

RELIGIONSKRITIK ALS GLAUBENSWEG

Theologische Impulse und Irritationen aus Esther Magnis' Buch
»Gott braucht dich nicht«

Julia Knop

Anthropologische Grenzerfahrungen bekunden die Unabweisbarkeit letzter Fragen im Kontext menschlicher Selbstvergewisserung. »Oft sind es gerade Erfahrungen von Liebe, Tod und Trauer, die zunächst sprachlos machen, dann aber ein umso intensiveres Ringen um Sprache freisetzen.«¹ Solche Erfahrungen werden in der Literatur häufiger implizit, bisweilen aber auch explizit mit Sinn- und Glaubensdiskursen verbunden. Im Herbst 2012 publizierte der Rowohlt-Verlag das Buch einer jungen Autorin, in dem Diskurse dieser Art nicht als literarische Fiktion, sondern im dokumentarischen Duktus einer autobiographischen Retrospektive ausgetragen werden. Es trägt den Titel »Gott braucht dich nicht«². Der Internet-Versandhändler Amazon subsumiert es vermutlich aufgrund dieser Überschrift der Rubrik »Religions- und Kirchenkritik«. Dort hält es bis heute einen der oberen Plätze der Verkaufsstatistik; inzwischen ist es in 4. Auflage erschienen. Esther Magnis' Buch ist Religions- und Kirchenkritik in Gestalt einer Darstellung ihres eigenen Glaubenswegs und Gottesbegriffs. Sie schildert und reflektiert den dramatischen Verlust von Vater und Bruder, die beide einem Krebsleiden erlagen. Als der Vater der Familie seine finale Diagnose mitteilt, gehen seine drei Kinder noch zur Schule. Er stirbt nach monatelangem Kampf, während die älteste Tochter Steffi im Abitur steckt. Der jüngste Sohn Johannes stirbt 10 Jahre später als junger Student.

Das Buch ist in drei Abschnitte unterteilt, die mit den Schneewittchenfarben »Rot [wie Blut]« (5-76), »Weiß wie Schnee« (77-166) und »Schwarz wie Ebenholz« (167-239) überschrieben sind und chronologisch aufeinander aufbauen. Die entscheidenden Markierungen setzen dabei allerdings nicht die erlittenen familiären Todesfälle. Strukturbildendes Prinzip des Buches ist vielmehr die jeweilige »Farbe«, mit der Esther Magnis ihr Gottesverhältnis

¹ JAN-HEINER TÜCK, Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur, Mainz 2010, 10.

² ESTHER MARIA MAGNIS, Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung, Reinbek bei Hamburg 2012. Seitenverweise im Folgenden in Klammern im Text.

charakterisiert. Der erste Teil durchstreift die Kindheit der Protagonistin und Autorin und endet jäh mit dem Krebstod des Vaters. Der zweite Abschnitt umfasst das Folgejahr bis zum ersten Jahrgedächtnis seines Todes am Oster-sonntag. Der dritte Teil setzt in der Phase ein, in der die Autorin beginnt, nach diesem Verlust sich selbst, ihr Leben, ihr Urteilsvermögen neu aufzubauen. Er endet mit dem Tod des Bruders.

Die großen Themen dieser biographischen Reflexion liegen nah – es geht um Sinnsuche und um die Gottesfrage, um Gebet und Wunderglauben, um religiöse Praxis und ihre Belastbarkeit in den alles andere als harmlosen Wechselfällen des Lebens, um die Tragfähigkeit und Relevanz einer gläubigen Lebenshaltung angesichts von Leid, Sterben und Tod. All das geschieht aus persönlicher Erfahrung und ohne Anspruch auf allgemeingültige, systematisch valide Antworten (104). Die Sprache, die die Autorin wählt, ist intensiv, farbig, undiplomatisch und direkt, ohne Scheu vor Kraftausdrücken, über weite Strecken im Tagebuchjargon eines jungen Mädchens. Esther Magnis schildert ihre Jugend samt der Verluste ihrer Angehörigen als Auseinandersetzung mit Religion und Frömmigkeit, als Verlust und Ringen um den Gottesglauben ihrer Kindheit. Dieser Weg mündet nicht trotz, sondern angesichts des sterbenden Bruders in das, was sie – etwas pathetisch – im Untertitel des Buches bekundet (»Eine Bekehrung«), der der Einordnung des Buches als Religionskritik zunächst zuwiderläuft. Ihren Weg des Abschieds von Vater und Bruder erlebt sie als einen Glaubensweg, der in allen Phasen und Stadien gelebte Religionskritik bleibt. Denn die erzählten und reflektierten Erlebnisse durchzieht die Erkenntnis, die zum Buchtitel wurde: »Gott braucht dich nicht.« Das ist Ausgangspunkt und zugleich Resultat der Erfahrungen der Autorin. Gott erfragt weder menschlichen Rat noch menschliche Meinung, braucht weder Glauben noch Gebet, weder Kopf noch Hände seiner Gläubigen. Die Dinge geschehen, wie sie geschehen. Engste Angehörige sterben viel zu früh. Sie sterben allem Glauben an den Gott zum Trotz, von dem man doch sagt oder zumindest hofft, dass er sogar an den Toten Wunder tut (Ps 88,11). Diese Grunderkenntnis prägt sowohl die Phasen, in denen sich die Autorin vollständig von einem religiösen Weltzugang verabschiedet hat, als auch die Zeiten, in denen ihr – gläubig wie ungläubig – Größe, Nähe und Schrecken Gottes unzweifelhaft vor Augen stehen.

Die folgenden Überlegungen zeichnen zunächst (1) in Anlehnung an Magnis' Farbschema die drei Abschnitte des Buches nach, um dann auf zwei Themen einzugehen, die einerseits zentrale Themen der systematischen Theologie, andererseits klassische lebensweltliche Impulse einer religionskritischen Auseinandersetzung sind: zum einen (2) die große Frage nach dem Warum des Leids und seiner Vereinbarkeit mit der Vorstellung

eines guten und allmächtigen Gottes, und zum anderen (3) den Komplex von Gebet und Wunderglauben, der systematisch im Rahmen einer Theologie und Kritik des Handelns Gottes traktiert wird. Den Abschluss (4) bildet eine Reflexion der Anstöße von Esther Magnis' gelebter Religionskritik an die Theologie.

1. LEBEN, ABSCHIED, ÜBERLEBEN

1.1 ERSTER TEIL: ROT

Esther Magnis verlebt ihre Kindheit in vergleichsweise heilen Verhältnissen in Westfalen. Der Vater, evangelisch, ist Außenhandelskaufmann, die Mutter, katholisch, Hausfrau. Man gibt sich weltgewandt, politisch engagiert und religiös aufgeschlossen. Sonntags- und Schulgottesdienste, kirchliche Jugendarbeit und ökumenische Begegnungen begleiten den Familienalltag. Bei einem Weihnachtsessen eröffnet der Vater den Kindern, die im Teenager-Alter sind, dass ihm der Arzt eine finale Diagnose gestellt und eine verbleibende Lebenszeit von »drei Wochen oder drei Monate[n]« (34) prognostiziert habe. In der Folgezeit hält er sein Versprechen, mit allen Mitteln gegen die Krankheit zu kämpfen, und überlebt diese Diagnose um mehr als ein Jahr. Nach Möglichkeit setzt er die Kinder nicht seiner Todesangst aus, auch wenn der »Krebsblick« (53) mit der Zeit unübersehbar wird. Er unternimmt mit Unterstützung seiner Frau eine landesweite Odyssee von Arzt zu Arzt und von Therapie zu Therapie. Währenddessen verbringen Esther und Johannes ihre Schulzeit im Internat. Steffi, die älteste, bereitet sich derweil selbständig im Elternhaus auf den Schulabschluss vor – Ausnahmezeit für Familienleben und Geschwisternähe.

Auf Esthers Initiative ziehen sich die Geschwister anfangs regelmäßig zum gemeinsamen Beten um Heilung des Vaters auf den Dachboden zurück. Dort erleben sie, was in den wortlastigen und politisch engagierten Gottesdiensten ihrer Gemeinde nicht vorkommt: Stille von einer ihnen bisher nicht bekannten Wucht und Deutlichkeit; Stille, die sie als Gotteserfahrung interpretieren. Diese machtvolle, alles, sogar Todesleid, untergrabende Stille wird in jeder Phase des erzählten Ringens um Gott sein Markenzeichen bleiben (vgl. 173).

»Wir schwiegen. Minutenlang. Da wurde das Schweigen auf einmal still. ... aus der Stille wuchs eine Ruhe. Eine ruhige Geduld. Es war nicht mehr unser Warten. Es war *seins*. Und den Frieden, der in dieser Geduld lag, empfanden wir selbst nicht. Dieser Frieden war nicht unserer, aber wir wussten, dass

er die Wahrheit ist. Und Wahrheit stellt immer nur eine Frage. Und die einzige Antwort darauf ist ›Ja‹. ... Gott. ... So deutlich wie: ›Ich bin.‹ Deutlicher. Gewisser als man selbst.« (49 f.)

Die Geschwister sind sich einig, Gott nicht ›herbeigebetet‹ zu haben. Sie sind sicher, dass ihr Erleben kein Resultat eines ›Gruppendynamik-Halluzinationswunschdenkengedöns‹ (51) war, sondern etwas, das sich ihnen als Frage schenkte – ›und wir selbst nickten ihr dann nur noch unsere Worte zu‹ (50). Diese Worte sind freilich so eindeutig und zielgerichtet, wie es ihrer Situation entspricht: ›Bitte mach ein Wunder. Bitte mach Papa gesund.‹ (50)

Je länger die Krankheit währt, desto irrealer erscheint ihre tödliche Macht. Die Gebete behalten ihre Richtung, verlieren aber die Dramatik des Erlebens. Die Situation erscheint eher als erzieherisches Setting: als Glaubenstest (70) oder pädagogische Maßnahme Gottes, um zur familiären Vergewisserung zu animieren. Da diese eingetreten ist, büßt die Krankheit ihre gefühlte Bedrohlichkeit ein. Genesung tritt allerdings nicht ein. Darüber wird Esthers Beten resigniert, zornig, genervt: ›Mach ihn endlich gesund. Mach endlich was. Wir haben kapiert, wie wertvoll das Leben ist. Wir haben's doch verstanden. Wir lieben uns alle, was willst du denn noch?‹ (65)

Als der Vater entsprechend der Diagnose, dennoch wider alle Erwartung, stirbt, bricht eine Welt zusammen. Selbst nach eineinhalb Jahren Krankheit war ihre Tödlichkeit nicht vorstellbar. Esther Magnis erlebt noch die Zustimmung zu diesem Faktum als Verrat an ihrer Liebe zum Vater:

›Und dann packte mich die Wut. Empört darüber, dass jemand die Logik der Welt außer Kraft setzen will, machte ich die wahrste Aussage, sprach das Naturgesetz aus und das Recht und die Ordnung und schnauzte: ›Aber das geht nicht! Der [Vater] kann nicht sterben. Steffi! ...‹ Wer will die Auslöschung eines Menschen denken können, den man liebt. ... Man kann einen Menschen, den man liebt, nicht tot denken. Trotzdem war es wahr, dass Papa im Sterben lag. Mein Glaube an Papas Heilung war nicht etwa Verdrängung. Es war die Unmöglichkeit des Gedankens vom Tod. ... Ein empirisches Wunder erschien mir damals realistischer als der Tod, viel wahrer. ... Papas Leben ist Papa. Unser Leben sind wir. Wenn es kein Leben mehr gibt, gibt es uns nicht. Und das ist die größte Frechheit, das ist das Hässlichste, was man über einen Menschen sagen kann, dieses: Er ist tot. ... Dann schieß auf die Menschenwürde, ... schieß auf die Welt, wenn ›tot‹ wahr ist. ... Ich lasse niemanden, den ich lieb habe, gehen ins Nichts, ich lasse niemanden, der zu mir gehört, in den Tod gehen.‹ (70-72)

1.2 ZWEITER TEIL: WEISS WIE SCHNEE

Mit dem Tod des Vaters sind die Ressourcen ihres Gottvertrauens verbraucht. Die Wirklichkeit entgleitet ihr. Es ist, als habe sich über alles eine Decke aus Schnee gelegt, die der Welt ihren Ernst, ihren Halt und ihre Oberfläche nimmt, an der das eigene Leben haften könnte, und alles, was ist, mit schierer Bedeutungslosigkeit überzieht. »Das ist kein finales Zusammenbrechen. Die Menschen werden danach noch ihre Kaffeetasse halten können. Aber es lohnt sich dann nicht mehr. ... Sie wissen nicht mehr, warum.« (79 f.) Esthers zunächst schleichende, später bewusst forcierte Verabschiedung Gottes wurzelt in der unverzeihlichen Täuschung, die dieser den Kindern zugemutet hatte, indem er ihre Gebete als nutzloses Schauspiel enttarnte (88). Der Vater starb. Kein Zweifel, dass Gott existiert, aber sie »schämte [s]ich. Für ihn.« (90)

Nicht nur die Ressourcen des religiös verankerten Vertrauens in die Ordnung der Wirklichkeit sind verbraucht. Auch agnostische, naturalistisch-atheistische Alternativmodelle aufgeklärter Zeitgenossen taugen nicht zum geistigen Überleben. Sie entpuppen sich als hilflose, ängstliche und wirkungslose Versuche, die Bedeutungslosigkeit des eigenen Daseins zu ertragen. Das einzige, worüber die Autorin sich diesbezüglich wundert, ist die Weise, wie »solche Dinge als Weltanschauung gesagt wurden, mit intellektuellem Gestus, und nicht in totaler Verzweiflung« (120).

»Mich hatte die Hilflosigkeit und Sprachlosigkeit, die sich hinter dem Unglauben dieser Generation verbarg, immer abgeschreckt. Dieser mangelnde Ernst, dieses Irrationale, diese Widersprüche zwischen dem eigenen Leben und dem, woran sie eigentlich glauben. ... So wollte ich nicht werden. Es musste möglich sein, nicht an Gott zu glauben, den Tod als Ende des Lebens zu begreifen und damit umzugehen. Würdevoll. Erwachsen. ... Meine Not war damals so riesig. Und die Antworten so billig.« (125 f.)

Während sie ausgiebig die Schule schwänzt, geht Esther zielstrebig daran, das zu erreichen: die Irrelevanz von Regeln, Urteilen und Wahrheitsansprüchen, den Nonsens von Gut und Böse, Wahrheit und Schönheit und sogar der eigenen Selbstgewissheit anzuerkennen, ohne darüber zugrunde zu gehen. Im Gefolge massiven Alkoholabusus' in der Osternacht unmittelbar vor dem ersten Jahresamt des Vaters erlebt sie die befreiende, erlösende Kraft eines theoretischen und praktischen Nihilismus. Es ist ein Nihilismus, der nicht mehr der Frustration noch der Resignation entspringt, der nicht mehr kämpft und kein verlorenes Gut mehr betrauert, sondern der ihr - wenigstens solange das Delirium andauert - existenziell tragfähig erscheint:

»Wir Menschen sind frei, weil wir nichts wiegen. ... Die Welt wird irgendwann nicht mehr sein. Dann gibt es kein Bewusstsein mehr. Dann wird im All Totenstille sein, und kein Auge wird suchen und kein Mensch mehr fragen nach einem Sinn. Dann kreisen Sterne still umeinander – kein Gedanke wird mehr gedacht, kein Staunen, keine Frage: »Warum?« – Totenstille. Weil niemand da ist, der noch fragt. ... Dann ist das Universum erlöst vom Stöhnen der Menschen, vom Atmen und Keuchen. Vom Wimmern und Lachen. Vom Lärm, der hier war. Es wird Stille sein. ... Erlöst vom Dasein.« (157–159)

Doch auch diese erlösende Erfahrung, mit der sie stark alkoholisiert die Familie in den Ostergottesdienst begleitet, ist eine Zumutung. Esther erlebt bald »die Verzweiflung, dass man sich selbst nicht löschen kann. Dass man sich als Träger seines Lebens aushalten muss« (163). Dass man ein Jemand bleibt.

1.3 DRITTER TEIL: SCHWARZ WIE EBENHOLZ

Am Bett der Großmutter, deren häusliche Pflege die Familie übernommen hat, löst eine harmlose Erinnerung an eine Formulierung in einem Kinderlied einen neuen Schritt aus. »Weißt du, wieviel Sternlein stehen...? Gott, der Herr, hat sie gezählet... Kennt auch dich und hat dich lieb.« Die Semantik der Liedzeile »Kennt auch dich«, in der das Gottvertrauen ganzer Generationen Ausdruck gefunden hat, hatte Esther als Kind gar nicht begriffen. Was sie gehört hatte, war nicht »Kennt auch dich«, sondern »Kendauchdich«. Das blieb als phonetischer Komplex ohne Bedeutung in der Luft und vermochte dennoch jene Urgewissheit Gottes anzuregen. Die Erinnerung an das vorreflexive »Kendauchdich« spült sie wieder ins Bewusstsein. Esther erlebt dies zugleich als wiedergewonnene Selbstgewissheit. »Ich. ... irgendwo tauchte ich auf.« (180)

Die resignative Grundstimmung dieser Tage, das Erleben völliger Bedeutungslosigkeit des Daseins, löst sich nun nicht einfach auf, wird aber wahrgenommen, begegnet ihrem Bewusstsein: Selbstgewissheit, die aus der Erkenntnis der Wahrnehmung des Nichts erwächst. Mit ihr gewinnt die Welt wieder Form. »Ich hatte »Ich« gesagt. Und dann sagte ich du. ... Und ich sagte: »Papa war schön.« (183) Die Semantik der platonischen Prinzipien »schön«, »wahr« und »gut« wird wieder belastbar. Nach und nach findet auch das Wort »Gott« wieder Bedeutung, nun aber in einem Gewicht und einer Macht, dabei einer Fraglichkeit, die Esther jegliches Gebet, auch jegliches Verstehen unmöglich macht (194). Aber das, wessen sie nun gewiss ist, deckt sich mit der Erkenntnis der Unmöglichkeit, einen Menschen, den man liebt, in den Tod zu geben: Letzte Wahrheit und Relevanz menschlichen Daseins entspringt, besser: ist sein Dasein vor Gott; das Bewusstsein,

»dass wir vor diese [undurchdringliche] Wand geboren wurden und an ihr sterben müssen, wenn wir leben wollen. Dass der Mensch zusammengefasst in den Zeiten nur einen einzigen Moment im Leben hat, und das ist der vor Gott.« (195)

»So hätte das bleiben können mit mir und Gott« (202). Diese Gewissheit Gottes, selbst eines unverständlichen, möglicherweise sadistischen Gottes (195) in einer irdenen Welt, die von Leid durchzogen ist, wäre lebbar gewesen. Sie hätte ihrem Leben hinreichend Sinn geben können. Es bleibt aber nicht so. Die letzten 25 Seiten des Buches dokumentieren Sterben und Tod des Bruders, dessen Gesundheit und Leben ein aggressiver Hautkrebs vernichtet, der zunächst in seinem Gesicht wütet. Die erste Operation verläuft zufriedenstellend, doch die Nachuntersuchung Monate später offenbart tödliche Wucherungen im ganzen Körper und drei verbleibende Monate Lebenszeit des 23-Jährigen. Ein zweites Mal erleidet die Familie den unerträglichen Schrecken einer solchen Nachricht. Johannes selbst verliert angesichts seiner Diagnose die Fassung. Er bricht zusammen, schreit und tobt, dass sich der Himmel erbarmen müsste. »In seinem Blick lag die Hölle, und darin lag: »Es gibt keinen Gott. Es ist alles verloren.« (227) Mit befremdlicher Entschiedenheit zwingt ihm die Schwester während dieses Zusammenbruchs ein Gebet auf. Er selbst bringt es nur über sich, ins abschließende »Amen« einzustimmen. Es folgte eine unerhörte, unverständliche Verwandlung des Schreckens:

»Johannes raste seit diesem Tag auf einmal mit einer Geschwindigkeit im Glauben voran, dass wir es nicht mehr kapierten. Ein Freund sagte mir später, Johannes habe ihm auf die Frage hin, woher sein Glaube kam, von dem Moment im Keller erzählt, wo er Gott angeschrien und dann gebetet habe. Da sei Gott auf einmal da gewesen. Dagegen habe er sich nicht wehren können.« (230)

Der Krebs wuchert indes weiter. Die Familie ringt, allem neu gefundenen Gottvertrauen des Sohnes zum Trotz, mehr denn je um ihren Glauben. Esther betet, bittet, verhandelt mit Gott, der wieder kein Wunder tut, nicht an den Lebenden, nicht am Todgeweihten.

»Und was dann geschah, war, dass mein Glaube wuchs. Damit habe ich nichts zu tun. Der gehörte nicht mehr mir. ... Seitdem kann ich nicht mehr sagen, warum ich an Gott glaube. Es ist kein Akt von mir.« (232 f.)

Erneut entgleitet der Familie die Ordnung der Wirklichkeit, diesmal jedoch nicht ins Resignativ-Gleichgültige. Eine neue Ordnung wird erkennbar. In ihr rangiert der Krebs, dessen Realität und Gewalt durch nichts zu leugnen ist, ganz unten. Nun ist es der Krebs, der »schrie und tobte und heulte. So sehr,

dass Johannes irgendwann zu ihm sagte: »Du kannst jetzt gehen. Ich hab alles gelernt.« (235). Der Krebs gewann und forderte sein Opfer. Doch er vermochte die Welt nicht mehr aus den Fugen zu heben.

Der Bruder stirbt.

2. GOTT UND DAS LEID

Seit Menschengedenken plagt die Frage nach dem Warum und Wozu, nach Grund, Sinn und Zweck offenkundig sinnlosen Leids. An diesem Fels des Atheismus (Georg Büchner) bricht bis heute menschliches Gottvertrauen. Ob gläubige Menschen ihr eigenes Geschick und das ihrer Angehörigen mit all seinen Bruchstellen und Fraglichkeiten besser annehmen können als Nichtgläubige, ist darum fraglich. Gottesglaube, zumal ein solcher, der, wie der christliche, auf der Offenbarkeit eines dem Menschen in Liebe zugewandten Gottes beruht, erhöht die existenzielle Dringlichkeit und den religiösen Ernst dieser Frage eher, statt sie in eine umfängliche, zumal theoretische Lösung zu überführen.

An mehreren Stellen im Buch verarbeitet Esther Magnis klassische Theodizee-Modelle.³ Zweimal – in der verzehrenden Trauerphase nach dem Tod des Vaters (96–101) und später, als die Vokabel »Gott« wieder sinnvoll erscheint (191–193), – inszeniert sie die theoretischen Vermittlungsversuche eines guten und allmächtigen Gottes mit dem Leid der Welt durch ein fiktives Clownstheater. Der Clown betritt als personifizierter Schmerz, der die Ordnung der Welt ins Lächerliche zieht, die Bühne des Lebens. Außerdem finden sich Tänzer und Ballettdamen, einige Zuschauer und ein Priester ein. Sie mimen Theoretiker, gläubige Menschen und Religionsfunktionäre unterschiedlicher Couleur und Intelligenz. Sie versuchen, die Existenz und Dreistigkeit des Clowns entweder zu begreifen oder zu negieren, während dieser sich zwischendurch in edle Requisiten verwandelt, dann mit lautem Knall platzt, um schließlich grinsend wieder Form anzunehmen. »Und alle sind sich einig, dass es *unmöglich* von der Geschäftsleitung [Gott] ist – wer hat den eigentlich reingelassen?« (97)

Das philosophische Ballett, das Esther Magnis inszeniert, ist eine Karikatur gängiger Theodizee-Versuche bzw. des Anspruchs, dass sie als theoretische Modelle eine belastbare, wenigstens erträgliche Antwort auf eine

³ Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Theodizee*. Paderborn 2013; ARMIN KREINER, *Gott im Leid*. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg/Br. 2005.

existenzielle Situation geben könnten. Der Gattung des Buches entsprechend kommen sie nicht in wissenschaftlichem Jargon, sondern populärwissenschaftlich simplifiziert zur Sprache – eben so, wie sie einem im bildungsbürgerlichen Alltag de facto begegnen. Da gibt es zum einen die Varianten einer Bonisierung bzw. Depotenzierung des Übels: seine Ästhetisierung⁴, Pädagogisierung⁵ und schließlich Naturalisierung⁶, die das *malum* ebenso normalisieren wie banalisieren. Zum anderen treten in Gestalt der Ballettdamen Atheismen (98) und Agnostizismen (100) als »Lösungen« des Konflikts auf. Einer der frommen Zuschauer gibt sich damit nicht zufrieden; er zückt das Programmheft (die Bibel), »beweist« damit fideistisch die Existenz eines guten und allmächtigen Gottes.⁷ Auf der Seite religiöser Interpretationen spielt der Priester eine besondere Rolle, mit dem Esther Magnis offenbar manch reales Exemplar persifliert: Er stellt sich, obgleich persönlich nicht vom Leid betroffen, pathetisch als Anwalt der Leidenden dar. Seine stellvertretende Empörung⁸ wird zur Lachnummer, denn er rutscht, die Fäuste klagend zum Himmel erhoben, »vom Kronleuchter ab, wird aber von seiner Gemeinde da unten aufgefangen und gestreichelt« (99). Begeistert, dabei denkbar unselbstständig, greift er den Vorschlag eines Zuschauers auf, Gottes Allmacht sophistisch in ihr Gegenteil zu verkehren – um Gottes und der Menschen Freiheit willen sowie zu seiner eigenen Ehrenrettung als Theologe: »Das ist es! Die Geschäftsleitung ist krank! Die kann da nichts tun. Sie ist mitten unter uns ... Ein Leidender, ein Opfer wie wir!« (100).

Für diejenigen, die theoretische Theodizee-Modelle diskutieren, ist die Vereinbarkeit von Gott und Leid dem Buch zu Folge Stoff für Theater und Talkshow: ästhetische Irritation und intellektuelle Unterhaltung ohne Anspruch auf existenzielle Bewährung (101). Sie gehen angesichts fehlender Lösung beleidigt und gekränkt zum Alltag über und »entscheiden« sich, »dass es keine Geschäftsleitung gibt, weil sie sie doof finden müssten, wenn es sie gäbe« (101). Für Betroffene ist die Bühne des Schmerzes dagegen unbarmherzige Realität, so sehr, dass man gar nicht mehr intellektuell eine Frage traktiert, sondern »wundgeprügelt ... selbst zur Frage wird« (104).

⁴ »Ohne ihn [den Clown] wüssten wir nicht, was Glück ist, wüssten es nicht zu schätzen.« (97)

⁵ »Du kannst jetzt reif werden an diesem Bühnenstück!« (97)

⁶ »Das Schauspielhaus hat sich selbst gebaut« ... »Der hier, er zeigt auf den Clown, der hat sich daraus entwickelt, das ist ganz normal, das gehört zum Bauwerk.« (97)

⁷ »Hier stehts doch drin.« (100)

⁸ »Was ist das für eine Geschäftsleitung, liebe Gemeinde ..., die so etwas zulässt?« (99)

Bemerkenswert an Esther Magnis' Dokumentation ihres biographischen Bühnenstücks ist, dass Atheismus für sie, anders als für Büchner oder Marie-Henri Beyle alias Stendhal (Gottes einzige Entschuldigung ist, dass er nicht existiert), keine gangbare Option darstellt. Auch die konstruktivistische Lesart, der zu Folge »Gott« lediglich ein überlebensförderlicher Leerstellen-Ausgleich im menschlichen Bewusstsein sei, bleibt ihr existenziell unverständlich. Selbst in der Phase ihrer gezielten Verabschiedung Gottes – aus Scham und Verachtung darüber, wie kläglich er sich seiner Pflicht entzieht – bleibt sie seiner Existenz und Macht gewiss. Zu klar waren die Erlebnisse ihrer Kinder- und Jugendzeit, die sie als Gotteserfahrungen interpretiert hatte. Sie schreibt realistisch und, mit Blick auf allzu simple Schachzüge im Gewand kenotischer Theologie, durchaus sarkastisch:

»Es gab keine Entschuldigung. Denn wenn ich eins von ihm wusste, dann, dass dieser Gott eine Kraft und ein Wissen hatte, das die ganze Welt in sich barg. Und jemand, der alle Macht hat, kann sich nicht wegen Schwäche oder sonst was entschuldigen, auch wenn manche Priester das seit neuestem immer mehr für ihn versuchen – der kann gerade nicht, der hängt am Kreuz – hat die Arme aber weit für uns geöffnet...« (105)

Esther Magnis gibt keine Lösung der Theodizee-Problematik. Sie markiert vielmehr Grenzen ihrer theoretischen Bewältigung. Entscheidend ist für sie die Grenze der Beteiligtenperspektive: Keine Formel darf erlittenes Geschick schönreden, kein theologisches Theorem vermag es, Gottes Fraglichkeit und Unverständlichkeit in ein System aufzuheben. Dass wahre Allmacht Gottes seine Ohnmacht im Sinne von Handlungsunfähigkeit sei, erschließt sich ihr ebenso wenig wie ein agnostischer oder atheistischer Lösungsversuch, der Gottes Fraglichkeit genauso – nun aufgrund einer Negativbilanz, der Unvereinbarkeit Gottes mit der Erfahrung des Leids – dem eigenen Denken ein- und unterordnet.

Die Beteiligtenperspektive begrenzt theoretische Forschung – und sie erlaubt es ihr später, im zweiten Akt des familiären Dramas, den Auftritt des Clowns im Theater ihres Lebens zu ertragen, ohne gekränkt Beschwerde bei der »Geschäftsleitung« einzureichen. In diesem zweiten Akt offerieren Priester, Bischöfe und Philosophen »biologisch und politisch und moralisch ... einwandfrei[e]« Lösungsangebote, gewürzt mit »einer Prise Sinn« (192) und allerlei dekorativem Schnickschnack. In Esthers Bilanz haben sie längst ausgedient. Dieses zweite Szenario des philosophischen Balletts findet in der irdenen Farbe »schwarz« des dritten Teils statt. Diese Phase ist von einem grundsätzlichen Perspektivwechsel bzw. einem grundlegenden Verzicht gekennzeichnet, Gott in das Korsett der eigenen intellektuellen Reichweite und

existenziellen Leidensfähigkeit einzuzwängen und seine Fraglichkeit denkerisch aufzulösen. Es bleibt eine Wand, gegen die man anrennen, ein Vorhang, den man nicht lüften kann. Lebbar sei allein die Anerkennung der absoluten Asymmetrie von Gott und Mensch, die Esther bei Ijob wiederfindet (208): Ich habe, schreibt sie,

»aufgehört zu quatschen [es besser wissen zu wollen]. Auch wenn Gott nicht gebrüllt hat, ... die Erkenntnis, dass er Gott ist, war das Lauteste, was ich jemals gehört habe. Dazu musste ich mich verhalten. Es war das Stärkste, was ich kennengelernt habe, und ich schließe, wenn ich das sage, alle Tode, die ich erlebt habe, mit ein.« (198)

Leid bleibt in seinem Warum und Wozu unverständlich. Theodizee – »Rechtfertigung« Gottes – liefert keine Begründung, geschweige denn Finalisierung menschlicher Passion. Gottes Gerechtigkeit erlebt die Autorin statt dessen als sein Beteiligtsein an den Schmerzen der Kreatur, freilich nicht als ohnmächtiges Zusehen (im Sinne von »der kann gerade nicht, der hängt am Kreuz«, 105, s. o.) oder als Rückzug bzw. Kontraktion Gottes um der freien Kreatur willen (151, vgl. das Zimzum-Modell frühjüdischer Mystik), sondern als aktive Identifikation Gottes mit dem leidenden Menschen. Belastbare Theodizee ist nach Esther Magnis christusförmig:

»Es war in diesen Momenten von Johannes' Schmerzattacken, als ich anfing, meinem Gott dafür zu danken, dass er sich von den Menschen hat foltern lassen. Dass er selber geschrien hatte. Denn wäre das nicht so gewesen, ich hätte nicht mehr mit ihm sprechen können. ...

Gott hatte schon gelitten, und so, wie Johannes mit ihm sprach, wirkte es, als geschehe es jetzt gerade, als wiche ER keinen Zentimeter von dem Kind, das er liebte, ... als hätte er sich vorgenommen, die ganze Zeit ununterbrochen nicht eine Sekunde eher seine Qual am Kreuz aufzulösen, als sie bei diesem jungen Mann, der da im Bett lag, andauerte. ER blieb und blieb und blieb.« (231)

3. GEBET UND WUNDERGLAUBE

Im Gebet zeigt sich, was Menschen glauben, was sie Gott zutrauen, ob und wenn ja, welche Wunder sie von ihm erwarten. Zu Beginn des Buches, noch bevor die Erkrankung des Vaters zur Sprache kommt, schildert Esther Magnis, wie man in ihrer Jugend – in den 1980er und 90er Jahren – Fürbitte hielt: »Guter Gott, viele Menschen leiden an schweren Krankheiten. Schicke ihnen Menschen ans Bett, die ein gutes Wort für sie haben.« (30) Zwischen

solchen Zeilen blieb normalerweise einiges ungesagt, das allerdings Bände spricht. Erfrischend direkt ergänzt die damals 15-Jährige den Subtext. Es ist eine eigenartige Mischung von theologischer Informiertheit und existenzieller Resignation. Eigentlich, schreibt sie, habe man solche Gebete so gemeint:

»Guter Gott, wir bitten dich jetzt mal nicht um das Unmögliche. Da du ja meistens eh nichts tust ..., mach wenigstens, dass nette Menschen an das Bett der Kranken kommen – es ist quasi ein Angebot, das du nicht abschlagen kannst, und uns wird niemand vorwerfen, dass wir Hoffnung verbreiten, wo es keine Hoffnung gibt – wir halten den Laden hier zusammen. Du brauchst uns. Weil wir was tun können und du nicht. Amen.« (30)

Handeln Gottes in der Welt, das mit Thomas von Aquin als dynamische Kooperation von Gott und Geschöpf (jeweils *suo modo*) gedacht und in transzendentaltheologischer Reflexion als direkte Proportionalität von Gnade und Freiheit vorgestellt wird,⁹ erscheint hier in ihrer banalisierten, freilich durchaus verbreiteten Lesart. Zunächst hat dieses Modell viel für sich: Gott braucht, um in seiner Schöpfung präsent zu sein, keine Lücken.¹⁰ Wunder wirkende Intervention, zumindest in einem oberflächlichen Sinn, wonach Gott entweder seine eigene Schöpfungsordnung außer Kraft setzte oder an deren offenen Stellen als Quasi-Geschöpf einbräche, ist theologisch keine gangbare Option. Gott ist kein Ersatz innerweltlicher Zusammenhänge. Sein »Part« ist es, diese zu ermöglichen. Seine Gnade greift da bzw. wird da wahrgenommen, wo die Sinnstruktur der Schöpfung aufleuchtet; da, wo die Gottbezogenheit der Welt offenkundig und in Freiheit realisiert wird. Als Wunder bezeichnet

⁹ Vgl. *pars pro toto* dazu die Ausführungen von BÉLA WEISSMAHR, Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik, in: StZ 191 (1973) 47–61, 51 f.: »Je intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver entfaltet das Geschöpf seine von Gott stammenden Wirkkräfte. Und umgekehrt: Je bedeutender und eigenständiger die geschaffenen Kräfte selbst wirken, um so mächtiger ist Gott durch sie handelnd in der Welt gegenwärtig.« – Aus der Fülle der systematisch-theologischen Studien zum Thema seien nur zwei Titel erwähnt: UTE LOCKMANN, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (ITS 66) Innsbruck 2004; Joachim Negel, Weil die Welt nicht ganz dicht ist... Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt, in: Wilfried Eisele (Hrsg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet (QD 256), Freiburg/Br. 2013, 102–185.

¹⁰ Vgl. aber alternative interventionistische Ansätze, in denen die Offenheit der Schöpfung Gott nach Art eines Schachspielers strategische Züge ermöglicht, z. B. neuerdings von Denis Schmelter, Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012.

man in diesem Modell des Handelns Gottes nicht das ganz und gar Außergewöhnliche, Irreguläre, sondern die intensive Erfahrung göttlicher Nähe, aus der heraus sich die Welt verwandelt. Ein solches Geschehen lässt sich nicht objektivieren und »neutral« beweisen, sondern nur aus der Beteiligtenperspektive nachvollziehen. Um etwas als Großtat Gottes zu erkennen, braucht es in diesem Modell die Hermeneutik des Glaubens.¹¹ Es bleiben aber Fragen offen: Erschöpft sich Gottes Macht dann im Potential und in der Bereitschaft seiner Geschöpfe, ihm im Glauben Raum zu geben? Ist sein Gnadenhandeln nichts anderes als das, was man traditionell »creatio continua«, die Erhaltung der Schöpfung und das Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf nennt? Lässt sich sein Handeln vom menschlichen unterscheiden? Wo liegt die Grenze zwischen einem Gebet und moralischer Selbstertüchtigung? Ist ein Gebet sinnlos, das von Gott etwas über das Menschenmögliche hinaus erwartet?

Esther Magnis konnte einer kooperationstheoretischen Gnadentheologie als Jugendliche einiges abgewinnen. Obwohl sie durch Predigt und Unterricht verunsichert war, »ob man den Gott-ohne-Arme überhaupt um das Unmögliche bitten kann« (46), folgte ihr eigenes Beten in den erlittenen Grenzsituationen allerdings einem ganz anderen Duktus. Angesichts der Erkrankung des Vaters beten die Geschwister unumwunden für ein Wunder, mit dem Gott intervenieren und das Potential (z. B. die Heilkräfte des Körpers, die therapeutische Reichweite der modernen Medizin) natürlicher Vorgänge nicht nur erweitern, sondern sprengen, ja, außer Kraft setzen sollte. Allerdings – und hier zeigt sich die Sprachzensur der gemeindlichen Fürbittpraxis (vgl. auch 42) – erbitten sie dieses Wunder ohne Zeugen:

»Das wäre mir peinlich gewesen. Da hätten wir uns wahrscheinlich alle geschämt. Wir hatten vor, für ein Wunder zu beten, obwohl wir gelernt hatten, die Wundergeschichten Jesu so zu interpretieren, dass nichts mehr von einem Wunder drin vorkam.« (45 f.)

Praktisch durchläuft sie in ihrem Buch das gesamte Repertoire menschlichen Betens: kindlich gereimte und jugendlich gesülzte Gebete (24), Betteln, Jam-

¹¹ »Ein Phänomen ist nicht deshalb ein ›Wunder‹, weil es naturwissenschaftlich unerklärlich ist oder den gewohnten Lauf der Dinge durchbricht. Als solches ist es nichts weiter als ein noch aufzuklärendes Phänomen, das nach dem jetzigen Stand nicht hinlänglich eingeordnet werden kann. Zum Wunder, d. h. zu einer Machttat Gottes, wird ein solches staunenswertes Ereignis nur dann, wenn es für den, der es erfährt, einen Hellscharakter besitzt, etwas, das ihn von Gott her trifft.« PETER HÜNERMANN, *Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis*, in: Michael Böhnke u. a. (Hrsg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. Regensburg 2006, 109–135, 131.

mern und Motzen (209), verzweifelt Verhandeln (106.232) und kognitiv zentriertes Beten, stammelndes, ängstliches, tapferes und mutiges Gebet (214 f.) und das Beten im biblischen Vertrauen, als hätte man schon empfangen (74 f. 106, vgl. Mk 11,20–25). Am Ende von Johannes' Leben betet die Familie »nicht mehr für ein Wunder ..., sondern nur noch für Gottes Willen« (234), ohne ihn zu verstehen. Als entscheidenden Schritt dorthin markiert Esther ihr Einverständnis, es nicht mehr besser wissen zu wollen als Gott:

»Der einzige Grund, sich davor zu fürchten, Gott das eigene Leben zu geben, ist, wenn man glaubt, man ... habe die Wahrheit und wisse, warum man hier ist. Ich weiß es nicht. Mir bleibt nichts anderes übrig, als ihm zu folgen und hinterherzustolpern und mir im Zweifel meine Wirklichkeit aufs Neue zerhauen zu lassen.« (197)

»Nie in meinem Leben war ich so auf dem Grund der Wirklichkeit angekommen wie damals« (234), als der Bruder im Sterben lag (ob dies trotz, wegen oder einfach während seines Sterbens geschah, bleibt offen). Sie erlebte, dass sein naher Tod kein Indiz seines endgültigen Gottesverlustes war, sondern schlicht die Situation seiner selbst vor Gott. Das entsprach dem, was sich durch alle als Gotteserfahrung interpretierten Erlebnisse durchhält: Das Bewusstsein einer Verpflichtung, sich selbst ernst nehmen zu müssen; »auffordernd und gleichzeitig zustimmend, gutheißen.« (22)

»Es war kein ängstliches Krallen an Strohhalme - es ging um Krebs, um Leben und Tod, da halten Strohhalme nicht. Ich kannte meinen Bruder. Und selbst dieses Fremde, dieser tiefe Glaube, ... dieser Ernst seiner Gebete und diese Klarheit in seinen Blicken, ... sein Erwachsensein und seine Ruhe, das alles war neu, aber letztendlich nichts anderes als ein Wiedererkennen. Den hatte ich geliebt. Und das, was in Liebe kurz aufblitzt, war nun die ganze Zeit anwesend und sichtbar. Er war auf dem Grund seiner selbst vor Gott. Er war vollkommen präsent. Sein ganzes Wesen war da, er antwortete damit.« (233)

Die ursprüngliche Bitte der Familie um einen schöpferischen Eingriff Gottes, der Vater und Bruder gesund machte, wurde nicht erhört. Aber die Bitte um nette Menschen am Krankenbett, die in der anfangs karikierten Fürbitte das gemeindliche Gebet um erfahrbare Gottesgegenwart ersetzt hatte, wurde erfüllt. Verwandte und Bekannte kamen an Johannes' Krankenbett. Doch der, der Hoffnung verbreitete, war in seinem Sterben der Sterbende, nicht seine Besucher:

»Wir erlebten [tatsächlich], dass Freunde ... kamen, um uns zu trösten, um Johannes nochmal Mut zu machen, dass er kämpfen solle... Sie stießen auf eine verkehrte Welt. Auf die Welt, in der Johannes sie tröstete. ... Und so

dachten und beteten wir uns nicht in einen Himmel hinein, sondern wir litten und freuten uns, wir warteten und liebten in seiner Gegenwart hier unten, wo wir Menschen alle sind. In der Welt.« (235)

4. »DIESER GEIST HATTE MEINEN GLAUBEN VERSEUCHT.«

Esther und ihre Geschwister durchlaufen eine für die 1980er Jahre hierzulande typische christliche Sozialisation. Zum Alltag und guten Ton zählen die jahrgangswise Sakramentenkatechese (16), Ministrantendienst, regelmäßige Schulgottesdienste, verbal forcierte, dabei nicht erfahrbare Lebensnähe des politischen und gesellschaftlichen Auftrags der Christen¹² und ökumenische Aufgeschlossenheit der Kirchen, die sich ihrem Bericht nach jedoch in endloser Selbstbestätigung erschöpfte (17). Gott, schreibt sie, wurde darüber immer kleiner; Jesus immer harmloser.¹³ »Und immer mehr wunderte ich mich darum darüber, dass sich die Welt und Gott nicht vertrugen. Die Schwelle zu glauben war wirklich nicht mehr hoch.« (31) Esther Magnis erlebt einen selbstgemachten Gott nach dem politischen Gusto seiner Verkündiger, eine fromme Verdopplung des zeitgenössischen Meinungsbilds (28) oder eine Projektion der guten alten Zeit. Ihr Urteil über die Religiosität ihrer Jugendzeit ist vernichtend: »Dieser Geist hatte meinen Glauben verseucht« (32).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nicht nur philosophische Gründe (Nr. 19 f.), lebensweltliche Bedingungsfaktoren und soziologische Formate einer atheistischen Weltanschauung reflektiert, sondern auch selbstkritisch danach gefragt, wo Christen durch ihr Verhalten und ihren Glauben, durch »Defekte/Defizite ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens« (Nr. 19) zu ihr beigetragen haben. Esther Magnis' Erfahrung geht noch einen Schritt weiter. Sie

¹² Esther berichtet von moralinsauren politischen Predigten über Katastrophen in Afrika, den Golfkrieg und Umweltzerstörung, die »so hoch oben in der politischen Welt angesiedelt [waren] ..., dass ich als Jugendliche dachte: Ich kann da eh nix machen. Der braucht mich nicht. Das war kein Achselzucken von mir. Das war reine Ohnmacht. ... Alles, was Gott offenbar von mir wollte, war unmöglich.« (25)

¹³ »Ich hatte genug Freunde. Ich brauchte als Vierzehnjährige nicht noch einen Unsichtbaren und schon gar keinen orientalischen Pazifisten mit Schlappen und Vollbart, der sich für mich, wie ich dachte, eh nicht sonderlich interessiert hätte, weil ich weder Nutte noch Zöllner war, außerdem hatten wir einen Mercedes, der nicht durchs Nadelöhr gepasst hätte. So niedrigschwellig Jesus auch angeboten wurde, so wenig konnten meine Freunde und ich etwas mit ihm anfangen. Man konnte ihn neben Gandhi abhaken unter der Kategorie: »Der Typ war okay.« (29)

identifiziert nicht nur das christliche Umfeld ihrer Jugend als Generator eines flächendeckenden Glaubensverlustes. Darüber hinaus nimmt sie auch die theoretischen Anstrengungen von Theologen und Philosophen in Haftung, die Ernsthaftigkeit der Gottesfrage nicht nur nicht zu erreichen, sondern gezielt zu umgehen. Ihrer Ansicht nach scheitern die gängigen theologischen Modelle zum Handeln und zur Theodizee Gottes angesichts der Bedrohlichkeit existenzieller Grenzerfahrungen sowohl als Hermeneutik menschlichen Lebens als auch als Hermeneutik Gottes, dessen Offenbarkeit in Jesus Christus seine Fraglichkeit und seinen Schrecken überhaupt nicht mindere, vielmehr eine einzige Überforderung bleibe (212, 225):

»Ich erschrecke vor Gott. Und die Schrecken aus der Zeit damals lassen mich in meinen Gebeten immer noch humpeln. Und es ist eine Lüge, die in manchen Kirchengemeinden verbreitet wird, wenn sie sagen: Wir haben keine Drohbotschaft, wir haben eine Frohbotschaft. Es ist nicht wahr. ... Gott hat sich in dieser Welt am Kreuz hinrichten lassen. ... Und Gott hat zugelassen, dass mein Bruder sich zu Tode erschrak. Und Gott hat gesagt, dass jeder sein Kreuz in dieser Welt auf sich nehmen und ihm nachfolgen soll. Es war nie die Rede davon, dass es hier witzig wird. ... Unser Glaube, der Glaube der Christen, hat einen Schrecken. ... Unser Glaube hat in sich das Wissen um den ganzen Dreck der Welt. Er hat einen Schrecken. So wie diese Welt. Und erst dann kommt die Frohe Botschaft.« (223 f.)

Natürlich generiert individuelle Erfahrung noch keine belastbare Theorie. Ebenso wenig können Theoretiker theologischer und philosophischer Couleur darauf verzichten, Modelle zum besseren Verständnis der Wirklichkeit zu entwickeln. Gott und die Welt theoretisch zu bedenken ist nicht erst auf der Basis selbst erlittenen Schreckens legitim, sondern genuines Erfordernis eines Glaubens, der sein Verstehen sucht. Esther Magnis' biographische Religionskritik ist Kritik einer Pastoral und Theologie, welche den Glauben zu einer Kulturtechnik und theologische Reflexion zur Selbstbeschäftigung verharmlost und auf die Erfahrung, dass Theoriegebäude an der Wirklichkeit scheitern, allenfalls durch gekränkten Rückzug reagieren.

Ihre Religionskritik ist deshalb so anregend, weil ihr Ergebnis eine dreifache Anfrage ist. Ohne die Realität unverständlicher und unerträglicher Schmerzen zu leugnen, richtet sie sich an eine banalisierte Gläubigkeit, an allzu stimmige theologische Systeme und ebenso an die pauschale Verabschiedung Gottes. Damit fordert sie nicht nur den Glauben des Gläubigen und die Theologie der Theologen, sondern auch den Zweifel des Zweifelnden zu einer Belastungsprobe heraus. Diese Belastungsprobe des Glaubens, der Theologie und der Verabschiedung Gottes ist bestimmt durch das Gewicht

negativer Theologie, die sie auch in einer auf die Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus bauenden christlichen Theologie für unverzichtbar erklärt. Kern ihrer eigenen (impliziten) negativen Theologie ist dabei nicht schiere Unverständlichkeit oder Vagheit Gottes, sondern die Überzeugung, dass seine theoretische Zugänglichkeit weder Kriterium seiner Existenz noch (!) Maßstab seiner Güte sein könne. »Gott braucht dich nicht.« Er ist größer als gedacht, größer als erhofft (230). Nicht nur das Leid, auch Gott bleibt unbegreiflich.¹⁴ »Gott ist schrecklich. Gott brüllt. Gott schweigt. Gott scheint abwesend. Und Gott liebt in einer Radikalität, vor der man sich fürchten kann.« (224)

¹⁴ Vgl. KARL RAHNER, Warum lässt uns Gott leiden?, in: Ders., Schriften zur Theologie XIV. Zürich u. a. 1980, 450–466, 462–466.