

Thomas Ruster

„Erzähle mir von Gott“

Das Nachwort als Vorwort!

Unter meinen Büchern befindet sich das kleine Werk von Hans Waldenfels „Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund“¹ mit dem Vermerk „Mit freundlichen Grüßen überreicht vom Autor“. Anlässlich der Ehrung zu Hans Waldenfels' 70. Geburtstag nehme ich gerne die Gelegenheit wahr, mich bei ihm für dieses Geschenk erkenntlich zu zeigen. Nunmehr selbst mit der Last und Freude theologischer Lehre befasst, lese ich es erneut unter der Frage, was ein großer alter Mann der katholischen Theologie uns, der nächsten Generation, zum Thema „Gott“ mit auf den Weg gegeben hat. Sicher wäre das nur gut 100 Seiten starke Buch überfordert, als Ertrag eines Lebensweges oder gar als Summe einer Theologie in Anspruch genommen zu werden. Aber als eine Summula des Waldenfels'schen Denkens betrachte ich es doch. Die großen Themen seines Schaffens sind darin versammelt: der Dialog der Religionen zuerst, die Konzentration auf das Thema des ‚absoluten Nichts‘ in seiner buddhistischen Bedeutung, die Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie und Religionskritik bis in die jüngste Gegenwart hinein, die Bereitschaft, auf die kritischen Anfragen an Religion und Christentum wirklich einzugehen, der durchgängige Bezug auf die Probleme und Herausforderungen der Zeit; schließlich überhaupt der Versuch, angesichts einer Welt, der Gott fern gerückt zu sein scheint, für die christliche Rede von Gott wieder behutsam und gesprächsbereit Raum zu schaffen. Was man durch alle Variationen hindurch als den fundamentaltheologischen Dis-

¹ Hans WALDENFELS, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Hildesheim 1995. [= WALDENFELS, Gott.] Alle Seitenangaben im Text aus diesem Buch.

kurs von Hans Waldenfels bezeichnen kann, findet sich in diesem Buch in prägnanter Kürze zusammengefasst. Eine Auseinandersetzung damit lohnt sich.

Zunächst versuche ich einige Annäherungen an den Text, der trotz seiner schlichten, auf Verständigung bedachten Sprache gar nicht so leicht zugänglich ist. Sodann unternehme ich eine Rekonstruktion des leitenden Gedankengangs – vielleicht in einer Deutlichkeit, die Hans Waldenfels bewusst vermieden hat. Dabei stoße ich auf eine Unausgeglichenheit in der Gedankenführung, die Auswirkungen auf die Struktur und die Konsistenz der Argumentation nach sich zieht. Sie hätte, so meine ich, vermieden werden können, wenn das Nachwort (genauer: der „statt eines Nachwortes“ eingespielte Text von Bischof Klaus Hemmerle) als Vorwort genommen worden wäre. Dass damit nicht nur eine Frage der Textkomposition berührt ist, sondern es auch um den Ansatzpunkt fundamentaltheologischer Argumentation geht, wird sich zeigen. Obwohl ich an dieser Stelle nur aus ganz persönlicher Leseerfahrung und in den engen Grenzen meines theologischen Standpunktes schreibe, scheint es mir, dass diese Diskussion über den Ansatzpunkt mit dem Generationswechsel in der Theologie verknüpft ist. Thesenhaft formuliert: Während Hans Waldenfels' Text den End- (ruhig auch: Höhe-)punkt einer Fundamentaltheologie markiert, die bei den Erfahrungen der Menschen ansetzt und in sie hinein die christliche Rede von Gott vermitteln will, sieht sich ein neueres theologisches Denken genötigt, diese Erfahrungen als für christlich-theologische Anknüpfung unfähig anzusehen und ihr eine andere (fremde, biblische) Erfahrung entgegen zu setzen, die nicht unsere eigene ist.

1 Die Stimmung des Textes

Ein erster Eindruck, der schon zum Inhalt überleitet: Die Stimmung des ganzen Textes – bis auf das Nachwort! – ist düster. Mit dem „unausdenklichen Dunkel“ (11), das die Ge-

schichte der Menschheit wie der Menschen am Anfang und am Ende umgibt, setzt er ein; in diesem Dunkel soll Gott gefunden werden können. Argumentiert wird an der Grenze zum Nichts, in welches der Mensch in seiner Frage nach dem Sinn „förmlich abzustürzen“ (12) scheint. Kommen Erfahrungen zu Wort, dann fast ausschließlich solche der Not, der Leiden, der Verzweiflung, des Verlusts. Ganz allgemein gilt im Blick auf die Gegenwart der „Vorrang der Frage und des Fraglich-Fragwürdigen, ja des Negativen“ (15). Unsere Zeit, gerade auch hinsichtlich möglicher Gotteserfahrungen, ist bezeichnet durch die „Ortsnamen Auschwitz, Hiroshima, Tschernobyl“ (99). Das ist nicht nur Vergangenheit: „Das Böse drängt sich erneut auf“ (98). Die Rede von Gott hellt diesen dunklen Hintergrund nicht auf, im Gegenteil, sie überbietet ihn noch und zehrt selbst vom Vorrang des Negativen. Das Dunkel erhält in religiöser Interpretation einen neuen Namen, den des „Unergründlich-Unverfügbaren“ (34), gesprochen im Namen einer Negativen Theologie, die dem Autor insgesamt die Feder führt. Auch von der Offenbarung her leuchtet kein Licht. Der biblische Gottesname ist eigentlich „Verweigerung einer Mitteilung“ (94). Das Wort Gottes wird bei Jesus überführt in ein letztes Verstummen, von dem her allenfalls noch ein „leises, fragendes Gespräch möglich“ (62) erscheint. Intensivster Ausdruck des Gotteswortes ist in diesem Buch der Todesschrei Jesu: schon für die Evangelisten so „erschreckend und unerträglich“ (64), dass sie ihn abzumildern trachten und „Jesus am Ende noch einmal sprechen lassen“ (ebd.).

Der dunklen Rede von Gott tritt die ebenfalls düstere Wahrnehmung der kirchlich-religiösen Lage zur Seite. Rückzugsgefechte werden in Aussicht gestellt, wenn es gleich einleitend heißt: „Noch immer sprechen und künden die Kirchen und viele Religionen von Gott“, auch wenn es zeitweilig so aussah, „als habe sich Gott aus unserem alltäglichen öffentlichen Leben verabschiedet“ (7). Dieses „noch immer“ sucht der Text zu behaupten, eine letzte Bastion. Die traditionellen Gottesbilder seien allerdings längst zerstört und entfernt, nur durch die Bildlosigkeit hindurch sei noch von Gott zu reden. Wenn in

der christlichen Verkündigung gleichwohl „zu selbstverständlich mit Gott umgegangen wird“ und die alten Gottesbilder weiter in Geltung stehen, dann ist das nur ein Zeichen dafür, dass die Gotteskrise „die Kirchen noch nicht sehr stark erreicht hat“; in der Konsequenz muss man sagen, dass in der Verkündigung „vielfach gar nicht mit Gott umgegangen wird“ (33). So geben die Kirchen selbst den Anlass zum Bildersturm. Die Analyse ist schonungslos, auf den ersten Blick hoffnungslos. Es dominiert eine Hermeneutik des Mangels und des Verlusts.

Hans Waldenfels' „kontextuelle“ Theologie der dialogischen Offenheit und der interreligiösen Begegnung steht zweifellos auf dem Boden des Konzils und bezieht von dessen programmatischem Neuansatz ihren Schwung. Aber wo ist der Elan, der freudige Optimismus geblieben, der die nachkonziliare Theologie einst beflügelte? Nun, am Ende des Jahrhunderts, scheint er in einem ihrer prominenten Vertreter zum Erliegen gekommen zu sein. Die Stimmung – mehr wollte ich in diesem Abschnitt nicht nachzeichnen – ist düster geworden. Liegt es daran, dass die Zeiten so viel schlechter geworden sind? Oder ist der Gott aus dem Nichts und dem Dunkel tatsächlich der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich Gottsuchende Menschen unserer Zeit, Anhänger verschiedener Religionen und auch christliche Theologen einigen können – führt die Theologie des Dialogs und der Anknüpfung notwendig in die Dunkelheit? Und wenn es so wäre, wie könnte dann noch von der Herrlichkeit und dem Glanz Gottes heute die Rede sein? Ist das noch vermittelbar?

2 Anliegen und Eigenart des Buches

Hans Waldenfels möchte die Frage nach Gott „im Umkreis zwischenmenschlicher Kommunikation so [...] stellen, daß Menschen, die auf der Suche sind und davon sprechen wollen, sich sinnvollerweise in das Gespräch einschalten können“ (7). Dies ist ihm vollauf gelungen! Ein theologisches Buch mit

mehr Offenheit, Gesprächsbereitschaft und Ernstnehmen möglicher Einsprüche als es das vorliegende demonstriert, ist kaum denkbar. Der Autor ist sich bewusst, „daß die gemeinte Mitte sich uns aus unterschiedlichen Perspektiven zeigen kann“ (8) und trägt dem Rechnung. Die Haltung, die darauf antwortet, ist die einer fast vollständigen Selbstzurücknahme. Positionen, Affirmationen finden sich in diesem Buch kaum; wo sie aufscheinen, ist gleich die Gegenposition in ihrem vollen Gewicht präsent. Nur einige Beispiele: Der Abschnitt „Mein Gott“ sucht im Blick auf Grußformeln wie „Grüß Gott!“ oder „Adieu“ zu erweisen, dass Gott „immer noch oft zur Sprache kommt“ (16) und zwar in der persönlichen Beziehung zu jeweils ‚meinem Gott‘. Eine Position deutet sich an, wenn es heißt: „Gott berührt plötzlich meine eigene Existenz“ (17). Aber schon wenige Zeilen später wird sie zurückgenommen. Von dem Schriftsteller Günter de Bruyn, aus einer intensiv katholischen Umgebung stammend, wird erzählt, dass er „von einem Milieu schreiben kann, in dem ‚Gott‘ als existentieller Bezugspunkt nicht vorkommt“ (ebd.). Das muss ernst genommen werden: Wenn Menschen „Mein Gott!“ sagen, dann meinen sie „tatsächlich oft genug niemanden“ (ebd.). Waldenfels lässt die Realität gegen sich zeugen. Und ebenso die Zwiespältigkeiten der Tradition, die ihm doch zur Verteidigung aufgegeben ist. Eine vorsichtige Apologie des Monotheismus geht sogleich in die Benennung der Probleme über, die dieser mit sich gebracht hat und noch bringt, so die Ausscheidung des Bösen und des Weiblichen aus dem Gottesbild (vgl. 28). Ist, da die Lebenserzeugung doch Sache von Mann und Frau ist, die Erfahrung der Lebensmacht nicht doch in „Göttern und Göttinnen, Götterehen und Götterfamilien“ (ebd.) besser aufgehoben? Der Text lässt das offen. Überhaupt wird dem Polytheismus ein gewisses Recht gelassen. Odo Marquards Plädoyer für einen neuen Polytheismus bzw. eine Polymythie wird nicht sofort zurückgewiesen, vielmehr heißt es, dies sei „auf seine Weise nachzuvollziehen“, ja es berühre sich sogar mit der Überlegung, dass Gott als je ‚mein Gott‘ sich „in eine Mehrzahl von Göttern“ aufzulösen scheine (88).

So führt der Autor die Leser in offene Diskussionsfelder mit „Ausführungen, die zweifellos mehr Fragen auf[werfen], als sie lösen“ (ebd.). Ein christlicher Wahrheitsanspruch, fast auch eine Wahrheitsüberzeugung, ist aus diesem Text geschwunden. Wie weit ist das von der strammen, hochgemuten Apologetik früherer Tage entfernt! Nichts scheint mehr zu fürchten zu sein als der gängige Eindruck, der christliche Theologe sei immer schon auf der richtigen Seite und suche die Suchenden nur dorthin zu bringen. Bei Hans Waldenfels meine ich sehen zu können, dass das Ernstnehmen der anderen, auch der abweichenden oder konträren Perspektiven kein Raffinement ist, sondern seiner eigenen Haltung entspricht.

So wird es aber auch schwer, seine Stimme herauszuhören. Das Verfahren, an allen Wegkreuzungen des Gedankengangs auf mögliche andere Wege zu zeigen und diese oft auch ein Stück mitzugehen, verzweigt die Argumentation und lässt sie undeutlich werden. Ist Jesus wirklich das gültige Bild Gottes, und lässt sich diese biblische Überzeugung gegen den Bildersturm und das Bilderverbot anführen? Ist gar, wie von dorthier „reklamiert“ wird, jeder Mensch Bild Gottes? Ist „Gott wirklich im Menschen, in jedem Menschen zu erkennen“ (32)? Der Text gibt darauf keine Antwort, und so wird es möglich, dass sich Menschen „sinnvoller Weise in das Gespräch einschalten können“ (7). Aber der Preis für diese Gesprächsoffenheit ist hoch: ein beständiges Schwanken der Argumentation, eine Uneindeutigkeit, die bis zum Schluss nicht weicht. Mit einer Behutsamkeit ohnegleichen setzt Hans Waldenfels eher Wegzeichen als dass er einen Weg weist. Die Schwierigkeit der Lektüre besteht im Aufspüren dieser Zeichen. Manchmal denke ich, er hätte sich etwas deutlicher vernehmen lassen und es seinen Lesern einfacher machen können, vor allem im ersten Teil des Buches.²

² Dankbar begrüßt man die Zusammenfassung des bisherigen Gedankengangs auf S. 53. Erst hier wird manches klar.

3 Der Standort des Autors

Hans Waldenfels wollte ein persönliches Buch schreiben, aber dies ist ihm nicht gelungen, jedenfalls dann nicht, wenn man sich darunter ein Buch vorstellt, in dem der Autor mit seinen eigenen Erfahrungen präsent ist und mindestens gelegentlich auch in der Ich-Form spricht. Das kommt so gut wie nicht vor³, und man kann sich schlecht vorstellen, wer da spricht. Ausführlich wird über Meditation gehandelt – aber hat der Autor meditiert, redet er aus Erfahrung? Eigentümlich abstrakt kommen denn auch die für den Text zentralen Verweise auf Leid, Armut und Gewalt, Entfremdung und Sinnlosigkeit daher (z.B. 100). An wen soll man denken, wenn von den Klagenden, Schreienden [!], Rufenden, Fragenden (vgl. 101) die Rede ist, wer sind die, die zu „Stammeln und Schreien“ ihre Zuflucht nehmen, nachdem ihnen das Versagen des Begriffs aufgegangen ist (62)? Zählt sich der Autor dazu? Jedenfalls wird im Blick auf die benannten Erfahrungen das selbst formulierte Postulat, nicht „raum- und zeitlos“ von „Glück und Not, Hoffnung und Verzweiflung“ (14) der Menschen zu sprechen, nicht eingehalten.

Solche Nachfragen sind an dieser Stelle nicht psychologisch oder aus einem biographischen Interesse motiviert. Sie gehen vielmehr auf den Standort des Textes und damit auf die Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz, die gerade für die Theologie, für das christliche Reden von Gott in einer nachchristlichen Gesellschaft von Bedeutung ist. Von welcher Position aus kann christlich gesprochen werden? Zu dem „christlichen Hintergrund der Überlegung bekennt sich das Buch [!] ausdrücklich“ (8), heißt es anfangs und programmatisch. Dann aber wird die Position zurückgenommen in ein allgemeines ‚wir‘ und ‚unser‘ der menschlichen Erfahrung: „... beginnen wir noch einmal bei uns selbst. Schon in unserem eigenen Leben ...“ (11). Diese allgemeine, gemeinsame Basis wird nicht verlassen, wenn es um die Frage nach Gott geht: „... fragen wir

³ Die einzige Ausnahme finde ich S. 67.

zugleich nach unserem Gott und unserem Gottesbild, sofern es ein solches im eigenen Leben gibt“ (9). Das ‚wir‘ ist so offen, dass sich niemand ausgeschlossen zu fühlen braucht, ausgenommen der Autor, für den sich ja nach dem Bekenntnis zum christlichen Hintergrund die Frage, ob es ein Gottesbild im eigenen Leben gibt, nicht mehr stellt. Stilistisch aber reiht er sich in das ‚wir‘ der Gottsuchenden ein. Einige Zeilen weiter wird das ‚wir‘ näher umrissen: „...wenn wir auf fremde Religionen“ achten, finden wir Öffnungen und Leerräume für Gott. Das ‚wir‘ ist hier eines, für das andere Religionen fremd sind, also ein christliches. Aber auch dabei bleibt es nicht konsequent. An vielen Stellen schwingt der Text zurück in die Position der Beobachtung ‚des Menschen‘, gibt er das ‚wir‘ der gemeinsamen Erfahrung auf.

Den Versuch, ein „persönliches Buch (...) und zugleich ein offenes Buch“ (7) zu schreiben, löst der Autor ein, indem er aus einer Beobachterposition heraus andere Standpunkte und Haltungen beschreibt, zugleich aber oft genug im gemeinsamen ‚wir‘ seine Position unkenntlich macht. So kreuzt er ständig Grenzen, weil er, als Beobachter, sich oberhalb von diesen befindet. Er mischt Selbst- und Fremdreferenz zusammen und kann darum als ‚Selbst‘ nicht mehr sprechen. Dies ist die Konsequenz der im letzten Abschnitt benannten ‚fast vollständigen Selbstzurücknahme‘, die der Autor zum Zwecke der Offenheit und Gesprächsbereitschaft auf sich nimmt. Der Gott, der mit diesem Verfahren gesucht und beschrieben wird, muss ebenfalls einer der vollständigen Selbstzurücknahme sein, anders ginge er seines Anspruchs auf Allgemeingültigkeit, oder mindestens: Vermittelbarkeit, verlustig. Die methodische Vorentscheidung der ersten Seiten präformiert bereits das theologische Ergebnis. Auf der Grundlage einer die Grenze christlich/nichtchristlich überspringenden Argumentation verliert sich Gott ins Unbestimmbare, ins Dunkel.

4 Die Demonstrationes

Ich stelle die – wie angedeutet: schwierige – Rekonstruktion des Gedankenganges in „Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund“ unter den Titel der Demonstrationes, weil bei den Ausführungen des zünftigen Fundamentaltheologen Waldenfels das alte Schema der drei apologetischen Demonstrationes noch durchscheint. Kap. I bis III können als *demonstratio religiosa* gelten, Kap. IV bis VI als *demonstratio christiana*, die allerdings in Kap. V in charakteristischer Weise gebrochen ist und darin die besondere Akzentsetzung des Autors anzeigt. Eine *demonstratio catholica* liegt nicht mehr in der Absicht des Buches oder wird im „Nachwort“ mit dem Hirtenbrief von Bischof Hemmerle nur noch eben angedeutet.

Kap. I „Im Lebensrahmen“ gibt zugleich den Rahmen des ganzen Buches vor; es ist das Ganze im Fragment (wodurch sich die zum Teil rasanten Gedankensprünge erklären). Alle Leitthemen werden präludiert: Die Frage nach Gott entsteht aus dem Dunkel des menschlichen Daseins, letztlich aus der Frage nach dem Sinn, die ins Nichts führt. Es gilt der Vorrang der Frage und des Negativen. Kontrapunktisch steht dagegen die Rede von ‚meinem Gott‘, der die Existenz berührt – der Erfragte ist dem Fragen immer schon voraus. So gibt es immer noch überraschende Spuren von Gottesbeziehungen. Die Gottesvorstellungen der Kirchen sind allerdings dahin, wie bereits Umfragen bestätigen, so dass folglich „auf die unorganisierten Spuren und Ausdrucksformen für Gott heute bewusster zu achten ist“ (19). Damit hat das Buch sein Arbeitsprogramm formuliert.

Kap. II geht den „Gottesbildern“ nach. Es vertieft den Gedanken, dass an die alten christlich-kirchlichen Gottesvorstellungen nicht mehr ohne Weiteres anzuknüpfen ist, und problematisiert zugleich die Gottesbilder im Horizont des biblischen Bilderverbots. Folgerichtig läuft es in ein Plädoyer für die negative Theologie aus. Dabei bilden die Ausführungen über Jesu Anrede Gottes als „Vater“ einen Kontrapunkt, der denn auch mit der Bemerkung „Nicht alle Bilder sind tot“ (21)

eingeleitet wird. Das Bild Gottes als Vater wird angesichts der Krise des Vaterbildes und gegen den Verdacht des Patriarchalismus verteidigt und relativiert. Gott sei ebenso sehr Vater wie Mutter; die Vateranrede ist nur Ausdruck einer „ganz persönlichen Gottverbundenheit“ (25). Ein Hinweis auf die Mystik unterstreicht diesen Aspekt. In der Mitte des Abschnitts „Geschichte der Gottesbilder“ (26) kommt es zu einem recht unvermittelten Neuansatz. Thema ist nun wieder die moderne Zurückweisung der traditionellen Gottesbilder. Aber gegen die moderne Verachtung ist die Einsicht zu stellen, dass auch längst zurückliegende Epochen bis heute fortwirken können. Das ist Anlass für einen religionswissenschaftlich ausgerichteten Diskurs über die alten Gottesbilder. Deren unaufhebbare Zwiespältigkeit (‘tremendum-fascinosa’ – das Gute und das Böse – Weibliches und Männliches – ein Gott – viele Götter – Gott ist oben, aber auch innen) wird aufgezeigt. Die Zweideutigkeit der Gottesbilder leitet über zum Bilderverbot der Bibel. Aber auch dieses bleibt zwiespältig, wird in der Bibel nicht konsequent beachtet, bis dahin, dass Jesus als Bild des unsichtbaren Gottes angesehen wird, und mit ihm vielleicht auch jeder Mensch. Es bleibt also hinsichtlich des Bilderverbots bei einem „Ja und Nein“ (32), das wohl am besten in der theologischen Analogieformel aufgehoben ist. Der Schluss des Kapitels akzentuiert unter der Überschrift „Negative Theologie“ den Abschied von den Gottesbildern stärker, als es die vorangegangenen Äußerungen erwarten lassen. Angesichts der Erfahrungen der Gegenwart (Auschwitz, Hiroshima) bleibt nur die „Wiederentdeckung des Unergründlich-Unverfügbaren“ (34), für das in einer Gesellschaft, die auch die Versuchung zur „neuen Geschlossenheit“, zur Stillstellung der Warum-Frage kennt, ein Ort „offengehalten“ werden muss (35). Das weitere Arbeitsprogramm kann nun präzisiert werden: Es „sind die Räume der Öffnung und Offenheit gerade in ihrer Bildlosigkeit genauer zu bedenken“ (ebd.).

Dies geschieht in Kap. III unter der Überschrift „Leerräume“. Zunächst meldet sich der Religionswissenschaftler zu Wort. Islam und Buddhismus werden als „Zwischenspiele“ einge-

schaltet, da diese Religionen Gott ganz ohne Bild, oder, wie im Buddhismus, sogar ohne Bild und Wort denken. Während der Islam einer recht deutlichen Kritik verfällt – die Leugnung der Geschichtlichkeit des Koran führe in die Nähe von Fundamentalismus – wird der Buddhismus nicht nur in seiner Attraktivität für heutige Menschen gewürdigt, sondern auch als Ansatzpunkt einer neuen Besinnung auf die Gottesfrage. Die Faszination liegt darin, Gott im Horizont des Nichts zu denken; die Suche nach den Räumen der Öffnung weist ein in die „Begegnung des Nichts in Ost und West“ (39). Damit ist Hans Waldenfels bei seinem Thema, das er hier ganz folgerichtig in der Fluchtlinie der Analyse der modernen Gotteskrise plazierte hat.

Die dichten Abschnitte über „Nichts und Leere“, „Fremde“, „Heilig“ und „Zeit-Druck“ sind nun jeweils, wenn auch auf ganz verschiedene Weise, dem Nachweis gewidmet, dass es einen Bereich der Alterität gibt, der dem Begreifen und der Verfügung durch die Menschen entzogen ist, eben den Bereich des Unbegreiflichen, Unergründlichen, Unverfügbaren – und das sind bereits „Grundeigenschaften des Göttlichen“ (53)! Damit ist die *demonstratio religiosa* zu ihrem Ziel gelangt. Zugleich ist damit das Ende der anthropozentrischen Weltanschauung gegeben, denn die genannten Phänomene verdeutlichen, dass der Mensch nicht Herr seiner selbst, der anderen, des ihm entzogenen Heiligen und der Zeit ist.⁴ Primär ist der Mensch ein durch „die Situation“ (52) bestimmter, erst dann

⁴ Es wird auf S. 51f. wie schon auf S. 15 (Zitat Ps 8) nicht ganz klar, ob Waldenfels den Verlust der Herrschaftsposition des Menschen nur als Scheitern der neuzeitlichen *Annäherung* oder auch als Widerspruch gegen das jüdisch-christliche Denken auffasst, in welchem der Mensch „den herausragenden, ihn aber zugleich isolierenden und bedrohlichen Platz erlangt“ (52) hat, der ihm nun infolge der anonymen Massengesellschaft verloren geht. Offenbar ringen zwei Konzepte – der Mensch als Krone der Schöpfung auf der einen Seite und die Entmächtigung des Menschen, der wie Gott sein will, auf der anderen Seite – ungeklärt miteinander. Der systematische Grund für diese Ungeklärtheit dürfte sein, dass der Begriff der Sünde nicht eingeführt worden ist.

ein handelnder. Daraus erwächst ein Anspruch, dem er sich zu stellen hat, „Verpflichtung und Verbindlichkeit“ (ebd.). Den Überschnitt von der religiösen Grunderfahrung zur biblischen Gottesrede hatte der Text bereits durch die Vermittlung des buddhistischen Begriffs der „Leere“ mit der christlich verstandenen „creatio ex nihilo“ und der biblischen Figur der kenosis angebahnt. Nun kann, da das religiöse Bewusstsein so weit geführt worden ist, den „Anspruch“ zu vernehmen, der „Schritt vom Gottesbild zur Gott-Rede“ (53) gewagt werden.

Kap. IV betritt ganz klar die Ebene der Offenbarung; die *demonstratio christiana* beginnt, die zeigen will, dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat. Theo-Logie, so setzen die Überlegungen ein, ist nur möglich, weil Gott zuerst gesprochen hat. Theologie kommt (oder sollte mehr kommen als sie es tut) aus der Sprache der Gebete. Aber weit gefehlt, dass nun die bekannte christliche Glaubenslehre auf der bis Kap. III gelegten Basis einfach entfaltet wird. Waldenfels bleibt seinem anspruchsvollen Ansatz treu, „die Nähe von Gott und Nichts“ (40) zu denken. Das Wort, das Gott zu sagen hat, muss das Wort aus dem Nichts, das Wort des Nichts sein: das „Verstummen“ (60), in das auch die Leiderfahrungen dieses Jahrhunderts die religiöse Rede *reiben*, letztlich aber der „Todeschrei“ Jesu (63), das letzte Wort des Gott-Menschen, das Wort Gottes schlechthin, worin alle Gottesbilder zerbrechen und eine „Revision“, ja „Revolution“ des Gottesverständnisses anhebt (66). Jesus wird ganz in die Figur des Gottesknechtes eingezeichnet. Er und damit Gott gehören auf die Seite der Leidenden, und daraus erwächst das Mit-Leiden und der Widerstand gegen das Leiden, der sich bis zum gottzerreißenden Protest gegen den guten Schöpfergott auswachsen kann. Hier ist nun auch ein Kriterium für die Unterscheidung der Religionen gefunden: die buddhistische oder hinduistische Hinnahme des Leidens und die Gleichgültigkeit gegenüber den Leidenden kann Sache der Christen nicht sein (vgl. 67f). Kap. V setzt mit einem „auf den ersten Blick [...] ziemlich abrupten Themenwechsel“ (73) ein, und in der Tat geht der Text hier ungewohnte Wege. Thema ist zunächst die Meditation und deren

Verhältnis zum Gebet. Indem nun trotz bestehender Differenzen zwischen diesen Formen der Gottesbegegnung deren Vereinbarkeit aufgezeigt wird – der Gegensatz zwischen dem ‚Gott in mir‘, der in der Meditation gesucht wird, zur christlichen Unterscheidung von Gott und Welt kann angesichts der neutestamentlichen In-Christus-Aussagen nicht in voller Schärfe aufrechterhalten werden –, wird auch der systematische Ort dieses Abschnitts deutlich. Kap. IV hatte tief in die christlich-biblische Offenbarungsrede hineingeführt. Sollen nun die nichtchristlichen Gottsucher und die Menschen anderer Religionen ausgeschlossen bleiben, wird doch eine Art von christlichem Exklusivismus beansprucht? Die Ausführungen von Kap. V sollen demgegenüber zeigen, dass das „Seufzen“ des Geistes von Röm 8 genau auf den Unbegreiflich-Umfassenden gerichtet ist, der auch in den außerchristlichen Begegnungen mit dem Nichts und der Leere, dem Fremden und dem Heiligen gemeint ist. Der Geist, der uns bezeugt, dass wir Kinder des Vaters sind, ist auch der Geist der Schöpfung, der das All erfüllt. So ist keine Religion ausgeschlossen; das cusanische Motiv des Friedens der Religionen klingt an; auf das Gebetstreffen in Assisi wird bestätigend verwiesen. Damit schließt Kap. V wieder an Kap. III an, die Ergebnisse von Kap. IV dabei aufnehmend. Waldenfels’ offene, auf die Verständigung mit den Religionen zielende Theologie erreicht an dieser Stelle ihre höchst Konsistenz. Er kann sie abschließend dem gewichtigen Einspruch des Ersten Gebots aussetzen. Darf man die biblische Absage an die fremden Götter überspringen? Fasst man aber Gott als das „unergründlich Unverfügbare“ (86) auf, dann würde es eine Absurdität darstellen, das Göttliche im Plural auszusagen.⁵ Diesem Uner-

⁵ Der Genauigkeit halber muss gesagt werden, dass Waldenfels an dieser wichtigen Stelle hypothetisch formuliert, sich also nicht letztlich festlegt: „Ist die tragende Wirklichkeit, die wir Gott nennen, eine, oder gibt es am Ende doch (...) viele Götter? (...) Denn nur wenn es hier eine eindeutige Antwort gibt, ergibt es einen Sinn, auf verschiedenen Wegen auf das unergründlich Unverfügbare zu stoßen (...)“ (86f). Im Duktus der Überle-

gründlich-Unverfügbaren nähern sich alle Religionen „in ihrem innersten Kern“ (ebd.) an; Christen identifizieren es mit dem sich offenbarenden Gott, den sie mit Namen anrufen können.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Polytheismus wird im letzten Kapitel weitergeführt, nun aber in aktueller gesellschaftlicher und ethischer Perspektive. Wird der eine Gott abgelehnt, dann kommen auch heute die vielen Götter wieder. Gegen Odo Marquards Plädoyer für einen neuen Polytheismus, wenn es auch als Zeitdiagnose seine Berechtigung haben sollte, wird vor allem eingewandt, dass aus den vielen Göttern nur eine kleine, individualistische Moral folgt. Die große Moral der Verantwortung vor dem einen Gott und damit der Widerstand gegen das ungerechte Leiden würden verschwinden. So hängt die Moral und damit das Schicksal der Welt an der Offenbarung des einen Gottes, der zugleich der Gott Israels und aller Völker ist, an der Offenbarung seines Namens. Aber auch an dieser Stelle wird die Möglichkeit eines biblisch-christlichen Exklusivanspruchs auf Gott abgewehrt. Die Offenbarung des Gottesnamens in der Bibel ist eigentlich die „Verweigerung einer Mitteilung“ (94), und so kann von diesem Gott auch gesprochen werden angesichts seiner „Namenlosigkeit“ (97), die ihm in der postchristlichen Moderne zuteil geworden ist. Es bleiben auch in dieser Situation „zumindest die Frage, die Verantwortung und das Unverfügbare“ (99). Das sollte genügen, um den fälligen „Abschied von der Anthropozentrik“ zu vollziehen, in der sich der Mensch zum Maß aller Dinge setzte. Verwiesen auf seine Verantwortung für die „Teufelskreise der Armut und der Gewalt, der Entfremdung und der Sinnlosigkeit, der Naturzerstörung und Zukunftsgefährdung“, stößt der Mensch unserer Zeit auf seine „Begrenztheit“ und damit auf das „Unergründliche und Unverfügbare“ (100). Eine Theologie, die Gott in seiner Namenlosigkeit gerecht werden will, muss – nochmals – eine negative Theologie sein, eine Theolo-

gungen ist die Frage aber bereits zugunsten der einen Wirklichkeit beantwortet.

gie, die von Gott nur weiß, was er nicht ist (Thomas von Aquin) und ihn „sub contrario“ (Luther) entdeckt: „in den Situationen der Ohnmacht und der Ungerechtigkeit, im Schicksal der Unschuldigen ...“ (101). Dort sucht ihn „der Klagende, Schreiende, Rufende, Fragende, wenn er denn noch nach Gott ruft und fragt“ (ebd.), aber eben dort hat er sich auch geoffenbart als der „gekreuzigte Gott“ (102).

So kann denn zum Schluss vom „lieben Gott“ die Rede sein. Waldenfels weiß, wie abgebraucht das Wort ist, und wie wenig das Gerede vom immer-nur-lieben-Gott dem biblischen Zeugnis gerecht wird, das auch vom Zorn Gottes und seinem Gericht handelt. Dass aber Gott, der unergründlich Unverfügbare, sich kenntlich gemacht hat mit Namen an der Seite der Leidenden, im Zentrum der Ohnmacht und der Ungerechtigkeit, das ist seine Liebe. Dort ist er „Stellvertreter des Menschen, d.h. Kündler und Bezeuger wahren Menschseins“ (102), das darin seine Wahrheit findet, dass es sich mit dem Leiden nicht abfindet und „das Böse im Protest und in aktivem Einsatz zu überwinden sucht“ (104). Das letzte Wort vom lieben Gott ist also alles andere als ein tröstliches Schlusswort, es ist das Wort vom Widerspruch, der erst „in dem großen Wort ‚Liebe‘ wirklich verstanden wird“ (105). „Wer auf diesen Gott setzt, kann zweifellos die Welt nicht hinnehmen, wie sie ist“ (ebd.). Und doch ist es ein tröstliches Wort, denn es bezeichnet eine Möglichkeit, die erst Gott aufgetan und für alle Menschen eröffnet hat; als Geschenk kommt sie uns zu. Christen wissen um dieses Geschenk „in der ausdrücklichen Bindung an den einen Gott, der sich in den Menschheitsgeschichten, in den biblischen Geschichten [...] kundtut“ (106). Das ist es, was Christen anderen Menschen voraus haben, wenn sie auch sonst im Kampf gegen Leid und Unrecht keine anderen Möglichkeiten haben als „alle anderen Menschen in der Welt“ (106). Also müssen diese Geschichten erzählt werden, können Menschen sich ergreifen lassen von der Botschaft der Bibel: der Aufruf von Bischof Hemmerle in dem „statt eines Nachwortes“ mitgeteilten Hirtenbrief.

5 Das unergründlich Unverfügbare und die Liebe

Meine geraffte Nachzeichnung des Gedankengangs hat diesem vielleicht Gewalt angetan; ohnehin konnte eine Vielzahl von Aspekten und Facetten nicht berücksichtigt werden. Hans Waldenfels hat offener formuliert, Überleitungen häufig vermieden, andere Anschlussmöglichkeiten vorgesehen. Aber ich meine, die imponierende Gesamtleistung dieses Buches kommt in der systematisierenden Zusammenschau erst wirklich heraus. Es ist ein Entwurf von großer innerer Konsequenz und Einheitlichkeit. Der Herleitung der Erfahrung von unverfügbarer Alterität, das Kernstück der Argumentation, ist überzeugend und in der Tat anschlussfähig für die Rede von Gott in den Religionen und in Teilen der biblischen Schriften. Sie ist aber bei Waldenfels mehr als nur ein Vorbau, den man durchschritten haben muss, um in das Gebäude der christlichen Wahrheiten einzutreten. Vielmehr, und darin sehe ich die besondere Stärke des Buches, entspricht die Darlegung des christlichen Gottesverständnisses genau dem vorher gelegten Grund; sie korrespondiert mit den genannten Erfahrungen, ohne sie aufzuheben oder zu entwerten. Der Gott, von dem hier die Rede ist, ist für die Menschen kein Fremder, und sie können verstehen, was von ihm gesagt wird. Und doch wiederholt der christliche Diskurs nicht nur das Bekannte, sondern zeigt es in einem neuen, unerwartbaren Licht: Im Dunkel des unergründlich Unverfügbaren begegnet der liebende Gott. Dass mit diesem Entwurf höchst angemessen auf die Situation der Gottesferne reagiert und zugleich den Erfordernissen des interreligiösen Gesprächs kompetent entsprochen wird, steht außer Frage. Besonders wertvoll ist mir, dass Hans Waldenfels entschlossen auf die ethische Konkretisierung drängt. Eine Theologie, die nicht den Kampf gegen das Böse stark macht und dazu Mittel in die Hand gibt, hätte für mich keine Berechtigung mehr.

Und dennoch entdecke ich Unausgeglichenheiten, an denen ich ansetzen will, um weiterzudenken. Da ist schon im ersten Kapitel die Passage über die Intimität der persönlichen Got-

tesbeziehung, die in der Aussage gipfelt: „Entscheidend ist: Gott berührt plötzlich meine eigene Existenz“ (17). Die Herleitung aus den Grußformeln wird hier offensichtlich überlastet; es werden Inhalte ‚eingeschmuggelt‘, die sich dem Duktus des Textes nicht fügen (15: Vorrang des Negativen; 18: Gottesbeziehung stirbt auch in Gläubigenkreisen ab). Merkwürdig isoliert ist auch der Abschnitt über Jesu einzigartige Gottesbeziehung im zweiten Kapitel. Thema des Kapitels ist ja insgesamt „die Absage, die Zerstörung und Entfernung der Gottesbilder“ (so die Zusammenfassung S. 53), aber an diesem Punkt insistiert der Autor und lässt sich auf eine umständliche Verteidigung der Vater-Anrede ein. Er behauptet sogar ungeschützt (im Blick auf die Vater- oder Mutter-Anrede Gottes in anderen Religionen), dass „die Aufforderung zur Intimität mit Gott nirgendwo so stark wie im Aufruf Jesu“ (22) ist. Was liegt ihm daran, wo er doch im ganzen Kapitel nicht mehr darauf zurückkommt und dessen Ergebnis („Bildlosigkeit“) die Eingangsüberlegungen schließlich entwertet?

Noch näher an die gemeinte Problematik heran führen die Aussagen über die christologische „Leerung“ (kenosis) und den Todesschrei Jesu. Sie dienen in diesem Buch dazu, die christliche Korrespondenz zur buddhistischen Erfahrung der Leere bzw. die Nähe des Christus-Ereignisses zur „Todeslandschaft dieser Zeit“ (63, nach Biser) aufzuzeigen. Aber dieses Argument kann doch christologisch nur ‚funktionieren‘, wenn die „Leerung“ als „Entleerung“ begriffen wird, wenn mit dem Philipperbrief gesagt werden kann: „*Er war wie Gott*, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich ...“, wenn also eine Geschichte vorausgesetzt wird, die Jesus als den Sohn Gottes bereits erkennbar gemacht hat und von dorthin seinen Weg in die Leere und das Nichts als Gottesgeschehen verstehen kann. Das gilt auch für den Gekreuzigten. Der Schrei des Sterbenden ist noch nicht an sich das Zeichen der Anwesenheit Gottes im Leiden, sondern nur unter Voraussetzung einer Geschichte, die in diesem Sterbenden Gottes Sohn erkennen kann. Waldenfels muss im Duktus seiner Überlegungen diese Geschichten ständig voraussetzen, um zu

seinem Schluss, der „Nähe von Gott und Nichts“ (40), zu kommen. In den letzten Passagen des Buches wird diese Problematik offensichtlich. Die Ineinssetzung des unergründlich Unverfügbaren mit dem in seiner Liebe sich entäußernden Gott setzt ein Wissen darüber voraus, dass es Gott in seiner Fülle und Herrlichkeit ist, der sich dort in der Fremde und Leere antreffen lässt. Ohne diese Voraussetzung bliebe das Nichts stumm (kein *Verstummen*, wie Waldenfels ganz richtig differenziert, sondern ein bloßes Schweigen, vgl. 60). Aus Nichts folgt nichts, muss man sagen, auch nicht aus der Leere des unergründlich Unverfügbaren schon die Verantwortung und die „große Moral“, wie nun gerade das Beispiel des Buddhismus lehren kann (vgl. 67f). Das zentrale Argument des Buches – in der Erfahrung des unergründlich Unverfügbaren liegt bereits eine Gotteserfahrung vor, die dann christlich gefüllt werden kann – verdankt sich bereits der Sicht des Glaubens und kann ohne diese nicht überzeugen. *Zum Schluss* sagt Waldenfels das auch: der Glaube ist auf Geschichten angewiesen – aber dies ist eigentlich von Anfang an mitgedacht und unter den induktiven Herleitungen nur klug verborgen. Warum dann nicht das „Erzähle mir von Gott!“ an den Anfang setzen, wo es der Logik des Gedankengangs nach hingehört; warum nicht das Nachwort als Vorwort?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht bei Waldenfels allein zu suchen, sondern muss an die ganze Richtung zumal der katholischen Theologie gerichtet werden, die mit den Stichworten „natürliche Theologie“ oder „anthropologische Wende“ (hier nur unzureichend) gekennzeichnet werden kann. Die Vernunft soll zum Glauben hinführen können, Selbsterfahrung bereits als implizite Gotteserfahrung deutbar sein, die Gnade oder Übernatur die Natur nicht zerstören, sondern sie voraussetzen und vollenden. Dieses „Doch beginnen wir noch einmal bei uns selbst. Schon in unserem eigenen Leben ...“ (11) ist der Anfangssatz aller theologischen Versuche, die sich um die Vermittelbarkeit und Anknüpfung des Glaubens bemühen. Damit ist über den Beginn entschieden, das „Erzähle mir von Gott!“ muss warten. Bei Hans Waldenfels ist dieser Versuch in

einzigartiger Weise durchgeführt, insofern er nicht wie andere mit der Schönheit der Schöpfung, dem Urvertrauen oder einfach der Sinnfrage einsetzt, sondern mit dem Ausgesetztsein an das Nichts und die Leere. Die Überzeugungskraft seines Buches gründet darin, dass er mit diesem Ansatz tatsächlich, wie ich meine, gegenwärtige Erfahrung namhaft machen kann wie kaum ein anderer. Der Zeitindex seiner Ausführungen (vgl. 13f) liegt eben in der Wahl dieses Ansatzpunktes. Aus meiner Sicht⁶ nimmt es nicht Wunder, dass eine Hermeneutik des Mangels und des Verlusts heute besonders triftig ist. Unter der Voraussetzung einer durchgehend ökonomischen Codierung der Wirklichkeit trifft man überall auf den Code der Knappheit, der für die Ökonomie – die Verwaltung knapper Güter – unabdingbar ist. Erfahrungen der Leere und des Nichts können zuhauf gemacht werden, so in der leerlaufenden, vom Bedarf längst abgekoppelten Produktion überflüssiger Güter oder in der spekulativen Geldvermehrung auf den expandierenden Finanzmärkten, in denen nichts wirklich geschieht und doch eine ungeheure Macht (Waldenfels: „Unergründlichkeit und Unendlichkeit [...] Mächtigkeit und unausweichlich verborgene Gegenwart“, 53) akkumuliert wird. Ich deute das hier nur an, möchte aber nicht darauf verzichten, auch noch das im Buch so häufig genannte Auschwitz in diese Perspektive der Erfahrung von Leere zu stellen: Auschwitz als „negative Fabrik“, in der eine hocheffiziente Industrie nur noch den Tod und das Nichts produziert.⁷ Das ist ein Trauma der Moderne, das durch die ressourcen- und menschenzerstörende Industrie immer neu genährt wird.

Hans Waldenfels hat also die Erfahrungen richtig getroffen. Aber in diesen durch den Knappheitswert codierten (also keinesfalls allgemein-menschlichen) Erfahrungen ist von der do-

⁶ Vgl. Thomas RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg i. Br. u.a. 2001.

⁷ Dazu Robert KURZ, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt a. M. 1999, 478-495.

xa, der Herrlichkeit Gottes nicht mehr zu reden⁸, so sehr eine Überwindung des Mangels und der Ausweg aus dem immer drängender werdenden Kampf um knappe Güter nur aus der Erfahrung der Fülle Gottes heraus möglich ist. Wer heute mit den Erfahrungen beginnt und auf ihnen weiterbaut, liefert sich der Hermeneutik des Mangels aus. Aber Erfahrungen können umcodiert werden, so wie ja selbst der neuzeitliche Kapitalismus eine Umcodierung der Erfahrungen zuwege gebracht hat. Das wäre ein Begriff für Glauben: Umcodierung von Erfahrungen durch den doxa-Code. Er konstituiert die Selbstreferenz der Glaubenden, die nur um den Preis ihrer Aufhebung mit der Fremdreferenz vermischt werden kann.⁹ Grenzen dürfen wieder markiert werden, nicht um sich abzuschließen, sondern um in der Unterscheidung das Unterscheidende des Glaubens herauszustellen. Es müsste mit den Geschichten von Gottes überreicher Gnade begonnen werden. Dann wäre von seinem Gesetz zu reden, das aus der Erfahrung der Fülle kommt und die Verteilung der reichen Gaben in Gerechtigkeit regelt (vom Ersten Gebot an ist dabei die Verehrung der Götter, die dem Kampf um das knappe Gut Macht entspringen und deshalb Knappheit repräsentieren, ausgeschlossen. Die Götter sind, wie Waldenfels völlig zutreffend sagt, immer zwiespältig, weil dem Zwiespalt der Konkurrenz unterworfen, vgl. 27ff). Am Ende könnte vielleicht in die Prophetie des Jesaja eingestimmt werden:

„Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn vom Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort“ (Jes 2,3).

⁸ Vgl. Christof GESTRICH, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen 21996.

⁹ Das klingt so einfach, stellt aber das Kardinalproblem des Glaubens dar. Paulus: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch!“ (Röm 7, 23f.).

– welches Wort bei Hans Waldenfels zwar noch zitiert wird (95), dessen Auslegung aber nicht mehr in der Reichweite seines Buches liegt.