

MAGNUS STRIET · MÜNSTER

## GESPANNTE FREUDE – ODER: WIDER EINE VERHARMLOSENDE SPIRITUALITÄT DER KLAGE

*einander die Wahrheit hinüberreichen*  
NELLY SACHS

*Allezeit freut euch, unablässig betet, in allem dankt!  
Denn dies ist der Wille Gottes in Christus für euch.*  
1 THESS 5,16

*Seid froh mit den Frohen, mit den Weinenden weint.*  
RÖM 12,15

### I.

Wörter sind missbrauchbar. Dabei muss erschrecken und stimmt zugleich traurig, dass es gerade die großen und humanen Wörter unserer Sprache sind, die dazu neigen, korrumpiert zu werden. Womöglich ahnen diejenigen, die die menschliche Sprache für ihre Zwecke, Ideologien und Wahnvorstellungen missbrauchen und sie so pervertieren, dass der Mensch sich nur allzu leicht über die mögliche Verstellung von Wörtern gerade dann hinwegtäuschen lässt, wenn diese verborgene Sehnsüchte in ihm aufrufen.

Das große Wort Liebe gehört zu diesen missbrauchten Wörtern. Und auch das Wort Freude. Die deutsche Geschichte bietet hierfür ein erschreckendes Beispiel. Und nachdem es in *Kraft durch Freude* zur menschenverachtenden ideologischen Parole verkam, will es jedenfalls geschichtssensiblen Mündern nicht mehr so einfach von den Lippen kommen, dieses so einfache und scheinbar so harmlose Wort. Denn kann es für uns Gegenwärtige überhaupt noch Freude geben, ohne zuvor die antlitzlos Gewordenen, um deren Namen vielleicht niemand mehr weiß, vergessen zu müssen? Ohne die vergessen zu müssen, die entwürdigt und ermordet

*MAGNUS STRIET, geb. 1964, 1998 promoviert an der Kath.-Theol. Fakultät Münster (über Friedrich Nietzsche). 2001 Habilitation in Dogmatik. Gegenwärtig Vertretung des Lehrstuhls für Dogmatik und Theologische Hermeneutik an der Universität Münster.*

wurden und die wir doch nicht vergessen können, weil wir ihre Luft atmen? Die wir aber auch gar nicht vergessen dürften, weil dies die Wiederholung der Unmenschlichkeit wäre? Zu fragen ist aber auch jenseits der Schrecken der Menschheitsgeschichte. Denn atmen wir nicht auch die Luft derjenigen Menschen, denen wir unser Dasein und die glücklichen Momente unseres Daseins verdanken? Die Luft derjenigen, die vielleicht schon nicht mehr sind? Die Luft derjenigen, von denen wir wissen, dass auch sie eines Tages nicht mehr sein werden? In ungebrochener Freude leben zu wollen, heißt vergessen zu müssen. So leben zu wollen, kann den Geist der Lüge oder gar den Geist des Verrats atmen.

Gleichwohl brauchen wir dieses kleine Wort, das Wort Freude, doch auch. Es aus dem menschlichen Sprachschatz zu verbannen, wäre womöglich sogar unmenschlich. Denn ohne dieses Wort würden viele Erfahrungen sprachlos und damit in ihrem zur Antwort herausrufenden Anspruch verateten. Es gibt doch die Freude über das unverdient Zugedachte, über das sei es auch noch so kleine Geschenk oder gar über den aufmunternden Zuspruch. Und bei Menschen, die eine Musikalität für das Religiöse haben, die sich diese bewahrt haben, gibt es schließlich doch auch die Momente stiller Freude der Ahnung Gottes. Es sind Momente, die uns zutiefst berühren und die Ahnung der Güte eines Gottes aufkommen lassen, dem sich alle Weltwirklichkeit verdankt. Eines Gottes, der im Staunen erahnt wird angesichts des «bestirnte[n] Himmel[s]»<sup>1</sup> über uns.<sup>2</sup> Auch diese Momente unseres Daseins wollen ausgesprochen sein. Alle diese Momente sind solche, in denen die Freude über das Dasein sich still konzentriert und zugleich auf das Gesamte hin weitet. Es sind Momente stillen Einverständnisses nicht nur mit dem eigenen Dasein, sondern mit dem Dasein überhaupt. Es gibt sie nun einmal, diese stille Freude, Momente, in denen das Herz sich öffnet, ja in denen das Einverständnis mit dem Dasein nicht einmal mehr signalisiert werden muss, weil es da *ist*. Es ist eine stille Freude von größter Beredtheit, die sich gleichwohl nicht mehr anders auszusprechen weiß als dadurch, dass sie sich verschweigt. Diese Freude paart sich mit dem noch tieferen Gefühl der Dankbarkeit. Ganz offensichtlich kann deshalb auch nicht über die Freude nachgedacht werden, ohne zugleich über das Phänomen von Dankbarkeit nachzudenken – der Dankbarkeit darüber, dass es Anlass zur Freude gibt. Die tief empfundene Freude ist deshalb auch zu unterscheiden von einem Lachen.<sup>3</sup>

An die Momente tief empfundener, dankbarer Freude zu erinnern, in denen ein tiefes Einverständnis mit dem Dasein herrscht, lässt freilich sogleich auch die anfangs angedeuteten bangen Fragen sich wieder einstellen. Sie konzentrieren sich wiederum darauf, ob es denn solche Momente der stillen, ungebrochenen und durch nichts getrüben Freude, auch der Freude an Gott, überhaupt geben darf. Denn auch jene Momente der stillen Freude

atmen bereits wieder den Geist ungestillten Verlangens. Es bricht die Sehnsucht nach einem ganz Anderen in sie hinein. Nicht nur, weil die gelingenden Momente menschlichen Daseins flüchtig sind und deshalb alle Momente stillen freudigen Einverständnisses bereits wieder durchkreuzt werden, sondern auch deshalb, weil die Erinnerung an das Unabgegoltene sich sofort wieder einstellt. In dieser Spannung existieren zu müssen, zeichnet seine Narben in den konkreten Vollzug des Daseins ein. Werfen wir, da die Hoffnung des Glaubens nicht nur dazu auffordert, von ihr Rechenschaft zu geben, sondern auch dazu, dies «mit Sanftmut und Furcht» (1 Petr 3,16) zu tun, einen zeitdiagnostischen Blick auf unsere Gegenwart.

## II.

Das menschliche Bewusstsein ist von solchen angedeuteten Erinnerungen an Unabgegoltene zutiefst durchdrungen. Das Reich kindlicher Freude verblasst im Gang bewussten Lebens schließlich zu einer melancholischen Erinnerung. Der erwachsen gewordene Mensch weiß darum, dass viele Hoffnungen und Erwartungen sich nicht erfüllen. Der Realismus des Lebens macht nüchtern, und dieser Realismus beginnt, wenn nicht alles täuscht, immer stärker zur gesellschaftlich-kulturell bestimmenden Maxime zu werden und das Lebensgefühl der Individuen zu bestimmen. Eine sich immer mehr der Kurzweiligkeit des Vergnügens überlassende und trotz der Wiederkehr der Religion gottvergessen werdende Gesellschaft scheint zwar, auf den ersten Blick betrachtet, das Glück gefunden zu haben. Die mediale Inszenierung ewiger Jugendlichkeit spricht hier eine eindeutige Sprache. Nicht entschieden ist aber, ob eine Gesellschaft, die sich auf das möglichst genussreiche Erleben des Augenblicks konzentriert, die darin ihr Glück findet und denjenigen, die dem Tempo der wechselnden Moden nicht nachkommen können oder wollen, nicht nur für anormal hält, sondern bereitwillig einen großen Therapiemarkt und einen bunten Strauß narkotisierender Mittel bereithält, am Ende nicht nur unglücklich verzweifelt ist. Man muss nicht misanthropisch sein, wenn man diese Frage stellt. Die ungebremste Suche nach kurzweiligem Spaß und schneller Lustbefriedigung muss vielleicht viel schärfer als die Außenseite einer Verzweiflung analysiert werden, als dies bisweilen auch in kirchlichen kulturkritischen Kreisen geschieht – als die Außenseite einer Verzweiflung nämlich, die in einem Missverhältnis des Menschen zu sich selbst gründet.

Bereits Kierkegaard hat im Ästhetiker diese hochaktuelle Existenzform beschrieben. Immer schon wissend, dass alles im Abgrund der Gefräßigkeit der Zeit versinkt, enthält sich der Ästhetiker der Möglichkeit verbindlicher Selbstbestimmung. Jedenfalls scheinbar. Der schier unendlich scheinende Möglichkeitshorizont wird genussreich abgeschritten, aber es kommt zu

keiner verbindlichen Wahl. Zu wählen heißt eben, sich den Möglichkeitshorizont zu beschneiden. Die Figur des *Don Giovanni* verkörpert für Kierkegaard diesen Existenztypus des Ästhetikers par excellence. Aber zu meinen, hier fände keine *«Selbst-Wahl»* statt, ist natürlich ein Irrtum. Sich nicht festlegen zu wollen, ist eine Wahl, in der eine *«Selbst-Wahl»* vollzogen wird: Der die moderne Lebensform des *«Lebensabschnittsgefährten»* antizipierende *Don Giovanni* wählt sich eben als denjenigen, der sich der unbedingten Wahl dadurch enthält, dass er sich den Möglichkeitshorizont offenhält. Kierkegaard hat diese verunglückte Form der *«Selbst-Wahl»* als Folge des Schwindels analysiert, der die menschliche Freiheit erfasst, wenn sie sich ihres eigenen Wesens, nämlich unbedingt frei zu sein und diese Unbedingtheit im Endlichen realisieren zu sollen, bewusst wird.<sup>4</sup> Zwischen Möglichkeiten wählen zu müssen und sich in dieser Wahl eine identifizierbare Identität zu geben, kann zur Not werden, und dieses Müssen wird sicherlich dann zur Not, wenn das nicht zu verdrängende Wissen um die Gefräßigkeit der Zeit sich im menschlichen Bewusstsein leise, aber auch unnachgiebig Gehör verschafft. Die Möglichkeitshorizonte mögen womöglich unendlich sein, nicht aber für den endlichen Menschen. Vielleicht ist unsere mediale Welt mit ihren die Gedankenwelten der Individuen immer stärker bestimmenden Wirklichkeitskonstrukten ja auch deshalb so erfolgreich, weil sie mit ihren Simulationen den Menschen in einen Taumel hineinzieht, der diese Not nicht mehr spürbar sein lässt. Aber kann das – jenseits der Frage, ob dies glücken kann – überhaupt gewollt sein? Und müsste nicht redlicherweise eingeräumt werden, dass tief empfundene Freude für die kleinen und großen Begebenheiten des Daseins, ja für das Dasein überhaupt, unter den Vorzeichen der ästhetischen Lebensform nicht mehr möglich ist? Weil die *«Freude»* des Ästhetikers sich nicht binden darf? Weil er nichts mit seinem Namen unterschreiben und so verbindlich machen darf?

Diese Fragen zu stellen, heißt sie zu verneinen. Zunächst einmal ist nicht auszuschließen, dass die nihilistische Grunderfahrung letzthinniger Vergeblichkeit immer wieder aufbricht und schließlich doch das Bewusstsein bestimmt. *«Gott ist tot!»*, so lässt Friedrich Nietzsche zwar ausrufen<sup>5</sup>, und er beansprucht damit nicht weniger, als das Bewusstsein einer ganzen geschichtlichen Epoche auf ihren Begriff zu bringen: Nachdem der christliche Gott seine Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, gibt es, zunächst jedenfalls, nichts mehr, keine Werte und Hoffnungen mehr, an die man sein Herz hängen könnte. Mit Gott starben, so Nietzsche, alle bis dahin geltenden Sehnsüchte des Menschen ab. Nicht dass diese nicht mehr präsent wären. Aber es wird nicht mehr auf ihre Erfüllung gehofft. Sie bleiben im Modus nicht mehr geglaubter Erfüllung präsent und treiben so ihr Unwesen.<sup>6</sup>

Auch noch eine scheinbar ausschließlich auf Zukunft hin orientierte Gesellschaft könnte stärker von diesem Bewusstsein und damit von der Er-

innerung an das Unabgeholte durchdrungen sein, als dies Stimmen wahrhaben wollen, die den Säkularismus der Gegenwart ausschließlich als hyperbolische Selbstinszenierung eines gottlos gewordenen Menschen verstehen. Selbstverständlich gibt es den Tanz einer erinnerungslos werdenden Gesellschaft um das goldene Kalb des Materialismus, und selbstverständlich gibt es auch die taumelnde Gier nach schneller Lustbefriedigung. Aber vielleicht sucht der Taumel dieses Tanzes auch nur der Einsamkeit Einhalt zu gebieten, die dann einsetzt, wenn die «Stille» «eindringlicher als der übliche Alltagslärm» zu dröhnen beginnt, «wenn alles ‹fraglich› wird». Karl Rahner hat mit größter Eindringlichkeit diese Erfahrung als die Erfahrung eines letzten Zurückgeworfenseins des Menschen auf sich selbst beschrieben.<sup>7</sup> Es ist eine Stille, die den Menschen unnachgiebig dann durchdringt, wenn er zu einer Antwort genötigt wird auf die Frage, zu der er sich im Gang seines Lebens selbst wird und die, hat der Mensch sie sich erst einmal gestellt, auch nicht mehr zum Schweigen zu bringen ist. Rahner hat als Grund für diese Erfahrung Gott selbst benannt. Als das absolute und bleibende Geheimnis, das ein jedes Leben durchwaltet und als dieses zugleich die Bedingung «allen Begreifens, Unterscheidens und Einordnens» ist, ist es Gott, der Erfahrungen solcher Art allererst ermöglicht. Wir müssen die Entscheidung hier nicht treffen, ob die Interpretation menschlicher Grenzerfahrungen als *reale Gotteserfahrungen* nicht zumindest eine Überinterpretation des philosophisch Erreichbaren sein *könnte*. Klar ist aber in jedem Fall: Nietzsches Versuch, den Menschen endlich, nach damals beinahe zweitausend Jahren Christentum, zu sich selbst zu befreien und ihn dann jenseits von Gut und Böse ungebrochen Anteil haben zu lassen an einem grundlos pulsierenden Leben, welches ohne Sinn und Zweck stets neu seine Gestalten aus sich heraus treibt, ist solange keine ernsthafte Möglichkeit humaner Selbstverständigung, wie der Mensch die Frage *Was kann ich hoffen?* nicht vergisst und sich nicht allein auf diesseitige Antworten fixiert. Nach Gott zu fragen, gehört zur *conditio humana*, weil der Mensch sich eine Frage ist, die er selbst nicht beantworten kann. Und deshalb kann es auch keine menschliche Freude geben, die sich nicht fragend und hoffend nach Gott ausstreckt. Das Christentum gibt eine Antwort auf den Grund der Hoffnung, und es benennt damit zugleich den Grund dafür, sich bereits jetzt dankbar freuen zu können.

Muss sich aber nicht, wer hier Gott als den Grund aller Hoffnung ins Spiel bringt, erneut die Frage gefallen lassen, ob er nicht bereits wieder allzu naiv über die Abgründigkeit menschlichen Daseins hinweggeht? Wir müssen danach fragen, was christlich der Begriff der Freude eigentlich meint. Dass die Freude überhaupt ein christliches Thema darstellt, ist schon deshalb nur schwerlich zu bestreiten, weil biblische Texte und liturgische Sprache immer wieder auf sie zu sprechen kommen. So zu argumentieren, bliebe freilich dem angesprochenen Sachverhalt zu äußerlich. Vielmehr

muss die Freude ein christliches Thema sein, weil sie etwas ist, was Gott und dem Menschen eigentümlich ist – ja mehr noch: weil das Sich-freuen-Können eine Gott *und* den Menschen auszeichnende Möglichkeit ist. Dies schon deshalb, weil es christlich kein Reden über Gott gibt, welches nicht zugleich auch ein Reden über den Menschen ist. Ohne die Legitimität einer Klage-theologie, ganz im Gegenteil sogar, zu bestreiten, soll nun folgende These gewagt werden: Im thematischen Zentrum des christlichen Glaubens steht die Freude an Gott, eine Freude, die ihre Entsprechung in der Freude Gottes am Menschen hat. Hans Urs von Balthasar hat die Freude als den «Grundklang» des Christentums bezeichnet.<sup>8</sup> Gerade weil aber die Freude der Grundklang christlichen Daseins ist, ist sie dissoniert. Denn nur wer sich wahrhaft freuen kann, kann auch wahrhaft trauern und weiß, warum er klagt. Dies gilt freilich aber auch umgekehrt. Muss aber nicht dann, wenn der Grundklang des Christentums die Freude ist, der Theologe immer zumindest auch, ja in erster Linie ein Theologe der Freude sein? Der Theologe einer Freude, die gleichwohl weltgesättigt ist? Und zugleich einer Freude, die einer sich zunehmend zermürenden Moderne Evangelium sein kann, weil sie sich einem Gott verdankt, der die Unverbrüchlichkeit seiner Treue bis ins Äußerste hinein erwiesen hat?

### III.

Zweifelsohne ist Paulus ein solcher Theologe der Freude. Aber es ist auch Vorsicht angezeigt. Denn auch wenn Paulus in seiner Verkündigung ganz erfüllt ist von dem Glauben an die in Christus fleischgewordene Liebe Gottes, so ist er doch zugleich auch einer der nüchternsten Theologen der neutestamentlichen Zeit. Paulus ringt sichtlich mit Fragen, die ihn in der Freude an Gott dann auch nicht erblinden lassen. Sicherlich wird Paulus in seinem theologischen Nachdenken noch nicht von den Fragen bewegt, von denen der Mensch der späten Moderne rastlos umhergetrieben zu sein scheint. Das Ende aller Hoffnungen auf Sinn auszurufen, den Menschen der schonungslosen Kälte eines unermesslichen Alls zu überlassen, in dem der Mensch nur eine zu vernachlässigende Größe darstellt, wäre ihm nicht in den Sinn gekommen. Gott ist für Paulus eine unbezweifelbare Wirklichkeit, und zwar eine Wirklichkeit, die aus der Unableitbarkeit ihrer Freiheit heraus den Menschen barmherzig erwählt hat – ja die, so das schließlich von ihm verkündete Evangelium, dem Menschen dadurch hinterher eilt, dass sie selbst Mensch wird: Es ist die Wirklichkeit eines Gottes, der bis ins Äußerste hinein geht, um die Sünde des Menschen, die Verabschiedung des Menschen von ihm, nicht das letzte Wort über das Schicksal des Menschen sein zu lassen. Der paulinische Begriff der Freude versteht sich nur, wenn er sich von dem Gott herleitet, der als das fleischgewordene Wort sich kreuz-

zigen lässt, um so seiner Entschiedenheit für alle Menschen ihren geschichtlich nicht mehr überbietbaren Ausdruck zu geben (vgl. Röm 8,32ff).

Und doch redet Paulus keineswegs naiv von der Freude an diesem Gott. Bei aller Freude an ihm, bei aller Freude über den Gott, der, wie Kierkegaard notiert, den in seiner Sünde verkehrten Menschen «nahezu kniefällig bittet, doch die Hilfe entgegennehmen zu wollen, die ihm angeboten wird»<sup>9</sup>, bleiben Paulus doch auch die Fragen. In den Themen, die Paulus bedrücken, kommt dies zum Ausdruck: die Frage etwa nach der bleibenden Erwähltheit Israels. Wie kann Gott ausgerechnet dem ersterwählten Volk Christus zum Stolperstein werden lassen, um auf diese Weise auch die Heiden zum Glauben an den einen Gott Israels gelangen zu lassen? Ganz offensichtlich findet Paulus keine befriedigende Antwort, so dass er schließlich Gott selbst die Antwort überlässt und eine bleibende eschatologische Spannung in den Glauben einträgt, welche unter den Vorzeichen der Freude an dem in der Geschichte Jesu nun endgültig offenbar gewordenen Gott steht.<sup>10</sup> Die Freude ist zwar auf die Zukunft hin gespannt. Sie hat eine eschatologische Signatur, die das Offene ganz ernstnimmt. Aber sie ist eine hoffende Freude, die um den Grund ihrer Hoffnung weiß. Sie erwartet die Antwort von einem Gott, der seine Treue bereits erwiesen hat.

Diese eschatologische Signatur der Freude ist kennzeichnend für das gesamte paulinische Denken, und es fügt sich damit ein in Israels Nachsinnen über den der Geschichte fähigen und mächtigen Gott. Im alttestamentlichen Zeugnis ist es die stets neu heilschaffende, die Rettung aus Gefangenschaft und Unterdrückung verheißende Gegenwart Gottes, die Anlass zur Freude gibt und den Beter den Lobpreis Gottes anstimmen, ihn für die konkreten Ereignisse seines Lebens Dank sagen lässt. Es ist der Gott, der im noachitischen Bund ewige, durch nichts und damit auch nicht durch den Abfall des Menschen von ihm zerbrechliche Treue zusagt, der den Menschen sich an diesem, seinem Gott freuen lässt. Nicht zu vergessen ist freilich, dass Israel, wohl weil es so groß von seinem Gott dachte, davor gefeit war, diesen zu loben, ohne die Abgründigkeit der Gegenwart zu erinnern und ihn so nicht der Belanglosigkeit zu überlassen. Israels Spiritualität ist eine der offenen Augen. Deshalb wird ja auch, obzwar die Diesseitsbezogenheit Gottes immer wieder hervorgehoben wird, Gott schließlich auch für die Toten in Anspruch genommen. Der Gott, an dem der Mensch sich bereits jetzt freut, ist der Gott, der in einer ausstehenden Zukunft Gerechtigkeit schafft; es ist der Gott, der die Toten nicht dem Reich des Schattens überlässt, sondern diese in seine eigene Zukunft hinein errettet. Freude und Hoffnung gehören hier engstens zusammen, und weil diese sich auf den Gott beziehen, der als der Barmherzige geglaubt wird, wird die Klage um so größer: Warum greift Gott nicht ein? Warum überhaupt Unterdrückung, Not und Elend?

Der paulinische Begriff der Freude nimmt diese Elemente einer dem Gott Israels vertrauenden Spiritualität allesamt auf. Die bereits jetzt gelebte Freude an Gott ist eine hoffnungsvolle, deshalb freudige und nichtsdestotrotz gespannte. Allerdings verankert sie im Vergleich zu den älteren Brüdern und Schwestern im Glauben den Grund der Hoffnung und damit auch den Grund der Freude anders, wobei sofort hinzuzufügen ist: Sie verankert anders, ohne jedoch die Kontinuität zum Glauben Israels aufzugeben. Paulus, eigentlich überflüssig überhaupt zu erwähnen, denkt aus dem Glauben an den menschengewordenen Gott heraus. Aber er weiß auch, dass dieser Gott der Gott ist, der im Fleisch des *Juden* Jesus da war, des Menschen, der in der vertrauensvollen Anrede Gottes als *abba* den Gott Israels meinte.<sup>11</sup>

#### IV.

Fragen wir nach der Gegenwart des Themas von Freude und Dankbarkeit in der Gegenwartstheologie. Muss es nicht, ungeschützt gesagt, wieder viel stärker zur Geltung gebracht werden? Seitdem zumindest Teile der Gegenwartstheologie sich – und ich will betonen: völlig zu Recht! – haben beanspruchen lassen durch die abgründigen Katastrophen der Menschheitsgeschichte, ist ihr Logos ein anderer geworden. War über lange Zeit die Klage gegenüber Gott oder gar ein Aufbegehren gegen Gott theologisch tabuisiert, als sündhaft mit einem Makel belegt, so scheint sich das Blatt nun gewendet zu haben: Während die Klage<sup>12</sup> und Fragen der Theodizee breite Resonanz finden, erfährt die Doxologie zunehmend nur noch ein randständiges Dasein. Die grassierende Skepsis, ob die Vorstellung eines personalen und ja auch nur dann überhaupt sinnvoller Weise ansprechbaren Gottes noch nachvollziehbar ist, kann hierfür eigentlich nicht der Grund sein. Zwar scheint die Vorstellung eines personalen, sich durch Freiheit auszeichnenden und deshalb einer Bundesgeschichte zwischen Gott und Mensch fähigen Gottes den Gebildeten unter den Zeitgenossen immer weniger plausibel zu sein. Wir müssen, weil das Thema von Dank und Freude unmittelbar hiervon tangiert ist, noch darauf zurückkommen. Gleichwohl kann dies nicht der Grund dafür sein, dass in der Theologie eine immer stärkere Wende hin zu einer Theologie der Klage und damit weg von einer Theologie der reinen Doxologie zu verzeichnen ist. Denn notwendiger noch als der Lobpreis setzt sich die Klage ein personales Gegenüber voraus. Der Grund für die starke Forcierung einer Klage<sup>12</sup>, gar für ein Neuverstehen der Theologie als Theodizee, liegt denn auch woanders, nämlich in der Entdeckung eben des Inhumanen einer sich aus dem Eingedenken des Gewesenen und zumal des Unabgegoltenen wegstehlenden Vernunft.

In der katholischen Theologie steht für diese Kehrtwendung vor allem der Name Johann Baptist Metz. Mit Nachdruck hat Metz immer wieder

danach gefragt, ob nicht «wenigstens jetzt», nach der Katastrophe von Auschwitz, «die Frage nach Ort und Raum des Erschreckens im Logos der Theologie auftauchen» müsse.<sup>13</sup> Und war, so fragt Metz, die theologische Tradition nicht zu einseitig auf die Schuld des Menschen fixiert, ließ Gott aber aus dem Spiel, wenn die Frage nach dem Leid gestellt wurde, so dass der moderne Atheismus Wurzeln schlagen konnte?<sup>14</sup> Kein geringerer Verdacht begleitet diese Frage als der, dass die theologische Tradition den Logos biblischen Redens über Gott verraten habe. Zum theologischen Leitprogramm wird bei Metz deshalb die Frage, «wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der Leidensgeschichte der Welt, «seiner» Welt». Es geht Metz zufolge «um die Frage nach der Möglichkeit von Theologie überhaupt».<sup>15</sup> In der konkreten Umsetzung meint dies, dass die abgründige Leidensgeschichte der Welt, zumal das Leiden des *anderen* Menschen, konsequent ins Zentrum theologischer Reflexion gestellt wird und gerade so der eigentliche Logos biblischer Gottrede wieder bestimmend werden soll für die christliche Rede vom Gott Jesu. Die Geschichte ist es, die einem theologischen Denken, welches sich aus dem Geist Israels speist, die Fragen vorgibt. Theologisch wird bei Metz selbstverständlich vorausgesetzt, dass Gott ein der Geschichte fähiger Gott ist. Und in der Tat wird man ja auch das Bewusstsein dafür je neu einschärfen müssen, dass «[e]in Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, [...] nicht der Gott der Bibel» ist.<sup>16</sup> Ohne seinen Bezug auf die Geschichte zu thematisieren, ohne ihn als Handelnden zu vergegenwärtigen, wäre es nicht der Gott Jesu, den die Theologie zu erschließen versucht.

Bei Metz wird dies selbstverständlich vorausgesetzt. Für unser Thema interessant ist nun, wie, ja ob überhaupt das Thema von Freude und Dank in diesem theologischen Denken noch präsent ist. Nimmt man die paulinische Theologie als Vergleichsmaß, so wird man kaum umhinkönnen, festzustellen, dass dieses Thema gegenwärtig jedenfalls massiv in den Hintergrund gedrängt ist. Zumindest müsste genau ausgelotet werden, wie denn die Aussage zu verstehen ist, dass das Christentum «nicht nur ein Gedächtnis *«hat»*, sondern ein Gedächtnis *«ist»*: memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi».<sup>17</sup> Dass dieses Gedächtnis ein praktisches, die Abgründigkeit der Leidensgeschichte stets neu vor Gott stellendes ist, so dass auch von ihm die Antwort auf das *Warum* erwartet wird, ist klar. Aber antizipiert dieses Gedächtnis nicht auch? Antizipiert es nicht die Treue des Gottes, der sich in letzter Unüberbietbarkeit als der seinem Schöpfungsentschluss treu bleiben wollende Gott definiert hat? Wird im *ressurrectionis* nicht gehört, dass dieses, ohne seinen Verheißungsvermerk zu verraten, doch gerade bestätigt, was Jesus in seinem irdischen Dasein zugesagt hat, nämlich den definitiven Anbruch der Freude Gottes, dann ist die *memoria* des Christentums unterschätzt, weil «das Sein und Wesen Gottes selbst nicht mehr

ohne seine Bestimmtheit durch Jesus Christus «erläutert» und «verdeutlicht» werden kann».<sup>18</sup> So unglaublich das Evangelium angesichts der Härte menschlicher Erfahrungen auch häufig erscheinen mag –, es behauptet sich durch seine durch Gott selbst stets neu ermöglichte Vergegenwärtigung und ist, zweifelsohne abgründig genug, als dieses Evangelium auch Anspruch an den Menschen. Es ist dies eine Vergegenwärtigung, die im Geschehen der Eucharistie ihren Gipfelpunkt erfährt und im Amen bestätigt sein will. Einer Kultur des Vergessens arbeitet der Glaube an diese Selbstvergegenwärtigung Gottes gerade nicht zu. Die Freude an Gottes erwiesener Treue mündet im Sprechen des Gebetes Jesu, mündet in der Bitte an den Vater, seinen Namen zu heiligen. Dieses Gedächtnis aus seinem zunehmend randständigeren Dasein zu befreien, ist ein zentraler Beitrag der Kirchen zu einer Humanisierung der Gesellschaft. Und in der Tat ist ja auch der Gedanke bedrückend, dass gegen die Leidensimmunsierung unserer Gesellschaft «kritische Invektiven immer weniger ausrichten werden und womöglich der moralische Impuls selbst erlischt, wenn das Zeugnis vom Grund unserer Hoffnung verschwände: ein Zeugnis, das ebenso ausdrücklich benannt und erzählt wie praktisch bewährt und denkend verantwortet werden muß.»<sup>19</sup> Es gibt eine «Interdependenz von erinnerter «Heilserfahrung» und Leidenserfahrung», die theologisch zu erinnern ist und ganz offensichtlich ja inzwischen auch vermehrt in der Philosophie wahrgenommen wird.<sup>20</sup>

## V.

Das Thema von Freude und Dank führt freilich nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie der Gegenwart ein eher randständiges Dasein. Dies dürfte einem Trend zum Szientismus in der Philosophie entsprechen, die zunehmend vergisst, dass es die Metaphysik ist, die obzwar sie wohl die «blaue Blume der Philosophie»<sup>21</sup> bleiben wird, gleichwohl betrieben werden muss, weil es die Frage *Was ist der Mensch?* ist, die in ihre Fragen nach dem Sein und dem Grund des Seins hineindrängt. Den im Geschäft der Metaphysik gesuchten Abschlussgedanken vernünftigen Denkens nicht mehr zu suchen, bedeutete, keine normativ orientierende Antwort mehr auf die Frage des Menschen nach sich selbst geben zu wollen. Nun kann Bescheidenheit zwar eine Zier sein. Sie ist es auch dann, wenn die menschliche Vernunft die ihr gesetzten Grenzen des Erkennenkönnens akzeptiert. Sie kann aber auch in ein ironisches Selbstverhältnis führen, welchem Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* ein Denkmal gesetzt hat.

Der Philosoph Dieter Henrich stellt in dieser an Kierkegaards Ästhetiker erinnernden Kultur philosophischer Enthaltensamkeit eine rühmliche und

dankenswerte Ausnahme dar. Weil auch die aus dem Glauben kommende Hoffnung und Freude denkerisch verantwortet werden wollen, findet sich deshalb mit Henrich einer der interessantesten philosophischen Gesprächspartner der Gegenwart für die Theologie. Henrichs Nachdenken über die Dankbarkeit ist zudem deshalb für unsere Zusammenhänge von nachhaltiger Bedeutung, weil er, ausgehend von einer Analyse des Begriffs von Dankbarkeit und der Zusammenbindung dieses Phänomens mit dem Phänomen bewussten Lebens, prinzipielle Fragen im religionsphilosophischen und religionstheologischen Denken der Gegenwart aufwirft, die nur um den Preis verschwiegen werden können, die Provokation des Christentums zu unterschätzen. Völlig zu Recht hat Henrich herausgestellt, dass nur unter Bezugnahme auf eine Theorie bewussten Lebens das Phänomen von Dankbarkeit zu erhellen ist, woraus auch folgt: Auch religiöser Dank ist nur unter der Voraussetzung einer solchen Bezugnahme zu erhellen.<sup>22</sup> Weder kann es Theologie noch kann es Philosophie geben ohne Anthropologie.

Wie bisher selbstverständlich vorausgesetzt, ist die Möglichkeit, sich freuen und dankbar sein zu können, eine Besonderheit des sich seiner selbst bewussten Lebens. Selbstverständlich zeigt auch außermenschliches Leben Indizien von Dankbarkeit. Man verwechsle aber keine fröhlich schwanzwedelnde hündische Dankbarkeit mit der Dankbarkeit, die einem Menschen möglich ist. Ermöglicht ist diese Weise des Dankbarsein-Könnens durch eine eigentümliche Distanz des Menschen, in der er sich zu allem, was nicht er selbst ist, vorfindet. Dieses Distanziertsein gründet in einer ursprünglichen Aktivität menschlichen Bewusstseins, die den Menschen in diese Differenzerfahrung versetzt und sich nun in freiheitlicher Weise beziehen können lässt auf das andere seiner selbst. Diese Distanzierung setzt den sich seiner selbst bewussten Menschen aber nicht nur in eine Differenz zu allem ihm Vorgegebenen. Gleichzeitig *weiß er sich* als in dieser Differenz stehend und bestimmt nun, indem er sich auf das ihm Vorgegebene bezieht, sich selbst und gewinnt hierdurch eine identifizierbare personale Identität. Eine dieser Möglichkeiten des Sich-beziehen-Könnens auf das andere seiner selbst ist die Dankbarkeit als eine der Grundformen, sich zu dem im Gang des Lebens Begegnenden verhalten zu können.

Eine nähere Analyse des Phänomens von Dankbarkeit zeigt nun, dass der Dank zwar immer intentional auf etwas anderes bezogen ist. Gleichwohl ist die Möglichkeit des Dankbarseins nicht von einem personalen Gegenüber abhängig, welches sich selbst durch Bewusstheit und die Möglichkeit freier Selbstbestimmung auszeichnet. Diese Form des Dankes ist uns zwar die gewöhnlichste: Jemandem dankbar zu sein für etwas, ausgesprochen in dem eben so einfachen und gerade deshalb zutiefst menschlichen Satz *Ich danke Dir*. Henrich hat nun aber darauf hingewiesen, dass es neben dieser Form

von Dankbarkeit auch eine Dankbarkeit gibt, die sich einer grundsätzlichen Aufmerksamkeit, ja letztlich einem Staunen verdankt: Es ist dies eine Dankbarkeit, die «für einen Menschen» dankt, «der in unser Leben eintrat und durch den dieses Leben in seine eigentümliche Wirklichkeit gebracht wurde – ein Dank für sein Dasein selber und in einem damit für alles, was ihn zu dem macht, der er ist.» (161) Diese Form der Dankbarkeit transzendiert sich somit auf das Ganze hin. Ganz offensichtlich spielt auch Henrich in seinen Analysen, wie Rahner, auf Momente an, in denen das sich seiner selbst bewusste Leben so in seiner Gänze auf sich zurückfällt; es sind Momente, in denen es in eins damit alles in eine Distanz zu sich selbst bringt, nochmals neu auf sein Dasein aufmerkt und sich nun unausweichlich zu der Frage verhalten muss, ob um des gegliückten einzelnen Momentes menschlichen Daseins willen die Welt nicht auch als ganze gutgeheißen und damit dankbar angenommen sein will. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass beispielsweise der ausgesprochene Dank an einen anderen Menschen voraussetzt, *dass* es diesen anderen Menschen überhaupt gibt – ein *Dass*, welches nicht ausschließlich als singuläres wahrgenommen werden kann. Als eine für das Ganze dankende Dankbarkeit wäre dies dann freilich eine, die sich intentional nicht mehr auf einen anderen Menschen wenden kann, sondern sich auf eine andere Wirklichkeit bezieht – auf die Wirklichkeit, die das sich seiner selbst bewusste Leben zu sich selbst eröffnet. In den Dank mischt sich nicht nur die Freude über das unverfügbar Gewährte, welches das Leben sinnvoll und lebenswert macht, sondern auch die Freude über den grundgebenden Grund von allem. Henrich sieht genau, dass das sich seiner selbst bewusste Leben, eben weil es als Freiheit zu bestimmen ist, sich dazu verhalten muss, dass das bewusste Leben sich nicht selbst ins Dasein gesetzt hat und sich nun zur Faktizität seines Daseins verhalten muss. Die seit Aristoteles diskutierte Frage *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* wird bei ihm als Frage des nach sich selbst fragenden Subjekts gestellt. Dies allerdings nicht in existenzvergessener Manier, sondern in einer Weise, die sich streng koalitiert mit der Sinnfrage. Der Dank wird zur Möglichkeit einer letzten Haltung gegenüber dem *Dass* des Daseins. Er paart sich mit der Freude darüber, dass es überhaupt etwas gibt, so dass es den Menschen geben kann.

Droht dies aber nicht bereits wieder inhuman zu werden? Henrich sieht sehr genau, was er in seinen Analysen des Phänomens von Dankbarkeit sagt – und, auch dieses gilt es herauszustreichen, dem Menschen als Aufgabe zumutet. Seine Analysen sind abgründig. Denn die Dankbarkeit *für* das Dasein des anderen Menschen und damit die Dankbarkeit für das Sein überhaupt gilt es auch da noch zu zeigen, wo dieser nicht mehr und insofern auch kein unmittelbarer Adressat des Dankes mehr ist; wo das *Ich danke Dir* keinen antwortenden menschlichen Adressaten mehr findet. «Solche

Dankbarkeit kann auch noch den Schmerz des Abschieds und der Trauer beim Tode derer überstrahlen, die unser Liebes gewesen sind. [...] Haben wir dem, der unser Liebes war, unseren Dank gesagt, als er uns noch zu hören vermochte, so ist nun der Augenblick gekommen, in dem wir für ihn und dafür, daß er war und alles in ihm und zwischen uns gut war, die Dankbarkeit erfahren. Totenklage und Todesschrecken, die im Leiden und Weggang des Lieben aufbrechen, verstummen und versiegen unter dem Aufbruch solcher Dankbarkeit.» (162) Man mag vor dieser Überlegung zurückschrecken. Vielleicht deshalb zurückschrecken, weil die Geschichte voll ist von verklärender und die Unbarmherzigkeit des Todes nivellierender Todesmystik. Gleichwohl fragt sich, ob die von Henrich aufgezeigte Möglichkeit des Dankbareins für den den anderen Menschen gewährenden Grund nicht dennoch geboten ist, weil ihre Verweigerung rückwirkenden Verrat am geliebten Menschen bedeutete. Denn nicht weniger würde die Verweigerung dieser Dankbarkeit ja bedeuten, als dass, auf das Vergangene zurückblickend, das Nichtsein des anderen Menschen seinem Gewesensein vorgezogen würde. Das dem anderen Menschen bereits zugesprochene Ja würde zurückgenommen, zumindest aber relativiert werden. Es würde seiner Unbedingtheit beraubt werden. Zwar weist diese Einsicht ein *«unfairer»* Moment auf, weil die Bejahung des anderen Menschen bereits erfolgt *ist* und ihre Revozierung insofern unmöglich ist, als diese Bejahung, wenn sie denn den Namen Freundschaft oder gar Liebe verdient, unbedingt ist. Daraus folgt aber nur, dass in der Zusage des Ja zum anderen Menschen mehr gesagt war, als hier ausdrücklich wurde – und nun dieses Ja in seine letzte Konsequenz und womögliche Bestätigung hineingezwungen wird. Nicht aber, dass das gesprochene Ja revidiert werden dürfte.

## VI.

Es muss noch einmal präzisierend gefragt werden, wofür human verträglich und damit sinnvoller Weise gedankt werden kann. Wofür kann gedankt werden über den im einfachen *Ich danke Dir* erwiesenen Dank hinaus? Gesehen hatten wir ja bereits, dass laut Henrich der Dank bewussten Lebens sich keineswegs nur an einen Menschen richten kann, sondern dass eine, vielleicht sogar die eigentliche Form des Dankes sich darauf bezieht, dass der andere Mensch überhaupt ist und nicht vielmehr gar nicht. Henrich sieht aber genau, wie gefährlich nah er sich einem Standpunkt Nietzsches annähert, dem das große Ja des Menschen zu allem, wie es ist, zu einer das Leben erneuernden Vision einer Menschheit wird, die zunehmend an der Abgründigkeit des Daseins zu verzweifeln droht. Einer solchen Neupositionierung des Menschen auf einen Standpunkt jenseits von Gut und Böse ist Henrich aber gerade nicht erlegen, man kann es auch so sagen: Anstatt

Nietzsche zu folgen, ist er Kant und damit dem Prinzip der Moralität treu geblieben. Um so interessanter ist vor diesem Hintergrund die Frage, wie er in seiner Behandlung des Themas der Dankbarkeit einer solchen nietzscheanischen Überaffirmation des Daseins entkommt, die am Ende alles, was ist, lustvoll gutheißt.

Zu beachten ist diesbezüglich eine entscheidende Differenzierung Henrichs. Ausdrücklich betont Henrich, dass «die Einladung zu einer schlechthin universalen Dankbarkeit nur die Folge eines Denkens sein kann, das sich übereilt und das deshalb eine Grundmöglichkeit des Menschen in der Weise wichtig nimmt, daß es sie zugleich überfordert.» Und er fügt hinzu: «Die Not und die Lebenskatastrophen der anderen schließen gerade für die mitfühlende Teilnahme den Dank fraglos aus. Für die Kraft des Überstehens, nicht aber für das, was in die Not zog, kann dann Dankbarkeit aufkommen.» (188) Und etwas später heißt es dann: «So gilt der Lebensdank nicht dem, was Anlaß zur Not geworden ist, sondern dem Gang durch das ganze Gefüge einer Erfahrung, die bewußtes Leben, und zwar unter Einschluß der Not, zu dem macht, was es sein kann.» (189) Unter Berufung auf seinen Gewährsmann Friedrich Hölderlin beansprucht Henrich mit dieser Unterscheidung, der auch in der christlichen Haltung der Dankbarkeit, nämlich «allezeit für alles» (1 Thess 5,16–18) dankbar sein zu sollen, einwohnenden Gefahr inhumaner Hybris eine human verträgliche Grundhaltung der Dankbarkeit entgegengestellt zu haben.

Aber, so müssen wir zurückfragen: Entspricht denn eigentlich die von Henrich dem Christentum zumindest als dessen latente Gefahr unterstellte Form des unterschiedslosen Dankbarseins «für alles» dem im Fleisch des Menschen Jesus definitiv offenbar gewordenen Gott? Dem Gott, der zuerst vom Volk Israel bezeugt worden ist? Dem Gott, der sich einer Verklärung des Diesseits doch gerade verweigert hat? Wohl kaum. Denn wie herausgestellt wurde, entschärft die christliche Freude ja gerade nicht die Fragen der Theodizee, sondern schärft sie an. An die Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu glauben, zwingt ja allererst in die Frage nach dem *Warum überhaupt?* hinein. Die dankbare Freude, die sich auf diesen Gott bezieht, bleibt deshalb auch notwendig zeitlich gespannt. Und deshalb könnte das erwartete Gericht auch eines sein, in dem nicht nur der Mensch gerichtet, sondern auch Gott selbst alles gefragt werden kann.<sup>23</sup> Macht nicht aber dies gerade die Heiligkeit von Menschen aus, bereits jetzt aus der Freude heraus zu leben, dass dieses Gottestribunal eine Antwort durch Gott selbst finden wird: Dass Gott alle überzeugen wird, weil die Gewinnungsmacht seiner Liebe dazu führt, dass das Klagen und Fragen nicht das letzte Wort haben will? Aber wer weiß. Auch die Heiligen können nur glauben. Doch es macht ihre Heiligkeit aus, *dass* sie glauben und nicht verzweifeln.

## VII.

Halten wir aber aus einem anderen Grund noch einmal einen Moment inne und wenden uns nochmals Henrich zu. Die christliche Freude bezieht sich auf einen Gott, der handeln kann. Henrichs Religionsphilosophie bleibt nun freilich in der Frage, ob das Absolute mit den Prädikaten des Theismus zu bestimmen ist oder nicht, zumindest ambivalent. Zwar vermerkt er, dass die Frage nach einem adäquaten Begriff des Absoluten philosophisch nicht mehr zu entscheiden ist, tendiert aber scheinbar eher zu einem Konzept des göttlich All-Einen, das keine strenge Unterschiedenheit von Gott auf der einen und Welt und Mensch auf der anderen Seite kennt. Nicht bundesgeschichtliche Motive markieren den hermeneutischen Rahmen seines systematischen Denkens, sondern tief in der abendländischen Geschichte verwurzelte monistische Inspirationen, die ihre religionsphänomenologische Entsprechung am ehesten in asiatischen Traditionen finden.<sup>24</sup>

Wenn der Lebensdank indessen nicht als solcher, sondern gepaart mit der Hoffnung, dass die Gefräßigkeit der Zeit nicht das letzte Wort über den Menschen und damit auch über den Dank haben möge, zur letzten Grundhaltung des Menschen werden kann und soll, dann schließt diese Haltung die Erwartung auf einen durch Freiheit sich auszeichnenden Gott ein. Denn nur ein sich durch Freiheit auszeichnender Gott vermag das zu vollenden, was in der Aktualität menschlicher Freiheit begonnen wurde – und das heißt: die Aktualität menschlicher Freiheit ewig werden zu lassen. Nur ein solcher Gott kann auch die Möglichkeit gewähren, dass das gesprochene menschliche Ja zum anderen Menschen dadurch ewig wird, dass es wiederholt wird, ohne noch einmal durch die Endlichkeit genötigt zu werden. Dieser möglichen letzten Grundhaltung des Menschen entspricht ein Gebet, das sich den freien Gott voraussetzt. «Soll man beten», notiert Kierkegaard, «so muß ein Gott sein, ein Selbst – und Möglichkeit»<sup>25</sup>, das heißt: Es muß ein freier Gott sein, denn nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott vermag die Bitte zu hören und Dank und Lob entgegenzunehmen. Gebet ist nicht gleich Gebet. Hier Unterschiede zu konstatieren, heißt nicht, kulturhegemoniale Phrasen zu wiederholen, sondern mögliche Selbstverständigungshorizonte des Menschen abzuschreiten.

Das gegenwärtige religionspluralistische Klima führt dazu, dass teils fundamentale Unterschiede viel zu schnell übersehen werden. Hinzu kommt die bereits angesprochene Krise des Christentums, die den Blick auf mögliche Alternativen lenken lässt. Inwieweit Henrichs Religionsphilosophie einschließlich ihrer Tendenz zu einem Denken des All-Einen die notwendige Konsequenz einer Theorie bewussten Lebens darstellt oder ob eine solche Theorie sich nicht sogar besser mit einem Denken verständigt, welches das Verhältnis von Gott und Mensch als Freiheitsverhältnis begreift, kann hier

nicht weiter verhandelt werden. Zu bedenken ist aber, dass das von Henrich bevorzugte Denken eines All-Einen sein religionshistorisches Äquivalent im Buddhismus findet. Ohne zu unterschlagen, dass der Buddhismus ein vielfältig differenziertes Erscheinungsbild abgibt, lässt sich doch eines für alle seine Spielarten festhalten, nämlich die Tendenz, dass Leiden Uneigentlichkeit bedeutet und Erlösung deshalb darin besteht, dass der Mensch sich das Leiden am Leiden abgewöhnt.<sup>26</sup> Henrich intendiert dies zwar in seiner Theorie des Lebensdankes ausdrücklich nicht. Dennoch fragt sich, ob nicht ein Lebensdank, der um des Seinsollens der Freiheit willen zugleich den freien Gott als rettende Instanz erhofft, die größere Möglichkeit menschlicher Freiheit darstellt.

Der christliche Glaube setzt die Hoffnung auf einen solchen Gott, und er erfreut sich bereits jetzt dankbar dieses Gottes. Er erfreut sich eines Gottes, der in der Person des Sohnes um unserer Freude willen sich nicht nur dem Risiko der Welt ausgesetzt hat, sondern bis in die bitterste Konsequenz hinein den Abgrund des Leidens an sich selbst erfahren hat, so dass aus christlicher Perspektive der Gott Israels nun nicht mehr ohne den Menschen Jesus und seine Geschichte zu verstehen ist. Wenn der Glaube sich dieses Gottes bereits jetzt erfreut, so fasst er gleichwohl das Leiden nicht nur als eine «Funktion der Freude» auf, mit der Konsequenz, dass diesem dann «seine letzte, schmerzlichste Spitze in ähnlicher Weise abgebrochen (würde, M.S.), wie sie etwa (durchaus bewußt und beabsichtigt) in Buddhismus und Stoa abgebrochen wird».<sup>27</sup> Sondern er, der Glaube, erfreut sich eines Gottes, von dem in der Begegnung mit ihm Antwort erhofft wird auf die Fragen, die uns jetzt bedrücken. Nicht stoische Gleichmütigkeit ist das Wesen christlicher Freude, sondern aufmerksam für die realen Verhältnisse bleibende Langmütigkeit in der Hoffnung auf den freien Gott. Diese Freude gesellschaftlich-kulturell wachzuhalten, ist die Aufgabe aller mündigen Christinnen und Christen, und dies kann unter Umständen nicht anders geschehen als durch die Schleifung neuer Bastionen. Die christliche Freude muss deshalb auch von einem Spaß, dessen Kehrseite dann zumeist die Amnesie ist, unterschieden bleiben. Deshalb eignet der christlichen Freude immer auch ein asketisches Moment, ein Moment freilich, das nicht weltabgewandt, sondern menschlich und neu aufmerksam macht für die Zärtlichkeit der Dinge, ja die Zärtlichkeit alles dessen, was ist und im Gang des Lebens begegnet. Denn in allem begegnet auch der Gott, der das Risiko einer Schöpfung auf sich genommen hat, damit Gott und Mensch einander erfreuen mögen, als Vorgeschmack auf eine Freude, die verheißen ist. Die christliche Freude weiß dies auch da noch, wo sie spannungsvoll und betrübt ist.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (ed. W. Weischedel), Frankfurt <sup>10</sup>1989, A 289.

<sup>2</sup> Völlig zu Recht weist J. LAUSTER, *Naturerfahrung als Gotteserfahrung? Ein Vermittlungsversuch zwischen Naturästhetik und Schöpfungsglaube*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2003) 57–74, 71, darauf hin, dass «[d]ie Einsicht in einen personalen Grund der Schöpfung [...] die Naturerfahrung nicht aus sich heraussetzt», sondern der Schöpfungsglaube «hier Eintragungen aus anderen, vornehmlich christologischen Erfahrungszusammenhängen» vornimmt. Diese Einsicht ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie die philosophische Bestimmungsmöglichkeit der Erfahrung des Erhabenen angesichts des Naturschönen bescheidet und in die Offenbarungstheologie einweist.

<sup>3</sup> Zum Phänomen des Lachens vgl. aber P. BERGER, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin/New York 1998.

<sup>4</sup> S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, Gütersloh 1979, 60f: «Angst kann man vergleichen mit Schwindel. [...] Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis (von Unendlichkeit und Endlichkeit, M.S.) setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.»

<sup>5</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (= KSA; 3), Berlin/New York <sup>2</sup>1988, 125f.

<sup>6</sup> Vgl. die berichtigten Analysen des Nihilismusphänomens bei F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (= KSA; 12), 211–217.

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 9, Einsiedeln u.a. 1970, 161–176, 168. Folgendes Zitat ebd.

<sup>8</sup> H.U. v. BALTHASAR, *Die Freude und das Kreuz*, in: DERS., *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972, 131–146, 131.

<sup>9</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh <sup>4</sup>1992, 84.

<sup>10</sup> Vgl. zum folgenden v.a. R. KAMPLING, *Freude bei Paulus*, in: *TrThZ* 101 (1992) 69–79. Dann DERS., *Art. Freude. II. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*<sup>3</sup> 4, 130f.

<sup>11</sup> Die christologischen und trinitätstheologischen Implikationen dieser Selbstunterscheidung Jesu vom Vater kann ich hier nicht untersuchen. Vgl. aber M. STRIET (Hg.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (= QD), Freiburg u.a. 2004 (im Druck).

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch G. STEINS (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000; M. EBNER (Hg.), *Klage* (= JBTh; 16), Neukirchen-Vluyn 2001; M. STRIET, *Hoffnungssymbol Kreuz? Zum Wahn leidfreien Lebens*, in: *BuL* 76 (2003) 163–171.

<sup>13</sup> J.B. METZ, *Auf dem Weg zur «geschuldeten Christologie»*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien; 12), Münster <sup>2</sup>2001, 99–103, 99. Zu Metz vgl. die eindringliche Studie von J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a., 2. um ein Nachwort erw. Aufl. 2001.

<sup>14</sup> Vgl. J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137, 134.

<sup>15</sup> J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, 126.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission*, in: *IkaZ Communio* 32 (2003) 522–529, 527.

Der Hinweis sei erlaubt, dass die Denkmöglichkeit einer freien und offenen Geschichte, die in der unableitbaren Aktualität göttlicher und menschlicher Freiheit gründet, noch zu massiven Transformation theologischer Denkgewohnheiten nötigen könnte. In kontingenter Weise jedenfalls kann sich eine göttliche Freiheit nur dann auf die Bitte des Menschen beziehen, diese erfüllen oder auch verweigern, wenn auch sie, wie alles Wirkliche, zeitlich existiert. Freiheitliches Geschehen gibt es nur unter der Voraussetzung von Zeit. Es sind am Ende praktisch-spirituelle Fragen, die zu einem Überdenken des Verhältnisses von Gott und Zeit führen sollten. Sich aus vorgeblichen Orthodoxie-Gründen der actus-purus-Lehre zu verschreiben, könnte an den Notwendigkeiten biblischer Orthodoxie vorbeigehen. Gefragt ist deshalb eine philosophisch ausgewiesene Denk-

form, die den offenbar gewordenen Gott in Kategorien der Freiheit vertritt und so mutig, um des Glaubens willen, den bereits auf dem Konzil von Nizäa beschrittenen Weg einer Transformation hellenistischen Denkens fortschreitet, ohne freilich die falsche Alternative eines philosophiefeindlichen Offenbarungspositivismus zu wählen. Vgl. die konstruktiv vorstoßenden Aufsätze von J.B. BRANTSCHEN, *Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, in: FZPhTh 27 (1980) 224–246 sowie von TH. PRÖPPER, *Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, 300–321, bes. auch 319 Anm. 64.

<sup>17</sup> J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, 131.

<sup>18</sup> TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 276–287, 284. Vgl. K-H. MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1998, 90–130, 129f.

<sup>19</sup> TH. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, 266–275, 270. Folgendes Zitat ebd.

<sup>20</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt a.M. 2001. Dazu M. STRIET, *Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: P. NEUNER/P. LÖNING (Hg.), *Theologie im Dialog. FS H. Wagner*, Münster 2004, 127–142.

<sup>21</sup> H. KRINGS, *Die gesuchte Wissenschaft*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Metaphysik heute* (= Kolloquien zur Gegenwartphilosophie; 10), Paderborn u.a. 1987, 132–147, 147.

<sup>22</sup> Die folgenden Zitate im Text sind D. HENRICH, *Gedanken zur Dankbarkeit*, in: DERS., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 152–193, entnommen.

<sup>23</sup> Vielleicht eröffnen gar die Menschen «das Tribunal der Widersprüche», wie Ottmar Fuchs scharf akzentuiert. In: O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: ThQ 179 (1999) 260–288, 275.

<sup>24</sup> Freilich sieht Henrich aber auch sehr genau: da sich weder ein monotheistisches noch ein monistisches Verstehen des Absoluten einfachhin ausschließen lassen, entwickelt die Reflexion dieses aus dem Grundverhältnis, als das der Mensch sich vorfindet. Vgl. DERS., *Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religion im bewußten Leben*, in: DERS., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt 1982, 99–124, 117–119. Aus jüngerer Zeit vgl. DERS., *Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn*, in: D. KORSCH/J. DIERKEN (HG.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, 211–232, bes. 214f. Zu diskutieren wäre aber mit Henrich, ob nicht das Bewusstsein von der formellen Unbedingtheit menschlicher Freiheit die Instanz schlechthin gegen einen jeden Monismus darstellt.

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, 37.

<sup>26</sup> Vgl. in moderner Rezeption E. TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 126ff. Es ist schon erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit (oder Not?) die Aufnahme der Tradition christlich-jüdischer Gottesrede etwa in Kants Gottespostulat bei Tugendhat verabschiedet wird, wenn es bei ihm nur noch lapidar heißt, dass «diese Tradition des Glaubens keine Möglichkeit aus der Perspektive der 1. Person» mehr sei. (115). Denn muss nicht ganz im Gegenteil gesagt werden, dass einzig und allein der freie Gott Möglichkeit des Menschen ist, weil nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott den Menschen als Wesen der Freiheit zu retten vermag? Freilich setzt die Übersetzbarkeit dieser These in die eigene Existenz und damit auch ihre Einsicht bereits das Bewusstsein vom unbedingten Seinsollen der Freiheit voraus.

<sup>27</sup> H.U. v. BALTHASAR, *Die Freude und das Kreuz*, 132.