

HOYE, WILLIAM J., *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*. Zürich: Benziger 1993. 256 S.

„Gotteserfahrung“ ist tatsächlich ein Grundbegriff gegenwärtiger Theologie, nicht bloß pastoraltheologisch, in Distanzierung von der Lehrüberlieferung wie insbesondere (schärfer als vom Atheismus) von dem „abstrakten“ Denken der Gottesbeweise (12, 14f.). Der in Münster lehrende Theologe formuliert demgegenüber gleich in der Einführung, nachdem (20) Erfahrung als reflektierte Wahrnehmung bestimmt worden ist: „Gotteserfahrung ist ewiges Leben; die Essenz zeitlichen Lebens aber ist die Gottesliebe“ (21). – Ein erstes Kapitel konstatiert das Fehlen des Begriffs in der kirchlichen Lehre. Geduldet wird die mystisch-theologische Rede, verurteilt werden Ontologismus und Modernismus, mit einem Plädoyer für rationales Denken. Das nötige zu Differenzierungen, sei aber eigentlich kein Thema. Hinter der Karriere des Begriffs stehe vielmehr die Abwehr des Neopositivismus. Für ihn (Kap. 2) drückt sich in der Theologie nur Subjektivität aus. Zwar finden Verifikations- wie Falsifikationsprinzip ihre Kritik, trotzdem bestimmt er das allgemeine Bewußtsein, bringt offenbar ein weitverbreitetes Empfinden auf den Begriff. So „kann man, wie C. F. v. Weizsäcker aufschlußreich dargelegt hat, den Szientismus als einen Ersatz für Religion auffassen“ (54). Die Diskussion kann daran anknüpfen, daß ähnlich allgemein Wahrheit als Eigenschaft von Sätzen gilt. Offenbar darum, weil sie die Wahrnehmung (übrigens etymologisch nicht zu Wahrheit gehörend) nicht bloß eines Was, sondern immer auch seiner Wirklichkeit ausdrücken – samt der des Wahrnehmenden selbst. Während nämlich Propositionen nicht selbstreflexiv sind, sind es Bewußtseinsvollzüge, wie Hoye klarstellt, durchaus. Dabei begegnet im irdischen Was und Wie ein „mystisches“ Daß, im Hinweis auf welches (gegen Gärtner-Parabeln) Wittgenstein sich anscheinend mit dem Aquinaten und Pseudo-Dionysius trifft. Um einen Anschluß an diese Wirklichkeit geht es nun der These/Theorie „Gotteserfahrung“.

Eine exemplarische Bestandsaufnahme unternimmt Kap. 3. Zwei Religionspädagogik werden angesprochen, wobei einmal der Glaube bzw. seine Sprache mit der konkreten „Wirklichkeitserfahrung“ in Korrespondenz gebracht werden soll, sodann gegen ein „außerhalb der Welt stehendes ewiges Prinzip“ der erfahrbare Gott gestellt wird. Ähnlich L. Boff, für den (1978) „von Gnade und Übernatürlichem sprechen nicht heißt, von einer Wirklichkeit sprechen, die alle Erfahrungsmöglichkeit übersteigt, als ob wir nur durch verbale und lehrhafte Offenbarung an sie herankämen und von ihr nichts zu wissen vermöchten, es sei denn eben aufgrund dieser abstrakt formulierten Offenbarung“ (79 – deren Theologie inzwischen „zu einer Legitimationsideologie für die offiziellen Konzeptionen des konziliären oder päpstlichen Lehramts“ entartet sei – 83). Weder institutions- noch vernunftfeindlich sucht G. Greshake unter Voraussetzung des Glaubens nach dem „Zusammenhang von Gotteserfahrung und Weltwirklichkeit“ (84). Röm 1, 19 freilich setze 1. nicht den Glauben voraus und spreche 2. nicht von *Gotteserfahrung*, sondern *-erkenntnis*. Ausführlicher die Erörterung von W. Beinerts Beitrag (nach ungehaltenem Einspruch gegen seine Pauschalbeschreibung mittelalterlichen Denkens). Er nennt als Erfahrungscharakteristika Unmittelbarkeit (Evidenz [Descartes?]), Realbezug, Abhängigkeit von der Offenheit des Subjekts („man muß sich schon auf die Sache Gottes in Christus eingelassen haben“ – 91), Geschichtlichkeit – und merkt eigens an, was wir hier finden, sei „immer Welt und niemals Gott“ – (ebd.). Das gilt (E. Kunz) auch für Erfahrung von Lücken, von woher Hoye B. Weltes „Erfahrung des Nichts“ und seine Unterscheidung von „nichtigem“ und dem „Nichts absoluter Verbergung“ kritisiert. Beinert beruft statt dessen Abstraktion und Schlußfolgerung, doch werde dabei (K. Riesenhuber) der Bereich der Erfahrung nicht überschritten. Erfahren wird das Absolute, absolute Transzendenz – was durch Kategorialisierung als Gotteserfahrung deutlich zu machen ist. Abschließend W. Kasper: Erfahrung als ein „menschliches Modell, die Wirklichkeit zu verstehen“ (103), geschichtlich geprägt, heute durch die Wissenschaften. Diese Beschränkung bricht die Sinn-Frage auf. Dabei gehe es aber nicht um Gottes Existenz, sondern um den Erfahrungskontext einer sinnvollen Rede von ihm. Der Streit mit den Atheisten ist deshalb keiner „um die Existenz oder Nichtexistenz tiefsinniger Über- und Hinterwelten, son-

dern ein Streit um diese eine Welt des Menschen, um ihren Sinn und ihr Ziel, um ihr Ganzsein und Heilsein“ (110). Sei aber diese Welt das Ganze schlechthin?

Kap. 4 widmet Verf. seinem Lehrer K. Rahner. Hier wird Gotteserfahrung zum Ganzen der Systematischen Theologie. Sie gründet die Wirklichkeit, ohne „die verbreitete, mit Stolz getragene Verachtung der Metaphysik und Gottesbeweise“ (115 – offenbar die Verletztheit hierdurch spricht wiederholt aus Formulierungen, denen man noch etwas Politur gewünscht hätte). Die Beweise und ihr Prinzip sind ja nichts anderes als die Reflexion, d. h. Thematisierung der Seins- als Gotteserfahrung. Darum ist nicht einmal (eine) Philosophie zugrunde zu legen, diese gilt vielmehr als „Element“ innerhalb der christlichen Theologie. Auch die in Wort und Tat vollzogene Offenbarung ist Sakrament der ursprünglichen Transzendenzenerfahrung. Dem dadurch provozierten Subjektivismus-Vorwurf begegnet Rahner mit seinem Wirklichkeits-Begriff. Wirkliches ist ihm uneigentlich das bloße Was, eigentlich „die ursprüngliche Einheit von Was und Daß“; davon unterscheidet sich die Wirklichkeit als „totale“ bzw. „absolute“ (128), wie Rahner in den frühen systematischen Werken vom Fragevollzug her erhebt: „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis in einer ursprünglichen Einheit . . . Bei-sich-Sein“ (131). Zunächst weist Hoye mit Eicher die gängige Rahner-Kritik, besonders den Vorwurf, die Intersubjektivität zu vernachlässigen, als unangemessen kategorial zurück; erfolgversprechender seien u. U. Versuche, „noch transzendentaler“ als er zu denken. (Das diskutiere ich jetzt nicht, weil m. E. schon der Fragepunkt zu klären wäre.) Dann sucht er selbst aus innerem Mitgang den „Grundfehler“ ans Licht zu bringen. Den Menschen bestimmt für Rahner der „Vorgriff“ auf das absolute Sein. Sein ist hier zunächst die Seiendheit; doch innerhalb ihres ungegrenzten Horizonts zielt der Vorgriff auf Gott, nicht ihn als Gegenstand vorstellend, sondern in unthematischer Mitbejahung seiner als Grund der eigenen Möglichkeit. Hoye setzt nun beim Problem des Nicht-Seins an, das weder Sein noch Seiendes sein soll, aber doch real (159). So aber kann das Sein des Vorgriiffs nicht schon das Geheimnis der „totalen Wirklichkeit“ schlechthin sein. Wie denkt man jedoch das Nicht-Sein? „Entweder geht man über das Sein hinaus und faßt die Gotteserfahrung als eine Erfahrung der Einheit auf oder aber man geht über Erfahrung überhaupt hinaus“ (169).

Den Weg der Einheits-Erfahrung sieht Verf. bei C. F. v. Weizsäcker gegangen (Kap. 5). Gotteserfahrung ist ihm schmerzliches Erwachenwerden des Bewußtseins als Erwachen, ein Erwachen des Ich aus der Selbstgerechtigkeit wie der Verzweiflung der Moral in der religiösen Erfahrung der Liebe: Gottes. (Dabei ist Gott, „der populäre Name für das Eine“ – 190). Dies geschieht als Mit-Wahrnehmung; deren Ausdruck kann darum nicht direkt sein, sondern nimmt „die Form der erregenden Unverständlichkeit“ an (191). Wissenschaft baut gleichsam eine Leiter immer höherer Abstraktion dahin, Meditation geht den umgekehrten Weg, eher durch Wegwerfen der Leiter. Das bedeutet indes keinen Verzicht auf Auslegung. Weizsäcker behauptet die Einheit als eine der Zeit (vgl. die strukturierte Gegenwart einer Melodie). H. kontrastiert dem das „Geschichtszeit“-Denken R. Schaefflers, für den „Gott die transzendentale Möglichkeitsbedingung unserer historischen Erfahrung“ ist (211). Seiner Rahner-Kritik hält er entgegen, daß jenseits horizontverändernder Historizität der Letzt-Horizont aller Veränderung sich tatsächlich selbst nicht wandelt. Statt in die Geschichte überschreitet bei Weizsäcker das Ich sich „als Organ einer umfassenderen Wirklichkeit“ (221 f.) zum Selbst, das identisch mit Gott ist. Auch hier wird das Sein überstiegen: auf die Zeit hin, die ihrerseits das Sein (transitiv zu lesen:) „ist“. Die „Krise“ dieses Konzepts zeigt sich, wenn das Futur biblischer Verheißung in Gegenwart umgebogen wird. Das schlechthin Wirkliche ist auch hier begrifflich undenkbar jenseits des Seins. Also sind die Begriffe Wirklichkeit und Erfahrung zu befragen. „Konkret: die Einheit der Zeit erklärt zwar die Einheit einer Melodie, aber nicht die eines Satzes“ (236 – vgl. ähnlich zu Kant die Wortmeldung G. Salas [von Lonergan her] in dieser Zeitschr.). Die Zweifelt aller Sätze – siehe oben – ist die von (Form) Möglichkeit und Wirklichkeit. Und Reflexion ist, statt Spiegel-Geschehen, Mit-Wahrnehmung eben des Daß (des erfahrenen Konkreten wie des Erfahrenden): angesichts des Zeitlichen wie des Unzeitlichen (2×2 ist „wirklich“ 4). Ist aber nun Inhalt einer Erfahrung „ein Eidos, das Wirklichkeit hat“ (246), dann kann unser Wissen von *der* Wirklichkeit keine Erfahrung sein. Sie, auf die

jedwedes Wirkliche verweist, wird auch nicht im Vorgriff erreicht, von ihr spricht abstraktest die konkrete „Wirklichkeit“: in die alles zeigende Sonne können wir nicht blicken. Schon die Frage, ob Gotteserfahrung existiere, sei nicht möglich, weil das Satz-Subjekt weder Begriff noch Eidos sei. Vielleicht allerdings gibt es als Oxymoron einen Hinweis: auf Gott, der Wirklichkeit nicht hat, aber sie ist, und auf etwas, das wir hier nicht haben, doch ersehen können. Nicht Gotteserfahrung darum, doch das Verlangen nach ihr charakterisiert die Geschichte.

Eine Stellungnahme fällt nicht leicht. Unstreitig haben wir es heute mit einem (in jeder Hinsicht) inflationären Gebrauch von ‚Erfahrung‘ und ‚Gotteserfahrung‘ zu tun. Reflexion tut not. Unstreitig gleichermaßen, daß es im klassisch strengen Sinn des Wortes keine Gotteserfahrung gibt (Verf. zitiert dafür auch den Rezensenten). Doch um mit den Rückfragen beim Ende zu beginnen: Wie soll man immerhin für's Jenseits Gotteserfahrung erhoffen, wenn der Begriff in sich widersprüchlich ist? Und nimmt man ihn als paradoxen Hinweis auf sie als Seins-Einheit, als „göttliches Prärogativ“ (249 f.), wäre dann, wer Gott „schaut“, nur „tot“ oder nicht überhaupt ins Eine aufgegangen? So daß auch nicht mehr von Schau, geschweige denn von Anbetung seiner die Rede sein dürfte? Haben wir Gotteserfahrung indes – gerade in der Vollendung – als Unterscheidungs-Ereignis zu nehmen, dann wäre neu über „Angeld“-Gestalten ihrer schon hier nachzudenken. Ein Weg wäre (247 angesprochen) der Hinweis auf das uns vielleicht geschenkte Vermögen zum Adlerblick in die Sonne. Ich zöge den anderen vor: erfährt nicht die Sonne – und zwar durchaus sie selbst (nicht bloß ihr „Wirken“) sowie durchaus (ohne sie selbst zu sehen) mit seinen Augen –, wer das Sichtbare sieht? Das jedenfalls ist beispielsweise von Riesenhuber gemeint. (Man könnte sogar diskutieren, wer „mehr“ von ihr sieht; vgl. C. S. Lewis' Unterscheidung von „looking at“ und „looking along“). Mit anderen Worten: wie weit beirrt den Autor, seinen Lehrer Rahner („Sein = Bei-sich-Sein“) und selbst den Aquinaten mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes das Erkenntnis-Verständnis einer „Philosophie du même“ (um an einen anderen Denker „au-delà de l'essence“ zu erinnern)? Rückt auch darum hier, etwas überraschend, C. F. v. Weizsäcker fast in den Rang eines theologischen Kronzeugen auf? – Wie steht es um das „Ungedachte“ in Forderungen „negativer“ Theologie? Im Bilde: wie kommt man auf den Gedanken „unaustrinkbaren Lichts“? Nicht jedenfalls im Blick auf das Daheim-Sein (dies der Wortsinn von ‚Geheimnis‘) unter Licht-Güssen (Ps 36, 8–10), die uns zwar auch erfüllen, doch vor allem überströmen (weshalb hier Trinken das wenigste ist). Von Unfaßlichkeit spricht doch nur, wer erfassen will, nicht, wer sich erfassen zu lassen bereit ist. Freilich erheischt die Pflicht der Dankbarkeit dann, dies auch zu denken, so wenig wir, „fassungslos“, hierbei vermögen. Darum gebührt dem Verfasser bei seinem Widerstand gegen modische Denk- und Metaphysikfeindlichkeit nur Unterstützung. Ebenso ist in der Tat nicht die Nächstenliebe das erste Gebot – und Gotteserfahrung überhaupt keins (251). Wie aber, wenn umgekehrt die Gebote eine/die „Gotteserfahrung“ wären?

J. SPLETT

SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg: Herder 1990. 326 S.

Ursprünglich hatte Sch. als Abschluß seiner theologischen „Trilogie“ (nach: Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, 1975, und nach: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, 1977) ein Buch über die Kirche vorgesehen. Aber auf Grund der innerkirchlichen Entwicklung der 70er und 80er Jahre, die sich ihm als ein kirchenamtlich gelenkter Rückschritt hinter die ekklesiologischen Reformansätze des 2. Vatikanischen Konzils darstellt (8 f.), hat er dieses Projekt aufgegeben. Er will sich am Ende seines theologischen Weges nicht mehr in sekundäre kirchliche Polarisierungen hineinziehen lassen, sondern statt dessen versuchen, in verständlicher Sprache für unsere Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb der Kirche den „Kern des Evangeliums und der christlichen Religion“ (S. 7) darzulegen. Daß ihm das mit diesem Buch, das gleichsam sein theologisches Testament bedeutet, gelungen ist, steht ohne Zweifel fest: Es geht im Christentum vor allem um die Menschen, insofern sie in den konkreten Situationen ihres Lebens, Liebens und Leidens den menschenfreundlichen Gott Jesu