Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 76 (1982)

Heft: 12

Artikel: Unser Reden von Gott : Bedingungen, Möglichkeiten, Notwendigkeiten in einer sozialistischen Gesellschaft

Autor: Bindemann, Walther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143018

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: 09.12.2025

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

WALTHER BINDEMANN

Unser Reden von Gott

Bedingungen, Möglichkeiten, Notwendigkeiten in einer sozialistischen Gesellschaft

1. Was ist materialistische Bibelinterpretation?

Unser Thema ist aus Ueberlegungen zur materialistischen Bibelinterpretation hervorgegangen. Wenn wir in unsern Evangelischen Studentengemeinden in der DDR über materialistische Bibelinterpretation sprechen, wird sehr schnell, meistens von Studenten, gefragt: Wie können wir überhaupt noch von Gott sprechen, wenn man selbst die Bibel materialistisch interpretiert? Wer täglich mit der marxistischen Weltanschauung konfrontiert ist und von der festen Beziehung zwischen dem dialektischen und dem historischen Materialismus ausgeht, ist schließlich auch gewohnt, die Frage nach Gott sofort mit der genannten philosophischen Grundfrage zu verknüpfen: Was ist primär, das Sein oder das Bewußtsein? Darum meinten wir, es sei ein Prüfstein für die materialistische Bibelinterpretation und für unser Reden von Gott, wenn wir beides aufeinander beziehen.

Materialistisch an unserem Thema ist der Ansatz, von dem wir ausgehen, die Verständigung über den konkreten Kontext unseres Redens von Gott. Das Bewußtsein dafür, daß unser Reden von Gott immer bestimmt ist von sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen ist ein Grundelement materialistischer Hermeneutik. Bei diesem Kontext will ich einsetzen. Notwendigerweise muß ich dabei verallgemeinern. Aber das heißt nicht, daß ich über den Dingen stehe. Ich stehe mitten in ihnen und spreche, auch wenn ich verallgemeinere, aus einem bestimmten Kontext heraus.

2. Was macht unser Reden von Gott heute problematisch?

Die Als-ob-Kirche

Was macht unser Reden von Gott heute problematisch?

Ich habe drei Antworten gefunden:

Zunächst einmal: Die Existenz einer Kirche, die glaubt, lebt, spricht und handelt, als ob in den letzten Jahrzehnten und sogar Jahrhunderten nichts Entscheidendes geschehen sei. Eine Passage aus der Filmerzählung «Licht im Winter» von Ingmar Bergmann illustriert das ausgezeichnet: Der Pastor Tomas Ericsson zelebriert seine Gottesdienste, wie sie im Buche stehen. Er folgt der vorgeschriebenen Liturgie. Er redet öffentlich von Gott in den Formeln kirchlicher Rede. So beginnt die

Filmerzählung, und so endet sie. Aber mitten drin — und das ist ein Schlüsseltext — spricht der Pastor gegenüber dem Fischer Jonas über seine tiefe Unsicherheit in der Frage, was Gott bedeutet: «Ich war noch wie ein kleines Kind, als ich zum Pastor ordiniert wurde. Dann kam alles auf einmal. Durch Zufall wurde ich Seemannspfarrer in Lissabon. Das war während des spanischen Bürgerkrieges, und wir saßen im ersten Parkett. Ich weigerte mich, zu sehen und zu verstehen. Ich weigerte mich, die Wirklichkeit zu akzeptieren. Ich und mein Gott lebten in einer Welt, einer besonders geordneten Welt, wo alles stimmte. Rundherum wand sich das wirkliche Leben in Aengsten. Aber ich sah es nicht. Ich wandte den Blick zu meinem eigenen Gott ... Ich bin kein guter Pfarrer. Ich wählte meinen Beruf, weil Mutter und Vater religiös waren, tief und wie selbstverständlich fromm. Ich wollte ihnen gehorchen, ohne daß ich sie eigentlich geliebt hätte. So wurde ich Pfarrer und glaubte an Gott ... An einen ganz unangemessen privaten, väterlichen Gott, der zwar alle Menschen liebte, am meisten aber mich ... Ein Gott, der alle denkbare Geborgenheit versprach. Vor Todesangst. Vor Lebensangst. Ein Gott, den ich mir eingebildet, den ich mir von verschiedenen Seiten zusammengeliehen und mit meinen eigenen Händen hergestellt hatte. ... Jedesmal, wenn ich Gott mit der Wirklichkeit, die ich sah, konfrontierte, wurde er häßlich, widerspenstig, ein Spinnengott — ein Monstrum. Deshalb schützte ich ihn vor Leben und Licht. Ich drückte ihn an mich in Dunkel und Einsamkeit. Der einzige Mensch, der meinen Gott sehen durfte, war meine Frau. Sie unterstützte mich, half mir, machte die Lücken dicht.»

Die Pathologie eines idealistischen Redens von Gott kommt hier klar zum Ausdruck: Gott ist in den privaten Bereich verwiesen, zwischen dem öffentlichen Leben und dem privaten Denken und Handeln besteht eine fast unüberbrückbare Spannung. — Partnerin und Gegenspielerin des Pastors Tomas Ericsson ist die Atheistin Märte, die den Pastor liebt. Sie sieht sein Dilemma: «Wenn ich ihn aus der Leere führen könnte, weg von seinem Lügen-Gott. Wenn wir Geborgenheit fänden, damit wir es wagen könnten, einander Zärtlichkeit zu zeigen. Wenn wir an eine Wahrheit glauben könnten ... Wenn wir glauben könnten ...»

Noch mühen wir uns ab, mit oder in Kirchen zu leben, die, ähnlich wie der Pastor Tomas Ericsson, in vorgegebener Weise von Gott sprechen. Die die Atheisten oft als Gegenspieler, selten als Partner empfinden. Die, wie der Pastor Tomas Ericsson, ihre Gottesdienste halten, als gäbe es nicht diese grundsätzliche Krise unseres Redens von Gott, die man schon als Erfahrung der Abwesenheit Gottes bezeichnet hat.

Erfahrung der Abwesenheit Gottes

Damit bin ich bei der zweiten Antwort auf die Frage: Was macht unser Reden von Gott heute problematisch? Ich denke, es ist diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Unser gesellschaftliches und persönliches Leben ist denkbar und praktizierbar geworden ohne die Arbeitshypothese Gott. Friedrich Nietzsche hat bereits im vorigen Jahrhundert verkündigt: «Gott ist tot, und wir haben ihn getötet.» Er hat sich auch die Frage gestellt: Was haben wir getan? Was für Folgen hat diese Tat? Seine Antwort: Der höchste Wert, Gott, hat seinen Wert verloren; nun müssen andere Werte nachrücken; niedrigere Werte müssen an die Stelle des bisher höchsten Wertes treten. — Was Nietzsche verkündigte, hat heute die Massen ergriffen. Ich habe vor einiger Zeit in einer ganz traditionellen Gemeinde in einer Bibelarbeit gefragt: «Was ist im Leben das Wichtigste?» Und die Gesprächspartner — lauter alte und fromme Leute — sagten: «Gesundheit, Zufriedenheit und ein guter Partner oder liebe Kinder.» Niemand sagte: «Daß ich einen gnädigen Gott habe.» Für Luther war das noch das Wichtigste. Diese Verschiebung signalisiert: Wir haben dringendere Fragen als die Frage nach Gott. Gott und unser Alltag haben wenig oder nichts mehr miteinander zu tun. Darum steht die Frage nach Gott für viele Menschen heute — und ich denke, wir müssen uns da mit einbeziehen — nicht mehr an erster Stelle, sondern kommt erst im Zusammenhang mit manchem anderen zur Sprache, das uns a u c h wichtig ist. Ein praktischer Atheismus hat sich herausgebildet, und wir haben keinen Grund, auf die herabzusehen, die ihm verfallen sind, denn mehr oder weniger praktizieren wir ihn alle. Das macht auch unser Reden von Gott problematisch: Wir leben, handeln, hoffen, als ob es Gott nicht gäbe.

Der theoretische Atheismus

Drittens: In unserer sozialistischen Gesellschaft wird diese Situation dadurch verschärft, daß die herrschende marxistische Weltanschauung durch einen theoretischen Atheismus gekennzeichnet ist, der sich als tatkräftiger Humanismus versteht. Man kann fragen, ob er sich gegen den pragmatischen Oekonomismus durchsetzen kann, der im Zuge unserer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung immer beherrschender geworden ist. Aber man kann nicht bestreiten, daß die marxistische Religionskritik im Ansatz konsequenter Humanismus ist: «Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handele, seine Wirklichkeit gestalte. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich nur um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt. Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits

der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik» (Karl Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).

3. Marxistische Religionskritik als nicht abgeschlossene Theorie

Religion als Projektion von Erfahrung (Peter L. Berger)

Allerdings — und damit komme ich zur Notwendigkeit und den Möglichkeiten, von Gott zu reden — gibt es gewichtige Gründe, die marxistische Religionskritik, die uns als bewußter, tatkräftiger Humanismus entgegentritt, als eine noch nicht abgeschlossene Theorie zu betrachten. Ludwig Feuerbach hatte ja gelehrt, daß religiöse Vorstellungen Projektionen menschlicher Sehnsüchte und Ideale in den Himmel sind. Karl Marx hat diesen Gedanken präzisiert: Menschliche Wünsche und Vorstellungen sind nie abstrakt; da der Mensch ein Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, resultieren auch seine religiösen Vorstellungen aus seiner jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit. Ich kenne zwei Versuche, diesen theoretischen Ansatz weiterzuführen. Der eine stammt von dem Soziologen Peter L. Berger. Berger akzeptiert die Voraussetzungen von Feuerbach und Marx und argumentiert auf ihrer Basis folgendermaßen: Mit Projektionen arbeitet das menschliche Denken auch in anderen Bereichen. Beispielsweise sind auch die mathematischen Symbole Projektionen, also Produkte des menschlichen Geistes. Aber sie bilden Wirklichkeit ab. Sie geben also Erfahrungen wieder. Warum soll das nicht entsprechend auch von religiösen Vorstellungen gelten?

Religion als Projektion in die Zukunft (Ernst Bloch)

Ein anderer Versuch, die marxistische Theorie der Religion weiterzuführen, stammt vom Philosophen Ernst Bloch. Auch Bloch folgt Feuerbach und Marx in der Annahme, daß religiöse Vorstellungen Projektionen sind. Aber, folgert er, für die Projektion eines Bildes ist neben dem Bild selbst eine Projektionsfläche notwendig. Wo ist diese Projektionsfläche in der marxistischen Theorie der Religion? Für Bloch ist es die Zukunft: Nicht ins Jenseits, sondern in die Zukunft hinein entwerfen wir ein bestimmtes Bild, und aus der Zukunft heraus tritt es uns entgegen, das Bild des zukünftigen Menschen; homo absconditus nennt ihn Bloch. Was wir irrtümlich für Gott halten, ist das Bild des Menschen, der noch nicht ist, aber sein kann, sein wird, wenn wir uns an diesem Bild orientieren.

Marxistisch erneuerte Sinnfrage (Heinz Kahlau)

Zwei instruktive Versuche, die marxistische Theorie der Religion weiterzudenken: Bergers Ansatz ist orientiert an Vergangenheit und Gegenwart, an realer Erfahrung. Blochs Ansatz ist orientiert an der Zukunft, an den Möglichkeiten, auf die Religion hindeutet. Berger weist darauf hin, daß Religion Wirklichkeit abbildet; Bloch weist darauf hin, daß Religion Möglichkeiten vorbildet. So demonstrieren beide Ansätze nicht nur die Unabgeschlossenheit der marxistischen Religionskritik, sondern auch die Notwendigkeit, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes erneut zu reflektieren. Denn in dieser Erfahrung spielen der theoretische und der praktische Atheismus zusammen. Das Resumé der Entwicklung, die dabei erfolgt ist, finde ich gut ausgedrückt in einem Gedicht Heinz Kahlaus, eines Schriftstellers, der in der DDR lebt und sich als Marxist versteht:

Es gibt kein Paradies
nach diesem Jammertal.
Kein Jüngstes Gericht
findet statt.
Gott ist nicht da.

So wird in der ersten Strophe das Resultat der theoretischen Religionskritik und des praktischen Atheismus resumiert. Die zweite Strophe enthält dieselben Sätze, aber in umgekehrter Reihenfolge und versehen mit Fragezeichen:

Gott ist nicht da?
Kein Jüngstes Gericht
findet statt?
Es gibt kein Paradies
nach diesem Jammertal?

Am leeren Ort Gottes, so wird nun deutlich, brechen Fragen auf, die nicht nur die Religiösen, sondern, wie man sieht, auch den Marxisten beschäftigen. Was bedeuten sie? Ich kann mir verschiedene Deutungen des Gedichts vorstellen: Ein Marxist wird einen Appell zur Mobilisierung sinngebender und schöpferischer Kräfte in der Gesellschaft heraushören. Ein Christ wird vielleicht sagen: Weil der leere Ort Gottes uns vor die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt, hat es Sinn, weiterhin nach Gott zu fragen. Zu fragen, wofür Gott einsteht, was es bedeutet, wenn wir «Gott» sagen oder wenn wir sagen: «Gott ist nicht da.»

4. Wofür steht der Gott der Bibel ein?

Ein Name für verschiedene Erfahrungen

Viele biblische Texte haben Modellcharakter. Wir können sie nicht unbefangen in unsere Zeit und Welt übertragen, weil sie aus völlig anderen sozialen, ökonomischen und kulturellen Verhältnissen entstanden sind. Aber ich denke, wir können an ihnen Beobachtungen machen, die uns helfen, unser Reden von Gott zu konzipieren und zu kontrollieren. Das Wort «Gott» — im Alten Testament der Name «Jahwe» — ist so etwas wie der Name für eine Stimme, von der die Menschen sich immer wieder angesprochen fühlten. Diese Stimme ist laut geworden aus geschichtlichen Ereignissen heraus. Und Menschen, meistens einzelne wie die Propheten oder Jesus von Nazareth, haben diese Stimme wahrgenommen und übersetzt.

So war das Wort «Gott» immer mit bestimmten geschichtlichen Erfahrungen verknüpft. Dabei handelte es sich um sehr verschiedene Erfahrungen; das Wort «Gott» ist keine Formel für eine bestimmte Erfahrung, sondern für ein ganzes Erfahrungsbündel. Da gibt es die Erfahrung, daß Aufbrüche möglich sind aus völlig ausweglosen Situationen. Sie hat sich niedergeschlagen in der Erzählung vom Exodus, vom Auszug Israels aus der Sklaverei in Aegypten. Daneben steht die Erfahrung, daß das Leben feste Formen und Normen braucht — eine Erfahrung, die der ersten diametral entgegengesetzt scheint. Sie hat sich in der Erzählung von der Gesetzgebung am Sinai niedergeschlagen. In geradezu kühner Weise sind verschiedene Erfahrungen miteinander verflochten in der biblischen Erzählung von der Sintflut. Vergleicht man sie mit ihren mesopotamischen Vorgängern, zeigt sich, daß dort immer zwei Götter handeln: Ein Schöpfergott schafft die Welt, und ein anderer Gott ist verärgert über das Verhalten der Menschen und beschließt, die Menschheit zu vernichten. Die biblischen Erzähler ziehen entschlossen die Konsequenz aus ihrer Entscheidung für den einen Gott Jahwe und denken beide Funktionen zusammen: Jahwe hat die Welt geschaffen, aber er hat auch die Freiheit und die Macht, sie zu vernichten. So werden widersprüchliche Erfahrungen in dieser einen Erzählung zusammengefaßt. Erfahrungen, deren Widersprüchlichkeit man in Mesopotamien nur lösen konnte, indem man sie auf zwei Götter verteilte.

Auch im Neuen Testament werden mit dem Wort «Gott» sehr verschiedene Erfahrungen benannt. Es gibt eine kosmische Christologie, die Christus als den Herrn der Welt feiert. Daneben stehen die Erzählungen von dem Leiden des Menschen Jesus von Nazaret, der damit als Bruder Mensch begreifbar wird. So ist «Gott» im Sprachgebrauch der Bibel ein Name, der ein Bündel verschiedener Erfahrungen zu-

sammenfaßt. Und sie sind nicht nur verschieden, sondern sogar teilweise widersprüchlich, weil sie konkrete Erfahrungen sind. Peter L. Berger hat richtig gesehen: Glaube basiert auf Erfahrungen. In den religiösen Vorstellungen spiegelt sich Wirklichkeit wider, auch wenn sie Projektionen sind. Gott ist der Name für eine Stimme, die durch geschichtliche Erfahrungen hindurch gehört worden ist.

Eine Zukunftsorientierung mit befreiender Wirkung

Was aber verbindet diese verschiedenen, teilweise widersprüchlichen Erfahrungen miteinander? Ich würde sagen: der einfache Sachverhalt, daß die Stimme als Ruf nach vorn, in die Zukunft, verstanden worden ist, daß so im Namen Gottes Perspektiven sichtbar wurden. Die Bibel ist ja so etwas wie ein Buch der Visionen: von Jacob, der den Himmel offen sieht, bis hin zum Johannes der Apokalypse, der das neue Jerusalem sieht. Und wo die Sprache der Bibel nicht visionär ist, werden im Namen Gottes dennoch Perspektiven aufgerissen. Auch diese Perspektiven können sehr verschieden sein. Ich möchte an zwei Beispielen aus dem Alten Testament zeigen, wie selbst Aussagen, von denen wir das nicht erwarten, dem alttestamentlichen Israel bei der Zukunftsorientierung halfen. Zugleich können diese Beispiele demonstrieren, wie aus demselben theologischen Grundsatz heraus ganz verschiedene Perspektiven entwickelt werden können.

Dieser theologische Grundsatz lautet: Jahwe ist der Schöpfer von Welt und Mensch. Die Nötigung zur Auseinandersetzung mit Naturwissenschaft und theoretischem Atheismus treibt uns leicht dazu, solch einen Satz mit der schon erwähnten philosophischen Grundfrage in Verbindung zu bringen. Also mit der Frage nach dem Anfang, dem W o h e r von Welt und Mensch. Das alttestamentliche Israel verband damit dagegen die Frage nach dem W o h i n von Welt und Mensch: Worauf läuft die Geschichte zu? Woher erhält sie ihren Sinn? Woher bekommen wir zu unserer Weltbewältigung Orientierung? Das waren die Fragen der Menschen im Umfeld der Bibel, auf die geantwortet wurde: «Jahwe ist Schöpfer.» Und diese Antwort verhalf ihnen zur Orientierung in ihrer Welt und Geschichte. Im einzelnen konnte diese Orientierung, obwohl sie auf demselben theologischen Grundsatz basierte, sehr verschieden sein.

Im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung wurde nach einem verlorenen Krieg die israelitische Führungsschicht nach Babylon deportiert. Dort entstanden fast gleichzeitig zwei verschiedene schöpfungstheologische Entwürfe. Der eine ist sehr geschlossen und gut bekannt, weil wir ihn gleich auf den ersten Seiten der Bibel finden. Wir nennen ihn den Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Diese Schöpfungserzäh-

lung war offenbar eine Reaktion auf Anpassungsschwierigkeiten der Israeliten gegenüber dem fremden Land, seiner Kultur und Weltanschauung. Als Staatsreligion herrschte in Babylon eine Astralreligion; das Leben der Bevölkerung orientierte sich am Stand der Gestirne und anderen äußeren Faktoren. So wurden bestimmte Bereiche der Welt vergöttert. Und ich glaube, zu dem Lebensgefühl, das so erzeugt wurde, gehörte auch die Passivität des einzelnen Menschen, die auch in verschiedenen heutigen Gesellschaften durch Bürokratisierung und Technokratie erzeugt wird. Die Israeliten sahen sich in Babylon mit einer Weltanschauung konfrontiert, für die alles Geschehen in der Welt bereits durch überirdische Mächte geregelt war. Wollten sie diesen Glauben annehmen, wären sie zur Initiativlosigkeit unter einer Hierokratie verurteilt gewesen, die ihre Fühler in das ganze Leben hinein ausstreckte. In dieser Situation entstand die priesterschriftliche Schöpfungserzählung. Sie macht geltend, daß alle Dinge, die in Babylon als Götter verehrt oder gefürchtet wurden — Sonne, Mond und Sterne, das Meer und vieles andere — von Jahwe geschaffen sind. So ermutigt sie die Israeliten, sich in ihrer neuen Welt einzuleben, ohne sich an sie anzupassen. Auch diese Welt, wird ihnen gesagt, ist Jahwes Welt. Das Weltbild, das benutzt wird, um Israel das deutlich zu machen, ist ein ziemlich statisches. Jahwe hat eine Ordnung geschaffen, welche die gesamte Welt umspannt und bestimmt. So hat alles seine Ordnung, und Jahwe garantiert sie. Dieses Weltbild war offenbar zu einem bestimmten Zeitpunkt hilfreich und hatte befreiende Wirkung. Denn es half den Deportierten, sich in Babylon einzuleben, ohne sich hoffnungslos an die herrschenden gesellschaftlichen Normen anzupassen.

Fast parallel dazu entstand eine andere schöpfungstheologische Konzeption. Ein Prophet, den wir etwas phantasielos Deuterojesaja nennen, weil wir seinen Namen nicht kennen, verkündet Jahwe als einen Gott, der Neues schafft. So wie er einmal die Welt geschaffen und die israelitische Volksgemeinschaft ermöglicht hat, schafft er Neues und ermöglicht damit auch seinem Volk, neue Wege zu gehen. Vor allem den Weg zurück von Babylonien in sein eigenes Land. Deuterojesaja versteht die Welt als eine veränderbare Welt; er baut kein statisches, sondern ein dynamisches Weltbild auf.

So ist in Israel mit Hilfe des theologischen Grundsatzes «Jahwe ist Schöpfer» an Perspektiven gearbeitet worden, die im einzelnen sehr verschieden sein konnten. Was sie verbindet, ist die befreiende Wirkung in einer konkreten Situation.

Ein Weg durch die Geschichte (Materialismus der Bibel)

Ein kurzes Zwischenresumé: Mit dem Namen «Gott» faßt die Bibel ein Bündel sehr verschiedener, teilweise sogar widersprüchlicher Erfah-

rungen zusammen, zugleich aber auch verschiedene und zum Teil eben auch widersprüchliche Perspektiven des Volkes Gottes auf seinem Weg durch die Geschichte. Die Bibel spricht von Gott völlig unidealistisch, nämlich geschichtsbezogen. Dies könnte man den Materialismus der Bibel nennen: Alles Reden von Gott ist an Geschichte orientiert; weniger an der Geschichte des einzelnen Menschen als an der Geschichte menschlicher Gemeinschaften. Indem von dieser Geschichte erzählt wird, wird explizit oder implizit von Gott gesprochen. Denn in den geschichtlichen Erfahrungen Israels hörte, wer hören konnte, Gottes Wort. Allerdings so profan und ungeheuer diskret, daß immer wieder Dolmetscher notwendig waren, um dieses profane, diskrete Wort Gottes verständlich zu machen. Dolmetscher wie die Propheten des Alten Testaments und Jesus von Nazaret haben Gottes Wort ins Menschliche übersetzt. Das Neue Testament drückt die Ueberzeugung aus, daß Jesus Gott nicht nur ins Menschliche übersetzt, sondern ihn geradezu menschlich repräsentiert hat. Er repräsentiert so auch den Materialismus der Bibel.

Wie schwer angemessenes und rechtzeitiges Hören auf das diskrete Wort Gottes auch für das alttestamentliche Israel war, kann man der Erzählung von Elia am Horeb abspüren. Der Prophet Elia erwartet am Horeb, dem Gottesberg, eine Gottesbegegnung und ist dabei an einem Gottesbild orientiert, das gemacht ist im Interesse der Macht. Gott, so lautet die Erwartung, die an dieses Gottesbild geknüpft ist, spricht aus Sturm, Erdbeben und Feuer, Symbolen des Mächtigen und Großartigen. Aber die Gotteserfahrung, die Elia macht, ist ganz anders: «Der Herr sprach: 'Geh hinaus und tritt hin auf dem Berg vor den Herrn. Und siehe, der Herr wird vorüber gehn'. Und ein großer starker Wind, der die Berge zerriß, und die Felsen zerbrach, kam vor dem Herrn her. Der Herr aber war nicht im Winde. Nach dem Wind aber kam ein Erdbeben. Aber der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Erdbeben kam ein Feuer. Aber er war auch nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Sausen. Als Elia das hörte, verhüllte er sein Antlitz mit dem Mantel und ging hinaus und trat in den Eingang der Höhle, und siehe, da kam eine Stimme zu ihm.»

Man könnte der Erzählung von Elia am Horeb einen Hang zur Innerlichkeit unterstellen: Gott spricht durch ein stilles, sanftes Sausen. Aber wer hier Innerlichkeit vermutet, irrt sich; Elia bekommt unmittelbar darauf einen politischen Auftrag: «Der Herr sprach zu ihm: 'Geh wieder deines Wegs durch die Wüste hin nach Damaskus und geh hinein und salbe Hasael zum König über Aram und Jehu, den Sohn Nimschis, zum König über Israel und Elisa, den Sohn Schaphats, von Abel-Mehola zum Propheten an deiner Statt. Und es soll geschehen:

Wer dem Schwert Hasaels entrinnt, den soll Jehu töten, und wer dem Schwert Jehus entrinnt, den soll Elisa töten. Und ich will übriglassen siebentausend in Israel, alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt hat.» So wird der Prophet mit einem stillen, sanften Sausen aufgefordert zum politischen Engagement. Und dieses politische Engagement ist zugleich ein Engagement gegen falsche Götter, gegen die falschen Götter seiner Zeit, die Baalim. Das waren Fruchtbarkeitsgötter, Götter der Produktivität also, des wirtschaftlichen Erfolgs. Für Elias Zeitgenossen waren sie zweifellos viel imposanter und natürlich auch lautstärker als jenes stille, sanfte Säuseln, in dem einige Sensible Jahwe hörten.

5. Die falschen Götter von heute

Wo laufen wir heute falschen Göttern nach? Das ist eine entscheidende Frage für unser Reden von Gott. Von Gott reden kann eigentlich nur heißen, falschen Göttern, also falschen Werten, Normen und Idealen ihr Recht bestreiten. Die Identifizierung solcher falschen Götter fällt leicht, wo eine Gesellschaft noch eine religiöse oder quasi-religiöse Sprache benutzt. Auf der amerikanischen Dollarnote steht die bekannte Sentenz: «In God we trust.» Und in den niederländischen Gulden eingraviert ist ein Stoßgebet: «God zej met ons.» Was ist das eigentlich für ein Gott, der da beschworen wird? Das Wort «Gott» ist hier Wechselbegriff geworden für «wirtschaftlichen Erfolg». Machen wir die Probe: Wir vertrauen auf den wirtschaftlichen Erfolg. Wirtschaftlicher Erfolg sei mit uns!

Daß modernes Streben nach wirtschaftlichem Erfolg religiösen Charakter trägt, hat schon der Soziologe Max Weber gesehen. Die Energie, welche die Menschen im Mittelalter für religiöse Aktivitäten aufgewendet haben, für Askese, Wallfahrten usw., fließt, so Weber, in der Neuzeit in den Arbeitsprozeß ein und kommt ihm zugute. Was im Mittelalter Askese war, ist in der Neuzeit, unter den Bedingungen des Kapitalismus, Arbeitsproduktivität. Eine wissenschaftliche Sprache, die auf religiöse Symbole und jede Emotionalität verzichtet, verhüllt nur notdürftig, daß es auch heute um menschliche Selbstrechtfertigung geht, wo der Zwang zur Effektivität und Rationalität herrscht. Die Bibel verurteilt den menschlichen Versuch, sich selbst zu rechtfertigen, als Pharisäismus und Werkgerechtigkeit. Der Zwang zur Effektivität und Produktivität in modernen Industriegesellschaften ist eine moderne Form des Pharisäismus.

Die falschen Götter moderner Gesellschaften lassen sich vielleicht am besten identifizieren, wenn man nach den Menschen fragt. Auch im Blick auf falsche Götter gilt Rudolf Bultmanns Grundsatz: «Von

Gott sprechen, heißt vom Menschen sprechen.» Mit welchen Maßen wird der Mensch in einer Gesellschaft gemessen? Wie wird die Norm des Menschlichen bestimmt? Was versteht man unter erfülltem Leben? Wie geht man mit Außenseitern um? Was alles wird im Namen des Menschen angerichtet? So fragen hilft, falsche Götter zu identifizieren. Dem praktischen Atheismus, dem Zwang zum wirtschaftlichen Erfolg, liegt eine Vorstellung vom Menschen zugrunde, nach welcher der Mensch ein absolut seiner selbst mächtiges Wesen ist, ein Wesen, das sein Leben und das Leben anderer manipulieren kann. Der Sinn seines Lebens besteht darin, etwas zu leisten, um sich dann auch etwas leisten zu können, zu produzieren, um zu konsumieren. In West und Ost wehrt man sich gegen Vorstellungen von Grenzen des ökonomischen Wachstums, weil damit Grenzen des Machbaren sichtbar werden. Weil damit ein Fortschritt in Frage gestellt wird, der auf Manipulierung und Ausbeutung von Mensch und Natur beruht.

6. Krisenerfahrungen als Spuren Gottes

Soviel über die falschen Götter. Was aber läßt sich heute über den wirklichen Gott sagen, über den befreienden Gott, den die Bibel dokumentiert? Bevor ich über Gott sprechen kann, muß ich vielleicht fragen: Wo spricht Gott eigentlich heute? Die Frage nach der Transzendenz ist wieder aufgebrochen, mitten in einer rationalen und technokratischen Welt. Jugendsekten sind ein Beispiel dafür, der Erfolg der Evangelikalen ein anderes. Ich möchte mich aber an einen sympathischeren Gesprächspartner halten, wieder an den Marxisten Heinz Kahlau. Er beschreibt auch eine Sehnsucht nach Transzendenz:

Jeden Tag
sehe ich nach dem Flugbrett
für Engel.
Jeden Tag
wisch ich es ab
mit der Hand.
Jeden Tag
liegt es voll Asche
und Staub.
Aber sonst
nur die Spuren von Spatzen.

Da hält der Mann also Ausschau nach etwas, das über den Alltag hinausreicht. Asche und Staub; das sind Produkte und Symbole der Alltagswelt. Und mitten in ihr wird die Frage gestellt nach etwas, das über diesen Alltag hinausweist. Das ist die Frage nach Transzendenz

in der Monotonie des Alltags, in den Mühen der Ebene, von denen Bertold Brecht einmal sprach. Staub und Asche sind so etwas wie die ständige Herausforderung, weiterzudenken, über den Alltag hinaus. Und ich finde in Kahlaus Gedicht eine exakte Beschreibung dessen, was Glauben heißt: die Spuren der Engel oder Spuren Gottes suchen in dem, was wir Wirklichkeit nennen. «Glauben heißt, sich einstellen auf die Realität», sagt Martin Buber. Und Dietrich Bonhoeffer beschreibt gerade die gottlose Welt als den Ort, an dem der Glaubende es mit Gott zu tun bekommt: «Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. (...) Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.» Darum hat der Christ nicht die Möglichkeit einer Ausflucht ins Ueberweltliche; mitten in seinem irdischen Leben wird er mit Christus gekreuzigt und hat so die Chance, mit ihm aufzuerstehen.

Mein einziger Einwand gegen Heinz Kahlau lautet: Die Spuren Gottes, auch die Spuren der Engel, entdeckt man nicht, wenn man am Fenster steht. Die entdeckt nur, wer sich auf die Suche macht, sich in Bewegung setzt; die Spuren Gottes entdeckt man im Unterwegs-Sein. Von Abraham, der einem Wort folgte, aufbrach ins Ungewisse und so für viele ein «Vater des Glaubens» wurde, bis hin zu Jesus von Nazaret, der über die staubigen Straßen Palästinas wanderte, gewohnte Positionen verließ und andere Menschen in seine Bewegung hineinzog, war Glaube so etwas wie die Suche nach den Spuren Gottes in der Geschichte von Welt und Mensch.

Wo zeichnen sich solche Spuren heute ab? Wo wären sie zu entdecken? Ich denke: zum Beispiel in globalen Krisenerfahrungen wie Wettrüsten, Weltarmut und ökologischer Krise. Das Wettrüsten kann man verstehen als Teil einer menschlichen Geschichte. Aber vielleicht wird durch diese Geschichte hindurch eine Frage an uns gestellt: worauf wir unsere Sicherheit bauen, auf Waffen oder auf das Vertrauen in den anderen. Die Weltarmut kann man ebenfalls sehr präzis beschreiben als Produkt einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung, für die natürlich Menschen die Verantwortung tragen. Aber für immer mehr Menschen entpuppt sich diese Geschichte heute als Frage: ob wir weiterhin unsern Reichtum auf Raub und Ausbeutung, oder auf Gerechtigkeit gründen wollen. Was man die ökologische Krise nennt, läßt sich ebenfalls mit wissenschaftlicher Präzision als Resultat menschlicher Leistung und Fehlleistung verstehen. Aber auch durch sie wird uns eine Frage gestellt, und wer nur die Ursachen und Erscheinungsformen der Krise sucht und versucht, sie wieder mit rein technischen Mitteln zu korrigieren, hat diese Krise nicht verstanden. Die Frage, die uns durch

die ökologische Krise gestellt wird und mit der sich Gott an uns wendet, lautet: Mit welchen Maßen wollen wir heute und in Zukunft uns selbst und die Natur messen?

So enthalten unsere globalen Krisenerfahrungen Fragen nach unserm Konzept von Leben. Sind wir falschen Göttern nachgelaufen — und tun es noch! — weil wir ein falsches Konzept von menschlichem Leben hatten? Weil wir einen falschen Inhalt unseres Selbst suchten? Weil wir uns in falscher Weise selbst verwirklichen wollten?

7. Theologie der Wanderschaft

Bewegliche Suche nach Positionen jenseits unserer Sackgassen

Zum Schluß nur andeutungsweise einige Konsequenzen:

Wenn christlicher Glaube so etwas wie Suche nach den Spuren Gottes in der Wirklichkeit ist, müßte sich in unserm Reden von Gott etwas davon andeuten. Reden von Gott hieße dann eine Theologie der Wanderschaft betreiben. Dazu gehört die bewegliche Suche nach Positionen jenseits unserer Sackgassen und Standpunkte, die Frage, was Gott uns in unsern Sackgassen und durch unsere Erfahrungen hindurch zu sagen hat, das ständige Ineinander von Aktion und Reflexion. Dazu gehört aber auch, daß man ab und zu haltmacht auf einem Rastplatz, daß man dort miteinander ißt und trinkt, träumt und singt, daß man Kundschafter ausschickt auf einen Berg und auf die Vision wartet, die sie von dort mitbringen. Damit man weiß, in welche Richtung das Weiterwandern lohnt. Sicher gehört dazu auch das Durchwandern von Wüsten, und das heißt immer: von Durststrecken. All das macht eine Theologie der Wanderschaft anstrengend und spannend zugleich.

Praxis der Nachfolge

Die Bibel hat für die Praxis, die zur Theologie der Wanderschaft hinzugehört, ein Wort, das mir manchmal abgegriffen vorkommt, und doch weiß ich kein besseres, um diese Praxis zu kennzeichnen: Nachfolge. Wohin wird sie uns führen, wenn wir uns darauf einlassen? Zunächst, denke ich, einfach in die Profanität. Das entspricht genau dem Materialismus der Bibel. Zweitens: an die Peripherie. Die Geschichte des Mannes aus Nazaret war eine Geschichte am Rande des großen römischen Imperiums: in Judäa, einer seiner Randprovinzen. Das Lukasevangelium läßt sie im Stall von Bethlehem beginnen. Mag das auch Legende sein, sie spiegelt die Wirklichkeit wider. Daß Jesus am Kreuz außerhalb der guten Gesellschaft endete, ist nicht mehr Legende, sondern einesteils brutale Wirklichkeit, andererseits Ausdruck seiner Solidarität mit anderen gesellschaftlichen Außenseitern. Zwangsläufig

wird seine Nachfolge auch heute an die Peripherie führen zu den Randgruppen, die keinen Zugang haben zu ideologischen, ökonomischen und politischen Zentren, und wird diejenigen, die sich auf die Nachfolge einlassen, vielleicht selbst zu einer Randgruppe stempeln. Drittens wird Nachfolge, das sagt das Neue Testament deutlich, ans Kreuz führen. Wem das Wort «Kreuz» zu religiös klingt, dem will ich es übersetzen: Sie wird in Konflikte führen. Die Konflikte des einzelnen Christen, jeder einzelnen Gemeinde oder Kirche haben immer ihren ganz konkreten, eigenen Ort, wie das Kreuz des Jesus Christus seinen konkreten Ort hatte. Wenn es also heißt: «Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich», dann meint das: der versuche, mit den Konflikten zu leben, die sich in der Nachfolge des Jesus Christus vor ihm auftun.

Theologie der Befreiung aus der Position der Reichen

Eine Theologie der Wanderschaft mündet ein in eine Theologie der Befreiung und erhält durch sie ihre notwendige Konkretion. Und ich habe den Eindruck, daß wir vor der Aufgabe stehen, eine Theologie der Befreiung aus der Position der Reichen zu erarbeiten. Bisherige Theologien der Befreiung sind, soweit ich sehe, immer von der Position der Armen her entworfen worden, und Theologen in reichen Ländern und Kirchen haben sie aufgegriffen. Aber die bloße Wiederholung ihrer Aussagen macht sie für uns zu leeren Formeln. Formeln, die wir den Armen in neokolonialistischer Manier abkaufen, um unsere Theologie damit zu bereichern. Wir müssen versuchen, eine Theologie der Befreiung aus unserm eigenen Horizont heraus zu entwerfen. Zaghaft geschieht das bereits. Die feministische Theologie scheint so etwas zu sein wie der Versuch, Theologie der Befreiung in der Position auch der Reichen zu betreiben. Ich könnte mir vorstellen, daß eine bestimmte Weise, die ökologische Problematik zu durchdenken, in eine Theologie der Befreiung münden würde. Ebenso könnten Ueberlegungen zur Kritik unserer Bedürfnisse eine Theologie der Befreiung hervorbringen.

Diese Art von Theologie kann nie das Werk einzelner theologischer Spezialisten sein; sie entsteht nur durch kollektive Leistungen. Am meisten dazu beitragen können wohl Gruppen, die sich ihrer Unfreiheit bewußt sind und sich zu einer Weggemeinschaft zusammenschließen, in der neben dem Interesse am Einzelnen das Interesse an der Gemeinschaft tragend wird. Innerhalb einer solchen Weggemeinschaft kommt theologischen Spezialisten die Rolle von Begleitern und Reflektoren zu.

Theologie der Wanderschaft ist nicht einfach eine theologische Theorie, sondern die Theorie der Praxis.