

Gott darstellen. In diesem Kontext ist es besser, die elementaren Verse des Bischofs Casaldáliga zu hören: «Das Kamel, das nicht durchs Nadelöhr hindurchgeht — tritt in jede Kathedrale». Für eine Theologie der Befreiung ist daher auch eine «Befreiung der Theologie» (Juan Luis Segundo) nötig.

⁶ Irenäus von Lyon formuliert diesen «Widerspruch», wenn er von Gott «secundum magnitudinem» und «secundum dilectionem» spricht (vgl. Adv. Haer IV, 20,1). Von Augustinus ist folgender Absatz bekannt: «nunquam novus, nunquam vetus, innovans omnia . . . semper agens, semper quietus; colligans et non egens . . . quaerens cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es, penitet Te et non doles . . . Quid dicit aliquis cum de Te dicit? Et vae tacentibus de Te, quoniam loquaces muti sunt» (Conf. I,4,4) Dt.: «. . . nie bist Du neu, nie bist Du alt und erneust doch alles . . . immer bist Du der Wirkende, immer der Ruhende, bist der Sammelnde und nichts Bedürfende . . . bist Suchender, obgleich doch nichts Dir mangelt. Du liebest, doch ohne Wallung; Du eiferst und bist stillsicher in Dir, Du hast Gereuen und es härt Dich nicht . . . was sagt denn irgendein Mensch, wenn er von Dir etwas sagt? Aber wehe denen, die das Schweigen wollten über Dich, wo auch die Redseligen noch Stumme sind» (Übers. aus: Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, eingeleitet,

übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1966, 17f).

⁷ Historia Pontificalis (Oxford 1986) 36.

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

1933 in Valencia geboren. 1963 zum Priester geweiht. Professor für Systematische Theologie an der Fakultät von Katalonien. Von 1969 bis 1977 Herausgeber der Zeitschrift «Selecciones de Teología». Direktor der theologischen Sektion des Studienzentrums «Cristianismo y Justicia». Regelmäßige Kurse an der Katholischen Universität (UCA) in San Salvador und im CRT (Mexiko). Die wichtigsten Veröffentlichungen: La humanidad nueva. Ensayo de Cristología (Santander 1975, 1987); Acceso a Jesús (Salamanca 1991) La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada (Santander 1985); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander 1987); Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial (Santander 1989); Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas (Madrid 1991). Anschrift: Centre Borja, Llaseres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès, Barcelona, Spanien.

Richard G. Cote

Gott singt in der Nacht

Ambiguität als Einladung zum Glauben

Ambiguität ist ein uns allen vertrautes Phänomen. Falls wir überhaupt dazu kommen, über sie nachzudenken, kommt sie uns als etwas Beunruhigendes und Unangenehmes, ja gar als etwas Bedrohliches vor. Sie gehört nicht zu den Dingen, die wir begrüßen, vor allem dann nicht, wenn sie wesentliche Bereiche unseres christlichen Lebens und unserer christlichen Identität berührt. Und wir sind auch wenig geneigt, sie als ein positives Element unserer Glaubenserfahrung zu betrachten.

Nun ist zwar unsere heutige profane Welt voller Ambiguität. Im vorliegenden Aufsatz will ich mich aber auf jene Ambiguität konzentrie-

ren, die eng mit dem christlichen Glauben zusammenhängt. Meine These dabei ist, daß die Ambiguität nicht im Gegensatz zum Glauben steht. Vielmehr ist sie eine wesentliche Dimension dieses Glaubens selbst. Sie ist eine bleibende, für uns unabdingbare Aufforderung zum Glauben. Geht die Fähigkeit verloren, Gott in der Nacht singen zu hören, wird auch die Chance vertan, tiefer und lebendiger zu glauben.

Die Aussage, daß die Ambiguität sehr wohl zur christlichen Existenz gehört, ist eine theologische und pastorale Untertreibung. Wir erfahren ja die Ambiguität nicht nur bei bestimmten schwierigen Anlässen, wenn wir zum Beispiel heikle, ethische Entscheidungen treffen müssen oder wenn in ganz besonderen Situationen von uns christliche Klarsicht und Unterscheidungs-gabe gefordert werden. Ambiguität ist noch viel mehr als das: Sie gehört zum Kern unseres Glaubens und ist wesentlicher Bestandteil unseres Glaubenslebens. Der Glaube erlaubt keine Sicherheit, die den Glaubenden von jeder Ambiguität und jedem Zweifel befreien würde. Diese werden sowohl in seiner konkreten Erfahrung als auch in seinem christlichen Selbstbewußtsein immer einen Platz haben.

Das Tridentinum hat sich hier sehr deutlich geäußert: «Niemand kann mit der Sicherheit des Glaubens wissen, ob er Gottes Gnade be-

kommen hat» (Denziger 802). Auch können wir nicht ganz sicher wissen, daß unsere Sünden von Gott tatsächlich vergeben worden sind oder daß wir bis zum Ende durchhalten und gerettet werden (Denziger 823, 806). In jüngerer Zeit hat Karl Rahner dargelegt, daß eine richtig verstandene reformatorische Formel *Simul justus et peccator* (der Christ ist «zugleich ein Gerechtfertigter und ein Sünder») durchaus mit der katholischen Lehre und Theologie vereinbart werden kann¹.

Vor Jahren hat Johann Baptist Metz in dieser Zeitschrift in einem bemerkenswerten, wegweisenden Aufsatz gezeigt, daß Glaube und Unglaube sich im Leben eines Christen nicht klar voneinander trennen lassen, daß beide als gegensätzliche Elemente inmitten des Glaubens selbst gegeben sind².

Man hat diese theologische Wahrheit nicht richtig zu bewerten gewußt und ihr nicht den richtigen Stellenwert beigemessen. Dies hat, so meine ich, zu einem gewissen, fehlgeleiteten Fundamentalismus in der Kirche sowie auch zu einer unnötigen Entfremdung vieler Gläubiger von dieser Kirche geführt, die sich nur noch am Rande dieser Kirche zugehörig fühlen. Meine These hier ist, daß die Intoleranz der Kirche jeder Ambiguität gegenüber dieses Problem mitverursacht hat und daß die Ambiguität aus Gottes geheimnisvollem Tun, mit dem er uns «verführt» und liebevoll an sich zieht, nicht weggedacht werden kann.

Die Intoleranz gegenüber der Ambiguität in der westlichen Kultur

In unserer westlichen Kultur war «Ambiguität» lange Zeit etwas Schlechtes, das mit allen möglichen Mitteln bekämpft werden mußte. Hier stoßen wir auf ein unserer Kultur zugrundeliegendes, allgemeines Vorurteil. Schon in der griechischen Antike war das Vertrauen in die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft fast total, und man war stolz auf das unaufhörliche Streben nach Klarheit, Präzision und Sicherheit. In einem solchen kulturellen Kontext konnte jede Ambiguität nur wie ein *enfant terrible* erfahren werden, als ein vorläufiges, störendes Element, das beseitigt werden mußte, sobald die Regeln einer gesunden Logik dies erlaubten. Es handelte sich bei ihr um ein vorläufiges Versagen, um einen Mangel des Prozesses der Argumenta-

tion, der daher rührte, daß man nicht genügend Zeit bzw. Raum hatte, den Dingen auf den Grund zu gehen bzw. sie ausreichend klarzustellen, oder daß man geradezu ein Interesse daran hatte, die Wahrheit zu verfälschen oder einfach, daß die Regeln einer gesunden Logik nicht befolgt worden waren.

Sicherlich hat es auch in unserer kulturellen Geschichte immer eine beträchtliche Minderheit gegeben, die eine positivere Meinung von der Ambiguität hatte und geradezu mit ihr und aus ihr lebte. Ich meine natürlich die Künstler, die Dichter und die Mystiker. Bei ihnen stand oft eine gewisse Ambiguität in der Mitte ihrer schöpferischen Fähigkeiten und Einsichten. Man braucht hier nur an die Vielschichtigkeit und daher auch an die Mehrdeutigkeit solcher Werke wie Dantes *Göttlicher Kömodie* zu denken oder an Shakespeares Hamlet, ein Stück und eine Hauptperson, die beide faktisch synonym für Ambiguität sind. Ähnliches läßt sich von der Ambiguität in der Kunst sagen, man denke nur an Leonardo da Vincis *Mona Lisa* oder an Vermeers *Ein Künstler in seinem Studio*.

Auch die großen Mystiker unserer westlichen Kultur, die eine sehr intensive, «enge Begegnung» mit Gott als dem Heiligen hatten, sprechen immer von dieser Erfahrung als von etwas höchst Mehrdeutigem und Vielschichtigem, als von etwas zur gleichen Zeit höchst «Erschreckendem» und dennoch «Faszinierendem». Sollten wir zum Beispiel aus den Werken des Johannes vom Kreuz, Teresas von Avila, Eckharts oder Johannes Ruysbroeks alles streichen wollen, was uns von Ambiguität gezeichnet, also unklar und vieldeutig vorkommt, würde von ihren mystischen Erfahrungen kaum etwas übrigbleiben.

Die Philosophie dagegen hat es erst in unserem zwanzigsten Jahrhundert gelernt, die Ambiguität wirklich zu akzeptieren. Dabei suchten noch am Anfang des Jahrhunderts solche Philosophen wie Russell, der Wittgenstein des *Tractatus* und Husserl jede Ambiguität zu überwinden und hinter sich zu lassen. Erst der spätere Wittgenstein, Merleau-Ponty und Existentialisten wie Sartre und Simone de Beauvoir haben die Ambiguität akzeptiert und sie sogar zur Grundlage ihrer Philosophie gemacht.

Es waren aber die moderne Psychologie und vor allem die Anhänger und Betreiber der Psychoanalyse, die uns wirklich bewußt gemacht

haben, daß die Ambiguität eine unausweichliche Dimension der menschlichen Existenz ist. Die Ambiguität gehörte für jemanden wie C. G. Jung nicht nur zum Kern der menschlichen Psyche, zu dem, was er *animus* und *anima* nannte, sondern — und dies ist hier für uns noch wichtiger — er sah in ihr eine unabdingbare Voraussetzung für das Wachstum und die Entwicklung des Menschen. Dies geht ganz eindeutig aus solchen Passagen hervor, wie der, wo er schreibt, daß das Leben aus Quellen hervorspringe, die zugleich klar und trüb seien. So komme es, daß jeder exzessiven «Reinlichkeit» die notwendige Vitalität fehle. Und daher bedeute ein konstantes Streben nach Klarheit und Differenzierung auch einen entsprechenden Verlust an vitaler Intensität, und dies deshalb, weil das «Trübe» dabei ausgeschlossen bleibe, denn die Erneuerung allen Lebens brauche sowohl das Trübe wie das Klare³.

Die Psychologie der Intoleranz

Es ist erst vierzig Jahre her, daß die Psychologen sich direkt der Frage der Ambiguität zugewandt sowie sich gefragt haben, wie es kommt, daß einige Menschen besser als andere mit unklaren Situationen fertig werden. Psychologisch gesehen könnte man jene Intoleranz der Ambiguität gegenüber als die Neigung deuten, unklare, mehrdeutige Situationen als Quelle der Bedrohung zu betrachten bzw. zu interpretieren. Die entsprechenden Situationen würden dabei als unklar empfunden, weil es den Betreffenden an Hinweisen auf eine doch eventuell in ihnen für sie vorhandene Bedeutung mangle.

Seit Anfang der fünfziger Jahre sind manche Untersuchungen über die Intoleranz der Ambiguität gegenüber in der Form von Fragebögen, Meinungsumfragen, Tests, systematischen Beobachtungen und Experimenten durchgeführt worden. Dabei ging es bei diesen Untersuchungen vor allem darum, wie eine solche Intoleranz mit anderen Persönlichkeitsmerkmalen korreliert. Die Untersuchungen haben auf recht überzeugende Weise dargelegt, daß Menschen, die mit mehrdeutigen Situationen schlecht fertig werden, auch leicht eins oder mehrere der folgenden Merkmale aufweisen: geringe Selbstachtung, starres Denken, Engstirnigkeit, Dogmatismus, Angst, starker Ethnozentrismus (Nationalismus), religiöser Fundamentalismus, große Be-

reitschaft zur Anpassung, vorurteilbefrachtetes Denken, geringe Kreativität.

Ich vertrete hier die These, daß die Intoleranz der Ambiguität gegenüber Folgen hat, sowohl für die Kirche selbst als auch für die Art und Weise, wie jemand seine Zugehörigkeit zur Kirche einschätzt und versteht. Im Laufe der Geschichte ist der ewige Streit darüber, wer zur Kirche gehöre und wer nicht, und welche Kriterien zur Bestimmung der christlichen Identität anzuwenden seien, auch immer von der jeweiligen Intoleranz bzw. Toleranz gegenüber der Ambiguität mitgeprägt worden. So verwundert es zum Beispiel nicht, wenn Augustinus schon im vierten Jahrhundert eingestand, daß es nicht so eindeutig und klar sei, wer zur Kirche gehöre und wer nicht, denn: «Einige scheinen in [der Kirche] zu sein, und sind in Wirklichkeit außerhalb von ihr, während andere außerhalb zu sein scheinen, und in Wirklichkeit innerhalb sind.»⁴

Die Ambiguität ist also nichts Neues in der Geschichte der Kirche, und auch unsere Erfahrung mit ihr enthält nichts, was vorher gar nicht dagewesen wäre. So stößt man heute im Leben der Kirche genauso wie früher auf unklare Situationen. So gibt es auch bei manchen Stellen der Schrift verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Auch heute gibt es verschiedene theologische Standpunkte, und es existieren verschiedene widersprüchliche Auffassungen darüber, wie ein Christ leben sollte. Auch gibt es in unserer Zeit viele Gläubige, die in einer Art *Limbus* [Vorhölle] kirchlicher Ambiguität leben: geschiedene und wiederverheiratete bzw. homosexuelle Christen und Christinnen, Gemeindeglieder, die sich durch ihr Gewissen verpflichtet fühlen, auf Verhütungsmittel zurückzugreifen, Anhänger der PRO-CHOICE-Bewegung (eine Bewegung, die für das Selbstbestimmungsrecht der Frau eintritt, der Übers.) oder auch die Feministinnen in einer Kirche, die noch immer von Männern dominiert wird. Wir brauchen daher eine Theologie der Ambiguität, wie ich sie hier zu skizzieren versuche.

Der Gott der biblischen Offenbarung

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart sich selbst. Er tut dies aber auch immer mit einem wichtigen Vorbehalt, der ein Vorbehalt der Ambiguität ist: Er ist derjenige, der fern ist,

und dennoch nah, der unerreichbar ist und der und dennoch einlädt, näher zu kommen, der unberührbar ist und dem dennoch Gewalt angetan wird. Er offenbart sich inmitten der Geschichte der Menschheit und scheint sich dennoch immer wieder aus ihr zurückzuziehen.

Nach der biblischen Darstellung der Heilsgeschichte entziehen sich die Schritte, die Gott frei und ungebeten auf uns zu macht, unserem Verstehen: Sie bleiben uns in tiefster Ambiguität verborgen. So erscheint er uns manchmal als der Herrliche und Mächtige, als derjenige, der Wunder wirkt, die unser Staunen hervorrufen. Dann wieder flößt er uns Ehrfurcht ein oder er erscheint uns als der Schreckliche, derjenige, der uns Angst einjagt. Zu anderen Zeiten ist er der Erhabene und Überwältigende, derjenige, der sich unserer Kontrolle und unserer Manipulation entzieht. Er kann sich aber auch sehr freundlich zeigen, uns einladen und stärken, uns befähigen und erfüllen. Kurzum: Er ist der Heilige, er ist das *mysterium tremendum et fascinans*: Er ist derjenige, vor dem wir absolute Scheu empfinden und der uns doch maßlos anzieht.

Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß für jemanden, der auf den Willen eines solchen Gottes vertraut, auch sein Stehen vor diesem Gott von Ambiguität gekennzeichnet ist. Denn einerseits wollen wir den Abstand zu Gott wahren, wie Simon Petrus, der sagte: «Herr, geh weg von mir; ich bin ein Sünder» (Lk 5,8). Aber im Augenblick selbst, in dem wir solches sagen, kennen wir andererseits auch jenes geheime Verlangen der Jünger von Emmaus, als ihnen das Herz in der Brust brannte und sie ihm sagten: «Bleib doch bei uns, denn es wird bald Abend. Der Tag hat sich schon geneigt» (Lk 24,29). Unsere Identität als Gläubige ist also auch immer von Ambiguität geprägt: Wir fühlen uns sicher, und dennoch ohne Zuhause. Wir sind auf der Suche und kennen keine Ruhe, und dennoch wie der verlorene Sohn, der sich bereits auf den Heimweg gemacht hat, «in dieser Welt, und dennoch nicht von dieser Welt».

Man könnte meinen, daß mit der Inkarnation Gottes in unserer Welt die Dinge klarer, weniger vieldeutig geworden wären. Wir vergessen aber oft, daß durch die Inkarnation mehr statt weniger Ambiguität in die Welt gekommen ist. Denn unter allen *magnalia Dei*, unter allen herrlichen Wundertaten Gottes, ruft die Inkarnation mit Abstand die größte Ambiguität hervor. Die

menschliche Natur selbst ist mehrschichtig und vieldeutig. Dies wußte auch Thomas von Aquin, als er schrieb: «Wir kennen nicht nur den Genuß, den wir mit den Tieren teilen; wir kennen auch den Genuß, den wir mit den Engeln teilen.»⁵ Wenn sich nun die menschliche und die göttliche Natur darüber hinaus in einer hypostatischen Union vereinen, ist damit die Grundlage für eine nie gekannte Ambiguität gelegt.

Gehen wir etwas näher ein auf einige der grundlegenden Aspekte jener Ambiguität, die die historische Gestalt Jesu umgab. Fragen wir uns, wie er nicht nur selbst gezielt Ambiguität hervorrief, sondern auch Ambiguität selbst erfahren hat. Dies wird uns helfen einzusehen, daß Ambiguität nicht unbedingt etwas ist, was koste es, was es wolle, vermieden und beseitigt werden muß, sondern daß sie auch eine von Gott geschenkte Gnade, ein «verborgener Segen» sein kann, eine positive Einladung, dem Herrn zu vertrauen.

Jesus ruft Ambiguität hervor

Wenn wir uns nun dem Leben Jesu zuwenden, stellen wir fest, daß er bei jedem Schritt von Ambiguität umgeben zu sein schien. Zudem war er sich dieser Tatsache sehr bewußt. Auf seine Frage: «Für wen halten die Leute den Menschensohn?», bekam er recht verschiedene Antworten (Mt 16,13-16). Wer Jesus begegnete, spürte, wie sehr er sich denen, die mit ihm zu tun hatten, entzog und ihnen grundsätzlich fremd war. Man wußte nie ganz eindeutig, woran man bei ihm war. Immer wieder hat man versucht, ihn in die vertrauten Schemata einzuordnen, und nie ist dies gelungen. Immer wieder stieß man auf eine Ambiguität, mit der man nicht fertig wurde, weil sie immer zu viele, oft widersprüchliche Interpretationen zuließ.

Diese grundlegende Ambiguität, die der Gestalt Jesu zu eigen war, sehen wir zum Beispiel in der Art und Weise, wie er sich seinen Jüngern gleichzeitig als ihr Herr und ihr Diener darstellte. Jesus ist der Herr und Meister, er weiß darum, und spricht dies auch so aus (Mt 10,25). Gleichzeitig ist er aber der, der «nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen» (Mt 20,28). Und auch wenn er den Abstand zwischen ihm und seinen Jüngern überbrücken will, hebt er diesen auch gleichzei-

tig stark hervor, so zum Beispiel, wenn er sagt: «Der Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen» (Joh 15,10). Die Ambiguität an dieser Stelle geht aus der Tatsache hervor, daß Jesus sich sowohl als den absoluten Meister als auch als den vollkommenen Diener darstellte. Er ist ein Diener, der Meister bleibt, und er ist ein Meister, der nie aufhört, Diener zu sein. So wissen wir, wie gerade Simon Petrus schlecht mit dieser Ambiguität fertig wurde, denn er fühlte sich verpflichtet, dagegen zu protestieren, als Jesus ihm die Füße waschen wollte (Joh 13,4-11).

So hat Jesus auch bewußt mit der Ambiguität der Begriffe gespielt, als er den Hohenpriestern und Ältesten sagte, daß die Zöllner und Dirnen eher in das Reich Gottes gelangen würden als sie selbst (Mt 21,31-32). Bei ihrer Schilderung der Untreue Israels hatten die Propheten des Alten Testaments sich oft des Bildes der Prostitution bedient. Wie konnte nun Jesus in gewisser Weise zu einem Lob von Prostituierten übergehen? Wären seine Worte wahr bzw. gäbe es auch nur ein Körnchen Wahrheit in diesen Worten, warum mußte er sie dann in eine solch krasse Ambiguität kleiden? Warum lief er so Sturm gegen die damaligen Auffassungen und Kriterien dafür, wer Gott wohlgefällig war? Jesus warf nicht nur durch sein Reden über die Prostituierten die damaligen Kategorien über den Haufen (die Gerechten wurden zu Sündern und die Sünder zu Gerechten). Er stellte auch die Art und Weise radikal in Frage, wie man bisher die Menschen, mit denen man zu tun hatte, wahrgenommen und beurteilt hatte.

Oder wie können wir die Ambiguität übersehen, die Jesus durch seinen unbeschwerten Umgang mit gewissen Leuten, vor allem mit Frauen von schlechtem Ruf, hervorrief: mit einer Frau, deren sündiger Lebenswandel in der gesamten Stadt bekannt war (Lk 7,36-50), mit einer Ehebrecherin (Joh 8,2-11), mit der Samariterin, die, wie jeder wußte, schon sechs Männer gehabt hatte (Joh 4,5-27), oder mit jener Frau, die schon zwölf Jahre an Blutungen litt (Mk 5,25-34)? Wer sich in der Öffentlichkeit so verhielt, sandte, gelinde gesagt, «gemischte Signale» aus, und wen wundert es dann, daß er einen verwirrenden, verunsichernden Eindruck hervorrief und sein Verhalten umstritten war.

Wie Jesus selber Ambiguität toleriert hat, sieht man am Beispiel seiner bemerkenswerten

Geduld denjenigen gegenüber, die ihm nur zögernd folgten und zweifelten, wie sie auf seine Botschaft antworten sollten. Als die Zwölf sich versucht fühlten, Klarheit darüber zu schaffen, wer wohl und wer nicht als Jünger Jesu betrachtet werden konnte, erzählte Jesus die Parabel vom Unkraut (Mt 13,24-30): Bis zur Zeit der Ernte, bis zum letzten Urteil, sollte man es zulassen, daß Gute und Schlechte zusammenleben. Jesus schätzte damit auch seine eigenen Jünger als recht unsicher, unzuverlässig, unbeständig, als von Ambiguität geprägt ein.

Wenn Jesus nun Gottes liebende Geduld offenbart hat, so geschah dies nicht *trotz* dieser Ambiguität, sondern gerade *durch* sie. Was gestern unnützes Unkraut war, kann morgen durch die Gnade eine fruchttragende, nützliche Pflanze werden. Die Außenseiter der Gesellschaft können sich in ihre Propheten verwandeln, die Sünder von heute die Heiligen von morgen sein. Jesus war nicht gekommen, um das geknickte Rohr zu zerbrechen und den glimmenden Docht auszulöschen (Mt 12,30). Statt dessen übte er Geduld, und diese ruft, wie wir wissen, ihre eigene Ambiguität hervor.

In die gleiche Richtung gehen das Schweigen und die Zurückhaltung Jesu, die in den vier Evangelien ausreichend bezeugt sind. So ist es aufschlußreich und bemerkenswert, daß er nie von sich aus gesagt hat, wer er war. In den synoptischen Evangelien stammen die formellen Aussagen über seine Person immer von anderen. Zudem ließ Jesus viele Fragen unbeantwortet, und wenn er seine Position nicht klarer und weniger vieldeutig dargestellt hat, dann gewiß nicht deshalb, weil ihm dazu die Möglichkeit gefehlt hätte. Dieses Schweigen und diese Zurückhaltung Jesu waren sicherlich ein wichtiger Grund dafür, daß er seinen Zeitgenossen so widersprüchlich und unfassbar vorkam.

Die Evangelien bezeugen freilich nicht nur, wie Jesus bei anderen Ambiguität hervorrief, sondern auch, wie er diese selbst erfahren hat. Es ist eine der großen göttlichen Ironien der Geschichte, daß die von Jesus selbst hervorgerufene Ambiguität über ihn hereinbrach, als das Drama seines Lebens seinen Höhepunkt erreichte.

In Getsemani und am Kreuz mußte Jesus eine wahre Todesangst der Ambiguität erfahren, denn gerade derjenige, den er immer «Abba», «Papa, lieber Vater», genannt hatte, verhüllte

sich ihm in einem absoluten Schweigen. Der Gott, den er bisher als den Allmächtigen, den Inbegriff alles Guten gekannt hatte und der für ihn auch einen anderen Weg hätte wählen können, der zum gleichen Ziel geführt hätte, dieser Gott erwies sich nun als ein unerbittlicher Gott der Gerechtigkeit. Angesichts dieser Ambiguität muß Jesus aufschreien: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46)

Dieses große Geheimnis macht aber zugleich deutlich, daß, so bedrohlich die Ambiguität auch erfahren wird, sie doch eine besondere Gnade beinhaltet. Auch wenn sie die heftigsten Gefühle der Angst und tiefsten Verlassenheit hervorrufen kann, kann sie zur gleichen Zeit den betreffenden Menschen dazu befähigen, über sich selbst hinauszuwachsen und sich zu einem vollkommenen, absoluten Vertrauen auf Gott durchzuringen. Wie bei Jesus oder bei Maria, die mehr als einmal gesagt hat: «Wie kann dies geschehen?», wie bei Abraham, unserem Vater im Glauben, ist die Ambiguität auch für uns die Einladung, tiefer ins eigene Ich hinabzusteigen, damit wir uns dort, in der «dunklen Nacht der Seele», dem Gott des Geheimnisses totaler hingeben. Kurzum: Die Ambiguität ist die Einladung, und der Geist ist derjenige, der uns die Gnade schenkt, sie zu akzeptieren.

Wir kommen hier einer göttlichen Pädagogik der Ambiguität mit der ihr eigenen Dynamik und ihrer «inneren Logik» auf die Spur. Die von Jesus hervorgerufene Ambiguität hat ihre Wurzel in der Dynamik der Enthüllung und der Verschleierung, die sein Menschsein so stark charakterisiert hat. In Jesus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, offenbart und verhüllt Gott sich gleichzeitig. Er zeigt sich, und dennoch bleibt er verborgen. Er redet von sich und macht deutlich, wer er ist, aber er zwingt sich uns nicht auf und er verzichtet auf eine solche Eindeutigkeit und Klarheit, die jeden Zweifel und jede Ambiguität, aber auch alle Freiheit unsererseits beseitigt hätten. Das Geheimnis und die tiefere Wirklichkeit der Person Jesu sind für uns nie eine klare, über jeden Streit erhabene Gegebenheit. So wie damals offenbart er sich auch heute in dem von Schatten gedämpften Licht unserer menschlichen Verfassung, in jenem eigentümlichen Gemisch von Licht und Dunkelheit, das jeder menschlichen Vermittlung eigen ist. Er offenbart sich also auf eine recht vielschichtige,

höchst mehrdeutige Art und Weise: Er offenbart sich in der Ambiguität.

Damit Jesus sich selbst offenbaren konnte, reichte es nicht, daß er deutlich sagte, wer er war, und entsprechend auftrat: Was er sagte, mußte auch verstanden und geglaubt werden. Er konnte sich nicht darauf beschränken zu sagen, wer er war, und dann erwarten, daß die Menschen dies auch verstanden. Das Geheimnis seiner Person mußte sich einfach jedem Versuch entziehen, es in irgendwelchen, bis dahin gebräuchlichen menschlichen Worten oder Bildern und Vergleichen zu fassen. Wäre Jesus solches gelungen, dann wäre das auch alles, was uns geblieben wäre: *menschliche* Worte und Beschreibungsversuche, und nicht mehr als das. Sicherlich mußte Jesus sich menschlicher Worte und Begriffe bedienen, um sich zu offenbaren, und seine Worte mußten auch tatsächlich den Menschen etwas sagen. Zugleich aber mußte er uns über das, was menschliche Gleichnisse und Bilder, endliche, menschliche Ausdrucksformen zu vermitteln vermögen, hinausführen. Er mußte uns dazu bringen, daß wir uns der höheren Weisheit einer *göttlichen* Offenbarung hingeben, daß wir uns also auf etwas einlassen, was unser natürliches Verstehen und Verstehenkönnen übersteigt.

Ein solches Ziel konnte Jesus nur über eine Pädagogik der Ambiguität erreichen, d.h. dadurch, daß er uns nur so viel erzählte, als wir wissen mußten, und er uns alles andere vorenthielt: So vermied er, daß wir meinten, er teile uns nur menschliche Weisheit mit, damit wir zu ahnen anfangen, daß er uns in Wirklichkeit Gottes Offenbarung brachte. Die Ambiguität, die Jesus hervorrief, war also zu einem großen Teil als eine *Einladung* an uns gedacht, zu erkunden und tiefer zu ergründen und ihm näher zu kommen, damit er uns dann die eine, einzig entscheidende, höchst persönliche Frage stellen konnte: «Du aber, für wen hältst *du* mich?» Die Ambiguität, von der sowohl die Worte als auch die Taten Jesu umgeben waren, führte für die davon Betroffenen immer zu einer Situation, in der sich diese Frage nicht mehr umgehen ließ. Sie schuf die Bedingung dafür, daß das Geheimnis der göttlichen Offenbarung tatsächlich als Einladung erfahren wurde, als eine persönliche Aufforderung, auf die man eingehen konnte, der gegenüber man sich aber für immer durch ihre Ablehnung schuldig machen konnte. Kurzum:

Die Ambiguität schafft jenen Raum, der unabdingbar ist, damit der Glaube möglich ist.

Die vielschichtige, mehrdeutige Wahrheit über den Glauben

Aus allem, was wir bisher dargelegt haben, läßt sich die Ambiguität als ein *Klima* des Glaubens, als eine *Bedingung der Möglichkeit* des Glaubens beschreiben. Ambiguität ist so weder die Basis noch das Ziel oder die Vervollkommnung des Glaubens, sie ist aber wohl ein vorletztes Mittel der Gnade in einer Welt, deren endgültige Erlösung Gegenstand der Hoffnung bleibt. Paulus schrieb: «Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.» (Röm 8,24-25)

Die Autoren des Neuen Testaments bestätigen auf vielfache Weise: «Als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende» (2 Kor 5,7). Durch den Glauben schauen wir «wie in einen Spiegel» und sehen nur «rätselhafte Umrisse» (1 Kor 13,12). Thomas Merton, der Trappistenmönch, hat es wie folgt formuliert:

«Gerade die Finsternis des Glaubens ist ein Argument für seine Vollkommenheit. Er kommt unserem Geist düster vor, weil er seine Schwäche weit übersteigt. Je vollkommener der Glaube wird, desto dunkler ist er. Je mehr wir uns Gott nähern, desto weniger löst er sich im Halbdunkel geschaffener Bilder und Begriffe auf.»⁶

Die Verantwortlichen in der Kirche täten gut daran einzugestehen, daß dies ziemlich genau die tatsächliche Erfahrung vieler Gläubiger heute gut umschreibt — einschließlic derer, die sich von den äußerlichen Aspekten der Religion und von der Kirche als Institution entfremdet haben. In einem seiner letzten Beiträge schrieb der große Karl Rahner, daß der Christ der Zukunft entweder ein Mystiker sein wird oder es wird ihn gar nicht geben⁷.

Dies ist eine andere Umschreibung dafür, daß, wenn die Kirche in der Vergangenheit eine gute *Pädagogin* gewesen ist, sie es nun lernen muß, eine noch bessere *Mystagogin* zu sein. Es ist hier gewiß sehr wichtig, zwischen beiden Aufgaben zu unterscheiden. Ich glaube, daß es Jean Guitton war, der schrieb: «Dans le domaine des pro-

blèmes, il faut être enseigné; mais dans le domaine du mystère, il faut être initié.»: Was den Bereich der Probleme angeht, muß man unterrichtet werden. Was aber den des Mysteriums angeht, muß man in ihn eingeführt werden. Ein Lehrer benützt größtenteils eine begriffliche Sprache und geht bei seiner Argumentation rational und logisch vor. Er wird sich auf das konzentrieren, was tatsächlich erkannt, überprüft und nachvollzogen sowie einigermaßen logisch dargestellt werden kann. Die Sprache eines Mystagogen ist dagegen im Wesentlichen eine Sprache des Geheimnisses, eine Sprache der religiösen Vorstellungskraft, die uns einlädt, über das hinauszugehen, was sich unseren Augen darbietet. Sie will uns also zu dem führen, was das von uns unmittelbar Gesehene und Erkannte weit übersteigt. Kurzum: Die Sprache eines Mystagogen ist die Sprache, die uns in das Geheimnis einführt, «in dem wir leben, uns bewegen und sind».

Die Entscheidung zum Glauben und die Überzeugung, die dem Glauben eigen ist, gehen letztendlich nicht auf etwas zurück, was uns, wie pädagogisch gekonnt auch immer, gelehrt worden ist, auch nicht, wenn das Gelernte mit dem vom offiziellen Lehramt der Kirche Gelehrten übereinstimmt. Ihr Ursprung ist die Erfahrung von Gott, von seinem Geist und von seiner Freiheit, die sie aus der Mitte der menschlichen Existenz hervorquellen läßt.

Ambiguität in der Urkirche

Auch die, «die uns vorangegangen sind, gezeichnet mit dem Zeichen des Glaubens», haben die Ambiguität als etwas Verunsicherndes und Verwirrendes erfahren. Dabei hat es auch Zeiten gegeben, in denen sie allumfassend zu sein schien. So mag es uns trösten, uns daran zu erinnern, wie die Urchristen infolge des Ausbleibens der von ihnen erwarteten *parousia*, des zweiten Kommens Christi, in die Erfahrung tiefer Ambiguität gestürzt wurden.

Wichtig für uns hier ist, daß diese Urchristen es trotz ihrer brennenden Erwartung der von ihnen so nahe geglaubten Wiederkehr Christi in Macht und Herrlichkeit nie zugelassen haben, daß das Ausbleiben der Parousie sich für sie in eine Glaubenskrise verwandelte. Dies verhinderte aber nicht, daß ihre Erfahrung der Ambiguität höchst real und tiefsitzend war. Während

sie sich auf der einen Seite immer mehr auf die Normalität eines christlichen Lebens in der alltäglichen Wirklichkeit einer feindlichen Umwelt und die Organisation einer sichtbaren Kirche einrichteten, konnten sie auf der anderen Seite nie sicher sein, daß dies dem entsprach, was sie als Christen zu tun hatten. War dies nicht vielleicht ein Verrat an der Verheißung Jesu, daß er bald wiederkehren würde? Unterlag die Kirche nicht der Versuchung, Bäume zu pflanzen, in deren Schatten sie nie sitzen würde?

In dieser Zeit der Unsicherheit und der Ambiguität hat man sich nie einer falschen Eindeutigkeit und Scheinsicherheit hingegeben. Die Christen haben es damals nicht nur gelernt, mit jener Ambiguität zu leben. Wichtiger noch war, daß diese Ambiguität selbst ihren Glauben vorantrieb und sie lehrte, inmitten der alltäglichen Wirklichkeit, mit der sie auf die Dauer unweigerlich wieder konfrontiert wurden, zu einem erneuten, beharrlichen Vertrauen und zu einer nunmehr gereiften Hoffnung auf den auferstandenen Herrn zu finden.

Das Ausbleiben der Parousie hat sicherlich viele Probleme aufgeworfen. Weil diese aber nie

verdrängt oder vorzeitig beantwortet oder auch autoritativ entschieden wurden, konnte in der Kirche ausreichend Raum dafür entstehen, daß die christliche Hoffnung zu einer so ansteckenden Kraft wurde. So wie das geheimnisvolle *manna* die Israeliten in der Wüste einmal am Tag ernährte, so lernten es die Urchristen für jeden neuen Tag, im Hier und Jetzt dieses Tages auf Gott zu bauen. Und gerade deshalb wurde der Glaube zu einer solchen von Gott inspirierten und inspirierenden, zu einer solch kühnen und kreativen Kraft.

Zum Schluß ist es angebracht daran zu erinnern, daß Gott einige seiner besten Lieder in der Nacht singt, oder wie es Léon Bloy sagte: *DEUS DEDIT CARMINA IN NOCTE*. Die Größe und die Wahrheit dieses Geheimnisses ist jedem Christ wohl von Kindesbeinen an bewußt. Gerade deshalb hält die Kirche so gerne in der Nacht ihre Nachtwachen ab, und wir singen weiterhin die altehrwürdigen Worte: *O vere beata nox*, O wirklich selige Nacht! Ob es nun im Stalle Betlehems oder am leeren Grabe in Jerusalem war, Jesus scheint immer auf das Eintreten der Nacht über die Welt gewartet zu haben, um seinen Vater singen zu hören.

RICHARD G. COTE

Geboren 1934 in Lewiston (USA). Studien in Angers und Straßburg; Promotion in Theologie im Jahr 1967; fünfzehn Jahre lang Arbeit als Dozent für Theologie in Südafrika; z.Zt. Professor an der Loyola-Universität in New Orleans; von seinen Veröffentlichungen ist vor allem zu erwähnen: *Could it be?*, und *Universal Grace: Myth or Reality?* Anschrift: St. Paul University, 223 Main Street, Ottawa, Ontario, K1S 1C 4, Kanada.

¹ Karl Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Zürich 1965), 262-276.

² Johannes Baptist Metz, Der Unglaube als theologisches Problem in: *Concilium* 6 (1965), 484-492.

³ C.J. Jung, *Collected Works*, Bd. 6 (Routledge & Kegan Paul, London 1971) 244-245.

⁴ Augustinus, *De bapt.* V:27,28. Siehe auch *De civitate Dei* I:35 und *In Johann. Ev.* Tr. XXVII:11 und Tr. XLV:12.

⁵ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I-II q31 a4 ad 3.

⁶ Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New Directions, New York 1961) 134.

⁷ Karl Rahner, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 14 (Zürich 1980), 375f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans