

OTTMAR FUCHS

Gott ist kein Hampelmann

Niemals werden wir das Geheimnis Gottes angemessen in Worte fassen können, und dennoch müssen wir von Gott reden. Dass Theologie und Pastoral mit dieser Spannung leben müssen und können, zeigt der Tübinger Pastoraltheologe und plädiert dabei entschieden gegen eine vorschnelle Auflösung nach der einen oder anderen Seite. (Redaktion)

1. Wider die Banalisierung Gottes

Gott ist kein Hampelmann (auch keine Hampelfrau), sondern das unendliche Geheimnis in und jenseits menschlicher und kosmischer Existenz. Mit Gott kann man nicht Hoppe-Reiter spielen,¹ denn er ist unserem Zugriff und unserer Verfügbarkeit entzogen. Wo allenthalben die Banalisierung Gottes ausgerufen wird, ist im kirchlichen Bereich um so schärfer dagegen zu halten, gegen seine Verkleinerung, gegen seine fugenlose Verkleisterung in die menschlichen Bedürfnisse und Sehnsüchte hinein, gegen seine lückenlose Vermarktung in die Nachfrage hinein, gegen die Trivialisierung des Mystereiums in den Mystery-Angeboten der Unterhaltung, gegen die Verstopfung der Transzendenzsehnsüchte der Menschen durch vorschnelle religiös-magische Erfüllungsangebote, vom Horoskop bis zu den Heilwässerchen. Die religiöse Explosion in unserer Gesellschaft mag Anschlussfähigkeiten für unseren Glauben vermuten lassen (und stellenweise wird es sie auch geben), im Ganzen aber ist sie genauso ambi-

valent und kritisch zu betrachten wie die nackte Säkularisierung. Auch im kirchlichen Bereich sind die Spuren dieser Trivialisierung und Banalisierung Gottes nicht zu übersehen,² wie etwa in Religionsbüchern, wo es zu einer „Balkonisierung“ der Schöpfungstheologie dadurch kommt, dass man in diesem Zusammenhang auf die Blumenkästen auf dem Balkon verweist und sie Gottes ganze liebe Schöpfung sein lässt.³

So schamlos war die Volksfrömmigkeit nie, dass sie hinter den vielen Bitten und Fürbitten nicht Gott selbst noch einmal sein eigenes souveränes Geheimnis uns gegenüber eingeräumt hätte. Vielmehr war es eine starke Beziehung insofern, als auch Nichterfüllungen der Gebete ausgehalten und durchgetragen wurden. Das gläubige Volk hat es trotz aller Enttäuschungen und Leiden im Leben nicht zum Beziehungsabbruch mit Gott kommen lassen. Diese Beziehung war zu stark, stärker auch als alle Wenn-Dann-Versuchungen. Die moderne Religiosität dagegen macht die Bedürfniserfüllung zum Maßstab bekömmlicher Religions-

¹ Vgl. O. Halver, Hoppereiter mit dem lieben Gott (zusammen mit P. Kreyssing, Auskunft über den anderen Gott, und C. Denker, Wir sind Petrus), Stuttgart 1970, 7–23.

² Vgl. H. Schmidt/H. Rupp, Lebensorientierung oder Verharmlosung, Stuttgart 2000.

³ Diesen Hinweis verdanke ich Michael Welker bei einem Gespräch, in dem er über eine entsprechende Analyse berichtet hat.

beziehungen. Nicht die Beziehung ist beherrschend, sondern das Haben und Bekommen, und wenn dies nicht erlebt wird, sucht man sich andere Beziehungen. Die Erlebnisqualität diktiert und qualifiziert die Beziehung zu dem, was man Religion, Esoterik oder gar Gott nennt. Hauptsache, man kann die Transzendenz diesseitig verhackstücken und in den Griff bekommen, sei es im Tarotspiel oder in Meditationstechniken. Und die Hoffnungen auf ein völlig neues Leben in einer jenseitig-qualitativ neuen Schöpfung werden in westlich pervertierte Reinkarnationsvorstellungen „umgelegt“ und parzelliert auf ein quantitatives „Extra mundum nulla salus“. Aus dieser Perspektive erscheint ein beträchtlicher Teil der gegenwärtigen religiösen Aufbrüche umgekehrt proportional zu sein zur Eröffnung von Transzendenz und ihrer unabschließbaren Dynamik.

Hatten wir früher die Hoffnung, dass solche Erfahrungen für die dahinter liegende Transzendenz vielleicht öffnen könnten, so zeigt sich jetzt eher, dass sie durch vorschnell zufriedenstellende Erfüllungsangebote und Spiele den Blick und die Sehnsucht darüber hinaus verschließen. In diesem zeitgenössischen Kontext wird man wohl von Neuem und mit besonderer Brisanz die theologischen Diskussionen über den Unterschied zwischen Religion und Glauben wiederzubeleben haben. Das Problem ist nicht, dass das Religiöse seine Plausibilität verloren hat, sondern die Ehrfurcht vor einem Gott, der die Lizenz bekommt, diese Religiosität zu transzendieren und darin nicht aufzugehen. Aus dieser Perspektive ist mir manche beschei-

dene tautologische, über sich selbst hinausweisende Rede in der Liturgie lieber als die mit größter Phantasie und Erlebnisträchtigkeit gesättigten religiösen Angebote, die so aufgeblasen und totalitär daherkommen, dass sie alles in sich selber aufsaugen. Übrigens nicht totalitär im Anspruch (hier geben sie sich durchaus plural), aber totalitär in der Erlebnisbeanspruchung (sonst würden sie ja frustrieren).

Bei diesem neuen Religionspositivismus verflüchtigt sich konsequenterweise jene Dimension, die die Gotteserfahrung auch in ihrer Negation noch als Transzendenz Erfahrung zu behaupten vermag. Die biblische Botschaft macht deutlich, dass die Verborgenheit, das schmerzliche Vermissen Gottes und seiner heilenden Wirkung in der Geschichte und in den Geschichten in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineingehört. Nicht dass dann umgekehrt Gottes Abwesenheit positivistisch als sicherere „Gotteserfahrung“ ausgegeben wird als eine Gotteserfahrung, die nicht seine Entzogenheit, sondern seine Gegenwart zu erleben glaubt. Positivistisch kann man im Horizont Gottes weder mit dem Positiven noch mit dem Negativen Gottes umgehen.⁴

2. Gott die letzte Wahrheit überlassen...

Obgleich Karl Rahners ganze Theologie durchdrungen war von der Ehrfurcht vor der Tiefe des Geheimnisses Gottes, hat er nicht zuletzt als Selbstkritik seines Lebenswerkes in seinem letzten Vortrag in der katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984

⁴ Auch jede Art von negativer Theologie kann sich also den Anspruch sparen, damit Gott (in seiner Abwesenheit) objektiver benannt zu haben als eine Theologie, die nach seinen positiven Spuren sucht. Sie verfiere sonst selbst der Strategie, die sie verhindern will.

gesagt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: „die unheimliche Schweben zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit.“ So seien wir „durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann“, die „nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schweben zwischen Ja und Nein auf dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt“.⁵

Was Rahner hier von der Theologie sagt, erfährt Dietrich Bonhoeffer in seiner Biographie. Ich beziehe mich hier auf einen Augenblick in seinem Leben, der wohl der entscheidende Beginn seiner Berufung zur christlichen Solidarität und zum Martyrium war. Im Sommer 1939 befindet er sich in New York. Alles ist dafür bereit, dass er dort bleiben kann. Er hat gute Freunde dort und auch gute Möglichkeiten zu arbeiten. Es scheint alles klar zu sein. Doch er entscheidet sich für die Rückkehr nach Deutschland. Am 20. Juli 1939 schreibt er in sein Tagebuch, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: „Für mich be-

deutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrlichkeit, oder ist es ein Zeichen dessen, dass wir über unser Kennen hinaus geführt werden, oder ist es beides? Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt... Am Ende des Tages kann ich nur bitten, dass Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und alle Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.“⁶ Bonhoeffer weiß sich aus einer unmittelbaren Evidenz heraus gedrängt, die USA zu verlassen. Aber er kann seine Entscheidung nicht restlos begründen. Denn auch dafür, in den Vereinigten Staaten zu bleiben, gibt es gute, auch durchaus christliche Gründe. Diese vernunftmäßigen Überlegungen werden dadurch nicht unwichtig, aber sie ersetzen nicht die Entscheidung, und sie sind für diese auch nicht tragfähig genug. Die Entscheidung transzendiert letztlich alle Gründe und Gegengründe. Bonhoeffer entscheidet sich aus der Mitte seines Herzens, aus der Tiefe seines eigenen Seins heraus. Auch wenn andere anders können, Bonhoeffer kann es nicht.

Und doch, obgleich diese Entscheidung in ihrer Unausweichlichkeit vor ihm steht, verbindet er damit keine selbstsichere und selbsttrüherische Sicherheit. Dass dieser Weg für ihn notwendig ist, ist nicht zugleich die Sicherheit, dass dieser Weg tatsächlich in den Augen Gottes richtig sei. So gibt er am Ende alles, auch die Wahrheit seiner Berufung, in Gottes Hand. Er

⁵ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg/Br. 1984, 105–119, 106–108.

⁶ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften I, München 1958, 303f.

selbst beansprucht sie nicht, jedenfalls nicht als Letztes, sondern weiß sich im Raum des Vorletzten Gott gegenüber. Auch die Radikalität der eigenen Entscheidung übersteigt nicht die Grenze zwischen dem Vorletzten und dem Letzten, obgleich sie für die eigene Existenz das Letztmögliche bedeutet. Hier begegnet keine fanatische religiöse Sicherheit, die Gott in der eigenen Entscheidung festnagelt, sondern eine, die Gott auch darüber hinaus noch einmal Gott sein lässt. Weder durch verstandesmäßige noch durch religiöse Sicherheit bildet sich Bonhoeffer ein, sein Leben restlos und linear der Wahrheit Gottes zuordnen zu können.⁷ Nichts kann mit Gott verwechselt werden (was immer Götzendienst wäre), wenn er nur in dieser vorletztlichen Weise nahe (oder ferne) sein kann. Ich denke in diesem Zusammenhang an einen anderen sehr beeindruckenden gläubigen Menschen, nämlich an Madeleine Delbrêl, die in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts in einem Vorort von Paris eine Frauengemeinschaft gegründet hat mit dem Ziel, den armen und sozial benachteiligten Menschen mit Hilfe und in Solidarität nahe zu sein. Gerade aus diesem Lebenszusammenhang heraus vermag sie von Christus zu sagen: „Er hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Herrschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er

sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, dass sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet.“ Für sie ist die Erfahrung Gottes, der alles entabsolutiert, „ein gewaltsames Ereignis“. Und der damit verbundene Glaube ist das „schwarze Licht“, welches das Leben trägt.⁸

3. Bilder, aber keine Abbilder

Wo menschliche Erfahrung in Bezug auf Gott nicht diese Spannung zu sich selber aufnimmt, wo sie allzu linear beide aufeinander bezieht, wo sie nicht die radikale Negation der eigenen Positionen von Gott her riskiert, wird sie auch der biblischen „Erkenntnistheorie“ Gottes nicht gerecht. Denn dort gilt die Dialektik: „Man darf sich von Gott kein Bild machen“; und: Ohne sich von Gott „Bilder“ zu machen, gibt es keine diesbezügliche Erfahrung.⁹ Genau dies ist die Dialektik: Man darf sich Bilder machen, aber keine *Abbilder*, die Gott festhalten und magisch domestizieren. Bilder und Symbole, Erfahrungsvorstellungen und ästhetische Erlebnisse, Inhalte und Gedanken sind ebenso nötig, wie sie niemals Endgültigkeit beanspruchen können. Dieser Vorbehalt ist auf alles zu beziehen, auch auf das Denken. Man darf sich wohl konzeptionelle und systematische Gedanken machen, aber niemals „Ab-Gedanken“ (im Sinne der Abbilder).

Nicht-Endgültigkeit unserer Bilder und Gedanken ist ein notwendiger Reflex auf die Unendlichkeit Gottes in allen Dimensionen. Erst dann spiegelt sich im Modus der menschlichen Bild- und Denkerfahrung etwas von der

⁷ Vgl. dazu W. Kallen, In der Gewissheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermissten Gottes, Mainz 1998, 179ff.

⁸ Die Zitate bei A. Schleinker, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Stuttgart 1994, 252 und 260.

⁹ Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder, Freiburg-Schweiz-Göttingen 1987.

Qualität dessen wider, den wir in solcher Gebrochenheit „erfahren“. Wenn bereits Rahner die Diastase von Leben und Mystik, von Dogmatik und Erfahrung beklagt hat, dann besteht zumindest *eine* Form der Überbrückung dieser Distanz in der theologisch motivierten Einsicht in die Begrenztheit der gedanklichen Konstrukte, in ihrer Schweben zwischen Ja und Nein, in ihrer Notwendigkeit, bezüglich ihres Wahrheitsgehaltes Gott selbst die letzte Kompetenz zu überlassen. Gleichzeitig darf die Positionalität notwendiger christlicher Existenz nicht vergessen werden, insofern die beanspruchte Wahrheit, auch wenn sie nur vorläufig ist, doch die existentielle Wahrhaftigkeit der Lehrenden, Verkündigenden und Gläubigen durchdringt. Dabei ist auch diese existentielle Wahrhaftigkeit der eschatologischen Wahrhaftigkeit Gottes auszusetzen, wenn er, der Unendliche, aufgerufen sein wird, seine endlichen Zugänge und Spuren endgültig zu bewahrheiten.¹⁰ Es ist die große christliche Hoffnung, dass diese Spuren zwischen Mysterium und Bestimmtheit keine Täuschungen und leeren Zusagen sind und auch nicht am Ende in ein völlig geheimnisloses leeres Nichts stürzen.

Wenn ich hier von „uns“ spreche, dann sei damit signalisiert, dass auch eine gemeinschaftsgetragene Objektivierung individueller Gotteserfahrungen (oder ihrer Negationen) die Grenze zwischen vorletztlich und letztlich nicht überschreiten kann, etwa mit dem Anspruch, weil ja (gut im Sinne der symbolischen Interaktionstheorie)

der Objektivierungsgrad mit der Zustimmung beziehungsweise mit dem Gebrauch in einer Gesellschaft steigen würde. Dieses Missverständnis hat das vierte Laterankonzil bereits mit der fundamentalen Einsicht abgewehrt: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“¹¹ Die Bemerkung gilt allgemein, auch und gerade für die Gemeinschaft der Kirche, für ihre Verkündigung und Theologie.

Außerdem: Mag der Konsens ein vorletztes Zeichen der Gegenwart des Geistes Gottes sein, der Dissens ist es zumindest im gleichen Grade. Karl Rahner hat dies unübertroffen formuliert: „Die Kirche ist eine Kirche des Geistes des unendlichen und unbegreiflichen Gottes, dessen selige Einheit in dieser Welt sich nur gebrochen in vielem Verschiedenen spiegeln kann, deren letzte befriedigte Einheit nur Gott selbst und sonst nichts ist.“¹² Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes in der Geschichte, weder in der Bibel, noch in der Tradition, noch in der Gegenwart. Es scheint eher so zu sein, als würde sich die Katholizität der Kirche darin zeigen, dass sich die Gläubigen gegenseitig in der Andersheit ihrer Glaubensgeschichten wahrnehmen und bereichern lassen, was nicht ausschließt, dass man auch Verwandtschaften und Bestätigungen bekommen kann. Aber die Herausforderung, die jeweils eigenen Gotteserfahrungen nochmals zu überschreiten,

¹⁰ Zu dieser Bewahrheitung im Horizont menschlichen Leidens und menschlicher Klage vgl. O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt?, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes, Stuttgart 2000, 11–32.

¹¹ Vgl. 4. Konzil im Lateran, Kap. 2: DH 806.

¹² K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Ders./P. Imhof, Ignatius von Loyola, Freiburg/Br. 1978, 10–38, 28.

geschieht annähernd auch dadurch, dass man/frau sich auf die Glaubensgeschichte der anderen hin überschreitet und bei diesen Gottes Gegenwart nicht nur dann vermutet, wenn sie bestätigt, sondern auch und gerade dann, wenn sie fremd und unverständlich kommt. Die kirchliche Gemeinschaft konstituiert sich, auf der Basis des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses und der Feier der Gemeinsamkeit in der Eucharistie, im Zustand permanenter Unabgeschlossenheit durch Kontrastivität. Nicht nur dem Konsens, sondern auch dem Dissens kommt damit eine elementar theologische Bedeutung zu.¹³

4. Im Modus welcher Erfahrung?

Gibt es dann gar keinen festen Halt, wenn es um Gott geht? Doch, es gibt einen, aber keinen absoluten. Denn Gott allein ist der Absolute. Es gibt diesen Halt „nur“ im Modus des Glaubens und der Hoffnung, darin aber sehr wohl mit der „absoluten“, das heißt radikalen Selbstbeanspruchung innerhalb dieser Existenz. Wenn es erlaubt sein mag, dann gilt in dieser Hinsicht, dass wir Menschen „mehr“ geben als Gott. Wir haben uns absolut zu geben, spätestens im Tod, während wir an seiner Absolutheit keinen Anteil haben. Warum dies so ist, wissen wir nicht. Doch gerade darin, dass wir Gott seine Absolutheit lassen, wird der Glaube an jene Macht Gottes ermöglicht, die die radikale Hingabe im Vorletzten absolut und letztlich mit neuem Leben beschenken wird.

Von daher ist der Erfahrungsbegriff, der mit Gotteserfahrungen zu tun hat, eigens zu belichten. Er ist dann nicht im Sinne der Erlebnisgesellschaft zu verstehen,¹⁴ wo die Erfahrungssuche und -sucht inflationär in eine gehetzte Erfahrungstrunkenheit hinein explodiert, mit all den konsumistischen und narzisstischen Überschussanteilen. Es geht nicht um die Erfahrung um *irgend-einer* beeindruckenden Erfahrung willen (die könnte auch faschistisch und inszeniert beziehungsweise simuliert sein), sondern um die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs *von ihrem Bezugsort* her, nämlich von der Transzendenz, von Gott her. Er beziehungsweise sie ist das Gegenüber der Gotteserfahrung und qualifiziert von daher die menschliche Erfahrung und den Erfahrungsbegriff selbst neu.

Dann gilt nicht das Besitzheischende und Zugriffshafte, als könnten und wollten wir Gott wie alles andere erfahren. Auf der Suche nach seinen Spuren werden wir vielmehr gleichzeitig auf die Suche nach einer alternativen Qualität von Erfahrung überhaupt gehoben, die dann allerdings auch unsere normalen Erfahrungen verändern wird.

Inhaltlich geht es dabei wohl um ganz spezifische Erfahrungen, die schon *zwischenmenschlich Transzendenzcharakter* haben. Genau dies ist an den Qualitäten festzumachen, die Gott selbst in der Offenbarung auszeichnet: die Liebe, die Gerechtigkeit, die Versöhnung, der Überstieg zu Fremden, Feinden und Sünderinnen beziehungsweise Sündern.¹⁵ Nur indem wir *uns* selbst auf

¹³ Vgl. O. Fuchs, Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezeugter Geltungsansprüche, in: G. Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freigurg/Br. 1997, 190–229.

¹⁴ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1992.

¹⁵ Vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 147.

diese Erfahrungen hin transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.¹⁶ In Röm 8,26–27 ist dies so formuliert: Sein Geist in uns ist die Bedingung der Möglichkeit, mit ihm zu sprechen. Es handelt sich dabei um seine eigenen Qualitäten uns gegenüber *im* vorletzlichen Aggregatzustand unserer menschlichen und zwischenmenschlichen Existenz. Hier deutet sich ein ausschlaggebender Zusammenhang an: Spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Doch welche soziale Transzendenz ist gemeint? Gibt es eine Hierarchie in der Hoffnung darauf, an welchen Orten uns Gott mehr oder weniger, aber immer im Vorletzten, begegnet? Jesus selbst bestimmt die Spitze dieser Klimax: wenn er in Mt 25, 35–45 das richterliche Handeln des kommenden Christus mit dem Handeln der Menschen in Verbindung bringt: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht.“ Christliche Transzendenz Erfahrung buchstabierte sich in eine bestimmte diesseitige kommunikative „Transzendenz“ hinein und wird dort positionell besonders leidenden Menschen gegenüber (beziehungsweise im Widerstand gegen jene Menschen, die Leiden verursachen). Bereits bei Dietrich Bonhoeffer und Madeleine Delbr el ist deutlich geworden, dass die Entabsolutierung der Welt im Horizont des Geheimnisses Gottes dieses Geheimnis nicht um seine ganz bestimmte Auskunftsf higkeit bezüglich der Gestaltung unseres Lebens bringt. Die Absolutheit Gottes wird zur Entabsolutierung des Menschen. Zugleich erkennt der Mensch darin in einer ihn

in seiner Begrenzung absolut ergreifenden Weise seinen Weg, ohne dass er sich selber gerade in diesem Weg absolut setzen könnte. Auch diese Dialektik ist offen zu halten.

So gehen wir davon aus, dass von Gott insofern etwas erkannt wird, als er sich zu erkennen gegeben hat und sich zu erkennen gibt. Zugleich ist das Geheimnis Gottes unendlich viel mehr, als was er uns in seiner Selbstmitteilung und insbesondere in der damit verbundenen Kontaminierung der Selbstmitteilung in der menschlichen und geschichtlichen Existenz im Jahweglauben Israels und im Christusblauben der Kirchen als Auskunft und Begegnung eröffnet hat. Indem wir daran glauben, dass sich Gott, wenn auch in einer Gebrochenheit, die unsere eigene ist, mit profilierbaren Absichten und Inhalten auf uns zu bewegt hat und bewegt, dürfen wir auch von einer gewissen Fähigkeit des Menschen reden, in dieser Beziehung zu antworten, und zwar mit seiner ganzen Existenz.

5. Negative Theologie als Angriff Gottes

Dies gilt in eigener Weise auch von der negativen Theologie. Die negative Theologie lebt im Kern von der Weigerung, die Gottesvokabel als gesamtgeschichtlichen Sinn zu rekonstruieren.¹⁷ Ansonsten würde Gott selbst angesichts des Bösen und des Leidens als berh hende Legitimation dieser Zustände funktionieren. Umgekehrt braucht gerade auch eine negative Theologie, um Theologie zu bleiben, einen *bestimmten* kommunikativen Zusammenhang, in dem sich die negative

¹⁶ Vgl. B. J. Hilberath, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 36ff, 129–145.

¹⁷ Vgl. J. Hochsta f, Negative Theologie, München 1976, 224.

Transzendenzbeziehung der Erfahrung von Gottes Abwesenheit so zu ereignen vermag, dass das Leid nicht in Gottes Namen für sinnvoll erklärt, dass Gott jede kategoriale Sinnauskunft verweigert wird, indem sie ihn selbst angeht und das Geheimnis des Bösen und des Leidens nicht unterhalb des Niveaus des göttlichen Geheimnisses verhandelt. Gott wird dann als der angeklagt, der dies alles so *sein* lässt und er wird angerufen als der, der die Opfer rettet und die Täter zur Rechenschaft zieht. Gerade dieser kommunikative Zusammenhang, wie ihn die alttestamentliche und neutestamentliche Verkündigung eröffnet, besitzt eine *inhaltliche* Qualität, ohne die man ihn nicht als solchen charakterisieren könnte. Man kann also den Gottesbegriff nicht derart in das Geheimnis zurückjagen, als könne er darin total aufgehen. Denn dann wäre jede Beziehung, jede Art von vorletzter Erfahrung unmöglich, weil sie kein semantisches Profil hätte.

Dies gilt insbesondere, wenn die Unaussprechbarkeit des Gottesgeheimnisses aus der Unsäglichkeit menschlichen Leidens und unmenschlichen Grauens heraus wächst. Wird aus dieser Situation heraus Gott belangt, dann kann dies nie ohne einen irgendwie gearteten semantischen Ausgangspunkt geschehen, von dem her die Negation erst ausformulierbar sein kann. Für diesen Ausgangspunkt stehen als Suchort die vielen Zeugnisse in Schrift und Geschichte der beiden Gottesvölker Israels und der Kirchen: wie Menschen angesichts des Leidens beziehungsweise der Schuld Gott ange-

hen und belangen beziehungsweise wie Gott die Menschen zur Verantwortung zieht. Denn die Negativität des menschlichen Leidens findet keinen Angriffspunkt in Gott, wenn ihn diese Negativität nicht als eine „Größe“ erreicht, die mit ihr inhaltlich etwas zu tun hat. Die totale formale Negativität Gottes wäre diesbezüglich auskunftslos und anspruchslos. Dann würde sich bereits die Frage nach der Möglichkeit von Gotteserfahrungen erübrigen.

Die biblischen Geschichten und Gebete, ich denke hier vor allem an die Klagegebete, setzen das Geheimnis Gottes als eine Wirklichkeit voraus, die sich nicht in diesem schwarzen Loch befindet, sondern inhaltliche Konturen aufweist, die spurenhafte Entdeckbar sind. Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums mehr sucht, zerstört die Suche als solche und kategorisiert Gott als ein feststehendes Nichts, integriert ihn als eine fixierte Bedeutungslosigkeit in das Gesamtkalkül menschlichen Denkens. Wer Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur menschenverfügbaren Kategorie. Und die Folge ist, dass der absolut Geheimnisvolle *beliebig* verfügbar ist, weil er ohne Semantik jeder Art von Alternative beraubt ist, auch der Möglichkeit, der oder die „ganz Andere“ zu sein. Gerade *im* Glauben befinden wir uns andauernd bis zum Ende dieses Lebens und dieser Geschichte in dieser Dialektik zwischen Inhalt und Geheimnis, zwischen Bestimmung und Offenheit, zwischen vorletzter Berufung und letzter (eschatologischer) göttlicher Wahrheit.¹⁸

¹⁸ Die comparative Hierarchie solcher Spurensuche zeigt sehr schön die Christophorus-Legende: Vgl. O. Fuchs, Christophorus als Lebensbegleiter, in: Der Prediger und Katechet 136 (1999) 4, 534–541.