

Thomas Worden  
Herr, zu wem  
sollen wir gehen?

Erzählt wurde diese Begebenheit von einem der amerikanischen «Gott-ist-tot-Theologen», dessen Sohn an einem Winterabend von der Schule zurückkehrte mit einer Aufgabe astronomischer Art. Er sollte den Nachthimmel aufzeichnen. Vater und Sohn gingen zusammen nach draußen, die Sterne betrachten. Der Vater schaute voll Ehrfurcht zum Himmel, von Staunen erfüllt, und vielleicht kamen ihm wider Willen die vertrauten Worte in den Sinn: «Ich schaue den Himmel, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du an ihren Platz gestellt» (Ps 8,4). Doch seine Betrachtung wurde jäh unterbrochen. «Du, Papa», erkundigte sich lautstark sein Sohn, «welche haben wir da oben hingestellt?»

Für die jüngere Generation verkünden die Himmel keineswegs so ohne weiteres Gottes Herrlichkeit, noch das Himmelsgewölbe das Werk seiner Hände (vgl. Ps 19,1). Sie verkünden ihr vielmehr die Herrlichkeit des Menschen und geben Zeugnis von seiner Hände Werk. Sie reden von Apolloprogramm und Sputniks und von Kreisbahnen um Erde und Mond; von den Satelliten; von der Eroberung des Raumes durch den Menschen; und sie bergen Verheißungen noch größerer Taten, die bereits in der Reichweite des Menschen liegen. «Blicke auf zum Himmel, schau ihn gut an; und sieh, wie hoch die Wolken über dir sind» (Job 35,5). Aber wozu das? Um zu erkennen, daß Gott der «Allerhöchste» ist? Nicht vielmehr um zu erkennen, daß der Mensch kein erdverhaftetes Geschöpf, sondern der Herr des Universums ist? Es ist längst nicht mehr so leicht zu bekennen: «Vom Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen, vom Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer» (Ps 33,6). Und ist der Mensch nicht auf dem besten Wege, eine weniger geheimnisvolle Erklärung für die Entstehung des Universums zu finden als «den Herrn»?

Die Schnelligkeit des wissenschaftlichen und technologischen Fortschrittes begünstigt den neuen Mythos vom allmächtigen Menschen. Zwar versteht die große Mehrheit von uns nur sehr wenig von diesem Fortschritt. Relativ wenig Menschen sind Wissenschaftler; relativ wenige sind fähig, die

komplexen Zusammenhänge der Entdeckungen und ihre praktische Auswertung und Anwendung zu begreifen; aber *diese* wenigen tun es. Ich mag nichts vom Raumflug verstehen, aber *sie* tun es. Ich mag, starr vor Staunen, auf dem Fernsehschirm die von Apollo XI «live» vom Erdtrabanten gesendeten Bilder betrachten; aber für *sie* ist das alles kein Geheimnis. Ich kann von Computern lesen, die fähig sind, die phantastischsten Rechnungen mit unglaublicher Geschwindigkeit durchzuführen; von nuklearen Sprengköpfen, die weite Gebiete der Erde verwüsten können; von neuingesetzten Herzen anstelle der alten; vom menschlichem Leben im Reagenzglas. Je mehr ich davon höre, desto weniger verstehe ich, außer daß mir mit wachsender Ehrfurcht klar wird, wie wunderbar *sie*, diese Männer der Wissenschaft, sind. Und *sie* sind Menschen gleich mir. Sind denn Menschen zu Göttern geworden? Der Mythos vom allmächtigen Menschen übt einen machtvollen Zauber auf den Geist unserer Zeitgenossen aus, und viele suchen mit aller Macht, in sich die Überzeugung zu festigen, daß der Mensch heute die Fähigkeit erworben hat, Gut und Böse zu erkennen.

Doch die Wissenschaftler selbst, deren Leistungen die Schöpfer dieser Mythen anregen, sind dessen gar nicht so sicher. So trägt zum Beispiel Dr. Edmund Leach<sup>1</sup> keine Bedenken zu erklären, der Mensch habe Gottes Rolle als Schöpfer übernommen, noch nicht dagegen Gottes Rolle als Gesetzgeber. «Wissenschaftler sind, gleich Gott, Mittler zwischen Kultur und Natur geworden. Die moderne Wissenschaft ist aus der mittelalterlichen Alchimie entstanden, und die Alchimisten waren Männer, die ganz bewußt zu tun suchten, was nur Gottes Macht zu tun fähig war: ein Element in ein anderes zu verwandeln und das Elixier der Unsterblichkeit zu entdecken. Sie verfolgten diese revolutionären Ziele in der Atmosphäre einer sehr konservativen Gesellschaft. Die amtliche Lehre besagte, die Ordnung der Natur sei an den sechs ersten Schöpfungstagen ein für allemal festgelegt und Platz und Bestimmung jedes einzelnen Menschen sei von Gott vorherbestimmt. Die Alchimisten wurden daher folgerichtig als gotteslästerliche Häretiker betrachtet, weil sie versuchten, das Werk der Hände Gottes zu verfälschen... Doch die heute alltäglichen Leistungen der Wissenschaft, die wir für völlig gesichert ansehen, sind von eben der Art, die unsere Vorfahren im Mittelalter als übernatürlich betrachteten. Wir können durch die Luft fliegen; wir können Ereignisse beobachten, die auf der anderen Seite der Erde stattfinden; wir können

Organe aus Leichnamen in einen lebendigen Leib verpflanzen; wir können ein Element in ein anderes verwandeln; ja wir können auf chemischen Wegen Nachbildungen eines lebenden Gewebes erzeugen.»

Doch Dr. Leach ist nicht so überzeugt von der Fähigkeit oder der Geneigtheit der Wissenschaftler, Gottes Rolle als «Gesetzgeber» zu spielen, «der die Prinzipien des moralischen Gesetzes aufstellt; ... des Richters, der die Sünder bestraft, auch wenn das menschliche Gesetz dies versäumt». Er setzt sich mit diesen Fragen auseinander, weil er erkennt, daß der Wissenschaftler nicht willens ist, diese zweite göttliche Rolle zu übernehmen, die er – was keineswegs überraschend ist – als untrennbar mit der ersten verbunden betrachtet. «Der Wissenschaftler kann heute Gottes Rolle als Wirker von Wundern spielen; kann er aber – und sollte er – auch Gottes Rolle als Entscheider und Richter auf moralischem Gebiet spielen? Wenn man diese Frage irgendeiner Gruppe heutiger Wissenschaftler stellt, wird die große Mehrheit, ohne zu zögern, mit einem «Nein» antworten, denn es gehört zu einem der leidenschaftlichst beobachteten formalen Dogmen der modernen Wissenschaft, daß die Forschung objektiv und nicht von Tendenzen bestimmt zu sein hat. Der Wissenschaftler muß bestrebt sein, die Wahrheit um der Wahrheit willen festzustellen, und nicht als Verfechter eines partikulären Glaubensbekenntnisses aufzutreten. In seinen Augen versteht sich dieses Prinzip von selbst: Wenn wir zu wissenschaftlicher Objektivität gelangen wollen, ist das Absehen von moralischen Aspekten absolut wesentlich.» Und doch bestreitet Dr. Leach dieses sogenannte selbstverständliche Prinzip, weil er überzeugt ist, daß es aufgestellt wurde zur Verteidigung gegen die Angriffe religiösen Dogmatismus', der die ganze Geschichte über dem wissenschaftlichen Fortschritt stets Hindernisse in den Weg gelegt hat. Darüber hinaus gibt er zu bedenken, daß die Wissenschaftler selbst ihrem eigenen Prinzip niemals voll und ganz gefolgt sind. «In der Praxis ziehen alle Wissenschaftler irgendwo eine Grenzlinie. In der Regel verläuft sie zwischen Kultur und Natur. Freiheit von moralischen Vorbehalten gilt nur für das Studium der Natur, nicht dagegen für das Studium der Kultur. Selbst die Nazi-Wissenschaftler, die mit Menschen experimentiert haben, als wären sie Affen, Ratten oder Meerschweinchen, hätten dieser Grenzziehung grundsätzlich nicht widersprochen, nur verlief konkret diese Scheidelinie für sie an einer anderen Stelle: In ihren Augen waren Juden nicht wirklich Menschen, sondern nur Teil der Natur.» Doch

ist, wie Dr. Leach feststellt, die Frage, wo bei der Trennung zwischen Kultur und Natur die Grenzlinie gezogen werden muß, in der Praxis nicht leicht zu beantworten. Es liegt klar auf der Hand, daß es keinen leichten oder sicheren Weg gibt, zu einer solchen Unterscheidung zu gelangen. «Inzwischen ist allgemein bekannt, welche moralischen Bedenken den Männern kamen, die an der Entwicklung der ersten Atombombe mitgewirkt haben. Und heute müssen Tausende hochqualifizierter Wissenschaftler auf Hunderte von Forschungsprojekten im Bereich der Chemie und der Biologie angesetzt werden, bei denen sie sich ganz ähnlichen Problemen gegenübersehen.» Dr. Leach wird es klar, daß wir keine Zeit verlieren dürfen, uns dem letzten Problem zu stellen, das der Mensch als Herr des Universums selbst lösen muß: «Was in dem sich heute ergebenden mechanistischen Universum an göttlichem Willen übrigbleibt, ist das moralische Bewußtsein des Menschen. Wir müssen daher heute lernen, Gottes Rolle sowohl im Bereich des Moralischen als auch hinsichtlich der aktuellen Schöpfung oder Zerstörung zu übernehmen... Wir haben zu entscheiden, was Sünde und was Tugend ist, und zwar auf der Basis unserer modernen Erkenntnisse und nicht auf der Basis der traditionellen Kategorien.» Er schließt diese düstere Anmerkung mit der Feststellung: «Vielleicht klingt das alles wie eine Lehre, die goldene Berge verspricht. Doch wenn wir der kommenden Generation nicht klar machen, daß sie es sich nur dann leisten kann, atheistisch zu sein, wenn sie Gottes moralische Verantwortung übernimmt, dann sind die Aussichten für das Menschengeschlecht entschieden trübe.»

Auf den ersten Seiten der Bibel lesen wir einen alten Mythos, der berichtet, wie Gott Himmel und Erde schuf und dazu den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, und wie er ihm den Auftrag gab, die Erde zu füllen und sich untermen zu machen. Doch der Mensch lechzte nach dem Genuß der verbotenen Frucht: Er sehnte sich danach, Gut und Böse zu erkennen, nach der Erkenntnis, die Gott eifersüchtig sich selbst vorbehielt. Als der Mensch Gott trotzte und die Frucht aß, wurde er aus dem Garten Eden vertrieben, damit er «nun aber nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe!» Ein alter Mythos – ein überholter Mythos? Zweifellos denken viele so, auch viele Christen. Doch ist er nur dann überholt, wenn Dr. Leach's Traum Wahrheit wird und der Mensch die Erkenntnis von Gut und Böse erwirbt, die ihm ewiges Leben sichert. Indem

er schlaglichtartig das Dilemma beleuchtete, dem wir gegenüberstehen, wenn die Schöpferkraft des Menschen von seiner moralischen Verantwortung getrennt wird, hat Dr. Leach mitgeholfen, uns sowohl an die Bedeutung wie auch an die Herausforderung zu erinnern, die in der Schöpfungsgeschichte liegt, mit der die Bibel beginnt. Sein Irrtum liegt in seiner Voraussetzung, daß der Mensch sich erst jetzt, im Zeitalter hochentwickelter wissenschaftlicher Kenntnis und technologischer Fertigkeit, dieses Dilemmas bewußt geworden ist. Wie naiv der Bericht von der Schöpfung und vom Sündenfall den modernen Leser auch anmuten mag, wie oberflächlich die Haltung unserer Zeitgenossen dem Mythen schaffenden Denken gegenüber sein mag: Tatsache ist, daß der Mensch sich immer dessen bewußt gewesen ist, daß seine Erkenntnis von Gut und Böse von seiner Anerkennung eines moralischen Richters abhängt, der über ihm steht.

Nicht erst heute, im 20. Jahrhundert, hat er sich dieser Schlußfolgerung zu entziehen und sich selbst als obersten Richter zu betrachten gesucht. Die Geschichte liefert genügend Beispiele dafür. Ebenso aber ist die Geschichte auch die Erinnerung an den Fehlschlag des Menschen in dieser Hinsicht und an das aus diesen Versuchen erwachsene Unheil. Dr. Leach ist selbst nicht allzu zuversichtlich hinsichtlich der Erfolgchancen in der bisher letzten Phase der Geschichte. Viele zweifeln nicht an der Unmöglichkeit. Mit anderen Worten: Sie anerkennen die Wahrheit des Genesisberichtes um so eindeutiger, als sie in jüngster Zeit erfahren mußten, um was es wirklich geht: daß nämlich unsere Lebensweise, unser Verhältnis zueinander und zu der uns verfügbaren materiellen Welt, nur dann gelenkt und unter Kontrolle gehalten werden können, wenn wir uns klar darüber werden, daß dies alles die Schöpfung des einen lebendigen und moralischen Wesens ist, das wir Gott nennen. Erst wenn wir in einer Weise, wie es der biblische Bericht nicht tut, die materielle Schöpfung vom Menschen trennen, der in dieser Welt wohnt, täuschen wir uns selbst in dem Gedanken, daß der Mensch Gott geworden sei. Man mag zugeben, daß man leichter diesem Irrtum zum Opfer fallen kann, je größer die menschliche Meisterung der materiellen Schöpfung wird. Doch gibt es nur wenig Anzeichen dafür, daß auf dem Wege, wie der Mensch – zum Guten oder Bösen – seine Macht ausübt, eine höhere Meisterung erreicht werden kann. Selbst die als primitiv abgestempelte Schöpfungsgeschichte zeigt ein klares Bewußtsein vom Vorrang des

Menschen der übrigen Schöpfung gegenüber. Dazu bedurfte der Autor nicht der Erfahrung der erstaunlichen Leistungen der modernen Zeit, um die Fähigkeiten des Menschen zu erkennen und anzuerkennen. Doch wenn er diese Wahrheit anerkennt, dann tut er dies im Zusammenhang mit der Erkenntnis einer anderen, noch fundamentaleren, die für ihn in der Erfahrung des konkreten Lebens erkennbar wird, wie sie es für viele von uns ist, nämlich daß des Menschen Schöpferkraft in verhängnisvoller Weise selbstzerstörerisch ist, wenn er es ablehnt anzuerkennen, daß ihre Quelle nicht in ihm liegt, sondern in dem Segen Gottes, und daß es Gott war, der gesagt hat: «Seid fruchtbar, mehret euch, erfüllt die Erde und macht sie euch untertan.»

Eins scheint klar: Wir haben nicht zu wählen zwischen dem Glauben an den Gott, dessen Transzendenz in der mythischen Sprache der biblischen Offenbarung so fest ausgesagt ist, und dem Glauben an den Menschen, wie er heute existiert – in Ihnen, in mir oder in den übrigen Zeitgenossen, sondern zwischen dem alten Mythos von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber und dem neuen Mythos vom Menschen als Schöpfer und Schiedsrichter, dessen Transzendenz durch neue Mythen begründet und gestützt werden muß: dem Mythos des mündig gewordenen Menschen, der an der weltlichen Stadt baut. Gerade in dem Augenblick, in dem die mythische, symbolische Ausdrucksweise der Religion als unverstänlich abgelehnt wird, erleben wir das Aufsprießen neuer Mythen, die allerdings für den Anfang den einen Vorteil haben, daß sie ihre Symbolbegriffe der zeitgenössischen Zivilisation entnehmen und daher leicht als nichtmythische und «reale» Erklärungen des Geheimnisses des Lebens mißverstanden werden können. Es ist, wie Langdon Gilkey sagt: «Es gibt ebenso moderne, weltliche Mythen wie archaische und traditionelle. Natürlich haben sie völlig andere Formen als die archaischen, kosmogonischen Mythen oder die mythische Ausdrucksweise der theologischen Tradition.»<sup>2</sup> Doch sollten wir uns dadurch nicht täuschen lassen. Wie der gleiche Autor erklärt, «besteht eine Kluft oder ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem *intellektuellen* Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen – ein Verständnis, das wir als modernen Geist, moderne Einstellung, bezeichnet haben – und seinem mehr existentiellen *Selbstverständnis*, so daß in der Praxis die Begriffe und Vorstellungen, in denen er explizit über sich selbst denkt, von denen verschieden sind, nach denen er wirklich lebt. Es gibt genügend Beweise für diese Spaltung zwischen der weltlichen

Haltung oder dem weltlichen Standpunkt auf der einen und der weltlichen Existenz auf der anderen Seite; eins von beiden ist aber sicher eine Fortführung oder, besser gesagt, eine Neuschöpfung von Mythen in der Welt des modernen Bewußtseins.»<sup>3</sup>

Gilkey beschreibt den Mythos als «das grundlegende Selbstverständnis des Menschen im Hinblick auf seine Ursprünge und seine Bestimmung; so konzeptualisiert der Mythos seine Auffassung von den grundlegenden Rätseln seines Lebens und stellt ihm bei der Auseinandersetzung mit diesen Rätseln einige Grundlagen für eine vertrauensvolle Zuversicht bereit; damit gibt der Mythos dem Menschen zugleich die Muster, nach denen er sein Dasein gestalten und sein wie seiner Mitmenschen Verhalten beurteilen kann. Mythen sind somit auf der grundlegendsten Ebene die Art und Weise, auf die der Mensch seine Welt und seine eigene Existenz in ihr aufbaut. So bieten sie die Grundlagen für alle seine Wechselbeziehungen mit dieser Welt; das heißt die Formen seines Forschens und seiner Kenntnis, seiner Kunst und sonstigen Tätigkeit, seiner Gemeinschaftsbeziehungen und Rollen sowie seines persönlichen Lebens und Sterbens. Insoweit der moderne Mensch nach seinem Ursprung und seiner Bestimmung, nach dem Sinn seines Lebens und seiner Geschichte, nach dem spezifisch Menschlichen in all seinen Aspekten und nach der Bedeutung der Sterblichkeit und des Todes fragt, und insoweit er Grundlagen für all sein Tun und Lassen in Form letzter Sinnhorizonte bejaht oder sucht, erhält er Antwort auf *diese* Fragen in Gestalt mythischer Gedankengänge.»<sup>4</sup>

Es ist interessant, daß die moderne Mythenbildung besonders viel Darwins *Ursprung der Arten* verdankt. Das Wort «Entwicklung – Evolution» ist zu einem mächtigen Symbolbegriff geworden mit der für die mythische Ausdrucksweise charakteristischen multivalenten Bedeutung. Der Evolutionsprozeß, wie Darwin ihn wissenschaftlich im Bereich der Biologie beobachtet hat, ist zum Gerüst oder wichtigsten Eckstein so vieler moderner Mythen geworden, die Antwort bieten auf die grundlegenden Fragen des Menschen nach seinem Ursprung und seiner Bestimmung – Fragen, die längst nicht mehr innerhalb der Grenzen der Biologie gestellt, sondern auf den Gesamtzusammenhang der menschlichen Erfahrung ausgedehnt werden.

J. W. Burrow weist darauf hin, daß die mythisierenden Anwendungen des Darwinismus nicht mehr so überzeugend sind wie sie waren: «Die

Begriffe Evolution und natürliche Zuchtwahl sind nicht mehr die magischen Schlüssel zu allen Türen, die sie einst waren... Das Rüstzeug der modernen Philosophie hat den Versuchen, die Evolution als Grundlage der Ethik neu zu Ehren zu bringen, ernststen Abbruch getan, während Soziologen und Vertreter der Sozialanthropologie sie generell zurückgewiesen haben, da sie nach ihrer Auffassung das sozial-evolutionäre Schema ihrer Vorgänger allzusehr verallgemeinern.»<sup>5</sup> Doch bleiben sie als Zeugnis für das ständige Bedürfnis nach einer Mythologie zum Ausdruck menschlichen Selbstverständnisses: eine gewisse Ironie, wenn man daran denkt, wie sehr geglaubt wurde, Darwin habe den Mythen der Bibel den letzten Schlag versetzt. Und man scheut sich vor dem Schluß, daß der Mythos vom Fortschritt durch Evolution endgültig erledigt ist, wie Dr. Burrow zu verstehen gibt. Sicherlich ist es ein hervorragender Zug bei der üblichen Mythenbildung der Soziologen, die mit ihrem Darwin nahe kommenden Anspruch, bei der Beobachtung sozialer Fakten wissenschaftliche Methoden anzuwenden, und mit ihrer allzu lautstarken Beteuerung ihrer «Wertfreiheit», ihr Bild vom menschlichen Leben entwerfen und seine Zukunft in einer Weise prognostizieren, daß sie – gewollt oder ungewollt – den Mythos vom sozialen Menschen offerieren, dem entsprechend praktische Entscheidungen getroffen werden, die das konkrete Leben von Millionen berühren.

Das Bild von der säkularen Stadt, wie es Harvey Cox entworfen hat,<sup>6</sup> ist ein wohlbekanntes Beispiel. Er registriert die Tatsachen – daß in der modernen nordamerikanischen Stadt immer mehr Menschen im Grunde genommen ihren Nachbarn unbekannt sind; daß immer mehr Menschen freiwillig (oder gezwungen?) sich ständig in Ortsveränderung befinden; daß die Menschen sich mehr und mehr dafür interessieren, wie eine Sache *wirkt* – und nicht, was sie *ist*, und an keiner weiteren Erklärung interessiert sind als der, die in den Grenzen der menschlichen Geschichte gegeben werden kann. Doch begnügt er sich nicht damit, diese Fakten zu registrieren: Er muß darüber hinaus erklären, daß «der Mensch» heute anonym, nicht ortsbeständig, pragmatisch und profan ist. Was ist mit den Menschen, die sich in Harvey Cox's mythischen «Menschen» nicht erkennen können? Über seine weltliche Stadt könnte man sehr wohl sagen, daß sie «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat». Es ist eine Stadt ohne Rassenkrawalle und ohne brutales Rowdytum; ohne Scheidungsgerichte und psychiatrische Konsultationsräume; ohne Arbeiterstreiks

und Studentenproteste. Es ist eine Stadt, die in einem seltsamen Gegensatz – etwa zu der folgenden Beschreibung von New York steht: «Was in New York vor sich geht, ist», nach dem Soziologen Philip Hauser von der Universität Chicago, «einfach die logische Folge von dem, was über eine gewisse Zeit hin geschaffen worden ist und vermutlich zu jeder Zeit jede Stadt in den Vereinigten Staaten treffen kann. Es ist das Produkt einer Gesellschaft, in der chaotische Zustände herrschen und in der der Individualismus so sehr betont worden ist, daß man vergessen hat, in unseren Menschen auch nur die geringste Idee von ihrer Verpflichtung der Gesellschaft als ganzer gegenüber zu wecken. Es spiegelt ganz einfach wider, was im amerikanischen Leben allgemein üblich ist – die Einstellung: Wie komme ich auf meine Kosten und zum Teufel mit allem anderen, – sowie die Bereitschaft, Gewalt anzuwenden zur Erreichung dieser Ziele, unter völliger Mißachtung dessen, was daraus entstehen kann – das Recht, zum Gesetz des Dschungels zurückzukehren... Und New York ist eben als erstes an der Reihe.»<sup>7</sup>

Es ist vielleicht unfair, Harvey Cox als Beispiel für die soziologischen Mythenmacher zu wählen, denn damit ist seiner Intention Unrecht getan. Er ist nicht bestrebt, einen neuen Mythos zu schaffen, sondern einen alten – den christlichen Mythos – dem Menschen des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen. Indem er eine willkürliche Auswahl soziologischer Fakten mit einer ebenso willkürlichen Auswahl von Elementen der biblischen Offenbarung in Zusammenhang bringt, will er seinen Zeitgenossen ein Verständnis der weltlichen Stadt vermitteln, die ihren christlichen Ursprung und ihre christliche Bestimmung zeigt ohne die Dunkelheit und Unannehmbarkeit einer mythisch-symbolischen Sprache, wie sie die traditionelle christliche Offenbarung zeigt. Es ist ein in mancher Hinsicht faszinierendes Bild mit vielen heilsamen Mahnungen hinsichtlich der Schwierigkeiten, denen der Verkünder des Evangeliums in dieser weltlichen Stadt begegnet, und mit manchem ansprechenden Beispiel von säkularer Neuinterpretation der evangelischen Botschaft. Doch ist es letzten Endes ein ganz und gar nicht überzeugender Mythos vom Selbstverständnis des Menschen. Es ist nicht überzeugend für den säkularisierten Menschen, weil es zu einseitig eine Darstellung der säkularen Stadt ist; es ist nicht überzeugend für den Christen, weil es zu einseitig eine Darstellung der christlichen Offenbarung ist. Cox beansprucht zu zeigen, daß die weltliche Stadt aus der Fortent-

wicklung der christlichen Offenbarung erwächst; doch anstatt diese weltliche Stadt im Licht der Schrift zu interpretieren, versteht er die Schrift im Lichte seiner Auffassungen über die säkulare Welt. Erst im letzten Kapitel seines Buches und allzu spät scheint ihm aufzugehen, daß seine zu einfache Gleichung von «dem, was geschieht», mit «dem, was Gott tut», die Transzendenz Gottes außer acht läßt, von der die biblische Offenbarung durchdrungen ist: «Diese Verborgenheit des biblischen Gottes steht im Zentrum der Gotteslehre. Sie ist so beherrschend, daß Pascal ihre Absicht wiedergab, wenn er sagte: «Jede Religion, die nicht bestätigt, daß Gott verborgen ist, ist nicht wahr!»<sup>8</sup> Cox erkennt zusammen mit vielen anderen, die ernsthaft über das Problem der heutigen Welt nachgedacht haben – und Dr. Leach, auf den wir anfangs Bezug genommen haben, ist ein gutes Beispiel –, daß das hervorstechendste, das entscheidende Problem das der menschlichen Verantwortung ist, und er stellt die einfache, aber lebenswichtige Frage: «Ist diese Verantwortung etwas, was der Mensch selbst beschworen hat, oder ist sie ihm *auferlegt*? Seine Antwort ist ebenfalls in sich einfach und ehrlich, steht aber in einem seltsamen Kontrast zu dem Eindruck, den sein Buch geschaffen hat: «Die biblische Antwort lautet natürlich, daß sie ihm auferlegt ist. Für die Bibel ist, nach Entfernung der mythischen und metaphysischen Oberschicht, Gott keineswegs nur eine andere Form, vom Menschen zu sprechen. Gott ist nicht Mensch, und der Mensch kann nur wirklich *«ver-antwortlich»* sein, wenn er *antwortet*. Man muß verantwortlich sein *für* etwas *vor* jemandem. Um frei und verantwortlich, das heißt um *Mensch* zu sein, muß der Mensch dem antworten, der nicht Mensch ist.»<sup>9</sup>

Die Freiheit des Menschen gehört zu den Hauptthemen der heutigen Denker. Das ist keineswegs überraschend, wenn man betrachtet, in welchem erschreckendem Umfang dem Menschen seine Freiheit genommen ist und er von seinen Mitmenschen ausgebeutet wird, die über mehr Macht verfügen. Der Ruf nach Freiheit ist die Parole für alle möglichen Absichten und alle möglichen Aktivitäten. Denkt man über die politischen und wirtschaftlichen Systeme der kapitalistischen und der kommunistischen Welt nach und über die entwürdigende Versklavung der von Armut geschlagenen sogenannten «Dritten Welt», wird man kaum überrascht sein, daß die brennende Frage lautet: Wie soll der Mensch frei werden? – obwohl man überrascht ist, daß politische und wirtschaftliche Sklaverei in Cox's überoptimistischem Bild von der

weltlichen Stadt keine Rolle spielen. Doch indem er die beiden Worte «frei» und «verantwortlich» miteinander verbindet und indem er behauptet, daß darin das Wesentliche des Menschseins liegt, legt er den Finger auf die wesentliche Wunde. «Keine Freiheit ohne Verantwortlichkeit», lautet ein zur Genüge bekanntes Schlagwort, doch ist es kaum überraschend, daß sein Erfolgsregister außerordentlich armselig ist. Gewiß ist es das ständige Dilemma des Menschen, daß die Erfahrung im Widerspruch dazu steht: Die Verantwortlichkeit zerstört die Freiheit. Die Logik von Cox' Satz: «Man muß verantwortlich sein für etwas vor jemandem», scheint auf der Hand zu liegen. Doch wer ist dieser «jemand», demgegenüber ich zur Antwort gehalten bin? Und wie kann ich angesichts dieser an mich gestellten Frage dieses «jemand» frei sein? Natürlich wird uns, wenn wir dieses grundlegende Problem aufwerfen, der moderne Mythos der «Gesellschaft» dargeboten.

Nehmen wir als Beispiel das Gesetz über die Schwangerschaftsunterbrechung, das im April 1968 im britischen Parlament verabschiedet wurde und diesen Eingriff unter anderem um der physischen und geistigen Gesundheit der Mutter und der physischen, geistigen und sozialen Wohlfahrt der Familie willen legalisiert – das heißt aus Gründen, die man, in einem recht fragwürdigen Gebrauch der Worte, als die liberalsten der Welt bezeichnet. Das war eine sogenannte fortschrittliche Maßnahme, von der man sagte, die «Gesellschaft» fordere sie. Doch viele Mitglieder des ärztlichen Standes teilen diese Meinung der «Gesellschaft» nicht und lehnen es ab, die durch dieses Gesetz gebotenen Maßnahmen auszuführen. Sie mußten sich dafür die massive Warnung gefallen lassen: «Auf diesem Gebiet ist die Zeit gekommen, daß die Berater des ärztlichen Berufes von ihren Höhen als Diktatoren herabsteigen und eine beratende und technische Rolle akzeptieren müssen. Eine Schwangerschaftsunterbrechung sollte nicht von der moralischen Billigung durch einen Mann abhängen, der sich als Diener der Gesellschaft bezeichnet. Die neue Ärztegeneration wird dem möglicherweise zustimmen; und die Gesellschaft gedenkt, den Älteren dies beizubringen.»<sup>10</sup> Ist die Botschaft, daß man sich, um frei zu sein, der Gesellschaft gegenüber zu verantworten hat, die frohe Botschaft des Heiles? Ist sie irgendwie einsichtiger? Ist sie weniger mythologisch? Wer oder was ist «Gesellschaft»? Was ist Freiheit? Was bedeutet «Diener der Gesellschaft» sein? Wer ist dann überhaupt frei?

Jesus kommt uns nach Meinung von Paul van Buren in diesem Dilemma zur Hilfe, weil er der wahre Inbegriff der Freiheit ist. «Das Neue Testament zeichnet Jesus als einen Menschen, der in besonderer Weise frei war für andere Menschen und dessen Freiheit ansteckend wirkte.»<sup>11</sup> Welches ungewöhnliche Verständnis der Evangelien entwickelt uns van Buren bei dem Versuch, diese Feststellung zu begründen! «Jesus von Nazareth war ein außergewöhnlicher Einzelfall. Seine Charaktereigenschaften haben seine Gefolgschaft offenbar beeindruckt, so daß er in der Niederschrift der festgehaltenen Gleichnisse, Aussprüche und Ereignisse als bemerkenswert frei da steht.»<sup>12</sup> Ich wüßte gerne, ob es die Idee der Freiheit ist, die so unmittelbar dem Geist der Leser der Gleichnisse, Aussprüche und Ereignisse der Evangelien aufgeht. Mir erscheint es zumindest als recht seltsam, unverständlich, ja abwegig, daß ausgerechnet die «Freiheit» als Jesu Hauptcharakteristikum angesprochen werden soll. Gewiß, Jesus spricht mit Autorität, wenn er sagt: «Ich aber sage euch...!» Aber spricht uns die Bergpredigt unmittelbar und prinzipiell von Jesu Freiheit?

Ein anderes Beispiel: «Vielleicht ist der radikalste Ausdruck dieser Freiheit in der Begebenheit zu suchen, als Jesus einem Kranken seine Sünden vergab, um anschließend sein Recht darauf zu beweisen, indem er ihn heilte. Ein Neutestamentler hat diesen Bericht in dem Sinne kommentiert, daß Jesus eben gewagt habe, anstelle Gottes zu handeln. Er überließ es nicht Gott, Menschen ihre Sünden zu vergeben; er tat es selbst.»<sup>13</sup> Vermutlich ist van Buren der Auffassung, wenn Jesus sage: «Damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn Macht hat, auf Erden Sünden nachzulassen...» (Mk 2, 10), meine er damit: «... damit ihr erkennen könnt, daß ich frei bin», und die Menge, die in ihrem mythischen Weltbild «Gott pries», solle eigentlich die Freiheit Jesu gepriesen haben. Was für eine Freiheit? Von welcher Freiheit spricht van Buren hier? – Und wieder lesen wir an anderer Stelle, daß «Jesus in den Wunderberichten in mythischer Form als frei von den durch die Naturkräfte gesetzten Grenzen dargestellt ist».<sup>14</sup> Das einzige Beispiel, das van Buren für diese Auffassung bringt, ist der Bericht vom Sturm auf dem See, den Jesus stillt. Nach Aussage des Textes lauten Jesus Worte an seine Jünger: «Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr keinen Glauben?» Da erfüllte sie große Furcht, und sie sprachen zueinander: «Wer ist er, da ihm auch der Wind und der See gehorchen?» Es ist also nicht Jesu Freiheit von der Begrenzung durch die Natur-

kräfte, die seine Jünger in Erstaunen versetzt, sondern seine Autorität über diese Kräfte. Doch nach den vorher genannten Beispielen zu urteilen, müßten «Autorität» und «Freiheit» synonym sein. Möglicherweise kann uns das eine Erklärung dafür liefern, weshalb van Burens Betonung der Freiheit uns so seltsam anmutet. Sind Autorität und Freiheit wirklich synonym, so wird daraus Unverantwortlichkeit. Was für ein Licht aber bringt der Mythos von dem Menschen, der in vollkommener Freiheit volle Autorität besitzt, für das Geheimnis des Selbstverständnisses? Welches Muster bietet er uns als Anleitung, welche Hoffnung für unser Ringen um Erfüllung? Es ist kein Mythos, der die Wahrheit unserer Lage enthüllt, sondern auf der einen Seite den Größenwahn des Herren und auf der anderen den Alptraum des unterdrückten Sklaven, – außer natürlich in dem Falle, daß dieser Mensch mit der vollen Autorität in vollständiger Freiheit Gott ist. Doch das kann van Buren nicht meinen, denn das hat für ihn keinen Sinn: Das eigentliche Wort «Gott», so lautet seine Auffassung, kann in unserer Zeit nicht mehr gebraucht werden. Wäre dies aber erwiesen, so ist van Burens gutgemeintes Bemühen, Jesus das in die Augen fallende Etikett «Freiheit» aufzukleben, Vorspiegelung falscher Tatsachen, die kaum einen Anstoß für weitere Untersuchungen gibt, da nur sehr wenige davon angesprochen werden. Er ist sich in einer erfreulichen Weise über das moderne Anliegen des Strebens nach Freiheit klar. «Wir möchten», so erklärt er, «zusammen mit vielen anderen modernen Interpretationen der Christologie hervorheben, daß in der christlichen Perspektive die «wahre Natur» des Menschen gerade in der Freiheit für die anderen zu erblicken ist, die Jesus eigen war. *Mensch sein* heißt frei sein für den Mitmenschen.»<sup>15</sup> Doch die gesamte Wirklichkeit der Freiheit Jesu in Autorität erwächst aus seinem Verhältnis zu Gott, wie die Evangelien mehr als reichlich klar machen, während man das van Burens diese eine Seite herausgreifender Ausführung nicht entnehmen kann. Und es ist kaum überraschend, daß er das Johannes-evangelium insgesamt unberücksichtigt läßt, denn hier ist Jesus Christus im höchsten Maße «unfrei» seinem Vater gegenüber: Nicht ein Werk, nicht ein Wort ist sein eigen, denn er ist gekommen – nicht seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Ist Jesus nicht der Sohn Gottes, der immer und alle Zeit die Dinge tut, die Gott gefallen, dann ist seine Freiheit die eines anmaßenden, nur von sich selbst redenden Menschen, der unerträgliche Ansprüche an die Freiheit der an-

deren stellt. Ist Jesus nicht der Sohn Gottes, so ist es kaum anzunehmen, daß die Geschichte uns kein besseres Beispiel des Kämpfers für die Freiheit liefern kann, nach dem heutzutage so viele suchen. Es ist aber der Christus der Evangelien, der, wie Paulus verkündet, uns freigemacht hat.

Die Alternative, vor der wir stehen, lautet: an diese Verkündigung glauben oder sie ablehnen. Es ist ein seltsam anmutendes und nutzloses Unterfangen, die Evangelien neu zu schreiben, um uns auf diese Weise einen verständlicheren Jesus zu bescheren – verständlicher vom Standpunkt der allgemeinen Anliegen und Bestrebungen unserer Zeit aus. Es wäre so viel einfacher und redlicher, unser Wunschdenken nicht mit dem überalterten Schmuck auszuputzen, der der Gestalt Jesu von Nazareth anhaftet.

Doch sind es grade diese scheinbar überalterten schmückenden Elemente der Geschichte, die für das christliche Evangelium wesentlich sind, denn es verkündet, daß Gott *wirklich in Form einer historischen Tatsache* tätig geworden ist, um uns von dem Unheil unserer Selbstgenügsamkeit zu erlösen. Ohne dieses tiefe Eingreifen in die menschliche Geschichte wäre das Christentum nicht mehr als eins von vielen mythischen Weltbildern, die – wie wir es zu zeigen versucht haben – der Mensch sich immer neu entwirft, um eine überzeugende Selbsterklärung zu finden, sowie eine wirksame Art und Weise, um in seinen Kampf ums Überleben eine Ordnung und einen Zweck hineinzubringen. Das historische Leben Jesu von Nazareth ist für das Christentum wesentlich, weil es die *Geschichte* Jesu Christi, des Sohnes Gottes, die historische Offenbarung des handelnden Gottes, ist. Wäre sie nicht mehr als die Geschichte eines Menschen, der besonders frei oder besonders weise oder sonst etwas ist, so könnte sie ihren Platz nur neben vielen anderen ermutigenden Beispielen menschlicher Leistung finden, die uns die Geschichte des Menschengeschlechtes bietet. Ist sie nur eine historische Projektion dessen, wie manche Leute den Sinn und Zweck ihres menschlichen Lebens verstehen, dann gehört sie in eine Reihe mit den großen Mythen, die der Menschegeist geschaffen hat. Und der Mensch müßte mit stoischer Unbeirrbarkeit in dem Bemühen fortfahren, sich selbst zu erlösen. Doch das ist keine frohe Botschaft; das ist nicht das christliche Evangelium, und das christliche Evangelium läßt sich nicht verständlicher und glaubwürdiger machen, indem man es zerstört. Das Bemühen solcher Autoren wie van Buren und der ganzen «Gott-ist-tot-Bewegung»

gibt ein ergreifendes Zeugnis von einem fortwährenden Glauben, daß das christliche Evangelium irgendwie die Frohe Botschaft der Erlösung *sein muß*. Es ist ganz wesentlich eine Bewegung, die von Menschen herrührt, die im traditionellen christlichen Glauben aufgewachsen sind und sich irgendwie an diesen Glauben klammern, wenn sie überwältigt werden von der deutlichen Erkenntnis, daß er in diesem säkularisierten Zeitalter unverständlich und unannehmbar wird. Doch kann es nur eine kurzlebige Bewegung sein, denn sie kann der eigenen nächsten Generation, die nicht den gleichen Ausgangspunkt gehabt hat, nichts mehr sagen. Für sie wird ein entmythisiertes Christentum nur eine ebenso beschwerliche Alternative zu den leicht verfügbaren entchristlichten oder ganz einfach nichtchristlichen Formen des Humanismus' sein. Die ganze Bewegung berührt mich wie eine Art Desillusionierung der Lebensmitte. Die Gründe für diese Desillusionierung sind schlimm genug, rühren aber im Grunde von der Ermüdung und dem sinkenden Mut her, die immer so charakteristisch für das Problem der Lebensmitte sind.

Die treffende Kritik hat Alastair MacIntyre zum Ausdruck gebracht, der im übrigen die nach meiner Meinung ehrlichere Wahl der einzig wirklichen Alternative getroffen hat: die unumwundene Ablehnung des Christentums. Er schreibt: «Die Formeln der neuen Theologie bringen, wie mir scheint, so viel Sinn und emotionale Kraft, wie sie aufgrund ihrer Herleitung von dem bedeutend gehaltvolleren Glauben der Vergangenheit und ihrer Verbindung mit diesem besitzen. Ohne diese Herleitung und Verbindung würden die betreffenden Formeln dem modernen Menschen nicht nur keinen in verständlicheren Begriffen neu konzipierten Glauben bieten, sondern einen noch unverständlicheren als die Theologie, die sie korrigieren möchten. So befinden sich die Vertreter der neuen Theologie in einer grundlegend falschen Ausgangslage. Tatsächlich hängen sie von dem Traditionalismus ab, den sie abzulegen behaupten.»<sup>16</sup>

«Das ist ein hartes Wort, wer kann das hören?» (Jo 6,60). Sicher eine vernünftige Erwiderung, nicht allein nach Anhörung der Rede Christi über das Brot des Lebens, sondern auch, wenn man das ganze christliche Evangelium von Anfang bis Ende gehört hat! Es ist einfach nicht wahr, daß es erst jetzt «hart» geworden ist. Das war es immer schon. Niemand wird zweifeln, daß der moderne, von Wissenschaft und Technik geprägte Mensch seine eigenen, spezifischen Schwierigkeiten damit hat – das ist ganz offenkundig, und die Folgeer-

scheinungen liegen allzu greifbar auf der Hand. Doch es ist dabei in einer so anmaßenden Form vorausgesetzt, daß der «vorsäkulare» Mensch ohne Schwierigkeiten alles Mögliche glauben konnte, nur weil er von Kernphysik oder Biochemie noch keine Ahnung hatte. Diesen vorsäkularen Menschen hat es nie gegeben, und menschliche Leichtgläubigkeit gibt es auch bei uns immer noch, obgleich sie sehr wohl in ihrer neuen Verkleidung gewandelt erscheinen kann. Das Suchen des Menschen nach Selbstverständnis; seine Neigung, nicht weiterzuschauen, als seine eigenen Kräfte und seine eigenen auf sich bezogenen Interessen reichen; sein ständiges Schwanken zwischen einem unbewiesenen Optimismus, der auf die eigene Allmacht baut, und einem verzweifelnden Pessimismus, wenn ihm die Erreichung dessen mißlingt, wonach er strebt: Das alles bleibt sich gleich, wie auch immer des Menschen empirisches Wissen vom Universum sein mag. Er kann sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß zur Wirklichkeit der Existenz mehr gehört als das, – in welchen Begriffen und Vorstellungen er auch diese Erkenntnis fassen mag, ja selbst wenn er sie in aller Form abstreitet. Daher ist es falsch, wenn wir die uns so oft aufgeschwätzte Unwahrheit annehmen, das Christentum sei nicht mehr annehmbar wegen seiner mythischen Sprache und Ausdrucksweise. Der Mensch existiert nicht – und kann nicht existieren – ohne irgendeine Form von Mythos, der als Ergänzung für den Teil des Selbstverständnisses eintritt, der über die rationale Erkenntnis seines Verstandes hinausreicht, und durch den Einfluß auf seine gesamte Persönlichkeit die Anregung und die Kontrolle gewährt, ohne die der Mensch sein tägliches Leben nicht weiterführen kann.

Der Weg nach vorn für den christlichen Theologen liegt daher nicht in der Richtung einer radikalen Entmythisierung der christlichen Offenbarung, sondern in der einer klareren Erfassung und Bewertung des menschlichen Bedürfnisses und Verlangens, das die Form bestimmt hat, welche die biblischen Schriften angenommen haben, und das sich gleich bleibt – auch in der säkularisierten Stadt. Die Schrift spiegelt nicht ein bestimmtes «Weltbild» wider, wie so oft gesagt wird, sondern ein Bild vom Menschen, das historisch verwirklicht ist in der Person Jesu Christi, – ein Menschenbild, das auf der Erkenntnis der Wirklichkeit und Transzendenz Gottes basiert. Die Schrift ist unvermeidlich eingebettet in Begriffe und Vorstellungen, die aus einem bestimmten, ganz konkreten Weltbild stammen, und zwar weil das Menschenbild, das sie



entwirft, sowohl real als historisch realisiert ist. Ist dieses Menschenbild real, dann muß es eingebettet sein in Ideen und Vorstellungen, die sich von irgendeinem konkreten Weltbild herleiten, da der Mensch ein historisches Wesen ist. Ist dieses Menschenbild historisch realisiert in der Person Jesu Christi, so muß es in Begriffe und Vorstellungen eingebettet sein, die aus einem bestimmten Weltbild stammen und einen bestimmten Abschnitt der Geschichte in sich schließen. Die nach einem «entmythisierten» Christentum streben, müssen anerkennen, daß sie dies damit bezahlen, daß sie nur soviel und so wenig über sich selbst lernen, wie die Geschichte eines, wenn auch besonders hervorragenden Mitmenschen ihnen erzählen kann. Die nach einem «entgeschichtlichten» Christentum streben – und es gibt viele Christen, die sich mit dieser Art von Wunschvorstellung selbst betrügen –, müssen zugeben, daß sie das damit bezahlen, daß sie schließlich nur eine ideale Konstruktion dessen vor sich haben, was das Leben bedeuten und was ihre Bestimmung sein sollte. Eine unmythisierte Geschichte oder ein unhistorischer Mythos? Oder die Botschaft von dem transzendenten Gott, dessen Stimme, wie berichtet ist, bei Jesu Taufe erscholl mit den Worten: «Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen» (Mk 1, 11)? Weder die Schrift noch die Christen können die Entscheidung des einzelnen Menschen bestimmen: «Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht» (Jo 6, 44), doch müssen wir weiterhin authentische Alternativen anbieten. Und dabei müssen wir Schiffbruch erleiden, wenn wir auf der einen Seite selbstgefällig das heutige Suchen nach einer nicht-christlichen Heilsbotschaft übersehen, oder auf der anderen allzu leichtfertig einräumen, daß der moderne Mensch das echte christliche Evangelium nicht mehr verstehen kann. Die Enge des herr-

schenden wissenschaftlichen Weltbildes erschwert zwar zweifellos die Verkündigung des christlichen Evangeliums. Doch wäre es ein unbegründeter Pessimismus, wollten wir resignieren und es für unmöglich erklären, dieses Weltbild auszuweiten: ein Pessimismus, den die Novellisten, Bühnenaufsteller, Maler und Musiker der sogenannten weltlichen Stadt nicht teilen. Vor allem aber wäre es ein Pessimismus, der unvereinbar ist mit unserer Jüngerschaft Christus gegenüber, wie sie in den Worten des Simon Petrus ausgesprochen ist: «Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und wissen, daß du der Heilige Gottes bist» (Jo 6, 68–69).

<sup>1</sup> «When Scientists play the Role of God»: The Times (16. November 1968).

<sup>2</sup> Langdon Gilkey, *Modern Myth-Making and the Possibilities of Twentieth-Century Theology*: L. K. Shook (Hrsg.), *Renewal of Religious Thought I* (New York 1968) 291.

<sup>3</sup> aaO.

<sup>4</sup> aaO.

<sup>5</sup> Charles Darwin, *The Origin of Species*, hrsg. mit einer Einführung von J. W. Burrow (London 1968) 46.

<sup>6</sup> *The Secular City* (London 1965) – deutsch: *Stadt ohne Gott?* (Stuttgart 51969).

<sup>7</sup> Alan Brien, *The New York Nightmare*: Sunday Times (6. April 1969).

<sup>8</sup> aaO. 258.

<sup>9</sup> aaO. 259.

<sup>10</sup> *The Guardian* (10. Februar 1969).

<sup>11</sup> *The Secular Meaning of the Gospel* (London 1963) 157.

<sup>12</sup> aaO. 121.

<sup>13</sup> aaO. 122.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> aaO. 163.

<sup>16</sup> *The Listener* (15. Februar 1968).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### THOMAS WORDEN

geboren am 10. Juni 1920 in Chorley (England), 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Fribourg, am Bibelinstitut und an der École biblique. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften und seit 1968 Lektor der biblischen Theologie am Upholland College in Wigan (England).