

Die Gotteserfahrung im Horizont heutiger Welterfahrung*

Von Hans Waldenfels SJ, Bonn

Die zentrale Frage der Theologie bleibt die Frage nach Gott. Sie kann in doppelter Weise betrachtet werden.

Erstens kann man sich dogmatisch auf den gleichsam zeitlosen Standpunkt stellen: Der Mensch ist als Geschöpf Gott als seinem Schöpfer gegenüber verpflichtet, ihm zu dienen und seinen Willen zu erfüllen. Er hat sein Leben von Gott her und auf ihn hin zu verstehen und zu gestalten. In der Theologie geht es folglich ganz allgemein um die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch und die Erfassung des Willen Gottes. Aus dem Erkennen Gottes folgen dann die konkreten Weisen der Anerkennung Gottes. Die „Theorie“ wird zur Praxis vor ihm. Eine solche eher zeitlos zu nennende Beschäftigung mit der Gottesfrage war vor allem solange möglich, als sie in einer nahezu homogenen abendländischen Gesellschaft gestellt wurde.

Zweitens kann – und in unserer heutigen pluralistischen Welt und Gesellschaft muß man das wahrscheinlich sogar – man von der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen und der Welt ausgehen. Denn es gibt keine menschliche Gotteserkenntnis, wenn der Mensch zur Gotteserkenntnis unfähig ist oder aber sie tatsächlich nicht vollzieht. Nun zeigt unsere heutige Geschichte: Vielen Menschen ist Gott gleichgültig geworden. Sie gestalten ihr Leben nach Prinzipien, unter denen Gott nicht mehr vorkommt. Andere möchten Gott zum Grund ihres Lebens machen, finden aber keinen Zugang mehr zu ihm. Die Nr. 19 der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, die sich mit dem Phänomen des modernen Atheismus befaßt, geht gar soweit, das bekannte Wort des Augustinus zu Beginn der „Confessiones“ in Frage zu stellen; es heißt dort: „Andere nehmen die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlaß sehen, warum sie sich um die Religion kümmern sollten.“

Nach derselben Konstitution Nr. 4 aber ist es Pflicht der Kirche, „nach den Zeichen zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Das heißt: Die Verkündigung des Gottglaubens kann von der Kirche heute, nur dann recht geleistet werden, wenn der Adressat der Verkündigung mitbedacht wird. Das bedeutet nicht, daß die Verkündigung sich allein vom Interesse des Adressaten bestimmen läßt. Es heißt aber wohl, daß der Horizont, in dem menschliches Denken und Handeln sich nicht nur abstrakt, sondern konkret bewegen, berücksichtigt wird. Denn auch eine von der konkreten geschichtlichen Raum-Zeit-Stelle abstrahierende Betrachtung der menschlichen Natur muß den Menschen dort abholen, wo er konkret lebt; sonst besteht die Gefahr, daß er nicht einmal zur Erkenntnis seines menschlichen Wesens gelangt.

* Die Ausführungen wurden in erweiterter Form zu Studienwochen für Urlaubermissionare 1980 und 1981 sowie bei Gastvorlesungen in Polen im Frühjahr 1981 vorgetragen.

Auch wenn der Psalmist sagt: „Der Tor redet in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“ (53 [52],2), so müssen wir daher doch zunächst von der Welt sprechen, in der heute viele Menschen „atheistisch“, d. h. theoretisch oder praktisch ohne Gott leben oder doch – in der Sprache D. Bonhoeffers – „etsi Deus non daretur“. Zumal für diese Situation stellt sich die Frage nach Zugängen zu Gott heute.

1. Gott in unserer Welt

Wir fragen zunächst nach den „Orten“ Gottes in unserem Weltgefüge. Sie sind auch heute, wenn man die Welt in ihrer Vielfalt betrachtet, vielfältig. Es gibt auch heute Menschen, die Gott bekennen. Es gibt Menschen, die wenigstens von Gott sprechen. Das Wort „Gott“ ist aus unseren Sprachen noch nicht verschwunden.¹⁾ Wir stoßen a) auf Orte einer anscheinend fraglosen Gegenwart Gottes, b) auf Orte des Suchens nach Gotteseerkenntnis, c) auf Orte des Verlangens nach Gotteseerfahrung. b) und c) implizieren zugleich das Bewußtsein einer – zumindest scheinbaren – Abwesenheit Gottes.

1.1. Die fraglose Gegenwart Gottes

Wir stellen im Laufe der Geschichte vier Orte einer eher fraglosen Gegenwart Gottes fest.

1.1.1. Natur- und Welterfahrung als Erfahrung von Mächten und Gewalten

Die Entmythisierungsdebatte der letzten Jahrzehnte hat uns auf ein Phänomen aufmerksam lassen, das in unserem Kulturkreis überwunden zu sein schien, aber in veränderter Gestalt neu auftritt: Die Ungeborgenheit der Menschen, ihr Ausgeliefertsein an Mächte und Gewalten der Natur war lange Zeit Ort der Begegnung mit dem Übermenschlichen, dem Übermächtigen, dem Bedrohlichen, das dann Gott, Götter, das Göttliche oder sonstwie genannt wurde. Dieses Göttliche war in der Zeit der Herrschaft des Mythischen ansprechbar, durch Opfer und Gebet zur Versöhnung gestimmt. Dabei schien das Verhalten der Götter dem Verhalten der Menschen zu korrespondieren. Das Gutsein der Götter entsprach wie ihre Rache und Vergeltung dem Wohl- bzw. Fehlverhalten der Menschen.

Zwar behauptet der heutige Mensch, sich von der mythischen Weltsicht freigemacht zu haben. Dennoch sind die Ängste geblieben, ja heute vielleicht größer als je zuvor. Dabei handelt es sich einmal um Ängste, die aus der Nichtidentität des Menschen mit seinem wahren Wesen entspringen; irgend-

¹⁾ Die menschliche Situation, in der Gott verschwunden ist, hat *K. Rahner* bedacht; vgl. Meditation über das Wort „Gott“, in *H. J. Schultz* (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?* München 1969, 13–21.

wie haben alle Menschen mehr oder weniger stark das Gefühl, nicht sie selbst zu sein. Doch selbst wo das Gefühl, mit sich selbst identisch zu sein, vorhanden ist, bleibt das Bewußtsein, daß die Menschheit und die Welt als ganze noch längst nicht sie selbst ist. Die Weltgeschichte ist alles andere als eine angstfreie Angelegenheit. Die Wunde der Ungeborgenheit ist geblieben, auch wenn die Götter verschwunden sind.

1.1.2. „... hinterm Sternenzelt“

Wo bei feierlichen Anlässen Beethovens 9. Symphonie gespielt wird, erklingt am Ende der Chor an die Freude und wird auch heute die Erinnerung an den „guten Vater“ „hinterm Sternenzelt“ beschworen. Vielen Menschen ist Gott zwar nicht mehr nahe als Erfahrung der Naturmächte, wohl aber fraglos ein fernes Ordnungsprinzip der Welt- und Naturgeschichte – „hinterm Sternenzelt“. Dieser Gott ist zwar vielfach der deistische Gott, d. h. der Gott, der die Welt ins Dasein geworfen, sie aber sich selbst überlassen hat, auch wenn am Ende allem Tun auf dieser Erde Gerechtigkeit widerfahren mag.

Menschen, die Gott fraglos als letztes Ordnungsprinzip bejahen, bejahen ihn damit keineswegs mehr notwendigerweise als den Gott, den das Christentum verkündet. Der Gott „hinterm Sternenzelt“ ist weder unbedingt der dreifaltige noch der in Jesus Christus menschengewordene Gott. Er ist auch nicht unbedingt der Ansprechbare, sondern ein Wesen, dem Menschen sich in einer gewissen vagen Stimmung verbunden fühlen.

Die beiden genannten Orte sind Orte einer noch nicht völlig verschwundenen Religiösität, verlieren aber in ihrer Unreflektiertheit zusehends an lebensgestaltendem Einfluß.²⁾ Die beiden weiteren Orte einer fraglosen Gegenwart Gottes müssen vor allem deshalb genannt werden, weil sie in einer kritischen Betrachtung der Gottesfrage häufig übergangen werden, obwohl die Kraft des Glaubenszeugnisses der Kirche letztlich aus der fast selbstverständlichen Treue vieler einfacher gläubiger Menschen lebt. In diesem Sinne nennen wir im Raum christlicher Glaubensüberzeugung die Präsenz Gottes.

1.1.3. *in Wort und Sakrament*

1.1.4. *im persönlichen Leben*

Wenn wir hier von fragloser Gegenwart Gottes sprechen, so bedeutet das nicht: Es darf nicht gefragt werden. Vielmehr soll auf die heute zu wenig beachtete Tatsache aufmerksam gemacht werden, daß es auch heute ungezählte Menschen in der Welt gibt, denen Gott in der Verkündigung der christlichen Frohbotschaft ebenso gegenwärtig ist, wie er real gegenwärtig wird in der Feier des eucharistischen Opfers. Aus dieser zumal für den katholischen

²⁾ Vgl. die Angaben über die Verflachung des Glaubens an einen persönlichen Gott in Holland zwischen 1966 und 1976 in: *Orientierung* 45 (1981), 41.

Gläubigen bedeutsamen „Ortung“ Gottes wie aus der darin „repräsentierten“ Menschwerdung Gottes leben aber noch viele Menschen fraglos, ohne zu klagen und ohne zu zweifeln, ihren Alltag.

1.2. „Beweise“ Gottes

Die „Orte“ einer fraglosen Gegenwart vorausgesetzt, muß aber dann von der Gottsuche die Rede sein. Diese Gottsuche ist nicht erst ein Phänomen der Gegenwart. Vielmehr gehört die Unterscheidung von Gott und Welt, bzw. die Feststellung „Die Welt ist nicht Gott, Gott ist nicht die Welt“ in den Ursprung der jüdisch-christlichen Gotteslehre. Hier geschieht im Schöpfungsbericht zugleich die entscheidende Entmythisierung und damit die Verweltlichung der Welt. Wenn aber die Identität von Welt und Göttern/Göttlichem der Unterscheidung von Gott und Welt weichen muß, dann muß nach Gott angesichts der Welt gefragt werden. Denn das Erstbegegnende ist für den Menschen die Welt und damit das Nichtgöttliche; demgegenüber ist Gott das Verborgene.

Angesichts der aus der Nichtidentität von Gott und Welt resultierenden Suche nach Gott hat das 1. Vatikanum konkret festgehalten: „Gott, aller Dinge und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden.“ (DS 3004) Dieser Satz hält – unabhängig von aller ausdrücklichen Begegnung mit dem Gott der Offenbarung – fest, daß allen Menschen grundsätzlich die Erkenntnis Gottes möglich ist.

1.2.1. „Wege“ zu Gott

Zu den klassischen Formen der Nachfrage nach Gott wurden seit dem Hochmittelalter die sogenannten „quinque viae“ des Thomas von Aquin gezählt.³⁾ Spätere Zeiten sprachen verkürzt von Gottes-„Beweisen“; auf die Problematik einer solchen Formulierung kommen wir noch zurück. Die Struktur der „Wege“ ist im wesentlichen gleich; der Unterschied liegt vor allem in der Wahl der Ansatzpunkte:

- Dinge bewegen sich.
- Dinge sind verursacht.
- Dinge sind möglich und notwendig.
- Dinge haben eine bestimmte Vollkommenheit.
- Dinge sind auf ein Ziel ausgerichtet.

Alle diese in der empirischen Welt ablesbaren Gegebenheiten aber weisen über sich selber hinaus:

- auf einen Beweger

³⁾ Vgl. S. Th. I. 2,3; zur Gesamtthematik *W. Brugger*, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1980 (Lit.).

- auf eine Ursache
- auf ein Bleibend-Notwendiges
- auf ein Maß
- auf ein Ziel.

Dieser Ausgriff über sich hinaus kann nicht ins Unendliche weitergehen. Wenn dem aber so ist, dann ruft

- alles Bewegte nach einem Erstbeweger
- alles Verursachte nach einer ersten Wirk- und Entstehungsursache
- alles Möglich-Notwendige nach einem in sich Notwendigen
- alles Vollkommene nach dem in sich Vollkommenen
- alles Zielgerichtete nach einem immer schon in sich ruhenden Ziel.

Diesen bis hierher in vier Schritten skizzierten Gedankengang schließt Thomas dann in einem vielfach zu wenig beachteten fünften Schritt ab: Er identifiziert das Ergebnis des rationalen Gedankenganges mit „Gott“. Mit anderen Worten: Er führt die theoretische Letzterklärung seines Schlusses von den Kontingenzerfahrungen auf ein absolut Notwendiges zusammen mit der Glaubensverkündigung von einem ansprechbaren Gott und hebt damit die Differenz zwischen einem „Gott der Philosophen“ und dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ auf.

Diese bei Thomas erreichte Spitze einer Zueinanderführung von göttlicher Zuwendung zum Menschen in der heilsgeschichtlichen Offenbarung und der Radikalität menschlicher Selbstüberbietung im Verlangen nach dem je größeren Gott bricht aber letztlich dort zusammen, wo – in der Sprache J. B. Metz⁴⁾ – der Wandel von einer kosmozentrischen zu einer anthropozentrischen Weltsicht zum Durchbruch kommt.

1.2.2. *Gottesgewißheit*

Das geschieht in unübersehbarer Deutlichkeit bei Descartes, der den radikalen Zweifel an allem in der Ichgewißheit überwindet und von der Selbstvergewisserung des eigenen Ichs her sich der Welt neu zu vergewissern sucht. Es gehört zu den wichtigen Beobachtungen E. Jüngels in seinem großen Werk „Gott als Geheimnis der Welt“⁵⁾, daß Descartes zur Sicherstellung der Kontinuität der menschlichen Existenz Gott selbst in Zweifel ziehen und sicherstellen lassen mußte und damit seinen radikalen methodischen Zweifel durch einen „methodischen Willen zum Atheismus“ ergänzte (161). Die Sicherstellung Gottes zum Zweck der Rückversicherung des menschlichen Ich führte aber dann zur Zersetzung der wahren Gottesgewißheit. Denn wo die Idee

4) Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

5) Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977; wir zitieren mit den Seitenangaben im Text.

des vollkommenen Gottes oder Gottes als des höchsten Wesens zur Sicherung der Ichgewißheit Verwendung findet, entpuppt sich die unbedingte Unabhängigkeit Gottes als schlechthinnige Abhängigkeit Gottes vom Menschen (163), wird das Gottverhältnis im Blick auf den Menschen relativiert und damit die fundamentale Ordnung der Dinge – zunächst wenigstens im Bereich des Denkens – pervertiert. Ich – der Mensch – bin nicht um Gottes willen, sondern Gott ist um meinet-, des Menschen willen; denn wie Jüngel formuliert (165):

„a) Dadurch, daß das Wesen Gottes von mir vorgestellt wird, wird die Existenz Gottes durch mich sichergestellt.

b) Seinem Wesen nach ist Gott zwar der allmächtige Schöpfer, der durch sich selber notwendig ist und durch den ich bin (sowohl überhaupt als auch das, was ich bin).

c) Seiner Existenz nach ist Gott jedoch durch mich, insofern auch seine Existenz nur als Vorgestelltheit durch und für das Subjekt verstanden werden kann, das ‚Ich‘ bin.“

Diese cartesianische Wende hat auch ihre Konsequenzen für die „Wege“ der mittelalterlichen Gotteslehre. Wo das Interesse der Gottfindung in der Gottesgewißheit um der Selbstvergewisserung des Menschen willen besteht, führen die „Wege nicht mehr eigentlich zu Gott, sondern suchen sie Gott seinerseits „festzumachen“ und zu „beweisen“ um der Selbstgewißheit und Selbstsicherheit des Menschen willen.

Hinzu kommt, daß das „Beweis“-Verfahren in der Fortschreibung des cartesianischen Wissenschaftsideals letztendlich an der Wirklichkeit Gottes vorbeiführen mußte. Denn wenn sich das seit Descartes vertretene Wissenschaftsideal an dem orientiert, was – wie es in der Nr. 3 seiner „Regulae ad directionem ingenii“ heißt⁶⁾ – „wir klar und evident einsehen oder mit Gewißheit ableiten können“, dann kann Gott nur solange unter ein Wissenschaftsideal fallen, als er in einer „clara et distincta idea“ erfaßbar wird. Wo aber Gott sich – per definitionem – dem menschlichen „Begreifen“ und damit dem „Begriff“ entzieht, wird er menschlichem Denken um so unzugänglicher, als dieses sich von seinem selbstgesetzten Verständnis her mehr und mehr auf den Umkreis empirisch wahrnehmbarer und verifizierbarer Daten beschränkt sieht.

Die Krise menschlicher Selbstsetzungen wie auch die Aporetik eines eminent anthropozentischen Denkens wird uns in unseren Tagen zunehmend bewußt, braucht aber hier nicht weiter ausgeführt zu werden.⁷⁾ Statt dessen seien zwei Barrieren der Gotteserkenntnis ins Gespräch gebracht.

⁶⁾ Vgl. *H. Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München/Zürich 1978, 26.

⁷⁾ Vgl. u. a. *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg 1979.

1.2.3. Zwei Barrieren

Eine der zwei Barrieren stellt sich von seiten des Menschen, die zweite scheinbar von seiten Gottes selbst.

(1) Die Unfähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntnis

Es ist reformatorische Grundlehre, daß der Mensch durch seine Sünde in seinem Wesen nicht nur verwundet, sondern zerstört ist, so daß eine „natürliche“ Gotteserkenntnis faktisch unmöglich geworden ist. Die radikale Barriere zwischen Gott und Mensch ist nach einer Zeit menschlicher Euphorie im Rahmen der Dialektischen Theologie in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg voll wiederhergestellt worden. Die tatsächliche Nichterkenntnis Gottes in unserer Zeit findet von hier aus gar eine theologische Rechtfertigung.

(2) Die Theodizeefrage

Wichtiger ist inzwischen erneut die Theodizeefrage geworden. Sie hat ihre lange Geschichte seit Hiob hinter sich, ist aber angesichts der Morde Unschuldiger in unseren Tagen unüberhörbar geworden. Die Frage steht im Raum: Kann der Mensch angesichts von Auschwitz und Buchenwald, Hiroshima und Nagasaki noch zu einem Gott beten, der all dieses schweigend zu dulden scheint? Wirkt die Rede von einem allmächtigen Gott angesichts solch ohnmächtigen Schweigens nicht zynisch?⁸⁾

J. B. Metz hat auf die Frage nach Gott angesichts von Auschwitz geantwortet: „Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde.“⁹⁾ Er hat später hinzugefügt: „Ich halte jede christliche Theodizee (also jeden Versuch der sogenannten ‚Rechtfertigung Gottes‘) und jede Rede von ‚Sinn‘ im Angesichte von Auschwitz, die außerhalb oder oberhalb dieser Katastrophe ansetzt, für Blasphemie. Sinn, gar göttlichen, gibt es da für uns nur insoweit anzurufen, als er auch in Auschwitz selbst nicht preisgegeben wurde.“¹⁰⁾ Die Frage nach Gott und der Sinnhaftigkeit des Lebens wird merklich leiser gestellt. Nur hilft die Verneinung Gottes angesichts der Theodizeefrage insofern nicht weiter, als diese sich bei Verleugnung Gottes in eine Anthropodizeefrage wandelt.¹¹⁾ Die ganze Verantwortung, die der Mensch in der Theodizeefrage anklagend Gott zuschieben möchte, fällt auf den Menschen selbst mit voller Wucht zurück, wenn es Gott nicht gibt.

⁸⁾ Vgl. E. Kogon u. a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg 1979; J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München/Mainz 1980, 29–50. Nachdenklich stimmen auch die Aufzeichnungen von F. Stier, *Vielleicht ist irgendwo Tag*. Freiburg/Heidelberg 1981.

⁹⁾ Vgl. J. B. a.a.O. 31.

¹⁰⁾ Vgl. ebd. 32.

¹¹⁾ Vgl. H. Waldenfels, *Der Mensch und die Macht: StdZ 105 (1980), 750–758.*

1.3. Die „Hand in seiner Seite“ (Jo. 20)

In den letzten Jahren wird statt von Gottesbeweisen zusehends von Gotteserfahrung gesprochen. Das ist zweifellos nicht unproblematisch. Denn wo Erfahrung sich auf den Bereich der mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt bezieht, wird die Rede von Gottes-„Erfahrung“ zu einem hölzernen Eisen. Das Wort „Erfahrung“ ist daher auch lange Zeit in der Theologie selbst vermieden oder doch mit Argwohn betrachtet worden.

Ehe wir im zweiten Teil uns mit dem Verständnis von „Gotteserfahrung“ befassen, seien einige geschichtliche Hinweise gegeben.

1.3.1. Pascals Wette

Parallel zur Kritik R. Descartes' erfreut sich sein Zeitgenosse B. Pascal erneuter Sympathie. Berühmt ist sein „Mémorial“, jenes kleine Stück Papier, das man mit der genauen Zeitangabe „1654, Montag, den 23. November“ nach seinem Tode, eingenäht in seine Jacke, fand: „Feuer, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi. Deum meum et Deum vestrum...“

Was Thomas von Aquin identifiziert hatte, trennt Pascal mit Schärfe. Er widersetzt sich dem Anspruch, sich Gott mit der Kraft der Vernunft zu nahen. Er setzt auf den Glauben. Berühmt wie sein „Mémorial“ ist seine Wette, die er in den *Pensées* 233 anspricht: Wenn die Alternative lautet: Gott oder nichts, so kann, ja muß der Mensch auf Gott setzen; denn verlieren kann er „nichts“, gewinnen dafür alles.

H. Küngs Annäherung an die Gottesfrage in seinem letzten großen Werk „Existiert Gott?“ zeigt große Sympathie für die Pascalsche Wette.¹²⁾ Der Sprung des Vertrauens bleibt sinnvoll, wo der Mensch alles gewinnen, aber „nichts“ verlieren kann.

1.3.2. Heideggers „göttlicher Gott“

Einen Bundesgenossen findet Pascal in M. Heidegger, wenn dieser in seiner Schrift „Identität und Differenz“ den Gott der Philosophie vom Gott, zu dem der Mensch beten kann, abhebt: „... Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“¹³⁾

¹²⁾ Vgl. H. Küng, a.a.O. 84f.

¹³⁾ M. Heidegger, Identität und Differenz. Pfullingen 1957, 64f.

Auch diese Sätze, die an den alttestamentlichen Gott des Königs David erinnern, der vor der Bundeslade Jahwes tanzt und musiziert (vgl. 2 Sm 6), rufen nach einem Gott, dem der Mensch sich zuwenden und als ganzer mit Intellekt, Willen und seiner ganzen Emotionalität übereignen kann.¹⁴⁾ Bei aller Schwierigkeit, die Menschen mit einem allzu anthropomorphem Gottesbild haben, wird hier die Rede von einem ansprechbaren, du-förmigen und damit personalen Gott wieder sinnvoll.

1.3.3. Die „Hand in den Wunden“

Das Verlangen nach Gotteserfahrung hat vielleicht seinen tiefsten Grund im bewußten oder unbewußten Rückgriff auf die christliche Grundüberzeugung von der Menschwerdung Gottes. Denn wo Gott als menschgewordener geglaubt und bekannt wird, wird er in seinem Menschsein greifbar. Die klassische Szene dieses Glaubens ist die nachösterliche Thomasszene. Der Apostel will die Auferstehung Jesu bzw. seine Erscheinung unter den Jüngern nur glauben, wenn er seine Hände in die Wunden Jesu legen darf und damit die Identität zwischen dem Erscheinen und dem vor seinem Tod Bekannten feststellen kann. Im Neuen Testament findet sich im Anschluß an diese unmittelbare Erfahrung des Apostels eine der wenigen ausgewiesenen Stellen, in denen Jesu als Gott angesprochen wird (vgl. Jo 20,28).

Auch wenn die Frage nach der Gotteserfahrung so eine eminent christliche zu sein scheint, so ist dennoch ihre Möglichkeit im Rahmen heutiger Weltenerfahrung zu prüfen. Es ist dann aber nicht zu übersehen, daß auf dem Weg zur Gotteserfahrung heute nichtchristliche Religionen mit größerer Unbekümmertheit von religiösen Erfahrungen zu sprechen begonnen haben und damit für Christen Hilfe und Herausforderung zugleich sind. Es braucht nur an die starken Meditationsbewegungen erinnert zu werden, die seit einer Reihe von Jahren in der abendländischen Welt festzustellen sind.¹⁵⁾ Interessanterweise verbindet sich mit dem Stichwort „Meditation“ heute vorwiegend der Gedanke an asiatische Meditationsübungen, nicht die Erinnerung an die reiche christliche Meditationspraxis. Das aber verleiht der Frage nach Wegen der Gotteserfahrung eine zusätzliche Aktualität.

2. Zur Gotteserfahrung heute

Von K. Rahner stammt der Satz: „... der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übli-

¹⁴⁾ Vgl. Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, n. 5.

¹⁵⁾ Vgl. dazu H. Waldenfels, *Meditation – Ost und West*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1975; ders. (Hrsg.), *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*. Düsseldorf 1981.

che religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“¹⁶⁾

Im zweiten Teil geht es nun um die Eröffnung von Wegen zur Gotteserfahrung heute. Eine Vorbedingung dazu ist die Klärung des Erfahrungsbegriffes.

2.1 „Erfahrung“

Die Begegnung mit Gott ist stets Begegnung in Geschichte. Damit stellt sich die Frage, wie die Geschichte zum Ort der Begegnung mit Gott wird, wenn die Geschichte als Geschichte der Welt – per definitionem – Ort des Geschöpflichen und damit des Nichtgöttlichen ist. In diesen Zusammenhang ist auch der Begriff der Erfahrung zu stellen.

2.1.1. *Erfahrung als neuzeitlicher Schlüsselbegriff*

„Erfahrung“ ist heute ein neuzeitlicher Schlüsselbegriff, der die Mächtigkeit und Fähigkeit des Menschen anspricht, die eigenen Grenzen ständig neu zu überschreiten und damit den eigenen Horizont zu erweitern. „Erfahrung“ ist in diesem Sinne Ausdruck eines emanzipatorischen Aufbruchs in eine selbstbestimmte Zukunft und verbindet häufig die Betonung der Eigenerfahrung mit der Kritik an die Bindung an Tradition, Autorität bzw. Fremderfahrung. „Erfahrung“ steht so zunächst für jene von mir selbst unmittelbar erworbene Erkenntnis, die sich gegenüber jeder Autoritätsbindung selbständiger Authentizität erfreut.

In diesem Sinne ist die Situation des zweifelnden Thomas exemplarisch. Er will nicht aufgrund des Wortes und Zeugnisses der anderen glauben, sondern aufgrund eigener Erfahrung wissen. Glaube erscheint hier für einen seiner Selbständigkeit bewußten Menschen als abgeleitete und damit verminderte Wissensform.¹⁷⁾

Diese Sicht der Dinge ist aber insofern bereits wieder überholt, als wir uns heute der Einseitigkeiten einer solchen Auffassung von „Erfahrung“, die der einzelne Mensch – aktiv – kraft eigener Verstandeskraft und Willensentscheidung macht, bewußt sind. Nur in einer überspitzt individualisierten Sicht des Menschen kann die Erfahrung als Eigenerfahrung gegen die Autoritätsbindung als Bindung an Fremderfahrung ausgespielt werden.

2.1.2. *Erfahrung im geschichtlichen Kontext*

Zwei ergänzende Beobachtungen müssen daher angeführt werden:

(1) Erfahrungen werden nicht nur von mir produziert, sondern geschehen an mir und widerfahren mir in dem Maße, als ich Dinge an mich heranlasse und auf mich einwirken lasse: „Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per

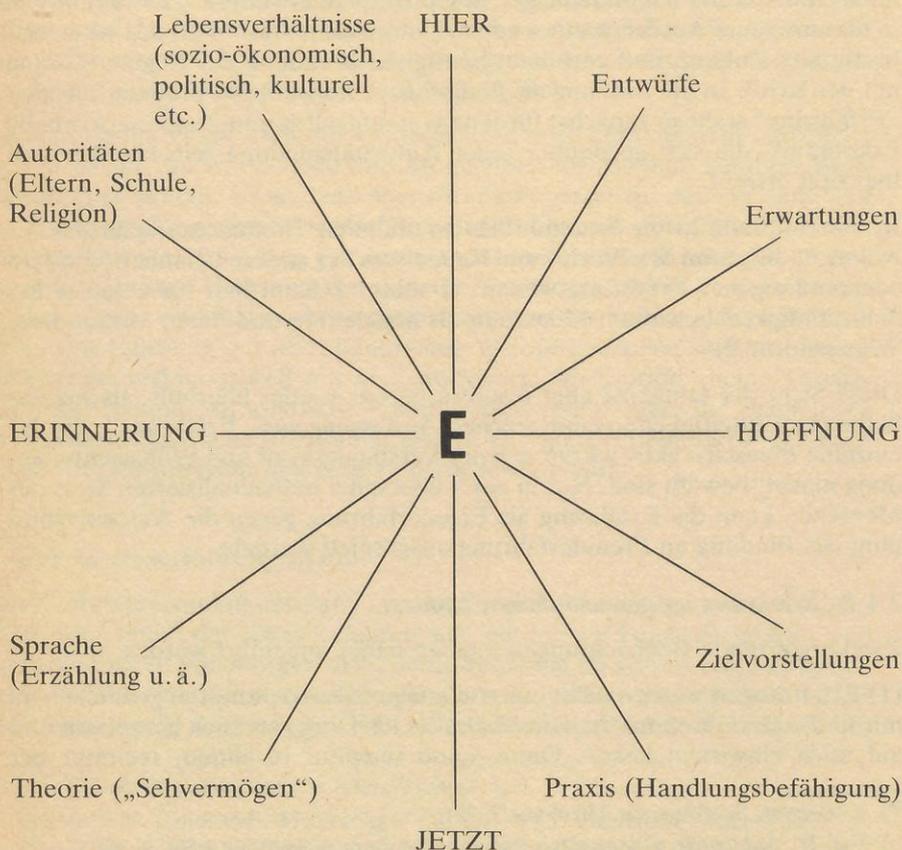
¹⁶⁾ K. Rahner, Schriften zur Theologie 7, 22f.

¹⁷⁾ Vgl. H. Waldenfels, Glauben hat Zukunft. Freiburg/Basel/Wien 1970, 9–35.

modum recipientis.“ (Vgl. Thomas v. A., S. Th. I 75,5 u. ö) „Erfahrung“ darf also nicht auf den Bereich des „Experimentes“ beschränkt werden, in dem der Mensch aktiv die Bedingungen festsetzt, unter denen ein Experiment gemacht und beobachtet werden soll.

(2) Erfahrungen werden unter den Bedingungen gemacht, unter denen menschliches Leben abläuft. Diese Bedingungen aber sind nicht nur allgemeiner, gleichsam geschichtsumgreifender Art, sondern immer auch konkreter, die jeweilige geschichtliche Raum-Zeit-Stelle des Menschen betreffender Art. In diesem Sinne sprechen wir heute vom „geschichtlichen Kontext“, in dem wir leben.

Der „geschichtliche Kontext“ beschreibt somit die Bedingungen bzw. das Koordinatensystem, in dem die einzelnen Erfahrungen des Menschen stehen (vgl. das Schaubild).



Dabei ist das Hier und Jetzt unseres Lebens einmal vorgeprägt von ungezählten Vergangenheitserinnerungen, die auf ihre Weise zusammen mit ihrer Verarbeitung in unserer Zeit und den neuen Erfahrungen, die wir heute machen, auch die Zukunft bestimmen. „Experienta fit ex multis memoriis“ (Thomas v. A., S. Th. I 54,5 obj. 2). Erinnerungen können verloren gehen, vergessen werden. Wer die Vergangenheit verleugnet, steht in der Gefahr, sie in unguter Weise zu wiederholen.

Zum Spannungsgefüge von Gegenwart–Vergangenheit–Zukunft, Erfahrung–Erinnerung–Hoffnung treten sodann als weitere Kontextfaktoren hinzu:

- die Lebensverhältnisse, der sozio-ökonomische, politische und kulturelle Kontext,
- die Autoritäten, Eltern, Pädagogen, religiöse und nichtreligiöse Autoritätsträger,
- die Sprache, die ein jeder als seine Muttersprache erlernt, und die Sprachen, die vielleicht hinzugelert werden,
- die Theorie der Wirklichkeit, das heißt, jenes „Sehvermögen“, das im Hinblick auf die Wirklichkeit aus den unterschiedlichen Kontextfaktoren gewonnen wird.

Dieses und als Gabe vorgegebene, aber vielfach auch als Fessel und Ballast empfundene Potential wirkt auf den Erfahrungsmodus, aber auch auf die darin geschehende Horizonteröffnung ein. Es trägt daher schließlich zusammen mit den gemachten Erfahrungen zur Ausbildung von Zukunftsentwürfen und Zukunftserwartungen, zur Entstehung der Zielvorstellungen und folglich zur Gestaltung der Lebenspraxis bei, indem all das jeden einzelnen zum Handeln befähigt.

Damit aber zeigt sich:

- (1) Erfahrung besteht niemals isoliert, sondern ist zumindest in ihrem Verstehen an Vergangenheitserinnerungen gebunden.
- (2) Erfahrung ist wesentlich unabgeschlossen und vergeht in neue Erfahrung hinein.
- (3) Erfahrung kann bestätigend, korrigierend und befreiend wirken.
- (4) Erfahrung wird wirksam, wo sie „zur Sprache“ gebracht wird.
- (5) Erfahrung schafft, so sie „zur Sprache“ gebracht, d. h., wo von ihr berichtet und erzählt wird und die Erzählung Hörer findet, Gemeinschaft.¹⁸⁾

¹⁸⁾ Damit ergibt sich von der Erfahrungsanalyse her auch ein Zugang zur Bildung einer Erfahrungs- und Erfahrungsaustauschgemeinschaft, theologisch ein Zugang zur Kirche als Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft.

Damit haben wir einen Erfahrungsbegriff gewonnen, der trotz der Betonung der Bedingtheit und damit der Begrenztheit menschlicher Erfahrung die Möglichkeit der Überwindung eigener Begrenztheit und die Eröffnung neuer Horizonte in sich birgt. Die Verheißung Jesu: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Jo 20,29) erhält damit neues Relief.

2.2 *Gotteserfahrung heute*

Gerade weil der moderne Mensch in vieler Hinsicht ein experimentierender und ausprobierender ist, sollen am Ende einige Beobachtungs- und Experimentiermöglichkeiten genannt werden, die den Raum für die Rede von Gott und Gotteserfahrung offenhalten. Daß die Rede von Gott heute verhaltener geführt wird, ist dann einmal ein Zeichen dafür, daß sie vor der Theodizeefrage bestehen muß, sodann auch ein Zeichen neuer Ehrfurcht vor Gott, dem unsagbaren und unbegreiflichen Geheimnis, das sich menschlicher Verfügung und Aussage immer neu entzieht.

Drei Erfahrungsreihen seien skizziert: a) die Erfahrungen von Aporien und Lösungen, b) die Eliaserfahrung als Nichtgott- und Verweiserfahrung, c) die Jesuserfahrung.

2.2.1. *Erfahrungen von Aporien und Lösungen*

Alle Erfahrungen der Welt und ihrer Geschichte sind eingebettet in den umfassenden Horizont von unumgänglicher Todeserwartung und unüberwindlicher Schuldverhaftung. Innerhalb dieses Horizontes macht der Mensch dann konkurrierende Erfahrungen:

Einerseits erfährt er Ungelöstes und Unlösbares, Unglück und Leid, Ungerechtigkeit und Mord, Ohnmacht und Verzweiflung.

Andererseits erfährt er auch Lösungen, Heilung, Wiedergutmachung, Vergebung, Liebe, ausgleichende Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue, Mut und Zuversicht.

Der Mensch stößt nicht nur auf Einsamkeit, Anonymität und Fremdheit, sondern auch auf neue Formen der Kommunikation, der Praxis, der Beheimatung. Es gibt Orientierungen an „nam“haften Persönlichkeiten, Zuwendung und Nachfolge.

Hier ist zu beachten: Wenn schon das Böse in der Welt letztendlich keinen Grund hat und gerade darum hoffnungszerstörend wirkt, dann sind Güte und selbstlose Hilfe ihrerseits grundlos; gerade darum müßten sie auf jeden, der sie erfährt, „ansteckend“ wirken.

2.2.2. *Die Eliaserfahrung*

Beispielhaft ist auch heute die Erfahrung des Elias. Obwohl er ein „erfolgreicher“ Prophet war, der in der Konkurrenz der Religionen mit Hilfe seines

Gottes Jahwe den Sieg über die Baalspriester davongetragen hat, trifft ihn die Drohung der Isebel tief. Ihn packt die Angst, er flieht, fühlt sich lebensmüde, leer. Die eigentümliche Gottesbegegnung auf dem Gottesberge Horeb aber lehrt ihn dann (Vgl. 1 Kg 19):

Welt und Natur können als gott-los erfahren werden. Die großen Ereignisse der Natur, Sturm, Erdbeben und Feuersglut, erweisen sich als Nichtgotterfahrung: „Jahwe war nicht in dem Sturm, . . . im Erdbeben, . . . im Feuer. (19,11f.) In diesem Sinne können Welt und Geschichte als „leer“, „lückenhaft“, „unheil“ und ungeborgen erfahren werden.

Doch dann kommt ein „leises, sanftes Säuseln“. In diesem Säuseln vernimmt Elias Jahwes Stimme, sein Wort und seine Weisung. Das Kleine, Unscheinbare wird für ihn zur Eröffnung eines „Ausweges“, schenkt ihm einen neuen Horizont. Hierin lernt er für seine Zeit, was Jesus seinen Zeitgenossen mit den Worten sagt: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ (Mt 18,3)

Das Unscheinbare der Natur ist, übertragen auf den Menschen, das Kind. Es offenbart dem erwachsenen, mündigen, emanzipierten Menschen alternative Züge, die für sein Leben und sein Selbstverständnis von durchlaufender Bedeutung bleiben: Der Mensch ist vor allem Handeln der Empfangende und Beschenkte. Er ist vor aller Liebeshingabe der Geliebte. Er ist in seinem Sinnen und Denken, seinem Reden und Handeln über sich hinaus und von sich weg verwiesen. Folglich erweist sich die Abkehr von sich selbst als Ausweg zur wahren Selbstfindung und Selbstverwirklichung.

2.2.3. *Die Jesuserfahrung in seinem und unserem Kontext*

Der Hinweis auf Jesus von Nazareth ist insofern von besonderer Wichtigkeit, als die Rede von Gott für unseren Kulturraum bislang weithin als Jesu Gotteserfahrung und unsere Erfahrungen mit ihr gebunden blieb. K. Jaspers hat Jesus in seinem Werk „Die großen Philosophen“ neben Sokrates, Buddha und Konfuzius zu den maßgebenden Menschen gezählt.¹⁹⁾ In den Religionen wie in den Ideologien gibt es heute mehr denn je eine deutliche Auseinandersetzung und Beschäftigung mit Jesu Gestalt und Anspruch.²⁰⁾ Dabei zeigt der Vergleich mit anderen maßgeblichen Gestalten ein auffallendes Ergebnis: In seinem Anspruch der Gottbeziehung und Gottnähe ist Jesus konkurrenzlos. Das aber zwingt den Christen, neu zu fragen: Ist das Leben von einem Gottesbild bestimmt, das den breiten Konsens zwischen allen Gottesbildern der

¹⁹⁾ Vgl. K. Jaspers, *Die großen Philosophen I*. München 1959, 186–214.

²⁰⁾ Wir nennen für eine große Zahl von Einzeluntersuchungen die Sammeldarstellungen von F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazareth*. Mainz 1972; Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus Glaubens*. Mainz 1976; K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Zürich-Köln/Gütersloh 1978.

Geschichte sucht, oder von einem Gottesbild, das aufgrund seiner einzigartigen Verwirklichung in der Weltgeschichte zum revolutionären Ereignis der Geschichte der Gotteserkenntnis und damit selbst zu einem bleibenden und prägenden Moment dieser selben Geschichte geworden ist?

Jesu Leben ist zu sehen im Kontext der jüdischen Religiösität seiner Zeit. Er selbst lebt in einer Zeit, in der Gott noch selbstverständlich-tragende Basis des Lebens ist, Schöpfer und Befreier, Begleiter der Geschichte seines Volkes, – treu zum Bund, den er mit seinem Volk geschlossen hat, treu auch in der Untreue des Volkes, gegenwärtig auch in den Leidenszeiten und in der Ohnmacht des Volkes; als solcher ist er durchtragende Gegenwart durch die Geschichte des jüdischen Volkes bis in die Grauen von Auschwitz und Buchenwald.

Die Gegenwart dieses Gottes findet in der Glaubensüberzeugung der Jesujünger ihre zugespitzte Gestalt in der Radikalität jesuanischer Proexistenz von Gott dem Vater her auf den die Menschen hin, – so sehr, daß Jesu Menschsein als die wahre Gestalt des Gottseins erscheint und umgekehrt das Menschsein Jesu als Menschsein erst dort seine vollendete Gestalt erreicht, wo er sich bis in den Tod hinein – in Leben und Tod – von Gott dem Vater her versteht und sich ihm ganz überläßt.

Die Kenose jesuanischen Lebens (vgl. Phil 2) wird zum Bild der Kenose Gottes; diese ist in ihrer leidend-mitleidenden Ohnmachtsgestalt Ausdruck des Geistes selbstvergessener Liebe, deren Wesen grundloses Sich-selbst-Verschenken ist.²¹⁾ Das Wesen Gottes ist Liebe, nicht Macht. Die Einzigartigkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch in Jesus Christus, in dem sich Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch begegnen, eröffnet bzw. offenbart das Wesen Gottes in sich selbst als Liebesverhältnis, das als Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist angesprochen wird, und läßt uns Jesus Christus bekennen als „wahren Gott und wahren Menschen“, „in den zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“ (DS 301-303).

Das Revolutionäre dieses Gottesbildes besteht darin, daß Gott, der als allmächtiger Herr bekannt wird, sich in seiner Ohnmacht als in seiner Liebeshingabe allmächtigen Knecht und Diener aller offenbart. Die Rede vom „gekreuzigten Gott“ (J. Moltmann), aber auch die Rede vom „Tode Gottes“ (F. Nietzsche) bekommt angesichts der Geburt eines neuen Gottesbildes einen ganz neuen Klang und verliert doch nichts von der Radikalität, die dem Protest gegen den Tod, ja mehr noch den Mord als den ungerechtfertigten Tod all jener, deren Blut seit dem Mord an Abel zum Himmel schreit, innewohnt.

²¹⁾ Vgl. H. Waldenfels, Das „Kenotische“ als Grundzug missionarischer Kommunikation, in *ders.* (Hrsg.), „...denn ich bin bei Euch“ (Mt 28.20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 327–338.

Für die Gegenwart aber ergibt sich die Frage: Wo wird der Geist der Selbstweggabe und der radikalen Dienstbereitschaft für andere sichtbar und wirksam? Tatsächlich gibt es aber heute darin eine auffallende Konkurrenz zwischen solchen, die sich zu einem menschgewordenen und mitleidenden Erlösergott in Jesus Christus bekennen, und solchen, die ihn nicht kennen und folglich auch nicht anerkennen. Wenn aber über den Kreis der Bekenner hinaus der Geist selbstloser Liebe und dienender Hingabe gelebt wird, dann stellt sich die Frage, ob nicht die Wirksamkeit dieses Gottes sich auch in heutiger Zeit als stärker erweist, als es das Bekenntnis ausdrücklicher Gotteserfahrung erlaubt. Umgekehrt aber läßt sich feststellen, daß die zuvor genannte Alternative zwischen einem allgemeingültigen, aber daher abstrakten Gottesbegriff und einem einzigartigen, aber daher sehr konkreten christlichen Gottesbegriff keine wirkliche Alternative darstellt. Denn wenn sich das, was sich an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle unserer Geschichte als Revolution der Gottesbilder erweist, weltweit in praktischen Lebensvollzügen der Treue, des Vertrauens, selbstlosen Dienstes, der Liebe und des Lebensmutes immer wieder – bewußt oder unbewußt – verwirklicht, dann erhält das jesuanische Gottesverhältnis eine Wirksamkeit, die es zumindest praktisch zu einem neuen Maßstab des Weltverhaltens werden läßt.

Die Konsequenzen, die sich aus einer solchen These für das Verhältnis zu anderen Religionen, aber auch zu atheistischen und areligiösen Ideologien ergeben, sind eigens zu überprüfen, stellen aber ein eigenes großes Thema dar, das in diesem Zusammenhang nur noch genannt werden kann.