

David Tracy

Der Gott der Geschichte und der Gott der Psychologie

I. Auferstehung und Wiedergeburt

Wenn es eine Auferstehung gibt, dann hat die Geschichte Gültigkeit. Wenn Gott Jesus von Nazaret von den Toten auferweckt hat, dann ist alles verwandelt. Der Glaube an die Auferstehung entfernt einen nicht von der Geschichte, sondern schafft Distanz um ihrer selbst willen. Die Hoffnung der Menschen richtet sich nicht einfach auf ein Leben nach dem Tod, sondern auf die Geschichte selbst. Denn der Gott, der Jesus von den Toten auferweckte, ist der in der Geschichte des alten Israel und in der Geschichte Jesu handelnde Gott. Derselbe Gott wird in der Geschichte und jenseits von ihr darauf hinwirken, die Lebenden und die Toten zu erlösen. Die Tatsache, daß Gott — der Ursprung, Erhalter und das Ziel aller Wirklichkeit — in der Geschichte handelt, erweist sich als die Mitte des christlichen Glaubens und damit als Hoffnung auf die Geschichte.

Für die großen religiösen Traditionen des Hinduismus und Buddhismus stehen weder die

Auferstehung noch die Geschichte im Zentrum ihrer unterschiedlichen Vorstellungen von der letzten Wirklichkeit und der Bedeutung des Karmas für die menschliche Existenz. Auch Christen beginnen nun endlich, von diesen großen Wegen zu lernen. Und so bedarf es, wenn wir ihre zentralen Glaubensaussagen (einschließlich des Karmas und der Reinkarnation) zu verstehen suchen und von ihnen lernen, zweifellos einer gewissen Demut, die wir allzu häufig nicht besaßen. Wo zum Beispiel kann man in all unseren westlichen spekulativen Traditionen eine Debatte finden, die sich auf so hohem Niveau bewegt wie die vielen hinduistischen Debatten über den Gebrauch einer personalen oder nicht-personalen Terminologie, um die letzte Wirklichkeit zu benennen? Selbst die um Spinoza und Fichte kreisenden Debatten könnten uns nun, verglichen mit den klassischen Debatten im Hinduismus, in deren Mittelpunkt Shankara und Ramanuja standen, relativ einfach erscheinen. Auch J. Derrida scheint stark zu vereinfachen, verglichen mit den schwierigen Gedankengängen des großen buddhistischen Denkers Nagarjuna über die Unangemessenheit aller Sprache und Dialektik.

Wo sonst findet man eine so erstaunliche Vielfalt, ja sogar Überfülle an machtvollen Bildern für das Göttliche wie in den klassischen Mythen und Symbolen des Hinduismus? Wo vermögen wir in unseren westlichen Traditionen eine Einsicht zu finden, die befreiender für diejenigen wäre, die sich loslassen können, als die Entdeckung der Vergänglichkeit der Wirklichkeit in ihrer ganzen Variationsbreite im Buddhismus? Und wo können moderne westliche Menschen in ihren eigenen Traditionen die scharfsinnige Einsicht des klassischen Hinduismus und Buddhismus in die Verflochtenheit aller menschlichen Verantwortung mit dem Kosmos durch das Karma, die Wiedergeburt und die Befreiung von dem Kreislauf des Todes und der Wiedergeburt finden? Gewiß nicht in den oberflächlichen, modernen westlichen Darstellungen dieser Glaubensüberzeugungen bei den Interpretationen der Reinkarnation im New Age.

Es ist schon eine merkwürdige Situation, in der sich die christliche Theologie heute zu befinden scheint, wenn sie ernsthaft versucht, die Auferstehung oder die Wiedergeburt sowie die zwischen ihnen bestehenden echten Unterschiede und Ähnlichkeiten auf neue Weise zu

verstehen. Genau zu dem Zeitpunkt, da einige christliche Theologen endlich beginnen, dem Hinduismus und Buddhismus Gehör zu schenken und mit der Sorgfalt zu studieren, die diese Religionen ohne Zweifel erfordern, stellt es sich heraus, daß viele zeitgenössische Hinduisten und besonders Buddhisten ihre Vorstellungen vom Wesen des Karmas bzw. der Reinkarnation wie auch ihr Verhältnis zur Geschichte noch einmal überdenken. Es hat nun tatsächlich den Anschein, als sei der interreligiöse Dialog über diese Fragen sehr vielversprechend (siehe Abe, Küng, Hick). Und doch könnten wir uns genau zu dem Zeitpunkt, da ein echter interreligiöser Dialog erneut beginnen könnte (einschließlich eines ernsthaften Dialoges über die Auferstehung und Reinkarnation, analog dem ehemals zwischen alten Griechen und Christen geführten Dialog über Unsterblichkeit und Auferstehung), eigenartigerweise daran gehindert sehen, einen solchen notwendigen Dialog zu führen. Denn die christliche Auferstehungshoffnung hat sich im modernen Christentum zu häufig in die Erwartung einer weiteren Belohnung des zwanghaften Ichs verflüchtigt, die eine so starke Triebfeder der Frömmigkeit vieler heutiger Christen ist. Zugleich laufen die klassischen hinduistischen, buddhistischen und sogar platonischen Überzeugungen Gefahr, bestenfalls mißverstanden und schlimmstenfalls popularisiert zu werden, indem man sie aus ihrem klassischen Zusammenhang reißt und als neue Hoffnung für dieses moderne westliche Ich begreift.

Sowohl bei der Auferstehung als auch der Reinkarnation besteht die Gefahr, daß sie zu modernen, aus ihrem klassischen Sinn- und Wahrheitszusammenhang gerissenen Glaubensüberzeugungen werden, damit auch das moderne Ich, das schlichtweg alles konsumiert, sie annehmen kann. Es fällt nicht schwer, das Geheimnis, das hinter diesen revisionistischen Interpretationen der Auferstehung wie auch der Reinkarnation steckt, zu entdecken: das Ich ist das, was letztlich zählt; jeder Glaube, der hilft, dieses Ich zu bestärken und zu beruhigen, wird als wahre Religion angenommen; alles, was das Ich verwirrt und bedroht, wird abgelehnt (so z.B. der Gott, der Jesus von den Toten auferweckte und in der Geschichte für die Unterdrückten eintrat; von daher auch das klassische, tiefe Mißtrauen des Hinduismus und Buddhismus gegenüber dem Ich und folglich auch die

schwerwiegenden Bedenken hinsichtlich des Kreislaufes der Geburt, des Todes und der Wiedergeburt bzw. Reinkarnation).

Wenn es einer ichbezogenen Religion überhaupt einfällt, an Gott zu glauben, glaubt sie an ihn als das geheime Ziel oder die Projektion der Wünsche und Strebungen des Ich. Die heutige Religiosität läßt Feuerbach endgültig triumphieren. Religion wird zwar gutgeheißen — aber die Auferstehung dieses gescheiterten Jesus von Nazaret? Die Geschichte als Bruch? Gott als der gefährliche Gott der Geschichte? Diese die Ichsucht konterkarierenden Grundtatsachen verschwinden einfach aus dem Blickfeld, wenn der wirklich gefährliche Gott der Geschichte zu einer nicht mehr gefährlichen Erinnerung an eine vage Hoffnung unserer weit entfernten Vorfahren wird. Die Frage, die sich ernsthaften christlichen Theologen gegenwärtig erneut stellt und alle zeitgenössischen oberflächlichen Gespräche über die Auferstehung oder die Reinkarnation unterbricht, ist (und war immer schon) die Frage nach Gott, dem Gott der Geschichte wie auch dem Gott der Lehre vom wahren, eigentlichen Selbst.

II. Der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte

Es ist eine theologische Binsenwahrheit, daß der biblische Gott der Gott ist, der in der Geschichte handelt. Für den Christen offenbart sich die Identität dieses Gottes entscheidend in der Person und dem Ereignis Jesu Christi. Durch Jesus Christus verstehen Christen die Wirklichkeit Gottes als des Gottes der Geschichte auf neue Weise: Der Gott, der in der Geschichte des Exodus des alten Israel handelte, ist derselbe Gott, der bei der Sendung und Botschaft, der Passion, im Tod und in der Auferstehung dieses durch niemand anderen ersetzbaren Jesus von Nazaret handelte und sich selbst auf diese Weise entscheidend offenbarte.

Aber wie können moderne Christen diesen Gott, der in der Geschichte Jesu Christi handelt, am besten verstehen? In gewisser Weise ist die moderne, progressive christliche Theologie ein Versuch gewesen, diese Frage zu beantworten. Doch geschah dies zuweilen ohne jeden Bezug zu der tatsächlichen Geschichte Jesu, in und durch den Gott in entscheidender Weise den in der Geschichte handelnden Gott offenbart hat.

Die Ausbildung des historischen Bewußtseins und damit auch die Entwicklung und Verwendung historisch-kritischer Methoden bei der Auslegung der Bibel hat sich — wie alle Errungenschaften des Menschen — hinsichtlich ihrer Wirkungen auf das moderne christliche Gottes- und Geschichtsverständnis als zweideutig erwiesen. So haben die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode Christen einerseits in den Stand gesetzt, sowohl sorgsamer als auch vorsichtiger in ihren Aussagen über den historischen Charakter der in der Bibel erzählten Ereignisse (sei es der Exodus, die Sinaigeschichte oder die Geschichte Jesu) zu sein. Auf der anderen Seite hält der Gebrauch historisch-kritischer Methoden Christen manchmal davon ab, den Details der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu, wie sie von den ersten Gemeinden erzählt wurden, und vor allem den Details der Passionsberichte des Neuen Testaments genügend Aufmerksamkeit zu schenken¹.

Dieses für die Moderne typische Nachlassen der Aufmerksamkeit gegenüber der Offenbarung des Gottes der Geschichte in den narrativen Details der Passions- und Auferstehungsberichte kann nach Ansicht vieler neuer narrativer Theologien den Verlust der zentralen Inhalte dieser Erzählungen zur Folge haben, auf die man zuallererst achten muß, wenn man den Gott der Geschichte verstehen will. Einer berühmten poetischen Regel zufolge ist Gott in den Details zu finden. Welche Details? Für den Christen sind es vor allem die Details, die von den ersten christlichen Gemeinden über diesen Jesus, den sie als den Christus verkündeten, erzählt wurden: die erzählerischen Details des Wirkens und der Botschaft, des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu von Nazaret. Wer ist Gott? Gott ist derjenige, der diesen in Ungnade gefallenen Jesus von den Toten auferweckte und sein Wirken und seine Botschaft, sein Leben und seine Person als den Christus und als Jesus Christus rechtfertigte, der geoffenbart hat, wer Gott ist und wer wir werden sollen und können. Denn Christen sehen sich dazu aufgefordert und ermächtigt, Gott vor allen Dingen in und durch den geschichtlichen Kampf — der Lebenden und Toten — um Gerechtigkeit und Liebe zu finden, der proleptisch durch die Auferstehung Jesu gerechtfertigt worden ist.

Die großen Befreiungsbewegungen und -theologien unserer Zeit sind zweifellos die Theolo-

gien, die uns allen die gefährliche Wahrheit des Gottes der Geschichte am besten lehren. Denn Befreiungstheologen, allen voran Gustavo Gutiérrez mit seiner brillanten Interpretation der Exoduserzählung, wissen, daß der Gott der Geschichte vor allem in diesen großen Erzählungen von einer vollkommenen Befreiung und unbedingten Hoffnung zu finden ist.

In den politischen, feministischen und Befreiungstheologien artikuliert die christliche Theologie erneut ihren Glauben an den Gott der konkreten Geschichte². Der befreiende Gott der Geschichte ist nicht mit dem Gott des modernen historischen Bewußtseins identisch — einem Bewußtsein, das häufig unbewußt von dem Wunsch getrieben wird, die biblischen Erzählungen von dem Gott, der in der Geschichte handelt, durch eine moderne sozialevolutionäre Erzählung zu ersetzen, die zwar die moderne Frömmigkeit zufriedenstellen mag, die jedoch unfähig zu sein scheint, einen gefährlichen Gott der konkreten Geschichte zu verkünden.

Der Gott der konkreten Geschichte ist auch nicht der Gott der existentialistischen oder transzendentalen Geschichtlichkeit. Diesen Gott der Geschichtlichkeit bringt eine Analyse der existentialen und transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des modernen geschichtlichen Subjekts ans Licht. Doch scheint der Gott der Geschichtlichkeit von dem gefährlichen und störenden Gott der Geschichte, von dem in Exodus und der Geschichte Jesu erzählt wird, weit entfernt zu sein.

Welch seltsames Schicksal war modernen christlichen Geschichtstheologien beschieden! Aufrichtig davon überzeugt, die Geschichte vollkommen ernst zu nehmen, begannen viele Theologen entweder Theologien des historischen Bewußtseins (Troeltsch) oder der Geschichtlichkeit (Bultmann) zu entwickeln. Dies waren und sind ernstzunehmende, ehrbare Vorhaben. Und doch stellen sich erneut folgende Fragen: Wo ist der Gott der Geschichte in diesen modernen Theologien der Geschichtlichkeit und des historischen Bewußtseins? Wo ist die in die biblischen Erzählungen eingebettete Geschichte Israels und vor allem die Geschichte Jesu? Wo sind die tatsächlichen Konflikte, das Leiden und die Erinnerungen an Unterdrückung, die die Geschichte zum Kampf um Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe werden lassen? Wo ist die Auferstehung als Hoffnung, daß

in und jenseits der Geschichte alle Lebenden und Toten gerechtfertigt werden? Wo sind die Opfer der Geschichte, zu denen der Gott der Geschichte, von dem in der Geschichte Jesu erzählt wird (im Unterschied zu den Siegern, die die Geschichtswerke schreiben, die das moderne historische Bewußtsein prägen) spricht?

Es wäre töricht, sich gegen die echten, ja bleibenden Errungenschaften der großen modernen Theologien des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit zu stellen. In diesen Theologien findet man die Früchte des großen modernen Experiments der Verteidigung der Freiheit und des Rechts, des Bestehens auf Wahrhaftigkeit, der ehrlichen Zurückweisung des Triumphalismus vieler traditioneller Geschichtstheologien von Eusebius bis hin zu Bossuet und anderen nach ihm zugunsten einer ehrlichen, kritischen und vorsichtigen Korrektur der traditionellen Interpretationen durch die Anwendung historisch-kritischer Methoden. Diese Errungenschaften sind gewiß ein bleibender Gewinn der Moderne. Doch sind wir nun an einem Punkt in der Geschichte angelangt, wo auch die Rückseite der Moderne, die Dialektik der Aufklärung, ehrlich anerkannt werden muß.

Denn alles Sprechen über Geschichte in der modernen Religion und Theologie hat eine verborgene Seite. Diese zeigt sich in dem anstößigen Schweigen der Theologien des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit über die Opfer der Geschichte. Die Geschichte der modernen, progressiven Geschichtstheologien ist allzu häufig eine Geschichte ohne radikale Brüche, ohne die Erinnerung an die Opfer der Geschichte, ohne ein Bewußtsein der unheilvollen Wirkungen des Patriarchats, Rassismus, Klassendenkens oder Eurozentrismus, ohne Auschwitz, Hiroshima oder den Archipel Gulag. Es besteht stets die Gefahr, daß die modernen, progressiven Geschichtstheologien zu frömmelischen Erzählungen werden, die eine andere Geschichte als die brisante und beunruhigende Erzählung vom Tod und der Auferstehung Jesu von Nazaret zum Inhalt haben.

Die modernen Geschichtstheologien legen bestenfalls die großen, ununterbrochenen Zusammenhänge der Geschichte dar. In dieser relativ optimistischen Darstellung der teleologischen Zusammenhänge der Geschichte weisen moderne Geschichtstheologien gewisse Ähnlichkeiten mit dem lukanischen Werk auf. Und

doch weiß sogar das Lukasevangelium — bei all seinem Vertrauen in die grundlegende Kontinuität der Geschichte — um die Unausweichlichkeit, mit der das Schicksal Jesu seinen Lauf nimmt, vortrefflich von Lukas geschildert, indem er mit Hilfe des Motivs der Reise zeigt, daß Jesu Weg in Jerusalem enden muß.

Viele Geschichtstheologien, mögen sie in ihrer Akzentuierung von Kontinuität und Teleologie auch noch so lukanisch sein, interpretieren die Geschichte auf eine andere Weise als die vorsichtiger lukanische Erzählung: Die von Widersprüchen und Brüchen und sogar von der Unvermeidlichkeit des Leidens befreite Geschichte wird zu einem evolutionären Schema, das auf irgendeine Weise teleologisch zur westlichen Moderne führt; die Auferstehung scheint zu einer rein persönlichen, nicht geschichtlichen Angelegenheit zu werden, genauso wie die Eschatologie nichts mit der Geschichte zu tun hat und sich ausschließlich mit den «Letzten Dingen» des einzelnen beschäftigt. In einem zweiten, fatalen Schritt wird die Auferstehung aus dem Zusammenhang des Kreuzes und seiner anstößigen Geschichte gerissen und zugelassen, daß sie in Vergessenheit gerät oder, was das gleiche ist, in einer Vorstellung von Unsterblichkeit oder sogar Reinkarnation aufgeht.

Es gibt freilich andere Theologen, die den echten Gott der Geschichte als verborgenen und offenbarten Gott wiederentdeckt haben. Denn Gott offenbart sich hauptsächlich im verborgenen. Diese Verborgenheit umgreift natürlich das Leiden, die Widersprüche und die Entfremdung des Selbst — das Dilemma der Verborgenheit, das von Paulus über Augustinus, Luther, Pascal, Kierkegaard bis hin zu den großen existentialistischen Theologen unseres Jahrhunderts auf eine so brillante Weise formuliert worden ist.

Befreiungstheologen sowie die Vertreter der politischen und feministischen Theologie weisen jedoch darauf hin, daß sich Gott vorrangig nicht in der Verborgenheit des leidgeplagten Ich, sondern in den verborgenen Konflikten und Kämpfen der Geschichte offenbart — der Geschichte der lebenden und toten Armen, Vergessenen, Marginalisierten und Opfer dessen, was so leichthin «Geschichte» genannt wird. Wie immer schreiben die Sieger die Geschichte. Und wie immer müssen die Erinnerungen der Opfer Klarheit in die Geschichten dieser Sieger bringen, damit der wahre Gott der Geschichte

sichtbar werden kann — der Gott, der sich in der Verborgenheit des Kreuzes, in Konflikten, im Kampf und in der Negativität zeigt.

Wenn wir wünschen, daß die heutige Theologie den Gott der Geschichte und nicht einen Gott, auf den sie ihre Sehnsucht nach Kontinuität und den Wunsch zu triumphieren projiziert, versteht, müssen wir uns erneut dem verborgenen und geoffenbarten Gott der Geschichte zuwenden. Die evolutionären Schemata, an die das moderne historische Bewußtsein insgeheim glaubt, die leichtfertige Vernachlässigung der Details der biblischen Erzählungen der Geschichte Jesu zugunsten einer neuen historisch rekonstruierten Erzählung vom historischen Jesus, die seltsame a-historische Vorstellung von Geschichtlichkeit des modernen Subjekts der Theologie: all diese Theologien des Gottes der Geschichte müssen dem verborgenen und geoffenbarten Gott der großen biblischen Erzählungen von dem Gott der Geschichte weichen.

Vielleicht sind selbst frühere biblische Theologien des «Gottes, der in Geschichte handelt» (von Rad, Wright), nicht mehr geeignet, die beunruhigende und störende Verborgenheit des in der Geschichte handelnden Gottes zu enthüllen. Denn die allzu kontinuierlichen heilsgeschichtlichen Schemata sahen vor allem von den jahwistischen Erzählungen des Alten Testaments ab. Bei den lukanischen Erzählungen des Neuen Testaments wiederum könnte es sich sehr leicht herausstellen, daß sie von den drei großen Korrupturern dieses emanzipatorischen biblischen Schemas — dem fundamentalistischen Buchstabenglauben, dem sozial-evolutionären Modernismus und dem kirchlichen Triumphalismus — kooptiert worden sind.

Biblich betrachtet, zeigt sich der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte nicht bei Lukas, sondern in dem Gott des apokalyptischen Markusevangeliums am deutlichsten. Der Gott der Geschichte ist durch Abwesenheit anwesend — wie bei der scheinbaren Abwesenheit des Vaters des markinischen Jesus am Kreuz, des Jesus, der am Kreuz den Schrei aller Opfer der Geschichte ausstößt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Dieser Gott der Geschichte ist häufig abwesend anwesend. Und doch geschieht noch etwas anderes, wenn Markus die Auferstehung bestätigt: Der scheinbar abwesende Gott bei Jesu Ausruf am Kreuz wird zum verborgenen und geoffen-

barten Gott des kurzen markinischen Auferstehungsberichts.

Markus' Zurückhaltung gegenüber der Auferstehung zusammen mit der Beteuerung der zentralen Bedeutung des Kreuzes, Leidens und Kampfes äußert sich jedoch in der Verborgenheit seiner apokalyptischen Vision der durch Brüche, nicht durch Kontinuität gekennzeichneten Geschichte. Der markinische Gott der Geschichte offenbart sich im verborgenen: in verborgenen Konflikten und Kämpfen, in der Verborgenheit der Negativität, des Leidens und Kreuzes, das für die Opfer der Geschichte geschichtliche Wirklichkeit ist. Dies ist die Geschichte, die Markus all denen vor Augen führt, die verständlich genug sind, die Geschichte nicht aus der Perspektive der Sieger zu sehen, die die Geschichte schreiben³, sondern aus der Sicht der apokalyptischen Vision, die der Gott möglich gemacht hat, der diesen Jesus, den der Gott der Geschichte von den Toten erweckte, rechtfertigte. Es ist kaum verwunderlich, daß die großen Befreiungstheologien unserer Tage — wie die von Gustavo Gutiérrez — von der befreienden geschichtlichen Hoffnung auf Gerechtigkeit der Exodus-Erzählung zu der aufrichtigen Einsicht des Buches Ijob gelangen können, daß sich gelegentlich alle Hoffnungen zerschlagen⁴. Ein solch erstaunlich weites Spektrum von unterschiedlichen Auffassungen des verborgenen und geoffenbarten Gottes der Geschichte, die wir sowohl in der Exoduserzählung wie auch bei Ijob finden, steht allen Theologen offen, die bereit sind, den Gott der Geschichte als verborgenen und geoffenbarten Gott zu verstehen. Dieser offenbart sich entscheidend in den Leidensgeschichten (vor allem in der markinischen), wenn man diese Erzählungen im Kontext des Kampfes all jener Lebenden und Toten liest, die erfahren haben, daß der Gott der Geschichte sich in den verborgenen Details der Geschichte Jesu zu erkennen gibt — in den Details seines Wirkens und seiner Botschaft, seines Schicksals, seines Zusammenstoßes mit der Obrigkeit, seiner Mahlgemeinschaft mit Sündern, seines Leidens, Kreuzes und seiner Auferstehung.

III. Der unbegreiflich-begreifliche Gott der Psychologie

Im Zusammenhang mit der Enthüllung des Gottes der Geschichte in der Geschichte Jesu von Nazaret entdecken Christen auch neue psy-

chologische und theologische Vorstellungen vom Selbst als geschichtlichem Subjekt, das vor dem Gott der Geschichte sich selbst und anderen gegenüber verantwortlich ist und, da es dem Gott der Geschichte zu antworten vermag, zugleich Verantwortung trägt gegenüber dem Kampf um Freiheit in der Geschichte. Das Neue Testament und christliche Reflexionen über den Gott der Geschichte und das Selbst als geschichtliches Subjekt verweisen auf weitere Möglichkeiten, die Wirklichkeit des Selbst zu verstehen. Augustinus und Luther, Pascal und Kierkegaard hatten gewiß nicht unrecht, wenn sie darauf bestanden, daß das sich selbst betrachtende Ich ein stets unruhiges und häufig entfremdetes Ich sei, das in und durch die Dialektik von Gnade und Sünde lebe. Dieses Verständnis des Selbst, das mit Blick auf die Intensität der ihm zugrunde liegenden Selbstbeobachtung den Menschen der Antike unbekannt war, tritt (wie die großen Paradoxa und die dialektische Ausdrucksweise des Paulus zeigen) durch die Dialektik des verborgenen und geoffenbarten Gottes, der sich in der Geschichte des Gekreuzigten offenbart, hervor. Was ein moderner Beobachter vielleicht als psychische Dilemmata des Selbst bezeichnen würde, verschärft sich, wenn man es im grellen Lichte der Unausweichlichkeit der Sünde und vor allem der Wirklichkeit der Gnade betrachtet, deren Ermöglichungsgrund der Gott ist, der sich im Gekreuzigten offenbart. Richtig gedeutet, ist der Gott der Geschichte auch der Gott des wahren, eigentlichen Selbst und damit der Gott der Psychologie.

Auch verfügen Christen nicht nur über die außergewöhnlichen Verstehensmodelle der Dilemmata des Selbst, die sich von den großen Gedanken des Paulus herleiten, der das Selbst im Lichte des verborgenen, sich im Gekreuzigten offenbarenden Gottes betrachtete. Nun, da sich die christliche Suche nach Weisheit und Liebe zugleich als Suche nach dem wahren Selbst erweist, beginnen Christen, ihre Vorstellung vom eigentlichen, inneren Selbst, das selbst inmitten radikaler Entfremdung lebendig ist, darzulegen. Gleichzeitig könnte die christliche Reflexion andere Gottesbilder und -vorstellungen hervorbringen.

Es ist in unseren von der Psychologie beherrschten Kulturen kaum verwunderlich, daß selbst politische, feministische und Befreiungstheologen, ohne einen Augenblick ihr Haupt-

augenmerk vom Gott der Geschichte abzuwenden, auch danach trachten können — in der Rubrik eines mystisch-politischen Glaubens —, nach dem wahren Selbst im Lichte des Gottes der Weisheit und Liebe zu suchen. Auf diese Weise wird Theologie zu Psychologie. Die tiefsten Einblicke verdankt die Theologie hier feministischen Theologinnen, die erkannt haben, daß alles Persönliche zugleich politisch ist.

Wie viele Untersuchungen gezeigt haben, hat die moderne Psychologie den großen spirituellen Traditionen, deren Gegenstand Gott und das Selbst ist, vieles zu lehren und von ihnen zu lernen. Die klassischen biblischen Weisheitstraditionen ebenso wie die späteren mystischen Traditionen sind in unserer Zeit mit Macht zurückgekehrt, um das christliche Verständnis der Wirklichkeit Gottes und damit auch der Wirklichkeit des Selbst zu vertiefen.

Diese Entwicklung beginnt eigentlich schon im Neuen Testament. Denn es ist die große Leistung der johanneischen Tradition, in Richtung einer weisheitlichen Deutung der Geschichte Jesu fortgeschritten zu sein. So verwundert es auch nicht, daß die klassischen christlichen mystischen Traditionen — die Bilder- und Liebesmystik, die trinitarische und apophantische Mystik — sich allesamt an das Johannesevangelium wenden, um Klarheit über die Wirklichkeit des Gottes zu gewinnen, der sich in der Wirklichkeit des Logos zeigt.

Die johanneische Tradition gebraucht als erste die Metapher «Gott ist Liebe» (1Joh 4,8). Die Reflexion über diese Metapher hat weisheitlichen und mystischen Traditionen weitere Einsichten in die aufeinander hingebundenen Wirklichkeiten Gottes, des Kosmos, der Geschichte und des wahren Selbst gewährt. Wenn es für Christen einen wahren «Gott der Psychologie» gibt, so kann dieser nur auf dem Wege einer Meditation über den in der Geschichte Jesu verborgenen und geoffenbarten Gott der Geschichte gefunden werden. Dieser Gott ist der Gott der Weisheit und der Liebe, der alles menschliche, psychologische Wissen um Weisheit und Liebe speist und verwandelt — ein Wissen, das all jene geistlichen Übungen vermitteln, die sich vertrauensvoll auf den Gott des Wortes, die Form, den Logos, den Inbegriff der Weisheit und den Gott, der Liebe ist, einlassen.

Es ist richtig, daß sich unsere moderne «psychologische Kultur» viel zu sehr auf die mensch-

liche Subjektivität und persönliche Erfahrung konzentriert. So gesehen, kann die moderne Psychologie die Sicht sowohl auf den Gott der Geschichte als auch auf den Gott der Weisheit und Liebe versperren. Der Gott der Weisheitstraditionen beider Testamente und der Gott der Mystiker vermittelt tiefe, neue Einsichten in das wahre Selbst. Doch ordnen die Weisheits- und mystischen Traditionen (und a fortiori die prophetischen) die Suche nach persönlicher Erfahrung und dem wahren Selbst stets in den Zusammenhang eines Verständnisses des Gottes der Weisheit und Liebe ein und damit des Verhältnisses des Selbst nicht nur zu sich selbst (wie im modernen Individualismus), sondern des Selbst zu anderen, zur Geschichte, zum Kosmos und vor allem zu Gott. Michel de Certeau hat den Standpunkt vertreten⁵, daß es einleuchtende historische Gründe dafür gibt, warum die Mystiker der frühen Moderne eine solche personenbezogene, subjektive Sprache gebrauchen mußten, um ihr Wissen um das Selbst, das die Erfahrung Gottes macht, auszudrücken. Die Verluste sind enorm, wenn eine individualistische Psychologie die christliche Weisheit und die mystischen Traditionen ihrer zentralen Einsicht beraubt: Das wahre Selbst ist für den Christen niemals ein individuelles — im modernen individualistischen Sinne —, sondern bezeichnete stets eine Person mit der ihr eigenen Würde, und zwar, um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, eine Person, für die ihre Beziehungen zu anderen, zur Geschichte und zum Kampf um Gerechtigkeit, zum Kosmos, vor allem aber zum Gott der Geschichte und zum Gott der Weisheit und Liebe konstitutiv sind. In Übereinstimmung mit diesem früheren Verständnis Gottes können Christen vom Gott der Psychologie und vom wahren Selbst im psychologischen Sinn sprechen.

Aus dieser Perspektive betrachtet, kann die Entwicklung, die die moderne Psychologie genommen hat, als eine positive Entwicklung für das theologische Verständnis Gottes und des Selbst bewertet werden. Nach Ansicht von Sebastian Moore⁶ kann die moderne Psychologie der Theologie sehr dabei helfen, die Grundtatsachen des Selbst zu erhellen, das nach einer Weisheit und Liebe strebt, welche in den Betrachtungen der Geschichte Jesu gründet. In dieser Hinsicht hat man allen Grund, angesichts der mystischen und damit auch psychologischen

Elemente der neuen mystisch-politischen Theologien guten Mutes zu sein.

Insoweit Christen vom Gott der Weisheit und Liebe sprechen, können sie auch von einem Gott der Psychologie sprechen. Dieser christlich verstandene Gott der Psychologie kann indes nicht eine weitere Projektion des modernen Ich sein. Ein solcher Gott könnte weder zum Gott der Geschichte noch zum Gott der Weisheit und Liebe in Beziehung treten. Der Gott der Weisheit und Liebe ist für Christen jedoch zugleich der Gott, der neuartige, wahre Einsichten über das eigentliche Selbst vermittelt. In der Patristik und im Mittelalter etwa verstanden Theologen den menschlichen Intellekt als wichtigsten Schlüssel zum Verständnis Gottes als reiner Intellekt und Weisheit.

Je mehr Christen überdies auch über die klassische Metapher «Gott ist Liebe» (die in der den Gott der Liebe erschließenden Geschichte Jesu verwurzelt ist) nachdachten, um so deutlicher wurden sie zu trinitarischen Christen, die den in der Geschichte Jesu geoffenbarten Gott als den einzigen Gott verstanden — als den dreieinen Gott, der Liebe ist. Verschiedene moderne Formen der Theologie (wie die Hegelsche und die Prozeßtheologie) kann man als tiefgründige Überlegungen über den wesenhaft relationalen Charakter der göttlichen Wirklichkeit, die Liebe ist, verstehen. Einige postmoderne Theologien (wie Jean-Luc Marions machtvolle, neue Theologie)⁷ können aufgefaßt werden als typisch postmoderne Reflexionen über die Liebe, verstanden nicht als Relationalität, sondern als Überfluß, und postmoderne Wiedergewinnung der klassischen christlich-neuplatonischen Metapher von Gottes überströmender Liebe.

Aus all diesen christlichen Betrachtungen über Gott ist noch einmal eine neue christliche Vorstellung von Gott als der Unbegreifbar-Begreifbare, als göttliche Liebe im Übermaß und göttliche Weisheit, die in ihrer unermeßlichen Fülle letztlich unfassbar ist, erwachsen. Wie Karl Rahner in seinen letzten Aufsätzen über die Gottesfrage deutlich machte, ist die Unbegreiflichkeit Gottes ein gänzlich positives Merkmal der Gott eigenen Wirklichkeit und nicht bloß ein Zeugnis der Begrenztheit und Unwissenheit des Menschen. Ein solches Verständnis des unbegreiflichen Gottes setzt den Christen überdies, wie Rahner betonte, in den Stand, zum radikalsten Skeptiker der Moderne zu wer-

den — skeptisch vor allem gegenüber dem Anspruch der Moderne auf Gewißheit, besonders einer vermeintlichen Gewißheit darüber, das Selbst dadurch verstehen zu können, daß man seine Entwicklung psychologisch erklärt.

Dank der außergewöhnlichen Leistungen der politischen und feministischen Theologinnen und Theologen wie auch der Verfechter der Befreiungstheologie können wir heute den Gott der Geschichte als den Gott ansehen, der in der Geschichte Jesu, d.h. der Geschichte des in der Verborgeneheit des Leidens, der Negativität und des Kreuzes enthüllten Gottes, geoffenbart ist. Indem sie Menschen in den Stand setzt, die Geschichte bewußt zu gestalten, anstatt einfach alles, was geschieht, passiv zu rezipieren oder zu zwanghaften Persönlichkeiten zu werden, befreit die neue Gottesvorstellung auch den «mystischen Teil» der mystisch-politischen Theologie zu ihrem eigenen, neuen Verständnis Gottes als Liebe — einer Liebe, so übermäßig, daß sie letztlich unbegreiflich ist.

Es ist mithin nicht erforderlich, sich zwischen Geschichte und Psychologie zu entscheiden. Man sollte vielmehr dem Weg der geistlichen

Übungen folgen, die Disziplin verlangen und den Gott der Weisheit und Liebe (und in diesem Sinne auch den Gott der Psychologie) besser verstehen lassen. Dieser geistige Weg folgt dem Weg der Jünger des in der Geschichte Jesu offenbar gewordenen Gottes, und geht ihm nicht etwa voraus. Dieser Geschichte voll und ganz zu vertrauen, heißt der Geschichte selber als dem Ort, wo Gott sich entscheidend offenbart, zu vertrauen. Im Zusammenhang mit dem verborgenen und geoffenbarten Gott ergeben sich alle späteren Reflexionen über das wahre Selbst. Anlaß zu solchen Überlegungen können die Weisheit der alten Griechen oder, wie in jüngerer Zeit, die klassischen Weisheiten der großen hinduistischen und buddhistischen Traditionen oder auch die ohne jeden Zweifel gewinnbringenden Einsichten der Psychologie geben. Die christliche Theologie sollte alles weisheitliche Wissen, welcher Quelle es auch entspringen mag, zustimmend aufnehmen, solange dieses Wissen offen ist für Korrekturen durch die Einsicht in den unbegreiflichen Gott der Weisheit und Liebe, die der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte gewährt.

¹ Vgl. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven) 1974.

² Repräsentativ sind hier die Werke von E. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York 1992); P. Hodgson, *God in History's Shapes of Freedom* (Nashville 1989); G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima 1989); J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie* (Mainz 1992).

³ Diese Einsicht haben Walter Benjamin, Simone Weil und Johann Baptist Metz überzeugend in ihren bekannten Betrachtungen über die Geschichte und ihre Opfer vorgebracht. Ihre Gedanken sind es auch, die meine eigenen Überlegungen zu diesem Thema am meisten beeinflusst haben.

⁴ Vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (Mainz 1992); ders., *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob* (Fundamentaltheologische Stud. 15) (Mainz-München 1988).

⁵ M. de Certeau, *La Fable Mystique* (Paris 1982).

⁶ S. Moore, *The Crucified Jesus is no Stranger* (New York 1977); ders., *The Fire and the Rose are One* (New York 1980).

⁷ J.-L. Marion, *God Without Being* (Chicago 1991).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980) sowie *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.