

Gregory Baum

Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage

Die klassische Gott-Frage galt Gottes Existenz. «Gibt es einen Gott? Ist die sichtbare Welt alles oder gibt es über sie hinaus und über ihr ein unsichtbares höchstes Wesen, das Gott genannt wird?» Das war die entscheidende Frage, die die Menschen sich stellten; und je nachdem wie ihre Antwort darauf ausfiel, waren sie Theisten oder Atheisten. Die Christen waren Theisten: Sie glaubten an die Existenz Gottes und verkündeten sie als Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens. Aber gibt es wirklich dieses unsichtbare höchste Wesen? Die Philosophen haben über die Jahrhunderte hin diese Frage untersucht und gelangten dabei zu widersprüchlichen Schlüssen: Manche dachten, sie könnten die Existenz Gottes beweisen aus der Existenz der Dinge, die wir sehen, während andere der Meinung waren, sie könnten eine Erklärung für eine unsichtbare Welt liefern ohne Bezugnahme auf das Göttliche.

Heute hat sich die entscheidende Frage nach Gott geändert. Das ist zumindest die Behauptung mancher zeitgenössischer Theologen. Aufgrund tiefgreifender Änderungen in der westlichen Gesellschaft, die schließlich auch das Leben der Kirche und in der Kirche berührten, haben die Menschen ihr Verhältnis zur Realität neu definiert und sind dahin gelangt, auch die Frage nach dem Göttlichen auf eine andere Weise zu stellen. Bezeichnend ist dabei, daß erstmals in der Geschichte Gott innerhalb der christlichen Kirche selbst problematisch geworden ist. Doch ehe wir die heutige Fragestellung nach Gott formulieren können, müssen wir nach den Wurzeln des neuen Selbstverständnisses des Menschen in den sozialen Institutionen des modernen Lebens Ausschau halten und die Rolle der Religion im Aufbau der Gesellschaft untersuchen.

Das neue Selbstverständnis

Die Änderung der Art und Weise wie der moderne Mensch seiner selbst gewahr wird, wurzelt in zwei

bedeutsamen historischen Ereignissen: der industriellen Revolution und der Französischen Revolution. Die Sozialtheoretiker des letzten Jahrhunderts, gleich ob konservativ, liberal oder radikal, waren sich einig über die entscheidende Rolle dieser beiden Ereignisse. Nicht selten stimmten sie sogar in ihrer Darstellung des modernen Bewußtseins überein, das zu ihrer Zeit im Entstehen begriffen war, auch wenn sie in der Wertung dieses Bewußtseins weitgehende Unterschiede zeigten.¹

Ich möchte die Auswirkungen dieser beiden Revolutionen auf Gesellschaft und Bewußtsein kurz zusammenfassen. Die industrielle Revolution brachte eine neue Mobilität in die europäische Gesellschaft. Die Schaffung großer Industriezentren zog Arbeitskräfte aus den dörflichen Gemeinden an, zerstörte die traditionellen Lebensmuster, nahm den einfachen Menschen ihre überkommene Sicherheit und schuf neue Städte, die Zentren von Armut und Ausbeutung wurden. Zur gleichen Zeit waren die Erfolgreichen in den neuen Städten frei, Lebensbedingungen zu schaffen, die ihren Idealen entsprachen. Für sie bedeutete der Zusammenbruch der traditionellen Muster und Modelle neue Möglichkeiten der Kontrolle und Umformung der Gesellschaft. Die Schaffung gewaltiger Industrieunternehmen ermöglichte es einigen wenigen Menschen, großen Reichtum zu erwerben, auf der sozialen Leiter emporzusteigen und eine neue Rolle des Machtbesitzes in der Gesellschaft zu übernehmen. Die horizontale wie die vertikale Mobilität in der Gesellschaft untergrub traditionelle Werte, nahm dem sozialen Leben seine Stabilität und brachte ein Prinzip fortlaufender sozialer Wandlung zur Wirksamkeit.

Wir stellen ferner fest, daß die neue technologische Entwicklung, verbunden mit einer in großem Maßstab einsetzenden Industrialisierung, die materiellen Lebensbedingungen im Bürgertum verbesserte und eine Tendenz hervorrief, den Lebensstandard Jahr für Jahr zu heben. Lebensbedingungen wurden nicht mehr als feststehende Realität betrachtet, mit denen der Mensch sich abzufinden und denen er sich anzupassen hatte, – sie wurden vielmehr zu einer Aufgabe und Verantwortlichkeit. Die Menschen träumten nun davon, Lebensbedingungen nach ihrer eigenen Wahl zu schaffen.

In einer ganz ähnlichen Weise modifizierte die Französische Revolution die politische Vorstellungswelt des Westens. Die dramatischen Ereignisse, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich eintraten, gaben dem Menschen des

Westens die Überzeugung, daß soziale Institutionen, mochten sie auch sakralen Charakters und durch noch so hohes Alter geheiligt sein, nicht ewig waren. Sie waren Menschenwerk und konnten daher abgebaut und nach neuen Vorstellungen neu erbaut werden. Das Ideal der Demokratie war ein Ausdruck des Suchens nach sozialen Institutionen auf allen Ebenen, entsprechend den Werten und Zielen der Menschen, die jeweils auf diesen Ebenen standen. Auch hier erschien die Gesellschaft nicht als definitiv gegebene Realität, der der Mensch sich anzupassen hatte, sondern als Aufgabe für den Menschen, als Struktur, die neu zu schaffen war, als Produkt menschlichen Lebens und Handelns.

Während die Urbanisierung, die soziale Mobilität, die Entwicklung der Technologie und das Entstehen demokratischer Strukturen die Menschen zunächst nur in einigen wichtigen Zentren Europas und Amerikas betrafen, sahen die Sozialtheoretiker des 19. Jahrhundert klar voraus, daß die entsprechenden sozialen Institutionen sich über den gesamten Westen verbreiten und schließlich das Bewußtsein der Menschen in weitestem Umfang umwandeln würden. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß die Wurzeln dieses neuen Bewußtseins in eine Zeit vor Beginn der beiden Revolutionen zurückreichten. Die Revolutionen waren letztlich Höhepunkte vorhergehender kultureller und politischer Entwicklungen. Die zwei Revolutionen haben letztlich nur soziale Institutionen geschaffen, die die Lebensformen ganzer Bevölkerungen bestimmen und so die Menschen zu einem neuen Verständnis ihrer selbst und ihrer Umwelt führen sollten.

Wie läßt sich dieses neue Bewußtsein charakterisieren? Es war unvermeidlich eine Widerspiegelung der tatsächlichen menschlichen Erfahrung der Gesellschaft. Während früher die soziale Wirklichkeit dem Menschen vorgegeben war und der Mensch versuchte, sie zu verstehen und sich mit seinem Leben ihr anzupassen, wurde diese Wirklichkeit nunmehr als nicht-endgültig erfahren: als etwas, das noch zu errichten blieb, als ein sozialer Vorgang, von dem zwar das Vergangene gegeben, das Zukünftige jedoch noch unbestimmt und offen war für das Handeln des Menschen. So gelangte man dahin, die Wirklichkeit als Vorgang, als «Prozeß» zu verstehen: als Entwicklung, als fortwährende Schöpfung, die nicht restlos bestimmt war durch statische Gesetze, sondern ihren Weg nahm über die freien Entscheidungen und Tätigkeiten des Menschen. Die Menschen be-

gannen, sich für ihre Zukunft verantwortlich zu fühlen. Sie dachten daran als Menschheit ihre Welt zu gestalten und sich damit zugleich für ihre eigene Umgestaltung einzusetzen. Philosophen und Soziologen begannen, wenngleich unter Verwendung unterschiedlicher konzeptueller Instrumentarien, das menschliche Handeln als die entscheidende Wirkkraft anzusehen, durch die die Menschen die Welt konstituieren, in der sie leben, und zugleich damit sich selbst als Gemeinschaft schaffen. Die Denker, die dieses Wirklichkeitsverständnis vertraten, waren überzeugt, daß es sich dabei nicht um eine weit hergeholt, primär intellektuelle Konstruktion handle, sondern um einen Ausdruck der Erfahrung des einfachen Volkes, das unter den neuen Lebensbedingungen lebte. Das Vorgegebene waren der nicht-endgültige Mensch und die nicht-endgültige Realität. Aufgabe des Menschen war es nun, die Wirklichkeit zu gestalten und damit den Menschen zum freien und verantwortlichen Wesen zu machen.

Bei dieser Art von Gewährwerden der Wirklichkeit wurde es unvermeidlich, daß die Theoretiker zu einer Neubewertung von Denken und Erkenntnis gelangten. Die geistige Tätigkeit des Menschen war Teil der Gestaltung der Welt. Wahrheit war nicht eine private Leistung des Verstandes, die in einer Angleichung des menschlichen Geistes an die außerhalb von ihm liegende Wirklichkeit bestanden hätte: Wahrheit betrachtete man nunmehr als ein Element, ein wesentliches Element für die Erbauung der Welt und die fortschreitende Selbstkonstituierung des Menschen. Denken und Handeln waren enger miteinander verknüpft, als man in der Vergangenheit vermutet hatte. Aus dieser Perspektive wurde religiöse Wahrheit ebenfalls von der Welt, die sie schuf, und dem Handeln, dessen Ausdruck sie war, ausgehend verstanden. In diesem Kontext erhielt die Frage nach Gott eine neue Bedeutung.

Religion und Ideologie

Während die Philosophen der Aufklärung die Religion als Sammlung von abergläubischen Vorstellungen betrachteten, die es zu beseitigen galt, erkannten die Sozialtheoretiker des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts die Religion als eine Funktion innerhalb der Gesellschaft. Selbst wenn sie dabei die Religion vollkommen negativ bewerteten, wie dies etwa bei Marx der Fall war, verstanden sie sie doch als bedeutsamen Ausdruck des sozialen Lebens. Unter den Soziologen war

eine positive Wertung der Religion ziemlich allgemein. So betrachtete zum Beispiel Emile Durkheim Religion als Feier des sozialen Bandes, das die Gesellschaft konstituiert.² Religion ist der Leim, der eine Gesellschaft zusammenhält. Religion schafft und nährt Werte, aus denen Menschen ihr soziales, kulturelles und personales Leben hervorbringen. Andere Soziologen wie Max Weber waren aufgeschlossener für die dynamische Funktion der Religion.³ Da Religion eine Quelle von Innerlichkeit ist und des Menschen eigene Selbstdefinition bestimmt, besitzt sie ein einzigartiges Potential für Sozialkritik und Änderung der sozialen Verhältnisse. Auch hier wird Religion als eine der stärksten sozialen Kräfte angesehen. Aus dieser Perspektive betrachtet, bringt eine religiöse Äußerung das Verhältnis des Menschen zu Kultur und Gesellschaft zum Ausdruck und gibt den Anstoß zu einer bestimmten Handlungsrichtung. Religion ist ein Teil des Gebäudes der Menschewelt.

Die radikalen Sozialtheoretiker andererseits verstanden Religion als Ausdruck der Entfremdung des Menschen seinem Mitmenschen und der Natur gegenüber. Religion war Ausdruck sozialer Krankheit, Spiegelung von Herrschaftsstrukturen, die den Menschen den tiefsten Gründen seines Menschseins entfremdeten. Für Marx war Religion das Stöhnen des unterdrückten Geschöpfes, das Gefühl einer herzlosen Welt und die Seele seelenloser Lebensbedingungen.⁴ Religion war eine Illusion, erzeugt dadurch, daß der Mensch die tatsächlichen sozialen Bedingungen und Machtstrukturen, die in seinem Leben wirksam waren, nicht erkannte.

Sehr beachtenswert ist es, daß Marx den atheistischen Materialismus der Philosophen der Aufklärung – einschließlich Feuerbachs – ebenso verurteilte wie die Religion selbst.⁵ Feuerbach hatte sich noch mit der klassischen Gott-Frage befaßt: Gibt es einen Gott? Seine Antwort war negativ gewesen. Doch nach Marx' Meinung hatte Feuerbach die soziale Erheblichkeit der Religion übersehen. Er hatte nicht danach gefragt, was in der Gesellschaft, welcher Krankheitszustand oder welche Unterdrückung, die Menschen dazu veranlaßt hatte, sich derartige Illusionen zu schaffen. Solange diese Fragen ungestellt bleiben und keine Bemühung unternommen würde, die Gesellschaft zu ändern, war Marx' Ansicht, würden die Menschen in einem falschen Bewußtsein verbleiben und einfach eine Illusion durch eine andere ersetzen. Der traditionelle atheistische Materialismus war nach

Marx ebensosehr Illusion wie die Religion, mit der einzigen Ausnahme, daß er die Interessen einer anderen Klasse widerspiegelte. Nicht jeder Atheismus ist wahr. Marx sah die religiöse Frage in einem neuen Licht. Die Wahrheit einer religiösen Aussage hängt ab von ihrem Gewicht und ihrer Macht in der wirklichen Geschichte der Menschen. Was für ein Bewußtsein bringt die religiöse Aussage zum Ausdruck und was für ein Handeln setzt sie in Bewegung?

Marx' unqualifizierte Gleichsetzung von Religion und Ideologie ist zwar völlig unannehmbar, doch möchten heute manche die ideologische Komponente in der Religion und in anderen kulturellen Manifestationen gänzlich leugnen. Speziell die Christen haben erkannt und anerkannt, daß in ihrer Religion, in ihren Lehrformulierungen, ihren liturgischen Ausdrucksformen und ihren organisatorischen Strukturen in unterschiedlichen Proportionen Elemente vorhanden sind, die eine unbewußte Verteidigung sozialer Privilegien und politischen Machtbesitzes darstellen. Hier steht an erster Stelle die Klassenideologie, die Marx zum zentralen Punkt seiner Analyse gemacht hat. Die enge Bindung einer kirchlichen Institution an die herrschende Klasse einer Gesellschaft gibt der Religion und ihrer Botschaft einen stark ideologischen Schub, der den politischen status quo schützt und den Fortbestand der gegenwärtigen sozialen Ordnung fördert. Heute können die Christen Beispielfälle aus ihren eigenen Ländern, aus dem kirchlichen Leben in Europa und Amerika wie auch aus den Missionen der Kirchen in anderen Kontinenten anführen, in denen eine enge Bindung der Kirche an eine politische Partei, eventuell eine ungerechte soziale Ordnung oder sogar an ein auf Unterdrückung aufbauendes politisches System der christlichen Botschaft eine deutliche ideologische Signifikanz gegeben hat. In manchen Situationen kann Verkündigung Gottes geradezu eine Verteidigung geltender Gesetze und der herrschenden Ordnung sein und die Botschaft von Liebe und Leiden Christi in versteckter Weise Geduld und Gewährenlassen angesichts sozialer Ungerechtigkeit suggerieren.

Daneben gibt es auch noch die nationale Ideologie. Die Christen haben erlebt, daß ein starkes Nationalgefühl bis in die tiefsten Bereiche der Religion eindringen und dann in der Praktizierung dieser Religion und der Verkündigung des Evangeliums ihren Ausdruck finden kann. Jedes Volk tendiert dahin, eine Art bürgerliche Religion zu erzeugen, einen Mythos zur Glorifizierung seiner

nationalen Bestimmung, der sich leicht mit der Religion des Evangeliums vermischt.⁶ Religion kann zum Ausdruck, ja zur Verkleidung für nationalistische Gefühle werden. In manchen Ländern werden nationalistische Gruppen zu lautstarken Verteidigern der Rechte Gottes und seiner Kirche. Gleichzeitig tendieren die christlichen Kirchen dahin, für die Fehler und Verbrechen der Nation, der sie angehören, blind und taub zu werden. Was bedeutet nun die Beteuerung, daß Gott existiert in den verschiedenen historischen Situationen?

Neuerdings haben wir die Ideologie der Rasse und Kultur kennengelernt. Auf die Religion kann ein Anspruch rassischer Überlegenheit und die Verteidigung eines partikulären kulturellen Ideals gestützt werden. Wir haben in mehreren Ländern Europas und in Amerika das seltsame Phänomen, daß agnostische oder gar atheistische Bürger, denen sehr viel an dem Ruhm ihres Landes oder der Erhaltung überkommener rassischer oder kultureller Vorherrschaft gelegen ist, gegen die doktrinalen und liturgischen Änderungen in der katholischen Kirche wie in anderen christlichen Kirchen Stellung nehmen.

Schließlich haben wir noch die Ideologie des individuellen Lebens, die vor allem von der Tiefenpsychologie erforscht worden ist. Zwar ist die Auffassung Freuds, der die ganze Religion auf eine durch Verdrängung von Instinkten ausgelöste unbewußte Projektion reduzieren möchte, völlig unhaltbar, ebenso aber auch die Meinung, die heute manche Leute vertreten, die bestreiten, daß in der Religion Projektionen unterschiedlicher Stärke und variierenden Inhalts vorhanden sind, hervorgerufen durch ungelöste Probleme auf der Ebene der Instinkte, die möglicherweise bis in die frühe Kindheit zurückgehen. Namentlich Priester und Pastoren, die viel in der persönlichen seelsorglichen Führung und Beratung tätig sind, haben erkannt, daß viele Gott und Erlösung berührende Probleme keineswegs religiöse Probleme sind, sondern Verkleidungen, hinter denen menschliche Probleme stehen, denen sich der Mensch nicht stellen will. Heute streben selbst Christen, die keine akuten emotionalen Probleme haben, nach größerer Selbsterkenntnis und möchten in ihrem Glauben und religiösen Handeln die Elemente einer Projektion erkennen, die auf unbewußten Widerstand gegen vitale Konflikte zurückgehen. Die Christen geben gern zu, daß Religion zum Ausdruck von Bewußtseinsverirrungen werden kann oder zu einer Abschirmung, die

den Menschen hindert, die Wirklichkeit zu sehen wie sie ist.

Zugleich aber glauben die Christen, daß das Evangelium die Menschen von Verirrungen des Bewußtseins heilt und rettet. Jesus Christus ist gekommen, um die Menschen von ihren Illusionen zu befreien und von der Macht, die diese Illusionen über sie haben. In seinem Kampf gegen die Mächtigen in Israel enthüllte Jesus, wie Religion eine verborgene, weithin unbewußte Verteidigung politischer Macht und sozialer wie nationaler Privilegien werden kann. Durch seinen Kampf gegen den Legalismus enthüllte Jesus, wie Religion zur Quelle tödlichen Zwanges und ständig wiederholter Handlungen im Leben der Menschen werden und diese dem Heil und der Erlösung entfremden kann. Seine Verheißung lautete, daß seine Botschaft die Menschen frei machen werde. Im Evangelium, so schließen wir, offenbarte Christus, daß für die Religion – einschließlich jener einen, die in seinem Namen verkündet wird – die Notwendigkeit einer ständigen Kritik besteht.

Die eben angestellten Überlegungen haben uns gezeigt, daß die Christen sich nicht mehr damit begnügen, eine religiöse Aussage, zum Beispiel eine Aussage über Gottes Existenz, allein in fertig vorliegender begrifflicher Form zu verstehen: Sie wollen auch ihr tatsächliches Gewicht und ihre Macht im Leben und in der Geschichte prüfen. Eine und dieselbe Aussage über Gott braucht im Munde verschiedener Menschen nicht unbedingt die gleiche Bedeutung zu haben. Die Christen müssen sich die Frage stellen, welches Verhältnis zur Gesellschaft und zum persönlichen Leben eine Aussage über Gott widerspiegelt und was für ein Handeln sie bei den Menschen bewirkt, die sie annehmen. Nicht jeder Theismus steht notwendig in Einklang mit dem Evangelium.⁷ Ein Theismus ist nur in dem Maße annehmbar, wie er nicht-ideologisch ist. Die entscheidende Frage für viele Menschen heute ist nicht die klassische theistische Gott-Frage: Gibt es einen Gott? sondern: Wie kann unser persönliches und soziales Bewußtsein so umgeformt werden, daß es ein Verhältnis zu Leben und Gesellschaft ausdrückt und fördert, das mit dem Evangelium Jesu Christi in Harmonie steht.

Die Frage nach dem Göttlichen

Die neue Erfahrung, daß Wirklichkeit nicht-endgültig und der Mensch berufen ist, seine eigene Zukunft zu schaffen, hat das Leben der Kirche im

20. Jahrhundert zutiefst beeinflußt. Selbst religiöse Aussagen sind zu verstehen als Ausdruck der Verantwortung des Menschen für das menschliche Leben und seiner Hoffnung für Schicksal und Bestimmung der Menschheit. Erstmals ist dieses neue Bewußtsein auf dem Zweiten Vatikanum von der katholischen Kirche amtlich anerkannt worden. Hier heißt es in der Konstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*: «Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist. Dies tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn wir uns die Einswerdung der Welt und die uns auferlegte Aufgabe vor Augen stellen, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.»⁸

Hier verbündet die Kirche selbst sich mit diesem neuen Humanismus. Das klingt auf den ersten Blick überraschend. Wie kann christliche Kirche sich mit einem Humanismus identifizieren, in dem der Mensch zuerst und zunächst nicht in bezug auf Gott verstanden wird, sondern in seinem Bezug auf die Menschheitsfamilie und ihre Geschichte? Ist das nicht Verrat an christlicher Tradition? Für den Christen, der sich noch an der klassischen Form der Gott-Frage orientiert, muß dieser Satz von dem neuen Humanismus zweifellos ein Stein des Anstoßes werden. Aber wenn wir diesen Satz und den Abschnitt, dem er entnommen ist, in den Rahmen des ganzen Konzilsdokumentes hineinstellen, so wird deutlich, daß dabei das Göttliche keineswegs vergessen ist: Die göttliche Dimension, d. h. das Übernatürliche wird als implizit in der wachsenden Verantwortlichkeit des Menschen für seine Brüder und die Geschichte vorhanden gesehen. Aus der Perspektive der heutigen Theologie gesehen ist Gott das im Menschenleben prä-sente und in Jesus Christus geoffenbarte Mysterium, das den Menschen frei macht von seiner Gebundenheit an das Oberflächliche und Egozentrische, das Mysterium, das den Menschen befähigt, zu unterscheiden und mit den destruktiven Kräften im menschlichen Leben zu ringen, das Mysterium schließlich, das den Menschen aufschließt für die Heilung und Erhebung des Lebens,

die ihm fortwährend in seiner Geschichte angeboten sind.

Die Frage nach Gott ist zur Frage nach Gottes Präsenz als Schöpfer und Erlöser im menschlichen Leben geworden, d. h. zu der Frage nach Sinn und Bestimmung der Geschichte des Einzelnen und der Gesellschaft.

Der erste katholische Theologe, der die Gott-Frage in diesem neuen Licht verstanden hat, war Maurice Blondel um die Jahrhundertwende.⁹ Während er den weiteren sozialen und politischen Aspekten der menschlichen Selbstgestaltung keine besondere Aufmerksamkeit schenkte, betrachtete er die personale Selbstgestaltung des Menschen, d. h. seine Persönlichkeitsgeschichte, als den Ort des Übernatürlichen und zeigte, daß das Leben selbst den Menschen mit der entscheidenden Frage nach dem Göttlichen konfrontierte. Jeder Mensch wird während seines Lebens immer und immer wieder vor die Wahl gestellt, ob er in sich verschlossen bleiben, sich in seiner begrenzten Welt häuslich einrichten und festsetzen und sich für die Deutung seiner Erfahrungen an ein für allemal festliegende Kategorien klammern will, – oder ob er offen sein, seine festgelegte und begrenzte Sicht der Wirklichkeit fahren lassen und die Möglichkeit eines neuen, aus einem über ihn selbst und seine Fassungskraft hinausreichenden Mysterium geschaffenen Bewußtseins akzeptieren will. Diese Entscheidung – so erklärt Blondel – findet nicht im Verstand des Menschen statt, sondern in seinem Handeln (action), das heißt in seiner lebendigen Einlassung und Ausrichtung. Denn Gottes Geschenk seiner selbst ist dem Menschen im Leben angeboten.

Blondels Phänomenologie des menschlichen Geistes folgen heute nur einige wenige Theologen. Doch stimmen – und zwar schon seit seiner Zeit – immer mehr Theologen mit ihm darin überein, daß die klassische Frage nach Gott nicht die entscheidende Frage nach dem Göttlichen ist. Die klassische Formulierung: Gibt es einen Gott? Existiert Gott? verdunkelt sogar in einem Sinne die entscheidende Frage des menschlichen Lebens und des christlichen Evangeliums: Sie scheint zu implizieren, daß die Gott-Frage zuerst und zunächst im Intellekt gestellt und beantwortet wird, und wenn sie einmal erledigt ist, eine neue praktisch-konkrete Beziehung zum Leben entstehen läßt. Heute glauben viele Christen, das sei eine Umkehrung dessen, was bei der Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen tatsächlich geschieht. An erster Stelle, so sagen sie, stehe die Lebensin-

lassung des Menschen: In ihr offenbare sich ihm das göttliche Mysterium; in einer Reaktion auf das Leben, die sich in Handeln und Haltung ausdrücke, öffne der Mensch sich für eine neue Zukunft oder bleibe in der Vergangenheit hängen. Die Theologen stellen diese Wahl, diese Frage-und-Antwort, auf verschiedene Art und Weise dar. Da die Frage gnadenhaft im Leben Gestalt annimmt, ist es nicht mehr leicht, eine endgültige und eindeutige Formulierung für sie zu finden. Manche Theologen verlegen den Schwerpunkt auf die Einlassung des Menschen in seinem persönlichen Leben als Einzelner, auf seine Aufgeschlossenheit für das Neue, seine Entschlossenheit zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen, seiner Hinwendung

oder seinem Durchbruch zu einem neuen personalen Bewußtsein; andere dagegen konzentrieren sich mehr auf die Einbezogenheit des Menschen in das soziale und politische Leben, sein Offensein für eine neue Ordnung, seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen in der Gesellschaft, seinen Durchbruch zu einem neuen sozialen Bewußtsein. Im einen wie im anderen Falle jedoch ist diese Frage nach Gott-im-Leben selbst gestellt. Der Gottesbegriff und die Aussage, daß Gott existiert, stammen aus der Reflexion des Menschen über seine Präsenz in der Geschichte, und niemand kann sie erfassen, solange er nicht eine positive Antwort auf die göttliche Präsenz im tatsächlichen Leben gegeben hat.

¹ Siehe z. B. R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York 1968).

² Vgl. E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York 1965).

³ Vgl. M. Weber, *The Sociology of Religion* (amerik. Ausg. Boston 1968).

⁴ Vgl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right* = Karl Marx: *Early Writings* (amerik. Ausg. New York 1956) 43–44. Vgl. vor allem die berühmten Thesen on Feuerbach = Karl Marx: *Selected Writings* (ed. T. R. Bottomore, New York 1956) 67–69.

⁶ Vgl. R. N. Bellah, *Civil Religion in America* = *The Religious Situation 1968* (Boston 1968) 331–355.

⁷ Leslie Dewart, *The Future of Belief*, deutsch von Kh. Bergner: *Die Zukunft des Glaubens* (Einsiedeln 1968) 66 ff.

⁸ *Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute*, 55.

⁹ *Letter on Apologetics and History and Dogma* (engl. Ausg. London 1964).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg (Schweiz) sowie an der McMaster Universität (Hamilton, Kanada) ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität von Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und beigeordneter Herausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u. a.: *The Credibility of the Church Today* (1968), *Faith and Doctrine* (1969), *Man Becoming* (1970).

Klaus Schäfer

Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott

1. Zur Fragestellung

Wo es um Wandlungen der Gottesfrage geht, da muß auch von Jesu Rede von «Gott» gesprochen werden. Denn wenn wir als Christen weiterhin von «Gott» reden wollen, dann müssen wir uns nicht nur bei Platon, Augustinus, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und Whitehead nach «Gott» erkundigen, sondern vor allem wieder

einmal auf Jesu Rede von «Gott» hören. Diesen Eindruck haben viele Christen, auch viele Theologen. In der Bemühung um Jesu Rede von Gott verbindet sich die Auseinandersetzung mit dem irdischen Jesus von Nazareth, die in vielen Gruppen und verschiedenen Formen geführt wird, mit dem Interesse an einer letzten, umfassenden, orientierenden und ermutigenden Wirklichkeit, also mit der Frage nach dem, was man in der Sprache der religiösen Überlieferung «Gott» nennt.

Jesu Rede von «Gott» war «indirekt» und «praktisch». Was mit diesen Worten über Jesu Rede von «Gott» und damit zugleich über den Gott Jesu gesagt ist, soll im folgenden angedeutet werden. Dabei stehen Jesu Gleichnisse im Vordergrund, weil sie einen hinreichend zuverlässigen Bestandteil der Jesusüberlieferung ausmachen und das mitteilen, worum es Jesus ging: die nahe herankommene Herrschaft Gottes. Jesus hat jedoch