

Die „Mission de Paris“, die vom Pariser Kardinal Emmanuel Suhard als Reaktion auf die Ergebnisse einer soziologischen Studie zweier JOC-Kapläne gegründet wurde, war für die Entwicklung der französischen Arbeiterpriester-Bewegung von zentraler Bedeutung. In der Untersuchung mit dem Titel „La France, de pays de mission?“ wurde festgestellt, dass die französischen Arbeiter in völliger Trennung von der Kirche leben. Um dieser Realität entgegenzuwirken, wurde eine spezielle Ausbildung für Priester gefordert, die im Arbeitermilieu tätig werden sollten. Diese sollten sich an den Bedürfnissen der Arbeiterschaft orientieren und dementsprechend Arbeiterpfarreien aufbauen. Daraufhin wurden zwei Kommunitäten in Pariser Arbeitervierteln gegründet, die von speziell ausgebildeten Welt- und Ordenspriestern unter Beteiligung weiblicher Laien bewohnt wurden. Schon früh kam es zu ersten, wenn auch skeptischen und zögerlichen Annäherungen an die in der französischen Arbeiterschaft einflussreichen Kommunisten. Diese anfänglich zufälligen Kontakte führten nach und nach zur aktiven Teilnahme der Priester in den kommunistisch geprägten Selbsthilfe-Gruppen im „quartier“. Auf diese Weise konnten auf beiden Seiten die bisher bestehenden Vorurteile abgebaut werden. Allerdings kamen die Priester mit der Zeit zu der Einsicht, dass es nicht ausreichte im Arbeiterviertel zu wohnen, vielmehr erkannten sie die Notwendigkeit, selbst in den Fabriken zu arbeiten, da dies der eigentliche Lebensmittelpunkt der Arbeiter war. Die Priester nahmen daher selbst eine manuelle Arbeit auf und begannen als Gleiche unter Gleichen in Fabriken zu arbeiten. Nach diesem Vorbild entstanden ab 1944 auch in anderen französischen Industriestädten sogenannte „équipes“ von Arbeiterpriestern, so dass man schon nach wenigen Jahren 100 Arbeiterpriester in Fabriken zählen konnte. Auch festigten sich die Kontakte zwischen den Arbeiterpriestern und den Kommunisten. Viele Arbeiterpriester traten in die kommunistisch geprägte Gewerkschaft C.G.T. (Confédération Générale de Travail) ein und übernahmen z.T. offizielle Funktionen.¹⁰⁹ Ein beachtlicher Wandel hatte sich vollzogen: Die Missionierung der entchristlichten Arbeiterschaft war das ursprüngliche Anliegen. Inzwischen hatte sich der Schwerpunkt auf die Solidarität mit den Arbeitern verlagert, was dazu führte, dass die Arbeiterpriester sogar in kommunistische Gewerkschaften eingetreten waren.¹¹⁰

Diese Entwicklung wurde von der römischen Kurie schon seit den 40er Jahren mit zunehmender Skepsis betrachtet. Man machte sich nicht nur um die Gesundheit, sondern auch um das moralische und religiöse Leben der Priester Sorgen. Durch die Fabrikarbeit

¹⁰⁹ Vgl. KOOLEN/STRABNER, *Leben im Schatten*, 102f. und STRABNER, *Arbeiterpriester*, 9f.

¹¹⁰ Vgl. STRABNER, *Arbeiterpriester*, 12.

der Priester sah man das tägliche Gebet und die morgendliche Messfeier in Gefahr. Der Hauptgrund der römischen Ablehnung lag allerdings bei der fehlenden Distanz der Arbeiterpriester zu den Kommunisten. Die Bedenken bezüglich des Kommunismus müssen sowohl vor dem Hintergrund der ideologischen Debatte der Kriegs- und Nachkriegszeit als auch dem kirchlichen Antikommunismus dieser Jahre gesehen werden. Auf Seiten der Kirche wurde mit dem Kommunismus, der wegen seiner Bereitschaft zur offenen Gewalt und zum Klassenkampf, seiner Eigentumsfeindlichkeit und seiner atheistischen und antikirchlichen Positionen scharf verurteilt wurde, auch der Sozialismus, der mit den christlichen Auffassungen im Widerspruch steht, grundsätzlich abgelehnt. Die Arbeiterpriester versuchten in diesem religiösen und ideologischen Kontext eine Brücke zwischen den beiden scheinbar nicht zu vereinbarenden Weltansichten zu bauen. Da aber das Leben und Wirken der Arbeiterpriester, ihre uneingeschränkte Solidarität mit den Arbeitern und ihr Zusammenleben mit Kommunisten und Sozialisten den vom Lehramt vertretenen Positionen diametral widersprach, bekamen die französischen Bischöfe 1953/54 Anweisung aus Rom, die Tätigkeit der Arbeiterpriester streng zu reglementieren. Die manuelle Arbeit wurde dabei auf drei Stunden limitiert und die Übernahme einer Funktion in Gewerkschaften verboten, was dazu führte, dass ein Teil der Arbeiterpriester daraufhin die Fabrikarbeit ganz aufgeben musste.¹¹¹

3.1.2 Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanum

Als die Vorbereitungen für das Zweite Vatikanum begannen, sahen die Arbeiterpriester eine Chance, ihr Anliegen erneut in die Diskussion einzubringen. Tatsächlich waren während des Konzils stets zwei Arbeiterpriester in Rom anwesend. Dort leisteten sie Lobbyarbeit und suchten Gespräche mit Konzilsvätern und Konzilstheologen. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum ordinis*“ (1965) wurde wieder die Möglichkeit eröffnet, den priesterlichen Dienst mit dem Leben der Arbeitswelt zu verbinden. Diese neue Perspektive der Arbeiterpriester-Bewegung hatte zur Folge, dass sich nicht nur in Frankreich, sondern auch in anderen europäischen Ländern Geistliche eine Arbeit in der Industrie suchten.¹¹²

Gegen Ende der sechziger Jahre nahmen auch in Deutschland die ersten Priester, vorwiegend langjährige Kapläne der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) und Ordenspriester (Dominikaner, Franziskaner und Oblaten) die Arbeit in einer Fabrik auf. Im Jahr

¹¹¹ Vgl. KOOLEN/STRABNER, *Leben im Schatten*, 103ff. und STRABNER, *Arbeiterpriester*, 12ff.

¹¹² Vgl. KOOLEN/STRABNER, *Leben im Schatten*, 104 und STRABNER, *Arbeiterpriester*, 17f.

1973 entstand die „Konferenz der Arbeiterpriester im deutschsprachigen Raum“. Die Arbeiterpriester-Bewegung öffnete sich in den achtziger Jahren auch für Laintheologen, Ordensfrauen (v.a. Kleine Schwestern) und Gemeindereferentinnen, die nicht von einem kirchlichen Gehalt, sondern vom Lohn einer manuellen Arbeit leben wollten. Seitdem nennt sich dieser Kreis selbst „Arbeitergeschwister“. Der Bewegung der Arbeitergeschwister gehören im deutschsprachigen Raum etwa fünfzig Mitglieder an.¹¹³ Darunter befindet sich nach einer starken Alterung in den zurückliegenden Jahren heute wieder eine größere Zahl junger Leute, insbesondere auch aus evangelischen Kreisen. Zweimal jährlich finden Treffen der Arbeitergeschwister statt, die meist unter einem thematischen Schwerpunkt stehen.

Wie die Arbeitergeschwister mit ihren spirituellen Wurzeln mit den „Exerziten auf der Straße“ in Verbindung stehen, möchte ich anhand der Lebensgeschichte des Jesuitenpaters und Arbeiterpriesters Christian Herwartz aufzeigen.

3.2 Arbeiterpriester und „Exerziten auf der Straße“

Nach einer langen Suchbewegung nach einer entsprechenden Lebensform trat Christian Herwartz (geb. 1943) schließlich 1969 in die Gesellschaft Jesu ein. Vorher holte er noch das Abitur nach, da er die Schule abgebrochen hatte und zwischenzeitlich auf der Werft in Kiel im Maschinenbau arbeitete. Er hatte sich erhofft, auf diesem Weg als Ingenieur in die Entwicklungshilfe nach Chile gehen zu können. Während seines Philosophiestudiums in München traf er mit Michael Walzer zusammen, einem Kommilitonen und Mitbruder, der ähnliche Interessen hatte. Bei einem Spaziergang im Herbst 1971 erzählte dieser, dass er gerne das Studium unterbrechen wollte und eine Arbeit in einer Fabrik suchen möchte, um eine Brücke über den gesellschaftlichen Graben zwischen Bürgertum und Arbeitern zu schlagen. Er fragte Christian Herwartz, ob er nicht mitkommen wolle. Dieser sagte spontan zu, ohne zu ahnen, wie sich sein Leben mit dieser Zustimmung verändern würde. Zunächst konnten sie ihren Plan jedoch noch nicht umsetzen. Einmal fanden sie in den Semesterferien Arbeit in einer Kokerei in Bottrop. In dieser Zeit konnten sie bei den Dominikanern wohnen und bekamen Kontakt zu den „Kleinen Brüdern“ in Duisburg. Sie entdeckten Gleichgesinnte unter der kleinen Gruppe der Arbeiterpriester in Deutschland. So konnten Michael Walzer und Christian Herwartz ihre Hoffnung lebendig halten, einmal eine Gemeinschaft von Jesuiten unter Arbeitern zu gründen, um mit ihnen das Leben am Arbeitsplatz und im Stadtviertel zu teilen. Nach

¹¹³ Vgl. KOOLEN/STRABNER, *Leben im Schatten*, 104f. und STRABNER, *Arbeiterpriester*, 20f.

dem Studium wurde Christian Herwartz von einer kleinen Arbeiterpriestergemeinschaft von Jesuiten in Toulouse eingeladen, wohin ihm Michael Walzer zwei Jahre später folgte. Er fand dort eine Arbeit in der Aluminiumverarbeitung. Allerdings wurde er entlassen, als sein Beitritt bei einer Gewerkschaft bekannt wurde. In Straßburg und Paris fand er bei Zeitarbeitsfirmen wieder Arbeit als Dreher. Sein Mitbruder wohnte in dieser Zeit weiter in Toulouse und arbeitete in einer Gerberei.¹¹⁴

Währenddessen fand die 32. Generalkongregation (1974-1975) der Gesellschaft Jesu statt. Die Jesuiten erkannten ihren wesentlichen Auftrag darin, sich entschieden für „Glauben und Gerechtigkeit“ einzusetzen.¹¹⁵ Damit war der Weg frei gegeben zur Gründung einer Gemeinschaft, wie sie Michael Walzer und Christian Herwartz zusammen mit einem weiteren Mitbruder nach ihrer Lehrzeit in Frankreich 1978 in Westberlin gründeten.¹¹⁶ An der klein begonnenen Wohngemeinschaft in der Naunynstraße beteiligen sich viele Menschen, die sich gegenseitig und anderen Gastfreundschaft schenken. Im Laufe der Jahre haben etwa 400 Menschen länger in ihr gewohnt, andere kommen immer wieder oder fühlen sich irgendwie mit ihr verbunden. Jede Woche findet ein Kommunitätsabend statt mit einem gemeinsamen Abendessen, dem Austausch über die persönlichen Erfahrungen der vergangenen Woche und einer Eucharistiefeier. Bei dieser Begegnung und dem ebenfalls wöchentlichen Samstagsfrühstück merken die Bewohner der Naunynstraße, dass der Hinweis aus dem Hebräerbrief stimmt: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, einen Engel beherbergt“ (Hebr 13,2). Blickt man in das Schlafzimmer von Christian Herwartz, in dem schon seit zwanzig Jahren sieben Betten stehen, in denen oft Menschen aus sechs Ländern schlafen, drängt sich der Vergleich der Wohngemeinschaft mit einer Pilgerherberge auf. Menschen auf sehr unterschiedlichen Lebenswegen haben dort Schutz gefunden und konnten von dieser Herberge dann auch wieder aufbrechen.¹¹⁷

Bei der Darstellung der Arbeiterpriester-Bewegung wurde deutlich, dass sich diese Gruppierung aus den Wurzeln einer „Spiritualität der Straße“ speist. Das Anliegen ist die Suche nach Gott in den „Straßen“ des Alltags. Das geistliche Leben wird durch das Teilen der Lebenswirklichkeit, besonders mit den im Niedriglohnsektor arbeitenden Menschen an die Realität rückgebunden. Wie sich im Zusammenhang mit der Biographie von Christian Herwartz gezeigt hat, lassen sich auch die „Exerzitien auf der Straße“ in

¹¹⁴ Vgl. HERWARTZ, Neuland auf alten Wegen, 237ff. und HERWARTZ, Auf nackten Sohlen, 9-13.

¹¹⁵ Vgl. HERWARTZ, Auf nackten Sohlen, 14.

¹¹⁶ Vgl. HERWARTZ, Neuland auf alten Wegen, 239 und HERWARTZ, Auf nackten Sohlen, 17.

¹¹⁷ Vgl. HERWARTZ, Neuland auf alten Wegen, 249.

dieser „Spiritualität der Straße“ verorten. Denn gerade die Straßenexerzitionen wollen eine Form sein, die Haltung der Aufmerksamkeit für Gottes Gegenwart im Alltäglichen einzuüben und für die Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit fruchtbar zu machen.

4 Zur Möglichkeit der Gotteserfahrung

Aus den vorangegangenen Darstellungen der Erfahrungen aus der Praxis ist deutlich geworden, dass die „Straße“ ein Ort der Gottesbegegnung sein kann. In diesem Kapitel möchte ich der Frage zur Möglichkeit der Gotteserfahrung überhaupt nachgehen. Dazu werde ich zuerst die Begriffe „Erfahrung“ und „Gotteserfahrung“ zu umschreiben versuchen. Angesichts der Situation des Auseinanderfallens von menschlicher Erfahrung und dem Glauben an die Gegenwart Gottes, stellt sich die Frage, wie Gotteserfahrung überhaupt möglich sein kann.¹¹⁸ In der Theologie angebotene Antworten werde ich im Anschluss an die eigentliche Problemfrage bezüglich der Möglichkeit der Gotteserfahrung vorstellen und prüfen. Das Ziel meiner Ausführungen ist die Erarbeitung von Dimensionen bzw. Kriterien, mit deren Hilfe ich die Erfahrungen bei den „Exerzitionen auf der Straße“ hinsichtlich der Frage prüfen möchte, ob sie als Gotteserfahrung gedeutet werden können. Dabei stütze ich mich vor allem auf Erhard Kunz SJ, der, vom biblischen Offenbarungsverständnis ausgehend, den Zugang des Menschen zu Gott als Weg beschreibt, der dem Menschen in seiner Erfahrung und seiner Geschichte sichtbar wird.¹¹⁹ Mit Hilfe dieses Weg-Modells gelingt es, die Einheit von allgemein menschlicher Erfahrung und christlichem Glauben aufzuzeigen.

4.1 Erfahrbarkeit Gottes

Kunz betont, dass die philosophische und theologische Durchdringung und Erörterung der Frage nach Gott aus der verwirklichten und vollzogenen Gotteserfahrung lebt. Schließlich kann man nicht über Gott nachdenken oder sprechen, wenn er nicht irgendwie in der menschlichen Erfahrung gegenwärtig ist.¹²⁰ Als Ausgangspunkt dieses Nachdenkens oder Sprechens stellen sich verschiedene Fragen: Auf welchem Weg kann denn der Mensch Gott erfahren? Gibt es einen privilegierten Ort oder eine Situation, an

¹¹⁸ Vgl. Walter KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 122.

¹¹⁹ Anm.: In der Frage zur Möglichkeit der Gotteserfahrung möchte ich außerdem auf Walter Kasper hinweisen, der in seinem Buch „Glaube und Geschichte“ ein Kapitel zu diesem Thema verfasst hat. An einzelnen Stellen werde ich mich auch auf ihn beziehen. Siehe: KASPER, *Glaube und Geschichte*, 120-143. Da auch Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar bei der Frage zur Erfahrbarkeit Gottes vom Motiv des Weges ausgehen, werde ich zur Verdeutlichung z. T. auf deren Aussagen verweisen.

¹²⁰ Vgl. Erhard KUNZ, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt 1971, 45.

dem bzw. in der Gott erkennbar und zugänglich wird? Hat man überhaupt den Blick bzw. die Aufmerksamkeit, „Gott in allen Dingen“ und Ereignissen wahrzunehmen? Welche Erfahrungen sind gemeint, wenn von Gotteserfahrung gesprochen wird? Letztlich geht es um die eingangs gestellte theologische Grundfrage, wodurch gewährleistet wird, ob man Gott wirklich begegnet oder ob etwas als Gott angesehen wird, was vielleicht in Wirklichkeit eine Projektion ist.¹²¹

4.1.1 Begriffsumschreibung

Wenn von der Erfahrbarkeit Gottes in der Geschichte die Rede ist, scheint zunächst Gott der unbekannte Gegenstand zu sein, während der Begriff „Erfahrung“ halbwegs klar zu sein scheint. Wirft man jedoch einen ersten Blick in ein philosophisches oder theologisches Wörterbuch, so stellt man schnell fest, dass der Begriff „Erfahrung“ nicht ausreichend geklärt ist.¹²² Eine umfassende Begriffsbestimmung ist in diesem Zusammenhang nicht möglich. Im Folgenden werde ich darum die Begriffe „Gotteserfahrung“ und „Erfahrung“ lediglich zu umschreiben versuchen.

Der Ausgangspunkt jeder Erfahrung ist die sinnlich wahrnehmbare Welt. Gott und Welt liegen demnach nicht auf derselben Erfahrungsebene, da Gott nicht einfachhin Welt ist. Hier stellt sich natürlich die Frage, wie Gott dann überhaupt erfahren werden kann.¹²³ Die Bibel erzählt zahlreiche Geschichten, „wie Gott in der sinnlich wahrnehmbaren Welt und in den sichtbaren Veränderungen der geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit erfahrbar wurde.“¹²⁴ Damit wird gesagt, dass Gott „nur in der konkreten irdischen Wirklichkeit selbst als deren letztes, sie erst eigentlich konstituierendes Wovonher und Woraufhin“¹²⁵ zu erfahren ist. Bei jeder Erfahrung von Gott muss jedoch klar sein, dass er immer nochmal ganz anders ist. Die Wirklichkeit Gottes ist größer als die Erfahrungen der Menschen. Gott ist nie direkt erfahrbar, sondern

¹²¹ Vgl. Erhard KUNZ, Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?, in: GuL 42 (1969), 421 und Erhard KUNZ, Die Liebe ist aus Gott ... (1 Joh 4,7). Zum Ort christlicher Gotteserkenntnis in den Fragmenten des Lebens, in: GuL 77 (2004), 8f.

¹²² Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 124. Siehe dazu auch: Joseph RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 359f.

¹²³ Vgl. Norbert SCHOLL, Gotteserfahrung, in: LThK, Bd. 4, Freiburg 1995, 907 und KUNZ, Gott erfahren, 421f. Anm.: Ratzinger gibt zu bedenken, dass der Weg zum Glauben an Gott in der Sinneserfahrung beginnt, und die Sinneserfahrung als solche glaubenshaltig und transzendenzfähig ist. Vgl. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, 362.

¹²⁴ SCHOLL, Gotteserfahrung, 907. Anm.: Balthasar weist nach, „daß die Bibel das Wort ‚Erfahrung‘ nicht und die Sache nur indirekt kennt, als ein Moment an andern wesentlicheren Inhalten: dem des Glaubens als verzichtender Hingabe seiner selbst und seiner Erkenntnis als letzter Norm, dem der Bewährung, als durchgestandener Erprobung, an der Gott ‚erfahren‘ will, ob sein Glaubender treu sei.“ In: Hans Urs VON BALTHASAR, Gotteserfahrung biblisch und patristisch, in: IkZ „Communio“ 5 (1976), 509.

¹²⁵ SCHOLL, Gotteserfahrung, 907.

immer nur vermittelt.¹²⁶ Wenn in diesem Zusammenhang von Gotteserfahrung gesprochen wird, ist nach Walter Kasper nicht eine mystische, transzendente, religiöse oder gefühlsmäßige Erfahrung gemeint, sondern es geht „ganz allgemein um die Weise, wie wir heute unserer Wirklichkeit innewerden, wie wir heute in der Welt sind und wie die Welt bei uns ist.“¹²⁷ Es geht letztlich um die Frage, ob man Gott in der heute erfahrbaren Welt zumindest andeutungsweise erfahren kann.¹²⁸

Bei der Umschreibung des Begriffs Gotteserfahrung geht Kasper von der etymologischen Grundbedeutung des Wortes Erfahrung aus, die soviel wie „durch Fahren, d.h. durch Wandern eine Sache erkunden und kennenlernen“¹²⁹ meint. Daraus wird ersichtlich, dass es sich bei Erfahrung nicht um ein theoretisch gewonnenes, sondern ein praktisch erworbenes Wissen handelt, also ein im Umgang mit den entsprechenden Dingen selbst erprobtes Wissen. Bei diesem Verständnis von Erfahrung bezieht sich Kasper auf Aristoteles und Kant. Schon Aristoteles versteht unter Erfahrung nicht nur sinnliche Einzelwahrnehmungen, sondern die Zusammenfassung zahlreicher Wahrnehmungen und Erinnerungen gleich gearteter Fälle, in der das Gemeinsame in einem schematischen Bild festgehalten wird.¹³⁰ Auch Karl Rahner denkt bei dem Wort Erfahrung

„an das Gegebensein, das Sichmelden von Einzelwirklichkeiten unserer Mitwelt und Umwelt oder an psychologische Einzelgegenstände innerhalb unseres Bewusstseins, wie an einen lokalisierbaren Schmerz, an einen einzelnen Gedanken mit einem bestimmten Inhalt usw. Alle diese Einzelwirklichkeiten sind uns als einzelne *innerhalb* des Gesamtraumens unseres Bewusstseins gegeben; sie werden da hinein irgendwie eingeordnet, von anderen unterschieden und untereinander verknüpft.“¹³¹

Nach Kant ist die Erfahrung eine Synthese, die der Mensch von seinem Umgang mit der Wirklichkeit macht. Wirkliche Erfahrung sammelt er jedoch nur im praktischen Umgang mit der Realität, wenn er sich an ihrem Widerstand stößt. Auf diese Weise verändern sich Mensch und Welt gegenseitig. Erfahrung hat eine wesentlich gesellschaftliche Dimension, da der Mensch Erfahrungen nie als Einzelner macht. Durch die Gesellschaft

¹²⁶ Vgl. SCHOLL, Gotteserfahrung, 907. Anm.: Bei den Grenzen der Erfahrung bezieht sich Joseph Ratzinger auf den von Ignatius von Loyola geprägten Satz „Deus semper maior“ – Gott ist der je Größere –, weil darin zum Ausdruck kommt, dass man, gerade wenn man die Gotthaltigkeit der Sinnenwelt anerkennt, gleichzeitig festhalten muss, dass Gott allein göttlich ist. Daraus folgt für Ratzinger, dass Gott jeweils nur in Sicht kommt, indem man nicht stehen bleibt, sondern die Erfahrung als einen Weg ansieht und sie ausweitet. Dieses Weg-Motiv findet sich auch bei Erhard Kunz. Vgl. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, 362.

¹²⁷ KASPER, Glaube und Geschichte, 125.

¹²⁸ Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 125.

¹²⁹ L. RICHTER, Erfahrung, religiöse, in: RGG, Bd. 2, 3. Aufl., Tübingen 1958, 551.

¹³⁰ Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 125.

¹³¹ Karl RAHNER, Schriften zur Theologie. Gott und Offenbarung, Bd. 13, Zürich 1978, 227.

sind schon bestimmte Erfahrungsmodelle vorgegeben, was besonders in der Sprache geschieht, die als Gedächtnis alter Erfahrungen dient. Mit ihrer Hilfe lässt sich jede neue Erfahrung in größere Zusammenhänge einordnen. Somit ist Erfahrung nur im Raum von Tradition möglich. Erfahrungen bleiben jedoch immer nur vorläufig, weil durch immer neue Erfahrungen die bereits gemachten Erfahrungen in Frage gestellt werden und gegebenenfalls verifiziert werden müssen. Unvermeidlich ist Erfahrung deshalb mit Enttäuschung verbunden. Der bleibende positive Rest aus der gemachten Erfahrung wird in eine neue Erfahrung eingebracht und so weiter.¹³² Die Erfahrung ist nach Kasper zusammenfassend „der jeweilige vorreflexe Horizont und die Gesamtheit dessen, wie wir unmittelbar unserer Welt begegnen und wie sie uns begegnet.“¹³³

Mit diesem Verständnis von Gotteserfahrung und Erfahrung im Hintergrund, gilt es nun das Problem zu formulieren, das sich aus dem Verhältnis der beiden Größen zueinander ergibt.

4.1.2 Problemstellung

Viele nach Gott suchende Menschen stellen sich die Frage, ob man Gott überhaupt erfahren kann. Schließlich ist es schwer an Gott zu glauben, wenn er den Menschen in ihrem Dasein nicht lebendig begegnet.¹³⁴ Angesichts der Situation des Auseinanderfallens von menschlicher Erfahrung und dem Glauben an die Gegenwart Gottes, muss sich der christliche Glaube „selbst immer neu läutern und zugleich seine Kraft bewahren.“¹³⁵ Dieser Bewährungsprobe muss auch die christliche Überzeugung ausgesetzt werden, dass Gott selbst sich den Menschen in unableitbarer Freiheit der Welt in geschichtlichen Ereignissen erschlossen und mitgeteilt hat.¹³⁶ Denn nur durch die Offenbarung Gottes in der Geschichte können die Menschen überhaupt einen Zugang zu Gott erhalten. Offenbarung wird dabei als personales Geschehen verstanden, in dem Gott selbst den Menschen in und durch geschichtliche Ereignisse begegnet. Dabei teilt sich Gott den Menschen nicht nur punktuell, sondern in Wort und Tat durch die gesamte

¹³² Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 125f.

¹³³ KASPER, Glaube und Geschichte, 126.

¹³⁴ Vgl. BALTHASAR, Gotteserfahrung, 497.

¹³⁵ Erhard KUNZ, Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: *Diakonia* 3 (1972), 75. Anm.: Für Ratzinger bilden Glaube und Erfahrung das Continuum eines Weges, der immer weiter gehen muss: „Glaube hebt von Erfahrung her an, kann aber nicht auf eine Erfahrung begrenzt werden, die je schon einfach da ist, sondern er fordert eine Dynamik der Erfahrungen heraus und schafft selbst neue Erfahrungen. Der je größere Gott kann nur im Überschritt des Je-mehr erkannt werden, in der laufenden Korrektur unserer Erfahrungen.“ In: RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 363.

¹³⁶ Vgl. KUNZ, Offenbarung Gottes in der Geschichte, 75f. und Erhard KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, in: KOLTERMANN, R. (Hg.), *Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz 1997, 362.

Geschichte hindurch mit. Die eine Selbstmitteilung Gottes legt sich in einer Offenbarungsgeschichte aus, deren Mitte und Höhepunkt Jesus von Nazareth ist, durch den Gott schließlich selbst in die Geschichte eingetreten ist.¹³⁷

Gegen dieses „geschichtliche“ Offenbarungsverständnis wird vom Wesen der Geschichte her der Einwand erhoben, dass sich den Menschen aufgrund der Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit der Geschichte in der geschichtlichen Erfahrung immer nur ein Fragment erschließt und sie deshalb niemals das Ganze überblicken kann. Nachdem aber nur im Ganzen die Wahrheit liegen kann, werden die Menschen wegen der Wandelbarkeit aller geschichtlichen Deutung die Wahrheit schlechthin nicht besitzen. Sie können immer nur sagen, was heute aufgrund der zugegebenermaßen begrenzten Erfahrung sinnvoll erscheint. Wenn morgen aufgrund einer neuen Erfahrung etwas anderes als sinnvoll erscheint, muss das heutige Verständnis aufgegeben werden. Die Erfahrung dieser Fraglichkeit und Bedingtheit aller Gegebenheiten gilt es auszuhalten. Aufgrund der geschichtlichen Situation muss der Mensch der Geschichte gegenüber mit Offenheit begegnen und sich nicht endgültig auf etwas festlegen, was nur ein Teilaspekt sein kann. Geschichtliches Denken meint, jeden Unfehlbarkeitsanspruch zurückweisen zu müssen. Einem solchen geschichtlichen Denken muss das traditionelle christliche Offenbarungs- und Gottesverständnis als Anmaßung erscheinen, denn hier wird behauptet, dass Gott – und das heißt eben auch der Sinn des Ganzen – in bestimmten geschichtlichen Gegebenheiten anwesend ist. Durch das christliche Bekenntnis, dass die Geschichte als Ganzes von jemandem getragen und erfüllt ist, der Liebe ist und der jeden Einzelnen bejaht, wird eine definitiv gemeinte Aussage über das Ganze der Geschichte gemacht. Damit scheint die geforderte Offenheit, durch das Festlegen von etwas Letztgültigem, aufgegeben zu werden. Geschichtliches Denken wird einerseits nicht leugnen, dass es Erfahrungen von Sinn und Glück gibt, die auf einen persönlichen Urgrund alles Seins hinweisen. Andererseits ist auch nicht zu übersehen, dass diese Erfahrungen immer wieder von negativen Erlebnissen durchkreuzt werden und aufgehoben zu werden scheinen, die eher auf eine am Menschen nicht interessierte, unpersönliche Macht hindeuten. Durch die Geschichte macht der Mensch also zwiespältige und widersprüchliche Erfahrungen. Der Offenbarungsglaube, so die Kritik der Vertreter des geschichtlichen Denkens, hält diese Spannung nicht aus und behauptet

¹³⁷ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 362 und 368.

aus Angst oder einem Wunschdenken heraus, trotz der negativen Bilanz der menschlichen Erfahrung, dass Gott als Liebe doch in der Geschichte gegenwärtig sei.¹³⁸

Der Glaube an die Gegenwart Gottes scheint heute vielen Menschen nicht mehr gerechtfertigt zu sein, weil dieser mit der alltäglichen menschlichen Erfahrungswirklichkeit vermeintlich nicht mehr kompatibel ist.¹³⁹

„Das Wort Gott ist für viele heute zu einer nichtssagenden Vokabel geworden, welche die Wirklichkeit, in der sie leben, nicht mehr trifft und die in ihrem Erfahrungskontext keinen Ort mehr findet. Wir alle machen in der Gegenwart diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes.“¹⁴⁰

Durch diesen Wegfall der Gotteserfahrung beginnt das Wort Gott zu einer Abstraktion zu verblassen oder sich dem Vorwurf der Ideologie auszusetzen. Deshalb ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung heute ein dringendes Problem, „an dem sich das wahre Heutigwerden der Kirche und ihres Glaubens entscheidet.“¹⁴¹ Die Ursache für diese Krise ist darin zu sehen, dass die Menschen die heutige Welt qualitativ anders erfahren als früher. Diese Welt wird nicht mehr als numinose Welt voll des Göttlichen oder als wohlgeordneter Kosmos oder als eine bloß zu bewahrende Ordnung wahrgenommen. Die Menschen sehen sich vielmehr einer Welt gegenüber, die ihnen gegeben und aufgegeben ist. Die Aufgabe besteht darin, eine menschliche Ordnung überhaupt erst zu schaffen. In dieser geschichtlich werdenden Welt begegnen die Menschen mehr ihren eigenen Spuren als den Spuren Gottes. Gott kommt in dieser Welt zunächst nicht vor, denn weder im wissenschaftlichen Erkennen noch in der weltverändernden Praxis kann man sich unmittelbar auf ihn berufen. Damit wird Gott jedoch aus dem Bereich der Erfahrungen der Menschen hinausgedrängt.¹⁴² Weil Gott in der heutigen säkularisierten Welt zunächst nicht vorzukommen scheint, stellt sich die Frage nach dem Sinn des Ganzen heute als die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Die Frage nach der Möglichkeit, Gott zu erfahren, wird zur Frage, wie Gott als Sinn der Geschichte erfahren werden kann.¹⁴³

¹³⁸ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 362ff.

¹³⁹ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 364 und vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 120f.

¹⁴⁰ KASPER, Glaube und Geschichte, 121. Siehe dazu auch: KUNZ, Christentum ohne Gott? und Hans-Ludwig OLLIG, Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz' „Christentum ohne Gott?“ in: OLLIG, H.-L./WIERTZ O.J. (Hg.), Reflektierter Glaube, Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, (Deutsche Hochschulschriften; 1156), Egelsbach 1999, 13-27.

¹⁴¹ KASPER, Glaube und Geschichte, 121.

¹⁴² Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 122.

¹⁴³ Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 134f.

4.2 Antwortversuche

Auf die beschriebene Situation des Auseinanderfallens der Erfahrung des Menschen einerseits und des Glaubens an die Gegenwart Gottes in der Geschichte andererseits wurden in der Theologie verschiedene Antworten gegeben. Diese Antworten enthalten alle etwas Richtiges, aber keine der angebotenen Lösungen erfassen das Problem vollständig, wie bei den Ausführungen deutlich werden wird. Drei dieser nicht ausreichenden Antworten werde ich in Anlehnung an Erhard Kunz im Folgenden vorstellen.¹⁴⁴

4.2.1 Unmittelbare Erfahrung des gegenwärtigen Gottes

Wenn man in der geschichtlichen Welt von der persönlichen Gegenwart der Liebe Gottes sprechen möchte, muss man sich auf unmittelbare Gotteserfahrungen berufen können. So sagt es die erste Antwort. Das scheint zumindest im Bereich des geistlichen Lebens möglich zu sein, schließlich haben im Laufe der Geschichte immer wieder Menschen in mystischer Ergriffenheit Gott als unmittelbar gegenwärtig erlebt. Dadurch, dass der Mensch unmittelbar erfahrbaren Kontakt mit Gott selbst erhält, wird in diesem Erlebnis die Zweideutigkeit und Ungewissheit der geschichtlichen Erkenntnis überwunden. Aufgrund dieser unmittelbaren Begegnung scheint in der Geschichte Letztgültiges erkannt werden zu können. In der Tat bedarf es zumindest anfänglicher Erfahrungen im Bereich des religiösen Erlebens, des Gebets und der Mystik, damit ein gefestigter persönlicher Glaube möglich wird.¹⁴⁵ Man muss jedoch die Frage stellen, „was hier wirklich *unmittelbar* erfahren wird und was menschliche und folglich geschichtliche *Deutung* ist.“¹⁴⁶ Ohne diese schwierige Frage an dieser Stelle ausführlich diskutieren zu können, gilt es doch zumindest festzustellen, „daß das Bewußtsein unmittelbarer Begegnung mit dem ‚Heiligen‘ immer zugleich auch geschichtlich vermittelt ist.“¹⁴⁷

„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 Lebenshorizont und noch einmal quer durch alle diese Bereiche hindurch in verschiedenen Modifikationen. Denn der religiöse Mensch steht immer in einer bestimmten Tradition (ethnischer, kultischer, religiöser Art), auch wo er diese Abhängigkeit nicht realisiert.“¹⁴⁸

¹⁴⁴ Siehe dazu auch: KASPER, Glaube und Geschichte, 122-124.

¹⁴⁵ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 364f.

¹⁴⁶ KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 365. Anm.: Nach Jörg Splett kann es unmittelbare Gotteserfahrung nicht geben, „weder Gottes als des Ersterkannten noch seiner im Spiegel der Welt oder des Menschen. – Unmittelbar deswegen nicht, weil für jede Erfahrung gilt, daß sie der Erfahrende unvermeidlich nach dem Maße seiner selbst entgegennimmt.“ In: Jörg SPLETT, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, 5. Aufl., München 2005, 28.

¹⁴⁷ KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 365.

¹⁴⁸ Jean MOUROUX, Erfahrung, religiöse, in: Sacramentum Mundi, Bd. 1, Freiburg 1967, 1124.

Der „Horizont“, in dem religiöse Erfahrung möglich ist und der die für solche Erfahrung notwendigen Deutungskategorien liefert, hängt von der menschlichen Gemeinschaft und der jeweiligen geschichtlichen Situation ab.¹⁴⁹ Religiöse Erfahrungen sind immer schon gedeutete Erfahrungen, weshalb sie für weitere kritische Reflexion und Prüfung offen sein müssen. Durch die Konfrontation mit anderen geschichtlichen Erfahrungen und Deutungen können religiöse Erfahrungen bestätigt, vertieft oder korrigiert werden oder müssen vielleicht als Täuschung abgewiesen werden. Religiöse Erfahrungen sind nur dann „wahr und menschlich befreiend, wenn sie den Menschen für weitere Erfahrungen in der Geschichte öffnen.“¹⁵⁰ Bei der Frage, ob und wie Gott in der Geschichte zugänglich wird, kann man nicht bei dem Bewusstsein unmittelbar erfahrener Begegnung mit Gott stehen bleiben. Vielmehr muss gezeigt werden, wie dieses Bewusstsein in der Geschichte der gesamten menschlichen Erfahrung steht und wie es sich darin bewährt. Dabei soll den einzelnen religiösen Erlebnissen nicht ihre Bedeutung abgesprochen werden, jedoch genügt es nicht, sich allein auf sie zu berufen. Denn Offenbarung Gottes kann sich nicht ausschließlich in einem bestimmten Erlebnis ereignen, sondern nur in einer Geschichte.¹⁵¹

4.2.2 Glaube an die Gegenwart der Liebe Gottes aufgrund des Wortes der christlichen Verkündigung

Im zweiten Antwortversuch stellt Kunz die Position der dialektischen Theologie dar, die davon ausgeht, dass die Wirklichkeit Gottes den Bereich menschlicher Erfahrung grundsätzlich übersteigt. Gotteserkenntnis ist nach diesem Verständnis letztlich das unableitbare übernatürliche Geschenk des Glaubens.¹⁵²

Nachdem Gott dem Menschen in seiner irdischen Existenz niemals unvermittelt entgegentritt, bleibt am Ende immer eine Unsicherheit, ob es sich bei dieser oder jener Erfahrung tatsächlich um eine wahre Gotteserfahrung gehandelt hat. Um Gewissheit zu erlangen, ist nach Gisbert Greshake ein Akt der freien Anerkennung gefordert, „eben des *Glaubens*, welcher die geschöpflichen Offenbarungsvermittlungen als ‚Ausdruck‘ und ‚Symbol‘ des offenbarenden Gottes entgegennimmt und versteht.“¹⁵³ Wenn also die gemachte Erfahrung den Menschen nicht aus der Vorläufigkeit der Geschichte herausnimmt, dann scheint man gegen alle Einwände der Erfahrung an die Gegenwart

¹⁴⁹ Vgl. Jörg SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg 1971, 261f.

¹⁵⁰ KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 365.

¹⁵¹ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 365.

¹⁵² Vgl. KASPER, *Glaube und Geschichte*, 122.

¹⁵³ GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden*, 72f.

der Liebe Gottes nur „glauben“ zu können. Das Wort des Evangeliums, dass Gott die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,16b), kann von der menschlichen Erfahrung her weder streng bewiesen oder als berechtigt aufgewiesen werden, sondern nur rein im Glauben angenommen werden. Offenbarung ist dann das Ereignis, in dem Gott im Wort des Evangeliums seine Liebe der Welt und den Menschen zusagt. Weil aber das Wort von der Liebe Gottes von der menschlichen Welterfahrung nicht ableitbar ist, ruft es die Menschen auf, sich über alle Erfahrung hinaus zu öffnen. Die Konsequenz besteht darin, dass die Menschen ihre erfahrbare Welt und ihr weltliches Denken nicht absolut setzen, sondern den Grund ihrer Existenz in Gott erkennen, der sich im Wort als Liebe verkündigt. Durch das Vertrauen auf dieses Wort und den Glauben an die Liebe Gottes gegen alle Einwände der Erfahrung wird der Mensch frei, nun seinerseits die Welt zu lieben. Damit setzt der Glaube innerweltliche Tat und Erfahrung frei, ohne jedoch auf ihr aufzubauen.¹⁵⁴

Da das Wort des Evangeliums von der Liebe Gottes jedoch nicht nur in dialektischer Spannung zur geschichtlichen Erfahrung steht, sondern in solche Erfahrungen selbst verwoben ist, greift auch dieses zweite Verständnis zu kurz. Denn angesichts dieser geschichtlichen Konkretion wirkt die Erklärung der Offenbarung als bloßes Wortgeschehen, das rein im Glauben beantwortet werden muss, als Reduktion. Zudem wird dadurch die eingangs genannte Schwierigkeit des „geschichtlichen Denkens“ gegen ein Sprechen von der Nähe Gottes zu den Menschen und seiner Gegenwart in der Geschichte nicht gelöst. Menschliches Denken muss nach der Glaubwürdigkeit des Wortes von der Liebe fragen. Kritisches Denken wird kaum zu überzeugen sein, wenn zur Beantwortung der Frage nicht auf geschichtliche Ereignisse verwiesen werden kann, sondern allein der Glaube bleibt.¹⁵⁵ Da der Glaube einen universalen Anspruch erhebt, kann er nicht auf die im Grunde beliebige und private Innerlichkeit beschränkt werden. Vom Selbstverständnis des Glaubens her muss es deshalb einen Zusammenhang zwischen den menschlichen Daseinserfahrungen und der Glaubenswirklichkeit geben, um nicht zu einer Ideologie zu werden.¹⁵⁶

4.2.3 Theologie des Todes Gottes

Diese eben beschriebene Einsicht hat sich eine dritte Weise theologischer Reaktion auf das Problem einer zunehmenden Entfremdung von Glaubens- und Erfahrungswirklich-

¹⁵⁴ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 366.

¹⁵⁵ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 366.

¹⁵⁶ Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 122f.

keit angeeignet: die sogenannte Theologie des Todes Gottes.¹⁵⁷ Bei dieser Lösung nimmt man die geschichtliche Situation so ernst, dass jede Aussage, die die weltliche Aussage transzendiert, für unmöglich gehalten wird. Mit der Auffassung, dass man über das Ganze der Welt und folglich über Gott nichts aussagen kann, vertritt man also einen metaphysischen Agnostizismus. Dabei spielt jedoch der christliche Glaube eine nicht unbedeutende Rolle. Er zeigt nämlich einen Weg auf, wie in der Geschichte Sinn verwirklicht werden kann. Die zwischenmenschliche Liebe ist dieser Weg, den Jesus in vollkommener Weise gegangen ist. Vor einigen Jahren zielte diese Position auf Veränderung der sozialen und ökonomischen Ungerechtigkeit. Heute konzentriert sich das Interesse vieler Menschen eher auf den privaten emotionalen Bereich. Der Glaube soll durch seine Symbole und Riten ausschließlich einen Weg persönlicher Selbstfindung ermöglichen. Bedeutung hat allein die subjektive Erlebniskomponente, also das, was man momentan als für sich hilfreich empfindet.¹⁵⁸

Diese Lösung scheint zunächst vielversprechend, denn einerseits befreit sie von schwierigen theoretischen Fragen und andererseits misst sie dem christlichen Glauben eine Bedeutung in der Geschichte bei. Trotzdem ist auch diese Lösung nicht ausreichend. Die Notwendigkeit, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen zu geben, lässt sich auch hier nicht umgehen, wenn man der Liebe im christlichen Verständnis entscheidende Bedeutung zuerkennen und an ihrem sittlichen Verpflichtungscharakter festhalten will. Indem man die Liebe für entscheidend hält, sagt man, dass man die Liebe im Ganzen der Geschichte für entscheidend hält, da man in ihr den Sinn des Lebens in der Geschichte am Tiefsten verwirklicht glaubt. Damit trifft man in theoretischer Reflexion eine Entscheidung über die Geschichte als Ganze.¹⁵⁹

Nun stellt sich die Frage, wie sich dieser Glaube angesichts der Unabgeschlossenheit und Begrenztheit des menschlichen Erkennens rechtfertigt. Damit steht man wiederum vor der zu Beginn genannten Schwierigkeit, wie sich die Aussage über die Nähe Gottes zum Menschen und seiner Gegenwart in der Geschichte verstehen und verantworten lässt. Zudem lässt sich die Liebe im christlichen Verständnis nicht von der Dimension der Transzendenz oder der Beziehung zu Gott lösen. Einzig die Liebe vermag es, den Mitmenschen nicht nur wegen seiner geschichtlichen Nützlichkeit anzuerkennen, sondern weil ihm in sich selbst Anerkennung und Liebe zukommt. Die Liebe weist damit

¹⁵⁷ Vgl. KASPER, Glaube und Geschichte, 122.

¹⁵⁸ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 367.

¹⁵⁹ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 367.

über den Prozess der Geschichte hinaus und setzt wahre Transzendenz voraus, von der allein her der Einzelne mehr sein kann als nur Mittel im Dienste der Evolution.¹⁶⁰

Kunz stellt die Frage, ob es über diese unzureichenden Antworten hinaus ein Verständnis der christlichen Offenbarung gibt, das der dargelegten Problematik gerecht wird, ohne jedoch das traditionelle Verständnis wesentlich zu verkürzen.¹⁶¹ Er selbst entwickelt einen alternativen Antwortversuch und nennt ihn das „prosagogische Offenbarungsverständnis.“¹⁶² Das Wort prosagogé kommt aus dem griechischen Neuen Testament und bezeichnet den Zugang, den Christus den Menschen von Gott her zu Gott hin eröffnet hat. Weshalb dieses Wort für das Offenbarungsverständnis von Kunz eine bedeutende Rolle spielt, werde ich in der folgenden Darstellung seines Lösungsvorschlags aufzeigen.¹⁶³

4.2.4 Die Offenbarung als Eröffnung eines Weges zu Gott

Kunz gibt zu bedenken, dass sich eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Nähe Gottes zum Menschen und seiner Gegenwart in der Geschichte angesichts heutiger Schwierigkeiten nicht finden lässt, wenn man nicht das in der Heiligen Schrift grundgelegte wirklich geschichtliche Offenbarungsverständnis zurückgewinnt.¹⁶⁴ Das Wort prosagogé im Zusammenhang mit dem Offenbarungsverständnis bringt die von Kunz angestrebte Verschränkung von göttlichem und menschlichem Tun, von Offenbarung und Glauben zum Ausdruck.¹⁶⁵ Gott teilt sich den Menschen nach biblischem Verständnis dadurch mit, dass dem Menschen in seiner Erfahrung und seiner Geschichte ein Weg sichtbar wird, auf dem er Zugang zu Gott erhält. Gott ist es, der sich den Menschen offenbart, indem er auf sie zukommt und sie anspricht.¹⁶⁶ Gottes Selbstmitteilung zeigt sich im Weg der Menschen zu Gott, den die Liebe Gottes ihnen zugänglich gemacht hat.¹⁶⁷ Die Zuwendung Gottes ist von den Menschen nicht

¹⁶⁰ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 367.

¹⁶¹ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 367.

¹⁶² Medard KEHL, Laudatio auf Prof. Dr. Erhard Kunz SJ, in: Mitteilungen 20, Akademisches Jahr 1998/99, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Hg.), Frankfurt 1999, 8. Anm.: Dieser Begriff wurde von den Studierenden (vor allem von Klaus Mertes SJ) in Sankt Georgen als zusammenfassende Umschreibung der These von Kunz geprägt.

¹⁶³ Vgl. KEHL, Laudatio, 8. Siehe zu den folgenden Ausführungen auch: Wilhelm TOLKSDORF, Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext, (Internationale Cardinal-Newman-Studien; 18), Frankfurt 2000.

¹⁶⁴ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 368. Zu den nun folgenden Ausführungen möchte ich auf die Vorlesung von Erhard Kunz SJ über „Gotteserkenntnis und Offenbarung“ verweisen, die er im Sommersemester 1980 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen gehalten hat.

¹⁶⁵ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

¹⁶⁶ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 368.

¹⁶⁷ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

unvermittelt in sich selbst erkennbar, sondern nur in der Wirkung, die sie in der Geschichte und Erfahrung auslöst.¹⁶⁸ Die Wirkung besteht darin, „daß es *dem Menschen* gegeben wird, seine zwiespältigen und vieldeutigen Erfahrungen in einer solchen Einheit zusammenzuschauen, daß sie als *Weg zu Gott* verstehbar werden.“¹⁶⁹ Auf diesem Weg, der die menschlichen Erfahrungen umfassend integriert, geht der Mensch auf Gott zu und erhält folglich in der Geschichte Zugang zu ihm.¹⁷⁰ Der Mensch kann Gott erkennen und die Offenbarung Gottes annehmen, wenn er den eröffneten Weg zu Gott geht. Am Beispiel des Exodusgeschehens lässt sich zeigen, dass die Eröffnung des Weges zu Gott die Offenbarung Gottes ist. In den positiven und negativen Erfahrungen, die das Volk Gottes mit Jahwe macht, lernt es ihn immer besser kennen. Das Offenbarungsgeschehen nimmt all diese Erfahrungen in sich auf und zeigt den Menschen in der Geschichte einen Weg, die Fraglichkeit und Vorläufigkeit der Geschichte positiv zu bewältigen.¹⁷¹

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 unterschiedliche Intensität haben. Es kann ein langsamer Wachstumsprozess ohne nennenswerte innere Erlebnisse sein, aber auch eine außergewöhnliche Erleuchtung, in der dem Menschen in besonderen inneren Erfahrungen zugleich mit einer neuen Sicht der bisherigen Erfahrung ein intensiver Zugang zu Gott geschenkt wird. Auch eine solche Erleuchtung ist nicht geschichtslos, sie integriert vielmehr die bisherigen Erfahrungen und muss sich an künftigen bewähren.¹⁷²

Es stellt sich die Frage, ob sich der Weg, der dem Menschen in der Offenbarung eröffnet ist, näher bestimmen lässt. Dieser Gott offenbarende Weg des Menschen zu Gott hat bei Kunz eine klare innere Struktur.¹⁷³ Im folgenden Abschnitt möchte ich diese formale Struktur des Zugangs zu Gott aufzeigen. Dabei soll in Bezug auf die anfangs gestellte Problemfrage nach einem verantworteten Sprechen über Gottes Nähe zu den Menschen und seiner Gegenwart angesichts heutiger Schwierigkeiten eine Antwort versucht werden.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 368.

¹⁶⁹ KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 368.

¹⁷⁰ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 368.

¹⁷¹ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 368.

¹⁷² Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 368.

¹⁷³ Vgl. KEHL, *Laudatio*, 8.

¹⁷⁴ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 369.

4.3 Etappen des Weges zu Gott

Kunz geht es in der Frage von Gotteserfahrung um die Einheit von allgemein menschlicher Erfahrung und christlichem Glauben. Dazu nimmt er vorzugsweise die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe zu Hilfe, denn diese drei anthropologischen Grundvollzüge schließen den Menschen auf für die Offenbarung Gottes.¹⁷⁵ Die Offenbarung greift solche gelebten Grundhaltungen auf und führt den Menschen dadurch „zu einer ausdrücklichen, ihn heilenden Begegnung mit dem sich in Jesus Christus selbst verschenkenden Gott.“¹⁷⁶ Nach Kunz eröffnet sich durch die Offenbarung ein Zugang zu Gott. In Form seines Weg-Modells macht er Elemente sichtbar, die für das, was man „Gotteserfahrung“ nennt, konstitutiv sind. Dabei werden Dimensionen herausgearbeitet, in denen sich eine Gotteserfahrung ereignet. Diese Hinweise können hilfreich sein, um die eigenen Erfahrungen zu befragen, zu klären und zu vertiefen.¹⁷⁷ Deshalb werden mir die benannten Dimensionen im letzten Kapitel als Kriterien zur Reflexion der Erfahrungen bei den „Exerzitien auf der Straße“ dienen.

4.3.1 Gott ist keine unmittelbare Gegebenheit menschlicher Erfahrung

Wie inzwischen deutlich wurde, steht man beim Nachdenken über Gotteserfahrung vor dem Problem, dass der Gegenstand der Reflexion, also Gott, nicht in der Unmittelbarkeit gegeben ist, wie das bei Erfahrungen sonst der Fall ist. Mit dieser Schwierigkeit ist eine erste Dimension angesprochen, die konstitutiv für eine Gotteserfahrung ist und die Ausgangspunkt für die kommenden Überlegungen ist. Da Gott nicht unmittelbar in der Welt gegeben ist, kann er auch nicht einfachhin erfahren werden. Alles, was den Menschen in der Welt begegnet, ist kontingent und damit fraglich. Gott hingegen ist endgültig und somit verschieden von der Welt. Auch in den als Gotteserfahrung wahrgenommenen Erlebnissen entzieht sich der Absolute einem unmittelbaren Zugang. Durch andere Erlebnisse wird die bereits gemachte Erfahrung vielleicht auch wieder in Frage gestellt. Nicht selten erweist sich eine „Gotteserfahrung“, beispielsweise das Verspüren der Berufung zum Ordensleben, im Nachhinein als Zusammenspiel verschiedener soziologischer oder psychologischer Faktoren, die sich rückblickend auch anders als durch einen Anruf Gottes erklären lassen. Viele Erlebnisse, bei denen man sich früher auf Gott berufen hat, lassen sich heute auf innerweltliche Ursachen

¹⁷⁵ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 369 und KEHL, Laudatio, 7f.

¹⁷⁶ KEHL, Laudatio, 8.

¹⁷⁷ Vgl. Erhard KUNZ, Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?, in: GuL 42 (1969), 421. Anm.: Die im Folgenden zitierten Artikel von Kunz wurden gesammelt veröffentlicht in: Erhard KUNZ, Gott finden in allen Dingen, 2. Aufl., Frankfurt 2008.

zurückführen. Was aber war dann dieses als Gotteserfahrung interpretierte Erlebnis? Wie lässt sich ein solches von einer wahren Begegnung mit Gott unterscheiden?¹⁷⁸

Man könnte den Einwand erheben, dass der eigentliche Ort der Gotteserfahrung nicht das innere Erleben ist, denn die Suche nach Gott in einer intensiven, inneren Erfahrung ist ohnehin ein kultursoziologisch bedingtes, zeitgeschichtlich begrenztes Phänomen. Vielmehr könnte man den eigentlichen Ort der Gotteserfahrung im anderen Menschen, in der äußeren Geschichte, in der Kirche oder in Jesus Christus vermuten. Hier stellt sich aber unmittelbar die Frage, ob in diesen Gegebenheiten Gott wirklich unmissverständlich erfahrbar wird. Weiter lässt sich fragen, wie beispielsweise in Jesus Christus Gott erfahrbar ist. Früher oder später wird man feststellen müssen, dass Gott in Jesus Christus auch nicht ohne weiteres gegeben und greifbar ist. Da Jesus Mensch war, kann man nicht ohne Unterscheidung behaupten, dass in ihm Gott unvermittelt gegenwärtig oder erfahrbar sei.¹⁷⁹

Zusammenfassend ist damit festzuhalten, dass Gott im Bereich der Erfahrungen der Menschen nicht unmittelbar gegeben ist und er selbst deshalb auch nicht Inhalt der menschlichen Erfahrung sein kann. Was sich erfahren lässt, sind lediglich innerweltliche Gegenstände und Personen und innere Erlebniszustände. Diese stehen in einer innerweltlichen und innergeschichtlichen Kausalkette, die auch von dorthier erklärt werden müssen. Eine innerweltliche Erklärung lässt sich nicht immer sofort finden, jedoch sollte die dadurch entstehende Lücke nicht voreilig durch eine transzendente Ursache gefüllt werden. Gott ist kein Lückenfüller für Erklärungsnotstände und die Erfahrung dieser Lücke ist nicht gleichzusetzen mit einer Gotteserfahrung.¹⁸⁰

Diese Feststellung ist einmal wichtig, um nicht in Versuchung zu geraten, im Bereich der religiösen Erfahrung nach einem Ort zu suchen, in dem Gott doch unmittelbar gegeben und erfahrbar wird. Es bleibt festzuhalten, dass alles, was der Mensch erfährt, einfachhin Welt ist und dass diese Welt und der Mensch selbst aufgrund der je größeren Unähnlichkeit nicht Gott sind. Zum Anderen ist die Feststellung wichtig, um in der erfahrenen Abwesenheit Gottes auch im Bereich der religiösen Erfahrung die Transzendenz Gottes zu bewahren. Schon in der Heiligen Schrift finden sich zahlreiche Aussagen darüber, dass Gott auch im religiösen Leben nicht direkt gesehen oder erfasst werden kann. Mose bekam nach dem Verlangen einer unmittelbaren Begegnung mit Gott

¹⁷⁸ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 422.

¹⁷⁹ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 423.

¹⁸⁰ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 423f.

die Antwort: „Mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn kein Mensch kann mich schauen und dabei am Leben bleiben“ (Ex 33,20). In der Erfahrung der Abwesenheit Gottes wird das Faktum der Unantastbarkeit und Heiligkeit Gottes unterstrichen. Gott wahrt seine unbedingte Freiheit und er lässt sich nicht auf eine bestimmte Erfahrung eingrenzen. Der Mensch kann Gott nur in einer Bewegung wahrnehmen und zwar in einer Bewegung des gesamten Lebens.¹⁸¹ Die Grundhaltungen dieser Bewegung werde ich nun benennen und weiter entfalten.

4.3.2 Offenheit und Ansprechbarkeit

Am Anfang des den Menschen eröffneten Zugangs und Weges zu Gott steht das Geöffnet-Werden und zwar im Angesprochen-Werden des Menschen durch Gott. Gott kommt auf den Menschen mit der Eröffnung und Zusage des wahren Lebens zu, indem er ihn beim eigenen Namen anspricht. Aufgrund der bedingungslosen Zuwendung Gottes kann der Mensch beginnen, sich aus seiner angstvollen Selbstverschlossenheit zu öffnen. Außerdem wird er erkennen, dass die Bereitschaft gegenüber Gott die ihm gemäße Haltung ist. Am Beginn des Weges steht also eine positive Orientierung, in der Gott als Gott des Lebens und des Heils anerkannt wird, dem man sich gerne öffnet. Für ein lebensförderndes Gottesverhältnis ist dieser positive Anfang von entscheidender Bedeutung. Diese positive Orientierung zwischen Gott und Mensch vermittelt sich in positiver zwischenmenschlicher Beziehung, also in menschlicher Gemeinschaft.¹⁸² Der Mensch macht schon früh die Erfahrung des Angesprochen-Werdens durch seine Mitmenschen und er wird sich aufgerufen fühlen, ihnen zu antworten. Wenn der Mensch sich nicht ganz aus der menschlichen Gemeinschaft herausstellen und damit sich selbst aufgeben will, muss er sich in irgendeiner Weise dem Ruf der Mitmenschen stellen und auf deren Forderungen und Erwartungen eingehen. Da er jedoch den zahlreichen Beziehungen mit ihren vielgestaltigen und manchmal sogar widersprechenden Erwartungen nicht gerecht werden kann, muss er lernen, frei von den einzelnen Ansprüchen zu werden und auf das Ganze zu hören. Freiheit und Öffnung zum Ganzen stehen zueinander in engem Zusammenhang. Das Hören auf das Ganze heißt, auf die Gesamtheit der Menschen und ihre Situation, auf die Geschichte mit ihrer Vergangenheit und ihren Tendenzen zur Zukunft hin zu hören. Wenn man offen und hörend sein will, drängt sich die Frage auf,

¹⁸¹ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 424.

¹⁸² Vgl. Erhard KUNZ, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Methoden jesuitischer Vorgehensweise, in: SIEVERNICH, M./SWITEK, G. (Hg.), Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 82f.

ob nicht die ganze Menschheit hörend ist und ob sie nicht auf einen Weg geschickt ist, aus einem unbekanntem Ursprung heraus und auf ein unbekanntes Ziel hin. Danach bedeutet Öffnung zum Ganzen hin Öffnung über alles Sichtbare und Erfahrbare hinaus in den Bereich des unbekanntem und dunklen Geheimnisses hinein, das die gesamte Menschheit und ihre Geschichte umgibt. Wenn der Mensch frei und verantwortlich er selbst sein will, muss er die Transzendenz über alle Grenzen hinaus vollziehen und sich auf diese Bewegung des Transzendierens einlassen. In diesem unvoreingenommenen Hören, in dieser unbegrenzten Öffnung oder Glaubensbereitschaft ist der Ort gegeben, an dem die menschliche Erfahrung über sich selbst und über Welt und Geschichte hinaus geöffnet ist, ohne aufzuhören, innerweltliche und geschichtliche Erfahrung zu sein. Das Ziel unbegrenzter Öffnung ist dem Menschen zwar unbekannt und er weiß auch zunächst nicht, woraufhin er eigentlich geöffnet ist, aber er erfährt sich als geöffnet und hörend über alle Begrenzungen hinaus. In dieser Erfahrung weiß der Mensch, dass es berechtigt ist, sich so zu öffnen, weil er es als befreiend erlebt.¹⁸³

Gott kann dem Menschen nur zugänglich werden, wenn er in der Haltung der unbegrenzten Bereitschaft und Ansprechbarkeit, des unvoreingenommenen Wohlwollens und der unverkrampften Aufnahmebereitschaft lebt. Diese Haltung bezeichnet Kunz als das Kriterium einer wahren Gotteserfahrung. Denn wenn Gott das Geheimnis meint, das diese Welt trägt und umgibt, dann kann der Mensch von diesem Geheimnis nur etwas erfassen, wenn er unbegrenzt offen ist. Damit wird aber auch alles, was der Mensch aus dieser Offenheit heraus erfährt, zu einem Hinweis auf das letzte, unbekanntes Geheimnis der Welt und des eigenen Lebens.¹⁸⁴

Nach Kunz steht also am Anfang des Weges zu Gott „die grundsätzliche Offenheit, die Empfänglichkeit des Menschen, ein positiv bejahendes Grundvertrauen in die Wirklichkeit, daß ihr unfaßbares Geheimnis letztlich ein gutes, sinnstiftendes Geheimnis sei.“¹⁸⁵ Ohne diese unbegrenzte Offenheit gibt es keine Gotteserfahrung, und in dieser grundsätzlichen Offenheit wird jede einzelne Erfahrung zu einer vermittelten Gotteserfahrung. Wenn dem Menschen eine Gotteserfahrung unmöglich erscheint, sollte er ehrlich überprüfen, ob er aus unbegrenzter Offenheit und Glaubensbereitschaft lebt; denn

¹⁸³ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 424ff.

¹⁸⁴ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 426.

¹⁸⁵ KEHL, Laudatio, 8.

ohne diese Haltung steht er nicht an dem Ort, an dem ein Zugang zu der Bewegung Gottes eröffnet ist.¹⁸⁶

4.3.3 Erwartung und Hoffnung unbegrenzter Gemeinschaft

Die zweite von Kunz genannte Etappe umfasst die Konfrontation mit den negativen Erfahrungen von Sinnlosigkeit, Leid, Schuld und Tod.¹⁸⁷ Der Mensch, der die umschriebene Haltung der Offenheit besitzt, wird nicht übersehen können, dass der jetzige Welt- und Lebenszustand sehr unvollkommen ist.¹⁸⁸ Trotz der verworrenen und fraglichen Geschichte gibt es aber positive Erfahrungen, in denen dem Menschen anfanghaft Sinn und Heil erschlossen sind. Kunz verdeutlicht diese Erfahrung von Sinn und Heil an einem Beispiel: Jemand, der in einer Gemeinschaft anerkannt, in seiner Eigenart und Begrenztheit geachtet wird und in der er auch selbst die anderen dienend anerkennt, und wenn diese Gemeinschaft sich auch noch bemüht, aufbauend und positiv zur Welt und zur Menschheit zu stehen, erfährt der Mensch etwas, das gelungen, ganz und heil ist. In einer solchen Situation erfährt er Freiheit, also einen Zustand, in dem die Selbstentfremdung des Menschen aufgehoben ist. Mit dieser positiven Erfahrung wird zugleich die Erwartung geweckt, dass alles so gelungen, ganz und heil sein möge. Es erwacht die Sehnsucht, dass der als gegeben erfahrene Sinn die ganze Geschichte erfüllen möge. Man erwartet, dass der Einzelne im Ganzen bejaht und angenommen wird und zwar nicht nur in dieser Gemeinschaft. Man erwartet also, dass die Geschichte als Ganze von einem Prinzip der Bejahung, der Liebe und der Freiheit erfüllt ist. Dieses Prinzip, das das Ganze erfüllt und zugleich dem Einzelnen im Ganzen seinen Sinn gibt, muss zum Einen im Ganzen der Geschichte wirksam sein und zum Anderen zugleich den Prozess der Geschichte transzendieren. Sonst könnte dieses Prinzip den Prozess der Geschichte nicht in einem einheitlichen, sinnvollen Ganzen gestalten. Ausgehend von positiven Erfahrungen geschieht also in der Erwartung ein Ausgriff auf ein transzendent-immanentes Prinzip der Bejahung und der Liebe in der Geschichte. Das ist nun der Ort, wo das Wort „Gott“ von der geschichtlichen Erfahrung her einen Sinn erhält. Die Geschichte ließe sich ohne diesen erwarteten Ausgriff kaum als sinnvolles Geschehen denken. Er ist notwendig, um den personalen Wert und die Freiheit des Menschen in der Geschichte zu bewahren.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 426f.

¹⁸⁷ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

¹⁸⁸ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 427.

¹⁸⁹ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 369f.

Auf dem Weg der Offenbarung wird zwar durch die einzelnen Sinnerfahrungen die Erwartung des immanent-transzendenten Prinzips der Liebe geweckt, angesichts des Leids in der Welt gerät diese ins Universale geweitete Erwartung aber in eine tiefe Krise. Im Leid, im Scheitern, in der Enttäuschung und in den Verfehlungen bricht immer wieder das Sinnlose in die Welt ein. Die Offenbarungsbewegung schließt die negativen Erfahrungen eben nicht aus, sondern nimmt sie in sich auf. Die leidvollen Dimensionen der menschlichen Existenz werden durch den Offenbarungsvorgang ebenso wenig wie die menschlichen Erwartungen verdrängt. Wie die zahlreichen Geschichten aus der Heiligen Schrift zeigen, werden die menschlichen Fehlhaltungen und deren schmerzhafteste Erfahrungen nicht nur nicht verdrängt, sondern durch die Offenbarung sogar deutlich zur Sprache gebracht.¹⁹⁰

Angesichts der Krise der Erwartungen besteht für den Menschen die Versuchung, sich durch eigene, kurzfristige Antworten zu beruhigen. Auf dem Weg zu Gott werden solche Lösungsversuche als Fluchtversuche jedoch zurückgewiesen. Die Offenbarungsbewegung stellt den Menschen wieder in die Ungesicherheit hinein und ermutigt ihn, seine unabgeschlossene Geschichtlichkeit und die Offenheit seiner Existenz anzunehmen.¹⁹¹ Wo also die negativen Erfahrungen nicht verdrängt oder verharmlost werden, wo sie angenommen und ausgehalten werden, wo sie die ursprüngliche Offenheit im Umgang mit der menschlichen Welt nicht zerstören, sondern zu einer „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (vgl. Röm 4,18) führen, da werden gerade auch diese Erfahrungen für den Menschen offenbarer Zugang zu dem heilenden, vergebenden und da-seienden Gott.¹⁹²

Wenn der Mensch in der oben umschriebenen Haltung der Offenheit lebt, wird er die Hoffnung nicht verdrängen oder verkürzen, die ihn trotz oder gerade wegen des unvollkommenen Welt- und Lebenszustandes innerlich erfüllt. Vielmehr wird er diese Hoffnung uneingeschränkt in sich aufsteigen lassen, da sich in ihr die Kraft des Lebens zeigt. Wenn der Mensch die aufsteigende Hoffnung unterdrückt, verschließt er sich selbst dem Weg zum Leben und fällt aus der uneingeschränkten Offenheit heraus. Nun stellt sich die Frage, was der Mensch im Tiefsten erwartet und erhofft. Der Mensch ersehnt für sich und seine Mitmenschen ein Leben des Heils und des Glücks. Allerdings macht er die Erfahrung, dass er das Heil und das Glück nicht aus eigener Kraft herbeiführen und die

¹⁹⁰ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 370.

¹⁹¹ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 370f.

¹⁹² Vgl. KEHL, *Laudatio*, 8.

Zukunft nicht vollständig absichern kann. Aufgrund dieser Situation erwartet er, dass er sein Leben und das Leben seiner Mitmenschen, jemandem anvertrauen kann. Es soll jemanden geben, auf den Verlass ist bis in die letzte Stunde hinein. Die Bibel sieht in diesem jemand Gott, den Dabei-Seienden (vgl. Ex 3,14). Er wird in der Hoffnung als der erfahren, dem sich der Mensch anvertrauen kann und der dem Menschen darin Heil und Befreiung schenkt.¹⁹³

4.3.4 Mitmenschlichkeit als Ort der Gotteserfahrung

Als nächste Etappe des Weges zu Gott nennt Kunz das aus der Hoffnung entspringende Handeln, in dem sich die Hoffnung als begründet erweist.¹⁹⁴ Dies wird konkret in gelebter Mitmenschlichkeit erfahren.¹⁹⁵ Der Mensch ist das, was er erhofft, und sein Leben wird von seinen Erwartungen bestimmt und geprägt. Deshalb muss sich die christliche Hoffnung, die den Dabei-Seienden erwartet, unmittelbar im Tun des Menschen auswirken. Denn wer darauf hofft, dass die Geschichte vom Gott der Liebe getragen ist, wird selber anfangen, in Tat und Wahrheit zu lieben. Der auf das Heil hoffende Mensch wird versuchen, in seinem Lebenskontext mit seinen Möglichkeiten am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken, um den Zustand des Heils jetzt schon heraufführen zu helfen.¹⁹⁶ Der Mensch erfährt sich in der gelebten Nächstenliebe in seiner Offenheit, in seinem Vertrauen und in seiner Hoffnung bestätigt.¹⁹⁷ In diesem zwischenmenschlichen Beistand kann der anfanghaft erfahrbar werden, dessen endgültiger Beistand erhofft wird. So wird die Mitmenschlichkeit auf dem Hintergrund der Hoffnung zum Ort der Gotteserfahrung. Die Erfahrung mitmenschlicher Gemeinschaft als solcher würde keine Erfahrung Gottes vermitteln. Die Spur Gottes wird im Zueinander der Menschen erst erfahrbar, wenn sich zuvor der Einzelne, sei es bewusst oder unbewusst, Gott selbst anvertraut hat. Denn man kann dem Mitmenschen erst Heil schenken, wenn man das eigene Heil jenem Dabei-Seienden überlassen hat. Die Mitmenschlichkeit kann wegen dieses Zusammenhanges nur in Verbindung mit Glaubensbereitschaft und Hoffnung auf den Dabei-Seienden eine Gotteserfahrung vermitteln. Auf der anderen Seite fehlt der Glaubensbereitschaft und der Hoffnung ohne mitmenschliches Einander-Beistehen der Bezug zur Wirklichkeit. Im konkreten zwischenmenschlichen Beistand und in der konkreten Liebe erweisen sich die beiden menschlichen Vollzüge als heilend und darin

¹⁹³ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 427f.

¹⁹⁴ Vgl. KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 371.

¹⁹⁵ Vgl. TOLKSDORF, Analysis fidei, 69.

¹⁹⁶ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 429 und KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 371.

¹⁹⁷ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

als berechtigt. Die Hoffnung und der in ihr erwartete Gott werden erst in der geschwisterlichen Liebe als begründet erfahren. Ohne die Nächstenliebe hätte der in der Hoffnung erfahrene Gott für den Menschen keinen Grund, sondern die Erfahrung würde sich zu einer Illusion auflösen. In der Wirkung, die die Hoffnung in dieser Welt hervorruft, wird der erhoffte Gott sichtbar und menschlich erfahrbar. Erst in der Mitmenschlichkeit wird die Erfahrung Gottes zu einer lebendigen, konkreten, den Menschen betreffenden Erfahrung.¹⁹⁸

4.3.5 Dankendes Bekenntnis

Gekrönt wird der von Kunz beschriebene Weg zu Gott schließlich von dem dankenden Bekenntnis zu Gottes Wirken in der Geschichte, durch das er den Menschen einen Zugang zu sich eröffnet hat.¹⁹⁹ Denn indem der Mensch die geschwisterliche Liebe als Begründung der Hoffnung erfasst, versteht er, dass er sich im wahren Sinn als verdankt begreifen darf. Durch die Gewissheit, die der Hoffnung durch die Liebe zuteil wird, wird der Mensch zur Dankbarkeit befreit. Sie drängt ihn, diesen Dank dem Woher seines verdankten Lebens und dem Wohin seiner begründeten Hoffnung auszusprechen. Dieses Aussprechen des Dankes wird in Gemeinschaft geschehen, da es von der Liebe getragen und geweckt wird.²⁰⁰ Im dankenden Bekenntnis derer, die einen ähnlichen Weg geführt werden, also der Gemeinschaft der Glaubenden kommt es zum ausdrücklich christlichen Glaubensakt.²⁰¹ In diesem gemeinsamen Dank ist nun der Ort, an dem man dem unbekanntem Geheimnis, das sich dem Menschen in der Kraft zur Liebe und zum Dienst zuspricht und ankündigt, einen Namen geben muss. Damit ist also der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muss, wenn es sinnvoll sein soll, das gemeinsame Danken, das aus den benannten Dimensionen, also aus dem Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe hervorgeht.²⁰²

In der Liebe, die der Hoffnung entspringt und die zum dankenden Bekenntnis der Gegenwart Gottes hinführt, erfährt der Mensch anhanghaft Glück und Heil und erlebt den Grund für die Erwartung endgültigen Heils. Diese Erfahrung gerät aber durch die Realität der Welt erneut in die Krise. Es beginnt ein neuer Schritt auf dem in der Offenbarung eröffneten Weg.²⁰³ Damit stellt das Offenbarungsgeschehen den Menschen

¹⁹⁸ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 429f. und KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 371.

¹⁹⁹ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

²⁰⁰ Vgl. Erhard KUNZ, Überlegungen zur Gotteserkenntnis, in: GuL 42 (1969), 100.

²⁰¹ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

²⁰² KUNZ, Überlegungen zur Gotteserkenntnis, 101.

²⁰³ Vgl. TOLKSDORF, Analysis fidei, 70 und KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 373.

in einen „dynamischen, ständig fortschreitenden Prozeß, der andauert, solange Geschichte ist, der sich aber in ihr nicht vollendet“.²⁰⁴ Nur im Zusammenspiel der benannten Elemente teilt Gott sich offenbarend mit und in der Zusammenschau dieser Elemente wird er erfahrbar.

4.3.6 Jesus Christus als Urbild dieser Weg-Struktur

Kunz bindet schließlich die eben dargestellte Weg-Struktur an die geschichtliche Gestalt Jesu zurück, denn von ihr her lässt sich seine Theorie am Besten verifizieren.²⁰⁵ Anhand der entfalten Dimensionen – die Nichtunmittelbarkeit Gottes, die Erfahrung der Öffnung zum Ganzen hin, die Hoffnung und Erwartung unbegrenzter Gemeinschaft, die Erfahrung des zwischenmenschlichen Einander-Beistehens und das dankende Bekenntnis – wird nach Kunz die Bedeutung Jesu Christi für die Gotteserfahrung der Menschen deutlich. Er ist derjenige, der die aufgezeigten Dimensionen der Gotteserfahrung in tiefer und absoluter Weise gelebt hat. Er hat die Erfahrung der Abwesenheit Gottes am Kreuz durchlitten und bis in den Tod hinein die Offenheit und Ansprechbarkeit durchgehalten. Die Hoffnung oder die Erwartung Gottes und seines Reiches waren das Hauptthema seiner Verkündigung. Bis zum Ende hat er darauf vertraut, dass diese Hoffnung nicht vergebens sei. Dieses Vertrauen hat sich nach seinem Tode in der Erfahrung der Auferstehung anderen Menschen mitgeteilt, so dass bis heute die Auferstehung Christi der eigentliche Angelpunkt der Hoffnung und des Vertrauens geblieben ist. Aus der Erwartung des Reiches heraus hat er die Liebe gelebt und verkündet. Indem er den Menschen beistand, machte er sichtbar, dass er auf den Gott der Liebe hoffend ausgerichtet war. Durch seine Liebe zu den Menschen wurde die Liebe Gottes zu den Menschen offenbar (vgl. 1 Joh 4,9). In der Gotteserfahrung Jesu ist Gott den Menschen somit in unüberbietbarer und radikaler Weise nahe gekommen. Gott gibt jedoch seine Transzendenz und seine absolute Freiheit auch in Jesus nicht auf.²⁰⁶ Im Leben Jesu stellt sich in grundlegender und maßgeblicher Weise sowohl das Geschehen dar, in dem Gott von sich her den Menschen Zugang zu sich eröffnet, als auch der Weg, der von den

²⁰⁴ KUNZ, Der Gott der Offenbarung, 373.

²⁰⁵ Vgl. KEHL, Laudatio, 8.

²⁰⁶ Vgl. KUNZ, Gott erfahren, 430f. Anm.: Dass Gott seine Transzendenz in Jesus nicht aufgibt, betont auch Balthasar: „Wenn Gott in Jesus Christus auf uns zukommt, ja in uns wohnen will, dann heißt das nicht, daß er an Erhabenheit und Unbegreiflichkeit einbüßt, sondern daß diese Eigenschaften, die für uns bisher kaum mehr waren als abstrakte Worte, plötzlich einen Glanz erhalten, der sie uns konkret werden läßt, gerade dann, wenn wir wissen, daß wir Kinder des göttlichen Vaters genannt werden.“ In: BALTHASAR, Gotteserfahrung, 509.

Menschen aus zu dem von Jesus erschlossenen Gott führt.²⁰⁷ In Jesus ist also eine Bewegung in die Welt gekommen, durch die die Menschen sich auf den transzendenten Gott ausrichten können. Wenn sich die Menschen immer wieder auf diese Bewegung einlassen, können sie an der Gotteserfahrung Jesu teilhaben. So werden die Menschen in das Bild Jesu umgewandelt, der seinerseits das Bild des unsichtbaren Gottes ist.²⁰⁸

Die Gotteserfahrung der Menschen soll sich jedoch nicht nur an Jesus Christus entzünden. Um Jesus überhaupt zu verstehen, müssen sich die Menschen Offenheit und Glaubensbereitschaft, Hoffen und Vertrauen, geschwisterliche Liebe und Dienstbereitschaft immer auch von den Mitmenschen vermitteln und schenken lassen. Die Mitte und der Höhepunkt der Gotteserfahrung ist den Menschen aber in Jesus Christus eröffnet. Kunz betont deshalb, dass die Erinnerung an Jesus bzw. die Meditation seines Lebens nicht aufhören darf.²⁰⁹

Die vorangegangenen Überlegungen zur Möglichkeit der Gotteserfahrung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der Mensch befindet sich häufig in der Spannung zwischen dem Versuch, an Gottes Nähe und seine Gegenwart in der Geschichte zu glauben, und der Erfahrung eines scheinbar abwesenden Gottes. Auf diese Situation wurden in der Theologie verschiedene, aber letztlich nicht ausreichende Antworten gegeben. Mit dem Lösungsvorschlag von Erhard Kunz ist es gelungen, den christlichen Glauben mit den allgemein menschlichen Erfahrungen zu verbinden. An seinem Weg-Modell wird deutlich, dass Gott sich selbst den Menschen innerhalb eines strukturierten Prozesses zugänglich macht. Gott eröffnet den Menschen gerade durch und in den Erfahrungen einen Weg zu sich.²¹⁰ Die Offenbarung als Eröffnung eines Weges zu Gott vollzieht sich im Horizont einer grundsätzlichen Bereitschaft zu hören. In diesem Horizont wird der Mensch geöffnet zur Erwartung, dass das umfassende Geheimnis, dem er sich verdankt, Wirklichkeit sei. Die Liebe oder ein sinnvolles innerweltliches Tun wird zum Zeichen und Erweis, dass diese Erwartung begründet ist. Die Tat der Liebe ist das Wort, in dem das Geheimnis sich den Menschen zuspricht. Dieses Wort annehmen und zur Grundlage des eigenen Lebens zu machen, bedeutet Gott als gegenwärtig zu erfahren.²¹¹

²⁰⁷ Vgl. KEHL, *Laudatio*, 8.

²⁰⁸ Vgl. KUNZ, *Gott erfahren*, 431. Anm.: Balthasar weist eindringlich darauf hin, dass das Bild, das Jesus Christus von Gott darbietet, nicht dazu missbraucht werden kann und darf, den Menschen sinnliche Erfahrungen von Gott zu vermitteln, sondern dass es vielmehr dazu da ist, die Menschen in *sein* Bild umzuwandeln. Vgl. BALTHASAR, *Gotteserfahrung*, 501.

²⁰⁹ Vgl. KUNZ, *Gott erfahren*, 431.

²¹⁰ Vgl. KUNZ, *Der Gott der Offenbarung*, 373.

²¹¹ Vgl. KUNZ, *Überlegungen zur Gotteserkenntnis*, 101.

5 Theologische Reflexion der „Exerzitien auf der Straße“

Anhand der nun vorliegenden Kriterien, für das, was als Gotteserfahrung gedacht werden kann, will ich in diesem Kapitel zunächst zeigen, dass sich die formale Struktur des Weg-Modells von Erhard Kunz und damit die genannten Kriterien auch in den „Exerzitien auf der Straße“ nachweisen lassen. Abschließend werde ich die Ergebnisse aus dem vorgelegten Grundriss zu einer „Theologie der Straße“ zusammenfassen und damit den Ort der Straßenexerzitien in der Kirche aufzeigen.

5.1 Die Weg-Struktur in den Straßenexerzitien

Wie aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich wurde, lässt sich die „Straße“ als Ort der Offenbarung Gottes charakterisieren, über welche Gott den Menschen einen Zugang zu sich eröffnet hat. Wenn die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“, ihre heilsamen und schmerzhaften Erfahrungen, die sie während der Exerzientage machen, zusammenschauen, kann ihnen über diese Erfahrungen ein Weg zu Gott sichtbar gemacht werden. Dieses Geschehen kann intensiv oder unscheinbar sein, ihr Leben radikal verändern oder zumindest einen entscheidenden Punkt in ihrem Leben berühren, auf jeden Fall will dieses Geschehen sie wieder neu mit ihrem eigentlichen Mensch-Sein in Berührung bringen. Als Kriterien zur Prüfung, ob man bei den Erfahrungen, die die TeilnehmerInnen der Straßenexerzitien gemacht haben, von einer Gotteserfahrung sprechen kann, dienen mir die mit der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe überschriebenen Dimensionen des Weg-Modells.

5.1.1 Glaube

Das erste Kriterium für eine Gotteserfahrung ist der Glaube. Glaube wird hier verstanden als die uneingeschränkte Offenheit und Bereitschaft, die Empfänglichkeit und Ansprechbarkeit des Menschen für das göttliche Geheimnis.

Am Anfang des Weges zu Gott bedarf der Mensch eines bejahenden positiven Grundvertrauens, um sich überhaupt auf diesen Weg zu begeben. Bei der Fundamentbetrachtung am Beginn der Exerzientage geht es darum, diesem „Ja“ im eigenen Leben auf die Spur zu kommen.²¹² Die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“ werden von Gott zu diesem Fundament geführt und von dorther geöffnet, indem er sie in ihrer Sehnsucht anspricht und ihnen so einen Zugang zu sich eröffnet. In die von Gott in den

²¹² Vgl. Christian, HERWARTZ, Arm vor Gott – die Liebe zu Gott, in: Korrespondenz zur ignatianischen Spiritualität 72 (1998), 3 und MERTES, Theologische Überlegungen, 391f.

Menschen gelegte Sehnsucht spiegelt sich „ein Aspekt der Schöpfung wieder, eine Eigenschaft Gottes, aus dem heraus alles geschaffen ist.“²¹³ Indem die Übenden unbegrenzt offen sind, wird ihnen die Vielfältigkeit Gottes dann vor allem auch in der Einmaligkeit jedes Einzelnen deutlich. Wenn sie mit Hilfe der Fundamentbetrachtung beginnen, ihre Einmaligkeit zu erahnen, die in ihrer Sehnsucht Ausdruck findet, stehen sie vielleicht schon direkt vor Gott.²¹⁴ Diese Begegnungserfahrung drängt die Übenden zu einer Antwort. Diese geben sie dadurch, dass sie sich auf den Weg machen und während des Unterwegs-Seins im Alltäglichen mit Gottes Gegenwart rechnen. In der Haltung der Aufmerksamkeit und Ansprechbarkeit kann den Exerzitanten jede Begegnung oder ein bestimmter Ort zu einem Hinweis auf das letzte Geheimnis der Welt und ihres eigenen Lebens werden. Dadurch wird es möglich, dass z.B. das Angesprochen-Werden durch zwei angetrunkene Obdachlose mit den Worten: „Wir haben auf Dich gewartet!“, zum Wort Gottes für den Übenden wird und er sich über sich hinaus geöffnet und in einen größeren Zusammenhang hineingestellt erfährt.²¹⁵

Es stellt sich die Frage, ob es nicht naiv ist, auf diese Weise Exerzitien zu machen, aber wahrscheinlich ist eine Öffnung auf Gott hin nicht anders möglich, als einfach ganz naiv und mit leeren Händen mit ihm zu rechnen. Es gibt eine Naivität des Glaubens, die vor allen erlebnisreligiösen Verwechslungen geschützt werden muss. Das ist nur über eine strenge Selbstreflexion und die Bereitschaft möglich, sich immer wieder prüfen zu lassen. Man muss sich fragen, ob man es selber ist, der hier etwas macht, oder ob man wirklich nichts macht, so dass tatsächlich etwas geschehen kann, was man nicht selbst gemacht hat. Der Glaube ist Naivität um den Preis des Verzichts auf selbst gemachte Sicherheiten und spektakuläre Erlebnisse.²¹⁶

„Nur durch Verzicht auf jede Teilerfahrung und jede subjektive Rückversicherung, Erfahrenes für sich zu besitzen, schenkt sich uns das Ganze des Seins, das göttliche Geheimnis von sich her. Gott braucht selbstlose Gefäße, um seine wesentliche Selbstlosigkeit in sie einzugießen.“²¹⁷

²¹³ HERWARTZ, Straßenexerzitien, 84.

²¹⁴ Vgl. HERWARTZ, Straßenexerzitien, 84.

²¹⁵ Vgl. MERTES, Theologische Überlegungen, 393f. und KUNZ, Überlegungen zur Gotteserkenntnis, 97.

²¹⁶ Vgl. MERTES, Theologische Überlegungen, 394f. Anm.: Balthasar betont, dass der Verzicht hier nicht mehr wie bei den eigenen Versuchen des Menschen, Gott zu erfahren, liegt, sondern vielmehr im Glauben selbst. „Mit Gewißheit kann gesagt werden, daß es keine christliche Gotteserfahrung gibt, die nicht Frucht einer Überwindung des Eigenwillens oder zumindest des Entschlusses zur Überwindung wäre. Und zu diesem Eigenwillen muß man auch alle eigenmächtigen Versuche des Menschen zählen, religiöse Erfahrungen aufgrund eigener Initiativen und durch eigene Methoden und Techniken hervorzurufen.“ In: BALTHASAR, Gotteserfahrung, 500.

²¹⁷ BALTHASAR, Gotteserfahrung, 508.

Durch das Ausziehen der Schuhe machen sich die Übenden „arm vor Gott“ (vgl. Mt 5,1), was nichts anderes bedeutet als offen und ansprechbar für Gottes Anruf zu sein. Die Begegnungserfahrung mit dem Feuer der Liebe wird zum Ausgangspunkt für die Sendung. Alles kommt darauf an, dass das Herz offen und bereit ist, den Auftrag zu erfüllen.²¹⁸ Aus der Haltung des unvoreingenommenen Hörens auf das Angesprochen-Werden, der Offenheit und Glaubensbereitschaft heraus kann für die TeilnehmerInnen der Straßenexerzitien jede Erfahrung zu einer vermittelten Gotteserfahrung werden.

5.1.2 Hoffnung

Das zweite, für eine Gotteserfahrung konstitutive Element ist die Erwartung und Hoffnung nach einem geglückten Leben für alle Menschen.

Die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“ werden in der Zeit auf der Straße oft positive Erfahrungen machen, in denen sich Sinn und Befreiung ankündigt und sie dadurch mit dem Leben in Berührung kommen. Durch diese positiven Erfahrungen wird in ihnen die Hoffnung geweckt, dass allen Menschen diese Weite und Fülle erfahrbar werden möge. Den Übenden wird jedoch auch bewusst, dass sie ihre Sehnsucht nicht aus eigener Kraft stillen können. Aus der Hoffnung und Erwartung nach einem Leben in Gerechtigkeit und Frieden greifen sie nach etwas Größerem aus, das einzig in der Lage ist, die eigene Würde und Freiheit und die des Anderen zu bewahren. Diese Erwartung findet wiederum im persönlichen Gottesnamen ihren Ausdruck und in diesem wird den Exerzitanten ein Zugang zu diesem Größeren erschlossen.

Gerade die Straßenexerzitien sind eine Form des Übens, aufmerksam hinzuhören und hinzusehen auf das Leid und die Not der Menschen, in denen sich auch ihre eigene Verletzbarkeit und Ungerechtigkeit spiegelt. Wenn die Übenden sich davor nicht verschließen, sondern aus der Haltung der Offenheit heraus auch die negativen Erfahrungen in ihrem Leben aushalten und annehmen, erhalten sie durch diese Erfahrungen einen Zugang zu Gott. Wenn sie sich dann „auf nackten Sohlen“ in Glaubensbereitschaft und „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (vgl. Röm 4,18) auf diesen Weg zu Gott einlassen, kann ihnen in Gemeinschaft mit ihm schon jetzt anfanghaft Befreiung und Heil geschenkt werden.

²¹⁸ Vgl. BALTHASAR, Gotteserfahrung, 498.

5.1.3 Liebe

Aus der unbegrenzten Offenheit und der Hoffnung des Menschen, ergibt sich das dritte Kriterium für eine Gotteserfahrung, nämlich die Nächstenliebe.

In der Haltung der unbegrenzten Offenheit und der von ihr freigesetzten Hoffnung erfahren sich die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“ selbst als von jemand anderem bejaht. Erst wenn sie sich zuvor selbst bewusst oder unbewusst Gott anvertraut haben, können sie auch anderen Menschen Heil schenken, können sie den Menschen auf der Straße in Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht begegnen. In solchen Momenten ist es den Übenden geschenkt, mit den Augen Gottes zu sehen. In diesem Blick der liebenden Aufmerksamkeit ist Gott anwesend und teilt sich darin mit.²¹⁹ Die Erfahrungen der „Exerzitien auf der Straße“ lassen sich als Gotteserfahrung deuten, weil die Exerzitanten sich der eigenen Würde und der Würde des Anderen bewusst werden. Durch die Erfahrung des unbedingten Angenommen-Seins wird hinter der Würde etwas Größeres erwartet. Dieses Größere, in dessen Liebe sich die Exerzitanten hineingenommen fühlen, ist Gott. „Unsere grundlegende Haltung ihm gegenüber ist, dass wir sein Wirken und darin ihn selbst staunend – dankend – anbetend empfangen und so selbst zu Wirkenden, zu Liebenden werden.“²²⁰

Damit lässt sich nun der Ort der Erfahrbarkeit Gottes benennen: „Wo die Liebe und die Güte, da ist Gott.“ In diesem Satz aus dem Hymnus zur Fußwaschung am Gründonnerstag wird noch einmal deutlich, dass Jesus das Urbild der Weg-Struktur ist. In ihm, „der sich liebend und erbarmend auf die Zerrissenheiten und Brüche des Menschen einlässt und sich den oft zerbrochenen Menschen – im Zeichen des geteilten und gebrochenen Brotes – mitteilt“²²¹ offenbart sich Gott als Liebe, d.h. aber auch, dass an den Orten, wo Menschen bewegt werden und sich bewegen lassen, Gerechtigkeit, Güte, Ehrfurcht und Barmherzigkeit zu leben, Gott zugänglich wird.²²²

Im gemeinsamen dankenden und gläubigen Bekenntnis zu Gottes Anwesenheit in den Straßen des Lebens, das sich aus dem Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe ergibt, ist der Ort gegeben, an dem Gott für die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“ erfahrbar wird. Damit sind die Straßenexerzitien ein Glied am Leib der Kirche, die nichts anderes ist als die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (vgl. LG 8).

²¹⁹ Vgl. KUNZ, Die Liebe ist aus Gott, 12.

²²⁰ KUNZ, Die Liebe ist aus Gott, 13.

²²¹ KUNZ, Die Liebe ist aus Gott, 14.

²²² Vgl. KUNZ, Die Liebe ist aus Gott, 14.

5.2 Zusammenführung und Ausblick

Zum Abschluss der von mir vorgelegten Arbeit möchte ich nun die „Früchte“ aus dem Grundriss zu einer „Theologie der Straße“ in zehn Punkten zusammenfassen und damit gleichzeitig den Stellenwert der „Exerziten auf der Straße“ in der Kirche aufzeigen. Einige Aspekte, die sich im Laufe der Auseinandersetzung mit der Thematik ergaben und die über die in der Arbeit bereits gestellten Fragen hinausgehen, möchte ich als mögliche Themen für die weitere theologische Diskussion und Forschung nennen:

1. Angesichts einer zunehmend atheistisch lebenden Gesellschaft, die die Gegenwart Gottes leugnet oder ihrer zumindest nicht bedarf, sind die „Exerziten auf der Straße“ ein gutes Mittel, sich dieser Haltung zu widersetzen und den Glauben an die Nähe Gottes als existenziellen Akt des Menschen zu fördern (vgl. GS 21).
2. Durch die Übung zur Aufmerksamkeit helfen die „Exerziten auf der Straße“ den Übenden, die Existenz und Anwesenheit Gottes zu entdecken. Dadurch wird es den TeilnehmerInnen der Straßensexerziten möglich, den Menschen in seinem ganzen Sein wahrzunehmen, d. h. sie werden sich in der erfahrenen Gegenwart Gottes ihrer eigenen Würde und der Würde der Anderen bewusst. Das Geschenk der in Gott selbst gründenden Würde des Menschen ermöglicht den Exerzitanten die Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm (vgl. GS 21).
3. Die „Exerziten auf der Straße“ helfen den Übenden, sich dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes zu nähern, es zu erspüren und im Glauben anzunehmen, da sie den Menschen besonders in seiner Alltäglichkeit betrachten, also den Menschen, mit dem sich der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung vereinigt hat (vgl. GS 22). Die Straßensexerziten haben sich als eine hilfreiche Form erwiesen, die Suche nach dem menschengewordenen Gott auch im Alltag weiter zu führen.
4. Gott hat den Menschen in seinem ganzen Sein angenommen, weil der Sohn Gottes den Menschen gleich gelebt hat, außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15). Im Blick auf das Geheimnis des inkarnierten Wortes Gottes können die Straßensexerziten dem suchenden Menschen helfen, das Geheimnis, das der Mensch ist, sein eigenes und das des Anderen, zu ergründen und dankbar als Basis für sein Leben anzunehmen (vgl. GS 22).
5. Die „Exerziten auf der Straße“ möchten den TeilnehmerInnen dazu verhelfen, in die Haltung des Staunens über das zu kommen, was ist und so zur Anbetung Gottes führen. In diesem Zusammenhang wären die Gebetserfahrungen der verschiedenen Exerzitenformen näher zu untersuchen. Vor allem die Erfahrungen

bei den kontemplativen Exerziten scheinen denen der Straßenexerziten ähnlich zu sein.

6. Will man die „Geistlichen Übungen“ mit den „Exerziten auf der Straße“ in Beziehung zueinander setzen, lässt sich folgendes beobachten: Bei den ignatianischen Exerziten geht es darum, Jesus im Wort Gottes zu begegnen. Der Exerzitant richtet sich damit unmittelbar auf Gott aus. In den Straßenexerziten führt der Weg zu Gott nicht so sehr über das Wort der Schrift, sondern über das Evangelium der Straße. In beiden Formen geht es um die Gottsuche, aber die Suche erfolgt auf verschiedenen Wegen: Bei den „Exerziten auf der Straße“ geht es mehr darum, Gott in den Menschen zu suchen, während bei den „Geistlichen Übungen“ die Suche der Menschen in Gott im Vordergrund steht.²²³ „Einerseits gibt man sich leidenschaftlich Gott hin, voll Glauben und mit der Hoffnung, in den Anderen die Liebe zu finden. Andererseits gibt man sich leidenschaftlich den Menschen hin, voll Glauben und mit der Hoffnung, Gott in der Liebe zu finden.“²²⁴ Damit scheinen die „Exerziten auf der Straße“ eine fruchtbare Ergänzung zu den „Geistlichen Übungen“ zu sein. Nachdem in den „Exerziten auf der Straße“ der Gegenstand der Betrachtung letztlich der Alltag der Menschen ist, lässt sich die eingeübte Aufmerksamkeit für die Anwesenheit Gottes leichter in das alltägliche Lebensumfeld der TeilnehmerInnen übertragen. Aus dieser Erfahrung heraus stellt sich im Hinblick auf die „Geistlichen Übungen“ die Frage, welche Hilfen den Exerzitanten gegeben werden können, Gott im inkarnierten Wort Gottes, also Gott im Alltäglichen wiederzufinden.
7. In den „Exerziten auf der Straße“ werden für die Kommunikation in Anlehnung an biblische Geschichten Schlüsselworte eingeführt, um den Austausch der Erfahrungen zu erleichtern. In diesem Zusammenhang wäre zu überlegen, wie die Sprache der Kirche, die den reichen Schatz der Erfahrungen so vieler Zeugen von Gottes Gegenwart in der Geschichte enthält, für die Menschen von heute verständlicher gemacht werden kann (vgl. GS 44). Vielleicht braucht es eine neue Sprache für den Glauben. „Eine Sprache, die sich nach Erde anfühlt, die nach dem Schweiß der Angst und der Arbeit riecht, eine Sprache mit dem Geschmack allen Glücks und aller Bitterkeit der Welt, die heutig klingt und die Augen öffnet

²²³ Vgl. Ägid VAN BROECKHOVEN, Freundschaft in Gott, Einsiedeln 1972, 66.

²²⁴ VAN BROECKHOVEN, Freundschaft in Gott, 67.

für Gottes Welt – und was ihr entgegen steht.“²²⁵ Die Straßenexerzitien helfen, zu dieser neuen Sprache zu finden.

8. Indem die TeilnehmerInnen der „Exerzitien auf der Straße“ Gott in den Straßen einer Stadt suchen, setzen sie sich einer möglichen Gotteserfahrung in der Öffentlichkeit aus. Die Straßenexerzitien wollen den Übenden Mut machen, mit ihrem Leben Zeugnis vom inkarnierten Wort Gottes und der Anwesenheit des Auferstandenen in den Straßen ihres Lebens und dieser Welt zu geben. Glaube ist keine Privatangelegenheit, denn es geht um das Heil und die Befreiung aller Menschen (vgl. GS 21). Auch die Emmausjünger behielten ihre Begegnungserfahrung mit dem Auferstandenen nicht für sich, sondern eilten zu ihren Freunden nach Jerusalem zurück. Durch das Teilen der heilenden Begegnung und den Glauben an die „eine“ Erfahrung Gottes konstituiert sich die Gemeinschaft der Glaubenden, die in der Kirche ihren Ausdruck findet. Aus dieser lebendigen Erfahrung heraus stellt sich die Frage, inwieweit in der Kirche die Einheit von allgemein menschlicher Erfahrung und christlichem Glauben erfahrbar wird und wie das Wort Gottes im Alltag der Menschen Fleisch werden, also Gott im Gewöhnlichen als gegenwärtig erfahren werden kann.
9. Die Straßenexerzitien verhelfen den TeilnehmerInnen zu einem gereiften Glauben. Dieser Glaube will fruchtbar werden, indem er den Alltag der Exerzitanten durchdringt und sie zu Liebe und Gerechtigkeit, vor allem gegenüber der in der Gesellschaft Benachteiligten, bewegt (vgl. GS 21).
10. Das Neue an den „Exerzitien auf der Straße“ ist, dass die Übungszeit nicht in einem geschützten Rahmen eines Exerzitienhauses stattfindet, sondern die Menschen auf der Straße ins Zentrum ihrer Perspektive rückt, besonders an Orten, wo es Armut, Leid und Ungerechtigkeit gibt. In dem christlichen Verständnis der Solidarität Gottes gerade mit den Armen (vgl. Mt 25, 35-40) können die Straßenexerzitien den Anstoß geben, durch ein konkretes Engagement für die Menschen diese Solidarität spürbar werden zu lassen (vgl. GS 3; LG 8). Die Begegnungserfahrungen bei den „Exerzitien auf der Straße“ verlangen eine Antwort und eine Entscheidung für die praktische Nachfolge Jesu (vgl. GS 7).²²⁶

²²⁵ HUNDERTMARK, Mit offenen Augen beten, 9.

²²⁶ Vgl. HUNDERTMARK, Mit offenen Augen beten, 37.

Letztlich geht es doch darum, dass das Reich Gottes, das Reich der Liebe in unserem alltäglichen Tun schon jetzt erfahrbar wird (vgl. LG 8), dass heiliger Boden dort spürbar wird, wo wir gerade stehen (vgl. Ex 3,5). Dort, wo wir bereit sind, unsere Trauer und Angst, unsere Freude und Hoffnung (vgl. GS 1) miteinander zu teilen, wird der Auferstandene mit seinem Frieden inmitten der Straßen unseres Lebens gegenwärtig.

Literaturverzeichnis

ALBRECHT, Christoph, „Denn auch sie sind Teil deines Lebens“. Die sakramentale Erfahrung Gottes auf der Straße, in: *Diakonia* 36 (2005), 339-343.

BOEHME, Katja, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl, 2. Aufl., (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 19), Würzburg 1999, (zit. Gott aussäen).

DELP, Alfred, *Zwischen Welt und Gott*, Frankfurt 1957.

EBERT, Andreas, *Die Spiritualität des Enneagramms*, München 2008, (zit. *Spiritualität des Enneagramms*).

GLASSMAN, Bernard, *Zeugnis ablegen. Buddhismus als engagiertes Leben*, Berlin 2001, (zit. *Zeugnis ablegen*).

GRESHAKE, Gisbert, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg 1986, (zit. *Gott in allen Dingen finden*).

HERWARTZ, Christian, *Arm vor Gott – die Liebe zu Gott*, in: *Korrespondenz zur ignatianischen Spiritualität* 72 (1998), 2-9, (zit. *Arm vor Gott*).

HERWARTZ, Christian, *Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße*, in: KIECHLE, S./LAMBERT, W. (Hg.), *Ignatianische Impulse*, Bd. 18, Würzburg 2006, (zit. *Auf nackten Sohlen*).

HERWARTZ, Christian, *Betend die Wirklichkeit erkennen – Exerzitien auf der Straße*, in: *Korrespondenz zur ignatianischen Spiritualität* 86 (2005), 19-25, (zit. *Betend die Wirklichkeit erkennen*).

HERWARTZ, Christian (Hg.), *Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße*, Berlin 2004, (zit. *Gastfreundschaft*).

HERWARTZ, Christian, *Mitten in der Stadt hörend werden*, in: *Meditation* 34 (2008), 36-40, (zit. *Mitten in der Stadt*).

HERWARTZ, Christian, *Nach Orten der Gottesbegegnung suchen*, in: *Jesuiten. Jahrbuch der Gesellschaft Jesu*, Rom 2002, 108-112, (zit. *Orte der Gottesbegegnung*).

HERWARTZ, Christian, *Neuland auf alten Wegen wahrnehmen*, in: „Nehmt Neuland unter den Pflug!“ (Hos 10,12). *Seelsorglicher Aufbruch in der Stadt. Ein Lesebuch nicht nur für City-Kirchenarbeit*, Münster 2008, (zit. *Neuland auf alten Wegen*).

HERWARTZ, Christian, *Straßenexerzitien. Entdecken der Mysterien des Alltags*, in: *Wort und Antwort* 49 (2008), 83-88, (zit. *Straßenexerzitien*).

- HERWARTZ, Christian, „Wer in Christus eintaucht, taucht bei den Armen auf“ – Warum geschieht das nicht immer?, in: *geist.voll* 3 (2008), 9-13.
- HUNDERTMARK, Peter, *Mit offenen Augen beten*, München 2009.
- KASPER, Walter, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, (zit. *Glaube und Geschichte*).
- KEHL, Medard, *Laudatio auf Prof. Dr. Erhard Kunz SJ*, in: *Mitteilungen* 20, Akademisches Jahr 1998/99, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Hg.), Frankfurt 1999, (zit. *Laudatio*).
- KIECHLE, Stefan, *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 17), Würzburg 1996, (zit. *Kreuzesnachfolge*).
- KOOLEN, Albert/STRAßNER, Veit, *Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland*, in: *Theologie der Gegenwart* 47 (2004), 101-115, (zit. *Leben im Schatten*).
- KUNZ, Erhard, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: SIEVERNICH, M./SWITEK, G. (Hg.), *Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1990, 75-95.
- KUNZ, Erhard, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt 1971.
- KUNZ, Erhard, *Der Gott der Offenbarung*, in: KOLTERMANN, R. (Hg.), *Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz 1997, 363-373, (zit. *Der Gott der Offenbarung*).
- KUNZ, Erhard, *Die Liebe ist aus Gott ... (1 Joh 4,7). Zum Ort christlicher Gotteserkenntnis in den Fragmenten des Lebens*, in: *Geist und Leben* 77 (2004), 8-14, (zit. *Die Liebe ist aus Gott*).
- KUNZ, Erhard, *Gott finden in allen Dingen*, 2. Aufl., Frankfurt 2008.
- KUNZ, Erhard, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, in: *Diakonia* 3 (1972), 75-87.
- KUNZ, Erhard, *Überlegungen zur Gotteserkenntnis*, in: *Geist und Leben* 42 (1969), 86-101.
- KUNZ, Erhard, *Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?*, in: *Geist und Leben* 42 (1969), 421-431, (zit. *Gott erfahren*).
- MERTES, Klaus, *Theologische Überlegungen nach den Exerzitien in Kreuzberg*, in: HERWARTZ, C. (Hg.), *Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße*, Berlin 2004, 391-396, (zit. *Theologische Überlegungen*).
- MOUROUX, Jean, *Erfahrung, religiöse*, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 1, Freiburg 1967, 1123-1126.

- OLLIG, Hans-Ludwig, Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz' „Christentum ohne Gott?“ in: OLLIG H.-L./WIERTZ O.J. (Hg.), Reflektierter Glaube, Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, (Deutsche Hochschulschriften; 1156), Egelsbach 1999, 13-27.
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 5. Aufl., Freiburg 2006.
- RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie. Gott und Offenbarung, Bd. 13, Zürich 1978.
- RAHNER, Karl, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, (zit. Sendung und Gnade).
- RATZINGER, Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, (zit. Theologische Prinzipienlehre).
- RICHTER, L., Erfahrung, religiöse, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, 3. Aufl., Tübingen 1958, 550-552.
- SCHOLL, Norbert, Gotteserfahrung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg 1995, 907-908.
- SPLETT, Jörg, Die Rede vom Heiligen, Freiburg 1971.
- SPLETT, Jörg, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, 5. Aufl., München 2005, (zit. Gotteserfahrung im Denken).
- STRABNER, Veit, Die Arbeiterpriester. Geschichte und Entwicklungstendenzen einer in Vergessenheit geratenen Bewegung, (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung; 43), Frankfurt 2005, (zit. Arbeiterpriester).
- TOLKSDORF, Wilhelm, Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext, (Internationale Cardinal-Newman-Studien; 18), Frankfurt 2000, (zit. Analysis fidei).
- VAN BROECKHOVEN, Ägid, Freundschaft in Gott, Einsiedeln 1972.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Gotteserfahrung biblisch und patristisch, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 5 (1976), 497-509, (zit. Gotteserfahrung)
- VON LOYOLA, Ignatius, Geistliche Übungen. Übers. von Peter Knauer aus dem spanischen Urtext, Würzburg 1998.
- WAGNER, Thomas, Mystik der Tat. Buddhisten und Christen als politisch Handelnde in der Zivilgesellschaft, Berlin 2006, (zit. Mystik der Tat).

Abkürzungen

CAJ	Christliche Arbeiterjugend
C.G.T.	Confédération Générale de Travail
GuL	Geist und Leben
GÜ	Geistliche Übungen
GS	Gaudium et Spes
IkZ	Internationale katholische Zeitschrift
JOC	Jeunesse Ouvrière Chrétienne
LG	Lumen Gentium
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
SJ	Societas Jesu