

Hoffnung - Konvergenzpunkt für Marx und Jesus?

Bestseller, besonders theologischer Provenienz, spiegeln oft genug den Bewußtseinsstand der Vergangenheit, sind vielmals nur Popularisierung, wenn nicht gar Neuaufguß dessen, was ad acta gelegt ist. Wenn schon die Geisteswissenschaften selbst allzu leicht mit der Hegelschen Eule der Minerva erst in der Dämmerung, wenn des Tages Last ausgestanden ist, sich in die Luft erheben, dann gilt das noch mehr von ihren Popularisierungen. In Heinz Zahrnts „Die Sache mit Gott“¹ wird gewiß die Mehrzahl der Namen und Probleme aus der „Protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (Untertitel) erwähnt. Aber im Grund geht es nur um die großen Drei: „Mit Karl Barth hat die Theologie des 20. Jahrhunderts begonnen“ (13). Paul Tillich eröffnete „den dritten Weg“ (382). Dazwischen steht Rudolf Bultmann, der zu diesen „drei wirklich Großen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (gehört), die das theologische Denken entscheidend vorangetrieben und jeweils in ihrer Art Epoche gemacht haben“ (270).

Abschied von einer theologischen Epoche

Als dies 1966 zu lesen war, war es schon überholt. Längst hatte sich die bei Zahrnt übergangene Theologie der Neuen Welt mit lauter Stimme zu Wort gemeldet; nicht nur der Emigrant Paul Tillich, von dessen Theologie Harvey Cox in seiner „Stadt ohne Gott?“² schreibt: „Sie ist vorbei. Deshalb haben die existentialistischen Theologen und Philosophen am Geist des jetzt erwachenden Zeitalters keinen Anteil, sondern sie zeigen viel eher das Vergehen des alten an.“ Auch für Leslie Dewart ist Paul Tillich „nicht radikal genug“³. Zur Not wird bei Zahrnt noch die Frage – „post Bultmann locutus“ – nach der Geschichtlichkeit gestellt. Aber schon die Formulierung zeigt den retrospektiven Blick: „Geschichtstheologie oder Existenztheologie – das ist, auf eine vereinfachende Formel gebracht, die Grundfrage, die die Auseinandersetzung in der protestantischen Theologie gegenwärtig bestimmt und sie sicher auch noch in den nächsten Jahren bestimmen wird“ (377). Für Jürgen Moltmann hingegen sind „Historizismus und Existentialismus“ als „zwei Seiten desselben Vorganges“ nur noch Sackgassen, aus denen sich die Theologie herausbewegt⁴. Alles spricht auch dafür, daß

¹ München 1966.

² Stuttgart, Berlin 1965, 41968. Zitat 91.

³ Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968) 60.

⁴ Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze (München, Mainz 1968) 66.

der Münchener Theologe Wolfhart Pannenberg, der der Mittelpunkt des systematischen Neubedenkens der „Geschichte“ war, sich von der bei Zahrnt beschriebenen Geschichtstheologie verabschiedet hat⁵. Sicherlich aber hat seine „Geschichte“ mit der existenztheologischen „Geschichtlichkeit“ viel weniger gemeinsam, als der Name vermuten läßt.

Vielleicht gehört es sogar zum neuen Stil des theologischen Denkens, daß die Zeit der „wirklich Großen“ vorbei ist, daß die einsame Gelehrtenstube, wo das Genie göttlichen Gedanken nachsinnt, geschlossen oder verlegt ist ins theologische Seminar, in die Diskussionsrunde, in das Gespräch von „Theologie und ...“, ins Aktionsprogramm, das, in öffentlichen Versammlungen vorgetragen, als Ausgangspunkt für politisches und soziales Handeln dient. Begibt sich damit die Theologie nicht allzu leichtsinnig auf gefährvolle Wanderschaft, kaum daß sie von der Herrschaft der Metaphysik oder der des Staates oder auch der einer Bibelphilologie befreit wurde, in die Magdenschaft des politischen Agitprop? Aber Gefahren begegnet man nicht durch Schließen der Augen. Und überdies nimmt der Theologe, der sich seit Beginn der Neuzeit immer mehr in einen welt- und wissenschaftsfreien Raum hineinmanövrieren ließ, in diesem Neuansatz eine alte Tradition auf. Bei Bultmann heißt es noch: „Vom Christentum aus gibt es keinen Protest gegen die profane Wissenschaft ...“. Die Kirche „hat das Wort Gottes zu verkünden, aber nicht politische Urteile abzugeben“⁶. Christliches Altertum und Mittelalter dachten aber anders über das Gespräch des Glaubens mit der profanen Welt, wissenschafts- und weltgläubiger, differenzierter und – wie jeder mann weiß – oft genug auch falsch, einseitig, Kirche und Welt in naiver Sicherheit identifizierend. Zweifellos auch hat die katholische Kirche – leider nicht so sehr die katholische Theologie! – diese alte Tradition der Weltverantwortung ungebrochener in unsere Zeit eingebracht als die Mehrzahl der evangelischen Kirchen; allerdings auch gefährdeter und in manchen Situationen irrend und irreführend.

Statt den Rückwärtsgang einzuschalten, zur Flucht aus der Gefahrenzone in mystische oder existentialistische oder personale Innerlichkeit, steuert die Theologie glücklicherweise immer entschlossener auf dieser abschüssigen Straße in ein Gespräch mit der Welt und der weltlichen Wissenschaft; in ein Gespräch von unterschiedlichem Klang, gemäß den verschiedenen Traditionen der verschiedenen Kirchen. Aber der aufmerksame Hörer vernimmt in allen Klangkörpern dieselben Motive, die gleichen Dissonanzen und Auflösungen, die gleichen Versuche und Fehlklänge. Am einen Ansatz partizipieren sie alle. Heute ist es z. B. möglich, daß Sigurd Martin Daecke, Redakteur der „Evangelischen Kommentare“, den Jesuiten Teilhard de Chardin als Ausweg anbietet aus dem protestantischen Dilemma von Vergottung der Welt und dialektischer Trennung zwischen Gott und Welt⁷. Und umgekehrt ist der evangelische Alttestamentler

⁵ Geschichtstatsachen und christliche Ethik, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 688–694.

⁶ Glauben und Verstehen II 77; III 195.

⁷ Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt (Göttingen 1967).

Gerhard von Rad Hauptgewährsmann für die alttestamentliche „Herrlichkeit“ (= Gottes Glanz in der Welt) in Hans Urs von Balthasars Theologischer Ästhetik⁸.

Wenn wir aus diesem Konzert nur einige Stimmen herausgreifen können, so muß das eben Gesagte mitverstanden werden. Die Zeit der „wirklich Großen“, die wie Primadonnen die Bühne beherrschen und den Rest der Mitspieler zu Ausstattungsgegenständen und Statisten degradieren, ist vorbei. In Klammern gefragt: gab es sie jemals? wurde nicht jeder wirkliche Neuansatz im intensiven Gespräch mit der Vergangenheit und Gegenwart geboren? Selbstverständlich gibt es auch heute Namen, Bücher, Aufsätze, Ideen, an denen sich das Neue zur diskutierfähigen Greifbarkeit verdichtet. Und dieses Neue liegt quer zu Kirchen und Konfessionen. Hans Küng hat vor kurzem geschrieben, daß er den Unterschied zwischen katholisch und evangelisch nicht mehr so sehr in formulierten Sätzen und kodifizierten Liturgien als darin sehe, daß in der katholischen Kirche die Kontinuität mit der Tradition stärker zu Wort und das Moment der Katholizität mehr zum Tragen komme⁹. Mit dem Moment der Katholizität meinte er das Band der Gemeinschaft über verschiedene Meinungen und Richtungen hinweg, das in den Kirchen der Reformation allzu leicht von sektiererischen Einzelgängern und religiös-intensiven Gruppen durchrissen wurde.

An Autoren aus dem evangelischen Raum muß sich somit leichter ablesen lassen, was auch den katholischen Gläubigen angeht: Ob und wie eine neue Epoche der Theologie angebrochen ist. Ein Vergleich der beiden kirchlich-theologischen Traditionen macht verständlich, daß vom evangelischen Denken aus das Neue griffiger darzustellen ist – vielleicht zu griffig und zu modisch –, während die katholischen Kollegen ausgeglichener und besonnener zu denken scheinen – vielleicht zu ausgeglichen und zu „zeitlos“. Doch es geht um die gleichen Fragen und Sorgen und auch um Antworten, die in die gleiche Richtung führen. So mag es genügen, an einem Theologen, dessen idealtypische Bedeutung schon an der Auflagehöhe seiner Arbeiten abzulesen ist, aufzuzeigen, was für breitere Kreise gültig ist, womit – wie uns scheint – eine Tür nach vorn gebrochen wird.

Der „Underground“-Gott der Bibel

Doch bevor wir unser Thema aufgreifen, soll das Instrumentarium nach verwandten Klängen eingestimmt werden. Ernst Blochs letztes großes Buch, „Atheismus im Christentum“¹⁰, endet mit einer Zukunftsvision: „Wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanziirender Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den

⁸ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band III, 2 (Einsiedeln 1967); von Rad kommt im Namensregister auf sechs Zeilen, während kein anderer Autor mehr als zwei Zeilen beanspruchen kann.

⁹ Kein Zurück zur vorkonziliaren Kirche. Gespräch mit Prof. Dr. Hans Küng, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 676–679. ¹⁰ Frankfurt 1968

Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein – diesmal mit Erfolg“ (353). Er greift damit die Vision seiner ersten großen Arbeit auf: „Funktionsbeziehung zwischen Entlastung und Geist, Marxismus und Religion, geeint im Willen zum Reich“, heißt es auf der letzten Seite des „Geistes der Utopie“¹¹. Als dies Buch 1918 zum erstenmal erschien, schrieb ein anderer utopischer Visionär, Teilhard de Chardin, sein „L'éternel féminin“¹²; sein späterer Weg führte an den Rand der Gemeinschaft – der christlichen –, in der und für die er arbeitete.

Der Marxist Ernst Bloch hat ein ähnliches, spiegelverkehrtes Schicksal innerhalb des Marxismus erlitten; doch auch er blieb seinem Grundimpuls treu. Einige Kapitel aus Blochs Hauptwerk, „Prinzip Hoffnung“, geschrieben 1938–1947, rekapitulieren schon im voraus das Atheismusbuch: man vergleiche die Jesuskapitel im fünften und letzten Teil: Jesus, Apokalypse, Reich, Jesus und der Vater. Und in der „Tübinger Einleitung zur Philosophie II“ (1964) findet sich der Vorspruch zu seinem letzten Werk: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein“ (176).

Ernst Bloch wiederzugeben ist ebenso unmöglich, wie ein Fenster Chagalls ins Wort zu übersetzen. Die Breite des Wissens und die Fülle der Bilder sind bis zur Identität aufgegangen in der philosophischen Vision, in einer Vision, die nur in der zukunfts-offenen Symbolträchtigkeit einer poetischen Sprache, nicht aber im logischen und deshalb festgelegten und geschlossenen Kalkül des abstrakten Denkens auszudrücken ist. Und so müssen wir es uns verbieten, auf die beißende Kritik an Bultmanns „bloßem Seelenrest“ und seiner „guten religiösen Stube“ oder an Barths „Geheimkabinett und fester Burg der Transzendenz“ einzugehen. Mit am besten schreibt Bloch, wenn er die Feder kritisch gespitzt hat; oft allerdings, öfters als in seinen früheren Schriften, scheint sie stumpf und abgenutzt. Manchmal übertönt das Pathos der Stimme den Gehalt der Worte und die berühmten hämmernden Sentenzen Blochs – man könnte ganze Spruchkalender mit Zitaten von ihm füllen – wirken manchmal wie Phrasenmaschinerie und Funktionärsdeutsch. Sicher nicht das beste Buch Blochs, aber noch immer ein gewaltiges und begeisterndes.

Die Grundthese hat das Zitat zu Beginn wiedergegeben – soweit sie wiedergegeben ist. Den methodischen Ansatz findet Bloch in einer Art „Underground“-Gott: „Deutlich gibt es so eine unterirdische Bibel“ (110). „Das mit der Schlange bezeichnet immer wieder in der unterirdischen Bibel die Untergrundbewegung mit Licht im Kopf, statt der hohlen, untätigen Sklavenunschuld“ (117; vgl. 231 ff.). In der Bibel selbst also, und nirgendwo so sehr wie in der Bibel, findet der marxistische Atheist den finalen Impuls der Menschheit auf das aktiv zu schaffende „Reich“ hin – eines seiner großen Symbole: Nicht wie bei anderen Völkern Rückträumen in ein goldenes Zeitalter der Vergangenheit oder der archetypischen Urwelt des von Bloch heißgehaßten C. G. Jung, sondern Hoffen auf die von Menschenhand zu erstellende Utopie – dafür steht der

¹¹ Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923 (Frankfurt 1968).

¹² Hymne an das Ewig-Weibliche. Mit einem Kommentar von Henry de Lubac, übertragen von Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1968).

Exodus-Gott der Bibel. Die berühmte Dornbuschstelle von Ex 3, 14 übersetzt Bloch: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (24), mit dem „Futurum als offener Seinsbestimmtheit bis zu Jahve hinein“ (85).

Nach diesem Gott, der sein Volk in die Zukunft der Freiheit hineinführt, durchkämmt Bloch die Bibel: „denn von Anfang an hat die Bibel zweierlei: ein Sanftes, oft nur vom Wedeln nach oben her, und ein Trotzendes, das wider den Stachel löckt, als müßte gerade er nicht sein, nicht bleiben“ (58). Bloch versucht, „die Bibel sub specie ihrer weiterwirkenden Ketzer Geschichte (zu) lesen“ (23); denn oft genug siegt im Kampf „zwischen dem Demiurgischen und dem von ihm Rettenden“ (146) der tyrannische Gott, der die Freiheit des Menschen beschneidet und ihn in die Knechtschaft und die Vergangenheit zwingt. Oftmals fällt „die alte Jahvefigur“ zurück „in den orientalischen Despoten“; aber auch dann noch zeigt sie immerhin „Platz für Veränderung, Mitgehen, Wanderschaft von Eigenschaften wie kein anderer Gott“ (123).

Der Linie, die „statt des Droben . . . das Vorwärts anzielt“ (17), statt des transzendenten Despoten den in die Zukunft des Menschen transzendierenden Exodus-Gott, geht Ernst Bloch nach. Vieles von dem, war er aufzeigt, trägt zwar zu offensichtlich Züge aus der Klamottenkiste eines alten Liberalismus; die Zitate moderner Autoren nehmen sich dazwischen aus wie Flicker, die eine durch Lumpen schimmernde Blöße verdecken. Der Grundraster seiner Interpretation aber muß ernst genommen werden: Der biblische Gott steht nicht gegen den Menschen, sondern für den Menschen, für das Reich von Identität und Freiheit, wie Bloch schreibt. Und dieser biblische Gott öffnet die menschliche Initiative nach vorn, treibt ihn zu einem stets neuen „Exodus“ in das Futurum an, besser gesagt, zieht ihn als das Futurum in Person nach vorn, gibt ihm den Willen und die Möglichkeit an die Hand, gegen Schicksalsmächte und magisches Beherrschtsein ein „Anti-Schicksal“ der Hoffnung zu wagen (139); im innersten Wesen dieses Gottes wird das wahre Wesen des Menschen sichtbar: „Deus absconditus wird also kenntlich als Anweisung auf homo absconditus“ (79). „Also ist die Homousie (des Herrn Jesus, in dem beide Wesen zusammenfallen) unüberwindbar“ (214, vgl. 230); denn hier werden Gott und Mensch, Zukunft und Gegenwart identisch.

Gottes Wesen ist nichts Statisches, Besessenes oder gar Vergangenes. Für Bloch ist die wahre Wahrheit keine „empirisch gewordene adaequatio intellectus ad rem“, sondern eine „schöpferische inadaequatio des Verstandes an das Faktische“ (333); denn „was lebt, lebt über sich hinaus, übersteigt sich“ (333); „Denken ist Überschreiten“ (23); und vom Menschen gilt „Spero, ergo ero“: Ich hoffe, darum bin ich (332, 344). Hier findet Bloch mitten im Christentum die Kriterien seines marxistischen Atheismus.

„Ich glaube nicht, wiewohl das absurd ist“

So beginnt das Buch eines anderen Marxisten. Nach dem Blochschen Feuerwerk brillanter Ideen und Sätze (Th. W. Adorno sprach von „großer Blochmusik“) kommt sich der Leser vor wie in einer Abenddämmerung. Vítěslav Gardavský, ein tschechi-

scher Kommunist, Jahrgang 1923, hat sein Buch „Gott ist nicht ganz tot. Ein Marxist über Religion und Atheismus“¹³, im Winter 1966/67 zuerst als Artikelserie veröffentlicht. Ist sein Dämmerlicht nicht situationsehrlicher?

Gardavsky treibt keineswegs auf der modischen Gott-ist tot-Welle (als Anmerkung: schon 1908 veröffentlichte Dr. phil. Dennert in Stuttgart ein Buch mit dem Titel: Ist Gott tot?); eher möchte man von einem Gott-lebt-Buch für Atheisten sprechen. Moltmann schreibt in der Einleitung, daß hier die pubertäre Haltung überwunden sei, in der man „sich gegenseitig . . . nach seinen schlimmsten Fehlern“ den Pelz absucht; der Atheist sehe es als Aufgabe an, „sich gegenseitig in seinen besten Positionen“ zu würdigen (10). „Wo sind die blinden Flecken im Sozialismus . . .? Wo sind nach unserer Überzeugung die Tiefen, die noch abgründiger sind als die des Christentums? . . . Wenn wir uns entschließen, so zu fragen, dann hört das Christentum auf, für uns etwas Fremdes, Entferntes, Totes zu sein“ (26).

Der Verlauf des Gesprächs, das Gardavsky mit dem Christentum führt, ist gradlinig. Nach einer methodischen Besinnung wird das Christentum in „seinen besten Positionen“ vorgeführt. Die Bibel befreit den Menschen aus der Rückbindung an die statische Vergangenheit; er empfängt, „wenn auch in vorwissenschaftlicher Form“, den Aufruf zur Transzendenz, zum „Überschritt über alles bisher Erreichte“, und träumt den Traum der Subjektivität: Die beiden Grundforderungen des Hominismus (das Wort Humanismus hat für Gardavsky einen egoistischen Beigeschmack, 64). Jakob ist, ähnlich wie bei Bloch, die große Gestalt des Alten Testaments. „Die Wahl, die er trifft, der Tatbestand, den er setzt, war nicht schon vorher im Ratschluß des HERRN, verzeichnet . . . Der Mensch ‚wird auserwählt‘, sofern er eine Entscheidung trifft, in Freiheit wählt und diese Wahl mit seiner Tat bekräftigt“ (42 f.). In Jesus erreicht die „Homini-sierung“ ihren Höhepunkt. Seine Wunder sind „die Tat der Subjektivität, die den Kausalketten eine neue Ordnung, ein neues Gesicht aufprä(en), die sie zwing(en), sich auf ein bestimmtes Ziel auszurichten und sich in dieser Richtung zu verwirklichen“ (59). Auch die „Weltverachtung“ eines Augustinus kann Gardavsky – zutiefst christlich – verstehen „als Leidenschaft zum absoluten Leben, die eben darum den Tod erwählt“ (69); und die mittelalterliche Kirche, die in Thomas beschrieben wird, war „die einzige Institution, die der mittelalterlichen Menschheit dazu verhelfen konnte, zu einer Einsicht in Sinn und Geist ihrer allgemeinen menschlichen Bedeutung zu gelangen“ (80). Gegen das naturwissenschaftliche und von manchen als neuzeitlich angesehene Ideal der Vergötterung des „Jetzt“ und des „Hier“ stellt Gardavsky den Naturwissenschaftler Pascal. „Er (hat) den Mut, diese Grenze zu überschreiten und sich radikal den Problemen zu stellen, was der Mensch als Subjektivität bedeutet“ (99).

Die religiöse Krise in der Christenheit zu beschreiben, kann nicht schwer fallen. Es überrascht aber, daß Gardavsky sich der katholischen Kirche zuwendet und dort „im Grundsatz zwei Auffassungsweisen“ (123) vorfindet, die aus der Krise weiterhelfen

¹³ München 1968.

wollen: Die thomistische, die an Jacques Maritain demonstriert wird, die einer Versöhnung von Mensch und Natur, von Zivilisation und Kultur, von Besitzstreben und Sozialismus – in Gott und in der an die Gesetze Gottes gebundenen Gemeinschaft. Man könnte formulieren: Theologie als Grenzsetzung und Norm für alles anthropologische Bemühen. Nicht verwunderlich, daß der Marxist sich gegen diese Heteronomie auflehnt. Die zweite Tendenz ist diskussionswürdiger: Theologie als Aufbrechen und Öffnen alles anthropologischen Bemühens in die Zukunft. Gott ist nicht mehr der Garant für Überlieferung und Normen der Vergangenheit, sondern die Erwartung, daß die Zukunft stets größer ist als alles Erreichte (= Transzendenz) und der Anruf an den Menschen, sie selbstverantwortlich herbeizuführen (= Subjektivität). Gardavsky demonstriert diese Theologie an Karl Rahner. Uns kann es hier gleichgültig sein, ob dessen Denken adäquat wiedergegeben wird; zu notieren aber ist die Absage, die dem „sogenannten Linkskatholizismus“ (A. M. Knoll, E. K. Winter, Fr. Heer, W. Daim) erteilt wird; dieser „knüpft gedanklich an den offenen Katholizismus (insbesondere an sein kritisches Verhältnis zur kirchlichen Autorität) an, ist aber sowohl in seiner eigenen Domäne als auch in der Deutung des Kommunismus nicht sehr tiefschürfend...“ (158).

An der offenen Theologie des Katholizismus wird im nächsten Schritt die Entwicklung der atheistischen und kommunistischen Ideologie gemessen. Erstaunlich ist dabei nicht so sehr die harte Kritik, die am Atheismus humanistischer oder auch pseudoreligiöser, Feuerbachscher Prägung geübt wird. Erstaunlich ist nach dem Gesagten nicht einmal die absolut beherrschende Rolle, die für Gardavskys Denken die menschliche Subjektivität, also Glück und Integrität der Einzelperson spielen. Ernst Bloch konnte noch schlußfolgern: „Die oberste Abwandlung des höchsten Guts in der politisch-sozialen Sphäre ist die klassenlose Gesellschaft; folglich stehen Ideale wie Freiheit, auch Gleichheit zu diesem Zweck im Mittelverhältnis und erlangen ihren Wertinhalt (ihren im Fall Freiheit besonders vieldeutig gewesenen) vom politisch-sozialen höchsten Gut her... ein unteres (Ideal) kann dem oberen geopfert werden, indem es ohnehin in der Realisierung des oberen wieder aufersteht“ (Prinzip Hoffnung, 198). Für Gardavsky wäre das thomistischer Marxismus. Ähnlich schrieb der Marxist Kolakowsky¹⁴.

Gardavsky entwickelt einen nüchternen, man möchte fast sagen skeptischen Marxismus, der in vielem an Camus' Humanismus erinnert, aber an Rationalität und Engagement ihn noch übertrifft. An einem Engels-Zitat liest der tschechische Professor ab, daß die „Absolute Zukunft“, die „dauernde Forderung des Menschen als bewußten Lebewesens“ zwar notwendig ist und bleibt – „ohne dies wäre (der Mensch) nicht imstande zu einem Wirken, das einen produktiven Wert hätte“; aber sie findet einen Widerspruch im Menschen, „... ein in ihrer Existenz angelegtes Nicht-Souveränsein, nämlich die Tatsache des Todes“. „Was sagt denn Engels damit anderes als daß der absolute Anspruch, diese Realität, die so tief im Menschen verankert ist, die immer

¹⁴ Vom Vorrang der Persönlichkeit, in: Neues Forum 14 (1967) 341 ff.

wieder von neuem ausgesprochen wird und immer von neuem für die Gesellschaft erforderlich wird – prinzipiell ohne Antwort bleiben muß?“ (161). Das Christentum weiß darauf eine Antwort; und in der bei Rahner durchdachten offenen Gestalt offenbart es die Potenz, beides zu aktuieren: den bedingungslosen Einsatz des Menschen für eine bessere Zukunft und die Rettung des Menschen aus seiner letzten Niederlage, dem Tod: denn beides heißt Gott. Für den Marxisten gähnt hier Sinnlosigkeit.

Nach Gardavsky ist es deshalb „schwerer . . ., ein Kommunist zu sein als ein Christ. Denn der Kommunist setzt sich einer Gefahr aus, die der Christ nicht kennt: der Gefahr, daß er auf diese Weise viele in ihren utopischen Hoffnungen und Erwartungen enttäuscht . . .“ (162). Die Wissenschaft belehrt ihn zwar, daß der Gottesgedanke ein Irrtum ist (173, 220: „Der Marxismus ist seinem Wesen nach Atheismus.“). Aber „wir stehen alle bereits im Augenblick der Geburt vor einer Niederlage“. Nur der „Humanismus“ bleibt als Motiv, kommunistisch zu leben. „Aber erst dann, wenn wir dieses Menschenlos auf uns nehmen, werden wir zu Menschen im eigentlichen Sinn, zu solchen, die die Hoffnung der Menschheit, ja der Menschheit überhaupt mit allen ihren Plänen, Entwürfen und Kämpfen, letzten Endes auch mit ihren Illusionen und Fiktionen, über Wasser zu halten vermögen“ (230). „Diese Hoffnung nennen wir Kommunismus. Deshalb glauben wir nicht an Gott, wiewohl das absurd ist“ (236).

Gott, der Ganz-Ändernde

Wohl kein deutscher Theologe hat mit soviel wissenschaftlichem Gewicht und zugleich mit soviel publizistischem Erfolg (einer der seltenen Fälle, wo beides zusammentrifft) in diese Diskussion eingegriffen wie Jürgen Moltmann. Seine „Theologie der Hoffnung“¹⁵ und einen aufschlußreichen Diskussionsbericht über dieses Buch¹⁶ hat er in der Aufsatzsammlung „Perspektiven der Theologie“¹⁷ bestätigt, vertieft und weitergeführt.

Moltmanns Denken ist vielgestaltig, hat nichts mit jener Engbrüstigkeit gemein, die von der Sonne einer möglichst reinen Theologie Genesung erhofft; aber auch nichts mit jener so typischen Krankenbettmentalität, die von jeder Illustriertenannonce Heilung und Rettung aus der augenblicklichen Krise erwartet: vorgestern von Psychologie, gestern noch von existentieller Anthropologie, heute von Soziologie und morgen vielleicht von Massenmedien. Eine breite geschichtliche Bildung (besonders in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts) gibt die Unterscheidungskriterien für die Situation von heute und morgen an die Hand.

¹⁵ Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (München 1964, 71968).

¹⁶ Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“, hrsg. v. Wolf-Dieter Marsch (München 1967).

¹⁷ München, Mainz 1968. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band.

Einer der frühen Aufsätze markiert sehr genau die Stelle, an der sich Moltmann in den Strom der evangelischen Theologie einordnet. Die drei Begriffe des Titels: Exegese und Eschatologie der Geschichte (Erstveröffentlichung 1962) zeigen die Koordinaten. In der Mitte steht eine Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Ansätzen besonders von Karl Barth und Rudolf Bultmann.

Die historisch-kritische Methode der Bibelinterpretation ist Ausgangspunkt. Die Einwände gegen sie sind längst bekannt. Einerseits klammere sie „die eigene Geschichtlichkeit und die geschichtliche Standortgebundenheit aus“, andererseits werde sie damit ihrem Gegenstand nicht mehr gerecht und neutralisiere den geschichtlichen Prozeß, mache ihn zur abgelegten Vergangenheit, der jeder Gegenwartsbezug fehlt (64). Die Theologie konnte sich vor dem alles verschlingenden Rachen dieses Geschichtspositivismus nur retten, indem sie sich in die „unbetroffene Subjektivität“, „das persönliche Erlebnis, die innere Erfahrung, die Intuition, das Gewissen oder die personale Begegnung“ hineinflüchtete (66). Im eigenen Inneren, unangefochten von geschichtlichen Erkenntnissen, sollte sich der Glaube entfalten. Damit war der Methodendualismus geboren. „Die Schriften über den doppelten Jesus, den ‚historischen Jesus‘ und den ‚Christus des Glaubens‘ sind von D. F. Strauß bis zum neuen Sammelwerk über den ‚historischen Jesus und den kerygmatischen Christus‘ (1960) zahllos und bezeichnend“ (67). Besonders der Bultmannsche Ansatz offenbart die verfahrenere Situation. „Das Phänomen der eigenen Fraglichkeit wird zur Kontrollinstanz . . . für die Gotteserkenntnis in der Offenbarung“ (18). Damit aber wird der Offenbarung die geschichtliche Verifizierbarkeit entzogen; denn die eigene Existenz ist grundsätzlich nicht-objektivierbar und der Fragebereich des Glaubens gehört ebenso grundsätzlich in diesen nicht zu objektivierenden Bereich hinein. Die geschichtlichen Fakten von heute und gestern, auch die von Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, werden – als objektive Tatsachen – gleichgültig für den christlichen Glauben der reinen Subjektivität.

In immer neuen Ansätzen führt uns Moltmann die Ausweglosigkeit vor Augen, die diesem grundsätzlichen Methodendualismus, dem Auseinanderfallen von Geschichte und Existenz, entspringt. Aber schon exegetisch gesehen ist „das Evangelium . . . seiner Absicht nach weder Quelle noch Entscheidungsruf, sondern es erzählt verkündigend und verkündigt erzählend und spricht so in Sachverhalten Existenzgewißheit und in Existenzerhellung Tatbestände aus“ (77). Historisch-kritische Erörterung der Sachverhalte ist nicht zu trennen von der Entscheidung für das Evangelium. Diese Entscheidung muß in der Erörterung der Tatbestände fallen – eine Einsicht, auf der im ersten Aufsatz (Erstveröffentlichung 1966) das Programm einer Art „Natürlicher Theologie“ aufruht. (Vgl. S. 31, ein katholisches und orthodoxes Anliegen aufgreifend: „Koinzidenz zwischen dem, was in der ‚natürlichen Theologie‘ und dem, was in der Pneumatologie zur Sprache gebracht wurde.“)

Ebenso wie nach innen versagt das Bultmannsche „Ende der Geschichte“ (232–250) in den Begegnungen nach außen. „Der Umschlag von dem Erhofften auf das Hoffen“ (242), vom Inhalt auf den reinen Akt, macht jede Stellungnahme zu Sach- oder Ge-

schichtsproblemen unmöglich. Vielleicht kann noch dem subjektiven Schmerz, unmöglich aber „dem objektiven Leiden“, noch weniger „dem Leiden der andern, dem Leiden der Liebe“ ins Auge gesehen werden (38). Zu „einem sachgerechten Verständnis sozialer Institutionen und Organisationen“ (72) ist der Zugang versperrt.

Moltmanns Neubedenken setzt beim Ostergeschehen an. Wenn der objektivierende, gegenständliche Glaubensentwurf nicht nur Verfallserscheinung des subjektiven Existenzbezugs ist, sondern in sich und untrennbar vom Existenzvollzug Gültigkeit besitzt, dann darf auch der Bericht der Evangelien vom Herrn nicht in reinen Existenzbezug aufgelöst werden, dann gewinnt die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu von Nazareth eigenständige, „objektive“ Bedeutung. Das Ostergeschehen wird Prüfstein und Schlüssel zum Neubeginn. Die Grundeinsicht lautet, daß es kein „auf Jesus isoliertes Mirakel (ist), sondern . . . nur apokalyptisch verstanden werden (kann), . . . (daß) mit ihm und durch ihn Auferstehung der Toten erhoffbar wird“ (245). Christlicher Glaube ist kein in sich stehender Block, der in eigener Zustimmung gründet und auf dem dann das Pflänzlein Hoffnung erblüht, sondern Sicherheit und Festigkeit erwächst ihm einzig aus der individuellen und sozialen Auferstehungshoffnung. Der Christ kann nicht im isolierten Existenzvollzug glauben und lieben, sondern nur in Hinwendung auf das in der Auferstehung des Herrn verheißene Ostern der Menschheit. Auferstehung Christi ist glaubbar nicht als geschlossener Kreis, sondern nur als „Parabel, die auf das Eschaton offen ist“ (32). Christentum ist nicht in Brocken zu realisieren, sondern nur als das Ganze, das von der Abrahamsverheißung über Kreuz und Auferstehung bis zur Wiederkunft des Herrn reicht.

Die einzelnen Aufsätze könnte man als Versuche interpretieren, die Fruchtbarkeit dieses Grundansatzes zu beleuchten. Daß die Geschichte ernst genommen wird, auch die Geschichte Jesu, auch die Ostergeschichte, zeigte sich. Aber zugleich gelingt es Moltmann, das existentielle Pathos in dieses Ernstnehmen der objektiven Daten einzubergen; denn nur im Horizont der Auferstehungshoffnung ist der Glaube an die Geschichtlichkeit zu leisten.

Aus der Geschichte als „Verhältnis zur verheißenen Zukunft Gottes“ (28) erwächst auch ein neues Verhältnis des Christen zur Welt. Das Jenseits, das vor dem Menschen in der Zukunft liegt, ist kein Opium mehr zur Resignation, sondern „die Kraft des Diesseits“ (207). Wichtig scheint mir als Konsequenz die Absage an einen „ekklesiologischen Personalismus“ (219). Der Christ darf sich nicht in Vollzug und Begegnung, in Gespräch und Ich-Du-Verhältnis zurückziehen, sondern muß die „verdinglichten Verhältnisse der Öffentlichkeit“ annehmen und bejahen (97). Kann nicht auch die „Vergegenständlichung der Umwelt und des darin Widerfahrenden eine Form der Liebe zum Eigenwert des Begegnenden sein“? Ein Grund-Ja zur Institution!

Für uns ist aber noch zu bedenken, daß sich eine Entwicklung in der Theologie Moltmanns ablesen läßt. Je mehr er aus dem hermeneutischen Fragen nach dem Ostergeschehen in das aktuelle Gespräch mit dem Marxismus eintritt, desto nachdrücklicher wird die „Hoffnung“ im aktiven Einsatz an der Gestaltung der Welt beheimatet.

Das gilt für die theologische Reflexion, die „aus dem Status orthodoxer Wahrheitsbehauptungen sui generis heraustritt und eine theologia experimentalis entwickelt“ (275), d. h. durch eine „permanente Revision ihrer Entwürfe“ (9) sich den Aufgaben der Gegenwart konfrontiert. Der Schutz vor Relativismen liegt nicht in übergeschichtlichen Wahrheiten einer „Theologia perennis“, sondern in der „Spes perennis“ (88), in der „Erkenntnis der geschichtlichen Vorläufigkeit des eigenen Wegs im Hinblick auf das Ziel“ (206).

Das Schlagwort einer „Theologie der Revolution“ tritt wie von selbst in den Fragekreis. Moltmann spricht von einer „politischen“ oder „revolutionsgeschichtlichen Hermeneutik“ des Evangeliums (135 f.). „Die tätige, revolutionäre Veränderung der Sachlage der Gegenwart wird ... zur Konsequenz des verstehenden Umgangs mit der biblischen Verkündigung“ (138). Wenn Glauben Hoffen heißt, wenn Hoffen Veränderung der Welt auf die bessere Zukunft bedeutet, sind das selbstverständlich Folgerungen. Nicht mehr das „daß“ kann eigentlich zur Diskussion stehen, sondern das „wie“ – und die Aufgabe des Christen in diesem permanenten Prozeß.

Der christliche Auftrag ergibt sich aus dem Kreuz. Christliches Fragen wird von „jenem Schmerz und Schrei des Gekreuzigten“ bedrängt, ständig von neuem „in Solidarität mit der ganzen seufzenden Kreatur“ die Gegenwart zu messen an Gott und seiner Verheißung. Existentialistische Gegenwartsmystik ist dagegen – ebenso wie kommunistische Zukunftsutopie – gnostische Geschichtsentwertung (193). Beide nämlich versuchen sich über die prozeßhafte Geschichtskontingenz zu erheben und irgendwo auf eigene Verantwortung hin das Absolute zu projizieren. Der Blick aufs Kreuz verbietet dem Christen, seine Hoffnung in beliebigen Konstruktionen ruhen und kraftlos werden zu lassen. Denn „im Horizont des Gekreuzigten“ tritt Gott „nicht als der ‚Ganz-Andere‘ ... in Erscheinung, sondern als der Ganz-Ändernde; nicht nur im unendlich qualitativen Unterschied, sondern im überraschend Neuen der qualitativen Veränderung“ (41). Verfestigungen sind nicht mehr möglich; die Permanenz der Änderung ist aufgetragen.

Logik des Tuns

In einem der neueren Aufsätze („Die Revolution der Freiheit“) schreibt Moltmann (209): „Die Überholung der Theismus-Atheismus-Alternative im Zukunftsdenken wird möglich, wenn wir Gott als den kommenden Gott der Neuschöpfung verstehen und im gegenwärtigen Geist seiner schöpferischen Freiheit handeln.“ Der Katholik Dewart schreibt ähnlich, daß „der Gegensatz zwischen marxistischem Atheismus und christlichem Gottesglauben bei aller Tatsächlichkeit und Realität keine absolute und totale Widersprüchlichkeit“ bedeutet¹⁸. Gehen solche Äußerungen nicht entschieden zu weit? Verraten hier nicht endlich die faulen Früchte den schlechten Baum?

¹⁸ A. a. O. (Anm. 3) 60.

Aber wie es um eine solche Zukunftsvision der „Überholung“ – wohl bemerkt: nicht Negation! – der Theismus-Atheismus-Alternative bestellt sein mag, der Stachel im Fleisch bleibt. Der Stachel des Christentums im Fleisch des Marxismus, und der Stachel des Marxismus im Fleisch des Christentums.

Man mag auch über die seltsamen Folgerungen, die aus der „Theologie der Revolution“ gezogen werden, lächeln, oder man mag über sie erbost sein. Eines ist sicher: Christentum war und ist eine Religion der Umkehr, der Veränderung. Mit ihrem Schuldbekenntnis hat die Kirche beim Zweiten Vatikanischen Konzil feierlich ausgesprochen, daß diese „Umkehr“ nicht nur dem einzelnen Christen, sondern auch der gesamten Kirche aufgegeben ist. Warum soll man diese Umkehr nicht auch der marxistischen Welt-Revolution konfrontieren? Oft genug schon war die Kirche stark genug für ähnliche Konfrontationen. Origenes und die Kirchenväter nannten die christliche Botschaft eine „Gnosis“. Hellenisierung des Christentums oder Einbringen der Ernte Gottes in die Scheuern des Christentums? Thomas und das Mittelalter benutzen für ihr Glaubensgebäude die Logik und Ontologie der aristotelischen Philosophie. Abfall ins Heidentum, wie Luther polemisierte, oder Bekehrung zum Christentum? Die christliche Barockkultur verliebte sich noch unbefangener in die Welt von Schönheit, Weisheit und Kultur. Verweltlichung des Christentums oder Verchristlichung der Welt?

Heute lautet die Alternative ähnlich. Vielleicht greift die Konfrontierung zwischen Christentum und Marxismus tiefer als je bisher in die Substanz des Christentums ein; vielleicht – und so scheint es eher zu sein – spiegelt sich in mancher Angst um den Glauben nur das eigene Mitgefragtsein; aber in Wirklichkeit bräuchte der christliche Theologe nur in den Schatz der Tradition zu greifen, um zu zeigen, daß Gottes Offenbarung auch dieses In-Frage-Stellen schon längst überholt hat.

Wie dem auch sei, der Stachel sitzt im Fleisch. Die Christenheit kann den Fragen nicht mehr ausweichen, ohne sich in Sektenisolierung zurückzuziehen. Die eben beschriebenen Bücher sind auch nur ein intellektueller Reflex der realeren Sorgen der Welt und ihrer Menschen. Hier müssen die Kirche und der Christ eingreifen und, niemand kann daran zweifeln, engagierter eingreifen als bisher. Ob man dieses Eingreifen „Revolution“ nennt oder nicht, mag die Theoretiker kümmern. Ob das Christentum für dieses Eingreifen beim Marxismus in die Schule gehen muß, ist im Grund unerheblich. Ob sich in diesem Eingreifen die Fronten zwischen Marxismus und Christentum verwischen, ist gleichgültig; im Gegenteil, die Hoffnung der Welt gründet doch auf diesem Abbau der steinernen und intellektuellen Mauern.

Der christliche Einsatz für die Welt beruht nicht auf menschlichem Wissen und menschlichem Unternehmungsgeist; er ruht auf dem Geist der Verheißungen Jesu Christi. Deshalb kann er sich so unbekümmert in die Diskussion mit dem Marxismus hineinbegeben. Deshalb kann er sich auch so unbekümmert und total dem Geschehen, der Hoffnung und Arbeit dieser Welt ausliefern. Denn wenn die Hoffnung dieser Welt und ihrer Menschen nicht in einem letzten Konvergenzpunkt zusammenfiel mit Gottes Verheißung in Jesus Christus, wäre sie dann nicht schon längst betrogen?