

Hans Küng

Gott neu entdecken

Persönliche Vorbemerkung

Was soll man zum Thema Gott neues sagen? Nach weit über 5000 Jahren Geschichte der Hochreligionen und bald 2000 Jahren Christentumsgeschichte: Man müßte entweder ignorant oder arrogant sein, wollte man zu diesem Thema etwas sagen, was nicht längst umfassender, tiefer, begründeter gesagt worden wäre. Was dem noch Originelles hinzufügen?

Ich habe die Stirn, trotzdem über dieses Thema zu reden, weil ich mich mit dem Gedanken tröste, daß von mir hier von vornherein kein akademisch gelehrtes, mit viel Bildungsgut gesättigtes Referat verlangt ist. Nicht primär Originalität, sondern eigene Betroffenheit im Kontext von Lebenserfahrungen ist hier gefragt — exemplarisch auch für ungezählte andere Menschen. Gefragt ist, ob die Theologie, mit der man lebt, nicht bloß das eigene System kultiviert, die eigene Plausibilität und Stimmigkeit bestätigt, nur theologische Insider, bestenfalls Pfarrer und Katecheten, erreicht, nur von sich selber und zu sich selber redet. Gefragt ist, ob sie zu den Menschen der Gegenwart wirklich von Gott redet und ob sie vom wirklichen Gott redet, ob sie von Gotteserfahrungen und Gottesentdeckungen lebt und auch wieder neu zu ihnen hinführen mag.

Das macht mir Mut, trotz aller geschichtlichen Last zu diesem Thema zu schreiben, denn auch ich will auf meine eigenen Erfahrungen zu-

rückgreifen. Ich tue dies als ökumenischer Theologe, der evangelische Konzentration mit katholischer Weite zu verbinden versucht. Ich gehe davon aus, daß dieses Thema für viele Menschen von unabweislicher Dringlichkeit ist, für alle jene Menschen besonders, die, religiös kaum sozialisiert, auf der Dauersuche nach sich selbst, nach Identität, Geborgenheit, Gemeinschaft und Sinn sind und zugleich, verborgen oder offen, auf der Suche nach religiösen Erfahrungen. Daß sie diese oft nicht finden, ist nicht zuletzt Schuld einer immer noch zu verkopften, dogmatisch blockierten, pastoral ineffizienten Theologie und Verkündigung; Theologie für Theologen, Dogmen für Dogmatiker. . .

Niemand wird bestreiten wollen: jede Erfahrung ruft nach Reflexion, jede Mitteilung von Unmittelbarkeit nach kritischer Distanz. Deshalb will ich gleich zu Anfang einhalten und die Themenstellung kritisch bedenken.

I. Was heißt «Gott ist im Kommen»?

Ist Gott im Kommen? Das kann als eine fromme Unverschämtheit verstanden werden. Als ob — für gläubige Menschen — Gott nicht schon immer gekommen wäre, nicht schon längst gekommen wäre, als ob Gott nicht immer präsent, nicht Alpha und Omega wäre, als ob nicht für Gott gelte: Er war, er ist und wird sein. Für gläubige Menschen, wohlgemerkt, die in einem vernünftigen Vertrauen sich auf die Wirklichkeit Gottes einlassen. Theologisch ist diese Formulierung sinnlos!

Aber anthropologisch? Es gibt ungezählte nichtgläubige Menschen, in deren Erfahrung Gott schlechterdings nicht vorkommt, die aber bereit wären, sich auf Gott neu einzulassen, Gott neu zu entdecken. In diesem anthropologischen Sinn mag die Formulierung sinnvoll sein: Gott kann als Erfahrung für ungezählte Menschen wieder neu «kommen». Besser: Gott kann für ungezählte Menschen heute neu entdeckt werden. Davon soll im Folgenden die Rede sein.

Aber auch wer so formuliert, setzt sich einem doppelten Mißverständnis aus:

► «Entdecken» — das klingt nach Auffinden eines bisher unsichtbaren Gegenstandes, nach «Aufdecken» eines bisher «Verdeckten» oder gar «Versteckten» im Bereich der Welt der Objekte.

► «Neu» entdecken — das klingt nach aktueller religiöser Mode, nach neuem Trend, nach

Reiten der gerade letzten transzendenten Welle. Beide Assoziationen beruhen auf Mißverständnissen, die vorweg auf Klarstellungen drängen:

Zunächst bezüglich des Wortes «Gott»: Wenn das Wort Gott überhaupt einen Sinn haben soll, dann ist damit kein Objekt unter Objekten, kein Wesen neben Wesen, keine Person wie andere Personen gemeint. Wenn das Wort heute noch einen Sinn haben soll, dann steht es für die unsichtbar-ungreifbare, alles bestimmende und alles durchdringende erste-letzte Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit meint dann nicht nur eine andere Schicht, sondern eine völlig andere Dimension, die sich nicht einfach entdecken läßt wie mit Röntgenstrahlen. Nein, Gott wäre nicht Gott, wenn er sich empirisch konstatieren, kalkulieren oder mathematisch-logisch deduzieren ließe. Deshalb:

Zweitens bezüglich des Wortes «entdecken»: Gott zu «entdecken» ist und bleibt für den Menschen ein Risiko, ein Wagnis, für das der Mensch mit Haut und Haar, Herz und Kopf gefordert ist. Oder positiv gesagt und ganz knapp umschrieben: Daß Gott, obwohl nicht konstatierbar und deduzierbar, doch wirklich existiert, ist nicht Sache des rationalen Beweises, wie manche katholische Theologen im Mittelalter meinten; ist aber auch nicht Sache eines irrationalen Erlebens oder Fühlens, wie manche protestantische Theologen angesichts der neuzeitlichen Schwierigkeiten annahmen; sondern ist Sache eines *vernünftigen Vertrauens*, das wir Christen mit Juden und Muslimen «Glauben» nennen. Ein vernünftiges Vertrauen, das so wenig wie die Liebe mit irgendwelchen Argumenten evident, wohl aber mit vielen Gründen verständlich gemacht werden kann. Und warum ist dieses Vertrauen auf eine ganz andere «unsichtbare» Wirklichkeit vernünftig, verständlich? Weil es — so kann hier zunächst grundsätzlich gesagt und später erst illustriert werden — seinen Anhalt, seine Verankerung in unserer alltäglichen Erfahrung hat und so jedenfalls *indirekt* im Erfahrungshorizont unseres Lebens *verifiziert*, bewahrheitet, bewährt werden kann.

Schließlich zum Wort «neu»: Gott — eine Neuentdeckung des heutigen Menschen, so etwas zu denken wäre Hybris oder Dummheit. Eine absolut neue Gotteserfahrung, die es nicht schon früher in irgendeiner Form gab, gibt es nicht! Gott «neu» entdecken? Wenn dieses «neu» also nicht als Anpreisung der gerade neuesten religiösen

Trends zu verstehen ist, wie dann? Sinnvoll läßt sich von der Neuentdeckung Gottes eigentlich nur biographisch, lebensgeschichtlich reden. Und davon soll hier auch die Rede sein.

All die Präzisierungen bedenkend möchte ich das Grundproblem dieses Vortrags so umschreiben: *Was* sind Gotteserfahrungen, Gottesentdeckungen ihrer Struktur nach? Und: *Wann* und *wo* sind Gotteserfahrungen möglich? Anders gesagt: Welche Erfahrungen sind Gotteserfahrungen, was macht eine Gotteserfahrung zur *Gotteserfahrung*? Und: In welchen lebensgeschichtlichen Situationen sind Gotteserfahrungen möglich, unter Umständen neu möglich?

II. Die Schwierigkeit von Gotteserfahrungen in Gebet und Gottesdienst

In seinem Roman «Halbzeit» (1960) benennt der Schriftsteller Martin Walser eine Erfahrung ungezählter Menschen: «Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten . . . Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbewokabular. Luft aus einem Föhn . . . Mein Leben ist in der Gebetsprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln. Man macht einen magischen Geheimrat aus ihm, dessen verschrobene Sprachgebrauch man annimmt, weil Gott ja von gestern ist.»

Keine Frage: ungezählte Menschen werden sich auch heute noch bei der Frage nach ihren konkreten Gotteserfahrungen auf Bibellektüre, Sakramentenempfang, Erlebnis der Gemeinschaft von Glaubenden, Gottesdienst berufen: Glaubenserfahrungen, individuelle wie kollektive, durch die sie sich mit dem sich offenbarenden Gott konfrontiert sehen. Auf die Frage nach der Entdeckbarkeit Gottes werden sie auf die Schrift, die Liturgie oder die Lehre der Kirche hinweisen.

Aber Tatsache ist auch: Ungezählte Menschen haben «Gott» im Raum kirchlicher Verkündigung, in Bibel, Gottesdienst und Lehre der Kirche zwar «geerbt», ihn dort aber auch wieder verloren: ein «Gott von gestern». Ja, wie oft waren die Kirchen tatsächlich «Grüfte und Grabmäler Gottes» (F. Nietzsche) und nicht Orte der Erfahrung des *lebendigen* Gottes! Wie oft wurden die Lehrsätze der Kirche zu Leer-Formeln,

die Texte der Bibel zu unverständlichen Geschichten aus längst vergangenen Zeiten. Und daß das Leben für die meisten Menschen «in Gebetsprache nicht mehr unterzubringen» ist, wer könnte das bestreiten? Beten in der traditionellen Form ist vielen Menschen gerade deshalb verwehrt, weil es für sie verbunden ist mit Kindlichkeit, Regression, Irrationalismus, Ideologie, mit Passivität und Fatalität, mit Flucht aus der Wirklichkeit, Flucht vor der Tat, Stabilisierung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse. Ja, das Gebet wurde nicht selten zu Recht kritisiert und denunziert, insofern es nun einmal als *Ersatzhandlung* diente für Aktion, Aufklärung und Veränderung der Gesellschaft. Statt unsere verfahrenere Welt zu verbessern und selber zu handeln, wollte man lieber Gott erfahren und Gott walten lassen. . . Wahrhaftig, mehr als alles andere im religiösen Bereich kann das Gebet Opium des Volkes sein, Beruhigungs- und Rauschmittel in einem.

Ausweichen auf die Bibel ist da für viele keine Lösung. Warum nicht? Weil ihnen auch das *Gebet in der Bibel* merkwürdig *naiv* erscheint. Sie fragen: Können wir heute wirklich noch so beten wie die Frommen (oder auch weniger Frommen) der Bibel? Selbstverständlich, unkompliziert — mitten im Leben und aus dem Leben heraus? Einfach das Herz «ausschütten» in Schlichkeit und ungebrochenem Realismus und um Erhöhung bitten, um Hilfe, Barmherzigkeit und Gnade flehen, um Heil für sich selbst, für die anderen und das Volk? Können wir heute noch so spontan bitten, auch danken, loben und preisen? Können wir noch einfach nach oben schauen zu Gott in der Höh', dem Preis und Ehr?

Manchen, die nach längerer Zeit wieder einmal in einem Gottesdienst sitzen, erscheint die liturgische Feier vor Gott, dem Allmächtigen, erscheint insbesondere die Formalisierung und Ritualisierung des Geschehens unerträglich: Wie etwas persönlich erfahren, wo alles vorgeschrieben, geregelt, einexerziert erscheint, ohne Spontaneität und Phantasie jedenfalls, oft ein pathetisch-künstliches oder aber ein veräußerlicht mechanisches Gebete? «Kunstgewerbe-Vokabular», «Luft aus einem Föhn» oft genug.

Manche helfen sich dadurch, daß sie mitten in der Kirche einfach die Augen *schließen* und sich *nach innen* kehren. Warum auch nicht? Wissen wir doch:

► Gott ist *nicht* einfach da *vorne*, wo ein Pfarrer, Bischof oder Papst am Altar «zelebriert», «pontifiziert» und manchmal auch inszeniert.

► Gott ist auch *nicht* einfach da *oben*, wo sich der Himmelssaal als Gottes Wohnraum seit Kopernikus und Galilei aufgelöst hat, wo ihn auch ein barocker Kunsthimmel nicht wieder hinzuzaubern vermag, wie ihn auch keine selbstherrlich herrschende Kirchenhierarchie, die sich mit ihren Lehren, Dekreten und Kirchensteuern als «Mittlerin» zwischen Gott in der Höhe und die Menschen unten zu drängen versucht, verdecken kann.

Nein, es ist angesichts dieser Gottesverdunklung in unseren und oft auch durch unsere Kirchen (T. Moser spricht von «Gottesvergiftung» von Kind auf) oft die einzige Möglichkeit, die Augen zu schließen, um nach innen gewandt den allumfassenden, alldurchwaltenden Gott *in der Verborgenheit meines Inneren* zu finden, ihn in der Mitte meines Wesens zu erahnen, zu erspüren und zu erfahren.

III. Gotteserfahrungen im eigenen Inneren

Den Mund und die Augen «verschließen», griechisch *«myéin»*: Davon kommen die Worte *«Mysterium»* (Geheimnis) und *«Mystik»*: jene Religiosität, die bezüglich ihrer verborgenen Geheimnisse vor profanen Ohren den Mund verschließt, die die Augen von der Welt abwendet, um das Heil im eigenen Inneren zu suchen. In Schweigen, Weltabkehr und Inneneinkehr, um so die Einheit mit dem Absoluten, mit der einen letzten und ersten Wirklichkeit bekannt unter tausend Namen und doch unbekannt und unaussprechlich, zu finden.

Mystische Gotteserfahrung: Ist es verwunderlich, daß sie trotz aller Polemik gegen die «neue Innerlichkeit» ein Zauberwort unserer Gegenwart geworden ist? Gefragt, wo Gott zu entdecken sei, werden viele antworten wie der Brechtsche Galilei: «In uns oder nirgends.» Nachdem man sie so oft in den Kirchen des materialistischen Europa nicht findet, sucht man nach Gotteserfahrungen, wo immer man sie finden kann. Nicht nur Pop- und Filmstars, auch gekrönte Häupter und angesehene westliche Intellektuelle haben deshalb indische Gurus und Ashrams aufgesucht, um dort angesichts so viel äußerer Hektik und innerer Verödung Ruhe zu finden. Der deutsche Physiker und Philosoph

Carl Friedrich von Weizsäcker etwa berichtet von einer unbeschreibbaren mystischen Erfahrung am Grab des Hindu-Heiligen Sri Ramana Maharishi.

Ja, für viele Intellektuelle wird die *Erfahrungskrise der westlichen Religion und Gesellschaft heute mit der Mystik überwunden*: Sie scheint der Weg, die doktrinalen Erstarrungen der traditionellen Religion, die institutionelle Verfestigung des herkömmlichen Christentums zu überwinden und doch Religion nicht aufzugeben. Sie erscheint als Möglichkeit, die traditionelle westliche Religion mit ihrer anhaltenden konfessionellen ökumenischen Zerrissenheit hinter sich zu lassen und doch nicht ins spirituelle Vakuum zu versinken. Sie erscheint als Angebot, Gotteserfahrung mit Selbsterfahrung, Leiblichkeit mit Geistigkeit, Konzentration mit einem Höchstmaß an Toleranz und «kosmischer Weite» zu verbinden. Das sprunghafte Ansteigen von Selbsterfahrungskursen, Meditations- und Spiritualitätsübungen, von Yoga und Eutonie ist ein typisches und wichtiges religiös-kulturelles Signal.

Was immer im einzelnen von ihrer Methode, Psychotechnik und Systematik zu halten ist: viele Menschen haben die Faszination gerade der *östlichen Meditation* entdeckt. Hier glauben sie gefunden zu haben, was sie anderswo so sehr vermissen. Denn über alle die verschiedenen Stufen und Stationen führt solche Meditation sie nicht in eine «Über-» oder «Hinter-»Welt des Glaubens, sondern in die Welt des «Innen», der Tiefe. Methodisch und systematisch will sie den Menschen zur letzten Wirklichkeit — verstanden als «Fülle» (im Hinduismus) oder «Leere» (im Buddhismus) — führen. Vom äußerlich Sinnlichen also zum innerlich Geistigen durch geordnetes Fortschreiten in Einsamkeit, Schweigen, Abgeschlossenheit, auch durch die «dunkle Nacht der Seele»:

- ▶ zuerst die oft angespannte, mit physischen und psychischen Mitteln herbeigeführte willentliche *Konzentration*;
- ▶ dann die *gelöste, ergriffen-passive, selbstvergesene Kontemplation*;
- ▶ schließlich die *verzückte und versunkene Ekstase*, bei der sich der Mensch verliert im unermesslichen Meer der Gottheit oder in der ewigen Ruhe des Nirvana.

Wie verhält sich das nun alles zueinander: das, was wir an Gotteserfahrungen aus der westlichen Tradition kennen, zu den Gotteserfahrun-

gen der östlichen Tradition? Wir berühren eine Grundfrage heutigen Gottesverständnisses überhaupt. Sie hängt mit der grundlegenden religionsgeschichtlichen Unterscheidung zwischen mystischer und prophetischer Religion zusammen, die ich hier nur sehr kurz umreißen kann:

Indischen Ursprungs sind die *mystischen* Religionen. Von ihrer Grundhaltung her sind sie primär *nach innen* gerichtet, auf das Befreien von Begierden, auf das Erlöschen des Affekt- und Willenslebens, auf Entsagen, Entwerden, ja Verlöschen. Die *prophetischen* Religionen dagegen — Judentum, Christentum und Islam — sind semitischer Herkunft. Charakterisiert sind sie durch den Willen zum Leben, den Drang nach Behauptung, das Ergriffensein von Werten und Aufgaben, sowie das leidenschaftliche Streben nach Verwirklichung bestimmter Ideale und Ziele. Ja, prophetische Gotteserfahrung ist primär *nach außen* gerichtet. Sie steht in Konfrontation mit der Welt, will sich in ihr durchsetzen und selbst in äußerer Niederlage triumphieren. Insofern ist der prophetisch ausgerichtete Mensch ein Kämpfer, der sich aus dem Zweifel zur Gewißheit des Glaubens durchringt, aus der Unsicherheit zum Vertrauen, aus dem Sündenbewußtsein zum Erlangen des Heils aus Gnade. Nicht die ekstatische Glossolie, sondern Glauben, Hoffen und Lieben sind bekanntlich nach Paulus die höchsten Charismen.

Gott neu entdecken? Angesichts dieses weiteren ökumenischen Horizonts, angesichts jener zwei selbständigen großen Entwicklungsströme unter den frühen Hochreligionen, die beide weit über das Ursprungsland hinaus Weltbedeutung erhalten haben, angesichts also der mystischen Tradition indischen Ursprungs und der prophetischen Tradition, die unter den Semiten im Nahen Osten entstand und die noch heute trotz aller Gegensätze Judentum, Christentum und Islam verbindet, stellt sich für uns die Frage: *Welchen Gott* gilt es zu entdecken, unter welchen Umständen *neu zu entdecken*? Den Gott der Mystiker, «in» dem wir leben und der in uns lebt, oder den Gott der Propheten, «vor» dem wir uns beugen? Hier liegt die entscheidende denkrische Herausforderung.

Wie ihr begegnen? Ist hier eine Grundalternative formuliert, die ein Entweder-Oder aufreißt? Dazu muß es nicht kommen. Schon im Zusammenhang mit Gebet und Gottesdienst habe ich angedeutet, daß mystische Elemente und Prakti-

ken längst auch Christen vertraut sind. Nein, es geht, wenn wir von Gotteserfahrungen sprechen, *nicht* um die *simple Alternative*: passiv — aktiv, nach innen — nach außen! Innerlichkeit und Engagement, Sensibilität und Solidarität, Kontemplation und Aktion oder, wie Dorothee Sölle herausgestellt hat, «Hinreise» (religiöse Erfahrung) und «Rückreise» (Transfer der Erfahrungsgehalte ins Alltagsleben) gehören zusammen. Und in der Tat ist es im Verlauf der Religionsgeschichte längst zu Vermischungen, Überschneidungen, Verflechtungen gekommen. Beide großen Religionsströme haben sich schon früh vielfach verzweigt und sind teilweise auch ineinandergeflossen: Im Christentum ansatzweise schon bei Paulus und Johannes, dann bei den Alexandrinern Clemens und Origenes und beim Nordafrikaner Augustin, schließlich bei vielen auch in Mittelalter und Neuzeit. Aber ich will dies alles weder historisch noch theologisch vertiefen: Jedenfalls sollten wir die *mystische* Gotteserfahrung nicht als bloße Vorform oder Abart der prophetischen disqualifizieren, sollten aber auch nicht umgekehrt die *prophetische* Gotteserfahrung auf die *mystische* als die «eigentliche» Religion zurückführen wollen.

Wenn wir aber so weder billig harmonisieren noch schroff dissoziieren wollen, wie ist dann eine gegenseitige Durchdringung, Bereicherung, Konvergenz möglich? Meine Frage ist also: Wie können wir, Kinder der prophetischen Tradition, gerade vor diesem mystischen Horizont Gott neu entdecken, neu von ihm und zu ihm reden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir genauer nach der Grundstruktur der Gotteserfahrung fragen.

IV. Die Grundstruktur der Gotteserfahrung

Es wäre ja schon merkwürdig, wenn ich als Theologe nur «über» Erfahrungen anderer rede und meine eigenen ausklammerte, und so will ich mich vor einem Eingeständnis nicht drücken: Für mich selber ist die *Musik* nicht selten eine wichtige Quelle religiöser Erfahrung, und man muß nicht nach Indien reisen, um Erfahrungen von großer spiritueller Dichte zu machen. Was sich — bei mir und sicher auch bei vielen anderen, ob bewußt oder unbewußt — beim Hören von Musik abspielt, ist es *von der Struktur her* nicht vergleichbar mit der Erfah-

rung, die der religiöse Mensch mit «seinem» Gott machen kann? Was ist konkret gemeint?

Man stelle sich vor, man nähme ganz und gar ohne Störung von außen zuhause allein oder mit anderen im Konzert ganz intensiv Musik auf — die Augen geschlossen. Plötzlich merkt man, wie sehr man vom Gegenüber des Klangkörpers losgekommen ist, nur noch Musik hört, und sonst nichts. Es ist die Musik, die einen jetzt ganz umfängt, durchdringt und plötzlich von innen her klingt. Was ist passiert? Man spürt, daß man gänzlich, mit Augen und Ohren, Leib und Geist nach innen gewendet, und alles Äußere, alle Entgegensetzung, alle Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ist. Die Musik ist nicht mehr ein Gegenüber, sondern ist das Umfangende, Durchdringende und von innen her Beglückende, uns ganz Erfüllende. Man könnte beinahe sagen: «In ihr leben wir, bewegen wir uns, und sind wir.»

Dies ist bekanntlich ein Wort der Schrift (Apg 17,28), und es hier einzuführen, ist gewagt. Es stammt aus jener (zweifellos vom Hellenisten Lukas geformten) Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag zu Athen, wo Paulus vom Suchen, Ertasten und Finden Gottes spricht, der keinem von uns fern ist, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Aber jenes Schriftwort fußt auf einem alten griechischen Dichterwort, und ganz fein und dünn scheint mir da die Grenze zwischen der Musik, der spirituellsten aller Künste, und der Religion, die schon immer besonders mit der Musik zu tun hatte. Woran liegt das?

Es liegt daran, daß es in solchen Momenten gelingen mag, sich zu öffnen, bis zutiefst zu öffnen in jenem vernünftig-übervernünftigen Vertrauen, von dem schon am Anfang die Rede war: um in dem unendlich schönen Klang den Klang des einen Unendlichen zu hören. Anders gesagt: öffne ich mich, öffne ich mich ganz in vertrauendem Glauben, so kann ich gerade in diesem wortlosen Geschehen der Musik vom unaussprechlichen Geheimnis angerührt werden, kann ich in diesem überwältigend schönen, erfreuenden, beglückenden Erleben die Anwesenheit einer tiefsten Tiefe, für die das Wort Gott steht, selbst erspüren, erfüllen und erfahren.

Das hat mit Schwärmerei nichts zu tun, und es geht dabei nicht um Entrückung oder Verzückung. Als aufgeklärter Mensch des 20. Jahrhunderts verliert man jetzt nicht plötzlich alle Vernunft; nichts wird zurückgenommen von

dem, was ich am Anfang kritisch gesagt habe: Selbst auf diese ganz und gar innerliche Weise, die an das innere Licht der Mystiker auf dem Seelengrund erinnert, kann man Gott nicht entdecken wie mit Röntgenstrahlen, kann man ihn nicht als neutraler Beobachter empirisch konstatieren, gar manipulieren. Hier ist nichts «evident»; hier geht nichts ohne die Beziehung eines vernünftigen Vertrauens:

► Verschließe ich mich, erschließt er sich nicht;

► höre ich nicht, so redet er nicht;

► *glaube ich nicht, so offenbart er sich nicht.* Das ist die Grundstruktur jeder Gotteserfahrung als Gottes-Erfahrung.

Heißt das, der Glaube des Menschen schaffe seine Offenbarung, das Hören Gottes Reden, das vertrauende Sich-Öffnen Gottes Sicht-Erschließen? Nein! Denn mehr noch als Gott im Menschen ist, ist der Mensch in Gott. Gott ist *vor* den Menschen — nicht nur zeitlich, sondern in jeder Hinsicht. Nicht greifbar auch bei erfahrener Anwesenheit, anwesend auch bei erfahrener Abwesenheit. Nein, zuerst gilt: *Ohne* sein Sich-Erschließen, sein Reden, *sein* Offenbaren kein Mich-öffnen, kein Hören, *kein* Glaube.

Und überdies: selbst in diesem Mich-Öffnen, Hören, Glauben, «*sieht*» der Mensch *Ihn nicht*. Wer ihn sieht, heißt es in der Schrift, muß sterben. Und wir können es auch umkehren und sagen: Nur wer stirbt, kann ihn sehen! Da haben manche spekulative Einheitsmystiker ebenso übertrieben wie gefühlsbetonte Liebesmystiker und haben aus dem Enthusiasmus der Ekstase heraus beinahe restpektlos sich anbiedernd, ja manchmal gar erotisch-schwülstig geredet von jener seligen Einheit und Wonne mit dem Ur-Einen oder dem Seelenbräutigam. Gott allein ist Gott. Und selbst in einer ganz innerlich-persönlichen Gotteserfahrung sollten Menschen jede respektlose oder gedankenlose Identifikation unserer Erfahrung mit der Wirklichkeit Gottes vermeiden. Sagt uns doch schon Paulus, der sich auf höchste mystische Erfahrungen berufen konnte, daß wir Menschen auf dieser Erde immer nur wie im Spiegel sehen: bruchstückhaft, rätselhaft, jedenfalls nie von Angesicht zu Angesicht.

Anders gesagt: Auch in einer ganz persönlichen Gotteserfahrung erfährt der Mensch nicht Gottes Wirklichkeit selbst in ihrer Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit. Was Menschen erfah-

ren, ist *Gottes Gegenwart, Nähe, Ausstrahlung*: die Bibel gebraucht dafür das hebräische Wort «*kabod*», das griechische «*dóxa*», was wir mit Gottes «Herrlichkeit» übersetzen. Selbst Mose, der schon bei seiner Berufung nur den brennenden und nicht verbrennenden Feuerbusch gesehen hatte und der auf dem langen Weg durch die Wüste Gott endlich einmal von Angesicht zu Angesicht sehen wollte, konnte Gott nicht schauen! Als Gott in seiner ganzen Herrlichkeit an dem in schmaler Felskluft stehenden Mose vorbeizog, mußte er schützend seine Hand über ihn halten, damit Mose ihn nicht schaue. Erst als Gott vorübergegangen war, durfte Mose ihm nachschauen; nur vom Rücken her sah er Gott und gerade nicht von Angesicht zu Angesicht.

Daraus folgt: nur Gottes «Herrlichkeit» können Menschen — im nachhinein — erfahren: Gottes Erscheinungsform, Glanz, Abglanz, Ausstrahlung, die nun freilich auch in der Form der Dunkelheit, der Gebrochenheit, der Abwesenheit erfahrbar ist. Wie Menschen ja auch nur die Wirkung und Ausstrahlung der *Sonne* an uns und *in uns* erfahren, die uns — wiewohl sie uns ganz durchdringt, erhellt und erwärmt — doch immer *transzendent* bleibt, freilich auch hinter Wolken scheinen kann. Nein, Gottes Transzendenz wird bei aller Immanenz keinen Augenblick aufgehoben. Ganz in unserem Diesseits, bleibt er uns doch ganz und gar jenseitig. Und selbst wer ganz von ihm ergriffen ist, ergreift ihn nicht. Ungreifbar, unbegreifbar bleibt er uns. Und höchste religiöse Ergriffenheit nützte uns nichts, wenn nicht *Seine Macht und Kraft* uns zutiefst ergriffen hätte.

V. Die zweite Naivität

Die von Gott ausstrahlende «*Kraft*» oder «*Macht*»: dafür kennt die Bibel von alters her ein anderes großes Wort: interessanterweise im Hebräischen ein Femininum (die «*ruah*»), im neutestamentlichen Griechisch aber ein Neutrum (das «*pneüma*») und nur im Lateinischen, seinen Derivativen oder auch im Deutschen ein Maskulinum: der «*spiritus*», der «*Geist*». Greifbar und doch nicht greifbar, unsichtbar und doch mächtig, wirklich wie die energiegeladene Luft, der Wind, der Sturm, lebenswichtig wie die Luft, die man atmet: So haben sich die Menschen von alter Zeit her den «*Geist*» und Gottes unsichtbares Wirken vorgestellt. Die von Gott ausgehende

Kraft oder Macht: Gott also uns nahe im Geist, gegenwärtig im Geist, durch den Geist, ja, als Geist. Wenn wir Gott ganz innerlich erfahren, wenn wir Gott als die Transzendenz ganz immanent erspüren, dann erfahren wir Gottes Macht und Kraft, Gottes Geist, Gott im Geist: Gott als jenen Geist, der uns näher ist als wir uns selbst und der doch von unsrem Geist, unserem erfahrungsgemäß so unheiligen Geist, verschieden ist als des Heiligen Gottes Geist, der Heilige Geist.

Daran nun liegt mir vor allem: deutlich zu machen, daß im Licht der mystischen Erfahrung das scheinbar so naiv-anthropomorphe biblische Reden von Gott eine neue Weite und Tiefe erhält. Hier ist eine gegenseitige Bereicherung, Durchdringung, Konvergenz möglich und dringlich. Konkret: Wer im Akt mystischen Betens Gott erfahren hat, wird von Gott im Akt prophetischen Gebets in ganz anderer Tiefe und Weite sprechen. Eine *zweite, an der heutigen Wirklichkeit geprüfte Naivität* wird jetzt möglich, von der ersten, kindlich selbstverständlichen sehr verschieden. Beispiel?

(1) Nachdem ich gelernt habe, daß Er *nicht Person* ist wie wir, sondern mehr als menschliche Person, das Unendliche im Endlichen; daß Er, der Unendliche und Unfaßbare, das Meer ist, das (trotz Nietzsches «tollen Menschen») nicht ausgetrunken werden kann, der Horizont, der nicht weggewischt, die Sonne, von der Erde und Mensch nicht losgekettet werden können, das allumgreifend-alles-durchwaltende Gegenüber also, das wir gerade so aber sinnvoll mit menschlichen Worten *anreden* können: da kann ich auch wieder «Du» zu ihm sagen, kann also wieder beten, lobend und auch klagend, bittend und auch aufbegehrend.

(2) Und nachdem ich auch gelernt habe, daß dieser Gott *weder männlich noch weiblich* ist, sondern Männlichkeit und Weiblichkeit, ja, Menschlichkeit überhaupt transzendiert, daß er so das unsagbare Geheimnis unserer Wirklichkeit ist, für das alle unsere menschlichen Begriffe, auch das Wort «Vater», nur Analogien, Symbole, Chiffren sind: da kann ich, da wir Menschen nun einmal keinen höheren Namen haben als Menschnamen und uns Vater als Anrede mehr sagt als «das Absolute» oder «das Sein selbst», auch wieder ganz einfach und zugleich nachpatriarchalisch (ohne das Muttersein Gottes auszuschließen) beten, wie uns seit 2000 Jahren Jesus zu beten lehrt: «Vater unser».

(3) Und nachdem ich schließlich schon längst gelernt habe, daß Gott *nicht droben oder drüben*, sondern hier und heute die ganze Welt und auch jeden Menschen umfaßt und durchwaltet: da kann ich, nachdem ich die Augen so lang geschlossen hatte, nach innen geschaut und Gott in der Tiefe meines Daseins gefunden habe, die Augen wieder öffnen und nach oben schauen und in Einsamkeit oder Gemeinsamkeit beten «Vater unser *im Himmel*».

Wer so nach innen geschaut und Gott, seine Gegenwart, seine Nähe und Ausstrahlung, seinen Geist wieder neu in der Tiefe unseres Seins gefunden hat, der kann sich auch wieder nach außen wenden.

VI. *Gotteserfahrungen im Alltag der Welt*

Man schaut die Welt jetzt anders an, weil uns die Welt selbst anders anschaut. Und vielleicht kann man jetzt nicht nur in uns selbst, sondern auch in der Welt jene Tiefendimension entdecken, die dem veräußerlichten, sich selbst entfremdeten Menschen fremd, verschüttet ist. Jedenfalls kann ich ganz bestimmte alltägliche Erfahrungen machen, die mich einladen, diesen Alltag in eine andere Dimension hinein zu überschreiten und dort auf einen tiefen Zusammenhang und einen letzten Sinngrund zu stoßen. Niemand ist dabei von einer Evidenz gefordert, von einer Transparenz gezwungen; sprachlich können wir auch kaum ausreichend anderen davon Mitteilung machen. Und doch gibt es genügend positive und negative, welthafte und interpersonale Erfahrungen, die einen innehalten und tiefer sehen lassen.

Viel ist darüber seit jeher von Theologen und Heiligen geschrieben worden, und noch mehr, seit der *Säkularisierungsprozeß* der Neuzeit die früher so geheimnisvolle mittelalterlich-romantische Welt, in der alle zeitlichen Dinge Symbol für Ewiges waren, weltlich werden ließ. Aber gerade in dieser weltlichen, säkularen, rationalen Welt besteht genug Anlaß, im Alltag mehr als den Alltag zu sehen: Kann nicht gerade die Geheimnislosigkeit dieser modernen Welt, können nicht die großen Fragen wie die kleinen Rätsel des Menschenlebens, alle die Grunderfahrungen der menschlichen Existenz wie der menschlichen Geschichte Anlaß sein zum Transzendieren der Eindimensionalität des modernen Lebens: hin auf eine andere Dimension, hin auf ei-

ne ganz andere Wirklichkeit, hin auf Gott? Der moderne Mensch wird seinen «Gotteskomplex» (H.E. Richter) nicht loswerden, wenn er sich nicht neu auf die *Gotteswirklichkeit* einläßt. Ich darf Ihnen die neuralgischen Punkte ein wenig verdeutlichen:

Da ist die Geheimnislosigkeit des modernen Lebens, auf die *Dietrich Bonhoeffer* schon früh hingewiesen hat: auf die Tatsache, daß Menschen mit ihrem technischen Verfügungswissen und ihren Herrschaftsansprüchen, das die Welt nur so weit ernstnimmt, als sie verrechnet und ausgenutzt werden kann, das Geheimnis zerstören. Schon früh hat dieser große protestantische Theologe gewarnt, daß geheimnisloses Leben heiße, die entscheidenden Vorgänge des Lebens gar nicht zu sehen oder sogar abzuleugnen. Wir sollten doch sehen, daß die Wurzeln des Baumes im Dunkel des Erdreiches liegen; daß alles, was im Licht lebt, aus dem Dunkel und der Verborgenheit des Mutterschoßes kommt; daß auch alle unsere Gedanken, daß unser ganzes geistiges Leben so aus dem verborgenen geheimnisvollen Grund kommt wie unsere Liebe, wie alles Leben.

Da sind die großen Menschheitsfragen: Nachdrücklich hat *Paul Tillich* darauf hingewiesen, daß der moderne Mensch nur dann wieder eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens finden wird, wenn er die «verlorene Dimension der Tiefe» wiedergewinnt: In der Tiefe finden Menschen Antwort auf die Fragen, woher sie kommen, wohin sie gehen, was sie tun und was sie aus sich machen sollen in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod.

Da sind die kleinen Zeichen und Gesten des Menschenlebens, die der Religionssoziologe *Peter Berger* als Chiffren der Transzendenz in unserem Alltag gedeutet hat: Gesten des Schutzes und Trostes, wenn eine Mutter ihr verängstigtes Kind beruhigt, aber auch unser merkwürdiger Hang zur Wiederherstellung von Ordnung, unser Drang zum Spiel, unser Humor, unser Hoffen —, all das gehört zum Wesensausdruck des Menschen und verweist doch auf mehr als den Menschen: auf etwas den Menschen Übersteigendes, ihn Transzendierendes: Gleichnisse einer möglichen Erlösung.

Da sind die Grunderfahrungen der menschlichen Existenz, die der jüngst verstorbene *Karl Rahner* des öfteren exemplarisch umschrieben hat. Gerade die oft verdrängten, verleugneten,

zugedeckten Erfahrungen des konkreten Lebens können zur Gottese Erfahrung führen, ist der Mensch wach, offen, sensibel genug. Ja, wie ruft in einem Menschenleben nach Deutung: konkrete Erfahrung von Not und Einsamkeit, die nach einer Lösung schreien läßt, Erfahrung der Stille, in der man reden hört und verstehen lernt. Erfahrungen der unbedingten Verantwortung, die so oft Leiden bringt, der bedingungslosen Liebe, die Mauern überspringt. Erfahrungen schließlich der unverzeihlichen Schuld, der letzten Angst und der Sehnsucht nach definitivem Sinn und Frieden.

Und da sind schließlich Grunderfahrungen in der menschlichen Geschichte, in Gesellschaft und Politik, auf die besonders die Vertreter der *politischen Theologie* oder *Befreiungstheologie* leidenschaftlich-kämpferisch hinweisen: auf die Erfahrbarkeit Gottes in der Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte von Menschen — und gerade der Armen dieser Welt — die nach einer neuen Form der Nachfolge Jesu verlangt, die zugleich mystisch und politisch ist. Zu Recht hat diese Theologie uns die Augen dafür geöffnet, daß Gott überall dort erfahrbar ist, wo Entfremdung überwunden, Ungerechtigkeiten beseitigt, Frieden hergestellt und Liebe gelebt werden. Kurz, sie fordern dazu auf, Gott im Geist von Matthäus 25 in der Erniedrigung zu finden, in den Geringsten unserer Brüder und Schwestern, in den Erniedrigten und Beleidigten — alles in Hoffnung auf die kommende volle Gerechtigkeit, in der die Mörder nicht mehr über die Opfer triumphieren werden.

So gibt es in jedes Menschen Lebens- und Leidensgeschichte merkwürdige Fakten, Zeichen, Ereignisse, Situationen, «Zufälle», die Anlaß zum Nachdenken, zur religiösen Besinnung sein können. Unsere Erfahrungen sind zu kostbar, als daß sie einfach weggeworfen statt bewahrt und bedacht werden dürften. Und vielleicht hilft es Ihnen, wenn ich Ihnen gleichsam in der Art von Fußnoten andeute, welche Erfahrungen für mich besonders wichtig waren, einzuhalten, nachzudenken und darüber hinaus zu denken. Es ist eine doppelte Erfahrung:

Zum einen *die Erfahrung des Gestopptwerdens*: Im Großen und im Kleinen kann es geschehen, und es kann hart, bitter und auf längere Zeit schlafraubend werden. In einem Unternehmen, das mir, aber auch anderen, hochwichtig scheint, geht es plötzlich nicht mehr, und meine, unsere

Gegner frohlocken: «Man hat ihn gestoppt!» Man — wer immer das ist — hindert mich, hindert uns am Weitermachen, und das verändert meine Situation völlig. Ich weiß nur eines: So wie vorher wird es nie mehr sein, und was daraus wird, weiß ich noch nicht. Ich sollte mich damit abfinden und kann es, darf es nicht: die Sache sollte doch weitergehen. Kurz, ich bin blockiert, ohne Ausweg.

Was also tun: definitiv resignieren, aufgeben oder mich auflehnen . . . ? Es als ein erneutes Zeichen für die Absurdität des Leben betrachten? Wie immer: Dieses Gestopptwerden ist eine sehr fühlbare Aufforderung, nicht nur anzuhalten, sondern auch einzuhalten, in mich zu gehen. Ob dies nun eine Blockierung im Berufsleben oder eine unerwartete Krankheit oder das Auseinanderbrechen einer menschlichen Beziehung ist: All dies kann Anlaß sein, sich auf die Tiefendimension seines Lebens zu besinnen, sich neu zu öffnen in vertrauendem Glauben. Tröstlich wird dann die Erfahrung sein, daß es selbst in diesem erzwungenen Anhalten einen Halt gibt, der in der Grundwirklichkeit unseres Lebens ruht, in der Wirklichkeit Gottes selbst, der uns — die Psalmen sind voll davon — auch in aussichtslosen Situationen neu Aussicht zu schaffen vermag. Aus diesem Vertrauen heraus werden wir fähig sein, unser Leben neu zu sehen, neu Standpunkt zu beziehen, unseren Kurs zu korrigieren und eine Aufgabe neu zu ergreifen. Wahrhaftig: «Der Herr macht die Blinden sehend. Der Herr richtet auf, die niedergeschlagen sind» (Ps 146).

Zum anderen *die Erfahrung des Getragenwerdens*: Zur Zeit geht es mir leicht von der Hand, nicht nur mit der Arbeit, alles fast wie von selbst. Ob es am Wetter liegt oder am Horoskop oder am Biorhythmus? Jedenfalls komme ich voran, leiste etwas, bin guter Stimmung. Natürlich wird es nicht immer so weitergehen, wird es sich wieder ändern. Aber was kümmert das mich hier und heute: erfüllter Augenblick! Warum also Zeit verschwenden mit andern Gedanken, Gefühlen, Gestimmtheiten . . . Qui vivra verra.

Und doch stimmt hier etwas nicht! Nicht daß hier jemand guter Stimmung wäre, die durch Moralien verdorben werden sollte. Nicht daß hier jemand Erfolg spürte, der nachträglich schlecht gemacht werden soll. Sondern, daß sich dieses Erfolgsdenken, diese unbekümmerte Gestimmtheit nicht selten mit Gleichgültigkeit, Selbstüberschätzung und Oberflächlichkeit paart. Der

Blick für die Tiefendimension unseres Lebens fehlt. Das Wissen darum, daß Denken mit Danken zu tun hat. Denn wer auch nur einen Moment nachdenkt, ahnt,

- daß das Gelingen, daß Erfolg und Glück nicht nur an unserer Arbeit liegt;
- daß wir zwar viel geleistet, aber noch mehr empfangen haben;
- daß uns das Glück zufiel, vielleicht nicht unverhofft, aber doch, sind wir ehrlich, unverdient: «Was hast du, das du nicht empfangen?» so Paulus im 1. Korintherbrief (4,7).

Es besteht also Grund zur Dankbarkeit, nicht nur den Menschen, sondern einer anderen Instanz gegenüber, die unser Leben trotz allen Widersinns sinnvoll sein läßt. Grund zu erneutem, erneuertem Vertrauen auf die Fügung und Führung in unserem Lebenswerk, die Verdanktheit unserer Existenz. Grund zur Freude, daß wir bei allem Getriebenwerden doch geleitet und getragen sind. Wahrhaftig:

«Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehst alle meine Wege.

Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht schon wüßtest.

Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir.» (Ps 139)

Erfahrungen des Gestopptwerdens, des Getragenwerdens, und so könnte ich, und so könnten wir weiterfahren: Erfahrungen plötzlichen Sichfremdfühlens im nächsten Freundeskreis, in der Familie, am Arbeitsplatz, im eigenen Haus, in diesem Leben überhaupt. Und doch auch immer wieder das Umgekehrte: das Heimischwerden, sich irgendwo wieder neu heimisch fühlen, das Zuhause sein. Kurz vor seinem Tod hat der Schriftsteller Heinrich Böll auf die Frage, warum er persönlich an Gott glaube, geantwortet, dies hänge mit der Tatsache zusammen, «daß wir alle eigentlich wissen — auch wenn wir es nicht zugeben — daß wir auf der Erde nicht zu Hause sind, *nicht ganz zu Hause sind*. Daß wir also noch woanders hingehören und woanders herkommen. Ich kann mir keinen Menschen vorstellen, der sich nicht — jedenfalls zeitweise, stundenweise, tageweise oder auch nur augenblicksweise — klar darüber wird, daß er nicht ganz auf diese Erde gehört». Es sei das Gefühl der durchgehenden Fremdheit, das in dem Menschen die Erinnerung daran wachhalte, daß diese Wirklichkeit nicht seine Heimat ist: «Es handelt sich hier keineswegs um ein bloßes Gefühl, sondern viel-

leicht um eine uralte Erinnerung an etwas, das außerhalb unserer selbst existiert.» In der Tat: kein bloßes Gefühl, auch keine bloße Kindheits-erinnerung, vielmehr «eine uralte Erinnerung an etwas, das außerhalb unserer selbst existiert» (vgl. K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985).

VIII. Gott aus der Erinnerung

Wer wollte es leugnen, selbst wenn man es weithin vergessen und verdrängt hat: Wir alle, wie immer wir dazu stehen, leben von dieser großen Erinnerung, die uns in unserem christlichen Kontext nun einmal durch die christliche Botschaft zugekommen ist, und die wir noch dann atmen, wenn wir nicht mehr an sie denken. Ich selber gesteh es gern, daß ich aus dieser Erinnerung heraus geschrieben habe, und ich sie, selbst wenn ich sie nicht auf den Lippen hatte, doch ständig im Hinterkopf trug. Eine Erinnerung, die auf Zukunft verpflichtet!

Ja, wie abstrakt zeitlos und vage bleibt doch das Gottesverständnis selbst der Philosophen — ganz abgesehen davon, daß die Philosophen heute ihr großes klassisches Erbe (die Fragen nach Gott, Welt, Mensch und Sinn) weithin ihrer eigenen Historie, der Soziologie, Psychologie oder eben Theologie abgetreten haben und deshalb den Menschen von heute freilich auch viel weniger zu sagen haben als ihre großen Vorgänger.

Nein, anders als Pascal spreche ich nicht gegen den «Gott der Philosophen und Gelehrten», wenn ich für den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» spreche. Wie mehrdeutig bleibt jedoch in mancher Hinsicht auch noch dieses Gottesverständnis des Alten Testaments, weswegen Pascal ja auch noch als entscheidendes «der Gott Jesu Christi» hinzufügt! Erst im Neuen Testament, in Jesu Verkündigung Gottes als des Vaters der verlorenen Söhne und Töchter wird das biblische Gottesverständnis ganz und gar eindeutig: weil es sich in diese menschlichen Person geradezu verkörpert, personalisiert.

Es geht also bei dieser Gestalt des Jesus von Nazaret letztlich um eine *wirklich andere Dimension*: die göttliche Dimension. Es geht um Transzendenz — aber nicht mehr wie in der alten Physik und Metaphysik primär räumlich vorgestellt: Gott *über* oder *außerhalb* der Welt. Oder dann

im Umschlag idealistisch oder existentialistisch verinnerlicht: Gott *in* uns. Sondern von Jesus her primär zeitlich verstanden: «Gott *vor* uns (Jürgen Moltmann). Gott nicht einfach der zeitlose Ewige hinter dem einen gleichförmigen Fluß des Werdens und Vergehens von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie er insbesondere aus der griechischen Philosophie bekannt ist, sondern *Gott als der Zukünftige, Kommende, Hoffnungstiftende*, wie er von uns aus den Zukunftsverheißungen Israels und Jesu selbst erkannt werden kann. Seine Gottheit verstanden als die Macht der Zukunft, die unsere Gegenwart in einem neuen Licht erscheinen läßt. Gott ist die Zukunft, das bedeutet: Wo immer der einzelne Mensch hinkommt, im Leben und Sterben, Er ist da. Wo immer die ganze Menschheit sich hinentwickelt, in Anfang und Niedergang, Er ist da. Gott als die erste und letzte Wirklichkeit.

Zum Schluß: Was also heißt es, Gott als diese allesbestimmende, allesdurchdringende Wirklichkeit, in der allgemein zugänglichen Erfahrung des konkreten Lebens neu zu «entdecken»? Wir sahen: «Entdecken» heißt nicht, Ihn, den Unbegreiflich-Unerforschlichen aus einer angeblich evidenten Erfahrung zwingend abzuleiten, ihn «*aufzudecken*», so daß mir eine eigene Entscheidung erspart bliebe. Gott steht dem «neutralen Beobachter» nicht «zur Verfügung». Merke: Nur wer vertrauensvoll anklopft, dem wird aufgetan: «Kehret um zu mir, dann kehre ich um zu euch» (Zach 1,3).

Gott «entdecken» heißt, diese unsere zweifellos immer problematische, immer vieldeutige alltägliche innere und äußere Erfahrung klärend auszuleuchten, gedanklich aufzuschlüsseln, sprachlich auszulegen, um so in freier und doch glaubwürdiger Entscheidung zu einem vernünftigen Vertrauen zu gelangen auf dieses unbegreiflich-unerforschlich-unsagbare Geheimnis unserer Wirklichkeit, das alles umfängt und alles durchwaltet, das in Israel seine Stimme vernehmen ließ und in Jesus Christus eine Gestalt gewann, ein konkretes Gesicht. Dies ist ein Gott, der nicht «zur Verfügung», wohl aber «in Erwartung (Bereitschaft)» steht. Merke zugleich: Dem sich Öffnenden steht der Verborgene von vornherein offen. Denn es gilt — in dialektischer Verschränkung von vertrauendem Glauben und vorkommender Gnade — das andere Prophetenwort: «Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir kehren» (Klgl 5,21).

Zur Vertiefung siehe folgende Schriften des Verfassers:

Christ sein (1974); Existiert Gott? (1978); Christentum und Weltreligionen (1984); Christentum und Chinesische Religion (1988).

HANS KÜNG

1928 in Sursee/Schweiz geboren. Seit 1960 Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.Theol. Fakultät der Universität Tübingen; seit 1963 Professor der Dogmatischen und Ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung; seit 1980 fakultätsunabhängig

Professor für Ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. — Die wichtigsten Publikationen: «Rechtfertigung» (1957), «Konzil und Wiedervereinigung» (1960), «Strukturen der Kirche» (1962), «Die Kirche» (1967), «Menschwerdung Gottes» (1970), «Unfehlbar?» (1970), «Christ sein» (1974), «Existiert Gott?» (1978), «Ewiges Leben» (1982), «Christentum und Weltreligionen» (zus. mit J. van Ess, H. v. Stietencron, H. Bechert) (1984), «Dichtung und Religion» (zus. m. W. Jens) (1985), «Theologie im Aufbruch» (1987), «Christentum und Chinesische Religion» (zus. m. J. Ching) (1988). Anschrift: Prof. Dr. Hans Küng, Waldhäuserstraße 23, D-7400 Tübingen.

Gustavo Gutiérrez

Wie kann man von Ayacucho¹ aus von Gott reden?

Der Gott der Bibel ist der Gott, der zu seinem Volk kommt. «Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Gewalt der Ägypter zu befreien!» (Ex 3,8; vgl. 18,20), «ich will zu dir kommen» (Ex 20,24) sagt Jahwe. «Er kam in sein Eigentum (. . .) und hat unter uns gewohnt» bestätigt Johannes (1,11.14) Die Apokalypse beginnt (1,4.8) und endet (20,22) mit der Verheißung des Kommens des Herrn. Gott ist dort, wo sein Lebensplan Geschichte wird, deshalb ist die Frage nach ihm verknüpft mit den tiefen Alltagserfahrungen von Leid und Freude, von Tod und von Leben.

Zwei indianische Schriftsteller und ein südafrikanischer Bischof werden uns helfen, der Gottesfrage, so wie sie sich in der sogenannten Dritten Welt stellt, Fleisch und Blut — verletztes Fleisch — zu geben. Dies soll uns bewußt machen, welche grundlegende Bedeutung das Thema des Lebens in der Bibel besitzt, und uns die Wege finden helfen, von dem Gott zu sprechen, der kommt, von dem Herrn, der auferstanden ist.

Mein Gott, wo bist du?

Felipe Guamán Poma de Ayala, geboren um die Mitte des 16. Jahrhunderts, erzählt in einem ausführlichen Bericht an die Adresse Philipps III., des Königs von Spanien — geschrieben in einem holperigen, von Ketschua-Syntax durchsetzten

Spanisch — er sei aus Betroffenheit über die Situation seiner indianischen Brüder aufgebrochen, das Gebiet des alten Tawantinsuyu «auf der Suche nach den Armen Jesu Christi» zu durchstreifen². «Jahrelang bin ich in der ganzen Welt umhergezogen, um seine Gerechtigkeit und Hilfe für die Armen zu sehen und zu schaffen.» Eine Lage, in der «man die Armen Jesu Christi schindet und ausnutzt», läßt ihn dann ausrufen: «. . . und, mein Gott, wo bist du also? Hörst du mich nicht um Hilfe für deine Armen rufen?»³ Bei Guamán Poma rührt der Protest von seiner Zugehörigkeit zu diesem mißhandelten Volk, aber auch von seinem neuen Glauben, den dieses Volk anzunehmen begonnen hat.

Ein anderer Zeuge, José María Arguedas (1911–1969), läßt uns Jahrhunderte später erkennen, daß dieses Leiden immer schwerer geworden ist und das ganze Leben der Indios durchdringt. In der Kathedrale von El Cuzco wird ein Bild Christi verehrt, dessen Antlitz den tiefen Schmerz widerzuspiegeln scheint, der heute in den Gesichtern der Indios zu lesen ist und der darum — so klagt Arguedas — wehtut: «Das Gesicht des Gekreuzigten war fast schwarz, verstört, wie das des Pongo (indianischer Diener; A. d. Ü.). (. . .) Schwarz, leidend, zeigte der Herr ein Schweigen, das besänftigte, das wehtat; in der riesigen Kathedrale, zwischen den Flammen der Kerzen und der ganz gedämpften Helle des Tageslichts, rief das Gesicht Christi Schmerz hervor, dehnte ihn auf die Wände, die Bogen und Säulen aus. Ich hoffte, daß sie Tränen hervorbrächten» (Rios profundos)⁴.

Ähnlich äußert sich der große Zeuge des Evangeliums in unseren Tagen Desmond Tutu. «Die Theologie der Befreiung», sagt der Bischof aus dem Abgrund von Schmerz und Verlassenheit, in dem sein Volk sich befindet, «geht mehr als je-