

hebliche Verkürzung der Arbeitszeiten notwendig machen. Die daraus erwachsende zentrale Herausforderung besteht darin, das geistige, kulturelle und psychologische Krisen der Gesellschaft um das Zentrum der Arbeit zu überwinden. Da der bisherige „Arbeitnehmer“ nicht gewohnt ist, mit der neuen Freizeitfreiheit umzugehen, steht er in der Gefahr, zum „betreuungsbedürftigen Zerstreuungspatienten“ zu werden, wenn er sich fast blind „den Freizeit-Gehilfen“ der modernen Freizeit- und Unterhaltungsindustrie anvertraut.

Der fremdbestimmte Freizeitkonsum erweist sich quasi als das „alter ego“ der Arbeitszentrierung, wenn der Arbeitnehmer auch in seiner Freizeit unbewußt „unter dem Deckmantel der Unterhaltung und des Nervenkitzels nach der arbeitsbegleitenden Routine und der entscheidungsentlastenden Sicherheit im Rhythmus der Arbeitsmonotonie“ sucht. Angesichts dieser Entwicklung ist die „Pflicht zur Muße“ aktueller als das „Recht auf Arbeit“. Da die Arbeit nicht mehr den einzigen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor darstellen wird und der Mensch in der Arbeit auch nicht seine volle Identität erfahren kann, werden die Menschen in der Gesellschaft nach der Arbeitsgesellschaft vor allem eines

benötigen: „den Mut und die Muße, an sich selbst interessiert zu sein.“

Die Tatsache, daß die Arbeitsbesessenheit kein Spezifikum der abendländischen Tradition darstellt, verdeutlichen für Guggenberger die gefesselten Hände, die in der persischen Kultur ein uraltes Freiheitssymbol ausdrücken. Dieses Symbol deutet darauf hin, daß die unentwegt emsig tätigen Hände erst in Fesseln gelegt werden müssen, damit der Mensch den verinnerlichten, „naturgeschichtlichen“ Arbeitszwang bezwingen und auf diese Weise frei werden kann. Die „vincula manuum“ der späteren Arbeitsgesellschaft sind für den Berliner Politologen nicht Handschellen, sondern die Befreiung von der Arbeitszentrierung, als welche die ungeheuren Fortschritte in der Arbeitsproduktivität angesehen werden sollten. Wenn die Produktion einer in vielen Bereichen immer intelligenter werdenden Technik überlassen wird, kann die frei werdende Zeit zur individuellen und kollektiven kulturellen Vervollkommnung genutzt werden. Damit dies auf lange Sicht allen gesellschaftlichen Schichten ermöglicht werden kann, sollten die Anstrengungen im Bildungsbereich intensiviert und die Beteiligung am Produktivvermögen breiter gestreut werden.

Johannes Wallacher

Sperrige Vorgaben

Der dunkle Gott und die Theologen

Bei ihrer jüngsten Tagung Ende September in Bensberg beschäftigten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit dem Thema „Der dunkle Gott“. Die dunklen Seiten Gottes sind weder aus der Bibel noch aus der Erfahrung vieler Menschen in der Geschichte wie heute wegzu erklären. Dennoch müssen Glaube und Theologie daran festhalten, daß Gott die Liebe ist.

„Gott ist das umfassende und einzige Thema der Theologie wie des Glaubens“ (Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1988, S. 69). Wo Theologie und Glaubensverkündigung heute der damit gestellten Aufgabe gerecht zu werden versuchen, geschieht das auf einem in mehrfacher Hinsicht schwierigen Gelände. Einschlägigen Untersuchungen zufolge (vgl. Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes, München 1997) wird die Gottesvorstellung in den Köpfen vieler Zeitgenossen unschärfer, verschiebt sie sich vom persönlichen Gott zu einer diffusen „universalen Kraft“, zum Gott in der Natur oder im Menschen. Das Schlagwort von einer „Religiosität ohne Gott“, das in Analysen der religiösen Gegenwartssituation die Runde macht, ist nicht aus der Luft gegriffen: Tatsächlich sind am ehesten religiös-lebenshilfliche Vorstellungen attraktiv, die Krisenbewältigung, Ausnahmeerfahrungen oder kosmische Geborgenheit verheißen, ohne dabei auf Gott als überweltliches Gegenüber zu rekurrieren.

Die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen befaßten sich bei ihren Tagungen während der letzten zehn Jahre zum einen mit eher kirchenbezogenen Themen (Wie geschieht Tradition?, Was meint die Rede vom „Glaubenssinn des Gottesvolkes“?), zum anderen mit neuen Herausforderungen für ihre Arbeit durch gesellschaftlich-religiöse Veränderungen (Frauenfrage, religiöser Pluralismus, kontextuelle Christologie). Bei der jüngsten Tagung vom 21. bis 25. September in Bensberg kehrten sie zu ihrem nach Pannenberg „umfassenden und einzigen“ Thema zurück: Es ging um Gott, und zwar als den „dunklen Gott“.

Sich dem „dunklen Gott“ bzw. den dunklen Seiten Gottes zu stellen, bedeutet zweifellos einen Gegenakzent zu vielem, was derzeit in kirchlicher Verkündigung und christlichem Normalbewußtsein an Gottesvorstellungen vorherrscht. Vom Ernst der Gottesfrage ist oft vor lauter „liebem Gott“ wenig zu spüren. Gleichzeitig wird häufig Gott mehr oder weniger deutlich mit dem Schicksal identifiziert, das sich ein-

mal als Glück und dann wieder als Unglück meldet. In beiden Fällen wird die Spannung zwischen dem unaufgebbaren christlichen Bekenntnis zu Gott als den Inbegriff von Liebe („Gott ist die Liebe“, sagt der Erste Johannesbrief) und den verstörenden, negativen Erfahrungen mit Gott unterboten oder eingeignet.

Der anstößige Zorn Gottes

Allerdings ist die Rede vom „dunklen Gott“ zunächst nicht mehr eine Problemanzeige, die sich in unterschiedlichen Richtungen ausfalten läßt. Dazu gehört sicher die klassische und nach wie vor brennende *Theodizeefrage*, die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens in der Welt, der sich zwei bemerkenswerte neuere Veröffentlichungen widmen (*Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997; *Harald Wagner* (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998). Die dunklen Seiten Gottes lassen sich auch einfügen in den größeren Kontext der Frage nach *Gott und dem Bösen*, die sich dualistisch, mythologisch oder auch im Rückgriff auf den Teufel als widergöttliche Kraft angehen läßt. Schließlich geht es auch darum, wie sich die verschiedenen Facetten des biblisch-christlichen Gottesbildes miteinander vereinbaren lassen.

Auch bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung zum „dunklen Gott“ war das thematische Spektrum recht breit. Nach dem Einstieg mit Überlegungen zum dunklen Gott im Film der neunziger Jahre (der Freiburger Theologe und Filmexperte *Reinhold Zwick* stellte besonders die Filme „Fearless“ von *Peter Weir*, „Naked“ von *Mike Leigh*, „Breaking the waves“ von *Lars von Trier* und „Jude – Herzen in Aufruhr“ von *Michael Winterbottom* vor) kamen ein Alttestamentler und ein Judaist zu Wort. Die Opferproblematik war ebenso einbezogen wie die Deutung von Erfahrungen des dunklen Gottes in der mystischen Tradition und die Auseinandersetzung mit neueren Versuchen, eine Biographie Gottes zu schreiben.

Im *Alten Testament* ist nicht weniger als 3745mal vom „Zorn Gottes“ die Rede – so der Tübinger Alttestamentler *Walter Groß*, der gleichzeitig den Systematikern ins Stammbuch schrieb, in der gegenwärtigen Dogmatik werde dieses Motiv weitgehend vernachlässigt oder eher defensiv angegangen. Das nimmt angesichts der alttestamentlichen Belege mit ihrer Sperrigkeit oder sogar Anstößigkeit zunächst auch gar nicht wunder. In Kglg 2,21 heißt es beispielsweise: „Du hast am Tag deines Zorns getötet. Du hast geschlachtet, schonungslos.“ Und in Psalm 88 ist zu lesen: „Über mich dahingefahren sind deine Zornesgluten, deine Schrecken haben mich zum Verstummen gebracht.“

Groß unterschied zwischen alttestamentlichen Texten über den Zorn Gottes, die dem Schema „Schuld – Zorn – Strafe“ folgen, und anderen, die nicht in diesem Schema unterzubringen sind bzw. es offensichtlich bewußt durchbrechen, in-

dem das menschliche Schuldeingeständnis unterbleibt. Im Alten Testament, so Groß in seiner Analyse des Gesamtbefundes, werde der Zorn Gottes nie zu anderen Eigenschaften Gottes in Beziehung gesetzt und so auch nie im Gegensatz zur Liebe Gottes gedeutet. Der Zorn Gottes ziele im Alten Testament auf Vernichtung des Widerstandes gegen ihn; er stehe auch für Gottes Fremdheit und Anstößigkeit.

Vom Alten Testament bzw. der hebräischen Bibel führt ein Weg zum frühen Christentum mit seinem „Wort vom Kreuz“, das nach dem Ersten Korintherbrief (1,17), „denen die verlorengehen, Torheit“, den Geretteten aber „Gottes Kraft“ ist. Der andere Weg führt zum rabbinischen Judentum, das auf seine Weise und vielleicht auch in Reaktion auf das christliche Bekenntnis zum „gekreuzigten Gott“ dem Gott Israels und die leidvolle Geschichte der Menschen bzw. seines Volkes zusammenzubringen versuchte und dabei ein polares Gottesbild entwickelte.

In seinem Vortrag über „rabbinische und halakhische Deutungen des rätselhaft, hilflos und zerstörend wirkenden Gottes“ beschränkte sich der Luzerner Judaist *Clemens Thoma* weitgehend darauf, die jüdische Überlieferung selbst zu Wort kommen zu lassen, unter Verzicht auf Erläuterungen zu den Methoden und Eigenheiten rabbinischer bzw. kabbalistisch-mystischer Schriftauslegung. In den Texten, die Thoma anführte, finden sich etwa so eindrückliche wie rätselhafte Aussagen über die Mitgefängenschaft Gottes mit seinem Volk in Ägypten („Solange ich bei ihnen bin, geraten sie nicht in schlechten Ruf“), über die Not des Volkes, die gleichzeitig auch die Not Gottes ist, oder über die „Shekhina“, die bei den Israeliten gerade auch inmitten ihrer Unreinheit wohnt.

Die Glaubensnacht auf dem Lebensweg

Das Thema *Opfer* kam bei der Dogmatikertagung von zwei Seiten zur Sprache, aus der Sicht eines katholischen (*Theodor Schneider*, Mainz) und eines evangelischen Theologen (*Ulrich F. Körtner*, Wien). Im Mittelpunkt ihrer Beiträge stand aber nicht die katholisch-reformatorische Kontroverse über den Opfercharakter der Eucharistie, die durch das ökumenische Gespräch der letzten Jahrzehnte weitgehend entschärft und auf eine gemeinsame Sicht hin geöffnet wurde. Große Verdienste hat sich hier nicht zuletzt der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischen Theologen erworben (vgl. *Karl Lehmann/Edmund Schlink* (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Freiburg/Göttingen 1983).

Schneider wie Körtner gingen vielmehr mit jeweils eigenen Akzentsetzungen der Frage nach, was denn das Spezifikum eines christlichen, an Leben und Sterben Jesu abgelesenen Opferverständnisses, ausmacht. Beide waren sich dabei der Tatsache bewußt, daß einer angemessenen theologischen Sicht viele Belastungen und kritische Anfragen aus der Geschichte des Glaubens im Wege stehen. Schneider wies in

diesem Zusammenhang hin auf die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die in einer vergrößerten Deutung („Gott braucht ein Menschenopfer“) den Zugang zum Kreuzesopfer Jesu bis heute vielfach verstelle. Und Körtner ließ die neuzeitliche Kritik an der traditionellen Versöhnungslehre Revue passieren, die sowohl historische wie logische und moralische Gesichtspunkte gegen die Rede vom stellvertretenden Opferleiden des Sohnes Gottes ins Feld führte. Der evangelische Systematiker kam in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Opferkritik wie mit deren Bestreitern in der neueren Theologie zu der These, es sei zwar möglich, aber nicht notwendig, den Tod Jesu Christi als Opfer zu verstehen. Das Opfer-Interpretament werde im christlichen Verständnis von innen her aufgebrochen. Sein katholischer Korreferent hob eindringlich auf die Selbsthingabe aus Liebe als den Kern des christlichen Opfergedankens ab, auf die Rückbindung der Liebe Jesu an die hingebende Liebe des Vaters. Nicht umsonst hatte Schneider im Untertitel seines Vortrags über Gottesbild und Kreuzesopfer auf Röm 8,32 verwiesen: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“

Daß die Gewißheit, von Gott in Tod und Auferstehung Jesu endgültig angenommen und erlöst zu sein, die aus diesem Satz des Paulus wie auch aus anderen Passagen seines Römerbriefes spricht, die Erfahrung des dunklen Gottes nicht aus-, sondern gerade einschließt, zeigt sich besonders in der christlichen *Mystik*. Deshalb war es sehr sinnvoll, daß bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung über den dunklen Gott die lange und vielfältige Tradition der Mystik mit einbezogen war. In einem souveränen Durchblick arbeitete *Michael Schneider*, Dogmatiker in Frankfurt/Sankt Georgen, verschiedene Deutungsmodelle der Erfahrung des dunklen Gottes in der Geschichte der christlichen Mystik heraus.

Demnach kann die Erfahrung der Dunkelheit, der Entzogenheit Gottes sowohl als eine Art zu überwindender „Betriebsunfall“ in der Berufungsgeschichte erscheinen (so vor allem in der östlichen Tradition christlicher Mystik) wie als das entscheidende Reifestadium auf dem Lebensweg (so etwa beim mittelalterlichen Dominikanermystiker *Johannes Tauler*). Am Beispiel des *Juan de la Cruz* machte Schneider die neuzeitliche „Kopernikanische Wende“ in der Mystik deutlich: Jetzt ist die Glaubensnacht ein zu erleidendes Durchgangsstadium, das nicht nur asketisch, sondern nur christologisch zu verstehen ist. Am Ende des Wegs, den Schneider mit seinen Deutungsmodellen abschritt, stand für ihn die moderne Radikalisierung, in der die Glaubensnacht zum gewählten Endstadium wird, so bei *Therese von Lisieux* und noch massiver und dunkler dann bei *Simone Weil* oder *Reinhold Schneider* („Winter in Wien“).

Bei seiner Auswertung des Materials aus der Mystik verschiedener Glaubensepochen warnte Schneider davor, die Erfahrung des dunklen Gottes vorschnell in die spirituelle Theologie abzuschieben und damit die Theologie insgesamt

aus ihrer Verantwortung für dieses Problem zu entlassen. Gleichzeitig verwies er auf die Bedeutung von einzelnen Biographien als Indizien für gesamt-kulturelle Veränderungen und gab zu bedenken, ob nicht aus der Mystik zu lernen sei, daß nicht in jedem Lebensabschnitt alles am Glauben vollzogen werden könne.

Wie sich Gott selbst behauptet

Aber kann man analog auch von verschiedenen Lebensabschnitten Gottes sprechen? Gibt es im Leben Gottes selber gewissermaßen hellere und dunklere Phasen? Vor zwei Jahren erschien die deutsche Übersetzung eines Buches des Amerikaners *Jack Miles* mit dem lapidaren Titel „Gott. Eine Biographie“ (vgl. HK, Januar 1997, 51), das sich mit dem Gott des hebräischen Kanons als einer literarischen Figur befaßt, die eine nacherzählbare Geschichte hat. Auch andere neuere Veröffentlichungen unternehmen den Versuch, Gottes Geschichte mit der Welt und den Menschen in Form einer Biographie darzustellen.

Bei der Dogmatikertagung in Bensberg griff der Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick* diesen Faden auf. In seinem Referat über „Theo-logie als Biographie: Das ‚Leben Gottes‘ als Geschichte seiner Selbstbehauptung?“ vertiefte er die Anfragen durch neuere Gottesbiographien auf die theologisch entscheidenden Punkte: Wie gehen Gott und Geschichte zusammen? Wie lassen sich die dunklen Seiten Gottes in das christliche Gottesbild integrieren, ohne sie entweder zu verdrängen oder mythologisierend abzuspalten?

Werbick versuchte eine Antwort im kritisch-unterscheidenden Nachdenken über den Begriff der Selbstbehauptung Gottes im Rückgriff auf die biblischen Zeugnisse über Gottes Handeln. Gott muß sich der Schrift zufolge nicht für sich selbst behaupten, Selbstbehauptung als eigene Selbststeigerung betreiben. Vielmehr besteht seine Selbstbehauptung in der Mühe, von seinem Volk verstanden zu werden, Mißverständnisse abzuwehren, seine Identität gerade gegen falsche Identifikationen zu behaupten. Gegen die Versuchung, das Schicksal mit dem Handeln Gottes zu identifizieren, stellte Werbick die Forderung, die Dramatik von Freiheit in der Begegnung von Gott und Mensch ernst zu nehmen und gleichzeitig Gott Gott sein zu lassen. Es komme darauf an, Gott das Entscheidende zuzutrauen, auch wenn sich sein Handeln nur errahmend identifizieren lasse.

In *Jack Miles' Biographie Gottes* wird der alttestamentliche Gott als eine multiple Persönlichkeit beschrieben, die im Verlauf der Entwicklung eine „weit ausgreifende Bewegung vom Handeln zum Reden und dann zum Schweigen“ (S. 23) erfährt. Die philosophische und theologische Frage nach Existenz und Wesen Gottes in seinem Verhältnis zur Geschichte bleibt dabei bewußt ausgeklammert. Der Philosoph *Hans Blumenberg* hat in seinem so anregenden wie herausfordernden Buch „Matthäuspasion“ (Frankfurt 1988), auf

das in Bensberg Ulrich F. Körtner verwies, demgegenüber so etwas wie eine Biographie Gottes geschrieben, die im Tod Jesu als dem Tod Gottes gipfelt: „In der Passion des ‚Menschensohnes‘ scheiterte das Weltabenteuer der Allmacht endgültig“ (S. 13).

Christliche Theologie kann so nicht denken, das wurde bei der Beschäftigung mit dem „dunklen Gott“ auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung immer wieder deutlich. Sie muß vielmehr Gott als die Liebe denken, die sich in der Schöpfung und in unüberbietbarer Weise in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gegenüber allen Mächten des Dunklen und Bösen als Liebe erwiesen hat. Sie muß Gott als den verstehen, der sich in die Geschichte verstricken läßt, darin aber nicht wie in Blumenbergs „Matthäuspassion“ umkommt, sondern sie im letzten trägt und deshalb auch vollenden kann. Sie muß Gott dementsprechend als unveränderlich *und* veränderlich, allmächtig *und* ohnmächtig, ewig *und* geschichtsbezogen denken, ohne daraus einen innergöttlichen Dualismus zu machen wie etwa in Schellings berühmter Schrift von 1809 über das Wesen der menschlichen Freiheit, mit der sich Jürgen Werbick in seinem Referat auseinandersetzte.

Damit fangen die theologischen Fragen aber erst an, auch das war bei der Tagung in Bensberg durchweg zu spüren. Sie

betreffen zum einen die Methoden theologischen Arbeitens, die theologische Erkenntnislehre und Hermeneutik: Wie kommen systematische Verstehensversuche zum Verständnis Gottes und seines Handelns mit dem komplexen exegetischen und historischen Befund zurecht? Läßt sich unvermittelt und erfahrungsgestützt mit bibeltheologischen Zusammenhängen und Einsichten etwa zur Liebe Gottes oder zum Kreuz Jesu argumentieren, ohne fundamentaltheologisch an sie heranzuführen? In welchem Maß und mit welchen Konsequenzen ist und bleibt Theologie an ihre auch sperrigen Vorgaben aus der Tradition gebunden?

Zum zweiten muß die christliche Botschaft vom dunklen und dennoch liebenden Gott ja auch im weltanschaulich-religiösen Gespräch der Gegenwart und in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen vertreten und begründet werden. Dieser Kontext war bei der Dogmatikertagung nur in wenigen, mehr zufälligen Facetten präsent. Daß, wie Reinhold Zwick zu Beginn der Tagung darlegte, im zeitgenössischen Film da und dort die Gottesfrage aufbricht, indem Gott gerade als der verdunkelte wiedergefunden wird, ist sicher ein bemerkenswertes Symptom. Aber es bleibt die solche einzelnen Symptome übergreifende Frage, welcher Gott oder vielleicht auch welches Göttliche sich heute in den Köpfen und Herzen der Menschen anmeldet oder entzieht. *Ulrich Ruh*

Schwierige Gratwanderung

Die Orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands

In Rußland erfreut sich die Orthodoxe Kirche neuer Wertschätzung in der Bevölkerung. Die neue Verbindung zwischen Orthodoxie und russischem Nationalbewußtsein geht einher mit einer Ablehnung aller ökumenischen Bemühungen. Gerd Stricker schildert die derzeitigen Herausforderungen für die Russische Orthodoxe Kirche.

„Wir durchleben augenblicklich eine schwierige Zeit des radikalen Umbruchs in allen Bereichen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens in unserem Lande. Opfer dieser Veränderungen sind immer mehr Menschen – Rentner und Kinder, Studenten und Wehrpflichtige, Arbeiter und Bauern, Lehrer und Ärzte, Wissenschaftler und Künstler. In dieser schwierigen Situation rief die Bischofsynode die Gläubigen auf, entsprechend Gal. 6,2 ‚Einer trage des anderen Last‘ unermüdlich Vorbild zu sein im barmherzigen Dienst am Nächsten und darin unserem Herrn nachzueifern, sich der Bedrängnisse der Notleidenden anzunehmen und dort tatkräftige Hilfe zu leisten, wo sie am nötigsten ist...“ So beschreibt Patriarch *Alexij II.* von Moskau und ganz Rußland das soziale Aufgabenfeld, dem sich die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) in einer Zeit stellen muß, da alle wirtschaftlichen Fundamente, auf denen das Leben des Individuums und der Familie ruhte, wegzubrechen

drohen. In seinem Rückblick auf das Jahr 1997 (abgedruckt in G2W 10/1998, S. 19–25) verweist der Patriarch auf Aktivitäten in vielen Gemeinden, mit denen sie dem wirtschaftlichen Zusammenbruch in Stadt und Land zu begegnen suchen – Suppenküchen werden eingerichtet, alte und kranke Gemeindeglieder durch Besuchsdienste betreut, Kinderkrippen und die Betreuung gefährdeter Jugendlicher (Straßenkinder) organisiert.

Andererseits klagt der Patriarch: „Es ist schon eigenartig – die eine Gemeinde engagiert sich, um schon ein zweites Waisenhaus einzurichten, und in einer anderen... gibt es nicht einmal eine Sonntagsschule!... Wir müssen Armenhäuser einrichten, uns um die Waisen- und Straßenkinder kümmern!“ Der Patriarch weist dabei der Geistlichkeit die entscheidende Initiative zu: „Es hängt ausschließlich von den Priestern ab, wie wir unser Leben in Rußland gestalten, in welchem Umfeld unsere orthodoxen Kinder leben werden.“