

Reden von Gott und der Welt

Von Klara Obermüller

Wenn zwei zusammensitzen und sich eingehend miteinander unterhalten, sagt man: Die reden über Gott und die Welt. Das kann bedeuten: über dieses und jenes, über alles und nichts. Es kann aber auch heissen, dass die beiden in ihrem Gespräch in die Tiefe gingen und sich fragten, was denn der Grund sei, auf dem sie stehen, und wo das Ziel, auf das sie sich zubewegen.

Gott und die Welt – ein Begriffspaar, das wir gern in einem Atemzug nennen. Und doch könnte es gegensätzlicher nicht sein. Die Welt ist das, was uns umgibt, Das, was wir sehen, wenn wir morgens die Augen aufschlagen, und das, was da ist, auch wenn wir schlafen. Wir kommen zur Welt, wenn wir geboren werden. Wir sind ein Teil der Welt, solange wir leben. Wir können sie besser und gerechter machen in dieser Zeit, wir können sie aber auch verderben. Und wenn wir eines Tages sterben, dann verlassen wir sie wieder – wohin?

Darauf eine eindeutige Antwort zu geben, ist schon schwieriger. Da stossen wir rasch an die Grenzen unserer Sprache. Da sind wir auf Bilder angewiesen, auf Umschreibungen und Vergleiche. Da *wissen* wir nicht, da *glauben* wir allenfalls, und das sind Dimensionen, die man nicht verwechseln sollte.

Nicht anders verhält es sich mit unserer Rede von Gott. Wir führen das Wort zwar dauernd im Munde, missbräuchlich und unbedacht oft, wir rufen ihn an, wir beten zu ihm, manchmal erfahren wir sein Wirken. Aber zu *wissen*, wer und was er ist, das bleibt uns im Grunde versagt. Auch hier stösst die Sprache an ihre Grenze, auch hier sind wir auf Bilder, auf Umschreibungen und Vergleiche angewiesen.

Das wussten jene am allerbesten, die unsere Bibel, die fünf Bücher Mose, die Psalmen, die Evangelien, geschrieben hatten. In einer Kultur, in der Götter in Tier- oder Menschengestalt verehrt und als Statuen dargestellt wurden, etablierte sich das Judentum mit einem Bilderverbot, das mit der Zeit immer radikaler wurde und schliesslich, ähnlich wie später im Islam, in die reine Ornamentik mündete. Im Judentum ist nicht nur die bildliche Darstellung Gottes verboten; nur schon den Namen Gottes in den Mund zu nehmen, ist dem Frommen untersagt.

Wenn Sie einmal in Jerusalem vor den nackten Quadern der Westmauer des Tempels, der sog. Klagemauer, gestanden haben, dann konnten Sie erleben, was es heisst, Gott in der bildlosen Leere des Raums, in der reinen Abstraktion, zu verehren – ohne vergleichende Worte, ohne Bilder, die uns den Zugang erleichtern. Wenn die Bibel von Gott redet, so redet sie deshalb entweder von seinem Wirken – im Feuer, im Sturm, im Säuseln des Windes –, oder aber sie nimmt Zuflucht zu einer Metaphorik, die das Geheimnis bewahrt.

Das frühe Christentum ist aus dieser Kultur hervorgegangen. Noch die Evangelien – mit Ausnahme vielleicht des Johannes – gehen mit Aussagen über Gott sparsam um. Sie erzählen vom Leben Jesu, sie beschreiben sein Wirken und lassen uns dadurch etwas vom *Wirken* Gottes – nicht von

seinem *Wesen* – erfahren. Später hat sich das Christentum, vor allem in der Bildenden Kunst, von der jüdischen Tradition gelöst; mit der bildlichen Darstellung Gottes ging es aber weiterhin sehr zurückhaltend um. Denken Sie nur an jene Dreiecke, die als Symbole der göttlichen Dreifaltigkeit so manche Hochaltäre krönen, und Sie spüren noch etwas von der Scheu, die der Künstler vor der Gestalt des Ewigen empfand.

Hier, bei dieser Scheu vor einer bildlichen Vereinnahmung des Heiligen und Numinosen, hat auch die Reformation angesetzt, als sie mit ihrem „*sola scriptura*“, ihrer ausschliesslichen Berufung auf die Schrift, den Bildersturm auslöste und in einem theologisch stringenten, aber künstlerisch destruktiven Impetus eine jahrhundertealte Bilderwelt aus ihren Kirchen verbannte.

Auf der Ebene der Sprache stellen sich die Dinge etwas anders dar. Vor allem unter dem Einfluss des Platonismus haben Generationen von Theologen sich das Recht herausgenommen, zu sagen, wer Gott ist, welche Eigenschaften er hat und wie er sie zum Wohl und Wehe der Menschheit einzusetzen gedenkt. Sie haben versucht, das Unbegreifliche begreiflich und das Unverfügbare verfügbar zu machen. Sie gaben vor, die Absichten Gottes zu kennen und zu wissen, was er denkt und was er fühlt. Mit der Berufung auf den Willen Gottes ist vermutlich bis heute auf dieser Welt mehr Schindluder getrieben und mehr Unheil angerichtet worden als mit irgendeiner anderen Rechtfertigung sonst.

Aber es hat auch immer das Andere gegeben: Menschen, gelehrte und naive gläubige, denen diese sprachliche Verfügungsgewalt über Gott nicht geheuer war. Allen voran die Mystiker zeichneten sich dadurch aus, dass sie Gott zwar nahe sein, ihn fühlen und erfahren wollten. Wer Gott *ist*, wollten und konnten sie jedoch nicht sagen – und wenn, dann höchstens in Metaphern und Analogien oder aber in negativer Form. Sagen, was Gott nicht ist, eine Sprache suchen für das Unaussprechliche – diese mystische Form einer negativen Theologie hat sich bis in unsere Gegenwart hinein erhalten.

Moderne Sprachkritik und eine aus der Geschichte erwachsene Skepsis gegenüber religiös-fundamentalistischen Gewissheiten haben ihr in heutiger Zeit sogar vermehrt Nachachtung verschafft. In der Lyrik etwa eines Paul Celan hat diese Scheu, Gott beim Namen zu nennen, Gedichte von tiefem Sinn und grosser Schönheit hervorgebracht. Zum Beispiel dieses:

*„Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
Niemand bespricht unsern Staub,
Niemand.
Gelobt seist du Niemand.
Dir zuliebe wollen
wir blühen.
Dir
entgegen“*

So spricht Paul Celan in seinem als „Psalm“ bezeichneten Gedicht von der Unaussprechlichkeit Gottes und bewegt sich dabei hart an der Grenze des Verstummens. Mich persönlich dünkt manchmal, als sei dies die einzige Form, wie sich heute überhaupt noch von Gott *reden* – oder vielleicht müsste man sagen – von Gott *schweigen* lässt. Was nicht heissen soll, dass wir nicht zu Gott reden könnten, so wie es die alten Propheten taten: flehend, hadernd, bittend, dankend. So wie es Hiob tat, als er mit Gott rechtete. So

wie wir es als Kinder und vielleicht bis heute tun: im Gebet. *„Die Sprache der Gebete“*, so hat der deutsche Theologe Johann-Baptist Metz einmal geschrieben, *„ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, dass man nicht glaubt...“*

Und vor allem: Beten kann man auch lautlos, fast ohne Worte, im Vertrauen, dass der mich hört und versteht, der aller Sprache voraus ist. Wenn ich so zu und mit Gott rede, erwarte ich keine unmittelbare Antwort und schon gar nicht eine postwendende Erfüllung meiner Bitten. Wenn ich so bete, respektiere ich die Grenzen meiner Sprache und mache ehrfürchtig Halt vor der Unbeschreiblichkeit dessen, den wir Gott nennen. Oder mit einem Wort des grossen Schweizer Protestantens Karl Barth:

„Gott ist die reine Grenze und der reine Anfang alles dessen, was wir sind, haben und tun, in unendlichem qualitativem Unterschied dem Menschen und allem Menschlichen gegenüberstehend, nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten, das unbedingte Halt! gegenüber aller menschlichen Unruhe und das unbedingte Vorwärts! gegenüber aller menschlichen Ruhe.“

Dies sollten wir bedenken, wenn wir, in- oder ausserhalb der Kirche, von Gott reden. Zugegeben, der religiöse Mensch mag dadurch in einen Zwiespalt geraten. Evangelium heisst „frohe Botschaft“: Er möchte sie verkünden, an andere weitergeben, er möchte reden von dem, was ihn erfüllt. Die Kirche hat geradezu den Auftrag dazu. Vielleicht lässt sich aber ein Ausweg aus dem Dilemma finden, indem wir weniger *von Gott reden* und dafür mehr *für die Welt tun*. Oder anders gesagt: indem wir uns nicht so sehr den Kopf darüber zerbrechen, *was wir glauben*, sondern uns vielmehr fragen, *wie wir die Botschaft dieses Glaubens in die Tat umsetzen könnten*.

Damit plädiere ich nicht für eine Trennung von Glaubensinhalt und Glaubenspraxis, sondern vielmehr für eine gut austarierte Wechselbeziehung, die dem Verkündigungsauftrag der Kirchen ebenso gerecht wird wie ihrer moralischen Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft. Die Kirchen, so ist immer mal wieder zu hören, sollten sich aus der Politik, aus weltlichen Händeln überhaupt, heraushalten, Religion sei Privatsache, das eine mit dem andern nicht zu vermengen. Theologen wie Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth, Theologinnen wie Dorothee Sölle und Marga Bührig oder unsere beiden Berner Pfarrer und Schriftsteller Jeremias Gotthelf und Kurt Marti haben das allerdings anders gesehen.

Ich denke, wir müssen unterscheiden: Die Empfehlung, Glauben und Politik voneinander zu trennen, mag insofern berechtigt sein, als es nicht darum gehen kann, dass der Pfarrer oder die Pfarrerin von der Kanzel herab Anweisungen gibt, welcher Kandidat zu wählen und welche politische Vorlage wie zu entscheiden sei. Etwas anderes ist es aber, wenn es gilt, Stellung zu nehmen zu sozialen Problemen oder ethischen Konflikten, vor die sich die Gesellschaft als ganzes gestellt sieht. Hier, denke ich, sind die Kirchen durchaus gefordert, hier *erwarten* viele Bürgerinnen und Bürger geradezu, dass sie Farbe bekennen und mit einem klärenden Wort in die Diskussion eingreifen. Der Umgang mit Asylsuchenden oder Andersgläubigen gehört in diesen Bereich, aber auch das Verhalten gegenüber Behinderten, die Einstellung in Sachen Fortpflanzungsmedizin, in Sachen Sterbehilfe oder die Entscheidung für oder gegen soziale

Gerechtigkeit im Gesundheitswesen, bei der Altersvorsorge und im Bildungssektor.

Wir befinden uns zur Zeit in einer Phase gesellschaftspolitischer Entwicklung, da der Trend eindeutig in Richtung Deregulierung und Entsolidarisierung geht und das Klima für viele Menschen immer frostiger und unwirtlicher wird. Den Kirchen, so meine ich, stünde es gut an, wenn sie in dieser Situation versuchten, Gegensteuer zu geben. Wer, wenn nicht sie sind berufen, den Wert auch noch des Geringsten unter unseren Brüdern und Schwestern einzuklagen? Wer, wenn nicht sie haben die Pflicht, die Rechte der Schwächsten zu verteidigen gegen ein Denken, das nur noch auf Funktionstüchtigkeit und Rentabilität ausgerichtet ist?

All jenen, die von den Kirchen auch in solch existentiellen Fragen politische Abstinenz erwarten, sei gesagt: Man kann sich schuldig machen durch Taten; man kann sich aber auch schuldig machen durch Unterlassung bzw. durch Schweigen dort, wo ein mutiges Wort am Platze wäre. Die Geschichte, auch diejenige unseres Landes, ist reich an Beispielen für diese Form des Versagens. Sich abseits halten, keine Stellung beziehen, neutral bleiben hat meist auch zu tun mit wegschauen und weghören: damit, dass ich die Augen verschliesse vor der Welt und mir die Ohren zuhalte, um die Schreie derer nicht zu hören, die unserer Hilfe bedürfen. Es ist noch einmal ein Wort von Karl Barth, das auch diese Problematik auf den Punkt bringt:

„Eine Kirche, die aus lauter Angst, nur ja nicht in den Schein zu kommen, Partei zu ergreifen, nie und nimmer Partei zu sein sich getraut, sehe wohl zu, ob sie sich nicht notwendig kompromittiere: mit dem Teufel nämlich, der keinen lieberen Bundesgenossen kennt als eine um ihren guten Ruf und sauberen Mantel ewig schweigende, ewig meditierende, ewig neutrale Kirche: eine Kirche, die allzu bekümmert um die doch wirklich nicht so leicht zu bedrohende Transzendenz des Reiches Gottes – zum stummen Hund geworden ist.“

Diese Worte sind gesprochen vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit den christlichen Kirchen im Dritten Reich. Sie haben aber bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Und sie stehen auch nicht im Widerspruch zur vorhin zitierten Aussage über die letztendliche Unverfügbarkeit Gottes und die Unzulänglichkeit all unserer Versuche, das Geheimnis Gottes in Worte zu fassen. Im Gegenteil, gerade die Scheu, von Gott zu reden, weil wir wissen, dass all unser Reden ihn nur immer verfehlt, verpflichtet uns zum Handeln. Denn wie anders als durch Taten sollten Menschen zum Ausdruck bringen, was sie als Glauben in ihrem Herzen tragen? Oder, wie es im eingangs zitierten Jakobus-Brief heisst: „Für sich allein, wenn er (der Glaube) keine Werke vorzuweisen hat, ist er tot.“

Dass religiöser Glaube und politische Verantwortung sich nicht ausschliessen, wusste niemand besser als jene Männer – Frauen waren da noch nicht vertreten, oder aber wir wissen nichts mehr von ihnen –, die in Deutschland und der Schweiz, in Frankreich und den Niederlanden die Reformation vom Zaun brachen. Ihre Ursprünge mag die Reformation ja durchaus im Dissens über theologische Fragen gehabt haben; im Endeffekt aber hatte sie weitreichende politische Folgen. Reformation und Gegenreformation haben Europa nicht nur in einen der mörderischsten

Kriege seiner Geschichte gestürzt, die alte Ordnung aufgehoben und eine neue installiert. Reformation und Gegenreformation haben die Menschen auch gezwungen, völlig neu über das Verhältnis von Gott und der Welt wie auch über die Rolle der Kirche innerhalb dieses Spannungsfeldes nachzudenken.

Das Zeitalter der Reformation kannte noch keine Trennung von Kirche und Staat im heutigen Sinne. Die grossen theologischen Kontroversen fanden auf dem Reichstag statt und nicht in einer theologischen Fakultät. Es waren die Kurfürsten, die den alten Glauben bewahrten oder sich dem neuen Bekenntnis anschlossen, und nach dem damals gültigen Grundsatz des „cuius regio, eius religio“, der Verbindung von Herrschaft und Religionsausübung, hatte das Volk ihnen dabei Folge zu leisten. So entstand jener konfessionelle Flickenteppich Europas, wie wir ihn, vor allem auch in der Schweiz, bis heute kennen.

Doch da gab es im Protestantismus von Anfang an auch eine Gegenbewegung: die Betonung der persönlichen Freiheit, die Berufung auf das eigene Gewissen. Die Frage, wem ein Christenmensch mehr verantwortlich sei, Gott oder der weltlichen Obrigkeit, durchzieht reformatorisches Denken seit den Anfängen und hat auch später in Zeiten totalitärer Herrschaft immer wieder eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Bis heute lassen sich beide Haltungen beobachten: jene, die weltliche Händel verachtet oder sich opportunistisch anpasst, und jene, die Stellung bezieht und sich einmischt. Flucht aus der Welt, wie sie ist, in fromme Innerlichkeit oder aber Widerstand gegen die Welt, wie sie ist, aus religiöser Überzeugung heraus – das Eine wie das Andere ist möglich. Auf den ersten Blick mögen die beiden Positionen sich ausschliessen. Es hat aber immer auch Gläubige gegeben, die versucht haben, sie miteinander in Einklang zu bringen. Allen voran auch hier wieder die Mystiker, die ja nicht einfach nur die weltabgewandte Einkehr pflegten, sondern eine Art des Denkens und Glaubens praktizierten, die über die Gegensätzlichkeit von Gott und Welt hinausgeht und sie miteinander versöhnt. Nicht Gott *gegen* die Welt, sondern Gott *in* der Welt – so könnte eine Devise lauten, die aus mystischem Denken hervorgeht.

Dass Mystik nicht als *Weltflucht*, sondern vielmehr als *Weltfrömmigkeit* verstanden werden kann, das hat der katholische Theologe Karl Rahner deutlich gemacht, als er den Mystiker als den „*Frommen von morgen*“ bezeichnete und dazu erläuternd sagte:

„Das vorbehaltlos redlich gelebte weltliche Leben ist schon ein Stück des frommen Lebens, weil Gott die Welt selbst liebt, sie selbst begnadigt und kein Konkurrent zu ihr ist, der ihr neidisch wäre.“

Daraus zieht Rahner eine Konsequenz, die der Haltung eines Karl Barth während der Nazi-Zeit, aber auch den Positionen einer Dorothee Sölle, eines Johann-Baptist Metz oder der Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sehr nahe kommt. Rahner schreibt:

„Der Christ kann nicht von vornherein von der Politik als einem ‚schmutzigen Geschäft‘ reden und von Gott erwarten, dass er andere als ihn dieses ‚schmutzige Geschäft‘ so betreiben lasse, dass er selbst in kleinbürgerlicher Behäbigkeit seiner stillen Frömmigkeit nachgehen kann. Die Welt als

werdende, vom Menschen getane ‚weltliche Welt‘ fordert heute den Christen an, und die Erfüllung dieser Forderung in einer – so könnte man sagen – ‚politischen Frömmigkeit‘ ist heute und morgen ein Stück der echten christlichen Frömmigkeit.“

So sind in beiden christlichen Konfessionen immer wieder Stimmen laut geworden, die versuchten, den Gegensatz zwischen mystischem Innen und politischem Aussen aufzuheben und damit christlicher Spiritualität zu jener Verbindlichkeit zu verhelfen, die ihr von ihren Ursprüngen her zukommt. In einer Zeit, da Eigennutz und subjektive Befindlichkeit gross geschrieben werden, scheint es wichtiger denn je, zu betonen, dass die Suche nach Gott, so privat und individuell sie auch immer sein mag, die Verantwortlichkeit für die Welt und unsere Mitmenschen nicht nur nicht ausschliesst, sondern sie nachgerade bedingt. Die Befreiungstheologie hat für diese Art der Frömmigkeit den Begriff einer „*Mystik der offenen Augen*“ geprägt und damit eine innere Haltung bezeichnet, die nicht zuerst mit sich selbst und der eigenen Seligkeit beschäftigt ist, sondern sich der Welt zuwendet und offen bleibt für „*die Wahrnehmung fremden Leids*“, wie Johann-Baptist Metz es einmal treffend formuliert hat.

Dass protestantische und katholische Theologen, dass ein Karl Barth und ein Karl Rahner, ein Johann-Baptist Metz und eine Dorothee Sölle sich im Bekenntnis zu dieser Art von politischer Frömmigkeit zusammenfinden, scheint mir kein Zufall zu sein. Denn sie hat innerhalb der christlichen Spiritualität eine lange Tradition. Schon der heilige Benedikt verordnete seinen Mönchen einen Tagesablauf im Wechsel von Beten und Arbeiten, von Andacht und aktivem Tun. Im Gebet wenden wir uns nach innen und reden *zu* Gott, im Vertrauen, *dass*, und manchmal vielleicht auch im Zweifel, *ob* er uns hört. Im tätigen Handeln treten wir aus dieser Zwiesprache heraus in die Welt, die uns gegeben wurde, damit wir an ihr Anteil nehmen, damit wir uns für sie verantwortlich fühlen und sie gestalten, auf dass sie für uns und alle unsere Mitgeschöpfe bewohnbar bleibe.