den gegebenen Bedingungen Gott 'instinktiv' aus der Gewaltspirale herausgehalten.²² 'Gewalt im Namen Gottes' ist zurecht im Verruf, gerade weil selbst 'säkulare' Politiker in extremen Situationen darauf zurückgreifen.

¹⁹ Stellvertretend für autobiographische oder klinisch-diagnostische Dokumente zur Pathologie des Religiösen sei genannt: Moser, Tilmann, Gottesvergiftung. Frankfurt 1989. Es darf nicht übersehen werden, daß die bloße Abschaffung Gottes das Problem nur verschiebt: Der Mensch wird Subjekt der Allmacht. Während das Religiöse pathologisch werden kann, muß die Vergöttlichung des Menschen ihn zerstören (vgl. Richter, Horst-Eberhard, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbeck 1986).

²⁰ "Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Herr, Du Freund des Lebens" (Weisheit 11,24-26).

²¹ In ganz anderem Kontext hat im Blick auf die englische Geschichte Bischof William Clifford von Clifton den Katholiken ins Stammbuch geschrieben, "daß die größten Feinde der Religion ihre maßlosen Verteidiger sind" (Mansi, 52, 281c. Zitiert nach: Schatz, K., Vaticanum I. 1869-1870. Bd. III: Unfehlbarkeit und Rezeption. Paderborn u.a. 1994, 39).

²² Hier hat die "Innsbrucker Soteriologie" auch für die innerchristliche Debatte einen Weg eröffnet, den es weiterzuschreiten gilt (vgl. Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium. Hrsg. Józef Niewiadomski - Wolfgang Palaver. ITS 38. Innsbruck-Wien 1992).

3 Wie geht Gott in dieser Welt auf

Nachdem einige Wege beschrieben worden sind, die uns auf die Spur Gottes setzen, soll quer zu diesen Wegen auf zwei Gestaltzüge der Spuren hingewiesen werden. Es haben sich nicht nur die Orte der Gotteswege verschoben, auch die Spurenkontur weist auf eine neue Epoche der Gottesgeschichte hin.

Die Spur Gottes führt nicht mehr aus der Welt hinaus, wird nicht deutlicher im Zurücklassen des Irdischen, sondern weist als Mystik der Erde Gott als das Herz und Ziel von Welt und Geschichte aus: als Heil *der* Welt. Daher ist die deutlichste Matrize der Spur Gottes die Anthropologie, die in den letzten Jahren durch die neue Wahrnehmung der Einheit von Mensch und Natur eine Erweiterung erfahren hat: gerade auch durch die Gefährdung der Natur durch den Menschen. Der prophetische Kündler dieser Blickwende heißt Teilhard de Chardin (1881-1955). Wenn aber die sinnlich, weltliche Kontur der Spur Gottes nicht nur vorläufiger Anlaß ist, den es im Weg abzustoßen gilt, dann muß Gott nicht nur in der Welt vorkommen, sondern der Welt eignet ob dieser Gegenwart eine bleibende Würde, die eine Hoffnung auf Vollendung *der* Welt, auf eine Erlösung *der* Welt in sich birgt, nicht aus der Welt hinaus. Aber ist Gott so 'ver-rückt' sich auf die Realität dieser Welt im Ernst einzulassen?

Im Horizont des Atheismus und der Erfahrung der eigentümlichen Ortlosigkeit Gottes, seiner Nicht-Festmachbarkeit in der Welt, hat die religiöse Rede ihre selbstgewisse Unangefochtenheit verloren. Eine seltsame Brüchigkeit zeichnet sie aus. Nicht als ob ihr Anspruch aufgegeben wäre. Nein! Aber Gott drängt sich nicht auf. In seiner Schwachheit und Vertreibbarkeit liegt inwendig die Möglichkeit eines kleinen Weges der Alltäglichkeit, der wortlosen Liebe und der Schlichtheit: Gottesbegegnung in der Alltäglichkeit dieses Lebens. Therese von Lisieux (1873-1897), die exemplarische Heilige des ausgehenden Jahrhunderts, weist uns darauf hin, daß diese Entwicklung aus der Mitte der Gottesgeschichte aufbricht und nicht als auferlegtes Schicksal trotzig abzuwehren wäre.

4 Eine nicht nur fundamentaltheologische Aufgabe: Würdigung der universalen Möglichkeit zur wahren Gottesbegegnung

Wenn die im Thema von den 'Spuren Gottes' innewohnende "induktiv-empirische" Wende theologischer Rede nicht im leeren Raum bloßer Optionen hängen bleiben will, dann muß sie Maß nehmen an der in

der Tradition bewährten Reflexion. Dafür scheint es mir hilfreich und fruchtbar, das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes kraft der natürlichen Vernunft (DH 3026) zu reinterpreten.²³ Das Dogma stellt weniger eine These als eine Aufgabe dar. Mein Vorschlag geht dahin, die atemberaubende Perspektive dieser Aufgabenstellung dadurch zu gewinnen, indem wir ihre Formulierung aus verschiedenen Zwängen befreien.

Statt von der Unterscheidung 'natürlich-übernatürlich' auszugehen, scheint es mir sinnvoller zu sagen: Alle Menschen können prinzipiell dem wahren Gott begegnen. Es gibt keine biographischen, kulturellen oder geschichtlichen Voraussetzungen. Weil jede Lebenssituation grundsätzlich zu einer Begegnung mit Gott werden kann, kann überall und jederzeit der Weg begonnen werden. Das eigentliche Problem der 'wahren Gotteserkenntnis' liegt nicht im Anfang, sondern in der Entwicklung und Wandlung auf dem Weg: im Exodus also.

Anstelle der rationalistisch gefärbten Unterscheidung von Glaube und Vernunft, die in der Aufgabe mündet, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens herauszuarbeiten, schlage ich vor: Die Offenbarung ist dem Menschen kongenial, der Glaube ist dem Menschen gemäß. Wenn in dieser Weise die wechselseitige Zuordnung von Glaube und Menschsein betont wird, dann darf die dritte Kette des Dogmas nicht unberührt bleiben.

Menschliche Erkenntnis, zumal theologische, kann nur unzureichend als das Ergebnis von Prämissen, logischen Schlüssen und Regeln erfaßt werden. Zwar ist die Logik als Richtmaß des Denkens gerade in einer Zeit der Pluralität eine Mindestbedingung für Kommunikation. Menschliches Erkennen muß als Lebenshandeln bestimmt werden. Gotteserkenntnis im besonderen kann nicht hinreichend als Behaupten von Sätzen aufgefaßt werden, sondern impliziert eine umfassende Selbstbestimmung, eine Lebensorientierung, die Bekehrung einschließt. Gott denken, heißt Gott lieben!²⁴

In Verbindung mit der 'Voraussetzungslosigkeit' für einen Lebensweg mit Gott ist die Erkenntnis nicht zu vernachlässigen, daß in der per-

²³ Vgl. Metz, Johann Baptist, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hrsg. Albert Raffelt. Düsseldorf 1994, 70-84.

²⁴ Sölle, D., Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart 1990, 11. In der Unterscheidung von zwei Erkenntnisweisen (kognitiv griechisch; vereinigend hebräisch) führt sie aus: "In diesem Sinn will ich diesen Satz von der Einladung zu dem Versuch, Gott zu denken, jetzt korrigieren und sagen: Ich lade ein, Gott zu lieben". Konsequenter reformuliert sie das Axiom Anselms von Canterbury 'fides quaerens intellectum' in: "amor quaerens intellectum" (ebd. 13).

sönlichen und gemeinschaftlichen Biographie der Ursprungsort der Theologie liegt, die daher – gerade wegen der Einmaligkeit von Person und Geschichte – unausweichlich plural ist. Hat die klassische Gottesrede die Analogie der Gottesrede in der Satzstruktur festgemacht, so stelle ich mir die Aufgabe, die Analogie der Gottesrede von ihrem biographische Ursprung her als dialogisches Geschehen unter und zwischen den verschiedenen Gotteszeugnissen zu lesen, in der die eine Rede immer die Ergänzung der anderen braucht. Das aufgegebene 'Dazwischenhören' wird ohne Spannung nicht möglich sein. Aber ohne die Vielfalt von Tönen, Akkorden, Instrumenten und Ausdrucksweisen erwächst die Symphonie der Ehre Gottes nicht.

Auf einige wenige Konsequenzen für Theologie und Kirchenpraxis sei noch hingewiesen. Zunächst scheint mir Kirche grundsätzlich bestimmbar zu werden als 'ecclesia', als jene Gemeinschaft, die auf die (geschichtliche) Spur Gottes herausgerufen worden ist; und die nur insofern diese 'ecclesia' realisiert, als sie Gott im Wandel der Geschichte auf der Spur bleibt. Weil aber die Spur in Raum und Geschichte sich wandelt, muß in der Kirche darum gerungen werden, neuen Wegen zu folgen und Irwege zu vermeiden. Theologie kann in diesem Prozeß bestimmt werden als die Kunst der Deciffrierung, als die Befähigung zum Spurenlesen, die deswegen immer wieder auf die PionierInnen der Gottesgeschichte hören und bei ihnen in die Schule gehen muß. Frühere Markierungen sind dabei sicherlich hilfreich, können aber die Zukunft nicht determinieren.

Dieser dramatische Prozeß der angemessenen Nachfolge ist nur als gemeinschaftliche Aufgabe zu realisieren, der sich immer wieder auf eine gemeinschaftliche Praxis besinnen muß. Der gestrige Tag hat schon angedeutet, daß dieser Prozeß nicht unter allen Bedingungen gelingt. Wenn wir uns auf die Bedingung der Möglichkeit besinnen, die eigene Gottesgeschichte mit anderen zu teilen, dann könnten daraus angemessene Kriterien der Kirchenkritik entwickelt werden.

5 Anschließende Reflexion nach Abschluß des Kongresses

Es sei mir gestattet, an die Wiedergabe des Referates zwei Gedanken anzuschließen, die sich mir seit dem Kongreß immer wieder aufgedrängt haben. Die Vielfalt religiöser Rede in unserer Zeit, die Gott zu vergessen droht,²⁵ verlangt von der Theologie eine Rückbesinnung

²⁵ Johann Baptist Metz mahnt schon seit einigen Jahren, die existierende Gotteskrise nicht zu überspielen, sondern endlich damit zu beginnen, in dieser Situation leidenschaftlich von Gott zu sprechen. In der jüngsten Wortmeldung hierzu führt er aus:

auf ihre angestammtes Geschäft: die Kritik an der Beliebigkeit der Gottesrede.²⁶ Wir stehen in der realen Gefahr, Gott in der religiösen Sprachverwilderung ("Theolalie") zu verlieren.

Die Gottesrede hat ihr Kriterium nicht in der Rede selber, sondern in ihrer Gottgemäßheit. Daher dürfen wir die Unterscheidung von angemessener und unangemessener Rede nicht aufgeben. Nicht in jedem Satz, in dem das Wort 'Gott' vorkommt, kommt auch Gott zu Wort. Da aber jede menschliche Rede bleibend von der Ambivalenz des Menschen geprägt bleibt, ist es allein vom Menschen aus nicht möglich, eine letztlich angemessene Rede von Gott zu entwickeln. Allein ein Wort von Gott selber her, in dem er sich selber ausdrückt, bildet das formal gesehene Kriterium aller Kriterien für die angemessene Rede von Gott.

Wenn wir wissen wollen, wie Gott wirklich ist, dann müssen wir eine Spur Gottes in unserer sichtbaren Welt buchstabieren können, auch in der universal zu findenden Welt von Gewalt, Haß und Tod, Ungerechtigkeit und Aufbegehren, in der er sich als der erweist, der er ist. Wenn Gott überall, wirklich in allem zu finden ist, nicht nur hinter allem erwartet oder gar vermutet werden darf, dann müßte seine Spur, ja er prägnant dort zu finden sein, wo wir ihn per definitionem nicht erahnen, und wovor ihn die Religionsgeschichte aus gutem Grund immer bewahren wollte: in Leid und im Tod. Dieses Kriterium ist gewiß der christlichen Gottesgeschichte entnommen, scheint sich mir aber auch vom Thema der 'Spuren Gottes' aufzudrängen.

Eine Nach-Lese der von mir angegebenen Orte müßte sich der Frage aussetzen, ob ich mit meinen Darlegungen nicht implizit der alten

"Wir haben eine tiefstehende Gotteskrise, ... Was wir mit dem Namen Gott meinen, steht heute ernster zur Debatte als je zuvor. ... Aber wir leben doch heute längst in einer Welt, die sich als Welt nach dem Tode Gottes versteht. ... Wenn wir endlich anfangen, von Gott zu reden, werden wir merken, wie viele Menschen das betrifft. Dieser Weg ist gefährlich, aber keine Glaubensidentität und schon gar keine Hoffnung kann von ihrem Wesen her ungefährlich sein. Aber dieser Weg hat auch seine Verheissungen. ... Und diese Gotteskrise ist auch die unterirdische Krise, in der sich Kirchenkrise und Gesellschaftskrise treffen. Gott ist nicht nur ein religiöses, sondern ein eminent politisches Schicksal" ("Wir müssen endlich anfangen, von Gott zu reden." Interview mit J.B. Metz. In: KathPress Nr. 272 vom 25.11.1995, 11f). Siehe auch: Titelgeschichte von: Psychologie heute. Heft 7/1995 (22. Jahrg.): "Was Gott ist, bestimme ich! Religion als Selbsterfahrung" (S. 20-33).

²⁶ Erstmals fällt das Wort 'Theologie' in der europäischen Denktradition in Platos Staat. Hierin werden die Mythenerzähler als 'Theologen' bezeichnet, deren Erzählungen durch 'tupoí' kritisiert werden, die am Wesen Gottes selber Maß nehmen müssen (Platon, Politeia II. 379a). Allein Gott selber kann Kriterium des angemessenen Redens von Gott sein.

Trennung der Traktate 'De Deo uno' und 'De Deo trino'²⁷ aufgesessen bin. Der exemplarische Ort des Anderen weist auf eine mögliche trinitarische Spurgestalt schon vor der expliziten Offenbarung hin.²⁸ Wäre es nicht eine Aufgabe, das Anliegen Bonaventuras unter den gegenwärtigen Bedingungen neu aufzunehmen und es mit der oben genannten allgemein-menschlichen Gottesbefähigung zu verknüpfen?²⁹

Zuletzt drängt sich mir die Frage auf, ob wir der besonderen Gottesgeschichte des christlichen Glaubens, nicht nur im Evangelium, sondern vor allem in den Gemeinden von Anfang bis heute eine besondere Bedeutung für die angemessene Rede von Gott zuweisen. Kreuz und Menschwerdung jedoch werden überliefert in Feier und Alltag der christlichen Gemeinden. Was auch immer die christliche Gemeinde sich zutrauen mag, ohne diese, ihre zentrale Aufgabe, scheint sie ihren Zweck zu verlieren. Wenn die Kirche nicht als abstrakter Ort der Gottesbegegnung wiedergewonnen werden soll, dann kann nur die konkrete Gemeinde, in welcher Ausprägung auch immer, zum mystagogischen Ort werden.³⁰

²⁷ Vgl. Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. In: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. Johannes Feiner - Magnus Löhrer. Band II. Die Heilsgeschichte vor Christus. Einsiedeln-Zürich-Köln, 317-397, hier v.a. 319-327.

²⁸ Vgl. Balthasar, Hans Urs von, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: Ebd., 15-43, v.a. 15-20; Hemmerle, Klaus, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Kriterien 40. Einsiedeln 1976.

²⁹ Als Beispiel könnten hier die Versuche Wolfhart Pannenberg's anregend sein, Theologie und naturwissenschaftliche Theoriebildung miteinander zu vermitteln.

³⁰ Auch wenn mir vielfach die Kritik, insbesondere an Karl Rahner, wenig überzeugend vorkommt, darf das Grundanliegen von Paul Weß nicht verdrängt werden (vgl. Weß, Paul, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie.* Graz 1989).