

MARKUS SCHULZE · VALLENDAR

GOTT VON ANGESICHT ZU ANGESICHT SCHAUEN WOLLEN

*Gehört die Sehnsucht nach der «visio beatifica»
zur innersten Selbsterfahrung des Menschen?*

1. Gottesschau zwischen Bedrohung und Verheißung

Längst bevor wir Gott in Herrlichkeit schauen, schaut Gott uns. Seinem Blick ist nichts verborgen: «Alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden» (Hebr 4, 13). Gott in der Ewigkeit zu schauen, bedeutet also auch, sein Schauen zu schauen, schattenlos dessen innezuwerden, dass er je schon unser inne ist.

Aber wollen wir das wirklich? Kann man bei der bloßen *Vorstellung* von einem allwissenden Gott noch richtig atmen und des Lebens froh werden, wenn man einmal Tilman Mosers «Gottesvergiftung» gelesen hat, worin diese Vorstellung entlarvt wird als «tückisch ausgestreute Überzeugung, dass du «o Gott» alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst»¹ und worin Gottes Antlitz geschildert wird als «ewig-kontrollierendes big-brother-Gesicht»², das die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit behindert? In solcher Betrachtungsweise *muss* man sich fragen, ob man das *wollen könne*: den Peiniger, der mit der beständig angezündeten Lampe unerbittlicher Neugier und Schnüffelei hinter uns her ist, auch noch zu sehen?

Nein, *das* kann man nicht. Wäre Gottes Sehen seinem Wesen nach eine rein von außen an uns herantretende Dauerkontrolle, man könnte sich nur darum bemühen, den Gedanken an dieses Wissen möglichst schnell und möglichst tief loszuwerden und seiner eigenen Wege zu gehen.

Aber das ist im Sinn des Glaubens mit Gottes Allwissenheit nicht gemeint. Gottes Blick kommt nicht von außen an uns heran, wir kommen vielmehr aus dem Blick Gottes: Er ist als das Von-wo-her unserer Innerlichkeit das Innerste unseres Innern. Wäre Gott als unser Schöpfer nicht intensivstes Leben und ineins damit intensivstes Schauen und Wissen: es

MARKUS SCHULZE SAC, geb. 1960, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, 2012–2015 Dekan der Theologischen Fakultät.

gäbe uns gar nicht. «Gottes Wissen ist der Ursprung der Dinge»³, sagt Thomas von Aquin in lapidarer Kürze und Prägnanz. Das bedeutet: Mein Sein als Mensch, mein Selbstsein und gerade auch mein Wille, ein autonomes und würdevolles Leben zu haben, und damit auch meine Intimität sind von Gott als solche gewollt und (weil gewollt⁴) je schon als solche gewusst, folglich Früchte seiner wissenden Schau, in welcher ihm seine eigene und alle andere Wirklichkeit eröffnet und gegeben sind. In diese Setzung des menschlichen Selbststandes durch Gott ist eingeschlossen, dass der Mensch aus sich selbst heraus tätig werden und damit in Freiheit gewisse Dimensionen seines Lebens selber bestimmen kann und soll. Selbstbestimmung und Bestimmung durch Gott schließen einander nicht aus, sondern ein: «Der Anspruch ‹Gottes› erweckt mich [...] zur Selbstverfügung.»⁵ Mein Eigensein und Eigenwirken sind folglich nicht bedroht vom allwissenden Gott⁶, sondern durch ihn überhaupt erst ermöglicht. Ich bin ein Selbst, weil ich als Selbst gewollt bin.

Mehr noch: Der heilschaffende Glaube lehrt uns, in Gottes Allwissen nicht nur nicht eine zur Verkrümmung führende Belastung zu sehen, sondern vielmehr tiefste Ent-Lastung vom Druck, sich selbst letztinstanzlich beurteilen zu müssen⁷: «Wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er *weiß alles*.» (1 Joh 3, 20) Gottes Wissen ist ein umfassendes und durchdringendes Verstehen, das mich besser versteht, als ich selber mich je zu verstehen vermöchte. Gottes Wissen kann also unvergleichlich besser gewährleisten als ich, was ich im Tiefsten ersehne: ganzheitliches Verstandesein.⁸ Somit ist Gottes Wissen nicht nur die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbststandes, sondern auch dessen Vollendung.

Dass es dem sich selber überlassenen Menschen nicht gelingen will, das Ganze seines eigenen Daseins und damit sich selbst im Ganzen zu würdigen und zu bewerten, macht eine anrührende Stelle in Henry de Montherlants Roman «Das Chaos und die Nacht» deutlich. Darin geht es um einen alten spanischen Anarchisten namens Celestino Marcilla, der in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts mit opferbereiter Tapferkeit gegen die Francofaschisten gekämpft hatte, dann aber zu seiner eigenen Rettung nach Paris ins Exil geschickt wurde. Ausgerechnet im sicheren Frankreich erfährt er nun paradoxerweise etwas an sich selber, was ihm in aller Gefahr der mörderischen Auseinandersetzungen vorher fremd geblieben war: Todesangst – ausgelöst durch die ärztliche Diagnose einer unheilbaren Krankheit. Diese Erkenntnis seiner Anfälligkeit für Todesangst erschüttert sein Selbstbild und sein Selbstwertgefühl und führt ihn zu folgender Überlegung:

Warum kann ich die Vorstellung meines Todes nicht ertragen, wenn Myriaden von Männern und Frauen die Vorstellung ihres Todes ertragen haben? Und warum war ich vor zwanzig Jahren, und dabei unter Kämpfern eines sehr mutigen Volkes, für meine Sorglosigkeit dem Tod gegenüber berühmt? Und wenn dies lediglich eine

Altersfrage ist, kann man dann sagen: «Celestino Marcilla ist ein mutiger Mann», wenn ich zwar gestern mutig war, es heute aber nicht mehr bin? Nach welchem Datum soll man mich beurteilen?⁹

Diese letzte Frage ist für Celestino ebenso unausweichlich¹⁰ wie unbeantwortbar. Es wird dem Protagonisten in de Montherlants Erzählung klar, dass er keine Kriterien besitzt, an deren Hand ihm eine integrale Synthese der Gewichtung von Leben und Lebensleistung gelingen könnte, obwohl ihm genau diese Synthese ein spontanes und der Tiefe seines Selbsterlebens entstammendes Anliegen ist, was bedeutet, dass er selber aufs Ganze gesehen eine offene Frage bleibt.

Hier bereits begegnen wir einer Struktur von Erfahrungen, die sich an bestimmten Punkten unseres Lebens einstellen. Es sind Erfahrungen, in denen der Bezug zum eigenen Selbst von innen her und somit in gewisser Weise notwendig mit dem Bezug zur Transzendenz bzw. zu Gott verknüpft ist – wie das eben referierte Beispiel Celestino Marcillas nahelegt. Der Bezug zum eigenen Selbst zeigt sich in seinem Interesse, zu verstehen, wer und wie – aufs Ganze des Lebens gesehen – er wirklich *ist*; der Bezug zur Transzendenz bzw. zu Gott wird darin sichtbar, dass er das genannte Interesse nicht selber zur Erfüllung führen kann, ja mehr noch: dass dieses Interesse unerfüllt bleiben muss, wenn es kein göttliches Verstehen gibt, das ihm ein radikales Verständnis seines eigenen Lebens eröffnet. Von diesem inneren Zusammenhang von Eigeninteresse und Gottverwiesenheit her lässt sich annäherungsweise eine Antwort auf jene Frage versuchen, die unlängst Jan-Heiner Tück als Buchtitel in die interessierte Öffentlichkeit gebracht hat: Was fehlt, wenn Gott fehlt?¹¹ – bzw. für unseren Zusammenhang reformuliert: Was fehlt, wenn der Ausblick auf die Schau Gottes bzw. auf unsere Schau des göttlichen Schauens fehlt? Antwort: Es würde, wenn es diesen Ausblick auf Gottes Blick nicht gäbe, die *Erfüllung* des Blicks auf das eigene Leben *als Ganzes* fehlen. Dass dieser Ausblick aber nicht wirklich abwesend ist, sondern sich in einer bestimmten Art unserer humanen Erfahrungen bezeugt, möchten wir im Folgenden zeigen.

Von daher modifiziert sich unsere Ausgangsfrage zum Beginn dieses Kapitels. Diese lautete, ob man das überhaupt wollen könne: den alles registrierenden Detektiv auch noch zu sehen? Nun aber legt sich doch – wie uns scheint durchaus nachvollziehbar – die ganz andere Frage nahe: *Kann* man das überhaupt *nicht wollen*: den unendlich verstehenden Blick des Schöpfers und Vollenders zu schauen? Findet sich in uns nicht eine Art von anthropologischer Drift, die uns geneigt macht, es von Herzen anzunehmen, wenn das Evangelium uns den folgenden Zuspruch Gottes in Aussicht stellt: «Komm, nimm teil an der Freude deines Herrn!» (Mt 25, 21)? Diese Teilhabe wäre dann – in anderer Perspektive – Teilhabe am Schauen Gottes, Schau seines

Schauens und ineins damit Schau des eigenen Lebens bzw. von dessen Bedeutsamkeit in Gott und mit Gott: *Videre propriam vitam in Deo et cum Deo.*

2. Die Gottesschau in Ehren: Doch wer will wirklich Gott schauen?

Eine Erfahrung, ganz im unmittelbaren menschlichen Erleben begründet und zugleich ganz auf die Wirklichkeit des göttlichen Blicks verweisend, eine solche Erfahrung beschreibt in einem dichten und (sit venia verbo) schönen Aufsatz¹² der Philosoph Heinrich Rombach.¹³ Er unterstreicht, dass es sich beim Ausgangspunkt seiner Überlegungen wirklich um eine *Erfahrung* handelt, um nicht mehr und nicht weniger. Es wird bei Rombach weder der Anspruch objektivierbaren Wissens noch auch der eines theologisch begründeten Glaubens erhoben.¹⁴ Rombach ist sich auch durchaus bewusst, dass der so konzipierten Erfahrung im Gespräch mit kritischen Zeitgenossen ein prekärer Status eignet: «Der Leser wird alles für bloß «subjektiv» halten.»¹⁵ Doch vermag unser Würzburger Philosoph im Folgenden deutlich zu machen, dass – unbeschadet der Tatsache, dass nur ein humanes *Subjekt* einer solchen Erfahrung fähig ist – das Subjekt sich eben gerade *mit dieser Erfahrung* in einer *alles Subjektive transzendierenden* Relation vorfindet – und dass diese Transzendenzverwiesenheit unabdingbar und unabweisbar zum Inhalt der Erfahrung gehört, diese also nicht mehr sie selber wäre, wenn der Bezug zur Wirklichkeit des Absoluten von ihr abgetrennt würde.

Um welche Erfahrung aber handelt es sich denn nun des Näheren? Heinrich Rombach beschreibt sie so:

Wir sehen einen Menschen, dem Unrecht geschieht. Lange dauerndes Unrecht. Vielleicht das Unrecht der Unterdrückung. Das Unrecht, das sich durch bloße Dauer in scheinbares Recht verkehrt, ist das schlimmste Unrecht. Aber: Je mehr das Unrecht der Welt auf einem Menschen lastet, desto gerechtfertigter erscheint er in seiner inneren Gestalt. Unser Auge kann gar nicht anders als diese Rechtfertigung in den leidgeprüften Menschen hineinzusehen und also eine Welt reiner Gerechtigkeit anzusetzen, in der «des misérables» alle gerettet sind. Jeder Mensch führt außer der Existenz auf dem Spielfeld der Geschichte und der Gesellschaft auch noch eine Existenz vor reinerem Hintergrund, in der seine Taten genau das wert sind, was sie wert sind, und seine Leiden das wiegen, was sie wiegen.¹⁶

Die Verbindung dieses Zitates mit unserem Thema liegt auf der Hand: Der reinere Hintergrund, dank dem die Taten eines Menschen genau das wert sind, was sie wert sind, bzw. seine Leiden wiegen, was sie wiegen, was könnte dieser reinere Hintergrund sein wenn nicht der göttliche sehend-verstehende Blick, der alles weiß (1 Joh 3, 20), und der allein gewährleisten kann, dass

dem Menschen, wenn er denn mit diesem Blick schauend verbunden wird, aufgeht, was seine Taten wert sind und was seine Leiden wiegen? Zwar sagt das Rombach an dieser Stelle noch nicht explizit (da er ja sorgsam darauf achtet, keine theologalen Glaubensgründe namhaft zu machen), er bemerkt dann aber doch kurz danach: «Solche Erfahrung ist es wohl, aus der dem Menschen die Idee des «ewigen Lebens» entspringt. Der Gedanke des ewigen Lebens entstammt nicht irgendwelchen Theorien, Fabeln, Mythologien, sondern springt aus der Existenz Erfahrung des Daseins je und je hervor.»¹⁷

Der Kern der Rombachschen Überlegung lässt sich unseres Erachtens so umreißen: Wer Un-Recht sieht, sieht zugleich Recht. Denn dadurch, dass Unrecht geschieht, wird der Anspruch des Rechtes nicht aufgehoben. Mehr noch: Wenn einer, dem Recht zusteht, Unrecht geschieht, meldet sich der Bezug zum Recht nur umso intensiver, bringt die Würde¹⁸ des Rechtsträgers erst recht – so könnte man sagen – zum Vorschein, sodass man «in einer Gestalt oder in einem Gesicht erlittenen Unrechts so etwas wie einen Rang sieht; also ganz einfach und genau Gehalte und Werte, die nicht etwa bei aller Not übriggeblieben, sondern durch all die Not und das Unrecht erzeugt worden sind.»¹⁹ Dieser Rang gewinnt seine eigentliche Leuchtkraft vor dem oben erwähnten «reineren Hintergrund», durch welchen die Person des Unrecht Leidenden Rechtfertigung und so «Rettung»²⁰ erfährt: «Wer *das* sieht, sieht Rechtfertigung, unvergängliches Gerechtfertigtsein, absolutes Gerechtfertigtsein, in dem der Betroffene unbetreffbar aufgehoben ist»²¹ – aufgehoben, so haben wir es ausgedrückt, im Blick Gottes.

Mancher Zeitgenosse würde wohl auf Rombachs Ausführungen erwidern: «Das *kann* man so auffassen, muss es aber nicht.» Diese Replik würde Rombach nicht akzeptieren, da sie zu sagen scheint, dass der innere Zusammenhang des Duldens von Unrecht und der Intuition des reineren Hintergrundes Sache und Frucht einer nachträglichen Interpretationsleistung sei. Heinrich Rombach aber insistiert darauf, dass dieser Zusammenhang sich bereits *in* der genannten Erfahrung findet, nicht erst danach. Aufgrund dieser Erfahrung und durch sie *kann* das Auge des menschlichen Bewusstseins gar *nicht* anders, als das erlittene Unrecht im Horizont absoluter Gerechtigkeit zu erblicken. Es kann nicht anders, d.h.: es muss. Wer eine Person in ihrem erlittenen Unrecht erlebt, sieht also im Modus der Erfahrung zugleich und in einem *unabweisbar* ihr «höheres Recht»²², welches im «intelligiblen Charakter» der «Person»²³ als Person wurzelt. Unabweisbar, d.h.: er muss, ob er will oder nicht. Diese Behauptung unseres Würzburger Philosophen ist für pluralistisch liberale Ohren ein starkes, aber sachlogisch das entscheidende Stück.

«Ob er will oder nicht»: Darin liegt Zündstoff. Denn für nicht wenige Denker unserer Zeit gilt: Menschen wie Heinrich Rombach sehen den Bezug der geschichtlichen Unrechtsopfer zum absoluten Horizont als gegebene (nicht bloß als fiktive) Größe an, weil sie das so sehen *wollen*, ob-

wohl es eigentlich genauso möglich wäre, es *nicht* so sehen zu *wollen*. Einer der respektablen²⁴ Vertreter dieser These ist Burkhard Müller: «Gott ist, was nicht weiter begründet werden und erklärt werden kann, was *da* ist. An Gott glauben, heißt das so haben *wollen*»²⁵, was aber nach Müller einen unnötigen Aufwand an geistig-seelischer Energie darstellt, da das Ganze der Wirklichkeit – ob mit²⁶ oder ohne Gott – ein unerklärtes «Urrätsel» bleibt, nur dass mit der Annahme Gottes eine Anstrengung verbunden ist, die man sich schenken könnte, da sie für den verstehenden Nachvollzug von Welt und Leben nichts erbringt, d.h. die Welt mit Gott nicht verständlicher wird:

Man sieht Gott nicht, man muss eigens Mut zum Unsichtbaren fassen und ihn glauben. Das kostet Kraft. Blicke man beim Sichtbaren und wäre man bereit, dessen starre Majestät anzuerkennen und auf sich beruhen zu lassen, so hätte man es ebenfalls mit der Unzugänglichkeit des Urrätsels zu tun, jedoch bei deutlich geringerem Aufwand an Ehrfurcht und Behauptungsenergie.²⁷

Folglich liegt der einzige Grund für den Glauben darin, dass es der Gläubige so sehen und so haben will²⁸, wie der Glaube sagt. Und das *Wesen* des Glaubens wäre dann darin zu sehen, dass er eine (zwar gewollte, aber unersprißliche) Anstrengung bedeutet. Dieses Argument, in für unseren Zusammenhang abgewandelter Form, würde lauten: Der einzige Grund für den Glauben an Gottes Blick und daran, dass er ihn einmal mit uns teilen wird, liegt darin, dass es der Gläubige (unbegründetermaßen) so will, und das Argument dafür, den Glauben abzulehnen, ist dadurch gegeben, dass es anstrengender ist, die Annahme eines solchen Hoffnungsinhaltes zu leisten und durchzuhalten, als die starre Majestät des Sichtbaren gelten zu lassen. Doch aufgrund der Rombachschen Analyse der Transzendenzerfahrung lässt sich einiges dagegenhalten.

Kann die Majestät des Sichtbaren durchgehend und abschließend starr sein, wenn es die Erfahrung jener von Rombach geschilderten Wahrnehmung gibt, dass dem Unrecht Erleidenden ein besonderer Rang eignet und sich ihm aus dem reineren Hintergrund der Geschichte ein «Erbarmen» zuspricht, das «Antwort auf ein höheres Recht»²⁹ ist und somit «Bewahrung» bzw. «Rettung»³⁰ vollzieht? Überdies: Ist der Glaube seinem Wesen nach *Willensleistung*, wenn er (auch) in einem Widerfahrnis besteht, das dem Zeugen *gewährt* wird, sich ihm zuspricht? Muss denn tatsächlich eine eigene intentional gerichtete Willensanstrengung erbracht werden, um in dem Unrecht Leidenden jemand zu sehen, dem «so etwas wie ein Rang» eignet? Trifft nicht das Gegenteil zu, dass nämlich in der Erfassung des Unrechts als Unrecht und in der gleichzeitig damit gegebenen Erfassung des Rechts, das sich dem Unrecht Duldenden zuspricht, Erfahrung realisiert ist – und damit etwas, das *vor* jeder Willensanstrengung *geschenkt* ist?

Doch scheint nun nach unserer Argumentation im Geiste Rombachs der Wille im Glauben nicht bedeutungslos zu sein? Wenn alles zum Glauben Führende in einer Art von überwältigendem Erleben und Wahrnehmen besteht, ist dann die Dimension des Willens nicht aus der Glaubensdynamik ausgehebelt? Wo aber bliebe dann die Willensfreiheit, ohne welche es doch nach Augustinus («Der Mensch kann nicht glauben, es sei denn willentlich – *Homo credere non potest nisi volens*»³¹) und der ganzen katholischen Tradition³² keinen Glauben geben kann? Von daher wäre es dann ja nur zu verständlich, dass Glauben sich als eine Sache der Will-Kür, also arbiträren Wollens zu erweisen scheint, was sich darin erweist, dass der eine halt glaubt und der andere nicht – dergestalt, dass bspw. der Karmeliterpater Maria-Eugen Grialou sagt: «Ich will Gott schauen»³³ bzw. der Beatles Sänger George Harrison singt: «I really want to see you, really want to be with you, really want to see you, Lord!» – und andererseits Burkhard Müller zum Ausdruck bringt, dass er Gott nicht schauen will – ganz nach dem Grundsatz «Jeder wie er will», wobei «Wollen» – so verstanden – die Dimension der Beliebigkeit, d.h. der Nicht-Wesentlichkeit für den Menschen als solchen in sich enthielte.

Doch ist dazu zweierlei zu bemerken: Erstens ist die Freiheit, Zustimmung zu einem bestimmten Glauben zu vollziehen oder zu verweigern, unbedingt festzuhalten, da an der die Würde des Menschen mitbegründenden Freiheit (Selbständigkeit) überhaupt festzuhalten ist. Doch diese Freiheit besagt nicht eine Qualität, die die wesentlichen Dimensionen des Existenzvollzugs (Dasein, Leben, Sprache, Erfahrung von Wahrheit und Schönheit, Seinserfahrung, Transzendenzerfahrung) und damit sich selbst generieren könnte, sondern eine, die all die genannten Dimensionen voraussetzt (da Freiheit ohne Dasein, Leben, Erfahrung von Wahrheit, Sein und Transzendenz nicht denkbar ist). Ähnlich muss etwa die Lebensverwirklichung aus menschlicher Freiheit voraussetzen, dass das menschliche Leben im Wesentlichen ist, wie es ist: zeitlich, ausgestattet mit der Sehnsucht nach Glück, gefordert durch die Notwendigkeit, überhaupt wählen zu müssen³⁴ etc.: Alle diese Wesensdimensionen unterliegen *nicht* der Freiheit. Ähnlich eben auch nicht die von Rombach besprochene Transzendenzerfahrung von der Würde und dem Rang und der Rettung des zu Unrecht Leidenden, was aber ebenso wenig wie die oben genannte Reihe der Wesensdimensionen die nachfolgende Wahlfreiheit ausschließt, dafür bestimmte Deutungen vorzulegen bzw. daraus für das eigene Handeln Konsequenzen zu ziehen oder eben nicht. Soviel zum Ersten.

Nun das Zweite. Erstaunlicherweise sagt Burkhard Müller nirgends explizit, dass er Gott und Gottes Schau der Geschichte *nicht* sehen *will*. Im Gegenteil. Für ihn stellt die Aussicht auf Gott als «die große Zisterne der Geschichte», dank welcher dann «keine vergangene Stunde in Wahrheit der Vernichtung zum Opfer gefallen»³⁵ wäre, vielmehr alle erlebte Zeit «auf-

gehoben» bliebe «in einem treuen Vorrat»³⁶, etwas dar, von dem er sagt: «Es wäre wunderbar, wenn das zuträfe, statt dass man halb schon zu Lebzeiten und ganz im Tod ins bodenlose Nichts fiele.» Und nun erscheint bei Müller sogar jenes Bild, das auch Rombach verwendet hat, um das Verhältnis von Historie und Ewigkeit zu kennzeichnen, das Bild vom Hintergrund, denn Burkhard Müller sagt angesichts der Möglichkeit von Bewahrung und Rettung der Geschichte in Gott: «Die Geschichte, sonst nichts als ein wildes Heer aus jagenden Wolken, gewinnt so den Hintergrund eines Himmels, der ihre unbeständigen Figuren festhält.»³⁷

Nicht das Wollen ist Müllers Problem, sondern das Dürfen. Darf man einem Märchen³⁸ glauben? Und warum erscheint Müller die Annahme der ewigen und fraglosen³⁹ Rettung durch Gottes reine Gerechtigkeit als Märchen? Weil wir, wie er sagt, «nicht das kleinste Zeichen»⁴⁰ dafür bekommen haben, dass es so ist. Dass die biblischen Auferstehungsberichte ihm nicht als glaubwürdiges Zeichen dafür gelten können, mag im Kontext seiner Überlegungen nachvollziehbar sein. Aber wie ist es mit der von Rombach erwähnten Erfahrung vom Rang des Leidenden, von seiner Würde, seiner Existenz vor dem reineren Hintergrund, wovon seine Taten genau das wert sind, was sie wert sind, und seine Leiden das wiegen, was sie wiegen? Auch für Rombach ist dabei nicht das Entscheidende, dass man dahinter ein Jenseits und damit einen bestimmten Glauben annehme; aber er insistiert auf dem unvergänglichen Gerechtfertigtsein, in dem der Betroffene unbetreffbar aufgehoben ist. Er stellt die aus der Erfahrung stammende Sicht vor uns hin, dass unsere Augen gar nicht anders können, als diesen reineren Horizont mitzusehen im Erblicken ungerechten Leidens. Sollte diese Erfahrung einem Denker wie Burkhard Müller gänzlich fremd sein, dem es als (an sich) wunderbar gilt anzunehmen, dass die Wahrheit (auch der Opfer) nicht der Vernichtung zum Opfer fallen werde? Ist dieser Eindruck, dass Rettung aus geschichtlichem Vergehen wunderbar wäre, nicht eine Erfahrung? Und ist nicht genau diese Erfahrung jenes Zeichen, das Burkhard fordert? Ist nicht überhaupt der Mensch selber das Zeichen dafür, dass Geschichte nicht nur ein wildes Heer aus jagenden Wolken ist, da es ja schon aufgrund *menschlicher* Erinnerungskultur Bewahrung, Dankbarkeit, feierndes Gedenken – und damit Kontinuität und Identität und damit mehr als bloßes Vergehen gibt?

Das Rombachsche «Der Mensch kann nicht anders, als den reineren Hintergrund mitzusehen» bewahrheitet sich also in gewisser Weise auch bei Burkhard Müller, da dieser – seiner Überzeugung zum Trotz, Glaube sei ein sinnloser Kraftakt und eine arbiträre Willensüberanstrengung – in seinen Worten über das Wunderbare der Annahme Gottes als Bewahrung der Geschichte etwas von der sinnstiftenden Erleichterung dieses Glaubens erahnen lässt. Und Erleichterung ist nun weiß Gott das Gegenteil von Überanstrengung.

3. Der Wille zur Gottesschau trotz Ablehnung Gottes

Der Mensch kann im Grunde nicht anders als den Ausblick auf Gottes Blick bzw. auf das Schauen des göttlichen Blicks anzunehmen: Diese in Rombachs Erfahrungsanalyse begründete These meint (wir wiesen schon darauf hin) nicht, dass der Mensch nicht die Freiheit hätte, aus den Dimensionen seiner existentiell erfahrenen Welt verschiedene intellektuelle und existentielle Schlussfolgerungen zu ziehen. Wohl aber meint sie, dass der Mensch als Mensch, im Grunde seines Wesens, angesichts der *Erfahrung* erlittenen Unrechts nicht anders kann, als die reine Gerechtigkeit mitzusehen und mitzuerfahren und damit auch diese reine Gerechtigkeit zu *wollen*, weil das Tun bzw. Erleiden von Unrecht die Würde des Rechts und des unbedingten Rechtsanspruchs der leidenden Person und damit die personal bleibende Beziehung zum Unbedingten, zum Absoluten, nicht nur nicht aufhebt, sondern sogar in einem qualifizierten und intensiven Sinn besonders zum Vorschein bringt. Das ist nicht nur Heinrich Rombach und (wie wir anzudeuten versuchten) wenigstens im Sinn einer Postulaten- bzw. Desideraten-reflexion Burkhard Müller so gegangen, sondern ungezählten andern auch.

Ein ähnliches Widerfahrnis lässt sich etwa bei Fritz Zorn ausmachen. Dieser mitten in der Lebensblüte dem Krebs zum Opfer gefallene Schweizer Philologe bringt in seinem autobiographischen Werk «Mars»⁴¹ bezüglich der Gottesfrage – psychologisch nur zu verständlich – eine Haltung voller Widersprüche und ungelöster Spannungen an den Tag. Fritz Zorn ist Atheist. Von Gott sagt er: «Nach meinem persönlichen Glauben gibt es ihn nicht.»⁴² Und doch kommt er um die Beschäftigung mit Gott nicht herum, schon deswegen nicht, weil er sich vorgenommen hat, den Grund für seine Erkrankung am Krebs ausfindig zu machen. Zuerst geht er alle weltlich-humanen Wirklichkeiten durch, die lebensfeindlichen und damit in seinen Augen krebserzeugenden Einfluss auf ihn ausgeübt haben (Eltern, Milieu, Gesellschaft) und endet schließlich (da ja alle diese kontingenten Faktoren sich letztlich nicht aus sich allein verstehen) bei Gott und sagt: «Ich glaube, die gequälte Seele empfindet die Notwendigkeit der Existenz Gottes. Er ist die Adresse, an die man seine Anklage richten und wo diese Anklage ankommen *muss*. Er ist das Gefäß, in dem der Mensch seinen Hass ausschütten muss. Er ist die Person, zu der man beim Letzten Gericht – wie in der Bibel geschildert wird, nur mit umgekehrtem Vorzeichen – sagen muss, dass man hungrig, bloß und traurig gewesen und nicht gespeist und gekleidet und getröstet worden ist.»⁴³

Zorns Text ist ganz anders als Heinrich Rombachs Erwägungen; aber er verrät die gleiche argumentative Struktur: der Mensch *kann nicht anders*, als erlittenes Unrecht (hier nun das eigene) auf dem reineren Hintergrund von Gerechtigkeit und Erbarmen zu sehen und damit die Würde und den Rang

der Person und des Gesichts erlittenen Unrechts wahrnehmbar werden zu lassen. Besondere Aufmerksamkeit verdient die – wie uns scheint – unausweichliche «Verdoppelung» Gottes bei Fritz Zorn: Gott ist einerseits der hasenswerte Angeklagte und gleichzeitig die Adresse, bei welcher die Anklage ankommen muss, also der Richter. Ein Widerspruch? Gott ineins Angeklagter und Richter? Aber wer sonst sollte in dieser Sache Richter sein außer Gott? Wobei Gott als Richter (um überhaupt Richter sein zu können) uns *sehen* muss und auch wir ihn sehen können müssten, wenn die Kategorie «Gericht» einen auch nur einigermaßen nachvollziehbaren Sinn behalten soll. Es geht uns in diesem Kontext überhaupt nicht darum, bei einem schwersten Leiden durchmachenden Mitmenschen wie Fritz Zorn einen argumentativen Widerspruch festzustellen (so als ob wir einem Oberlehrer gleich nichts Besseres zu tun hätten, als auf korrekte Handhabung logischer Regeln zu achten); vielmehr ist es uns ein Anliegen, deutlich zu machen, dass Fritz Zorn offenkundig jene Unausweichlichkeit erfährt, die er selber mit dem Wort «muss» beschreibt («wo die Anklage ankommen *muss*»), die Rombach mit dem Ausdruck «kann nicht anders» umschrieben und gekennzeichnet hat.

4. Menschliche Würde und eschatologische Gottesschau

Den tiefsten Grund (und damit verlassen wir die reine Erfahrungsphänomenologie Rombachs und betreten – notwendigerweise, wie uns im Unterschied zu Rombach scheint⁴⁴ – nun das Feld ontologischer Begründung der Möglichkeit solcher Transzendenzerfahrung), den tiefsten Grund also dafür hat im Kontext des Gedankens des umkehrbaren⁴⁵ Gerichts («Im Gericht sagt Gott nicht nur: Das und das hast du getan. Wir dürfen auch fragen: Warum ist das so?»⁴⁶) Romano Guardini so formuliert:

Das Gericht hat eine doppelte Sinnrichtung. Es bedeutet vor allem, dass in ihm Gott sein Recht nimmt. [...] Das Gericht bedeutet aber auch, dass Gott dem Menschen sein Recht gibt – jenes Recht, das Er selbst begründet hat, indem Er ihn als Person schuf. Es war bereits von der Achtung die Rede, die Gott dem Menschen gibt, und durch welche die Vorsehung sich grundsätzlich vom Schicksal unterscheidet. Dieses ist nicht imstande, den Menschen zu achten, da es ja ein bloßes Es ist; Gott hingegen ist die absolute Person [...] Nachdem Er den Menschen als Person erschaffen hat, vergisst Er dessen Würde nie. [...] Das Gericht offenbart diese Achtung Gottes für den Menschen.⁴⁷

Mit dieser Erwägung Guardinis berühren wir ontologisch-anthropologisch jene Dimension des menschlichen Wesens, worin der unlösbare Zusammenhang von erlittenem Unrecht und dem reineren Hintergrund von Gerech-

tigkeit und Erbarmen und damit – in theologischer Fortschreibung – dem Blick auf Gottes unendlich verstehenden und rettenden Blick in für uns annähernd nachvollziehbarer Weise deutlich wird, nämlich den Menschen als Person und damit als Träger von Würde. Würde bedeutet, dass der Mensch nie nur Mittel zum Zweck, sondern immer auch ein eigener Zweck⁴⁸ ist. Wenn aber der Mensch durch erlittenes Unrecht und Sterben hindurch nicht *selber* (also auch *für sich selber*⁴⁹) am Ziel der Geschichte Anteil erhält (und das ist nur der Fall, wenn er nach seinem Tod im *eigenständigen* Erblicken des göttlichen Blicks den Sinn seines Lebens im Ganzen der geschichtlichen Sinnentwicklung wahrnehmen darf), wenn er also nicht *selber* Anteil gewinnt am endgültigen Sinn der humanen Geschichte, dann hatte (und hat evtl.) sein Leben Sinn, aber nicht Würde, weil er dann (als am Sinn nicht Beteiligter) vielleicht ein Mittel zum Zweck für das Ganze war, aber nicht mehr ein eigener Zweck – und somit der von ihm erbrachte Teilsinn im Gesamtsinn erkaufte ist durch die Nichtachtung seiner Würde, d.h. seiner Selbstzwecklichkeit. Das ist die Grundschwierigkeit aller Vertreter von Modellen geschichtlichen Sinns, die nur von Entwicklung und Fortschritt auf einen *innergeschichtlichen*⁵⁰ End-Zweck ausgehen: Diese Vertreter können die nicht mehr dem innergeschichtlichen Lebensraum Angehörigen, die Verstorbenen, aufgrund ihrer Ohnmacht, die Dahingegangenen dem endgültigen Leben zuzuführen, nur ver-zwecken:

Gegen diesen Gedanken eines innerweltlichen Fortschritts der Menschheit im Sinne einer Höherentwicklung der Menschen hat Hannah Arendt kritisch eingewendet: «Die Idee des Fortschritts, wenn diese mehr sein soll als eine bloße Veränderung der Verhältnisse und eine Verbesserung der Welt, widerspricht dem Kantischen Begriff der Menschenwürde», weil nämlich dann die Menschen, die vor der erwarteten Vollendung der Menschheit gelebt haben, zum bloßen Mittel für diese werden.⁵¹

Solange also einer einen Menschen sieht, der Unrecht erleidet, sieht er dessen unabschaffbares Recht, das in seiner unbedingten Würde wurzelt, und somit den reineren Hintergrund, vor dem allein Recht Recht und Würde Würde bleiben kann. In diesem reineren Hintergrund als dessen lauterstes Wesen ist Gott, der das menschliche Leben schaut und versteht und gewichtet. Diese göttliche Schau zu schauen, bedeutet da anzukommen, wo jedem Betroffenen göttlich verbürgt aufgehen kann, was seine Taten wert sind, was seine Leiden wiegen, worauf der Mensch als Wesen von Würde angelegt ist. *Wollen* wir an diesen Ort überhaupt gelangen? Nach allem bisher Gesagten, dürfen wir wohl so formulieren: Im Grunde will der Mensch als Mensch an diesem Ort ankommen, er will als Mensch im Grunde Gottes Blick erblicken, weil er Träger von Würde und somit Träger unbedingter Rechte⁵² ist. Zwar kann man den *Träger* von Würde, seine Gesundheit und Ganzheit,

antasten.⁵³ Aber seine *Würde* ist unantastbar; wäre seine Würde als Würde antastbar, könnte man sie zum Verschwinden bringen; dann wäre sie aber nie wirklich Würde (als Selbstzwecklichkeit) gewesen, genauso wenig wie ein Recht, das man mit dem Tun des Unrechts abschaffen könnte, Recht wäre.

ANMERKUNGEN

¹ Tilman MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1976, 13.

² Ebd., 14.

³ *Scientia Dei est causa rerum* (S Th I q 14 a 8 corp.).

⁴ Da Gott nach gläubiger Überzeugung nichts wollen kann, was er nicht begriffen und verstanden hat.

⁵ Peter HENRICI, *Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze*, Köln 1993, 62.

⁶ Was nicht ausschließt, dass unglücklich machende Gottesbilder unglückliche Wirkungen haben können.

⁷ Nach Auskunft des Glaubens ist das dem Menschen nicht möglich: Vgl. dazu DH 1549: «Das Leben des Menschen insgesamt ist nicht mit menschlichem Urteil, sondern mit göttlichem Urteil zu bemessen.»

⁸ Was natürlich Gottes schöpferische Kritik an unserer Sündigkeit und damit jenes Wissen, das die Tradition *scientia visionis* im Unterschied zur *scientia simplicis intelligentiae* nennt, einschließt – aber eben auf dem Boden einer unbedingten Bejahung.

⁹ Henry DE MONTHERLANT, *Das Chaos und die Nacht*, Köln – Berlin 1964, 126f.

¹⁰ Im französischen Originaltext lautet sie: «Sur quelle date faut-il me juger?» Den Ausdruck «faut-il» kann man durchaus mit «soll man» übersetzen, wie Karl August Horst es in der Ausgabe bei «Kiepenheuer und Witsch» tut. Aber es liegt darin doch auch der Akzent der Unausweichlichkeit – und somit eine Dimension des Müssens.

¹¹ Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen*, Freiburg i.Br. 2013.

¹² Heinrich ROMBACH, *Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken*, in: Hans-Jürgen SCHULTZ (Hg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Luzern 1970, 192–208.

¹³ Um den gleich zur Darstellung gelangenden Gedankengang mitvollziehen zu können, muss man weder das System des frühen Strukturontologen Heinrich Rombach (*Strukturontologie*, Freiburg – München 1971) noch auch den Ansatz des späteren hermetischen Religionsphilosophen Heinrich Rombach (*Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltsicht*, Freiburg 1991) teilen. Das Gemeinte eröffnet sich jedem, der die Phänomenologie einer Erfahrung mitzuvollziehen bereit ist.

¹⁴ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200: «Es gibt hier nichts zu wissen und nichts zu glauben; es gibt hier nur zu sehen.» (Natürlich bleibt die kritische Frage möglich bzw. notwendig, ob Sehen, wenn es denn wirklich diesen Namen verdient, nicht Wissen begründet bzw. beinhaltet. Doch geht Rombach offenkundig von einem rationalistisch verengten Wissensbegriff aus, welchen er als für seine Belange eines phänomenologischen Aufweises des Gottesbezugs spezifischer Erfahrungen des Menschen unzureichend zurückweisen muss. Unseres Erachtens aber lohnt es sich, die epistemologische Feinabklärung dieser Frage erst einmal auszusetzen, um den kostbaren Gedankengang Rombachs aus ihm selbst heraus mitzuvollziehen.)

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 199.

¹⁷ Ebd., 200.

¹⁸ Vgl. dazu Markus SCHULZE, *Die Würde des Menschen und die himmlische Gottesschau. Gedanken zum*

Zusammenhang von Geschichte und Ewigkeit, in: Markus ENDERS (Hg.), *Schriften der Bernhard-Welt-Gesellschaft Jahrestagung 2013*, Freiburg i.Br. 2014, 42–68.

¹⁹ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 201.

²² Ebd., 201.

²³ Ebd., 200.

²⁴ Vgl. dazu Hans KESSLER, «Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen» (*Burkhard Müller*)? *Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus*, in: George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kardinal Kasper), Freiburg – Basel – Wien 2008, 512.

²⁵ Burkhard MÜLLER, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, in: *Merkur* 61 (2007) 95.

²⁶ Mit Gott *verschleibt* sich nur (so Müller) das Problem der letztlichen Unerhellbarkeit der Realität und löst sich doch nicht, da Gott genauso unerklärlich (unbegründbar) ist wie das All.

²⁷ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 95.

²⁸ Ein Wollen, das seinen Grund einzig in sich selber und nicht in einem jenseits des Wollens gelegenen Grund hat, nennen wir dezisionistisch (vgl. dazu: Walter KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 63).

²⁹ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 201.

³⁰ ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 200.

³¹ PL 35, 1607.

³² Vgl. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 1961, 135.

³³ Maria-Eugen GRIALOU, *Ich will Gott schauen*, Freiburg/Schweiz 1993.

³⁴ D.h. die Wahl unterliegt der Freiheit, aber nicht das Wählenmüssen.

³⁵ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 101.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Müller vergleicht den Glauben an Auferstehung und ewiges Leben mit dem Lügenmärchen des Barons Münchhausens (101).

³⁹ Vgl. dazu ROMBACH, *Der Glaube an Gott* (s. Anm. 12), 201: «Wer das ewige Leben denkt, muss ihm eine solchen Wirklichkeitsstil zudenken, in dem Fraglichkeit keinen Sinn hat.» (Vgl. überdies auch Joh 16, 23: «An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen»).

⁴⁰ MÜLLER, *Das Konzept Gott* (s. Anm. 25), 101.

⁴¹ Fritz ZORN, *Mars*, Frankfurt/M. 1994.

⁴² Ebd., 174.

⁴³ Ebd., 218.

⁴⁴ Siehe oben Anm. 14.

⁴⁵ Umkehrbares Gericht besagt, dass der Richtende der Angeklagte wird. Dieses Motiv hat Zorn selber in Anschlag gebracht.

⁴⁶ Hanna-Barbara GERL, *Romano Guardini. Leben und Werk*, Mainz 1985, 363 (Guardini hat also als gläubiger Theologe dieselbe Umkehrung des Gerichtsgeschehens gedacht wie der kranke und verzweifelte Fritz Zorn, wenn auch in verhaltenerem Ton.).

⁴⁷ Romano GUARDINI, *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1979, 250f.

⁴⁸ Markus SCHULZE, *Die Würde des sterbenden Menschen*, Gossau 2010, 7f.

⁴⁹ Zum Themenkomplex *finis qui* und *finis cui*, der hier eine Rolle spielt, beachte man: SCHULZE, *Die Würde des Menschen* (s. Anm. 18), 50.

⁵⁰ Also die Stellung und Bedeutsamkeit und Würde der Toten außer Acht lassend!

⁵¹ Richard SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg i.Br. 2008, 124.

⁵² Und verbunden damit natürlich auch von Pflichten!

⁵³ Ferdinand von SCHIRACH, *Die Würde ist antastbar*, Berlin 2014.