

Am veränderten Klima kann auch der Vatikan nicht vorbei

Das Problem stellt sich – jedenfalls für den Beobachter von außen, und es gibt ernst zu nehmende Stimmen aus dem Lande selbst – in abgewandelter Form auch in *Polen*. Hier ist der Episkopat zwar Herr seiner Entschlüsse. Aber je mehr er mit Partei und Staat im Sinne der Staatsräson und der öffentlichen Ordnung kooperiert, ist er in Gefahr, an Glaubwürdigkeit in der mit den politischen Verhältnissen unzufriedenen Bevölkerung zu verlieren. Nicht nur vatikanische Diplomaten, auch Episkopate sind so vor die schmerzliche Alternative zwischen politischer Konzilianz und pastoraler Glaubwürdigkeit gestellt. Die *Bürgerrechtsbewegung* hat überdies ein neues Element in das Verhalten nicht weniger Christen gebracht. Sie sind mutiger geworden, sie wagen häufiger auf die ihnen vorenthaltenen Rechte öffentlich aufmerksam zu machen. Gerade verschiedene „Eingaben“ in der ČSSR beweisen das. Aber nicht nur das: Durch die Bürgerrechtsbewegung wird Kritik an der Verletzung der Religionsfreiheiten nicht nur von gläubigen Christen vorgetragen. *Der Ruf nach Religionsfreiheit ist zum Bestandteil der Menschenrechtsbewegung insgesamt geworden*. Es bedurfte erst dieses Anstoßes, damit die prekäre Lage der Kirche in der kommunistischen

Welt auch im Westen über die in der öffentlichen Meinung etwas an den Rand gedrängten kirchlichen Christen hinaus wieder stärker bewußt geworden ist. Natürlich kann sich die Kirche nicht einfach die Sache der Bürgerrechtsbewegung zu eigen machen. Das erwartet man von dieser Seite auch gar nicht. Denn die Kirche muß aufs Ganze sehen. Letzte Aufgabe aller kirchlichen Diplomatie ist aber die *Sicherung der Lebensbasis für die einzelnen Christen und ihre Gemeinden*. Das kann über die Sicherung der Episkopate allein gegenwärtig weniger denn je erreicht werden. Die Kirche würde sich von erneuerungs- und zukunfts-trächtigen Kräften, die sich in kommunistischen Ländern regen, vollends entfremden, wenn sie nicht in ihrem eigenen Bereich, bei aller gebotenen Vorsicht, deren Anliegen aufnehme. Gerade das aber dürfte der taktische und strategische Kern päpstlicher Ostdiplomatie sein: Wie die neuen Freiheitsregierungen aufnehmen und dennoch verhandeln? Zumindest eine Revision des Verhandlungsstils und eine deutliche Formulierung der Verhandlungsziele werden nicht ausbleiben können. Die kommunistischen Regime aber müßten sich einmal mehr fragen, ob ihnen loyale Bürger nicht wichtiger sind als die Unterbringung selbst minimalster religiöser Freiheiten. Zumal nach gut leninistischer Glaubensüberzeugung Religion ohnehin durch Säkularisierung zum Absterben verurteilt ist.

Emil Überköfler

Interview

Voraussetzungen des Betens

Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz

Wir klagen über die Gebetsnot des zeitgenössischen Menschen. Dennoch sieht es gelegentlich so aus, als müßte man darüber nicht sprechen, die Gebetswelt sei sozusagen heil. Ist die Fähigkeit zu beten in ihren anthropologischen Voraussetzungen getroffen? Verfällt in der Banalität des Alltags die Kirche selbst in so etwas wie gesellschaftlich ins Unterbewußtsein gebrachte Gebetsverbote? Macht man sich einen Gott zurecht, zu dem man letzten Endes weder beten kann noch zu beten braucht? Treiben wir mit der Sinnfrage so etwas wie Gottes- und Gebetsersatz? Entwerfen wir das Gebet durch Überaffirmation, durch Überspringen von Leid? Ist Gebet nicht vor allem anderen: Unterbrechen alle „natürlichen“ Sinngehalte? Sicheinlassen auf nichtlösbare Situationen, auf Gott auch als den apokalyptisch unberechenbaren? Das sind einige Fragen aus dem folgenden Gespräch mit dem Münsteraner Fundamentaltheologen Professor J. B. Metz. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Metz, über das Gebet wird in der Kirche in letzter Zeit zwar einiges geschrieben, aber nicht viel gesprochen. Vor allem wird kaum zum Thema Gebet gepredigt. Ist dieses Thema in der Existenzsituation des heutigen Menschen für Theologie und Kirche nicht so gewichtig, oder wird hier eine Krisensituation verdrängt?

Metz: Ich glaube, daß man auf Ihre Frage kaum eine zureichende Antwort geben kann, wenn man sie sofort auf Gebet und Gebetspraxis hinführt. Zweifellos findet in verdeckter Weise so etwas wie eine Verdrängung statt. Die von Ihnen geschilderte Situation zeigt, daß Kirche und Frömmigkeit sich gewissen gesellschaftlichen Plausibilitäten unterworfen oder angepaßt haben, die – in meinen Augen jedenfalls – wirken wie „Gebetsverbote“, die den Willen des einzelnen, ob er beten will oder nicht, und die Bereitschaft des Predigers, davon zu reden oder nicht, unbewußt beeinflussen.

„Unsere Gesellschaft ‚verbietet‘ das Beten, ehe der einzelne es versucht“

HK: Gebetsverbote quasi durch die Kirche, das geht in meinem naturgemäß laienhaften Verstande nicht zusammen.

Metz: Es gibt gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten, die wie verinnerlichte, ins vorargumentative Bewußtsein abgesunkene Haltungs- und Handlungsverbote wirken. Es gibt z. B. so etwas wie ein Trauerverbot. Niemand hat es anschlagen lassen, aber es wirkt deshalb um so hartnäckiger. Nun soll beten ja auch gerade Trauersprache sein; nicht etwa Verdrängung von Trauer, sondern Zulassung von Trauer in einer Gesellschaft, in der das Leben von solchen Verboten beherrscht ist. Ein anderes, nicht weniger bezeichnendes Beispiel: Es gibt so etwas wie ein Schuldverbot: Entlastungsversuche, die Freiheit zu halbieren, die Erfolge zu bejahren, und das andere, das Versagen, die Schuld abzudrängen auf das Milieu, die Natur usw. Beten aber heißt Schuld nicht verdrängen, sondern ihr standhalten gegenüber den Abgründen des schuldigen und unglücklichen Bewußtseins. In diesem Sinn „verbietet“ unsere sog. bürgerliche Gesellschaft das Beten, ehe der einzelne es versucht.

HK: Das gesellschaftlich normierte Unterbewußtsein verbaut also auf vielfache Weise den Zugang zum Gebet? Und die Kirche ist sich dieser Situation nicht genügend bewußt, vermag sie nicht ausreichend zu erhellen oder ist ungewußt ihr Opfer?

Metz: Ja! Vielleicht kann ich, was ich meine, noch durch eine andere Figur verdeutlichen, die noch direkter an das Beten heranhöhrt. Es gibt bei uns doch auch eine Art „Liebesverbot“. Unsere Gesellschaft ist sehr stark Tauschgesellschaft. In ihr gilt nichts, was keinen Gegenwert erbringt. In einer solchen Gesellschaft werden Haltungen, für die man buchstäblich nichts bekommt: Freundlichkeit, Dankbarkeit, Trauer usw., entmündigt, verdrängt und entwertet. Das aber wären alles Ausgangs- und Zugangspunkte für Beten.

HK: Daß in Tauschgesellschaften Dankbarkeit an funktionaler Bedeutung verliert und damit die nichtfunktionale Bedeutung – eines Dankgebets etwa für das tägliche Brot, oder was immer – außer Blick gerät, scheint mir alltäglicher Erfahrung zu entsprechen. Es gibt aber auch noch etwas anderes. Kardinal König sprach jüngst in einem Fernsehinterview von der „kühlen, administrativen Atmosphäre in einer überorganisierten Kirche“. Ist die Kirche drauf und dran, ihre eigene Gebetsatmosphäre zu zerstören?

Metz: Freundlichkeit und Dankbarkeit sind unbestreitbar Grundhaltungen des Menschen, die diese Fähigkeit zum Beten bedingen. Wo diese gesellschaftlich entmündigt werden, ist auch das Gebet zu einem verschwindenden

Dasein verurteilt. Es wäre eine herausragende Aufgabe der Kirche, durch ihre Praxis den Bann solcher Selbstverständlichkeiten zu unterbrechen. Der übertriebene Hang zum Behördlich-Administrativen im Leben der Kirche hindert diese daran, als Gebets- oder als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft unmittelbar erfahrbar zu werden. Gerade von hier aus werden ungeheure Identifikationschwierigkeiten produziert, die die einzelnen mit der kirchlichen Gemeinschaft heute haben. Deshalb ist für mich die Frage nach dem Gebet eigentlich immer eine Frage nach den Orten des Betens, d. h. nach den Gebetsgemeinschaften gewissermaßen unter der Decke der Großkirche, die die Kirche Christi zu einer Kirche des Gebets machen.

„Die Kirche ist in Gefahr, durch die Art ihres Betens den einzelnen von seiner Lebenssituation zu isolieren“

HK: Dieser Gesichtspunkt ist sicher interessant. Für mich wäre aber die Frage vorrangig, ob nicht das persönliche („private“) Gebet des Christen zu sehr dahindarbt. Und ob – bei allem Respekt vor dem liturgischen Beten als dem Gebet der Kirche – die Vernachlässigung des persönlichen Betens nicht mit einer Konzentration auf das institutionalisierte Beten korrespondiert. Wird Beten nicht immer mehr nur noch zur Veranstaltung der Kirche?

Metz: Eine Überinstitutionalisierung des Gebetslebens kann ich nicht leugnen. Ich meine aber, diese sei auch eine Antwort auf die gefühlte Schwierigkeit des Betens in unserer von der Tauschmentalität beherrschten Lebenswelt. Die Kirche zieht das Beten an sich, weil sie eben dem einzelnen in dieser Gesellschaft die Kraft dazu auch weniger als vorher zutraut.

HK: Als *advocatus diaboli* zugunsten der Institution würde ich sagen, der einzelne läßt sich das ja auch gerne gefallen. Andererseits gibt sie damit nicht das menschliche Subjekt, jedenfalls als betendes auf?

Metz: Ich würde sagen, sie ist versucht, den einzelnen durch die Art kirchlichen Betens auf eine bedenkliche Weise von seiner unmittelbaren Lebenssituation zu isolieren. Diese Gefahr verstärkt sich in meinen Augen dadurch, daß in der Kirche so etwas wie eine subjektlose, situationslose Gebetsprache vorherrscht. Diese erweckt einerseits den Eindruck, sie sei ein Beten für alle, andererseits aber zieht sie eben die Frage auf sich, wer sich denn nun eigentlich als Subjekt dieses Betens wirklich erfährt. Wird nicht dieses „allgemeine“ Beten oft zu einer Art liebloser Vereinnahmung gerade der Sprachlosen, derer also, die sich sehr schwer tun mit dem Beten und die dieses vielleicht am nötigsten hätten? Und außerdem: durch eine Art überaffirmatives Beten, also sozusagen durch zu viel Jubelsprache isoliert sie sich zu sehr selber von den Zustimmungskrisen, die der einzelne gerade in seiner Lebenswelt

erlebt und die er ja nicht außerhalb seines Betens lassen, sondern gerade in sein Ja-Sagen zu Gott einbringen soll.

HK: Sind diese Gefahren nicht identisch mit einem Grundproblem von Gebet und gottesdienstlichem Geschehen überhaupt, nämlich subjektive Situation und objektiviertes kirchliches Beten zusammenzubringen? Mir schiene eine Auslieferung gottesdienstlichen Betens an das Subjekt noch problematischer zu sein als die sicher nicht zu leugnende Gefahr der von Ihnen geschilderten Überaffirmation.

Metz: Das ist sicher ein wichtiger Punkt. Die Gebetstradition im Christentum und vor allem die biblische Gebets-tradition zeigt aber, daß es auch anders möglich ist. Ich würde z. B. nicht sagen, daß die großen alttestamentlichen Traditionen des Psalmenbetens, des Lobbetens, des prophetischen Betens an dieser Figur der Überaffirmation leiden, die für mich ohnehin nicht der Ausdruck echter Positivität, großen Zutrauens, einer starken Zuversicht ist, sondern eher Ausdruck des Kleinmuts und der Unfähigkeit, Gott sozusagen auch die eigenen Zweifel anzuvertrauen und das Beten schließlich als eine Sprache zu verstehen, in der eigentlich alles zugelassen ist, in der man alles sagen kann, wenn man nur versucht, es Ihm zu sagen.

HK: Also ein deutlich erkennbares anthropologisches Defizit, das die Frage nahelegt, ob die Fähigkeit zum Beten nicht überhaupt abnimmt?

Metz: So möchte ich das nicht sagen. Ein anthropologisches Defizit im eigentlichen Sinn sehe ich nicht. Wir sind uns aber offenbar einerseits über die Behinderungen des Betens nicht ganz im klaren und verständigen uns andererseits zu wenig über die Möglichkeiten des Betens, die speziell heute gegeben sind.

HK: Die Möglichkeiten gälte es zu erkunden. Wo würden Sie anthropologisch ansetzen?

Metz: Ich bin der Meinung, daß eine der ganz klassischen Gebetssituationen sich heute nahezu wiederholt. Eine der großen Gebetssituationen ist, glaube ich, die, daß Gott gesucht wird als der, der einem das Gedenken nicht verweigert, der einem einen Namen oder, wie es biblisch heißt, der einem ein Gesicht gibt. Die Angst, seinen Namen zu verlieren oder in der gnadenlosen Kontinuität einer anonymen „Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ um seine Identität gebracht zu werden, das Gefühl der Demütigungen, die uns der sogenannte Fortschritt trotz aller zivilisatorisch-wissenschaftlich beschreibbaren Resultate beifügt: diese Angst vor dem Identitätsverlust gibt es heute auf dem Grunde der Seele des modernen Menschen ganz bestimmt. Und das scheint mir einer der wichtigen anthropologischen Ausgangspunkte zu sein.

HK: Aber wie aktuell und unmittelbar wird diese Situation erlebt? Wir nehmen die Namenlosigkeit ja ganz gern hin,

wenn sie uns nicht um unser privates Stückchen Freiheit bringt, und lassen unsere Gewohnheiten von dem prägen, was gesellschaftlich gilt. Sie machen das Glas sozusagen halb voll, es ist aber zugleich halb leer ...

Metz: Selbstverständlich gibt es – heute mehr als in früheren Gesellschaften – diese Flucht in die Anonymität, eine neue Kultur der Halbherzigkeit und der mittleren Gefühle, geradezu einen neuen Stoizismus, der uns gegenüber den Bedrohungen unserer Identität, von der wir soeben sprachen, unangreifbar machen soll. Was ich hier vermisste, ist eine Gebetskultur der Kirche und der Christen, die gerade auf eine „Unterbrechung“ dieser Gewohnheiten abzielt – und eben nicht auf ihre feierliche Überhöhung. Nur dann können wir die sehr realen Erfahrungen, in denen unsere Gewohnheiten und eingependelten Gefühle unbarmherzig unterbrochen werden, etwa angesichts tödlicher Konflikte, in extremen politischen und persönlichen Risikosituationen: nur dann können wir sie auch als Betende bestehen.

„Das Ja-sagen-Können angesichts radikaler Hoffnungslosigkeit gehört zum Grundakt des Betens“

HK: Nun lebt Gebet ja nicht ohne eine gewisse Gebetstradition, die den einzelnen und die Gemeinschaft, auch über die Generationen hinweg, verbindet. Es geht nicht ohne eine Gebetstradition auch im persönlichen Erlebnisraum, diese aber scheint schon sehr früh in der Familie gestört zu sein. Es gibt also schon sehr früh wirksam werdende anthropologische Defizite, die vielfach bewirken, daß solche Erfahrungen, wie Sie sie schildern, in unserer Situation überhaupt nur in sehr verkümmerten Formen gemacht werden können.

Metz: Daß die Familie als Ort, als Schule des Betens immer mehr zurücktritt und daß dieser Ort keine so leicht substituierbare Größe ist, dürfte deutlich sein. Das Beten braucht den Aufbau eines gewissen Vertrauenspotentials, das außerhalb familiärer Bezüge kaum oder nur schwer entwickelt werden kann. Die hier vorhandenen anthropologischen Defizite möchte ich keineswegs unterschätzen. Die Antwort darauf muß aber, meine ich, zweigliedrig sein. Einmal geht es in Sachen Gebetsnot nicht vorrangig um die Kinder, auch nicht um die Heranwachsenden. Wenn man solche Defizite abbauen will, wird man zunächst bei der Gebetsnot der Erwachsenen ansetzen müssen, sonst verkommt die religiöse Erziehung insgesamt zu einer bloßen Disziplinierungsinstitution, die die Eltern in Anspruch nehmen, weil man wünscht, daß man die Kinder Mores lehrt und zu gesellschaftlichem Wohlverhalten anleitet. Zum anderen ist für mich eine wesentliche Voraussetzung für den Aufbau einer Gebetskultur, daß die Erlebniswelt der Kindheit selbst in ihr Recht eingesetzt wird ...

HK: Sie haben in anderem Zusammenhang einmal gespro-

chen vom Beten als der Einkehr in die eigene Kindheit. Wie ist das gebetspädagogisch zu verstehen?

Metz: Es gilt für Kinder und Erwachsene, daß sie die geheimnislose, technisch nahezu schlechthin reproduzierbare Welt, an der es gar keinen Angriffspunkt für Gebetserfahrung zu geben scheint, gemeinsam durchbrechen. Diese total reproduzierbar erscheinende Welt reicht ja bis hinein in die Art, wie die Kinder spielen und mit welchen Sachen sie spielen. Die Tagträume der Kindheit, ihre Sehnsuchtswelt dürfen nicht aufgegeben, nicht verraten werden an die reine Bedürfniswelt. Die Einkehr bei der eigenen Kindheit hat ganz ursprünglich mit Jesu Gebetsanleitung zu tun. Beten erscheint ja biblisch vor allem unter der Figur des Kindseins. Und ich frage mich, ob unsere christliche Pädagogik nicht sehr oft dadurch sündigt, daß sie gedankenlos die Traumwelt der Kinder zerstört und so eine in meinen Augen wichtige Form des Betens verstellt, nämlich die nie erfüllten Träume, die nie beantworteten Fragen der Kindheit einzuklagen. So wichtig es also ist, daß man in der Gebetspädagogik bei den Erziehern selbst beginnt, so wichtig ist mir auch, daß man den Zusammenhang von Kindheit und Beten nicht zerstört, daß man ihn deutlich genug sieht und daß christliche Pädagogik nicht schon bei den Kindern zur Einübung in jene Resignation und in jene „mittleren Gefühle“ wird, die wir dann als „Vernunft“ ausgeben.

HK: Wenn aber diese Kinderwelt gar nicht vorhanden ist oder zerstört ist, noch bevor sie sich entfalten kann, was dann?

Metz: Sie dürfen nicht erwarten, daß ich auf diese Kernfrage und anthropologische Zentralkrise der religiösen Identität heute eine passable Antwort habe. Man wird auch hier die vorhin zweigliedrig gegebene Antwort im Blick behalten, also die reife Erfahrung der Erwachsenenwelt und die fast naturwüchsige Erfahrung der Kindheitswelt in Korrespondenz sehen müssen. Im einzelnen: Ein Mensch, der die von mir genannten Kindheitserfahrungen nicht nur als Vertrauenserfahrung, sondern auch als Sehnsuchterfahrung nicht hat, ist für mich schwer vorstellbar. Daß es viele Kinder gibt, die in zerstörten Familien mit von vornherein lädiertem Vertrauen und einem entsprechend irritierten Verhältnis zur Religion aufwachsen, steht außer Frage. Daß man Menschen eines solchen irritierten Vertrauens durch eine Gebetsgemeinschaft reifer Menschen zu einem vertrauensvollen religiösen Verhältnis führen kann, ist eine entscheidende Frage.

HK: Können ja, es ist vermutlich nur sehr schwierig und geschieht unter vielen Belastungen...

Metz: Die Kirche hat immer an die Konversion reifer Menschen geglaubt, und zwar von Menschen aus allen möglichen Bereichen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen heraus. Das wird heute und morgen noch wichtiger werden, weil man schon aus anthropologischen Gründen

sich nicht mehr damit zufriedengeben kann, daß man heile Kindheitserfahrungen voraussetzt. Ich möchte aber nochmals betonen, daß ich mit Einkehr bei der eigenen Kindheit keine Einkehr bei ungestörten Vertrauensverhältnissen meinte, sondern die Sehnsuchtswelt der Kinder, die bestimmt nicht abgegolten ist, die aber gerade bei solchen Kindern sich entfalten kann, die wenigstens ein gewisses anthropologisches Vertrauensfundament mitbringen.

HK: Das eigentliche Problem dürfte aber gar nicht sein, ob Vertrauen und Sehnsucht verschüttet sind. Aus seinen Sehnsüchten kann der Mensch nicht auswandern. Und Reste von Vertrauen gibt es auch unter der Voraussetzung gestörter Beziehungen. Die Frage für mich ist, wieweit Sehnsucht und Vertrauen, immer noch anthropologisch und bildlich gesprochen, hinausführen, aufgebrochen werden können hinein in das größere, für den Menschen oft gegenläufige Handeln Gottes.

Metz: Das ist wahrscheinlich der entscheidende Sprung: Daß man Vertrauen zu einem haben muß, der einen abweist, Vertrauen haben muß zu einem, der einen verläßt, obwohl man ihn nie verlassen wollte – genau das war doch die Gebetserfahrung Jesu! Wo diese Krisis sichtbar wird, werden alle geläufigen anthropologischen Muster der Vertrauenserweckung und der Vertrauensstabilisierung versagen. Es gibt sicher auch im Feld anthropologischer Überlegungen das Einüben in irritiertes Vertrauen. Aber das Ja-sagen-Können angesichts auftauchender radikaler Hoffnungslosigkeit gehört zum Grundakt des Betens. Beten, so verstanden, läßt sich nicht mehr ableiten. Das ginge höchstens noch im Sinne einer historischen Anthropologie, sofern es immer wieder Menschen gab, die die Rebellion gegen die Sinnlosigkeit gewagt und Gott „aus der Tiefe“ angeschrien haben.

„Nichts ist banaler als ein abstrakter Gott“

HK: Herr Metz, Sie haben bisher, um Gebetserfahrung zu verdeutlichen, zwei – sozusagen extreme – Stimmungen herausgehoben: die des Vertrauens, der Hoffnungsfreude auf der einen und die der Erfahrung der Ausweglosigkeit und Sinnlosigkeit auf der anderen Seite. Ich frage mich, ob das für unsere Kultur – wenigstens als Gefahr – überhaupt typisch ist. Als typischer erscheint mir die Banalisierung allen Lebens, aller geistigen Bezüge. Dies scheint mir viel gebetsfeindlicher zu sein, auch gebetsfeindlicher als die Hoffnung auf utopische innerweltliche Erfüllungen...

Metz: Daß die mittleren Gefühle, in denen wir heute leben und unsere Identität als aufgeklärte, moderne, kritische, wissenschaftlich informierte Menschen praktizieren, daß diese mittleren Gefühle gebetsfeindlicher sind als alle Sinnlosigkeitserfahrungen einerseits und alle Überschwenglichkeit, aller Weltoptimismus andererseits, dem

kann ich nur zustimmen. Die verschleierte Apotheose der Banalität, die uns diese Welt der mittleren Gefühle anbietet, ist auch in meinen Augen die größte Gefahr. Aber gerade weil das so ist, kann sich Religion gar nicht anders bewähren als durch leidenschaftliche Kritik an dem Versuch, uns die Maßstäbe der Sehnsucht auszureden als durchschaute Formen einer obsoleten Pädagogik, die in uns übersteigerte Sinnerwartungen geweckt hat. Man kann also gar nicht anders als einen solchen Kampf führen und im Widerstand gegen die Banalität auf die Solidarität aller Religionen hoffen, und zwar sogar jenseits der Differenzierung in christliche, jüdische und heidnische.

HK: Ihr Appell an die Solidarität der Religionen ist faszinierend. Aber wird Gebet in der Geschichte der Religionen, durchaus auch in der Geschichte des Christentums – ich habe die Unterscheidung von Glaube und Religion etwas im Hinterkopf – nicht vielfach selbst ein Teil solcher Banalisierung? Der Gottesbezug und das Gebet werden doch gerade dort vielfach eingeschränkt auf die jeweiligen sich ergebenden Interessen. Oder man betet eben für das, was einem aus der subjektiven Situation heraus für die Abdeckung gewisser Bedürfnisse wichtig ist.

Metz: Herr Dr. Seeber ja, aber nichts ist banaler als ein abstrakter Gott, dessen Entsprechung dann eine „reine Religion“ wäre, die gar keine Zumutungen, auch keine Symbolzumutungen an den Menschen mehr stellt. Nichts wäre auch mythologischer als eine solch unbestimmte, der Zweideutigkeit, dem Mißbrauch sich von vornherein entziehende unbestimmte Transzendenz, die nur noch eine überflüssige Paraphrase dessen ist, was ohnehin geschieht. Man macht den Gott der Christen wie überhaupt den der Religionen nicht anbetungswürdiger, wenn man ihn „reiner“ und unbedrohter macht. In meinen Augen jedenfalls geht Verlust an Gebetsfähigkeit und die Ächtung der gesellschaftlich sperrigen, vor allem der apokalyptischen Symbole des Christentums Hand in Hand. Nur der konkrete, immer auch strittige Gott ist anbetungswürdig.

HK: Wenn Sie sagen, ein durch Konkretion mißbrauchter Gott sei Ihnen immer noch lieber als ein in ferne Abstraktheit entrückter und dadurch banal werdender Gott, dann kann ich mich dem nur ganz entschieden anschließen. Meine Frage zielte aber darauf, daß der Gott, zu dem Christen beten, ein eschatologisch ausständiger Gott ist, der sich weder in unsere Ideen noch in Lebensverhältnisse, auch nicht in unsere Sehnsüchte einbinden läßt. Sie scheinen mir hier eine Religionstradition nachzuvollziehen, die so ungebrochen nicht ist, wie sie in Ihrem Appell zur Gebetssolidarität aller Religionen erscheint.

Metz: Daß Religionen oft Depravationen und Entfremdungen sind, daß sie repressive Verhinderung von Identität und vor allem auch Verhinderung von Glaube sind, ist unbestritten. Insofern ist diese Tradition sicher nicht eindeutig. Aber eines möchte ich doch festhalten, Herr Seeber, und zwar genau das, was Sie selbst gesagt haben:

Der Tag der Banalität ist so nahe und die Apotheose der Banalität in meinen Augen so universal, daß nur eine Koalition der religiösen Phantasie aller Religionen, in weltgeschichtlichem Maßstab jedenfalls, hilft und daß wir heute jedenfalls zunächst einmal die in jeder Religion angelegte Widerstandsfähigkeit und Aufspreizung gegen Banalität und Inhumanität anrufen müssen.

HK: Auf dem Wege der Wiederaufwertung der Volksfrömmigkeit – der christlichen wie der vorchristlichen – gibt es gegenwärtig so etwas wie eine Rekonversion hin zur Religion, gerade auch zur Religion als Kult. Steckt bei aller Wertschätzung einer solchen Wende, die auch zu einer Kräftigung des Betens im kultischen und außerkultischen Raum führen könnte, nicht zugleich die Gefahr, daß Handeln als Feld der Verantwortung wieder ins zweite Glied rückt, daß Religion wieder als beruhigend-berauschendes Opium erscheinen wird?

Metz: Der Kult als eine nicht zweckrational definierbare Figur von Solidarität – z. B. in der Feier von Identität auch in der Solidarität mit den Toten – ist auch für eine christliche Anthropologie unaufgebar. Das Christentum würde sich jedenfalls seines Eigenen begeben, wenn es solche Elemente unter dem Zwang unserer zweckrationalen Lebenswelt in sich selber verdrängen würde. Auf der anderen Seite darf natürlich nicht sein, daß Beten zu einer Kompensation für Verantwortung wird, es muß – darin ist es, wie gesagt, spezifisch christlich – Widersprüche annehmen und Aporien der Verantwortung aushalten. Beten darf nicht entlasten von den Zumutungen. Es darf nicht zur Ersatzhandlung oder zur Ausrede werden.

„Das spezifisch Christliche ist die strukturelle Einheit von Gebet und Verantwortung“

HK: Wie stellt sich dann die Frage nach der Unterscheidung von ausdrücklichem und unausdrücklichem Gebet? Wieweit bedarf es des verbalisierten Gebets, wieweit wird verantwortete Annahme des Lebens und Hingabe für andere selbst zum Gebet? Was ist da das spezifisch Christliche?

Metz: Man kann beides nicht auseinanderschlagen. Darin sind wir uns, glaube ich, einig. Ich bin aber ebenso deziert gegen eine ersatzlose Umbesetzung des Betens. Es darf kein Gegensatz sein zwischen Beten und aus Liebe geschehendem Handeln, aber es darf auch keine ersatzlose Kompensation des einen durch das andere geben. Daraus kommt ja mein Grundanliegen der Einheit von Mystik und Politik oder von Gebet und Kampf. Das spezifisch Christliche ist nicht, daß Beten Handlungsmotiv für etwas anderes ist, sondern die strukturelle Einheit von Beten und Verantwortung, von Beten und Kampf. Politisches Handeln aus der Tiefe des Gebetes, schließlich aus der Mystik der Passion Jesu: Das ist christlich.

HK: Sie setzen den Akzent auf Handeln und Kampf. Bringt das nicht trotz der Betonung der strukturellen Einheit von Gebet und Handeln die Gefahr der Funktionalisierung dieser Mystik der Passion Jesu für ein bestimmtes politisches Handeln oder Programm?

Metz: Zunächst einmal würde ich ganz hart sagen, die Passion Jesu muß von Christen begriffen werden als eine eben nicht instrumentalisierbare Weise des Leidens. Wenn es in der Geschichte der Religionen überhaupt ein Leiden gab, wo ein Mensch an Gott litt, dann ist es Jesu Leiden. Jedenfalls für mich. Und dieses Leiden ist auch noch einmal etwas anderes als das solidarische Mitleiden mit dem Unglück in der Welt. Es ist aber immer und gleichzeitig der Ort, an dem Jesu konsequente Menschenfreundlichkeit und sein Einsatz für die Schuldigen und Erniedrigten verwurzelt ist. Dies, meine ich, macht in der Einheit von Gebet und Kampf ein Christentum möglich, das sich nicht wie ein Schaumteppich über alle leidvollen Gegensätze und Widersprüche in unserer Welt breiten will, sondern ein Christentum, das durchaus Parteilichkeit und Kampf kennt, aber eben einen Kampf ohne Haß, ohne menschenfeindlichen Haß, ein kämpferisches Christentum, das als solches gerade auch betet, aber eben nicht mit dem Rücken zu den Leidenden und Beleidigten. Mir scheint für die gegenwärtige Gebetsproblematik nicht so sehr die immer wieder diskutierte Frage nach neuen Formen des Betens wichtig zu sein. Es geht in meinen Augen vielmehr um neue Orte des Betens. Sozusagen um einen Stellungswechsel der Betenden!

HK: Der privilegierte Ort des Betens des Christen wäre also, wenn ich Sie richtig verstehe, dort, wo die Bereitschaft zum Kampf und die Fähigkeit zum Leiden zusammenkommen. Das kann ich im Sinne der strukturellen Einheit von Gebet und Handeln mitvollziehen. Aber Sie sagen Parteilichkeit, das ist für mich ein schillernder Begriff...

Metz: Parteilichkeit der Nachfolge, Herr Seeber! Jesu Zumutungen sind doch sehr parteilich!

HK: Parteilichkeit interpretiert als Radikalität der Nachfolge, da wird niemand widersprechen. Frage: Bleibt dieser Begriff gerade auf das Gebet angewendet nicht dennoch mißverständlich, weil zugespitzt in einem bestimmten gesellschaftskritisch-politischen Sinne? Vielleicht läßt sich das etwas verdeutlichen.

Metz: Muß es unter den Betenden nicht so etwas wie Solidarität geben? Müssen diejenigen, die miteinander beten wollen, nicht auch füreinander weit mehr Verantwortung tragen als dies in unserer bürgerlichen Kirche zutage tritt? Und müssen Betende nicht in jedem Falle eine Parteilichkeit für jene haben, die offensichtlich auch die Privilegierten bei Jesus waren, die Armen und Unglücklichen, von denen wir uns zumeist instinktiv fernhalten – auch als Betende?

HK: Ich kann Gebet so auch mit Verantwortung und Solidaritätszwang überlasten, Gott gegenüber gleichsam so tun, als ob die Rettung der Welt von mir oder von mir allein abhinge, oder mich gar in Angstzustände vor einen Molochgott hineinreden. Und was die Parteilichkeit angeht: ich muß als Christ doch allen gerecht zu werden versuchen, auch auf die Gefahr hin, keinem gerecht zu werden...

Metz: Das hat erstens nichts mit einem Molochgott zu tun, sondern mit meiner Verantwortung in der Nachfolge Christi. Zweitens, natürlich muß ich allen gerecht zu werden versuchen, aber ich kann nicht zu allen in gleicher Weise Christ sein. Es gibt das schlichte und ungeheuerliche biblische Wort von der leidvoll sich zurückhaltenden Güte: Wenn dir auf die linke Backe geschlagen wird, dann halte auch noch die rechte hin. Ich gebe zu, daß mich dieses Wort oft quält bis in alle möglichen Fragen hinein. Jesus hat ja nicht gesagt: „wenn du siehst, daß jemand einem auf die rechte Backe haut, dann sage dem, er soll auch die linke hinhalten“. Ich bin doch nicht nur für das verantwortlich, was ich einem anderen tue oder nicht tue, sondern als Christ auch für das, was ich zulasse, daß es anderen geschieht oder nicht geschieht. Aber ich sehe, ich komme vom Thema ab.

„Man muß es sich theologisch verbieten, von einem unbedrohten Sinnbegriff zu reden“

HK: Nicht unbedingt. Aber vielleicht gehen wir noch einmal auf dessen Kern zurück. In unserem Gespräch ist schon vielfach angeklungen, wie sehr das Gottesbild nicht nur Gebetsverständnis und Gebeterfahrung prägt, sondern auch über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Betens entscheidet. Ihre theologische Position richtet sich deutlich gegen einen Gott personferner gedanklicher Abstraktion. Gegenwärtig wird nun die Gottesfrage vorwiegend unter dem Aspekt oder im Zusammenhang mit der Sinnfrage diskutiert. Wird durch sie nicht gerade der Transzendenzbegriff zu einer Art Ersatzsubstrat für Gott. Ein gescheiter Zeitgenosse hat unlängst einmal gesagt: Grüß Gott, Transzendenz!, das gehe wohl nicht. Und zur Transzendenz könne er nicht beten.

Metz: Das ist eine ganz neue Frage. Das erste, was ich dazu sagen möchte, ist: Es gibt keinen Gott, zu dem man beten könnte und der uns gleichwohl vor und außerhalb der Gebetstraditionen bekannt wäre. Das heißt, zu dem Gott der Metaphysik, der als Rekonstruktion oder auch als Kritik an den religiösen Traditionen entwickelt worden ist, zu dem betet man nicht. Das zweite: Die Sinnfrage ist in der Tat heute ein Lieblingskind der Theologen und wie alle Lieblingskinder auch verhätschelt und überschätzt...

HK: Also wird über die Sinnfrage auch Beten sozusagen kognitiv vereinnahmt?

Metz: Im Grund ist die Sinnfrage eine Hilfskonstruktion, mit der wir kompensatorisch etwas einführen oder stützen wollen, mit dem wir Beistand geben möchten für eine entmachtete Gottesfrage. Aber der Gott, den man anbetet, der kommt nicht eigentlich zu irgendeinem Subjekt, das sich Sinngedanken macht, hinzu, sondern dieser Gott gehört zur Konstitution dieses Subjektes. Er ist ein Basisgedanke, kein Überbaugedanke. Und die gesamte Religionsgeschichte des Alten und Neuen Testaments unterstreicht das.

HK: Aber auch dort taucht natürlich der Sinnbegriff auf ...

Metz: Selbstverständlich gibt es auch dort schon den Versuch, die im Gebet erfahrene, angenommene, bejahte, gelobte, beklagte, angeschriene Gottheit plausibel zu machen, verständlich zu machen sozusagen als Gott der Gesamtgeschichte. Aber der Sinnbegriff, der dort auftaucht, ist einerseits viel bestimmter als unsere sogenannte Sinnfrage und gerade wegen seiner Bestimmtheit auch bedrohter. Die religiöse Sinnfrage weiß von einer Art apokalyptischer Sinnkatastrophe. Sie weiß, daß es so etwas wie Sinnversagung gibt. Die Bilanz geht nicht auf. Sie rechnet sogar mit der Zerstörung von Sinn. Sie hat im Antichrist die Erfahrung der Bedrohnis, der geradezu universalen Bedrohnis von Sinngeschichte im Auge. Sie läßt sich das nicht ausreden. Bloch hat einmal den berühmten Satz Hölderlins umgekehrt: „Wo das Rettende naht, wächst auch die Gefahr“ anstatt: „Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch“. Man muß es sich theologisch verbitten, von einem mehr oder minder unbedrohten Sinnbegriff zu reden, auf den man dann womöglich die bedrohte Gottheit projiziert. Diesen unbedrohten Sinn, den kann man auch nicht feiern; man kann ihn auch nicht lobpreisen; er ist nicht anbetungswürdig. Der bedrohte, der versagte, der verdrängte, der gefährdete, der bestrittene wohl. ER kann betrauert, beklagt, angerufen und auch gefeiert werden. Wir haben aber unser theologisches Verständnis von Sinn zumeist schon viel zu sehr ausgebügelt, von allen Rissen und Widersprüchen befreit, als daß sich in ihm ein glaubwürdiger und anbetungswürdiger Gott erschließen würde.

HK: Nun scheint es ja so zu sein, daß wir als Kinder der Aufklärung, aber auch aus Gründen religiösen Desengagements, uns mit einem Gedankengebilde Gott leichter abfinden als mit einem persönlichen, im Menschen, in Welt und Geschichte wirkenden und entsprechend auch beanspruchenden, herausfordernden, personalen Gott ...

Metz: Ich habe nie Schwierigkeiten gehabt, eine Biographie Gottes für wahrscheinlich zu halten.

HK: Das schöpft das Thema Gott als Person, als Adresse und „Partner“ meines Betens nicht aus ...

Metz: Ich glaube gerne, daß Gott als Person heute ein großes Problem ist. Dazu gibt es apologetische Reden, und immer wieder wird versucht, das klarzumachen. Nur

meine ich, daß man mit dieser Frage gar nicht weiterkommt, wenn man meint, Menschen hätten zunächst ein unpersönliches Gottesverständnis, und man müßte dieses nachträglich als persönliches profilieren. Es wäre vermutlich wichtig, einmal mit dem Vorurteil aufzuräumen, das sich auch durch unser Gespräch zieht, daß das Konkrete mythologieverdächtig ist und daß das Abstrakte sich sozusagen in jedem Falle diesem Verdacht, mythologisch zu sein, zunächst einmal entzieht. Ich halte es gerade für umgekehrt, und das ist kein Trick, sondern als Empfehlung einer Perspektive gemeint.

„Es ist ein Christentum entstanden, das von dem angekränkt ist, gegen das es zu kämpfen vorgab“

HK: Die Empfehlung sei gerne aufgenommen. Ich vermute aber, daß Sie das Vorurteil bei mir zu Unrecht vermuten. Ich sagte nur: die Leute scheinen mit einem fernen, abstrakten Gott leichter zurechtzukommen oder mindestens zurechtkommen zu meinen: eine faktische Lebenserfahrung. Ich sage nicht, daß das so sein müßte oder gar sein sollte oder daß ihre Perspektive theologisch und außertheologisch nicht geteilt würde. Nur meine ich, diese müßte erst wieder stärker vermittelt werden ...

Metz: Das Alte und das Neue Testament lassen sich für mich als eine mystisch-politische Biographie lesen, in der die Gottesgeschichte und die Geschichte der Menschen zusammengeschlossen sind. Die „Biographie Gottes“, also auch sein Antlitz, ist dabei nicht etwas Abgeleitetes, nicht etwa eine Projektion, sondern die Voraussetzung dafür, daß auch Menschen – in ihren archaischen Ängsten und Zwängen etwa – eine Biographie haben können und haben sollen, und zwar alle, gerade auch jene, denen sie durch Gewalt und Unterdrückung verweigert ist. Ich drehe damit den Blickwinkel um. Sie haben mich so gefragt, Herr Seeber, also lassen sie mich auch so antworten, wie gesagt, als Angebot einer Perspektive, meiner Perspektive. Für mich sind die von vielen Theologen so gefürchteten Anthropomorphismen Gottes in der Bibel, also die Gottesbiographie, die sicherste Garantie dafür, daß wir Menschen nicht eines Tages uns selbst, unser Subjektsein, unser Interesse an Freiheit usw. auch nur noch für einen Anthropomorphismus halten. Es gibt in unserer evolutionistisch getönten Welt Tendenzen genug, die auf eine solche langfristige Erledigung der „Biographie des Menschen“ hindeuten – auf seine Rückzüchtung auf ein anpassungsschlaues Tier, auf eine sanft funktionierende Maschine oder was immer. Ich glaube, daß ein solch biographischer Gottesbegriff der kritischste und der Sehnsucht eines aufgeklärten Menschen standhaltendste Gottesbegriff ist, standhaltender als irgendein abstraktes Gottesbild, das gerade, weil es abstrakt ist, in Gefahr ist, im schlechten Sinn anthropomorph zu sein. Vielleicht lebe ich in einer verkehrten Welt, aber das ist mein Ausgangspunkt.

HK: Theologisch ist das im Blick auf die biblische Religionsgeschichte völlig plausibel. Mein Anliegen war aber ein einfacheres, mehr auf der psychologischen Ebene liegendes. Ich frage mich, ob es für unsere religiöse Kultur nicht charakteristisch ist – das ist jedenfalls mein Empfinden –, daß die Leute kaum Schwierigkeiten haben, mit einem höchsten, die Welt irgendwie konstituierenden Wesen zurechtzukommen, daß sie aber enorme Schwierigkeiten haben, Gott als den zu sehen, der sie personal betrifft. Sie sagten ja selbst sehr nachdrücklich, gerade der abstrakte Gott sei banal. Und dieser Gott fordert mich auch ethisch nicht heraus – Gericht und die ganze Eschatologie bleiben in der Banalität eines solchen Gottesbegriffes und des eigenen Alltags auf der Strecke. Zu einem solchen Gott „braucht“ auch niemand zu beten. Gott ist aus den Verantwortungszusammenhängen ausgeschlossen. Und das ist dann letztlich auch ethisch recht bequem...

Metz: Das stimmt. Und hierin liegt eine große Gefahr. Gerade weil Menschsein und Gottesglaube konstitutionell zusammenhängen, gerät dort, wo die Religion gesellschaftlich in Krise kommt, auch das Subjekt in Krise, das verantwortliche, solidarische Subjektsein. Gerade weil die ethische Dimension unaufgebar zur Religion gehört und umgekehrt der radikale moralische Gedanke nur gedacht werden kann, wenn in ihm der Gottesgedanke nicht ungedacht bleibt, ist die Religion des persönlichen Gottes der naturgegebene Komplize im Aufstand gegen diese Gefahr der Zersetzung von Verantwortung und Solidarität. Wenn Sie aber von der Banalisierung des Gottesgedankens unter dem Aspekt der ethischen Ursachen und Wirkungen sprechen, dann bitte ich dabei auch zu bedenken, daß das Christentum selbst Schrittmacherdienste geleistet hat bei der Konstruktion einer solch unpersonalen Gottheit. Man hat doch z. B. aus Aufklärungsangst alle narrativen Potentiale in der Verkündigung geächtet und versteckt und sie als „Geschichten“ den Kindern reserviert.

HK: Sind wir also im neuzeitlichen Christentum selbst unbewußt Opfer einer Aufklärung geworden, die wir bekämpft, aber nicht verarbeitet haben?

Metz: So ist es. Wir haben ein sehr undialektisches Verständnis von Aufklärung und eine höchst unfruchtbare Angst vor bestimmten Prozessen der Aufklärung entwickelt. Dadurch ist ein Christentum entstanden, das genau von dem angekränkt war, gegen das es zu kämpfen vorgab, so daß nicht selten gerade im Christentum und in der Theologie eine Aufklärung späte Triumphe feiert, die von anderen in ihrer Dialektik und Ambivalenz längst erkannt ist. Ein solch undialektisches Verständnis von Aufklärung hat uns schließlich auch dazu gebracht, das Dramatisch-Biographische am Gottesverständnis zu ächten oder es allenfalls für schwächliche oder unaufgeklärte Gemüter zu reservieren.

HK: Eine letzte Frage, Herr Professor Metz, die wohl an die falsche Aufklärungsangst anschließt. Man spricht und

klagt viel über religiöse Spracharmut. Steckt hinter der vermeintlichen oder tatsächlichen Spracharmut letztlich nicht Gebetsarmut. Ich meine, fehlt es dem Christentum heute nicht an emotionaler Ausdruckskraft des Glaubens, die eigentlich nur im Gebet möglich und plausibel ist und die von der jeweiligen Gebetskultur – ich bediene mich mal Ihres Ausdrucks – abhängt.

Metz: Spracharmut im Religiösen! Ich meine, daß man zunächst auf eine gegenteilige Gefahr aufmerksam machen sollte. Wir haben nämlich m. E. gar keine religiöse Spracharmut in einem unmittelbaren Sinn, sondern eher eine Art Sprachwucherung, geradezu eine geistliche Sprachinflation, ein unbekümmertes Weitersprechen, meist hinter verschlossenen Türen und zugezogenen Vorhängen...

„Ein Vorraum des Betens ist betreten, wenn man ein Gespür dafür entwickelt, was der Menschheit an Sprache versagt bleibt“

HK: Sie meinen ein Stück Sprachlosigkeit wäre durchaus zu wünschen, damit Religion nicht mit Gedankenlosigkeit verwechselt wird und Gebet sich als Einkehr in das personale Verhältnis Gott-Mensch entfalten kann?

Metz: Genau das habe ich gemeint, daß ein Stück Sprachlosigkeit zu wünschen wäre. Die Spracharmut ja, die haben wir zwar als gefühlte, aber die wirkt so, wie wenn jemand durch den Wald läuft und aus Angst pfeift. So wird bei uns weitergeredet aus Angst, daß man in die Grube der Sprachlosigkeit fallen könnte. Dadurch wird meines Erachtens in unserer Gebetstradition gerade eine der großen und, wie ich meine, für uns heute sehr wichtige Traditionen des Betens immer wieder verdeckt: jene Tradition nämlich, die uns z. B. lehrt, daß Beten zunächst nicht eine rasche Überwindung von Angst ist, sondern erst einmal Zulassung von Angst; daß Beten nicht immer ein Gesang der Seele ist, sondern gar oft ein sprachloser Schrei. Für mich ist die kürzeste Definition von Gebet ganz einfach: „Unterbrechung“, Unterbrechung aller Plausibilitäten, in denen wir leben, und das macht zunächst einmal – sprachlos.

HK: Was aber letztlich bleibt, ist doch die Irritiertheit des menschlichen Subjektes in der konkreten Lebenslage angesichts seines Oft-nicht-beten-Könnens, die Frage, wie es die von Ihnen geforderte bzw. beschriebene Unterbrechung, abgeschottet gegen Einwirkungen und Zumutungen des Glaubens, wie er vielfach ist, überhaupt bewerkstelligen kann.

Metz: Ich glaube, daß man dem Menschen, der es sicher sehr schwer hat, in diesen Raum des Betens einzutreten, eines vielleicht doch deutlich machen könnte: die Verarmung seiner Sprache, die Reduktion seiner Sprachmöglichkeiten dort, wo es um das Zusammenschließen von

Subjekt und Leid geht, um die Dimensionen also, wo unsere Sprache ohnehin schnell versagt. Damit ist vermutlich noch nicht viel geleistet, aber ein Vorraum des Betens wäre betreten, wenn man ein Gespür dafür entwickelte, was der Menschheit an Sprache versagt bleibt, wo sie das Reden mit Gott verkümmern läßt. Natürlich ist das nicht ein anthropologisches Datum schlechthin, aber ein ganz wesentliches, das uns vorsichtig machen sollte vor allzu hausbackener, pausbäckiger Kritik religiöser Sprache, die diese von vornherein als Opiumsprache verdammen möchte, die aber von den Weiten und Tiefen menschlicher Sprache nichts ahnt. Man muß deutlich machen können, daß mit

solcher Kritik auch die Sehnsuchtsprache der Menschen reduziert, ihre Symbolwelt eingeschränkt wird. Ich glaube, daß man damit einem Menschen heute zwar noch nicht die religiösen Symbole in sich leichter zugänglich macht. Aber man kann vielleicht eine Verfremdung erzeugen, eine Verfremdung, die aufmerksam macht auf die Verflachung seiner Symbol- und Sprachwelt, in der er seine Identität und seine Sehnsucht ausdrückt: ein Schlager anstelle eines Psalms, Coca-Cola als „Wasser des Lebens“ und was immer. Hier brauchen wir, buchstäblich, Unterbrechungen. Dafür müßte man, meine ich, Komplizen suchen und finden.

Dokumentation

Das Verhältnis des Christen zu Staat und Gesellschaft

Brief des Bischofs von Limburg zur Fastenzeit 1978

Unter den Fastenhirtenbriefen dieses Jahres befaßt sich der des Bischofs von Limburg, ausgehend von den gegenwärtig beherrschenden politischen Problemen – Terrorismus, Grundwerte, Gesellschaft und Jugend, politische Parteien –, sehr konkret und zugleich grundsätzlich mit den Pflichten und Aufgaben des Christen – als einzelner, als Kirche, als Gemeinde – im demokratischen Staat. Wir veröffentlichen den Hirtenbrief wegen dieser besonders aktuellen Thematik in vollem Wortlaut. Die Hervorhebungen sind von der Redaktion.

In den letzten Jahren befaßten sich meine Briefe an die Gemeinden zur Fastenzeit mit Fragen des innerkirchlichen Lebens. In diesem Jahr möchte ich ausgehen von einem Wort Jesu, das für unser Verhältnis als Christen zu Staat und Gesellschaft bedeutungsvoll ist. Ich meine jene Stelle im Evangelium, wo die Gegner Jesu ihm die Frage vorlegen: „Ist es uns erlaubt, dem Kaiser Steuern zu zahlen oder nicht?“ (Lk 20,22.)

Die Frage war als Falle gedacht. Der Kaiser, der römische Cäsar Tiberius, war für das politische Empfinden des damaligen Volkes Israel der Exponent einer verhaßten Besatzungsmacht. Ein Ja zum Kaiser war also Verrat am eigenen Volk, und ein Nein zum Kaiser war Aufwiegelung gegen die bestehende politische Ordnung.

Jesu hebt in seiner Antwort die Frage aus den Emotionen der Tagespolitik auf die höhere Ebene einer grundsätzlichen Einstellung zur staatlichen Obrigkeit, indem er sagt: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gebührt, und gebt Gott, was Gott gebührt“ (Lk 20,25). Jesu läßt sich nicht ein auf die Frage, was im einzelnen der staatlichen Obrigkeit zukommt. Er stellt aber fest, daß für das Zusammenleben im Staat eine Ordnungsmacht notwendig ist, die respektiert werden muß in den Grenzen dessen, „was Gott gebührt“.

Wir Christen haben uns beim Nachdenken über dieses Wort Jesu oft mit dem zweiten Teil seiner Aussage befaßt; denn meistens ging es darum – und im Bereich totalitärer Staaten geht es noch immer in erster Linie darum –, sich kirchlicherseits gegen staatliche Übergriffe und Bevormundungen zur Wehr zu setzen. Im Blick auf den uns alle erschütternden *Terrorismus* unserer Tage gewinnt auch der erste Teil der Aussage Jesu wieder wachsende Bedeutung: Gebt dem Kaiser, d.h., gebt der staatlichen Obrigkeit, was ihr zusteht.

Die Terroristen sagen ein hartes Nein zu dem Staat, wie wir ihn bei uns in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Schreckensregiment des Nationalsozialismus mühsam aufgebaut haben. Dieses harte Nein und die brutale Unmenschlichkeit, mit der die Terroristen und ihre Helfer heutzutage den Staat und seine Organe bedrohen, sollen uns Anlaß sein, zum Beginn der Fastenzeit das Wort Jesu zu bedenken: Gebt dem Kaiser – gebt dem Staat, was des Staates ist. Das Thema meines diesjährigen Briefes an die Gemeinden lautet daher: „Christ und Kirche in unserem demokratischen Staat.“

I. Der Christ im demokratischen Staat

Wir Christen leben in der Bundesrepublik Deutschland in einem *freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat*. Das Grundgesetz und die Landesverfassungen sind seine Grundlagen. Das Leben in unserem Staat bringt für alle seine Bürger, so auch für uns Christen, Rechte und Pflichten. Der einzelne trägt in ihm Mitverantwortung für die Gestaltung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Er kann und soll seinen Beitrag für das Gemeinwohl leisten. Die Übernahme von Verantwortung im öffentlichen Leben ergibt sich für uns Christen auch aus dem Gebot des Herrn: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.“