Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 75 (1981)

Heft: 7-8

Artikel: Theologie der Befreiung - Befreiung der Theologie : was können wir heute theologisch tun?

Autor: Veit, Marie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-142917

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARIE VEIT

Theologie der Befreiung — Befreiung der Theologie

Was können wir heute theologisch tun?*

Liebe Freunde,

ich möchte Ihnen gern als erstes sagen, daß ich die Formulierung des Themas, das Sie mir gestellt haben, sehr gut und verheißungsvoll finde. Sie fragen nicht, was es denn heute Neues gebe in der Universitätstheologie oder bei andern Autoritäten, um dieses dann interessiert oder mit Respekt zur Kenntnis zu nehmen; dies kann auch eine gute Sache sein, aber die wichtigere, die fundamentale Frage ist die, die Sie gestellt haben: «Was können w i r heute theologisch tun?»

1. Die Gemeinde als Subjekt der Theologie

Dieses «Wir» ist das Wir der Gemeinde. Sie ist das eigentliche Subjekt der Theologie. Das zeigt uns ein Blick in die Entstehungsgeschichte christlicher Theologie. Es ging da nicht so zu, daß irgendein religiöses Genie sich hinsetzte und ein theologisches Lehrsystem entwarf. Sondern vor aller Theologie entstand das Volk Gottes auf Grund einer befreienden Erfahrung. Es begann mit der Rettung Israels am Roten Meer. Diese Erfahrung wurde erzählt; sie wurde gesungen; sie wurde gefeiert im Passahfest; sie bildete den Anfang des israelitischen Credos, sie wurde entfaltet in Strukturen des gemeinsamen Lebens und in der Deutung weiterer geschichtlicher Erfahrungen Israels, zum Beispiel des Exils; und so entstand, was man die «Theologie des Alten Testaments» nennt.

So war es auch im Neuen Testament: Am Anfang stand die Erfahrung der befreienden Praxis des Jesus von Nazareth. Aus ihr erwuchs die Gruppe der Jünger, die erste Gemeinde; sie erzählte seine Praxis, seinen Tod und seinen Sieg, und im Bedenken der Erfahrungen mit ihm und in seiner Nachfolge entstand Theologie. Es entstanden verschiedene Theologien, übrigens schon im Neuen Testament, auf Grund des verschiedenen Akzents, den die Erfahrung der Befreiung bekam, je nach der konkreten Knechtschaft, aus der das Evangelium befreite. Die sogenannten «großen Theologen» des Neuen Testaments, Paulus und Johannes, stehen i n der Gemeinde, nicht ü b e r ihr; sie

---

* Vortrag an der Europäischen Konferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes in El Escorial/Spanien am 27. April 1981.

wachsen aus je verschiedenen Gruppen der Gemeinden hervor, und sie formulieren f ü r sie. Ihr Werk ist nicht ein «Opus», als dessen Autor sie fungieren; in unserer marktorientierten Gesellschaft, in der aus allem, was Menschen hervorbringen, eine Ware wird, fällt uns das immer wieder schwer zu sehen; aber deutlich ist ja vor allem bei Paulus, daß seine Briefe Gelegenheitsschriften sind, für die Gemeinde und auf ihre Fragen hin, ihre Erfahrungen bedenkend und besprechend. In der ganzen Bibel gilt: e r s t die Gemeinde, ihr Leben, ihr Leiden, ihre Hoffnung; und dann, daraus erwachsen, Theologie.

So ist es geblieben in der 2 000jährigen Geschichte des Christentums. Das wandernde Gottesvolk kam in neue Situationen, machte neue Erfahrungen, und sie bildeten den Anstoß für neue theologische Entfaltung der alten Befreiungsüberlieferung. Es handelt sich nicht um ein Stück Ideengeschichte, von einem Genie zum nächsten, wie wir es noch gelernt haben: Theologiegeschichte als Geschichte großer Namen. Sondern es handelt sich um Verarbeitung und Reflex der realen Geschichte der Gemeinde.

Natürlich ist dies ein dialektischer Prozeß, und das heißt: es geht ohne Kampf und Konflikt nicht ab. Was einmal Ausdruck der Befreiung war, kann sich verfestigen zu einem Lehrsystem, das neue Generationen nicht mehr befreit, sondern beherrscht und ihnen neue Erfahrungen versperren will. Denn neue Erfahrungen müssen ja interpretiert werden, und die erzählte Ueberlieferung tritt dabei selbst in ein neues Licht. Interpretation bedeutet aber immer auch Selektion, auch Akzentuierung. Schon in der Bibel deuten Propheten dieselben Fakten anders als Priester, Jesus anders als die Pharisäer, ja Paulus anders als Jakobus.

Oft widerspiegelt sich in diesen Kämpfen ganz unverhohlen der Machtkampf zwischen den Herrschenden auf der einen, den Sprechern der Unterdrückten auf der andern Seite (Amazja gegen Amos, die Pharisäer gegen Jesus); oft, aber nicht immer. Manchmal kommt die Gegensätzlichkeit der Deutung auch dadurch zustande, daß ein Teil der Gemeinde noch Angst hat vor der eigenen, größer werdenden Freiheit, Angst vor dem eigenen Mut. In diesem Fall reden die Herrschenden in den Beherrschten selbst, in ihrem durch sie geprägten Gewissen. Die psychologische Sprache nennt das «Identifikation mit dem Aggressor». Der Zusammenstoß zwischen Petrus und Paulus in Antiochien ist ein Beispiel dafür. Ging Paulus, so dachten mit Petrus die Judenchristen, nicht zu weit im Abstreifen überlieferter jüdischer Gesetze? Riskierte er nicht zuviel im Bruch mit der Tradition?

Wir heute wissen, wer da recht hatte, Amos oder Amazja, Paulus oder Petrus. Um die richtige Deutung der Erfahrung der eigenen Gegenwart aber muß gerungen werden. W e r soll die theologischen

Entscheidungen fällen? Folgt man Paulus, dann soll das die Gemeinde tun. «Prüfet alles, was die Geistbegabten sagen, und das Gute behaltet», ruft er den Thessalonichern zu. Und den Streit mit Petrus ficht er vor der Gemeinde aus. Auch der frühe Luther hatte diesen Mut: «Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen», lautet der Titel einer seiner frühen Schriften. Das war einmal die evangelische Grundentscheidung dieser Frage.

Andere Konfessionen haben anders entschieden. Sie haben Bischöfe, Lehrämter. Aber diese, auch wenn sie in älteren geschichtlichen Epochen mit noch so viel Macht ausgestattet waren, haben es niemals vermocht, Erfahrungen der Basis (der Gemeinde) auf Dauer zum Schweigen zu bringen. Die Gemeinde bleibt Subjekt der Theologie.

Wir stehen in der evangelischen Tradition, die nicht nur bei Protestanten, sondern auch in der katholischen Kirche heute an Boden gewinnt. Wir sind uns bewußt, daß es an uns ist, Theologie zu treiben. Das aber heißt: Wir müssen fragen, was für uns heute die entscheidende christliche Erfahrung ist, die wir bedenken müssen.

2. Die Abwesenheit Gottes — eine christliche Erfahrung

Ist es die Erfahrung der Abwesenheit Gottes? In der befreienden Praxis, die wir als Gemeinde versuchen, stehen wir ja nicht allein. Neben uns, mit uns zusammen arbeiten andere Menschen, die den Glauben an Gott für ihre Praxis nicht brauchen. Sie brauchen ihn weder als Motivation: ihre Solidarität mit den Leidenden, ihr Wille zu Gerechtigkeit und Freiheit reichen aus; noch brauchen sie ihn als Trost: die Erfahrung der Solidarität ihrer Mitstreiter, das Wissen, für eine gute Sache einzutreten, reichen ihnen aus. Haben wir, sofern wir an Gott glauben, ihnen gegenüber etwas voraus? Hinken wir nicht eher hinter ihnen, unseren atheistischen Freunden, her, indem wir für ein Tun, das ihnen selbstverständlich ist, immer noch Gott benötigen?

Wir haben ja in der Tat so manches von unseren atheistischen Freunden gelernt. Zum Beispiel, daß man einen Text, auch den der Bibel, materialistisch interpretieren kann, und daß er dann sehr überraschend anderes sagt als bei idealistischer Lektüre. Wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen ein Text entstand, nicht länger übersieht, sondern zu seinem Verständnis heranzieht, was ergibt sich dann etwa für das biblische Reden von Gott? Ist es nicht Teil des Ueberbaus, Reflex einer gesellschaftlichen Basis, die als Sklavenhaltergesellschaft zu bezeichnen ist? Ja wirklich: Sieht Gott der Herr, wie er uns in der Bibel begegnet, einem solchen antiken Hausvater nicht sehr ähnlich? Er hat Sklaven, denen er die Verwaltung seines Geldes übergibt, die er schicken kann, seinen heimgekehrten verlorenen Sohn

festlich einzukleiden und zu bewirten, denen er befehlen kann, wach zu bleiben, bis er nach Hause kommt, und sei es spät in der Nacht, um ihn dann zu bedienen.

Er kann ja persönlich sehr nett sein, dieser Herr, und es mit seinen Sklaven freundlich meinen. Das ändert aber nichts am Grundverhältnis: daß er Macht hat — und sie abhängig sind, mit gutem Grund ihn «fürchten», auch wenn das nicht «Angst haben» bedeutet, sondern respektvolle, aufmerksame Ehrfurcht und Gehorsamsbereitschaft.

Wünschen wir uns nicht manchmal einen solchen Gott, der eindeutig angibt, was zu tun ist, uns das Wagnis eigener Entscheidungen abnimmt und die Qual, immer wieder umlernen zu müssen, ein Leben lang, oder der doch wenigstens machtvoll einschreitet gegen die, die in seinem Hause so entsetzlich viel Unheil anrichten, Hungersnöte, Blutbäder, Folterhöllen, nur um ihren Profit zu sichern? Warum greift er nicht durch? Ist er vielleicht — gar nicht da?

Dorothee Sölle schrieb einmal, sie wisse nicht, wie man nach Auschwitz noch den Gott loben solle, der «alles so herrlich regieret», wie es in einem bekannten Kirchenlied heißt. Und: kann man ihn loben nach Vietnam, während Chile, Argentinien, El Salvador?

Jedenfalls: ob dieser Gott nun da ist oder nicht, unsere Erfahrung ist die seiner Abwesenheit. Ich meine: unsere Erfahrung als Gemeinde, die in befreiender Praxis tätig ist. Wir können nicht erzählen von allmächtigen Eingriffen in das Weltgeschehen; denn wir erleben sie nicht.

Was müssen wir, angesichts dieser Erfahrung, heute theologisch tun? Was wir praktisch tun müssen, ist leichter zu sagen, wenn auch oft nicht leicht durchzuhalten. Aber: wie müssen wir denken, von Gott?

3. Befreiung der Theologie durch die Ohnmacht der Liebe

Wir brauchen tatsächlich eine «Befreiung der Theologie». Die Vorstellung vom allmächtigen Gott, jenem Reflex der Sklavenhaltergesellschaft, ist uns durch unsere Tradition so überkommen, daß wir vielleicht gar nicht mehr merken, daß sie — heidnisch ist. Oder sagen wir besser: daß es eine Gottesvorstellung ist, wie sie den theistisch denkenden Jahrtausenden der Menschheitsgeschichte gemeinsam ist.

Heute ist in den Gesellschaften, aus denen wir kommen, ein latent atheistisches Klima vorhanden. Wir alle wissen es aus täglicher Erfahrung. Dieser Atheismus ist, zumindest in den kapitalistischen Ländern, zumeist ganz unkämpferisch, er ist kein Anti-Theismus, man hat eigentlich nichts gegen Gott und die Religion; man kann nur zur Lösung seiner Alltagsprobleme nicht mehr viel mit Gott anfangen. Dieser Atheismus in der modernen Industriegesellschaft ist sozusagen selbstverständlich. Niemand käme auf den Gedanken, eine Sturmflut etwa wie die in Hamburg vor zwanzig Jahren als Strafgericht Gottes anzusehen;

man fragt statt dessen, warum denn die Deiche nicht hoch genug oder fest genug waren, man sucht die Verantwortung beim Menschen. Im Mittelalter, in vorindustrieller Zeit, hätte man eine Kirche zu bauen gelobt oder Bußprozessionen veranstaltet — bei uns für den christlichen Gott, anderswo für andere Götter. Theismus war den vorindustriellen Gesellschaften, in denen der Mensch sich die Kräfte der Natur noch nicht im gleichen Maße untertan machen konnte wie in der industriellen Zeit, eben auch selbstverständlich. Er umfaßte Fromme wie Nicht-Fromme, in Europa, in Asien und überall, wo Menschen lebten. In alten Gesellschaften waren Gott oder Götter den Menschen gegenüber mächtig. Verlor man den Glauben an sie, dann war es das «Schicksal», das alles Geschehen bestimmte, und seine Macht war erst recht unentrinnbar.

In diesem religionsgeschichtlichen Sinn gehört die Bibel einfach hinein in eine Zeit, in der alle theistisch dachten. Wie gesagt, es war selbstverständlich, daß es Gott (oder Götter) gab. Soweit eine rasche religionsgeschichtliche Bestimmung.

Aber nun wollen wir, was etwas ganz anderes ist, theologisch zu reden versuchen. Hier fällt als erstes auf, daß (mag auch theistisches Denken selbstverständlich gewesen sein) der Glaube in der Bibel niemals selbstverständlich war. Die Menschen, um deren Glauben die Propheten werben, die, denen Jesus zuruft: «Glaubt doch!» sind keine Atheisten. Sie sind vom Dasein Gottes überzeugt. Aber sie g l a u b e n nicht. Auch der Teufel ist, wie es im Jakobusbrief heißt, vom Dasein Gottes überzeugt, er ist Monotheist. Aber er g l a u b t nicht. Was heißt das?

Lassen Sie uns buchstabieren. In unnachahmlicher Einfachheit macht Martin Luther im Großen Katechismus diesen Unterschied deutlich. In seiner berühmten Erklärung zum 1. Gebot fragt er dort: «Was heißt 'einen Gott haben', oder was ist Gott?» Die Antwort, die er darauf gibt, ist keine Definition Gottes an sich. Sie lautet: «Einen Gott haben, heißt etwas haben, worauf du dein Herz hängst und verläßt.» Worauf du letzten Endes setzt, vertraust, heißt das. Und Luther spricht von denen, die sich in ihrem Kopf den Gedanken machen «Ich glaube» (sie sind mithin Theisten), «wovon aber des Herzens Grund nichts erfähret» (sie glauben nicht). Ihr Herz vertraut auf etwas ganz anderes. Sie fühlen sich sicher, wenn sie Geld haben, oder Macht, oder Prestige; dieses ist also — ihr Gott, ihr Abgott. «Allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott», sagt Luther. Wenn er recht hat, dann heißt das für alle, Theisten wie Atheisten: Wir beten immer, es fragt sich nur, zu welchem Gott. Wir strecken uns aus nach dem, worauf wir uns verlassen, wir orientieren uns daran, wir gehorchen dem, was «unser Gott» ist. Alle tun das.

Aber zu merken, welchen Gott man wirklich hat, das ist das Problem. Soweit Luther.

Modern ausgedrückt, heißt das: Wir stehen hier vor der Unterscheidung von Weltanschauung und Glauben, von im Ueberbau eingelagerten Vorstellungen und Glauben, von Theorie und Existenz. Und wir stellen fest: Der mächtige Gott, der eingreift oder eingreifen kann, von außen und von oben, war in biblischen Zeiten fester Bestandteil der Weltanschauung. Nur Toren, nur Wahnsinnige konnten sein Dasein bezweifeln. Warum werben dann die Propheten so vergeblich darum, an ihn zu glauben? Hätte es nicht ein Leichtes sein müssen und außerdem sehr angenehm, sich wie ein Kind auf diesen großen Vater zu verlassen? Oder hat diese schöne Gleichung eben auch damals schon — nicht gestimmt? Sprechen dafür vielleicht die Klagepsalmen, in denen vom Schweigen Gottes, vom Verlassensein von Gott die Rede ist? Wären uns in ihnen die biblischen Menschen sehr nahe?

Vielleicht haben wir zu euphorisch, zu triumphalistisch die Bibel gelesen. In ihr wird sehr viel geklagt. Das Seltsamste aber, und allem theistischen Denkansatz diametral entgegengesetzt, ist dies: Der biblische Gott — klagt auch!

Ich denke an dieser Stelle noch nicht an den Mensch gewordenen Gott, nicht an den Menschen Jesus, der leidet, weint und klagt, auch schon vor der Passion. Ich denke zunächst an die Klagelieder Jahwes um sein Volk, das nicht auf ihn hören will. «Was habe ich nicht alles getan für dich, mein Volks?» heißt es da bei Jesaja; und bei Hosea: «Warum nur, warum willst du dich von mir wenden?» Dies ist nicht die Stimme der Allmacht. Dies ist die Stimme des werbenden Freundes, der verschmähten Liebe, des verlassenen, trauernden Geliebten. Eine Berliner Pastorin hat einen solchen Hosea-Text eines Tages einer Frauengruppe vorgelegt, ohne zu sagen, daß er aus der Bibel sei, und die Frauen gebeten, eine Ueberschrift dafür zu suchen. Die Vorschläge waren: der verlassene Freund, die Klage des Liebenden, oder auch einfach: Du.

Ist das der allmächtige Gott?

Nun, die theistische Gottesvorstellung vom mächtigen Herrscher ist bei den Propheten nicht einfach weg. Jederzeit k ö n n t e der Herr das treulose Volk vernichten, davon reden sie ja. Aber eines ist sicher: gerade mit diesem Erweis seiner richtenden Macht hätte er sein eigentliches Ziel nicht erreicht. Was dieser Gott will, ist Vertrauen. Das aber läßt sich nicht erzwingen, auch durch Allmacht nicht. Erzwungenes Vertrauen — das wäre ja keines. Und so ist die Drohung mit dem Gericht auch nichts anderes als der Ausdruck von Zorn und Schmerz verschmähter Liebe, letzter Versuch des Werbens, in Bitterkeit und Trauer.

Ist das der allmächtige Gott?

Was wir hier vor Augen sehen, ist nichts anderes als die spezifische Ohnmacht der Liebe. Sie kann nur werben, nur rufen, nur bitten, nur warnen; sie kann nicht und soll nicht — herrschen. In einem Gedicht von Fulbert Steffensky «An die droben» heißt es: «Ihr habt uns verschwiegen, daß er Liebe ist, und daß Liebe Herrschaft zerbricht, und zuerst die eigene.» Liebe und Herrschaft schließen sich aus.

4. Die Kraft der Schwachen

Vielleicht ist hier der Punkt, in dem der biblische Gott im äußersten Gegensatz steht zum Grundgesetz der heutigen Gesellschaften, in Ost und West und im durch Ost und West bestimmten Süden. Diese Gesellschaften sind auf Herrschaft geradezu gebaut. Vielleicht ist hier der Punkt, wo die Gemeinde dem Grundgesetz unserer heutigen Welt am deutlichsten widersprechen muß. Aber wir haben noch nicht genügend gesehen, was das heißt. Was bedeutet denn die «Ohnmacht der Liebe»? Sie ist ja nicht Kraftlosigkeit. Paulus schreibt im 1. Korintherbrief von der Schwachheit Gottes, die stärker ist als die Kraft der Menschen. Und Dietrich Bonhoeffer schreibt einen Satz aus dem Gefängnis, der theologisch noch kaum bedacht ist, geschweige denn angeeignet von der christlichen Gemeinde: «Nur der ohnmächtige Gott — kann helfen.» Wie lernen wir es, die Schwachheit Gottes, wenn sie denn als einziges uns wirklich helfen kann, theologisch zu denken?

Ich möchte hier auf eine Erfahrung zurückgreifen, der ich sehr viel verdanke. Sie wissen vielleicht, daß ich beim «Politischen Nachtgebet» mitgearbeitet habe, das fünf Jahre lang in der Antoniterkirche in Köln gehalten worden ist. Wenn eine informelle Gruppe, wie wir es waren, fünf Jahre zusammenbleibt und regelmäßig ihre Arbeit bringt, dann ist das eine ganz beachtliche Zahl. Und es wird niemanden verwundern, daß es in dieser Zeit in der großen Gruppe Krisen gab. Eine dieser Krisen war so schwerer Art, daß es aussah, als ob wir aufhören müßten zu arbeiten, auf Grund von Ueberbelastung, auf Grund von gruppendynamischen Prozessen; es schienen auf einmal nicht mehr genug Leute dazusein, die dieses alles weiter auf sich nehmen wollten. In dieser Lage sind wir gerettet worden durch ein paar Leute, die bis dahin ganz im Schatten der Gruppe gestanden hatten, zum Beispiel gehörte zu ihnen ein Sprachbehinderter, der kaum etwas hatte beitragen können, weil er so schwer stotterte. Er und einige andere «Schwache» in unserer Gruppe, die aber immer zum Arbeitskreis gekommen waren, einfach weil sie sich da wohl fühlten, weil die Atmosphäre von Freiheit, Streit und Menschlichkeit ihnen Heimat gab — die traten jetzt, als die «Stars» schon hinwerfen wollten, hervor und hielten die Arbeit am Leben. Sie boten ihre Mithilfe an, sie wollten auf jeden Fall, daß es

weiterginge, und der Wärmestrom ihres Vertrauens, ihrer Erwartung, ihrer Liebe zu unserer Gemeinde war so groß, daß er andere ansteckte — die Krise wurde überwunden.

Ich habe damals etwas verstanden von der Kraft der Schwachen. Sie liegt nicht in dem, was sie leisten. Sie liegt in dem, was sie erwarten, erhoffen, unbedingt haben wollen. Sie liegt in dem Ruf, den sie darstellen. Das Vertrauen der Schwachen ist kostbar; es heilt, es befreit, es hat schöpferische Kraft.

Könnte es sein, daß alle menschlichen Gruppen und Gesellschaften, die auf Herrschaft gebaut sind, zugrunde gehen müssen, weil sie dem Willen des Schöpfers nicht entsprechen? Wir werden darauf zurückkommen müssen. Und könnte es sein, daß auch unsere linkschristlichen Gruppen und Gemeinden nur allzuoft dem Abgott des Leistungsprinzips dienen? Sicher, wir haben verstanden, daß wir aktiv sein müssen, daß wir gar nicht genug tun können beim heutigen Zustand der Welt. Aber wo das, was wir leisten, zur Hauptsache wird, da entsteht wieder Herrschaft, Herrschaft der Tüchtigen. Und damit ist die Krise vorprogrammiert. Der Wärmestrom erwartungsvoller Liebe versiegt, der allein eine Gruppe erhält.

Ich jedenfalls bin durch jene Erfahrung der «Kraft der Schwachen» nicht nur sehr beschämt und sehr beglückt worden, ich bin auch darin bestärkt worden, neu nach Gott zu fragen. Liegt die schöpferische Kraft Gottes, dem Menschen gegenüber, vielleicht gar nicht in dem, was er über uns verfügt, sondern in dem, was er von uns vertrauensvoll erbittet? Beharrlich, dringlich, wie ein Liebender? Und wo denn machen wir diese Erfahrung?

5. Der Wert des einzelnen

Vielleicht ist hier der Punkt, vom einzelnen zu reden. Wir kommen aus Tiefen, die wir selbst nicht kennen, auch nicht durch unser «Tun» erreichen können — die aber selbst hinter allem, was wir tun, stehen. Zerstörend, wenn das, was wir tun, Lüge enthält; stärkend, strömend, tröstend, wenn es der Wahrheit unserer Tiefe entspricht. Luther unterscheidet hier «Herz» und «Werk»; genauer noch spricht er von «des Herzens Grund». Hier gilt kein Image, wie es in der Welt um uns herum gilt, wo es oft nur darauf ankommt, welchen Eindruck man macht, nicht aber, wer wir wirklich sind. Entziehen wir uns diesem Selbstbetrug, versuchen wir, wie wir es als Christen sollen, uns selbst und unser Wirken zu bedenken (in der Meditation, im Gebet), dann lernen wir: die Wahrheit setzt sich, von innen heraus, in uns selber durch; wir können nicht verfügen. Die sanfte, ganz sichere und unerbittliche Stimme der Wahrheit, unserer Wahrheit bringt sich unser

Leben hindurch zur Geltung, will immer mehr Befreiung, immer mehr Mut — für uns.

Eines ist sicher: Es handelt sich bei dieser Erfahrung nicht um eine innerseelische Idylle, abgetrennt von der profanen Welt um uns herum, nicht um «Neuen Romantizismus». Vielmehr erwächst ja unsere Begegnung mit der Wahrheit unserer selbst gerade aus unserem Leben, unserer Arbeit, unserer Militanz in der profanen Welt. Dieses bedenken wir, zurückkehrend zu uns selbst, zur Quelle alles Tuns, zur Quelle der Wirkungen, der gewollten und der nichtgewollten, die von uns ausgegangen sind. Dorothee Sölle würde hier von der «Hinreise» sprechen, in uns selbst hinein, die der Rückreise in die Welt, in der wir wirken, korrespondieren muß, damit wir uns und die Welt nicht betrügen. Der einzelne Mensch gewinnt damit, und das ist ja von Anfang an christlich gewesen, einen unvergleichlichen Wert. Er gewinnt einen Wert, der weit über das hinausgeht, was er leistet.

Es ist sehr schwer, in der Herrschaftstradition, aus der wir kommen, von diesen wichtigsten Zusammenhängen richtig reden zu lernen. Werden wir sie nicht sofort wieder mißverstehen im Sinne der Selbstaggression? Werden wir nicht sofort wieder denken, wir müßten uns eben ein «reines Herz» besorgen, unsere heimlichen bösen Motive aufspüren und bekämpfen, wir müßten eben «heiliger» sein, als wir es sind? Die Kirchen, aus denen wir kommen, reden zwar von Gnade, lehren aber weitgehend mehr Selbstentlarvung und Selbstaggression. «Wir selbst» sind etwas, was zu bekämpfen, zu unterdrücken und zu beherrschen ist. Wir sollen uns nicht so wichtig nehmen: unseren Hunger nach Liebe, nach Wahrheit, nach nicht-entfremdeter Arbeit, unseren Hunger danach, Gerechtigkeit zu erleben (und nicht nur Macht), unseren Hunger nach einer brüderlich-schwesterlichen Gesellschaft, in der wir gebraucht werden, aber auch selbst wichtig sind. Frühzeitig genug wird dieser Hunger den Kindern schon ausgetrieben, so daß sie (daß wir!) lernen, ihn zu überspielen und zu vergessen. So kommt die tiefste Lüge in unser Leben.

Jesus aber preist die selig, die hungrig sind, die nach Gerechtigkeit schreien, die sich nicht abwimmeln lassen, wie der Blinde von Jericho. Oder wie, in moderner Form, eine 14jährige Schülerin, die sagte: «Wenn das stimmte mit Gott und der Gnade, dann müßte man doch viel öfter etwas davon merken. In Wirklichkeit ist es aber so, daß man keinen Fehler machen darf. Man muß immer fit sein, sonst ist man gleich out. Vielleicht hat man ja mal einen Freund, der sich wirklich für einen interessiert; mit dem kann man dann auch über seine Fehler reden; aber auch nur so lange wie man gegen d e n keinen Fehler macht. Die Kirche gibt einem von der Gnade nur die Idee, aber nicht die Sache selbst.»

Hat sie nicht recht? Die verbale Botschaft heißt: Gnade. Die reale Wirkung der Welt, und damit die non-verbale Botschaft, heißt aber: Disziplinierung. Eine klassische Double-bind-Situation also, psychologisch gesprochen. Und wie immer ist die non-verbale Botschaft die stärkere; sie kommt an. Sie verpflichtet die Christen, deren tiefste Wahrheit der Schrei nach nicht-entfremdetem Leben ist, zur Harmonie mit der entfremdeten Gesellschaft. Gerade weil die verbale Botschaft (oder, wie die Schülerin sagte, die Idee der Gnade) bleibt, fest installiert im religiösen Ueberbau einer Gesellschaft, soweit die Kirchen in ihr Einfluß haben, ist so schwer zu erkennen, daß ja nur die Zustimmung zu dieser Idee von uns erwartet wird, aber beileibe nicht der Versuch, sie ernst zu nehmen. Denn das hieße, auch den Kampf um eine Aenderung der Gesellschaft aufzunehmen, damit die Gnade einen Leib bekomme und in Strukturen übersetzt und antreffbar werde. Gerade das wird nicht erwartet. Auf diese Weise wird das Salz um seine Kraft gebracht: die Idee des Salzes salzt nicht.

Wenn ich die Erfahrung, daß Gesellschaft und Kirche unsere Kräfte, die der Erneuerung dienen könnten, in Selbstaggression umleiten, theologisch richtig interpretiere, so ändert sich auch das Verständnis von Sünde. Die Sünde des einzelnen liegt zuerst und zutiefst gerade nicht in dem, was wir tun, auch nicht in den Motiven unseres Tuns; sondern sie liegt in unserer Bereitschaft, uns das Wichtigste ausreden zu lassen, sie liegt darin, daß wir zu wenig erwarten. Ich möchte die theologische Kategorie der Erwartung einführen. Dem Gott, der unser Vertrauen erwartet, entspricht der Mensch, der die Erfüllung seines Lebens erwartet. Sünde besteht dann zuerst und zutiefst darin, daß wir nicht insistieren auf unserem Hunger nach Nicht-Entfremdung; daß wir resignieren und dann religiöse Surrogate nehmen, zum Beispiel die Idee, die nicht-inkarnierte Idee der Gnade.

Damit versäumen wir zugleich unsere tiefste Pflicht — die Pflicht, uns fähig zu machen zur Militanz und in der Erfahrung des Kampfes zu wachsen, uns selbst zu entwickeln, damit wir da sind in der Welt. Heute geht das nur so, daß wir uns die Entwicklungsmöglichkeiten zugleich erkämpfen müssen.

Der Psychoanalytiker Erikson sagt, die weißen Industriegesellschaften litten vor allem daran, daß es in ihnen so wenige Erwachsene gebe! Das steht im Einklang mit dem Neuen Testament, das uns anhält zu wachsen und zum vollkommen erwachsenen Menschen in Christus zu werden. Damit ist nicht gesagt, seelisches Wachsen im Sinne der Psychologie sei dasselbe wie Wachstum im Glauben. Aber wer seelisches Wachsen verweigert, es sich ausreden läßt, der zerstört sich das Instrument, auf dem der Glaube musizieren könnte.