

tiefes Verstehensproblem bedeutet), dann hat der Theologe keine Wahl, einfach in seinem Monolog weiterzufahren. Irgendetwas stimmt dann nicht mehr, und das „Verständlichmachen“ ist meist nicht eine Sache anderer Vokabeln oder Argumente, sondern eines Neu-Bedenkens der ganzen Frage. Es ist viel zu billig (und Ausdruck verzweifelter Unsicherheit), dann einfach auf sündige Verblendung des „heutigen Menschen“ zu erkennen.

Die „heutigen Theologen“ sind im allgemeinen Christen, welche diese Schwerarbeit für die Kirche leisten. Wenn sie dabei schwarze Kumpelgesichter bekommen, werden sie mit Mißbilligung betrachtet. Was sie wünschten und brauchen, wäre eine stille, aber dankbare Solidarität.

Artikel

Erhard Kunz Offenbarung Gottes in der Geschichte

Der folgende Beitrag ist eine theologische Reflexion zum Offenbarungsverständnis, wie sie jeder an lebendigem, reflektiertem Glauben Interessierte und mit der Verkündigungsaufgabe Betraute mitvollziehen sollte, um immer wieder aus größerer Tiefe schöpfen zu können. Er schließt an den Beitrag von R. Sauer über den Unglauben an (Heft 1), wird fortgesetzt durch einen fundamentalen Aufsatz von H. Schürmann über den Christusglauben in der heutigen Weltstunde (H. 3) und durch eine eingehende Überlegung von A. Dubach zum Problem der Säkularisierung. Kunz geht von den Erfahrungen der Menschen aus und zeigt, wie sie auf dem Weg zu Gott ernst genommen werden. red

Wenn unser christlicher Glaube nicht lebensfremd werden und zu einer leeren Ideologie erstarren soll, darf er der Auseinandersetzung mit den Fragen und Denkweisen der jeweiligen Zeit nicht ausweichen. Gerade in der offenen Konfrontation mit den Schwierigkeiten und auch Einwänden der Menschen muß sich der Glaube selbst immer neu läutern und zugleich seine Kraft bewahren. Dieser Bewährungsprobe muß jeweils auch die Mitte des christlichen Glaubens ausgesetzt werden, nämlich die Überzeugung, daß

Gott selbst sich den Menschen in der Geschichte erschlossen und mitgeteilt hat. Nach dem Zweiten Vatikanum redet in der Offenbarung „der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“¹. Wie läßt sich diese Aussage über Gottes Nähe zum Menschen und seine Gegenwart in der Geschichte angesichts heutiger Schwierigkeiten verstehen und verantworten? Zu dieser Frage sollen im folgenden einige Gedanken vorgelegt werden².

I. Der Einwand des geschichtlichen Denkens gegen das christliche Offenbarungs- und Gottesverständnis

Das II. Vatikanum hat sich bemüht, gegenüber einem intellektualistischen und statischen Offenbarungsbegriff wieder das „personalistische, dynamische und geschichtliche“ Verständnis der Bibel zurückzugewinnen³. Offenbarung wird als ein personales Geschehen verstanden, in dem Gott selbst in und durch geschichtliche Ereignisse dem Menschen begegnet. Gott teilt sich dem Menschen in geschichtlichem Wort und geschichtlicher Tat mit, und zwar so, daß das „Tat-Wort“ der Offenbarung nicht ein bloß punktuellereignis ist, sondern eine geschichtliche Erstreckung hat. Die eine Selbstmitteilung Gottes legt sich in einer Offenbarungsgeschichte aus, deren Mitte und Höhepunkt Jesus von Nazareth ist. In ihm ist Gott selbst in die Geschichte eingetreten und hat selbst Geschichte erlitten.

Der entscheidende Einwand gegen dieses „geschichtliche“ Offenbarungsverständnis wird nun paradoxerweise vom Wesen der Geschichte her erhoben. Denn als Menschen, die in der Geschichte leben, stehen wir im Vorläufigen, Unfertigen, Unabgeschlossenen. Wir überblicken und besitzen niemals das Ganze, sondern in unserer geschichtlichen Erfahrung ist uns immer nur ein Teil, ein Fragment erschlossen. Und selbst die Sicht und das Ververständnis dieses Teiles sind nicht endgültig, sondern nur vorläufig; denn jede neu gewonnene Erkenntnis kann auch neues Licht auf den schon erkannten Teil werfen und so sein Verständnis und seine Deutung verändern. Wegen der Wandelbarkeit und Vorläufigkeit aller geschichtlichen Deutungen besitzt der Mensch nicht *die* Wahrheit, denn die Wahrheit kann nur im Ganzen liegen. Solange dieses nicht gegeben ist, kann der geschichtliche Mensch höchstens auf dem Weg zur Wahrheit sein; nie aber kann er beanspruchen, die endgültige Wahrheit gefunden zu haben. Er kann immer nur

¹ Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 2.

² Die einzelnen Punkte können hier nur andeutend behandelt werden. Als Ergänzung vgl. E. Kunz, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt a. M. 1971; *ders.*, *Der christliche Glaube als Krisis*, in: G. Schiwy (Hrsg.), *Christentum als Krisis*, Würzburg 1971, 66–102.

³ Vgl. H. Waldenfels, *Offenbarung*, München 1969, 132.

sagen, was ihm heute aufgrund seiner zugegebenermaßen begrenzten Erfahrung sinnvoll erscheint. Morgen wird sich vielleicht aufgrund der heutigen Erfahrung etwas anderes als sinnvoll erweisen; dann muß das heutige Verständnis aufgegeben werden. Menschliche Erkenntnis kann daher nur geschichtlich wahr sein, wenn sie zugleich als überholbar anerkannt wird. Es ist dem Menschen in der Geschichte folglich auferlegt, auf eine „abschließende Sicht der Totalität“⁴ zu verzichten und die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit und Bedingtheit aller Gegebenheiten auszuhalten. Wir besitzen kein „Wissen vom Ganzen, von der Totalität, vom Unendlichen“; daher „darf kein Satz die Würde vollendeter Erkenntnis beanspruchen“⁵. Unsere Situation in der Geschichte verlangt, daß wir ins Offene hinein leben und uns nicht definitiv auf etwas festlegen, was nur ein Teilaspekt sein kann. Geschichtliches Denken glaubt daher, jeden Unfehlbarkeitsanspruch in der Geschichte zurückweisen zu müssen. Es nimmt dagegen um seiner ihm eigenen Wahrheit willen die „permanente Ungewißheit“ in Kauf und ist bereit, jeweils alles kritisch zu prüfen⁶.

Wer zu solchem, je neuem kritischen Fragen und Suchen nicht bereit ist, sondern irgendwelche Überzeugungen oder Deutungen durch Dogmatisierung gegen Kritik immunisiert, fällt nach Auffassung der Vertreter des geschichtlichen Denkens aus der Bewegung der Wahrheitssuche heraus und wird nur allzu leicht das Opfer von Täuschungen und Illusionen; er verfällt dem Fanatismus und der Intoleranz und hemmt den Fortschritt der Menschheit, der nur durch ständiges kritisches Suchen und Experimentieren erreicht werden kann.

Diesem in der heutigen nicht-christlichen Philosophie sehr weit verbreiteten geschichtlichen Denken muß das christliche Offenbarungs- und Gottesverständnis als Anmaßung und Täuschung erscheinen; denn hier wird gerade behauptet, daß in bestimmten geschichtlichen Gegebenheiten (Worten, Taten, Personen) Gott – und das heißt eben doch der Sinn des Ganzen – anwesend sei. Es wird eine definitiv gemeinte Aussage über das Ganze der Geschichte gemacht; denn christlicher Glaube bekennt, daß die Geschichte als ganze von jemandem getragen und erfüllt sei, der Liebe ist und der jeden einzelnen bejaht. Durch dieses Bekenntnis scheint die Offenheit, die für geschichtliches Denken kennzeichnend ist, geschlossen zu werden, indem das Letztgültige sehr bestimmt und entschieden festgelegt wird.

⁴ M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. von A. Schmidt, Bd. I, Frankfurt a. M. 1968, 19.

⁵ Ebd. 48.

⁶ Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 33.

Geschichtliches Denken wird nicht leugnen, daß es Phänomene in der Welt gibt, die leicht den Eindruck erwecken können, die Geschichte stehe unter der sorgenden Liebe eines Vatergottes. Es gibt Erfahrungen von Sinn und Glück, in denen wir uns beschenkt und umsorgt glauben und die auf einen persönlichen Urgrund des Lebens und der Welt hinzuweisen scheinen. Aber diese Erfahrungen werden immer wieder von negativen Erlebnissen durchkreuzt und aufgehoben, die eher auf ein unpersönliches und am Menschen nicht interessiertes Prinzip hindeuten. Die Geschichte vermittelt uns also sehr zwiespältige und widersprüchliche Erfahrungen; aber sie gibt uns den Schlüssel zur Lösung des Rätsels nicht in die Hand. Solange wir in der Geschichte sind, kann die Frage nach dem letzten bestimmenden Grund der Geschichte offenbar nicht entschieden werden⁷.

Nach Auffassung der Vertreter des geschichtlichen Denkens hält der Offenbarungsglaube die uns auferlegte Ungewißheit nicht aus. Aus Angst oder einem allzu menschlichen Wunschdenken heraus behauptet er gegen die negative Bilanz unserer geschichtlichen Erfahrung, daß Gott als Liebe doch in der Geschichte anwesend und wirksam sei. Dieser Glaube an die Gegenwart Gottes erscheint von unserer Erfahrung her heute vielen Menschen nicht mehr gerechtfertigt. Roger Garaudy sieht hier den eigentlichen Unterschied zwischen Christen und Marxisten: Das „Unendliche, verstanden als die Verpflichtung, nie innezuhalten, erleben wir (Marxisten) als eine Abwesenheit. Wir wissen als wissenschaftliche Erkenntnis, daß unser System nicht vollendet und nicht abgeschlossen ist. Sie (Christen) erleben die Herausforderung des Unendlichen als Gegenwart, als Liebe eines, der zugleich ganz Mensch und zugleich der ganz andere ist. Die Erfahrung dieser Gegenwart, wir erleben sie nicht. Wir erfahren sie zuweilen als Sehnsucht . . .“⁸.

II. Diskussion einiger nicht ausreichender Antworten

1. Unmittelbare Erfahrung des gegenwärtigen Gottes

In der heutigen Theologie werden verschiedene Wege beschritten, um auf die beschriebene Denkweise zu antworten. Drei Antworten sollen hier kurz vorgestellt und geprüft werden. Keine der Antworten kann als einfach falsch bezeichnet werden. Jede enthält durchaus Richtiges, genügt aber wohl nicht ganz.

Um in unserer geschichtlichen Welt von persönlicher Gegenwart Gottes sprechen zu können, kann man versuchen, auf unmittelbare Gottese Erfahrungen zu rekurrieren. Hat es

⁷ W. Müller-Lauter bezeichnet das „Schweben in der Fraglichkeit“ (W. Weischedel) als letzte Konsequenz des Nihilismus; W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine . . .*, in: J. Salazar (Hrsg.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 88–112.

⁸ In: *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*. Münchener Akademie-Schriften, Katholische Akademie in Bayern, herausgegeben von F. Henrich, Bd. 56, München 1970, 181.

im Laufe der Geschichte bis in unsere Zeit hinein nicht immer wieder Menschen gegeben, die in mystischer Ergriffenheit Gott als unmittelbar gegenwärtig erlebt haben? Es sei nur an den französischen Journalisten André Frossard erinnert, der als Atheist aufwuchs und durch eine mystische Erleuchtung zum Glauben geführt wurde⁹. Er beschreibt sein Bekehrungserlebnis als eine völlig unerwartete, äußerst intensive Erfahrung: vor ihm und in ihm, dem Atheisten, teilt sich „der Vorhang dieser Welt“¹⁰; der Himmel tritt in ihn ein¹¹; er erfährt die Gegenwart Gottes als Milde, Freundschaft, Liebe. „Alles ist beherrscht von der einen Gegenwart, der zugleich jenseitigen und in unserer aller . . . Mitte weilenden Gegenwart des Einen, dessen Namen ich nie mehr werde schreiben können, ohne daß mich die Sorge überfällt, seine Liebe zu verletzen, vor der ich stehe als ein Kind, dem das Glück zuteil geworden ist, Verzeihung zu finden, und das erwacht, um zu erfahren, daß alles Geschenk ist“¹²? Ist hier nicht in der Erfahrung eines Menschen genau das verwirklicht, was das II. Vatikanum als Offenbarung Gottes bezeichnet: „Der unsichtbare Gott spricht aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen“? Die Zweideutigkeit und Ungewißheit unserer geschichtlichen Erkenntnis wird in diesem Erlebnis offenbar überwunden und zwar dadurch, daß der Mensch unmittelbar erfahrbaren Kontakt mit Gott selbst erhält. Nur aufgrund solch unmittelbarer Begegnung (wenn sie vielleicht auch weniger intensiv ist als in dem beschriebenen Fall) scheint in der Geschichte Letztgültiges erkannt werden zu können.

Nun dürfen religiöses Erleben, Gebetserfahrung und Mystik in ihrer positiven Bedeutung sicher nicht unterschätzt werden. Ohne wenigstens anfängliche Erfahrungen in diesem Bereich wird ein gefestigter persönlicher Glaube kaum möglich sein. Die Frage ist jedoch, was hier wirklich *unmittelbar* erfahren wird und was menschliche und folglich geschichtliche *Deutung* ist. Diese schwierige Frage kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Man wird aber in aller Kürze sagen können, daß das Bewußtsein unmittelbarer Begegnung mit dem „Heiligen“ immer zugleich auch geschichtlich vermittelt ist. „Entgegen allem Anschein gibt es keine reine religiöse Erfahrung. Sie impliziert immer ethische, metaphysische und mystische Elemente, ist immer in eine Geschichte und in Institutionen eingebettet. Sie realisiert sich gewöhnlich in einem bestimmten Denk- und Le-

⁹ Vgl. A. Frossard, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg 1970.

¹⁰ Ebd. 9.

¹¹ Ebd. 136.

¹² Ebd. 138.

benshorizont und noch einmal quer durch alle diese Bereiche hindurch in verschiedenen Modifikationen. Denn der religiöse Mensch steht immer in einer bestimmten Tradition (ethnischer, kultureller, religiöser Art), auch wo er diese Abhängigkeit nicht realisiert¹³. Der „Horizont“, in dem religiöse Erfahrung möglich ist und der die für solche Erfahrung notwendigen Deutungskategorien liefert, ist durch die menschliche Gemeinschaft und die jeweilige geschichtliche Situation mitgebildet¹⁴. Religiöse Erfahrungen sind daher immer schon gedeutete Erfahrungen. Wenn dies so ist, dann müssen auch religiöse Erfahrungen für weitere kritische Reflexion und Prüfung offen sein. Denn der geschichtliche Horizont, der die Erfahrung bestimmt, ist vielleicht zu eng; dann wäre die entsprechende Erfahrung begrenzt und überholbar; sie müßte durch andere Erfahrungen modifiziert werden. Religiöse Erfahrungen müssen daher mit anderen geschichtlichen Erfahrungen und Deutungen konfrontiert werden, um dabei bestätigt und vertieft oder aber korrigiert und vielleicht sogar als Täuschung abgewiesen zu werden. Sie sind nur dann wahr und menschlich befreiend, wenn sie den Menschen für weitere Erfahrungen in der Geschichte öffnen¹⁵. Man kann daher bei der Frage, ob und wie Gott in der Geschichte zugänglich wird, nicht bei dem Bewußtsein unmittelbar erfahrener Begegnung mit Gott stehen bleiben, sondern muß zeigen, wie dieses Bewußtsein in der Geschichte der gesamten menschlichen Erfahrung steht und wie es sich darin bewährt. Die bloße Berufung auf unmittelbare Erfahrung genügt nicht. Mit anderen Worten: Offenbarung Gottes kann sich nicht ausschließlich in einem bestimmten Erlebnis ereignen, sondern nur in einer Geschichte, in der allerdings einzelne religiöse Erlebnisse durchaus ihre Bedeutung haben.

2. Reiner Glaube an die Gegenwart der Liebe Gottes auf Grund des Wortes der christlichen Verkündigung

Wenn uns unsere Erfahrung nicht aus der Vorläufigkeit und der Verhülltheit der Geschichte herausnimmt, dann scheint man die Gegenwart der Liebe Gottes nur noch gegen alle Einwände der Erfahrung „glauben“ zu können: Das Wort des Evangeliums verkündet uns Gott als Liebe. Dieses Wort kann von unserer Erfahrung her weder streng bewiesen noch irgendwie als berechtigt aufgewiesen werden, sondern nur in reinem Glauben angenommen werden. Offenbarung ist dann das Ereignis, in dem Gott im Wort des Evangeliums

¹³ J. Mouroux, Art. „Erfahrung, religiöse“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. I, Freiburg 1967, 1124.

¹⁴ Vgl. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg – München 1971, 261 f. – Diese Vermittlung ließe sich auch bei A. Frossard zeigen: Dem von ihm geschilderten Erlebnis gehen lange und intensive Gespräche über Gott mit einem Freund voraus.

¹⁵ Die Öffnung zur Gemeinschaft hin und die „Demut“, sich der Kritik anderer auszusetzen, galt in der Kirche immer als Kriterium der Echtheit religiöser Erfahrung.

seine Liebe zu unserer Welterfahrung hinzusagt. Offenbarung ist „Wortgeschehen“. Gerade weil das Wort von der Liebe Gottes von unserer Welterfahrung her nicht ableitbar und nicht zu bestätigen ist, ruft es uns auf, uns über alle Erfahrung hinaus zu öffnen. Es fordert uns zur Entscheidung auf, unsere erfahrbare Welt und unser weltliches Denken nicht absolut zu setzen, sondern den Grund unserer Existenz in den zu verlegen, der sich im Wort als Liebe ankündigt. Wer es wagt, diesem Wort zu vertrauen und gegen allen Anschein unserer grausamen Welt an die Liebe Gottes zu glauben, der wird dadurch frei, nun seinerseits in unserer Welt zu lieben. Der Glaube setzt also innerweltliche Tat und Erfahrung frei; er baut aber nicht auf ihr auf. – Diese Erklärung von Offenbarung und Glaube ist im evangelischen Raum, vor allem von der Dialektischen Theologie, entfaltet worden. Von dort beeinflußt sie heute auch die katholische Theologie.

Auch dieses Verständnis enthält wichtige Elemente. Als ganzes wirkt es jedoch zu ungeschichtlich. Das Wort des Evangeliums von der Liebe Gottes sprengt nicht bloß den Rahmen unserer geschichtlichen Erfahrung; es steht nicht bloß in dialektischer Spannung zu ihr, sondern es ist auch selbst in diese Erfahrung verwoben und entspringt ihr in gewisser Hinsicht. Es ereignet sich in solcher Erfahrung. Die Erwartungen, Enttäuschungen, Hoffnungen und die Liebe der Menschen gehören nach biblischer Auffassung zum Offenbarungsgeschehen selbst hinzu. Die Erklärung der Offenbarung als Wortgeschehen, das in reinem Glauben beantwortet werden muß, wirkt dieser geschichtlichen Konkretheit gegenüber leicht als Reduktion und Verarmung. Außerdem wird durch diese Erklärung die im ersten Teil genannte Schwierigkeit wohl kaum gelöst. Denn menschliches Denken muß nach der Glaubwürdigkeit des Wortes von der Liebe Gottes fragen. Wenn zur Beantwortung in keiner Weise auf geschichtliche Erfahrungen verwiesen werden kann, wenn also nur der „reine Glaube“ bleibt, wird kritisches Denken kaum zu überzeugen sein.

Bei dieser Lösung nimmt man unsere geschichtliche Situation so ernst, daß man jede Aussage, die unsere weltliche Erfahrung transzendiert, für unmöglich hält: Über das Ganze der Welt und folglich über Gott können wir nichts aussagen. Man vertritt also einen metaphysischen Agnostizismus. Jedoch will man dabei dem christlichen Glauben durchaus einen Sinn belassen: Der christliche Glaube gibt einen Weg an, wie man in der Geschichte Sinn verwirklichen kann, nämlich den Weg zwischenmenschlicher Liebe, wie Jesus ihn gegangen ist.

3. Glaube als innerweltliche Praxis unter Verzicht auf jede Aussage über Transzendenz

Diese Lösung des Problems wird bekanntlich heute von manchen Christen bejaht. Sie scheint einerseits von vielen schwierigen theoretischen Fragen zu befreien und andererseits dem christlichen Glauben doch eine Bedeutung in der Geschichte zu sichern. Jedoch genügt auch diese Lösung in vieler Hinsicht nicht. Nur zwei Gesichtspunkte seien hier angedeutet¹⁶. Zunächst läßt sich auch in dieser Lösung eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen nicht umgehen, sofern man wirklich der Liebe im christlichen Verständnis entscheidende Bedeutung zuerkennen und an ihrem sittlichen Verpflichtungscharakter festhalten will. Indem man die Liebe (und nicht eine andere mögliche Grundhaltung) für entscheidend hält – und zwar so entscheidend, daß man bereit sein muß, für sie zu sterben, wie Jesus es tat –, sagt man, daß man die Liebe im Ganzen der Geschichte für entscheidend hält: in ihr glaubt man den Sinn des Lebens in der Geschichte am tiefsten verwirklicht. Man trifft also tatsächlich, wenn auch nicht notwendig in theoretischer Reflexion, eine Entscheidung über die Geschichte als ganze. Man glaubt, durch die Liebe der Wirklichkeit als ganzer am ehesten gerecht zu werden. Wie rechtfertigt sich dieser Glaube angesichts der Unabgeschlossenheit und Begrenztheit unseres Erkennens? Man steht wiederum vor der Schwierigkeit des ersten Teiles, die man vermeiden wollte. Sodann läßt sich die Liebe im christlichen Verständnis von der Dimension der Transzendenz oder der Beziehung zu Gott nicht lösen. Denn sie erkennt den anderen nicht nur als Mittel im Dienst der Evolution und nicht nur wegen seiner geschichtlichen Nützlichkeit an, sondern weil der andere in sich selbst Anerkennung und Liebe verdient. Die christliche Liebe weist damit über den Prozeß der Geschichte hinaus; sie setzt wahre Transzendenz voraus, von der allein her der einzelne letztlich mehr sein kann als eine Funktion im Dienste der Entwicklung oder der Gattung. Wenn man diese Tiefe der Liebe aufgibt, sollte man nicht mehr von *christlicher* Liebe sprechen.

Gibt es nun über die genannten Antworten hinaus ein Verständnis der christlichen Offenbarung, das der heutigen Problematik gerecht wird, ohne das traditionelle Verständnis wesentlich zu verkürzen?

III. Offenbarung als Eröffnung eines Weges zu Gott in der Geschichte

Eine befriedigende Antwort auf die uns bewegende Schwierigkeit wird man nicht finden, wenn man nicht das wirklich geschichtliche Offenbarungsverständnis zurückgewinnt, das in der Heiligen Schrift grundgelegt ist. Nach biblischem Verständnis teilt Gott sich dem Menschen dadurch mit, daß

¹⁶ Näheres in der Auseinandersetzung mit D. Sölle bei E. Kunz, Christentum ohne Gott?, 101–151.

dem Menschen in seiner Erfahrung und seiner Geschichte ein Weg sichtbar wird, auf dem er Zugang zu Gott erhält. Selbstverständlich wird Offenbarung als ein Vorgang gesehen, in dem Gott auf den Menschen zukommt: Gott spricht den Menschen an. Aber dieses Zukommen und Sprechen Gottes ist von uns direkt nicht in sich selbst erkennbar, sondern nur in der Wirkung, die es in unserer Geschichte und Erfahrung auslöst. Die Wirkung besteht nun aber darin, daß *der Mensch* seine zwiespältigen und vieldeutigen Erfahrungen in einer solchen Einheit zusammenzuschauen vermag, daß sie als *Weg zu Gott* verstehbar werden. Auf diesem Weg, der nicht außerhalb der menschlichen Erfahrung in der Geschichte verläuft, sondern diese Erfahrungen umfassend integriert, geht der Mensch auf Gott zu und erhält so in der Geschichte Zugang zu Gott. Wer den eröffneten Weg zu Gott geht, erkennt dabei Gott und nimmt so die Offenbarung Gottes an. Die Eröffnung des Weges zu Gott ist die Offenbarung Gottes. Das wird zum Beispiel im Alten Testament am Exodusgeschehen deutlich, das als Offenbarung Gottes verstanden wird. Zu diesem Geschehen, in dem Jahwe sich als Gott seines Volkes zu erkennen gibt, gehören die Sehnsucht des unterdrückten Volkes nach Freiheit, die Berufung des Moses zum Führer, der erfolgreiche Auszug, die Prüfungen in der Wüste, der Einzug in das gelobte Land innerlich hinzu. In all diesen positiven und negativen Erfahrungen lernt das Volk Jahwe kennen. Das Offenbarungsgeschehen nimmt das Hell-Dunkel unserer geschichtlichen Erfahrung in sich auf und zeigt den Menschen darin, also in der Geschichte, einen Weg, wie sie sich orientieren können. Auf diesem Weg lernen die Menschen, die Fraglichkeit und Vorläufigkeit der Geschichte positiv zu bewältigen, ohne sie einfach zu überwinden und hinter sich zu lassen.

Das Geschehen, in dem der Mensch seine Erfahrung als Weg zu Gott verstehen lernt und in dem er Zugang zu Gott erhält, kann im einzelnen sehr verschiedene Dichte und Intensität haben. Es kann ein langsamer Wachstumsprozeß ohne besonders auffällige innere Erlebnisse sein. Es kann aber auch eine außergewöhnliche (mystische oder prophetische) Erleuchtung sein, in der dem Menschen in einer besonderen inneren Erfahrung zugleich mit einer neuen Sicht der bisherigen Erfahrungen ein intensiver Zugang zu Gott geschenkt wird. Auch eine solche Erleuchtung ist also nicht geschichtslos; sie integriert die bisherigen Erfahrungen und muß sich an den künftigen bewähren.

Läßt sich nun der Weg, der dem Menschen in der Offenbarung eröffnet ist, näher bestimmen? Man könnte die Ge-

schichte Jesu von Nazareth beschreiben. Er ist ja „der Weg“ (Jo 14, 4–6). Auch in ihm ereignet sich Offenbarung nicht nur in einem einmaligen Erlebnis oder nur in einem Wort, sondern in einer Geschichte mit mehreren Etappen und Dimensionen. Hier kann jedoch auf die konkrete Eigenart und die Sonderstellung der Offenbarung in Jesus von Nazareth nicht eingegangen werden, sondern soll nur versucht werden, kurz die formale Struktur des Zuganges zu Gott aufzuzeigen. Dabei wird hoffentlich auch deutlich, wie die Problematik des ersten Teiles eine Antwort findet. In einzelnen Punkten sollen die Etappen oder Elemente des Weges zu Gott genannt werden:

I. Aufgreifen positiver Erfahrungen und der durch sie geweckten Fragen und Erwartungen

Es gibt in unserer verworrenen und fraglichen Geschichte — trotz allem — doch positive Erfahrungen, in denen dem Menschen anfanghaft Sinn und Heil erschlossen ist. Wenn zum Beispiel jemand in einer Gemeinschaft steht, die ihn anerkennt und in seiner Eigenart und auch in seiner Begrenztheit achtet und in der er selbst die anderen achtet und dienend anerkennt und wenn diese Gemeinschaft sich bemüht, aufbauend und positiv zur Welt und zur Menschheit zu stehen, dann erfährt der Mensch in solcher Gemeinschaft etwas von Glück. Er erfährt etwas, was „gelungen“, „ganz“ und „heil“ ist. In dieser Erfahrung kann er sagen: „So sollte es eigentlich sein!“ Er erfährt Freiheit, einen Zustand, in dem die Selbstentfremdung des Menschen aufgehoben ist. In solcher Gemeinschaft weiß sich der einzelne von den anderen beschenkt. Zugleich wissen sich alle gemeinsam beschenkt. Sie können sagen: „Das Leben, das solche Erfahrungen ermöglicht, ist gut.“ Man fühlt sich befreit zu danken — einander und zugleich der Macht des Lebens (oder wie man es nennen will), der diese Erfahrung entspringt.

Zugleich mit dieser positiven Erfahrung wird das Verlangen und die Erwartung geweckt, daß *alles* so gelungen, heil und ganz sei; daß der Sinn, der hier erfahren wird, die *ganze* Geschichte erfülle, so daß man nicht mehr nur für dies und jenes, sondern schließlich für alles danken könne. Man erwartet, daß der einzelne nicht nur in dieser Gemeinschaft, sondern *im Ganzen* bejaht und angenommen sei. Mit anderen Worten: Man erwartet, daß die Geschichte nicht nur ein blinder Prozeß sei, der nach Zufall einmal Gutes und einmal Schlechtes hervorbringt und am Ende alles wieder zerstört, sondern daß sie ein einheitliches, sinnvolles Geschehen sei, das als Ganzes von einem Prinzip der Bejahung, der Liebe, der Freiheit erfüllt ist. Dieses Prinzip, welches das Ganze erfüllt und zugleich dem einzelnen im Ganzen seinen Sinn gibt, muß im Ganzen der Geschichte wirksam

sein und doch zugleich den Prozeß der Geschichte transzendieren, weil es ihn sonst nicht zu einem einheitlichen, sinnvollen Ganzen gestalten könnte. Von positiven Erfahrungen aus geschieht also in der Erwartung ein Ausgriff auf ein transzendent-immanentes Prinzip der Bejahung und der Liebe in der Geschichte. Hier ist der Ort, wo das Wort Gott von unserer geschichtlichen Erfahrung her einen Sinn erhält.

Ohne diesen erwartenden Ausgriff auf Gott ist Geschichte als sinnvolles Geschehen kaum zu denken. Die „Sehnsucht nach dem anderen“ (M. Horkheimer) ist letztlich notwendig, wenn der Mensch nicht seinen personalen Wert und seine Freiheit in der Geschichte verlieren soll, wenn der einzelne nicht vom Kampf der Evolution verschlungen und die Geschichte nicht zu einem sinnlosen Prozeß werden soll.

Das Offenbarungsgeschehen setzt damit ein, daß Menschen die hier angedeuteten Sinnerfahrungen und Sinnerwartungen realisieren: Sie machen selbst positive Erfahrungen und lassen die Erinnerung an solche Erfahrungen in sich lebendig werden; die entsprechenden Erwartungen treten ins Bewußtsein und werden aus der Vergessenheit und Verdrängung hervorgeholt. Die Erwartung des „Reiches Gottes“ ist der Ausgangspunkt der Offenbarungsbewegung (vgl. den Beginn der Verkündigung Jesu).

2. Die Krise der Erwartungen und ihre Beantwortung in der Hoffnung

Auf dem Weg der Offenbarung wird zwar die Erwartung des immanent-transzendenten Prinzips der Liebe geweckt, aber es wird zugleich der Blick für die Einwände der Realität gegen diese Erwartung geöffnet. Die grausame Wirklichkeit der Welt bringt die Erwartung in die Krise. Das Offenbarungsgeschehen verdrängt diese Krise nicht, sondern nimmt sie in sich auf, wie vor allem das Kreuz Jesu unmißverständlich zeigt.

Man kann die Krise auf verschiedene Weise beantworten: durch Selbsttäuschung und Flucht, durch Resignation und Verzweiflung, durch eine „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4, 18). In der biblischen Offenbarungsgeschichte wird dem Menschen der Weg der Hoffnung gewiesen. Und zwar erweist sich die Hoffnung als der Weg, der unserer *geschichtlichen* Situation am angemessensten ist. Denn gerade weil wir das Ganze der Welt und der Geschichte nicht wissend überschauen, sondern noch im Vorläufigen und Unabgeschlossenen leben, können wir nicht sagen, daß unsere Erwartung unerfüllbar sei. Wir müssen tatsächlich ins Offene hinein denken und leben. Dann aber können wir die Erwartung, die aufgrund positiver Erfahrung in uns ist, als *Hoffnung* in das Offene hinein durchhalten. Flucht oder Resignation würden dagegen die uns in der Geschichte ge-

botene Offenheit nicht zur Auswirkung kommen lassen. Eine „Hoffnung wider alle Hoffnung“ widerspricht also unserer geschichtlichen Situation keineswegs. Sie nimmt im Gegenteil die Vorläufigkeit der Geschichte ganz ernst.

3. Die aus der Hoffnung entspringende Tat der Liebe

Die Hoffnung des Menschen bestimmt sein Tun. Wer darauf hofft, daß die Geschichte vom Gott der Liebe getragen sei, muß selbst anfangen, in Tat und Wahrheit zu lieben. Die Tat, in der der Mensch sich bemüht, jetzt schon in der Geschichte das Reich der Liebe oder das Reich Gottes aufzubauen, gehört deshalb zur Offenbarungsbewegung selbst hinzu. Das Verhalten Jesu zu den Armen, Kranken und Sündern und seine Treue zum Auftrag der Liebe bis zum letzten sind in das Offenbarungsgeschehen selbst integriert und haben Offenbarungsqualität. Im Tun der Liebe, das der Hoffnung entspringt und durch das Menschen zur Freiheit geführt werden, erweist sich in unserer Erfahrung die Fruchtbarkeit der Hoffnung. In der aufbauenden, schöpferischen Tat der Liebe wird deutlich, daß die Hoffnung der Wirklichkeit unserer Welt und Geschichte angemessen ist und ihr am tiefsten entspricht. So erhält die Hoffnung in der Liebe ein Zeichen ihrer Berechtigung. Sie wird zur begründeten Hoffnung. Allerdings gibt diese Begründung keine abschließende Sicherheit. Eine solche ist uns wegen der Vorläufigkeit aller unserer Erkenntnis in der Geschichte tatsächlich nicht möglich. Wohl aber gibt sie eine solche Gewißheit, daß wir mit Recht, auch vor den Ansprüchen unserer Vernunft, hoffen.

4. Das Bekenntnis der anfänglichen Gegenwart Gottes in der Geschichte

Der Gott, auf den sich unsere Hoffnung richtet, ist derjenige, der den Prozeß der Geschichte transzendiert und der daher für unser an Welt und Geschichte gebundenes Erkennen und Sein wirklich Geheimnis ist; er ist aber auch derjenige, der bereits in der Geschichte wirksam ist, um sie zu einem einheitlichen, sinnvollen Ganzen oder zu einem Reich der Liebe zu gestalten; er ist also zugleich wirklich immanent¹⁷. Insofern nun die Hoffnung auf diesen Gott im angegebenen Sinn begründet ist, muß man sagen, daß der transzendente Gott bereits in der Welt am Werke ist, um in ihr das Reich der Liebe vorzubereiten. Wo aber sollte er am Werke sein, wenn nicht in der Liebe der Menschen, die auf den Gott der Liebe hoffen und aus dieser Hoffnung heraus tätig werden? Wie sollte er das Reich der Liebe in der Welt anders aufbauen als dadurch, daß Menschen aus der Ausrichtung auf Gott heraus anfangen, einander zu lieben? Wenn die Hoffnung auf Gott überhaupt berechtigt ist, muß daher die Liebe der Menschen zueinander als der

¹⁷ Siehe oben Teil III, 1. – Aufgrund der Immanenz Gottes ist menschliches Sprechen von Gott möglich: Der transzendente Gott ist derart, daß die Achtung des Einzelnen im Ganzen, d. h. die Liebe, ihm entspricht.

Beginn des vollendenden Wirkens Gottes angesehen werden. In dieser Liebe beginnt Gott bereits, das Reich der Liebe heraufzuführen. In der befreienden Tat der Liebe stößt das Reich Gottes bereits zu uns vor (Lk 11,20). Diese Aussage ist empirisch (etwa durch psychologische Analyse) nicht zu verifizieren. Sie ist nur möglich und sinnvoll für denjenigen, der sich in begründeter Hoffnung auf Gott ausgerichtet hat. Nur im Horizont begründeter Hoffnung (oder — was dasselbe ist — im Horizont des Glaubens) kann man Gott in der Liebe der Menschen in unserer Geschichte als gegenwärtig anerkennen. In diesem Horizont allerdings muß man dankend bekennen, daß Gott bereits vorläufig in der Geschichte gegenwärtig und wirksam ist. Da dieses Bekenntnis im Horizont begründeter Hoffnung steht, da es also selbst Hoffnungsaussage ist und nur thematisiert, was die Hoffnung selbst enthält, widerspricht es unserer geschichtlichen Situation ebensowenig wie die Hoffnung selbst. Es wahrt die Vorläufigkeit unseres Erkennens, und zwar in doppeltem Sinn: Es bleibt erstens in den Grenzen unserer Vorläufigkeit und gibt uns noch kein abschließendes Wissen vom Ganzen, da es ja an dem Wagnischarakter partizipiert, welcher der Hoffnung als solcher eigen ist. Und es hilft uns zweitens, unsere Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit zu wahren und durchzuhalten; denn in dem Bekenntnis von Gottes vorläufiger Gegenwart in der Geschichte wird die Hoffnung ganz ernst genommen und zu Ende gedacht; ohne Hoffnung aber können wir unsere geschichtliche Unabgeschlossenheit kaum aushalten, sondern stehen in ständiger Versuchung, ihr auf diese oder jene Weise zu entfliehen.

5. Die Erfahrung der Liebe als neuer Beginn der Offenbarungsbewegung

In der Liebe, die der Hoffnung entspringt und die zum dankenden Bekenntnis der Gegenwart Gottes hinführt, wird wiederum anfanghaft Glück und Heil erfahren. Daraus wächst die Erwartung, die durch die Realität der Welt in die Krise gerät ... Es beginnt ein neuer Schritt auf dem Weg, der uns in der Offenbarung eröffnet ist. So stellt uns das Offenbarungsgeschehen in einen dynamischen, ständig fortschreitenden Prozeß, der andauert, solange Geschichte ist, der sich aber in ihr nicht vollendet.

Die kirchliche Verkündigung hat den Menschen das hier skizzierte Offenbarungsverständnis als gangbaren und befreienden Weg in unserer Geschichte anzubieten. Sie kann dies nur tun, wenn sie an die Erfahrungen der Menschen anknüpft und zeigt, wie diese auf dem Weg zu Gott ganz ernst genommen werden. Zugleich muß am Leben der verkündigenden Kirche sichtbar werden, daß der Zugang zu Gott den Menschen zur tätigen Liebe und zur Dankbarkeit befreit.