

Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel

Von Jürgen Moltmann

Kaiser Traktate 2 © 1971 Chr. Kaiser Verlag München • ISBN 3 459 00640 4

Haben uns die alten Pharisäer und die neuen Zeloten mit ihrer konservativen und, revolutionären Gesetzlichkeit Angst vor der Freiheit, der Freude, und der Spontaneität gemacht? Es wird kaum etwas Gutes und Gerechtes zustande kommen, wenn es nicht aus dem Überschwang der Freude und der Leidenschaft der Liebe geschaffen wird. So bedenkt Jürgen Moltmann das Phänomen der kulturellen Wiedergeburt von Spiel und Kreativität, wie es sich heute im Kontrast zur Leistungsgesellschaft entfaltet. Der Mensch soll werden, was er ist: ein Freigelassener der Schöpfung (Herder), der sich seiner Freiheit freut. Warum ist davon so wenig zu merken?

Inhalt

I. »Wie kann ich spielen im fremden Land?«	9
II. Herrschaft durch Spiele und Vorspiele der Befreiung	12
<i>Kritische Theorie des Spiels • Brot und Spiele • Befreiendes Spiel</i>	
III. Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes	22
<i>Warum hat Gott die Welt geschaffen? • Warum ist Gott Mensch geworden? • Worin liegt der Endzweck der Geschichte? • Ist Gott schön?</i>	
IV. Das menschliche Spiel der Befreiten	51
<i>Die Befreiung des Menschen • Freie Werke • Freie Verhältnisse • Selbstveränderung und Veränderung von Verhältnissen • Kann Arbeit zum schöpferischen Spiel werden? • Die Religion der Freiheit</i>	
V. Die befreiende Kirche – Experimentierfeld des Reiches Gottes	64
<i>Religion ist sinnvoll in sich selbst • Die augustinische Umkehr • Experimente mit dem Reich der Freiheit</i>	
Anmerkungen	77

[7] Den »ersten Freigelassenen der Schöpfung« hatte Herder in seiner Preisschrift »Über den Ursprung der Sprache« 1770 den Menschen genannt, nachdem er ihn zuvor als Stiefkind der Natur und ein Mängelwesen beschrieben hatte. Über die Mängel des Menschen und sein soziales und politisches Elend wissen wir heute mehr als Herder, von der Freude an der Freiheit und vom Wohlgefallen am Dasein spüren wir dagegen weniger. Freigelassene aber freuen sich zuerst an ihrer Freiheit und probieren spielend ihre neuen Möglichkeiten und Kräfte aus. Warum ist davon so wenig zu merken? Haben uns die alten Pharisäer und die neuen Zeloten mit ihrer konservativen und revolutionären Gesetzlichkeit Angst vor der Freiheit, der Freude und der Spontaneität gemacht? Es wird kaum etwas Gutes und Gerechtes zustande kommen, wenn es nicht aus dem Überschwang der Freude und der Leidenschaft der Liebe geschaffen wird.

Die folgenden Versuche wollen gegen den Totalitätsanspruch der Ethik die Freude an der Ästhetik wieder zur Geltung bringen. Sie sind aus vielen Gesprächen meiner Sozietät an der Universität Tübingen seit Beginn der studentischen Protestbewegung 1967 entstanden.

Ich widme diese Schrift ihren persönlichen und literarischen Gesprächspartnern und nenne unter ihnen besonders Arnold A. van Ruler (†) in Holland, Vítězslav Gardavský in der Tschechoslowakei und Harvey Cox in USA.

Weihnachten 1970

Jürgen Moltmann

I. »Wie kann ich spielen im fremden Land?«

[9] Jeder Mensch hungert nach Glück und Freude. Aber es gibt in unserer Welt nicht viel zu lachen. Lachen kann man nur in Freiheit. Aber diese Freiheit ist selten geworden. Man lacht, wo man dem entrinnt, was einen bedrückt. Man lacht, wo die Schwere von einem genommen wird, wo die Fesseln fallen, wo der Widerstand nachläßt und die Schranken weichen. Dann hüpfst das Herz im Leibe, und man bekommt eine leichte Hand im Umgang mit Menschen und Verhältnissen. Man gewinnt Abstand zu sich selbst, und was man vorhat, gelingt ohne Krampf. Natürlich kann man auch verzweifelt in Gelächter ausbrechen, andere höhnisch auslachen, überheblich lächeln oder zynisch grinsen. Aber das jubelnde Lachen der Freiheit ist stets unbeschwert und schwerelos, unbekümmert und beschwingt. Wie aber soll man so lachen können, wenn der Zustand der Welt uns beschwert, niederdrückt und quält? Es klingt schön, wenn der Psalm 126 verspricht: »Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachens sein.« Doch so weit ist es offensichtlich noch nicht. In unserer Situation würden wir lieber mit dem Psalm 137 fragen: »Wie sollen wir des Herrn Lied singen im fremden Land?« oder wie ein alter Black Spiritual in der Sklaverei klagte: »How can I play, when I'm in a strange land?«

Wie kann einer lachen, wenn in Vietnam unschuldige Menschen getötet werden? Wie kann einer spielen, wenn in Indien Kinder verhungern? Wie kann einer tanzen, wenn in Brasilien Menschen gefoltert werden?

Leben wir nicht in *einer* Welt? Haben wir ein Recht zum Lachen, Spielen und Tanzen, wenn wir nicht zugleich für jene schreien und arbeiten, die auf der Schattenseite des Lebens verderben? Wirkt die kulturelle Wiedergeburt von [10] Spiel, Festlichkeit und Freude in den Überflußgesellschaften des Westens nicht verkrampt, so lange es solche Höllen auf Erden gibt?

»Homo ludens« und die Einholung des Rechts auf Glück, auf Lust und Vergnügen wirken schön, – aber nur für die, die es sich leisten können. Den anderen kommt es geschmacklos vor.

Wenn ich es dennoch wage, von der Freude an der Freiheit und vom Wohlgefallen am Spiel zu reden, so wende ich mich nicht an jene, die zum Trauern, zum Leiden und Mitleiden unfähig sind, weil sie sich selbst mit ihrem gefälligen Optimismus betrügen. Ich wende mich an diejenigen, die trauern und mitleiden und protestieren und vom Übermaß des Elends ihrer Gesellschaft und ihrer eigenen Ohnmacht so bedrückt sind, daß sie entweder verzweifeln oder vergessen möchten.

Wie kann ich spielen im fremden Land, in einer entfremdeten und entfremdenden Gesellschaft? Wie kann einer lachen, wenn doch noch keineswegs alle Tränen abgewischt sind, sondern täglich neue dazu kommen?

Vor einiger Zeit ging das Stück »Anatevka« oder »Fiddler on the Roof« über unsere Bühnen. Es zeigt Tewje, den Milchmann, und seine jüdische Gemeinde im ukrainischen Dorf Anatevka. Der Zar bedrückt sie mit hohen Steuern. Ihre Söhne müssen im fremden Heer dienen und in von ihnen nicht gewollten Kriegen kämpfen. Die Kosaken veranstalten Pogrome, wann immer sie Lust zu einer Judenverfolgung bekommen. Und dennoch tanzt diese kleine Gemeinde der Verfolgten und singt »des Herrn Lied« im fremden Land. Wollen sie ihre häßliche Lage vergessen? Trösten sie sich mit schönem Klang über ihren Jammer hinweg? Oder gibt es das tatsächlich: Freiheit mitten in der Sklaverei, Freude mitten im Leid und das Gotteslob im Seufzen der Kreatur?

Wollen wir diesem Geheimnis auf die Spur kommen, so müssen wir wohl kritisch herausfinden, was gequältes und was befreites Lachen ist. Welche Formen und Funktionen haben Glück, Spiel und Freude in unserer Gesellschaft? Wir müssen zu unterscheiden lernen zwischen den entfremdeten Formen eines nur scheinbaren Glücks und den befreienden Formen der Freude. Man kann leicht durch Unterhaltung, Ablenkung und Amusement um das gefährliche, aber [11] wahre Glück der Freiheit betrogen werden. Man kann auf der anderen Seite aber Befreiung spielend vorwegnehmen und den Bann der Entfremdung vom wahren Leben lachend abschütteln.

II. Herrschaft durch Spiele und Vorspiele der Befreiung

[12] Kritische Theorie des Spiels

Es gibt seit der französischen Revolution und dem Beginn der Industrialisierung viele kulturgeschichtliche und philosophische Theorien über den Sinn und die Bedeutung des Spiels für den Menschen, aber nur wenige von ihnen gehen von der vorhandenen sozialen Realität und politischen Funktion der Spiele aus¹. Erst von der Zeit an, da der Mensch genötigt wurde,

¹ F. J. J. Buytendijk, *Het spei van mensch en dier als openbaring van levendriften*, Amsterdam 1932 deutsch: *Wesen und Sinn des Spiels*, Berlin 1934; ders., *Der Spieler*, in: *Das Menschliche*, Stuttgart 1958, 208-229; J. Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rde 21, Hamburg 1956; F. G. Jünger, *Die Spiele*, List-Bücher 128, 1959; H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960.

Von neueren theologischen Arbeiten nenne ich: D. Sölle, *Phantasie und Gehorsam*, Stuttgart 1968; H. Buhr, *Das Glück und die Theologie*, Stuttgart 1969; G. M. Martin, »Wir wollen hier auf Erden schon...«, Stuttgart 1970; Harvey Cox, *The Feast of Fools. A theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge 1969, deutsch: *Das Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (Chr.

in immer größeren Industriebetrieben diszipliniert und rationell zu arbeiten und das Spielerische als das Verspielte aus seiner Arbeitswelt zu verbannen, wurde das Spiel zum theoretischen Problem. Darum schwingen in den Betrachtungen über das Spiel romantische oder utopische Sehnsüchte nach der verlorenen oder noch nicht erreichten Einfalt der kindlichen Welt mit. Im Zeitalter der industriellen Maschinenwelt wird der Lobpreis des Spielens gerne mit melancholischer Kulturkritik am Verlust des Kindlichen, des Archaischen und Religiösen in der modernen Welt verbunden. Der auf Selbstkontrolle und Reflexion trainierte Europäer spürt ganz elementar seine armselige Unbeholfenheit, wenn er in Afrika oder Lateinamerika »die Eingeborenen«, wie er sie sonst überheblich nennt, singend tanzen sieht.

Die industrielle Revolution, die ihre Mitarbeiter aus dem Spiel gebracht hat, ist aber nur die Kehrseite der politischen Revolutionen, die mit der Französischen Revolution begannen. Geht man auf die Anfänge der Theorien über das Spiel in Deutschland zurück, so findet man, daß sie durch eben diese politischen Revolutionen angeregt wurden und zugleich beabsichtigen, sie im Geist und der Kultur aufzuheben. *Friedrich Schiller*, auf dessen Schrift »Über die ästhetische Erziehung des Menschen² bis heute die meisten Betrachtungen über das Spiel zurückgreifen, hatte sich nach anfänglicher Begeisterung für die Französische Revolution [13] nach den Septembermorden Marats von ihr abgewandt. Die Ästhetik trat für ihn an Stelle der politischen Befreiung. »Durch Schönheit wandert man zur Freiheit«, sagt er im 2. Brief. Denn »wo alles verdorben ist, ist nur die schönste Kunst frei vom politischen Verderben«. Im schönen Schein der Kunst wird die Revolution der Freiheit vollendet, nachdem sie im politischen Mißbrauch und Mißgeschick erstickt wurde. »Hier also, in dem Reich des ästhetischen Scheines, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte.« Die »reine Republik« existiert dann ebenso wie die »reine Kirche« nur in den auserlesenen Zirkeln der schönen Seelen.

»In des Herzens stille Räume
mußt Du fliehen aus des Lebens Drang.
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
und das Schöne blüht nur im Gesang«,

dichtete *Schiller*, und so dachten viele deutsche Gebildete, die die Französische Revolution nur in Gedanken miterlebten und nur als »Revolution der Denkungsart« akzeptieren wollten. »Schwärmer« werden diejenigen genannt, die das Glück der »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« politisch realisiert sehen wollen, während doch in Wahrheit diejenigen »Schwärmer« sind, die davon nur ästhetisch schwärmen und sich mit politischer Unfreiheit und rechtlicher Ungleichheit abfinden. Die rein ästhetische Beschäftigung mit der Freiheit des Spiels ist nicht konterrevolutionär, wie die verbissenen Realisten der Revolution behaupten. Sie ist der bekannte und immer wieder zu beobachtende Umschlag von messianischer Veränderungshoffnung in die Mystik der anderen Welt, von äußerer Enttäuschung in die innere Emigration, von der politischen Niederlage zur Indienfahrt der Seele. Die Schwärmer der Reformationszeit kamen aus der Mystik zur politischen Revolte und wurden nach den Fehlschlägen zu Stilen im Lande. Viele Neomystiker und Hippies in Amerika kommen aus den Enttäuschungen der Bürgerrechtsbewegung. Die Freiheit des Spiels wird dann zum Ersatz politischer Freiheiten, die man nicht erreichen konnte. Aber diese politischen Hoffnungen werden in jenen

Fest der Narren, Stuttgart 1970; *D. L. Miller*, Gods and Games: Toward a Theology of Play, New York 1970; *R. E. Neale*, In Praise of Play: Toward a Psychology of Religion, New York 1969; *A. A. van Ruler*, Gestaltwerdung Christi in der Welt. Über das Verhältnis von Kirche und Kultur, Neukirchen 1956; *V. Gardavsky*, Hoffnung aus der Skepsis, München 1970.

² 1. Auflage 1793, 2. Auflage 1795.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Spielformen des »inneren Lichtes« wiederum aufbewahrt für eine bessere Gelegenheit. [14]

Alle Theorien über das Spiel laufen darauf hinaus, daß ein Spiel in sich selbst sinnvoll ist und nach außen nutz- und zwecklos erscheinen muß. Wer nach dem Nutzen des Spiels fragt, ist schon ein Spielverderber. Darum fragen die Theorien durchweg nicht nach dem Sitz der Spiele im Leben der gegenwärtigen Gesellschaft und sehen von den sozialen und politischen Funktionen des Spiels heute ab. Damit aber wird das Thema rasch belanglos, weil es aus dem Interessenzusammenhang gelöst wird, in dem die Spiele faktisch stehen. Das Thema »Spiel« ist selbst verführerisch, weil man im Spiel den Rest der Welt vergißt. Die Theorie sieht nur das Spiel selbst und macht sich damit für jegliches Interesse verfügbar.

Eine *kritische Theorie des Spiels* muß von der Frage ausgehen: *Cui bono? Wem dient es?* Das klingt zwar nach der miesen Laune eines Spielverderbers, dient aber in Wahrheit nur dazu, die Falschspieler zu entlarven. Wenn in einer Gesellschaft, wo die Arbeit den Menschen auslaugt und entfremdet, notwendigerweise auch die Spiele der Erholung und der Freizeit, die Künste und die Geselligkeiten die Zeichen der Entfremdung vom wahren Leben tragen, dann kann man das wahre und heile Leben nicht einfach mit den vorhandenen ästhetischen Kategorien dieser Gesellschaft beschreiben. Trotz gegenteiliger Beteuerungen erwecken solche Versuche immer wieder den Eindruck der »Spielerei« und des Snobismus, den man sich nicht leisten kann, solange die Gesellschaft so ist, wie sie ist, und Menschen so deformiert, wie sie es faktisch oft tut. Wir wollen uns darum kritisch mit den Spielen heute beschäftigen und mit einer kritischen Analyse von außen beginnen. Das entfremdet allerdings das Spiel von seiner selbstvergessenen Lust. Aber es könnte sein, daß erst eine Entfremdung vom Entfremdeten das wirklich Heimatliche sehen läßt. Wir werden versuchen, von einer kritischen Analyse der Spiele von ihrer Außenseite in der Gesellschaft zu einer A kritischen Analyse der Gesellschaft von der Innenseite des (Spiels her überzugehen. Zuerst will einer nicht mehr mitspielen, weil er einen Verdacht gegen die Spielunternehmer hat. Dann aber wird er doch spielen, um diese aus dem Geschäft zu bringen. Er spielt dann nicht mehr für sie, sondern gegen sie. [15]

Brot und Spiele

»Panem et circenses« war die Devise der römischen Weltherrscher: Gebt dem Volk Brot, und es wird zufrieden sein. Führt das Volk von Zeit zu Zeit in den Zirkus, und es wird glücklich sein. Weil Menschen offenbar von Natur freiheitsliebend sind, läßt sich ihre Freiheit wohl unterdrücken, aber nicht ganz abschaffen. Jede repressive Herrschaft muß deshalb zeitweise Ventile zum Ablassen des aufgestauten Dampfes der Aggression, die sie verursacht, schaffen, um das Faß nicht zum Überlaufen zu bringen. »Einmal ist kein Mal«, heißt es. Das saniert die mühsam gelernte Moral und die lustlose Disziplin und macht die Herrschaft erträglicher. Die Caesaren führten das Volk in die Arena, wo es seine blutrünstigen Triebe bei Gladiatorenkämpfen abreagieren konnte. Ihre Opfer waren ihnen noch dankbar: »Ave Caesar, die Tode weihten grüßen Dich«. Die Triumphatoren erlaubten gelegentlich ihren Soldaten, Spottlieder auf sie zu singen. Moderne Diktatoren fördern liebevoll den Sport und subventionieren die hochgezüchteten Profis, mit denen sich das Volk identifizieren und deren es sich rühmen kann, und für die Friedlichen das Briefmarkensammeln, für die es dann Sondermarken in jeder Variation gibt. Die anerzogene Moral braucht offenbar zeitweise Suspensionen und Exzesse, um befolgt zu werden, und die kirchlichen Fastenzeiten haben es leichter, wenn ein erschöpfender Karneval vorausgegangen ist. Die mittelalterliche Kirche pflegte sich zu gewissen Zeiten über ihre absolute Realität zu erheben und sich selbst zu ironisieren, wie z. B. im Eselsfest, Narrenfest und Osterlachen. Nach Lesskows Erzählung »Die Teufelsaustreibung« gehören die rauschende Ballnacht und die morgendliche Reue im Kloster unter Tränen der

Zerknirschung zusammen, um das Leben aus seiner langweiligen Mittelmäßigkeit herauszuholen³. Zeitweise Suspensionen gehören offenbar zur Ökonomie einer mit der Freiheit unversöhnnten Herrschaft, einer mit den Trieben des Menschen entzweiten Moral und der die spontanen Gefühle lähmenden Reflexion des Geistes. Die ins Spiel abgelenkten Exzesse fördern also das Reglement im Normalfall.

Welche Funktion haben dann diese Spiele? Sie haben Entlastungsfunktion für die vorausgehenden und die nachfolgenden Belastungen. Die moderne Leistungsgesellschaft [16] vergrößert deshalb um ihrer selbst willen die Spielräume und Spielwiesen des Urlaubs. Wie das Wort »Urlaub« sagt, macht man einmal Pause, um wieder leistungsfähig und arbeitsfreudig zu werden. Man arbeitet nicht umgekehrt, um besser Urlaub machen und freier leben zu können. Als Wort in der Militärsprache zeigt der »Urlaub« seinen dienstlichen Kontext deutlich an. Das Schwergewicht des Lebens liegt im Dienst, in der Arbeit. Auch andere Vergnügungen dienen der Entlastung und Entspannung. Der angepaßte und regulierte Mensch braucht den Abendkrimi im Fernsehen. Er spielt ihm die Abenteuer vor, die in seiner eintönigen Welt nicht mehr vorkommen. Im Western-Helden sieht der kleine Mann in seinen Hausspantoffeln sich selbst noch einmal in männlicher Stärke. Der Tourismus ergänzt eine Welt ohne Erlebnisse mit dem »Duft der großen weiten Welt«. Die farbenfrohen Reiseprospekte versprechen Begegnungen mit anderen Ländern und anderen Sitten, aber man trifft auf Camping-Plätzen und in Strandbädern doch nur Seinesgleichen und kommt aus seinen Kreisen selten heraus. Die Touristen werden versichert, auch gegen Regenwetter, und die bayrische Trachtenkapelle oder die Hawai-Mädchen werden aus München oder San Francisco eingeflogen. Der Karneval blüht mehr denn je. Er wird zum Verbrüderungsopium des Volkes. »Jeder Jeck ist anders«, heißt es im rheinischen Karneval, aber nur als »Jeck«, nicht als Mensch. Man ist einmal »anders«, doch ohne Veränderung. Man spielt Alternativen zum normalen Leben, weil es in ihm kaum noch welche gibt⁴.

Diese *Spielräume der Freiheit* haben für Herrschaft und Arbeit und die ihnen entsprechenden Disziplinen und Moralsysteme eine wichtige Bedeutung. In ihnen wird der Normalzustand zeitweise aufgehoben (Suspensionsfunktion)⁵. In ihnen wird man von den täglichen Anforderungen und Anspannungen entlastet (Entlastungsfunktion). Der Ausnahmezustand ist dabei jedoch so begrenzt, daß er dem normalen Leben dient, und die Entlastung soll für die kommenden Belastungen wieder fit machen. Die Spielräume der Freiheit in Urlaub und Vergnügungen dienen also zuletzt wieder der Stabilisierung der Arbeitsmoral und des politischen Gehorsams. In ihnen findet selten statt, [17] was Harvey Cox gerne finden möchte⁶, nämlich die festliche Bejahung des Lebens und eine Alternative zum täglichen Schema von Arbeit, Konvention und Mittelmäßigkeit. Die Freiheit, die man sucht, wird in ungefährlichen Bezirken vorgespielt, und die Freude, in der man aufatmen möchte, wird zum bloßen Ausgleich für freudloses Arbeiten verwendet. Dem kommt entgegen, daß Menschen, die sich die Muße und den Müßiggang abgewöhnt haben, weil »Vollbeschäftigung« ihr Ideal wurde, auch mit ihrer Freizeit immer »etwas anfangen« müssen. Nachdem sie die Arbeit bewältigt haben, müssen sie auch noch ihre Freizeit »bewältigen«. Sie setzen den Rhythmus ihrer Arbeit dann in der Freizeit nur mit anderen Mitteln fort. Die Freizeitindustrie hilft ihnen geschäftstüchtig zur Freizeit-»Beschäftigung«. Doch die Freizeitbewältiger vergewaltigen damit nur ihre eigene

³ N. S. Lesskow, Die Teufelsaustreibung, in: Weg aus dem Dunkel, Leipzig 1952, 190-207.

⁴ Vgl. dazu H. M. Enzensberger, Einzelheiten I, Bewußtseinsindustrie, Frankfurt 1964.

⁵ G. Lukács, Ästhetik, Teil I, 2. Halbband, Neuwied 1963, 577 ff. stellt den »Suspensionscharakter der ästhetischen Sphäre« in den Vordergrund. Im ästhetischen Akt ruht der Mensch vom Zwang des Handelns aus.

⁶ H. Cox, aaO., 22.

Freiheit. Die Freiheit käme ja zu ihnen von selbst, wenn sie sich öffnen würden und empfänglich wären. Sie aber glauben, sie erringen zu müssen und töten sie auch noch in der Freizeit.

So findet man auf den ersten Blick in den bekannten Spielräumen der Freiheit in dieser Gesellschaft Formen eines entfremdeten Umgangs mit Glück und einen unfreien Verkehr mit der Freiheit.

Doch auch ein entfremdeter Umgang mit Glück ist ein Umgang mit Glück. Auch als Entlastungsventile für die täglichen Versagungen sind jene Spiele Spiele der Freiheit, aber eben einer Freiheit von Unfreien und zugunsten der Unfreiheit. Wenn *Theodor W. Adorno* dazu meint, »es gibt kein richtiges Leben im falschen«, so muß man doch festhalten, daß auch falsches Leben noch Leben ist. »Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe« (Pred. 9,4 b).

Befreiendes Spiel

Die *Bewegungen der Emanzipation*, namentlich die der »menschlichen Emanzipation des Menschen«, können nicht deshalb auf die Spiele der Freiheit verzichten, weil sie mißbraucht worden sind und mißbraucht werden. Der revolutionäre Ernst würde sonst mit seiner Ethik der Anklagen und Proteste und Forderungen eben jene Leistungsgesellschaft sanktionieren, von der er Menschen befreien will. »Du bist nicht zum Vergnügen auf der Welt«, sagten die Puritaner ihren Kindern. »Du bist nicht [18] zum Vergnügen auf der Welt«, sagen die Neopuritaner. Die nicht vorhandene Humanität in der alten Gesellschaft bringt sie auf die Barrikaden der Kritik. Die Humanität der neuen Gesellschaft kommt aber nur als absolute Forderung bei ihnen zur Sprache. Sie bleiben damit zwischen Kritik und Forderung in einer »Unruhe des Herüber und Hinüber, das eine Versöhnung sucht, ohne sie zu finden«, wie *Hegel* sagte⁷. Damit aber verschwinden die Reste der Humanität ganz aus der Geschichte.

Die Geschichte der Reformationen und Revolutionen des Lebens zeigt bisher eine ärgerliche Paradoxie:

Die *Reformation* bekämpfte die Werkgerechtigkeit der mittelalterlichen Kirchengesellschaft mit ihrer Buße, ihrem Ablaß und Almosenwesen in dem neuen Glauben, der ohne des Gesetzes Werke gerecht macht. Und die Reformation schaffte die Feiertage, die Spiele und die Ventile jener Gesellschaft ab. Die puritanische Spargesellschaft und die industrielle Arbeitswelt waren die Folgen bei denen, die doch an die Rechtfertigung allein aus Glauben glauben wollten. Nirgendwo anders wurde die Leistungsmoral so gefördert wie in protestantischen Ländern; in Schottland und Schwaben zumal.

Die feudalistische Arbeits- und Vergnügungswelt wurde in Osteuropa durch *sozialistische Revolutionen* abgeschafft, die den Menschen die menschliche Befreiung versprachen, doch nur, um den armen Stachanow zum Übersoll-Heiligen und Prometheus zum vorfristigen Planerfüller zu machen und mit paramilitärischen Arbeitsbrigaden Erzeugungsschlachten zu schlagen und freudlose Tristesse in den Paradiesen der Werktätigen zu etablieren. In Prag schloß 1948 die Revolution jene 2000 Kaffeehäuser, Bierkneipen und Weinstuben, in denen sie selbst zur Zeit der legeren k. u. k. Monarchie einst diskutiert und vorbereitet worden war. Sozialistischer Massensport wird hier zum neuen Ventil. Freiheit bleibt so unter Kontrolle. Wenn es dann aber doch zu einer Wiedergeburt der schöpferischen Künste kommt, wie seinerzeit in Prag mit der berühmten Kafka-Diskussion, so wird sie denen gefährlich, die immer noch glauben: »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser« (Lenin), während doch das

⁷ G. W. F. Hegel, Ästhetik, Berlin 1955, 95.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

Gegenteil allein wahr und menschlich ist: »Kontrolle ist gut, Vertrauen ist besser.« [19]

Eine repressive Gesellschaft kann nicht dadurch befreit werden, daß man die Ventile dicht macht und den aufgestauten Druck in größere Anstrengungen leitet. Das führt nur zur Umwandlung einer unversöhnten Gesellschaft in eine andere. Das war »Opa's Revolution«, wie die Pariser Studenten und die Amsterdamer Kabauer spotteten.

Für eine *menschliche Emanzipation des Menschen* in der gegebenen Gesellschaft ist es sinnvoller, die entfremdeten Spiele den herrschenden Interessen aus der Kontrolle zu nehmen und sie zu Vorspielen der Freiheit des Menschen und einer freieren Gesellschaft zu machen. Bis her hat man stets bei der Arbeitsorganisation eingesetzt, um sie zu ändern, und endete unausweichlich bei einer anderen Organisation der Arbeit, die dann nicht weniger änderungsbedürftig erscheint. Wie wäre es, wenn die Befreiung des Menschen bei den vorhandenen Spielformen und in den gegebenen Spielräumen seiner Freiheit einsetzen würde? Das würde bedeuten, die Freizeit zu vergrößern, und in den Bereichen, in denen man nach Entlastung und Entspannung sucht, Antizipationen und Alternativen für eine menschlichere Zukunft auszuprobieren. Es würde bedeuten, die Spiele denen aus der Kontrolle zu nehmen, die sich auf Freizeitbeschäftigung spezialisiert haben, und eine neue Selbständigkeit anzuregen. Es würde bedeuten, von der nur reproduktiven Phantasie, die den Rhythmus der Arbeitswelt in der Freizeit wiederholt, zu einer produktiven Phantasie für eine freiere Welt überzugehen. Das Spiel wird hoffnungslos und verliert seinen Witz, wenn es nur dazu dient, für eine Zeit zu vergessen, was sich doch nicht ändern läßt. Man findet Freude an der Freiheit, wenn man spielend vorwegnimmt, was anders sein kann und anders werden soll, und damit den Bann der Unveränderlichkeit dessen, was ist, sprengt. Man hat Wohlgefallen am Spiel und findet Lust am Schwebezustand des Spielens, wenn sich aus ihm kritische Perspektiven für die Veränderung der sonst so beschwerlichen Welt einstellen. Der Sinn der Spiele ist dann identisch mit dem der Künste, nämlich zu den alltäglichen und gewöhnlichen Umgebungen des Menschen »Anti-Umgebungen« und »Gegen-Umgebungen« (McLuhan)⁸ aufzubauen und durch bewußte Konfrontation schöpferische Freiheit und Alternativen für die Zukunft zu [20] ermöglichen. Man spielt dann nicht mit den irrealen Möglichkeiten, sondern mit den realen Möglichkeiten. Man spielt dann nicht nur mit der Vergangenheit, um sich ihr für eine Zeit zu entziehen, sondern spielt mehr mit der Zukunft, um sie kennenzulernen.

Man befreit sich im *Spiel* und wohl immer zuerst *spielend* vom Zwang des gegenwärtigen Lebenssystems und erkennt lachend, daß es gar nicht so sein muß, wie es ist und sein zu müssen behauptet wird. Man probiert den aufrechten Gang, wenn einem plötzlich die Fesseln abgenommen sind. So kann man auch in den Spielen produktiver Phantasie Probierhaltungen für Freiheit im Ausdruck und für einen anderen Umgang mit Menschen entfalten. Die Spiele, die Freiheiten und die Vergnügungen haben in der gegenwärtigen Gesellschaft ihre bestimmten sozialpsychologischen Funktionen. Wir haben sie als Suspension, als Entlastung und Kompenstation beschrieben und gefunden, daß diese Funktionen einen stabilisierenden Effekt für die Welt der Arbeit und Herrschaft haben. Wenn wir umgekehrt nun für Spiel, Freiheit und Glück in den Funktionen der Antizipation und des Experiments einer anderen Zukunft und der Probierhaltungen für einen neuen Lebensstil plädieren, so soll das nicht heißen, sie nur anders und vielleicht besser ins politische Leben zu integrieren. Es soll vielmehr ihre befreiende Wirkung gezielter herauskommen.

Die Subkultur des *politischen Witzes* ist in Diktaturen am lebendigsten. Seine Verfremdung

⁸ M. McLuhan, Understanding Media: The Extensions of Man. Introduction to the second edition, New York 1964.

der Herrscherbilder und ihrer Propaganda, seine Mehrdeutigkeit und Komik haben entfesselnde Wirkungen. Spiele, Witze, Karikaturen, Parodien, Imitationen und bewußte Mißverständnisse können als Emanzipationsmittel der Mühseligen und Beladenen angesehen werden. Die mittelalterlichen *Totentänze* entkleideten die Stände ihrer Würdezeichen und Status-Symbole und dienten der Befreiung des Volkes. *Sebastian Francks* »Narrenschiff« hatte einen ähnlichen entwaffnenden Spiegelungseffekt auf die wohlangesehene Gesellschaft. Mit solchen Mitteln schütteln die Ohnmächtigen ihr Joch ab, weil sie in solchen Überraschungssituationen aus dem Bann der Angst treten, die jenes Joch möglich gemacht hatte. Die Macht der Ohnmächtigen liegt in solchen Befreiungen von der Angst und im Gelächter über vergottete Herr-[21]scher, die doch nur aufgemachte Zwerge sind. Wer keine Angst mehr hat – aber wer hat wirklich keine mehr? –, ist nicht mehr gut beherrschbar, wenngleich er natürlich erschossen werden kann. Die stoischen Weisen und die christlichen Märtyrer haben das den antiken Tyrannen in der Arena zu beweisen versucht. Sie gingen »frei hindurch«, sei es stoisch »ohne Furcht und ohne Hoffnung«, sei es christlich mit einer »Hoffnung, da nichts zu hoffen ist«. Mit den Mechanismen der Angst und der Sorge wird man immer am Boden gehalten. Freiheit beginnt dort, wo man plötzlich keine Furcht mehr hat. Daß mit dem Tod alles aus sei und darum dieses Leben, wie immer es auch sei, alles wäre, ist wohl der härteste Pfeiler aller Herrschaftsideologien. »Le mort est nécessairement une contre-révolution«, stand im Mai 1958 an einer Pariser Mauer. Alle Befreiungsbewegungen beginnen damit, daß ein paar Menschen furchtlos werden und anders handeln, als es die Bedroher von ihnen erwarten.

»Das könnte manchen herren so passen ...
aber es kommt eine auferstehung
die anders ganz anders wird als wir dachten
es kommt eine auferstehung die ist
der aufstand gottes gegen die herren
und gegen den herrn der herren: den Tod«,

dichtete *Kurt Marti*⁹. Damit sind wir schon mitten im Spiel der Theologie, dem befregenden Spiel des Glaubens mit Gott gegen den bösen Zwang der Angst und den grauen Druck der Sorge, die der Tod auf uns legt. Denn Auferstehungsglaube ist der Mut zum Aufstand gegen den »Bund mit dem Tod« (Jes. 28,15), ist Hoffnung auf den Sieg des Lebens, das den Tod verschlingt, gegen den Tod, der das Leben frisbt.

III. Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes

Ästhetische Kategorien sind in der Theologie nicht sehr gefragt. Die Freude ist auch dem Glauben verlorengegangen, seit er sich genötigt fühlt, das Gesetz der alten Welt mit dem Gesetz einer neuen Welt auszutreiben. Wo alles nützlich sein und verwertet werden muß, kommt ihm seine eigene Freiheit nichtsnutziger vor. Er versucht, sich nützlich zu machen und verspielt so oft seine Freiheit. Ethik soll alles werden. Dabei steckt die theologische Tradition voller ästhetischer Bilder und Kategorien. Wir wollen sie mit leichter Hand aufnehmen und beginnen mit Kinderfragen. Kinderfragen sind schwer zu beantworten, wenn man kein Kind mehr ist. Doch ist die Welt der Erwachsenen unbewußt von den staunenden und verdrängten Kinderfragen umgeben.

⁹ *K. Marti*, Leichenreden, Neuwied 1969, 62 f.
Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr. Kaiser)

Warum hat Gott die Welt geschaffen?

So fragt das Kind, das kein Kind mehr ist. Es lernt, daß alles in der Welt der Erwachsenen seine guten Gründe hat, aber hat auch die Welt einen Grund? Das metaphysische Fragen ist hier von Anbeginn an auf das Offene, Grundlose oder Abgründige gestoßen. Seit *Heraklit* hat es oft das Spiel als kosmisches Weltsymbol verwendet.

»Der Weltlauf ist ein spielendes Kind, das hin und her die Brettsteine setzt; ist ein Königreich des Kindes«, sagt *Heraklits* Fragment 52 (Diels). Das bedeutet: das ursprüngliche Hervorbringen hat den Charakter des Spiels. Spielend geben sich Götter und Menschen ins Ganze der Welt. Spielend zeigen sie ihre Schönheit und ihre Ordnung. Spielend schwebt die Welt. Darum gehört das Reich dem Kinde.

»Die Welt ist grundlos«, so hat der Philosoph *Eugen Fink* dieses Weltsymbol ausgelegt¹⁰. »Weil wir weltoffen sind, [23] und weil in dieser Weltoffenheit des menschlichen Daseins ein Wissen um die Grundlosigkeit des waltenden Ganzen umgeht, können wir überhaupt spielen.« So entspricht der Grundlosigkeit der Welt in ihrer letzten Hinsicht als die ihr angemessene Möglichkeit des Menschen das Spielen. Gibt einem die Welt keinen festen Boden unter die Füße, so gibt sie doch darum gerade den Spielgrund der Freiheit her. Weil das Gleichgewicht so labil zu sein scheint, sind die Figuren des Spieles beweglich und können die Spieler nur leicht und behende sein. Wo die Erdenschwere sie herabzieht, kommen sie aus dem Spiel. Wir spielen in der Welt und mit der Welt und versuchen, durch das freie Spiel dem Ganz-Anderen zu entsprechen – oder wir versinken vor Angst im Abgrund der Welt und klammern uns mit Sorge an haltlose Dinge. Gibt es keinen festen Grund für die Welt, innerhalb derer alles mit Gründen und Zwecken festgemacht wird, so ist die Welt entweder eine Wüste der Sinnlosigkeit oder aber das Spiel des Ganz-Anderen¹¹. Die Welt wird zur Wüste, wo die Freiheit des Spiels verlorengreht. »Die Welt – ein Tor zu tausend Wüsten stumm und kalt. Wer das verlor, was Du verlorst, macht nirgends halt«, lautet die metaphysische Klage des Nihilismus bei *Nietzsche*. Doch die Weisheit Gottes sagt: »Da ward ich sein Entzücken Tag für Tag und ich spielte vor ihm alle Zeit« (Sprüche 8,30). Es ist die Weisheit der Schöpfung. Sie nimmt die Welt und das Leben nicht schwerer und nicht leichter, als es der Schöpfung entspricht, die nicht göttlich und auch nicht widergöttlich ist. Nicht Atlas trägt die Bürde der Welt auf seinen Schultern, sondern das Kind hat die Weltkugel in seinen Händen.

Der Glaube beantwortet die unkindliche Kinderfrage kindlich, und die Weisheit der Theologie endet bei der Freiheit der Kinder Gottes. Es gibt keine zweckrationale Begründung dafür, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Das Dasein der Welt ist nicht notwendig. Das hat die Theologie mit dem Verständnis der Welt als »Schöpfung Gottes« zum Ausdruck gebracht, und zwar mit folgender Reflexion: Wäre die Schöpfung für Gott selbst notwendig, so wäre Gott nicht ihr »freier Schöpfer«. Wäre sie hingegen nur ein Zufall oder ein Unfall aus der Ewigkeit, so wäre der freie Schöpfer nicht Gott, sondern [24] ein launischer Dämon. Wie also ist diese Freiheit Gottes zu seiner Schöpfung zu verstehen? Als freie Schöpfung kann die Welt keine notwendige Entäußerung Gottes sein und auch kein Wesensausfluß aus seiner göttlichen Fülle. Gott ist frei. Aber er handelt nicht willkürlich. Wenn er etwas schafft, was nicht Gott ist, aber auch nicht nichts ist, so hat es seinen Grund auch nicht in sich selbst, sondern im *Wohlgefallen Gottes*. Darum ist die Schöpfung ein Spiel Gottes, ein Spiel seiner grundlosen und unergründlichen Weisheit. Sie ist selbst der Spielraum für Gottes Prachtentfaltung.

¹⁰ *E. Fink*, aaO., 237.

¹¹ Diese Alternative stellt *A. van Ruler* am Schluß seiner angeführten Schrift.
Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr. Kaiser)

Was aber ist das Wohlgefallen Gottes, wenn in ihm der »Grund« für die grundlose Welt liegen soll? Wohlgefallen ist ein gnädiges Belieben, das doch Gott angemessen ist und ihm entspricht. Nicht aus seinem Wesen und nicht aus seiner Willkür hat Gott die Welt geschaffen. Es mußte nicht sein, aber es entspricht ihm doch zutiefst, sonst hätte er keine Freude daran. Das läßt sich symbolisch in Kategorien des Spiels ausdrücken: »Wenn wir sagen, der schöpferische Gott spielt, so hüllt sich in dieses Bild die metaphysische Einsicht, daß die Schöpfung der Welt und des Menschen zwar göttlich sinnvolles, aber in keiner Weise notwendiges Tun darstellt.«¹² Mit eben dieser Wendung »sinnvoll, aber nicht notwendig« haben *Huizinga* und viele andere auch das menschliche Spiel im Unterschied zu erfolgversprechender und gewinnbringender Arbeit beschrieben.

Doch muß die Theologie hier einen kleinen Unterschied anbringen. Das alttestamentliche Wort für das Schaffen Gottes heißt barah und wird exklusiv nur für das göttliche Hervorbringen, niemals aber für menschliches Schaffen verwendet. Wenn wir sagen, der schöpferische Gott spielt, dann ist es ein anderes Spielen als das der Menschen. Der schöpferische Gott spielt mit seinen eigenen Möglichkeiten und schafft aus dem Nichts das, was ihm wohlgefällt. Der Mensch aber kann immer nur mit etwas spielen, das auch mit ihm spielt. Wenn er spielt, setzt er sich selbst aufs Spiel, und es wird auch mit ihm gespielt. Mit dem Nichts kann er nicht spielen. Er kann nur in der Liebe spielen. Dennoch gibt es Entsprechungen. Das Spiel ist wie die Schöpfung ein Ausdruck von Freiheit, aber nicht [25] von Willkür, denn das Spiel ist mit der Freude des Schöpfers an seiner Schöpfung und dem Gefallen des Spielers an seinem Spiel verbunden. Das Spielen verbindet wie die Schöpfung Ernst und Heiterkeit, Spannung und Entspannung. Der Spieler geht selbst ganz in seinem Spiel auf und nimmt es ernst, aber er transzendiert sich und sein Spiel doch gleichzeitig, denn es ist ein Spiel. Er verwirklicht seine Freiheit, ohne sie einzubüßen. Er entäußert sich, ohne sich zu veräußern. Der freien Schöpfung aus dem Wohlgefallen Gottes als Weltsymbol entspricht die Gotteskindschaft als Menschensymbol. Das meinte *Jesus*, als er sich von den Kindern zu den Jüngern wandte: »Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen« (Mark. 10,15). Ob das Wort Heraklits zu Jesu Zeiten bekannt war und Jesus zu Ohren gekommen ist, wissen wir nicht. Die Kirchenväter, die den Spruch Heraklits überliefert haben, fanden darin eine Gemeinsamkeit¹³.

Wozu hat Gott die Welt geschaffen?

So fragt der Mann im Kinde, der nicht mehr spielen will, sondern Ziele braucht, um etwas Respektables aus sich zu machen. Aber der Schöpfergott ist kein Deus faber. Er mußte nicht etwas schaffen, um sich selbst zu verwirklichen. Er hat die Schöpfung gemacht, wie wir sagten, um sich an ihr zu freuen, um mit Reichtum zu prangen und sich an allem zu verherrlichen, wie es in der Sprache der Überlieferung heißt. Was aber heißt das?

Die Welt ist ein *theatrum gloriae Dei*, sagte der ernste *Calvin*, der sich höchstens an Sonntag nachmittagen erlaubte, ein wenig Boccia zu spielen. Darum ist der Mensch geschaffen, um »Gott zu verherrlichen«, sagt sein »Genfer Katechismus«. »What is the chief end of man?« fragt der »Westminster Catechism« von 1647, den die Puritaner so gut auswendig lernten, und antwortet: »Man's chief end is to glorify God and to enjoy Him forever.«¹⁴ Er soll nicht »Gott verwirklichen«, wie der Humanist *Ludwig Feuerbach* verlangte, der »Gott« für ein Ideal der kommenden Menschheit hielt. Er soll dem wirklichen Gott die Ehre geben und sich an Gottes

¹² *H. Rahner*, aaO., 15.

¹³ Zum Vergleich der beiden Sprüche *D. L. Miller*, The Kingdom of Play: Some Old Theological Light from Recent Literature, in: Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXV, 1970, 343-360.

¹⁴ Vgl. dazu auch *H. Gollwitzer*, Krummes Holz – aufrechter Gang, München 1970, 177 ff.
Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.)

und seinem eigenen Dasein freuen, [26] denn das ist sinnvoll genug in sich selbst. Freude ist der Sinn des menschlichen Lebens, Freude im Dank und Dank als Freude. Eigentlich hebt diese Antwort die Absicht jener Fragen: Wozu ist der Mensch geschaffen? Wozu bin ich da? auf. Denn die Antwort gibt kein ethisches Ziel und keine idealen Zwecke an, sondern rechtfertigt das geschaffene Dasein selbst. Doch ist gerade die unpassende Überraschung in dieser Antwort wichtig. Die Antwort auf die Frage, wozu denn einer da sei, liegt nicht in nachweislichen Zwecken, für die einer gebraucht wird, sondern liegt in der Annahme seines Daseins selbst und in dem, was der holländische Biologe und Philosoph *Buytendijk* den »demonstrativen Seinswert« nennt¹⁵. Wer das erkennt, der löst sich von der angstvollen Existenzfrage: Wozu bin ich da? Bin ich brauchbar? Kann ich mich nützlich machen?

Unsere Gesellschaft erzieht sich schon die Kinder mit solchen bedrohenden Existenzfragen, nach denen der Sinn des Lebens in Diensten, Nutzen und Zwecken liegen soll. »Mach Dich nützlich, sonst bist Du ein Nichtsnutz«, sagen die Nutznießer. Wer den Sinn seines Lebens nur in seiner Brauchbarkeit und Nützlichkeit findet, kommt notwendig in Lebenskrisen, wenn in Krankheit und Kummer ihm alles und er sich auch selbst nutzlos und unbrauchbar kommt. Schon die Katechismusfrage nach dem »Hauptziel« des menschlichen Lebens verführt zur Verwechslung der Freude an Gott und dem Dasein mit Zielen und Zwecken. Wer die Freude ergreift, die den Schöpfer und sein eigenes Dasein umfaßt, löst sich von der angstvollen Existenzfrage nach dem Wozu ab. Er wird dann immun gegen die herrschenden Ideologien, die dem Menschen Lebenssinn versprechen, um ihn für ihre Zwecke zu mißbrauchen. Er wird auch immun gegen eine Gesellschaft, die Menschen nur nach ihrem Nutzwert und ihrer Brauchbarkeit als Arbeitskräfte und Konsumenten einschätzt und belohnt.

Es ist nicht selbstverständlich, Gott zu verherrlichen und sich in ihm zu freuen, wenn einem die Welt wie eine Wüste vorkommt. Auch ist der Gedanke, daß die Freude an Gott die Freude am eigenen Dasein einschließt, von der puritanischen Erziehung zur Selbstkontrolle überschattet worden. Das Mißtrauen gegen die eigene Natur und ihre Triebe und das Mißtrauen gegen die bunte Natur draußen [27] haben vielen diese Freude nicht eröffnet, sondern versautert. Es hilft einen Schritt weiter, wenn wir mit den Biologen *Buytendijk* und *Portmann* durch die Stufen des Lebendigen gehen und die Natur einmal nicht mit dem Blick des Technikers betrachten. Beide haben gezeigt, daß auch schon das tierische Verhalten spielerisch sein kann. »Um es einfach zu sagen: die Vögel singen viel mehr, als nach Darwin erlaubt ist«, stellte *Buytendijk* fest. Mit *Portmann* behauptet er angesichts des überschwenglichen Luxus an Artgestalten, der Farbenpracht und der hypertelischen Formen in der Welt des Lebendigen: Die zweckfreie Fülle führt den Biologen zu dem Begriff der Selbstdarstellung. Die Natur zeigt nicht nur das Bild der Selbst- und Arterhaltung zweckdienlicher Strukturen, sondern ein Prangen mit Reichtum und das heißt Freiheit¹⁶.

Diese Selbstdarstellung oder dieser »demonstrative Seinswert« begleitet die Stufen des Lebendigen und kommt offenbar beim Menschen seiner Möglichkeit nach zu seiner vorläufigen Vollendung. Entspricht das nicht etwas jener Weltauffassung, die Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes ausspricht, wonach sich das Sehnen der seufzenden Kreatur auf die Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes richtet, weil auch die Kreatur vom Dienst des vergänglichen Wesens frei werden will? Dann wäre auch der Mensch mit seiner Qual nicht allein in einer Wüste, stumm und kalt. In seiner Qual spiegelt sich die Qual der ganzen geknechteten Kreatur wider, und in seiner Freiheit, von der er den Anfang im Geiste der Kindschaft Gottes ergreifen kann, findet auch die Kreatur ihre Freiheit. Das kann nicht die Freiheit der Naturausbeutung und des Dompteurs sein, denn diese ist Feindschaft, nicht Gemeinschaft. Worin aber

¹⁵ Der Spieler, aaO., 210.

¹⁶ Nach *Buytendijk*, aaO., 210 f.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

liegt dann jene Freiheit? Ist nicht beim Menschen die spielende Freude am Dasein, die reine, machtfreie Lust am schaffenden Spiel und das Gefallen an Ausdruck und Darstellung genau jener *demonstrative Seinswert*, von dem *Buytendijk* bei den Tieren spricht? Dann wäre jene freie menschliche Selbstdarstellung das menschliche Echo auf das Wohlgefallen Gottes an seiner Schöpfung. Dann liegt die Verherrlichung Gottes in der demonstrativen Freude am Dasein. Dann hat der Mensch in der unverkrampften Lust am endlichen Leben und im Ja zu dieser sterblichen Schön-[28]heit den innigsten Anteil an der unendlichen Lust des Schöpfers.

Eines Tages stand *Pallieter* im Roman von *Felix Timmermans* wie oft an einen Baum gelehnt, die Hände in den Hosentaschen, und betrachtete vergnügt das Spiel der Sonnenstrahlen in den Blättern. Jemand kam vorbei und fragte ihn, wie wir so oft gefragt werden: »Was machst Du da?« und er antwortete: »Ich bin.«¹⁷ So sollen auch wir offenbar immer etwas vorhaben, wollen und machen, als ob unser Dasein dadurch gerechtfertigt und schön würde, während es doch viel mehr umgekehrt ist: unser Dasein ist gerechtfertigt und schön, bevor wir etwas machen oder versäumen. Wenn wir etwas arbeiten, so kommt es aus der Muße, weshalb die Römer auch die Arbeit *negotium* nannten, Nicht-Muß, und wenn sie gelingt, war die Freude auch schon an ihrem Anfang zugegen. Erarbeitete Muße und selbstgemachte Freuden schmecken nicht gut.

»Wenn der Mensch sich als frei erfaßt und seine Freiheit zu gebrauchen wünscht, dann ist seine Aktivität Spiel«, sagte *Sartre* nach *Schiller*. Wie aber sieht das objektive Korrelat in der Welt zu dieser Freiheit des Menschen aus? Für die *Hoffnung* auf unsere Selbstverwirklichung und eine endgültige Heimat der Identität (*Bloch*) muß die Welt ein *offener Prozeß* sein¹⁸. Der Hoffnung des Menschen entspricht die Offenheit der Welt nach vorn. Für den homo faber, der sich erst selbst schaffen muß, weil er sich nicht hat, ist die Welt deshalb ein laboratorium possibilis salutis, ein Experimentierfeld möglichen Heils und möglichen Unheils. Experimentiert er selbst darin, so versteht er sie als sein Labor. Wird mit ihm aber durch andere experimentiert, so versteht er sie als Arbeitshaus. Die Auffassung der *Welt als Geschichte* oder als »Land der unbegrenzten Möglichkeiten« entspricht sehr gut der »Not-yet-compulsion in the American soul«, dem faustischen Drang und der Heimatlosigkeit Ahasvers¹⁹. In der Tat stehen Menschen leidend, hoffend und schaffend in einer offenen Geschichte. Aber worin und wovor besteht diese offene Geschichte ihrerseits? Im Weltraum der Natur oder im Nichts oder vor Gott? Menschen stehen *in* der Geschichte, aber die Geschichte steht selbst noch einmal in einem Ganz-Anderen. Das ist nicht das Andere der Natur, das Menschen sich [29] im Laufe der Geschichte *aneignen*. Es ist das Ganz-Andere, vor dem sie sich im Laufe dieser Geschichte selbst *darzustellen* versuchen. In der Arbeit und der Reproduktion von Lebensmitteln, wie in Gesellschaftsformen und Kulturäußerungen geht es menschlich immer auch um Selbstdarstellung²⁰. Bei allen Dingen, die Menschen verwerten, kommt in den Vorgängen immer auch

¹⁷ Vgl. dazu *H. J. Schultz*, Auch Gott ist nicht fertig, Stuttgart 1969, 133 f.

¹⁸ *E. Bloch*, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt 1961, 15 ff.

¹⁹ Es gibt hier eine interessante Parallele zwischen *William James* und *Ernst Bloch*. Zum 100. Geburtstag von James hielt Bloch 1942 in Cambridge, Mass., einen Vortrag, in dem er das folgende Zitat von James brachte: »Die Wirklichkeiten schwimmen in einem ausgedehnten Meer von Möglichkeiten, aus denen sie ausgesucht werden« (Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1969, 64). In der genannten Schrift: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, 1961, 32, findet sich das gleiche Bild mit ähnlichen Wendungen in Blochs eigenem Munde: »Das bereits Wirkliche ist von einem Meer von Möglichkeiten umgeben, und immer wieder, immer noch steigt aus diesem Meer ein neues Stück Wirklichkeit auf ...« Der Einfluß der unruhigen amerikanischen Seele in jenem Land der (angeblich) unbegrenzten Möglichkeiten auf Blochs philosophische Bilderwelt ist so gering also nicht, wie manche annehmen. Mit der neuen Wendung zu Spiel, Festlichkeit und Meditation aber möchte das junge Amerika heute den Handlungszwang des US- Fortschrittsglaubens abschütteln und die »Geschichte abkühlen«. Vgl. *Harvey Cox*, aaO., 46 ff.

²⁰ Mit der Unterscheidung von *Produktion* und *Darstellung* verweise ich auf anthropologische Phänomene, mit denen sich *H. Plessner* beschäftigt hat. Vgl. Zur Anthropologie des Schauspielers, in: Zwischen Philosophie und Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

jener *demonstrative Seinswert* zum Ausdruck. Wer etwas produziert, demonstriert sich dabei auch, und sei es auch nur in kleinen individuellen Abweichungen von der Arbeitsvorschrift. Er stellt sich vor und stellt sich dar und antwortet gleichsam auf einen Ruf mit seiner Gegenwart. Diese Selbstdarstellung ist dabei nicht identisch mit Selbstverwirklichung durch Arbeit, denn das schöpferische Spiel des Ausdrucks hängt nicht an den Erfolgen der Leistungen, obwohl es natürlich auch darin gelingen möchte.

Theologisch gesprochen zielt die Schöpfung auf Geschichte, wie das Alte Testament klar macht. Aber es zielt die Geschichte auch auf die neue Schöpfung, wie die Prophetie und das Neue Testament zeigen. Freiheit drängt nicht nur auf ihre Verwirklichung, sondern auch auf Darstellung und Zelebration. Freiheit will nicht nur realisiert, sondern auch gefeiert werden. Kann mit Sartre die freie Aktivität oder die Aktivität der freien Menschen »Spiel« genannt werden, dann muß die Welt als entsprechendes objektives Korrelat als der *Spielraum* dieser Freiheit begriffen werden. Sie ist grund- und bodenlos und gerade darin eine Freistatt für diese Freiheit des schöpferischen Spiels der Entsprechungen zum ganz-anderen Gott. Dann stehen nicht die Verwirklichungen, Erfolge und Errungenschaften auf dem Spiel, sondern die endlosen Schönheiten und Freiheiten der endlichen Entsprechungen zur unendlichen Freude des Schöpfers.

Der moralische und politische *Ernst des Machens der Geschichte* und der geschichtlichen Kämpfe wird dann von einer *gelassenen Freude am Dasein* selbst aufgehoben. Er wird dadurch keineswegs überflüssig. Er wird vielmehr dadurch aufbewahrt und geschützt gegen Dämonie und gegen Verzweiflung, gegen die Selbstvergottung und den Selbsthaß der Menschen, gegen den Erfüllungswahn wie gegen die Resignation angesichts des Unerfüllbaren. Die [30] sozialen und politischen Aufgaben sind, wenn man sie ernst nimmt, übergroß. Unendliche Verantwortung aber ruiniert einen Menschen, weil er nur ein Mensch und nicht Gott ist. Ich denke, es ist das Lachen, das zwischen der Unbegrenztheit der Aufgaben und der Begrenztheit der Kräfte vermitteln kann. »Wenn wir nicht so viel Spaß machen würden, müßten wir weinen und könnten nichts mehr tun«, sagen viele, die wirklich an die Arbeit gehen, mit Recht.

Welt als Geschichte ist das notwendige Symbol des homo faber. *Spiel als Weltsymbol* nimmt zwar archaische Vorstellungen auf, überholt aber, wenn man damit nicht nur in die Frühe des Denkens, sondern in die Eschatologie des Seins steigt, die Welt als Geschichte. Spiel als Weltsymbol geht über die Kategorien des Machens, des Habens und der Leistungen hinaus in die Kategorien des Seins, des authentischen menschlichen Daseins und der demonstrativen Freude an ihm. Es betont gegenüber dem Herzstellenden das Schöpferische und gegenüber dem Ethischen das Ästhetische. Die erdenschwere Arbeit wird in Freude, Tanz, Gesang und Spiel aufgehoben. Das tut auch der Arbeit sehr wohl.

Das schöpferische Spielen des Menschen ist immer ein Spielen mit etwas, das auch mit dem Spieler spielt. Er spielt mit den Wellen im Meer, und diese spielen auch mit ihm. Er spielt mit Farben, Tönen und Worten und wird ihr Mitspieler. Er spricht und er erwidert, ist aktiv und passiv, gebend und empfangend zugleich. Im Spiel ist er weder Herr noch Knecht. Das gilt nicht nur für die Spiele *im Leben*, sondern kann auch auf das Spiel *des Lebens* übertragen werden. »Je tiefer die Daseinsanalyse fortschreitet«, schreibt *Buytendijk*, »desto klarer wird es..., daß der Mensch auch noch die Möglichkeit hat, statt Spieler der Gespielte, der spielend Geborgene zu sein. Dann vollzieht sich eine geheimnisvolle Wandlung. Der Mensch erfährt, daß der umgreifende liebende Grund seines Daseins mit ihm ein wunderbares Spiel spielt. Es

heißt, wie der Dichter *Charles Péguy* uns offenbart hat: »Qui perd gagne« – der Verlierer gewinnt!«²¹

Es ist in der Tat ärgerlich und merkwürdig, daß das Buch von der Qual des unschuldig leidenden Gerechten Hiobs Schicksal in den Rahmen einer himmlischen Wette zwi-[31]schen Gott und Satan stellt und auch Goethes »Faust« mit einem Vorspiel im Himmel beginnt²². Soll damit die unerfüllbare Ruhelosigkeit des Faust und selbst noch das ausweglose Leiden Hiobs durch ein Spiel auf gehoben werden? Doch *Charles Péguy* meint noch mehr. Er meint offenbar jenes Spiel der Gnade, in dem der Verlierer gewinnt und der Verlorene gerettet wird, die Armen satt werden und die Reichen leer ausgehen; jenes Spiel der eschatologischen Überraschung, in dem »die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten« sein werden. Dieses Spiel der alles umkehrenden Gnade zu begreifen, würde wohl bedeuten, den letzten Rest des Stolzes auf die eigenen Leistungen preiszugeben und von Selbstsucht und Selbstmitleid frei zu werden, um voller Verwunderung in das Ja der Gnade einzustimmen. Damit sind wir schon mitten in der nächsten Frage:

Warum ist Gott Mensch geworden?

Warum ausgerechnet Jesus von Nazareth? – so fragt der Glaube, der nach Verstand hungert, und der Verstand, der sich nicht zum Glauben entschließen kann, ohne die Gründe dafür einzusehen. Mußte Gott Mensch werden, um seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit, seine Heiligkeit und seine Liebe miteinander zu versöhnen? Hat die Sünde der Menschen das Kommen des Erlösers notwendig gemacht? Und wenn es so wäre, warum kam er dann erst zu jener Zeit und ausgerechnet in jenem Winkel der Welt? fragte der heidnische Philosoph *Celsus*. Warum ist der Sohn Gottes nicht in vielen Leibern zugleich erschienen? Es ist doch sonst nicht die Art der Idee, sich nur in einem einzigen Individuum zu realisieren, sagten seine Nachfolger *Lessing* und *David Friedrich Strauß*.

Die theologische Tradition hat durchweg die Menschwerdung Gottes um der Sünde der Menschen willen für notwendig erklärt. Die Darstellung der Not, in die sich Menschen durch die Sünde gebracht haben, gibt gleichsam die negative Folie her, um die Wende der Not zu begreifen. An der aufgedeckten Not der Menschen kann der Erlöser als der Not-wendige verständlich gemacht werden. Die Tradition konnte damit zwar erklären, warum Gott Mensch werden mußte, nicht aber, warum er Mensch wer-[32]den wollte, und warum ausgerechnet in Jesus von Nazareth die Wende der Not aller Menschen geschehen sei. In der Geschichte Jesu steckt eine unableitbare historische Kontingenz, die durch theologische Systeme nicht rekonstruierbar ist. Die historische Zufälligkeit weist jedoch zwischen der menschlichen Not und der göttlichen Wende der Not auf die Freiheit Gottes hin. Das zweite Feld der biblischen Wortgruppe *Wohlgefallen* liegt darum bei der Darstellung der Ereignisse der Geburt, der Taufe und der Verklärung Jesu. Die sachlich Ähnliches umschreibende Wortgruppe *Herrlichkeit* findet man darüber hinaus in den Berichten der Auferweckung Jesu. Und das will sagen: Es gibt für Gott keine zwingenden Gründe, in Jesus von Nazareth Mensch zu werden und die Not der Menschen zu wenden. Aber *es gefiel* seiner unergründlichen Liebe so. Und wieder kann man fragen: Dann war es also Willkür, und dann sind auch die Verkündigungen des Glaubens willkürliche Behauptungen? Doch gibt es zwischen *Notwendigkeit und Willkür* auch hier ein Drittes. Wenn auch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht für Gott selbst notwendig war, so war sie doch auch keine Willkür, sondern entsprach ihm zutiefst. Und weil sie ihm zutiefst »entsprach« und auch noch der Widerspruch der Kreuzigung Jesu dem Wesen der Liebe Gottes zu den Verlorenen entspricht, darum nennt der Glaube ihn den »Sohn«. Es

²¹ *Buytendijk*, aaO., 229.

²² Vgl. dazu *G. M. Martin*, aaO., 79 ff.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

war nicht die menschliche Not, die Gott zum Kommen im Fleisch genötigt hat, sondern seine eigene, freie und ungeschuldete Liebe selbst. In dieser Liebe reagiert Gott nicht nur auf die Not seiner Geschöpfe, sondern schafft für sie auch etwas Neues. Die Geschichte Christi ist nicht nur als die Notmaßnahme Gottes zu verstehen, die die Not behebt, um das alte Spiel der Schöpfung wiederherzustellen. Zwar wird in der Tat die Liebe durch die Erbärmlichkeit des Geliebten zu einem von dessen Not bestimmten Erbarmen gebracht, aber sie geht als Liebe doch dem Erbarmen und der Erbärmlichkeit schon voraus. Darum geht sie über die bloße Heilung des Kranken hinaus in die Gesundheit eines neuen Lebens. Für die Sünder ist der Erlöser notwendig, aber er kommt aus freien Stücken und führt darum über die Not und die Erlösung von der Not hinaus in eine freie Zukunft, die er selbst bringt. Die neue Schöpfung, die [33] aus der Erlösung entspringt, ist nicht die wiederhergestellte oder bloß reparierte alte Schöpfung, sondern ist auch gegenüber der ersten Schöpfung neu. Sie ist ein neues Spiel. Sünde ist nicht ein schmutziger Fleck auf der weißen Weste des Menschen, der abgewaschen wird. Nicht die Sünde muß vom Menschen los, sagte Luther mit richtigem Blick, sondern der Mensch muß von der Sünde los. Das geschieht nicht durch eine Reparatur der Fehler oder die Sanierung des kranken Menschen, sondern dadurch, daß der Mensch dem Gesetz, der Sünde und dem Tode abstirbt und zu einem neuen Leben erwacht. Darum ist nach Paulus die Gnade dort *überschwenglich* geworden, wo die Sünde herrschte, und ist nicht nur eine göttliche Wiedergutmachungsleistung.

So läßt sich wohl *Gott* an der menschlichen Notsituation als *der Notwendige* erweisen, aber von Gott in Christus kann man erst sprechen, wenn man von der Freiheit Gottes ausgeht, die Liebe ist. Man soll nicht von Gott reden, wenn man nicht muß, sagte *Bultmann* mit Recht. Aber man kann doch nur von Gott reden, wenn Gott selbst zu reden beginnt, sagte *Barth* mit wohl noch größerem Recht. Die *Not* zu entdecken, in der die Rede von Gott notwendig wird, ist eine Sache. Die *Freiheit* aber, dann von Gott zu reden, ist eine andere Sache. Sie wird allein von Gott selbst eröffnet. Darum ist die Theologie zugleich notwendig und nicht notwendig. Sie wird relevant für Menschen im Reich der Not und der Notwendigkeit. Sie entspringt aber aus dem Staunen über die Geschichte Christi und der Freude über ungeschuldete Gnade Gottes, die aus ihr spricht. In diesem Staunen und dieser Freude kommt das Reich der Freiheit schon in das Reich der Not und der Notwendigkeit hinein und sprengt seine Fesseln. In der ersten Hinsicht ist *christliche Theologie* in der Tat die *Theorie einer Praxis*, die die Not wendet: die Theorie der Predigt, der Gemeinschaft und der Dienste und Hilfen. In der zweiten Hinsicht aber ist christliche Theologie zugleich überschwengliche Freude an Gott und das *freie Spiel* der Gedanken, Worte, Bilder und Gesänge mit der Gnade Gottes. In der einen Hinsicht ist sie die Theorie einer Praxis, in der anderen Hinsicht reine Theorie, d. h. eine Anschauung, die den Schauenden in das Angeschaute verwandelt, also *Do-[34]xologie*. Die Freiheit, mit Gott und von Gott zu reden, wird durch die Freude Gottes eröffnet. Sie läßt sich nicht nötigen. Denn wahre Erkenntnis kann nicht zwanghaft sein, weder durch autoritären Druck noch durch logischen Zustimmungzwang kommt sie zustande. Sie setzt Freiheit voraus. Gotteserkenntnis ist auch eine Kunst, und, wenn das Wort erlaubt ist, ein hohes Spiel.

Wenn nun auch die Geschichte Gottes mit Christus und durch ihn mit den notleidenden Menschen aus dem Wohlgefallen Gottes stammt und Gottes Freiheit auch in der Erlösungsgeschichte durch kein zweckrationales System rekonstruiert werden kann, läßt sich dann auch diese Geschichte mit den ästhetischen Kategorien des Spiels verstehen?

Jesus soll zwar geweint haben, aber vom *lachenden Jesus* ist trotz *Harvey Cox'* Artikel im »Playboy« keine Rede²³. Daraus hat die dogmatische Tradition ihrerseits wieder ganz humor-

²³ God and the Hippies, 1968, 15.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

los die Sündlosigkeit Jesu gefolgert: risu abstinuit, er lachte nicht! Während doch der alttestamentliche Psalm vom erlösten Dasein erwartet: »Dann wird unser Mund voll Lachens sein! –

Nach *Lukas* singen und loben zwar die ahnungsvollen Engel Gott über der Geburt des Kindes in der Krippe. Doch unter seinem *Kreuz* auf Golgatha spielen nur die ahnungslosen Soldaten um seinen Rock ein Würfelspiel, nachdem sie ihn zuvor befehlsgemäß als Dornenkönig und Harlekin lächerlich gemacht haben. Das Leben Jesu steht nach den Evangelien im Zeichen von Krippe und Kreuz, Heimatlosigkeit und Mord. Bei diesem Elend versagen die ästhetischen Kategorien sehr plötzlich. Die Leiden und Todesqualen des verlassenen Christus lassen sich doch nur schwer als ein ernstes Liebesspiel Gottes zugunsten des Menschen auffassen, wie es die Mystiker zuweilen taten. Die Geschichte am Kreuz lässt sich auch schwerlich als listiger Teufelsbetrug Gottes beschreiben, wie es altkirchliche Theologen hin und wieder versuchten. Solche Spielkategorien erscheinen hier deplaciert. Sprachlich finden sich in den Evangelien vielmehr die Ausdrücke aus der Sklavenwelt der Arbeit und des Leidens. Wie der *Philipperhymnus* sagt, gab er sein Spiel in Gottgleichheit auf und nahm Sklavengestalt an und wurde gehorsam bis zum Tod am Kreuz. [35]

Der diese Knechtsgestalt annahm, hatte Mühe und Arbeit mit unseren Sünden, sagen die Glaubenden. Durch seine Wunden und nicht durch seine glückliche Lebensführung sind wir geheilt, sagen die Befreiten. *Hugo Rahner* verfällt doch auf ein gnostisch-doketisches Denken, wenn er sagt: »Was sich vordergründig als Geschick, als Leid oder christlich als Teilnahme an der scheinbar sinnlosen Kreuzvernichtung darstellt, ist für den durch alle Hölle blickenden Mystiker das wundersam erdachte Spiel einer ewigen Liebe, so vielfältig und sorgsam erdacht, wie es nur die Liebe kann.«²⁴ Ist aber das Kreuz Jesu nur eine »Hölle« aus leidendem, gequältem Fleisch, durch das hindurch man einen heiteren Himmel mit einer strahlenden Liebessonne Gottes erblicken kann? Ich denke, man sollte wörtlich und ernsthaft das Kreuz aus dem Spiel lassen. Der Todesschrei Jesu paßt trotz Bach nicht in Gesangskategorien. Wenn sein Tod auch nicht als eine Tragödie im antiken Sinne zu verstehen ist, so starb Jesus doch auch nicht als »Narr«. Schließlich war Golgatha nicht Oberammergau.

Ganz anders aber steht es mit *Ostern*. Hier beginnt in der Tat das Lachen der Erlösten, der Tanz der Befreiten und das schöpferische Spiel neuer, leiblicher Entsprechungen zur eröffneten Freiheit, wenngleich noch unter solchen Verhältnissen, in denen es anders nicht viel zu lachen gibt. *Harvey Cox* hätte mit seiner Figur »Christus als Harlekin«²⁵ das Kreuz Jesu ernster nehmen sollen, um von seiner Auferweckung her den Geist der Festlichkeit und die Freude der Phantasie zu erwecken. Jesu Tod war kein Spaß. Wer Gott im Schrei des Verlassenen Jesus wahrnimmt, der verläßt die naiven religiösen Spiele mit den Göttern. Aber durch seinen Tod ist kraft seiner Auferweckung »der Tod zum Spott geworden«, wie Luther sagen konnte; – obgleich er noch da ist, versteht sich. Die Erkenntnis der Auferstehung Christi ruft bei den Glaubenden den Spott über »die Welt mit ihrem großen Zorn« (*Paul Gerhardt*) hervor. Osterlieder besingen seit alters her den Sieg des Lebens, indem sie exorzistisch den Tod auslachen, die Hölle verspotten und die Herren dieser Welt provozieren. Schon das Osterlied in 1. Kor. 15,55-57 zeigt das: [36]

»Der Tod ist verschlungen in Sieg.
Tod, wo ist Dein Stachel?!
Hölle, wo ist Dein Sieg?! ...
Gott aber sei Dank, der uns den Sieg

²⁴ *H. Rahner*, aaO., 52.

²⁵ *Harvey Cox*, aaO., 139 ff.

gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.«

Selbst im Zeitalter der für trocken gehaltenen protestantischen Orthodoxie pflegten Osterpredigten mit einem Witz zu beginnen²⁶. Das Lachen nimmt dem Angriff seinen Ernst und entwertet ihn. Denn es zeigt unangreifbare Freiheit und Überlegenheit eben dort, wo die Mächte und Herren dieser Welt auf Angst und Schuldgefühle spekuliert haben. Und wenn der Bundespartner dieser Mächte und Herren der Tod ist, so beginnt mit Ostern in der Tat der Aufstand der Befreiten gegen die Fesseln ihrer Sklaverei. Der Aufstand kommt nicht aus moralischen Forderungen, sondern aus dem Dank der Freude an der Freiheit selbst. Er hat einen transmoralischen Grund im Auferstehungsglauben.

Ostern beginnt mit einem *Fest*, denn Ostern ist ein Fest, an dem der auferweckte Christus zum Dank für die Erlösung ein Dankopfer spendet und mit den Seinen zu Tische sitzt. Osterepiphanien und Abendmahlsfeste gehörten ursprünglich im Christentum zusammen. Im *Mahl* nimmt der Auferstandene als Anführer des Lebens gegen den Tod die Seinen in sein neues Leben hinein und teilt sich selbst ihnen mit. Darum ist die Eucharistie voller Erinnerung an das Kreuz und voller Hoffnung auf die neue Schöpfung und ist in der Einheit von Erinnerung und Hoffnung eine Demonstration gegenwärtiger Freude an der Gnade. Ostern meint Auferstehung, Freiheit und Freude. Aber Ostern ist die Auferstehung des gekreuzigten Christus. Ostern überwindet nicht die Leidensgeschichte Christi, so daß man ihrer nicht mehr gedenken muß. Ostern qualifiziert vielmehr das Kreuz Christi zum Heilsereignis. Der *uns voran* in die herrliche und freie Zukunft Gottes Auferweckte ist der *für uns* am Kreuz Gestorbene. Nicht in unendlichen Forderungen und nicht in Träumen der Phantasie, sondern im Angesicht des Gekreuzigten sieht uns die Herrlichkeit des kommenden Gottes an. Aus seiner Erniedrigung kommt unsere Erhöhung. Durch seine Höllenfahrt wird den Gebundenen der Himmel der Freiheit eröffnet. [37] Darum bleibt für die Befreiten das Kreuz Christi das Zeichen der Hoffnung auf dieser Erde.

Das spiegelt sich auch in ihrem eigenen Leben wider. Mitten im Seufzen der geknechteten Kreatur (Röm. 8) ist das österliche Leben ein freier Lobgesang für den Vater. Mitten im Geschrei der gequälten Geschöpfe zeigen die Kinder Gottes eine ungeahnte Freiheit, indem sie allem zum Trotz »Abba«, lieber Vater, rufen. Sie haben dazu wirklich keinen Grund, es sei denn in ihrer Christusgemeinschaft. In ihr aber ist die »Kraft der Auferstehung« stets mit der »Gemeinschaft der Leiden Christi« und umgekehrt verbunden. Der Vorschuß auf die neue Schöpfung im Geist der Glaubensfreiheit führt darum tiefer als je zuvor in die Solidarität mit den Schmerzen der Welt hinein. Die »Kraft der Auferstehung«, wie Paulus die Freiheit nennt, führt darum in die Nachfolge des Gekreuzigten hinein und in die Gemeinschaft mit den Verlassenen, denen der Gekreuzigte zum Bruder wurde. Das klingt zwar wie ein Widerspruch, ist aber in Wahrheit die unausweichliche Entsprechung. Nur wer zum Glück fähig ist, dem wird eigenes und fremdes Leiden zum Schmerz. Wer lachen kann, kann auch weinen. Wer Hoffnung hat, wird fähig, die Welt auszuhalten und zu trauern. Wo die Freiheit nahe herbeigekommen ist, da beginnen die Ketten zu schmerzen. Wo das Reich Gottes nahe ist, spürt man den Abgrund der Gottverlassenheit. Wo man lieben kann, weil man Liebe erfährt, kann man auch leiden, das Leiden annehmen und mit den Toten leben. *Leben* als *Freude* an der Befreiung, als *Solidarität* mit den Gebundenen, als *Spiel* im versöhnten Dasein und als *Schmerz* am unerlösten Dasein demonstrieren das Ostergeschehen in der Welt.

Können aber Glaubende spielen? Haben sie nicht Wichtigeres zu tun? Nun, das Spiel hat immer Unschuld zur Voraussetzung. Nur Schuldlose, nämlich Kinder, oder von Schuld

²⁶ Fr. Flögel, Geschichte des Groteskekomischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit, Liegnitz/Leipzig 1788, bringt viele Beispiele für den risus paschalis, das Ostergelächter.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Befreite, nämlich Geliebte, können spielen. Der Schuldige ist dagegen mit sich selbst zerfallen. Er hat seine Spontaneität verloren und kann darum nicht gut spielen. Weil er mit sich selbst uneins ist und zwischen Selbstbehauptung und Selbsthaß schwankt, ist er kein guter Verlierer und auch kein guter Gewinner. Der Schuldige erpreßt sich selbst mit einem Bild, das er nicht ist. Er kann [38] darum auch erpreßt werden. Glaube aber ist eine neue Spontaneität und ein leichter Sinn. Glaubend nimmt man sich selbst an und gewinnt ein neues Selbstvertrauen, weil einem mehr vertraut worden ist, als man verdiente und jemals dachte. Der Sinn von Ostern ist die Befreiung von der Zwangsgewalt der Schuld und vom Wiederholungszwang des Bösen. Ostern eröffnet die grenzenüberschreitende Freiheit zum Spiel der neuen Schöpfung. Das ist möglich und sinnvoll, weil es eine Hölle und eine Hoffnungslosigkeit gibt, die durch Christi Tod ein für allemal überwunden und für die Befreiten zur Vergangenheit gemacht ist. Darum gehört das Kreuz Christi nicht in das Spiel selbst, aber es macht das neue Spiel der Freiheit möglich. Er litt, damit wir wieder lachen können. Er starb, damit wir befreit leben sollen. Er fuhr in die Hölle der Verlassenheit, um uns den Himmel der Freiheit zu öffnen. Er wurde zum Sklaven der Versklavten, zum Knecht der Geknechteten, damit diese zu freien Herren aller Dinge würden.

Auferstehung und *österliche Freiheit* haben das Kreuz Christi im Rücken, aber das leibliche Ende von Gesetz, Herrschaft und Tod in der Welt noch vor sich, österliche Freiheit kann darum nicht zur Weltflucht oder Weltvergessenheit werden, sondern führt zur kritischen Annahme der Weltsituation mit ihren Unannehmbarkeiten und zur *geduldigen Weltveränderung*, damit sie zur Freistatt der Menschen werde. Darum sind bei den Befreiten Osterlachen und Kreuzesleid zugleich miteinander lebendig. Sie lachen nicht nur mit den Lachenden und weinen mit den Weinenden, wie Paulus Röm. 12,15 vorschlägt, sondern sie lachen auch mit den Weinenden und weinen mit den Lachenden, wie es die Seligpreisungen Jesu empfehlen. Ihr Spiel ist stets kritisch gegen die Bedränger gerichtet. Es provoziert darum immer wieder die Bedrängnis durch die, die das Lachen verbieten, weil sie die Freiheit fürchten.

Der Ausgang der Geschichte Christi ist also wieder von der Freude am Wohlgefallen Gottes und vom Spiel der befreiten Menschen erfüllt. Nur die Geschichte selbst ist todernst. *Hugo Rahner* sprach nach dem Vorbild der griechischen Tugendlehre gern vom *ernsttheiteren Spiel*, aber er blieb mit dieser Orientierung an der *Mitte* doch draußen vor der [39] Tür der Geschichte Christi stehen. Die Dialektik von Kreuzigung und Auferweckung Christi erschließt sich weder der platonischen Gestimmtheit in der Mitte zwischen Ernst und Heiterkeit, noch der Weisheit Kohelets, nach der man nur Gott ernst, alles andere aber gelassen und heiter nehmen soll. Im Kreuz Christi nimmt Gott den Menschen todernst, um ihm die heitere Freiheit von Ostern zu erschließen. Gott nimmt selbst den Schmerz des Negativen, die Gottverlassenheit des Gerichtes auf sich, um die Feinde mit sich zu versöhnen und den Gottlosen seine Gemeinschaft zu schenken. Ohne diese harte theologische Dialektik von Tod und Leben, Hölle und Himmel, Vernichtung und Versöhnung bleiben anthropologische und religiöse Spieltheorien immer am Rande des Manierismus und des Snobismus stehen. Weil sie den Tod nicht ernst nehmen, kommt auch das Leben nicht recht ins Spiel der Freiheit.

»Es ist doch alles *umsonst*«, sagt der *Nihilist* und verzweifelt. »Es ist wirklich alles *umsonst*«, sagt der *Glaubende* und freut sich der Gnade, die es *umsonst* gibt, und hofft auf eine neue Welt, in der alles *umsonst* zu geben und zu haben ist. »Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser. Und die ihr kein Geld habt, kommt her und kauft ohne Geld und *umsonst* beides, Wein und Milch«, verheißen die Propheten des Alten und des Neuen Testaments (Jes. 55,1; Off. Joh. 22,17).

Worin liegt der Endzweck der Geschichte?

So fragt homo faber, in dessen Arbeitswelt alles seinen Zweck haben muß und das Zwecklose das Sinnlose sein muß und deshalb von Übel ist. Darum soll auch sein Gott-Idol Deus faber seine Zwecke für seine Geschichte offenbaren.

Ist aber die Frage nach einem Endzweck der Geschichte wirklich die eschatologische Frage? Eschatologisch denken heißt, eine Sache zu Ende denken. Steht aber am Ende der Sachen, Menschen und Verhältnisse in der Geschichte ein solcher Zweck?

Sollte am Ende aller Dinge ein erreichbarer Zweck stehen, so wäre es wohl besser, dieser Zweck würde nie erfüllt, denn der erfüllte Zweck würde das Leben zwecklos machen. Die endlose Suche nach der Wahrheit wäre dann viel besser als der Besitz der ewigen Wahrheit. Eschatologie als [40] das Bedenken des Endes wäre dann die listige Methode, das Ende aufzuhalten und immer wieder hinauszuschieben, damit es immerwährend als das Ende ins Vorläufige scheinen kann. Würde das geschichtliche Leben nicht stagnieren, wenn es einmal seinen Zweck erfüllt hätte? Für ein durch Zwecke und Ziele sinnvoll gemachtes Leben ist die Vision vom Himmel schauerlich, denn sie bietet nur endlose und zwecklose Langeweile.

Christliche Eschatologie aber hat das Ende der Geschichte niemals als Pensionierung oder Zahltag oder erfüllten Zweck bedacht, sondern ganz zweckloserweise als Lobgesang unendlicher Freude, als abwechslungsreichen Reigentanz der Erlösten in der trinitarischen Fülle Gottes und als vollendete Harmonie von Seele und Leib. Sie hat nicht einen unirdischen Himmel für entleibte Seelen erhofft, sondern einen geistdurchdrungenen, von den Repressionen des Gesetzes und des Todes erlösten neuen Leib. Sie hat die Daseinsfreude der neuen, erlösten und freien Schöpfung nie mit den Farben des hier von Mühsal, Arbeit und Schuld beschädigten Lebens ausgemalt, sondern mit dem, was jedem – wie *Ernst Bloch* so schön sagt – »in die Kindheit scheint«; nämlich unbeschwertes Lachen, hingegebene Schau der Verwunderung über den Reichtum und die Güte Gottes und neue Unschuld. Sie hat das Ende der Geschichte mit ästhetischen Kategorien ausgemalt.

Das bedeutet nicht, daß der Mensch am Ende seiner mühsamen Entwicklung wieder *zum Kinde* werden soll. Infantilismus ist keine Lösung seiner Probleme. Wohl aber heißt es, daß er *wie ein Kind werde*. Das ist die Zukunft des homo faber. Zwar ist das Ende der Geschichte ein Novum, das in der Tat totaliter aliter sein muß, wenn es aus der Erlösung des hier immer erlösungsbedürftigeren Lebens hervorgehen soll. Um es zu beschreiben, reicht aber die Negation dessen, was hier als negativ erfahren wird, nicht aus. Man nahm darum die Analogien für das doch unbeschreiblich Ganz-Andere aus jenem Leben des Kindes, das der Welt des homo faber vorangeht. Die Bilder des kommenden Neuen stammen nicht aus der Welt des Kampfes und Sieges, der Arbeit und des Erfolgs, des Gesetzes und seiner Durchsetzung, sondern aus der Welt des kindlichen Urvertrauens. Auch für *Kierkegaard* kehren auf der Ebene der »religiösen Existenz« Verhältnisse und Verhaltensweisen der »ästhetischen Existenz«, nicht der »moralischen Existenz«, wieder. Sie kehren hier auf eine transmoralische Weise wieder.

Auch das Verhältnis dieses Lebens zum Tode und zum ewigen Leben wird so verstanden. Dieses Leben ist nicht ein Vorkampf, sondern ein Vorspiel, nicht eine Vorarbeit, sondern ein Vorschein des zukünftigen Lebens der Freude. Was aus der vergänglichen Zeit als Vorschein der Zukunft in Ewigkeit bleibt, liegt in den Augenblicken der Gnade und des Glaubens, des Glücks und der Liebe, des Aufbruchs und der Hoffnung, nicht aber im Ruhm der Leistungen und Anstrengungen. Die aus der kommenden neuen Schöpfung in die menschliche Geschichte zuvorkommende Gnade Gottes vergeistigt nicht und moralisiert auch nicht, sondern zeigt sich leiblich in der unbewußten Grazie, der Anmut und Lieblichkeit einer Lebensgestalt, wie es

Dostojewski selbst an der Hure Sonja schildern konnte.

Seit dem 6. Jahrhundert etwa gibt es in der christlichen Kunst die Figur des *Auferstehungstanzes*. Der erhöhte Christus reißt die Erlösten durch seinen wehenden Mantel im spiralenförmigen Reigentanz zum Vater empor. Das ist das genaue Gegenbild zu den Figuren des späteren mittelalterlichen Totentanzes, in denen der Sensenmann mit Kaiser, Papst, Edelmann, Bauer und Knecht zur Grube fährt. Der Auferstandene, der diese Eschatologie der Freiheit eröffnet, ist selbst, wie *Hippolyt* sagte, »der Vortänzer im mystischen Reigen« und die Kirche ist seine »mittanzende Braut«.

So ist denn auch der sogenannte Endzweck der Geschichte nach christlichem Bedenken des Endes gar kein Zweck, sondern die Befreiung eines nach Zwecken und Leistungen vom Gesetz unterworfenen Lebens zur alles beschwingenden Freude Gottes. Die *Leidensgeschichte der Welt* – und das ist, mit *Walter Benjamin* zu sprechen, eine der wirklich zutreffenden universalgeschichtlichen Kategorien²⁷ – hat keinen Zweck und findet auch keine Theodizee (Rechtfertigung Gottes). Ihr Ende ist ihre Beendigung durch die Auferweckung der verkrüppelten und geschundenen Leiber zu ihrer Verherrlichung in der Freude Gottes. Die quälende Frage »Warum?« in Leiden und Sterben zeigt ihre Würde [42 darin, daß sie keine erklärende Antwort zuläßt. Sie wird nur beantwortet durch eine neue Schöpfung, in der weder Leid noch Schmerz, noch Geschrei mehr sein werden, weil das Erste vergangen ist (Off. 21,4). Die Leidensgeschichte Christi mitten in der Leidensgeschichte der Welt und ihr Ausgang in der Auferweckung des in der Welt Gekreuzigten ist die fleischgewordene Verheißung dafür und der Anfang jener anderen Geschichte der Freude mitten in diesem antwortlosen Leiden.

Was von dieser Zukunft als Vorschein, Vorgeschmack und Vorspiel eines Ganz-Anderen in dieses sterbliche Leben hineinragt, das erst macht ja die Weltgeschichte als eine Leidensgeschichte erfahrbar und im Schmerz bewußt. Darum sind hier Schmerz und Glück, Leiden und Liebe, Hoffnung und Trauer so miteinander verbunden, daß das eine nicht ohne das andere sein kann. Aus den Konflikten zwischen Liebe und Leiden, Hoffnung und Trauer, Glauben und Protest schreien Menschen. Sie schreien nicht nach Erfolgen, sondern nach Erlösung zur Freiheit. Am »Ende der Geschichte« wartet dann also wieder, was den Anfang bestimmt und den Weg begleitet hat: das Wohlgefallen im Spiel, das den freien Gott und die befreiten Menschen miteinander verbindet. Der Mensch wird dort mit »Himmel und Erde und Sonne spielen und allen Kreaturen«, sagte Luther. »Alle Kreaturen werden Lust, Lieb und Freude haben und mit Dir lachen, und Du hingegen mit ihnen, auch dem Leibe nach.«²⁸

Das christliche Bedenken des Endes hat aber nicht nur von der *Zukunft* gesprochen, sondern auch von der Ewigkeit. *Ewigkeit* ist ein schwer verständliches Wort geworden für alle, die in immer beschleunigteren Zeiträumen leben. »Ewigkeit« klingt wie Zeitlosigkeit und Leblosigkeit. »Ewigkeit« scheint aus der griechischen Weltanschauung zu stammen, wo die Götter in der Ewigkeit, die Menschen aber in der vergänglichen Zeit leben. In der Welt, die nicht fertig ist, in der Lachen und Weinen noch sind, kann Ewigkeit in der Tat als eine Zukunft verstanden werden, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist. Dann ist Ewigkeit umgekehrt auch ein Heute, das stets mehr als nur ein Heute ist²⁹. In diesem Sinn wird Ewigkeit in der Freude erfahren. Denn die höchste Zeiterfah-[43]rung der Freude ist ihre eigene Intensität. Banal ausgedrückt, sagt man, dem Glücklichen schlägt weder Zeit noch

²⁷ *W. Benjamin*, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt 1963, 183.

²⁸ WA 36, 600; 45, 356.

²⁹ Dazu *Fr. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1954³, 176 f. Ewigkeit erscheint in der Zeit auch nach *Thomas von Aquin* als lockende und erfragte Zukunft.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Stunde. Der hymnische Jubel spricht von einer »Freude ohne Zeit«. *Ewigkeit* ist in dieser Erfahrung un-endlich, denn in der Freude kann man »kein Ende finden«. *Zeit* ist dann ihrerseits eine Erfahrung des Schmerzes. Sie ist eine Ewigkeitserfahrung der Qual. Die Qual sagt: »Hat es denn nie ein Ende?« Darum wird die Qual end-los. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem, was »un-endlich« und dem, was »end-los« genannt wird. Die Freude, die »himmlisch« heißt und auf die schwer vorstellbaren »Himmelsfreuden« verweist, schmeckt Ewigkeit. Die Höllenqualen sind dagegen nicht »ewig« zu nennen, sondern nur endlos. Der Erfahrung nach sind Ewigkeit und Zeit also nicht zwei Kategorien, die die Welten trennen, sondern sind mit Freude und Schmerz verbunden. Dann ist es auch sinnvoll, auf die Ewigkeit zu hoffen, wenn es heißt: »Du tust mir kund den Weg zum Leben; vor Dir ist Freude die Fülle und liebliches Wesen zu Deiner Rechten ewiglich« (Psalm 16,11). Wer im Schmerz die Endlosigkeit der Zeit erfährt, kann die Ewigkeit lieben, von der er in der unendlichen Freude einen Vorgeschmack bekam.

Ist Gott schön?

Über die »Herrlichkeit Gottes« und die »Verherrlichung des Menschen« sprechen die modernen theologischen Lexika nicht sehr viel. Das katholische *Lexikon für Theologie und Kirche* verweist auf den Artikel »Ehre Gottes«, wo mit juristischen Distinktionen nachgewiesen wird, daß Gott nicht selbstsüchtig um seine Ehre eifert. Die protestantische *Religion in Geschichte und Gegenwart* handelt in ihrem Artikel über »Ehre« nur von des Menschen Ehre. Dabei sind kabod und doxa Hauptworte des Alten und Neuen Testaments.

Als einziger Theologe aus der kontinentalen protestantischen Tradition hat *Karl Barth* es gewagt, Gott »schön« zu nennen³⁰. »Gott liebt uns als der, der als Gott liebenswürdig ist. Das sagen wir, wenn wir sagen, daß Gott schön ist.« Barth spricht von der Schönheit Gottes zur Erklärung der Herrlichkeit Gottes. »Wir können aber nicht erkennen, daß Gott in der Weise herrlich ist, daß er Freude ausstrahlt und daß er also Alles, was er ist, nicht ohne Schönheit, sondern in Schönheit ist.« Was trägt das zum Verständnis der Herrlichkeit Gottes bei?

Der *Herrschaft Gottes* entspricht nach unserem herkömmlichen Verständnis eindeutig der *Gehorsam des Menschen*. Daß Jesus der Herr sei, wird insoweit und sofern erwiesen, als Menschen bereit sind, ihm zu gehorchen. Doch wird mit diesem Verständnis von Herrschaft und Gehorsam die Gottesherrschaft ethisiert und nur noch im Ernst der moralischen Existenz, sei es durch Gehorsam oder durch Protest, vertreten. Entspricht aber diese Betonung des neuen Gehorsams wirklich jener Freiheit, zu der nach Paulus Christus diejenigen befreit hat, die vom Gesetz versklavt werden?

Der ergänzende Begriff zur Herrschaft Gottes liegt nach biblischem Sprachgebrauch in der *Herrlichkeit Gottes*. Es ist Gottes Prachtentfaltung, seine Schönheit und seine Liebenswürdigkeit. Ihr entspricht auf der Seite des Menschen die Bewunderung, die Verehrung und der Lobgesang; also jene Freiheit, die sich in Dankbarkeit, Vergnügen und Wohlgefallen am Schönen äußert. Ihr entspricht die Gottesliebe, und diese äußert sich nicht nur moralisch in der Nächstenliebe, sondern auch ästhetisch im festlichen Spiel vor Gott.

Die einseitige Betonung der Gottesherrschaft in der Westkirche und namentlich im Protestantismus hat die christliche Existenz unter juristische und moralische Kategorien gebracht. Christus wird in der Theologie als Prophet, Priester und König beschrieben, aber von der »Verklärung Christi«, die in der Ostkirche im Zentrum steht, und der Doxologie ist nicht viel

³⁰ K. Barth, Kirchliche Dogmatik II, 1, 734, 739.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

übriggeblieben. Die ästhetischen Kategorien der neuen Freiheit sind zugunsten der moralischen Kategorien des neuen Gesetzes und des neuen Gehorsams verschwunden. Wenn der Glaube vom Gesetz, von der Schuld und den gottlosen Bindungen befreit, so sagen viele allzu eilfertig, daß eine solche *Freiheit von* nicht genüge, man müsse nun auch die *Freiheit wozu* feststellen. Sie suchen dann nach neuen Gesetzen und Zielen des Handelns. Paulus aber hatte im Galaterbrief (5,1) gesagt, Christus habe uns »zur Freiheit befreit« und nicht zu neuen Gesetzen. Diese Befreiung zur Freiheit ist doch nicht nur die Befreiung von einem Gesetz zu einem neuen, sondern [45] auch die Befreiung vom Handlungszwang, vom Handeln-müssen selbst. Man wird nicht nur vom alten, fremden Gesetz frei, sondern sozusagen auch frei vom Gesetz der eigenen Freiheit. Diese Freiheit vom Handlungszwang kommt am besten in der festlichen *Freude an der Freiheit* zum Ausdruck.

In den alttestamentlichen Überlieferungen wird von der *Herrlichkeit Gottes* in besonderen Theophanien zweideutig gesprochen³¹. Es wird sowohl der *Schrecken Jahwes* wie die *Herrlichkeit Jahwes* erfahren. Darum hat die kabod Jahwes stark mythisch besetzte Züge. Psalm 97 schildert die Herrlichkeit Gottes mit Gewitter, Blitzen und fressendem Feuer. Bei dem Propheten Ezechiel erscheint sie in Form von Sturm, Wolke, Blitz und Wassergetöse. Die reflektierte Priesterschrift stellt sie sich offenbar als strahlende Feuersubstanz vor. In jedem Falle ist sie für den Menschen unerträglich. »Wer Gott schaut, muß sterben« (2. Mose 33,20). Darum soll sich Mose in einer Felsenspalte verstecken, als er gewürdigt wird, der vorüberziehenden *Schönheit Jahwes* nachzuschauen und dabei am Leben zu bleiben (2. Mose 33). Nach seinen Gottesbegegnungen auf dem Berg hat er einen unerträglichen Glanz auf seinem Gesicht, vor dem die Israeliten erschrecken, so daß er sein Gesicht verhüllen muß. Wenn die »Herrlichkeit Gottes« im Alten Testament »schön« genannt werden kann, dann wohl nur im Sinne der Duineser Elegien des religiösen Rilke:

»Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören.«

Die israelitischen Traditionen haben solche Ereignisse nicht besonders kultiviert. Sie sind ja auch unwiederholbar. Die Überlieferungen dieser Gottesbegegnungen stellten durchweg das »Wort Gottes« heraus, nicht aber die sichtbaren Begleitumstände, in denen es »geschah«. Wenn aber die Propheten die kommende Herrschaft Gottes in Worten des Gerichtes und der Verheißung vorankündigen, dann laufen für sie doch alle diese Worte Gottes, die Geschichte zerbrechen und Zukunft ansagen, zuletzt wieder auf die sinnenfällige Theophanie Gottes hinaus, d. h. auf die Herrlichkeit des Herrn, der alle Lande voll sein werden. Die geschichtlichen Worte der Willenserklärung Gottes in Ge-[46]bot und Zuspruch zielen auf die endgültige und universale Verherrlichung Gottes, in der er selbst mit seinem Wesen einer neuen Schöpfung einwohnt. Das Hören auf die Worte Gottes richtet sich dann auf das endgültige Schauen seiner Herrlichkeit, die kommt. Die *Hoffnung auf Gottesschau* ist nicht nur griechischen, sondern in dieser eschatologischen Ausrichtung auch israelitischen Ursprungs. Dann wird keiner den anderen lehren müssen. Denn sie werden ihn alle sehen, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, heißt es Jer. 31,34.

Auch im Neuen Testament meint *doxa* göttliche Ehre, göttliche Pracht, göttliche Macht und sichtbaren göttlichen Glanz. Mit doxa wird sowohl die Gottheit des Vaters wie die Gottheit Christi beschrieben. Durch die doxa des Vaters ist Jesus auferweckt vom Tod in Schande (Röm. 6,4). In die doxa des Vaters hinein ist er auferweckt und erhöht (1. Tim. 3,16). Gott hat ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1. Petr. 1,21). War für das Alte Testament die Herrlichkeit Gottes Inbegriff der erwarteten Zukunft Gottes (z. B. Jes.

³¹ Vgl. den Artikel *doxa* im ThWNT II, 240 ff.
Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

40,5), so meint die Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten seine Auferweckung in diese Zukunft Gottes hinein. Darum können dann die Aussagen über diese Herrlichkeit auch auf Christus selbst übertragen werden. Ist er in die Herrlichkeit des kommenden Gottes auferweckt, so kommt umgekehrt diese Herrlichkeit in ihm und seinem Geschick schon ins Elend dieser Zeit hinein. Ist er in die Zukunft Gottes auferweckt, so kommt diese Zukunft umgekehrt in ihm schon in die Gegenwart hinein. Darum steht der »Herr der Herrlichkeit« (1. Kor. 2,8) für den »Gott der Herrlichkeit« (Act. 7,2) ein. Der Glanz der göttlichen Herrlichkeit spiegelt sich auf dem Angesicht Christi und erleuchtet durch ihn die Herzen der Menschen, so wie am ersten Schöpfungstage der Schöpfer das Licht aus der Finsternis hervorleuchten ließ (2. Kor. 4,6).

Nach den synoptischen Evangelien wird der göttliche Glanz bei der Geburt Jesu und bei seiner Verklärung sichtbar, während sie dieses Wort sonst nur selten für die Darstellung des irdischen Jesus verwenden, sondern es für die Erscheinungen des Auferstandenen reservieren. Erst Johannes hat dann den erhöhten Christus ganz mit dem ir-[47]dischen Jesus identifiziert, so daß er auch von der *doxa* des irdischen Jesus reden kann. Zwar ist auch für ihn die Erkenntnis der Herrlichkeit Jesu eine Sache des Glaubens, nicht der unmittelbaren Anschauung, aber eben dieser Glaube sieht paradoxausweise die Herrlichkeit Christi in seinem Leiden und Sterben: Die Kreuzigung Jesu in Schande ist seine Verherrlichung. Seine Erniedrigung ist seine Erhöhung. Das will sagen: Gott verherrlichte sich in dem, der allen zum Knecht wurde, er zeigte seinen unerträglichen Glanz in dem, der den Tod der Verlassenheit für die Verlassenen starb, er zeigt seine Ehre, indem er die Schande Jesu am Kreuz zu seiner eigenen Schande machte. Das verändert das Verständnis der Herrlichkeit Gottes radikal. Die Herren umgeben sich mit dem Glanz des Reichtums, die Könige mit der Ehre ihrer Autorität, und auch Nationen suchen ihre »*gloire*«. Gott aber zeigt seine Kraft in den Schwachen, seine Ehre in der Niedrigkeit und seine Pracht im Kreuz Christi. Seine Herrlichkeit ist nicht die Pracht überirdischer Übermacht, sondern die Schönheit der Liebe, die sich selbst entäußern kann, ohne sich zu verlieren, und die vergeben kann, ohne sich etwas zu vergeben. Wenn nun im Angesicht des vom Gesetz und den Mächten dieser Welt Gekreuzigten die Herrlichkeit Gottes einleuchtet, dann sind das Gesetz und jene Mächte nicht mehr herrlich, sind nicht mehr zu fürchten und nicht mehr zu verehren. Der nach ihrer Vorstellung Erniedrigte, nämlich der am Verbrennungsgraben Gestorbene, ist dann ins Höchste verkehrt. Die *Herrlichkeit des gekreuzigten Gottes* führt konsequent zur Umkehrung aller Werte und enttherrlicht, was sich selbst vergottet hatte.

Der Glaube verdankt seine Freiheit der Erkenntnis dieses *gekreuzigten Gottes*. Im gekreuzigten Christus erkennt er das göttliche Recht der Gnade, das Rechtlose rechtfertigt. In ihm erkennt es auch die schöpferische Liebe Gottes, die das Häßliche liebenswürdig macht. Darum erkennt er auch in ihm Gottes Schönheit, die die Traurigen erfreut. Seine Hoffnung richtet sich demzufolge auf die vollendete Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes. Wie er gerechtfertigt wird aus Glauben zum Glauben (Röm. 1,17), so wird er auch verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2. Kor. 3,18). Kann er im Glauben sein Haupt aus dem Staube erheben, [48] weil die Erlösung naht, so spiegelt er auch die Herrlichkeit Gottes »mit aufgedecktem Angesicht« (2. Kor. 3,18) wider, ohne sich vor Angst oder Scham verhüllen zu müssen. Er ist von der »Hoffnung der Herrlichkeit« erfüllt (Kol. 1,27). Die dogmatische Tradition hat darum die Rechtfertigung des Gottlosen als den Anfang seiner Verherrlichung und die Verherrlichung als die Vollendung seiner Rechtfertigung bezeichnet.

Was aber ist mit dieser *Verherrlichung des Menschen* gemeint? Der 1. Johannesbrief betont, daß noch nicht erschienen sei, was wir sein werden, daß aber, wenn er, nämlich Gott selbst, erscheinen wird, wir ihm gleich sein werden (3,2). Aus der Gotteskindschaft des Glaubens wird dann Gottgleichheit. Damit ist keine Apotheose des Menschen gemeint, der sich an die

Stelle Gottes setzt, wohl aber seine endgültige Verwandlung durch das Schauen von Angesicht zu Angesicht in den anschaulichen Gott zur gänzlichen Entsprechung. Das »eritis sicut Deus« der Schlange im Paradies erfüllt sich laut der Hoffnung des christlichen Glaubens tatsächlich – aber von Gott her. Das ist nicht nur die Wiederherstellung der reinen Geschöpflichkeit des Menschen, sondern geht darüber weit hinaus in eine viel engere Gottesgemeinschaft, wie sie hier in der Gemeinschaft Christi geahnt werden kann. Daß dieses nicht nur geistig gemeint ist, betont Paulus, wenn er von der Verwandlung dieses »Leibes der Niedrigkeit« in den neuen »Leib der Herrlichkeit« spricht (Phil. 3,21).

Nehmen wir nach diesem kurzen Durchgang durch den biblischen Sprachgebrauch von *Herrlichkeit* die Frage nach dem *Verhältnis von Ethik und Ästhetik* wieder auf, so müssen wir feststellen, daß in der Erfahrung Gottes und im Leben des Glaubens beide untrennbar sind. Gottes Herrschaft wird zugleich als seine Herrlichkeit und seine Schönheit zugleich als seine Souveränität erfahren. Seine Herrlichkeit läßt sich nicht auf seine Herrschaft und seine Herrschaft nicht auf seine Herrlichkeit reduzieren. Das eine interpretiert und schützt vielmehr das andere vor Mißverständnissen. Das Schöne ist das Freudenerregende an Gott. Darum verbindet sich auch in der Entsprechung und Antwort des Menschen der neue Gehorsam mit dem »neuen Lied«. Ohne das freie Spiel der Phantasie und der Doxolo-[49]gie verdirbt der neue Gehorsam zur *Gesetzlichkeit*. Das christliche Leben besteht dann nur noch in Beachtung der Dinge, die man nicht tun darf. Ohne leiblichen Gehorsam, und das heißt, ohne leibliche, soziale und politische Veränderungen aber werden die lieblichen Lieder und die Feste der Freiheit zur hohlen Phrase. »Man hat kein Recht, gregorianisch zu singen, wenn man nicht für die Juden schreit«, hatte Bonhoeffer in den Judenverfolgungen des Hitlerreiches mit Recht einer Kirche, die innerlich in die Liturgie emigrierte, vorgehalten. Aber Bonhoeffer sang sehr gern gregorianisch und schrie wohl deshalb so empört für die verstummten Juden, weil er einmal mit ihnen in Freiheit singen wollte.

Doch »wer Gott schaut, muß sterben«. »Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen«, heißt es. Darum kann man Gott nur »schauen«, indem man an ihm stirbt und aus ihm von neuem geboren wird. Wenn die Christusgemeinschaft des Glaubens darin besteht, daß man mit Christus in seinen Tod getauft wird, so wird darin jenes Sterben nachvollzogen. Wenn die Christusgemeinschaft des Glaubens darin besteht, mit Christus zu leben, so wird in der Wiedergeburt zur Hoffnung jenes Schauen vorweggenommen. Die Verherrlichung des Menschen beginnt mit der Erfahrung der rechtfertigenden Liebe Gottes. Darum schaut der Glaubende schon Gott, jedoch im Modus der Hoffnung und der Umkehr. Indem er an den sichtbaren Leiden Christi in der Welt teilnimmt, bekommt er Anteil an der unsichtbaren Herrlichkeit Christi. Wer so »stirbt« und sein Leben hingibt, der schaut Gott. Christlich ist darum wohl die Umkehrung des Verses von Rilke richtig, obgleich es ungeheuerlich klingt:

»Denn das Schreckliche ist nichts als des Schönen Anfang.«

Gottesschau ist in der Nachfolge des Gekreuzigten durch die permanente *Buße* und die permanente *Veränderung* der Verhältnisse lebendig. Sie ist nicht abgesehen davon zu haben. Die permanente Buße ist das tägliche Absterben des alten Menschen und die Erneuerung des inneren, des neuen Menschen. Das ist schmerzlich, ist aber nur die Kehrseite der Freude an der Hoffnung. Verklärung ist nicht abgesehen von der Welt auf einem Berge zu demonstrieren. Auch die Verklärung Jesu geschah auf dem Wege nach Jerusa-[50]lem zum Kreuz. Verklärung des aufgedeckten Angesichtes ist durch leidende und kämpfende Verwandlung zu demonstrieren; durch Selbstveränderung und das Ändern von Verhältnissen, damit der Mensch zusammen mit dem Menschen seiner Zukunft entspreche.

Ist aber die Praxis der Verklärung und der Gottesschau Buße und Veränderung in der Nachfolge Christi, so sind diese keine schmerzhaften Leistungen, die man sich abringen müßte. *Buße ist Freude*, wie Julius Schniewind uns exegetisch gezeigt hat³². Nicht die Forderungen des Neuen und des Veränderns befreien einen Menschen vom alten Wesen, sondern die Freude am Neuen macht ihn frei und hebt ihn über sich selbst hinaus. Wenn Buße als seelische Rückkehr in die böse und verdrängte Vergangenheit verstanden wird, hat sie mit Selbstanklagen, Zerknirschung und »Sack und Asche« zu tun. Wenn Buße aber die Umkehr zur Zukunft ist, wird sie in Freude, neuem Selbstvertrauen und Liebe konkret. Auch dann kann man trauen, aber man kann die Vergangenheit annehmen ohne Verluste des Selbstgefühls, weil man ein anderer sein kann und über sich hinausgekommen ist. Der Gang Heinrichs IV. nach Canossa war keine Buße. Die abendländische Bußtradition hat zu sehr das Absterben des alten Menschen betont und wurde damit gesetzlich – und das nicht nur in der Kirche. Sie hat das Evangelium der Freude Gottes und der Befreiung des Menschen weder theoretisch noch praktisch demonstrieren können. Wenn aber schon Buße als Umkehr zur Zukunft Freude an der Freiheit ist, dann sollte auch die Veränderung von ungerechten und bedrückenden sozialen und politischen Verhältnissen aus dieser Freude möglich sein. Man sollte nicht nur ihre moralische Notwendigkeit einsehen, sondern sich auch an ihr freuen können. Die Gesetzlichkeit verdirbt alles, auch die Revolution der Freiheit. [51]

IV. Das menschliche Spiel der Befreiten

Wie wird der Mensch zum Menschen? fragen Menschen, die ihre Menschlichkeit verloren oder noch nicht gefunden haben. Wir wollen hier zwei Männer und zwei Wege ins Gespräch bringen, die sich nicht kannten, nämlich Martin Luther und Karl Marx, reformatorisches Christentum und revolutionären Humanismus.

Der Mensch macht sich selbst zum Menschen. Der Mensch ist das, was er aus sich macht, sagt die aristotelische Tugendlehre. »Übung macht den Meister.« Indem wir das Gerechte tun und immer wieder tun, werden wir zu Gerechten. Indem wir Menschlichkeit üben, werden wir zu wahren Menschen. Nach dieser zunächst sehr einleuchtenden Vorstellung liegen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit in des Menschen Hand. Er ist ständig die Möglichkeit seiner selbst. Er kann sich verwirklichen. Er kann sich aber auch verwirken. Doch bleibt er das Subjekt seiner Möglichkeiten, auch wenn die Wirklichkeit leider oft nicht so ist. Ist aber der Mensch wirklich frei gegenüber seiner unmenschlichen Wirklichkeit? Verwirkt er durch seine faktische Unmenschlichkeit nicht auch die Möglichkeit, menschlich zu sein? Bestimmt nicht seine Wirklichkeit auch die Möglichkeiten, die ihm verbleiben? Büßt er seine Freiheit nicht ein, wenn er sich auf die Unfreiheit eingelassen hat? Wie kann aber dann aus einem Unmenschen ein wahrer Mensch werden?

Die Befreiung des Menschen

Durch den christlichen Gottesglauben an das Evangelium, das das Gesetz überwindet, ist die zunächst wie selbstverständlich klingende aristotelische Tugendlehre in ihrer Naivität zerstört worden³³. Ist der Mensch das, was er aus sich macht, dann ist sein *Menschsein* seinem *Tun* unterworfen. Sein Tun aber ist dem *Gesetz* unterworfen. Das Gesetz aber fordert von ihm eine *Ge-[52]rechtigkeit*, die er nicht leisten kann, wenn er einmal ungerecht geworden ist. So wird

³² J. Schniewind, Die Freude der Buße (1940), Göttingen 1956.

³³ Ich halte mich im Folgenden an H. J. Iwands Lutherauslegung: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, ThEx heute 75, München 1941.

er zum Sklaven eines Gesetzes, das ihm Menschlichkeit vorhält, aber nicht gibt, das Freiheit von ihm verlangt, ihn aber nicht frei macht. Ist also der Mensch das, was er aus sich macht, so ist er seinen eigenen Werken gegenüber gerade nicht frei, sondern von ihnen abhängig und ihnen unterworfen. Sie machen im Grunde ihn, nicht er sie. *Luther* nannte das Blasphemie, »daß unsere Werke uns schaffen oder wir die Kreaturen unserer Werke sind ... Wir sind unsre eigenen Götter, Schöpfer und Erzeuger«³⁴. Der Grundsatz der aristotelischen Tugendlehre wurde für ihn zur Gotteslästerung, wenn er auf das für den Menschen grundlegende Verhältnis zum Grund seines Daseins, auf das Gottesverhältnis, angewendet wird. Er verwarf darum diese Anthropologie vom sich selbst machenden Menschen und stellte ihr mit einer Kurzformel die christliche Anthropologie entgegen: »Der Mensch wird durch Glauben gerechtfertigt« (hominem justificari fide)³⁵. Er meinte damit: es führt kein Weg des Tuns von der unmenschlichen zur menschlichen Wirklichkeit des Menschen, denn es führt kein Weg vom Tun zum Sein. Was einer im Grunde ist, geht dem voran, was er tut, und zeigt sich in seinem Tun. Nicht sein eigenes Tun verändert ihn im Grunde. Eine gründliche Veränderung geschieht erst durch das schöpferische Handeln Gottes an ihm. Das Widerfahrnis der *Rechtfertigung* des Sünder schafft aus dem ungerechten Leben ein gerechtes Leben. Erst das Geschenk der *Liehe* macht aus einem ungeliebten ein geliebtes Wesen. Wie die *Schöpfung* voraussetzunglos und ohne Bedingungen und Auflagen – ex nihilo oder de libertate Dei, wie die theologische Tradition sagte – geschah, so ist auch die Rechtfertigung des Gottlosen der schöpferische Ruf Gottes in ein neues Sein. Der Mensch wird »von neuem geboren«, sagt die biblische Sprache. Er wird durch das Wort der Liebe wiedergeboren. Glaube ist deshalb keine Tugend, die man lernen könnte, sondern eher einem Geburtsvorgang zu vergleichen. Das Vertrauen Gottes *zeugt* den vertrauenden Glauben des Menschen. Die theologische Sprache verläßt hier die Sphäre der Produktivität des Menschen und nimmt ihre Vergleiche aus der Sphäre der Generativität, um das Tun und das Sein zu unterscheiden. [53]

Wird das neue Sein des Menschen durch das berufende, rechtfertigende und vertrauende Wort Christi »gezeugt«, so ist damit auch eine Umkehrung des Verhältnisses von Tun und Sein angezeigt. »Nicht indem wir das Gerechte tun, werden wir zu Gerechten, sondern als die Rechtfertigten tun wir das Gerechte«, sagt Luther gegen Aristoteles. Also macht die Person die Werke, und nicht die Werke machen die Person. Die Person aber wird von Gott geschaffen. Sie empfängt sich aus der Liebe Gottes. Darum ist der Geliebte der Welt des Gesetzes und der Werke und auch der Welt der Sünde und des Todes abgestorben. Im Tod aber hat auch der Kaiser sein Recht verloren. Von einem Toten kann man nichts mehr verlangen. Er lebt aber in der neuen Welt Gottes, »wo es kein Gesetz gibt, keine Sünde, kein Gewissen, keinen Tod, sondern völlige Freude, Gerechtigkeit, Friede, Leben, Heil und Herrlichkeit«³⁶. Und er handelt aus diesem Reich der Freiheit heraus, so lange er in jener Welt des Todes existiert. Das aber heißt: die Person des Menschen wird von der Zwangsgewalt der Werke (necessitas operum) befreit. Der Mensch muß sich nicht selbst schaffen. Er demonstriert vielmehr sein neues Sein aus Gott in freien Werken. Er ist nicht mehr der unglücklich-stolze Schöpfergott seiner selbst. Er ist nicht mehr das Geschöpf seiner Werke. Er transzendierte alle seine Werke und steht ihnen frei gegenüber. Wie Gott selbst tritt er hinter seinen Werken ins Verborgene zurück. Seine Lebensäußerungen und Tätigkeiten sind nicht mehr »seine Werke«, so daß er unter sie beständig schreiben müßte: »Das habe ich getan«, um sich durch sie ein Denkmal zu setzen. Er muß sich nicht mehr mit ihnen so identifizieren, daß sie sein Idol werden. Er ist von der Denkmalspflege seiner selbst befreit.

³⁴ WA 39,I, 48.

³⁵ Disputatio de homine, WA 39,I, 175 ff. Vgl. dazu E. Wolf, Menschwerdung des Menschen? in: Peregrinatio II, 1965, 119 ff., bes. 133 f.

³⁶ WA 40,I, 45.

Freie Werke

Die Erfahrung der Rechtfertigung und des Geliebtseins durch Gott konstituiert aber nicht nur diese Freiheit der Person gegenüber ihren Werken, sondern auch »freie Werke«. Ist der Mensch im Glauben »umsonst« von Gott angenommen und geliebt, so werden auch seine Werke wie die Adams im Paradies sein: »Wilchs weren eytell frey werk geweßen, umbs keins dings willen getan, denn allein gott zu gefallen und nit um frumkeyt zu erlangen«, schrieb Luther im Traktat über »die Freiheit eines[54] Christenmenschen«³⁷. Freie Werke sind also vom Zweck und Zwang der Selbstverwirklichung befreite Werke. Auch sie geschehen »umsonst«, wie die Gnade selbst, d. h. Gott zum Wohlgefallen und dem Nächsten zuliebe. Befreit von der Selbstsucht und der Selbstsuchte geschehen sie gleichsam selbstvergessen, spontan und spielend. Man muß sie nicht herbeinötigen. Sie verstehen sich von selbst. Die Moral des Glaubens ist die Liebe, die sich von selbst versteht, die man sich nicht abringen muß.

Was immer also christlich als die *Heiligung* nach der Rechtfertigung, als der *neue Gehorsam* nach dem Glauben, als neues Gesetz, als *christliche Lebensführung* oder *Frömmigkeit* bezeichnet wird, muß mit ganz anderen Kategorien beschrieben werden als denen der Knechtschaft unter Leistungsgesetzen mit ihren Handlungszwängen. Der sog. *neue Gehorsam* ist nur *neu*, wenn er kein Gehorsam mehr ist, sondern ein freies, phantasievolles und liebevolles Tun. Das sog. *neue Gesetz* ist nur *neu*, wenn es kein Gesetz mehr ist, sondern das Spiel der Liebe, die das Rechte tut, wenn sie tut, was sie mag. Der Glaube gerät nicht so unter die *Herrschaft Christi*, wie er zuvor von dem Gesetz beherrscht worden war, sondern kommt als Befreiter in die freie *Bruderschaft Christi*. Paulus hat die unglückliche Parallelie zwischen der Knechtschaft der Sünde und der Knechtschaft der Gerechtigkeit und somit von einem *Gehorsam* zum anderen in Röm. 6 doch nur aufgestellt, »um der Schwachheit willen Eures Fleisches«, wie er in Vers 19 sagt. Ihm war die Unangemessenheit des Vergleiches damit wohl bewußt. Es kann sich bei der Freiheit, die der Glaube ergreift, nicht um einen bloßen »Herrschaftswechsel« handeln, bei dem die Herren wechseln, aber die Herrschaftsform in ihrer Struktur und die Knechtschaft in ihrer Mentalität die gleichen bleiben. Wenn es sich in dieser Freiheit um einen »fröhlichen Wechsel« (Luther) handeln soll, geht es vergleichsweise eher um die Ablösung der Diktatur des Gesetzes durch die Demokratie des Geistes. Die Verfassung der Freiheit gleicht der Verfassung der Knechtschaft überhaupt in nichts. Der neue Wein wird in den alten Schläuchen nur verdorben. Wenn Christus von den Befreiten *der Herr* genannt wird, dann ist für sie *Herrschaft* nicht mehr das, was sie früher war und sonst ist, denn dieser *Herr* ist [55] der Gekreuzigte, der allen zum *Knecht* geworden ist. Er wäscht den Seinen die müde gewordenen Füße, nicht aber moralisch die Köpfe oder ideologisch die Gehirne. Als Erlöser gewinnt er durch sein Leiden Macht über die Erlösten. Als Befreier wird er zum Autor ihrer Freiheit und so zur Autorität. Darum ist ihr »Gehorsam« nicht blinder Gehorsam, sondern freier Dank und wissender Gebrauch der Freiheit in schöpferischer Liebe. Das sind die freien Werke.

Freie Verhältnisse

»Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, die sind nicht so«, heißt es in der *Drei-groschenoper*. Die Person macht die Werke. Darin liegt ihre Freiheit. Wie das biblische Bild sagt: Der gute Baum bringt gute Frucht. Man muß ihn nicht nötigen. Er tut es ganz von selbst, um mit seinem Reichtum zu prangen, aus reiner Daseinsfreude. Doch wo steht dieser Baum?

»Der verkrüppelte Baum im Hof
zeigt auf den schlechten Boden.

³⁷ De Libertate Christiana, cap. 22.

Aber die Vorübergehenden schimpfen ihn einen Krüppel,
doch mit Recht«,

dichtete *Bert Brecht*. Ist also an den schlechten Früchten nicht nur die schlechte Baumwurzel, sondern vielleicht auch der schlechte Boden schuld? In einem lichtlosen Hof kann ein Baum nicht gut blühen. Seine Umwelt gibt ihm keine Chance dazu. Sie verkrüppelt ihn. Pflanzt man ihn aber in einem Park, dann entfaltet er sich und zeigt seine Fülle.

»Der Adel der göttlichen Geburt ist das Siegel der Kinder Gottes, der Ruhm der Leistung ist das Zeichen der Knechte«, hat *Hans Joachim Iwand* einmal sehr schön gesagt³⁸. Aber zwingt die moderne Leistungsgesellschaft den Menschen nicht in eben diese Knechtschaft? *Goethe* bemerkte in »Wilhelm Meister« das Ende der repräsentativen Adelsgesellschaft und den Beginn des bürgerlichen Zeitalters. Darum rät er, den Bürger nicht zu fragen: »Wer bist Du?« sondern: »Was hast Du? Was kannst Du?«³⁹ Er sah damit deutlich den Übergang von der Ständegesellschaft zur egalitären Leistungsgesellschaft, von der Aristokratie zur Meritokratie. Das ist eine Gesellschaft, in der die Kategorien des Habens und Handels die Kategorien des Seins überfremden, wie der »rote Rabbi« *Moses Hess* behauptete. Hier ist der Mensch gesellschaftlich nur das, was er leistet, [56] nämlich eine Arbeitskraft, und was er sich leisten kann, ein Konsument. Seine Ego-Identität gewinnt er aus dem, was er hat und haben kann. Die Erfahrung seines Ego ist die Erfahrung seiner selbst als eines Dings, eines Körpers, den er hat, des Geldes, des Hauses, der Kinder, der sozialen Position, der Macht und der Probleme, die er hat. Statt zu sagen: »Ich kann nicht schlafen«, sagt er: »Ich habe nicht die richtigen Schlafmittel.« Statt zu sagen: »Ich liebe meine Frau«, sagt er: »Ich habe eine glückliche Ehe.« Das heißt, er ist kein Ich in seinem Dasein, sondern muß alles in Kategorien des Habens oder Nicht-Habens übersetzen. Abgesehen von dem, was er hat oder nicht hat, ist er nichts, kommt er nicht vor, kennt man ihn nicht.

Der Mensch ist das, was er produziert. Er ist, was er aus sich macht. Mit diesem aristotelischen Grundsatz hatte *Karl Marx* die kapitalistische Gesellschaft der Habenden und der Habe-nichtse kritisiert. Gilt dieser Grundsatz für die Anthropologie, dann wird der Lohnarbeiter durch diese Gesellschaft tatsächlich durch Ausbeutung und Entfremdung um seine Menschlichkeit gebracht. Er produziert den Gewinn Anderer. Er produziert seine eigene Armut und Unmenschlichkeit. Mit dem gleichen Grundsatz hatte Marx deshalb eine *menschliche Gesellschaft* gefordert, die den *all- und tiefzinnigen Menschen* als ihre stete Wirklichkeit produziert und es dem Menschen möglich macht, sich als Menschen in seinem Reichtum zu produzieren. Würden wir die Kritik von Marx an der kapitalistischen Gesellschaft des Habens in *Luthers Sprache* zurückübersetzen, so müßten wir sagen: diese ausbeutende *Leistungsgesellschaft* ist institutionalisierte Werkgerechtigkeit. Ihr objektiver Zwang zum Götzendienst der eigenen Leistungen ist nichts anderes als organisierte Blasphemie. Im Vergleich mit ihr war die *werk-gerechte* mittelalterliche Kirchengesellschaft ein Kinderspiel. Wie soll der verkrüppelte Baum in solcher Umwelt gute Früchte bringen? Wie soll der Mensch unter so unmenschlichen Zwängen menschlich leben können?

Selbstveränderung und Veränderung von Verhältnissen

Die bloße Befreiung der inneren *Person* des Menschen vom äußeren Zwang der *Werke* durch Glauben würde in der Leistungsgesellschaft nur zu einer *romantischen Eskapade* [57] in die Innerlichkeit des Herzens führen, würde sie nicht mit der *Humanisierung der Strukturen* und Prinzipien dieser Gesellschaft verbunden. Die *Befreiung der Person* durch Glauben muß Hand

³⁸ *H. J. Iwand*, aaO., 49.

³⁹ *J. Habermas*, Öffentlichkeit, Neuwied 1962, 23.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

in Hand mit den freien und *befreienden Werken* der Liebe gehen, wie Luther sagte. Wenn die Verhältnisse es sind, die den Baum so verkrüppeln, dann müssen die Verhältnisse so geändert werden, daß sie dem Baum die objektiven Möglichkeiten geben, sich frei zu entfalten. Wenn die sozialen Verhältnisse Menschen zu unmenschlichen Handlungen nötigen, dann müssen die sozialen Verhältnisse so verändert werden, daß sie ihm die Möglichkeiten zu menschlichen Handlungen geben. Natürlich ist es eine Illusion zu meinen, daß dann eine einstmals vielleicht gerechte Gesellschaft die Menschen in ihr rechtfertigen würde, und eine einstmals vielleicht freie Gesellschaft die Menschen in ihr zu freien Menschen machen würde. Schon die Behauptung, daß unfreie Verhältnisse zwangsläufig knechtische Menschen produzieren, ist falsch. Es gab und gibt auch in der Knechtschaft immer Menschen, die überraschenderweise Ungebundenheit und Freiheit bewiesen haben und beweisen. Anders wäre es niemals zur Überwindung sozialer und politischer Tyrannie gekommen. Umgekehrt garantieren äußere Freiheiten noch nicht die innere Freiheit des Menschen. Es gibt in relativ freien und gerechten Verhältnissen genug unfreie und ungerechte Menschen, die die Möglichkeiten nicht ergreifen, die ihnen objektiv geboten werden. Eine unfreie Gesellschaft produziert nicht automatisch unfreie Menschen, aber sie setzt allerdings Menschen so unter Druck, daß ihnen die Freiheit immer schwerer wird. Eine relativ freie Gesellschaft produziert nicht automatisch freie Menschen, aber sie begünstigt ihre Freiheit. Ob Menschen die positiven Möglichkeiten zur Humanität ergreifen, hängt dann weniger von den Verhältnissen ab, als vielmehr von ihnen selbst. Doch kann man *den Druck der Unfreiheit* und die *Gunst der Freiheit* wohl nicht ganz parallel beschreiben. Wird der Druck der Tyrannie über groß, dann gibt es oft mehr negative Faktoren, die den Menschen nicht Mensch sein lassen, als persönliche Kräfte, ihnen zu widerstehen. Die Gunst der positiven Faktoren für die Freiheit wirkt aber nicht gleichermaßen. Sie räumt Freiheit ein, schließt aber Unfreiheit-[58]heit nicht aus. Sie hindert nicht den Mißbrauch der Freiheit. Darum kann man mit *Aischylos* sagen: »Die Hälfte der Tugend verliert der Mann in der Knechtschaft«, aber nicht umgekehrt schließen: »Die Hälfte der Tugend gewinnt der Mann schon durch die Freiheit.« Die massenhaften Ursachen des menschlichen Unglücks lassen sich verringern. Der Druck der Knechtschaft lässt sich abbauen. Aber eine Glücks- und Freiheitsgarantie ist damit nicht verbunden. Was der Mensch daraus macht, das liegt dann, aber auch erst dann, wirklich an ihm selbst. Innere Befreiung und äußere Befreiung gehören zusammen. Es lässt sich nicht die eine aus der anderen folgern. Darum fallen, wie Marx gegen Feuerbach und den Materialismus in seiner berühmten These 3 mit Recht sagte, die Selbstveränderung und das Ändern der Verhältnisse in der revolutionären, d. h. befreien Praxis zusammen⁴⁰.

Selbst- und Personenveränderung ohne das Ändern der Verhältnisse ist eine *idealistische Illusion*, von der auch Theologen Abschied nehmen sollten.

Das Verändern der Verhältnisse ohne die Selbstveränderung des Menschen aber ist eine *materialistische Illusion*, von der langsam auch Marxisten Abschied nehmen sollten. Die Befreiung der Person vom Gesetz des Leistungzwangs und der Abbau dieser objektivierten Zwänge und eingebauten Prinzipien dieser Gesellschaft gehören dialektisch zusammen. Die Freiheit der Person vom Zwang der Werke durch Glauben und die in der Liebe zum gebundenen Nächsten praktizierte Hoffnung auf eine befreite Gesellschaft widersprechen sich nicht, sondern fallen im Leben zusammen. Um es wieder theologisch auszudrücken: die *Nachfolge des Gekreuzigten* befreit Menschen von den Gesetzen und Mächten dieser Welt und macht sie frei. Der *Bildersturm der Freiheit* gegen die Götzen, Tabus und Idole dieser Gesellschaft

⁴⁰ »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihn erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden« (Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1953, 339 f.).

verändert die Verhältnisse.

Kann Arbeit zum schöpferischen Spiel werden?

Auch in der marxistischen Vision der all-menschlichen, d. h. kommunistischen Gesellschaft hört das *Arbeiten* auf und wird durch *Selbsttätigkeit* ersetzt. Der menschliche Mensch wird nicht mehr arbeiten, sondern sein Leben auf eine allseitige und tiefesinnige Weise betätigen. Die Ausbeutung [59] wird durch Sozialisierung der Produktionsmittel überwunden. Die Arbeitsteilung und die Festlegung der Menschen auf bestimmte und begrenzte Berufe sollen aufhören und durch vielseitige Tätigkeiten ersetzt werden, die dem künstlerischen Schaffen gleichen. Die Zukunft auch der marxistischen Revolution ist die *vita aesthetica*. Wenn überhaupt – und er tat es bemerkenswert selten –, dann malte Marx das Reich der Freiheit mit den ästhetischen Kategorien des Spiels, des Künstlers und der repräsentativen Tätigkeiten der Freien in der Muße aus. Aus Schillers Eskapismus in das Reich der Träume, wo allein die Freiheit blüht, formulierte Marx seine Zukunftsvision des *totalen Menschen* und der *freien Assoziation freier Individuen*. Für den tschechischen Marxisten Vítězslav Gardavský wurde die *Liebe* deshalb zum Schlüsselwort, »welches die Arbeit zum Schöpfertum werden läßt und das Schöpfertum zur menschlichen Selbstverwirklichung«. Im machtfreien, ernsthaft schöpferischen Spiel findet er die tiefste Verwirklichung der Humanität und auch einen Koinzidenzpunkt zwischen Christentum und Marxismus⁴¹. Der französische Marxist Roger Garaudy erklärt mit beziehungsreicher Anspielung: »Dieses Schaffen wird die Merkmale eines ästhetischen Schaffens haben ... Warum sollte der Mensch nur unter dem Ansporn des Bedarfs und der Angst schaffen können, wenn die Christen selbst einen Gott erdacht haben, dessen Schöpfung keine notwendige Emanation, sondern ein unverdientes Geschenk der Liebe ist?«⁴²

Allerdings wurde der alte Marx vorsichtiger. »Die Arbeit kann nicht Spiel werden, wie Fourier will«, heißt es im »Kapital«. Aber die Spielräume der Freizeit lassen sich auf dem Boden der Automation der Arbeit im Reich der Notwendigkeit vergrößern, so daß zuletzt dann die eigentliche Menschwerdung des Menschen sich nicht mehr in der Arbeit, sondern in der Freizeit vollzieht. »Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Erst jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit.«⁴³ Inzwischen ist die Resignation an diesem Punkt größer geworden, denn die Geschichte der Industrialisierung – auch der sozialistischen Industrialisierung – zeigt, daß mehr Freizeit dem Menschen mitnichten automatisch mehr Freiheit und [60] Gelegenheit zur Selbstverwirklichung bringt. Darum hat Herbert Marcuse neben vielen anderen Neomarxisten die Gedanken Fouriers wieder aufgenommen und gegen Marx behauptet: »Ich glaube, daß eine der neuen Möglichkeiten, die die qualitative Differenz der freien von der unfreien Gesellschaft darstellt, genau darin besteht, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit zu finden, in der Arbeit und nicht nur jenseits der Arbeit.«⁴⁴ Würde die Trennung des Reichen der Notwendigkeit und des Reichen der Freiheit fortbestehen, wie der alte Marx meinte feststellen zu müssen, so müßten auch die Menschen in beiden Reichen ein jeweils anderes Leben führen. Das aber würde der Vision des »totalen Menschen« widersprechen. Die moderne Entwicklung der Produktivkräfte in hochindustriellen Gesellschaften bietet nach Marcuse jedoch die Möglichkeit an, Freiheit auch innerhalb des Reichen der Notwendigkeit zu realisieren, den Arbeitstag selbst so zu transformieren, daß seine entnervenden und verdummenden Formen abgeschafft werden und der Produktionsprozeß zu einem Schöpfungsprozeß wird. *Marcuse*

⁴¹ V. Gardavský, aaO., 52 ff.

⁴² R. Garaudy, Der Dialog, rororo aktuell 944, 1966, 86.

⁴³ Das Kapital III, Berlin 1959, 873 f.

⁴⁴ H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, edition Suhrkamp 329, 1969, 40 ff. Das Ende der Utopie, Berlin 1967, 12 f.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

nennt diesen *Weg von Marx zu Fourier* den Weg »vom Realismus zum Surrealismus«. Er bemüht dafür eine Utopie mit ästhetisch-erotischen Kategorien. Die zunehmende Automatisierung der Arbeitsvorgänge fordert vom Arbeiter immer mehr Selbständigkeit, produktive Einbildungskraft und Experimentierfreude. Sie macht ihn mehr zum »Wächter und Regulator« der Arbeit als zu ihrem Knecht. Sie macht ihn zum Subjekt der Freiheit schon im Reich der Notwendigkeit. Wie immer das auch gedacht ist, die Auflösung des Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit in jenem quantitativen Progreß bei dem alten Marx – »weniger Arbeit, mehr Freizeit« – verdeckt im Grunde »den Skandal der qualitativen Differenz« zwischen einer unfreien und einer freien Gesellschaft, wie Marcuse wiederum mit merkwürdiger Anspielung ans Christliche sagt⁴⁵. Worin liegt dieser Skandal, dem auch Marx zuletzt ausgewichen ist?

Marx blieb anthropologisch im Banne der *aristotelischen Tugendlehre*, nach der der Mensch das ist, was er aus sich macht; ein Schöpfer seiner selbst, *causa sui*. Darum kann das menschliche Reich der Freiheit auch nur auf dem Reich der Notwendigkeit aufgebaut werden. Der Mensch ist we-[61]sentlich ein Produzent. Ist das wahr, dann kommt es nur darauf an, daß er menschliche Verhältnisse produziert, um Mensch zu werden. Doch damit blieb Marx ja im Banne der kapitalistischen Produzentengesellschaft und hielt an ihrem ersten Prinzip fest. Er brach ideologisch nicht mit dem »Zwang der Werke« (*necessitas operum*), sondern wollte diesen Zwang nur so umfunktionieren, daß aus der Arbeit unter fremder Zwecksetzung eine Tätigkeit wird, die sich *Selbstzweck* ist, und aus Fremdbestimmung *Selbstbestimmung* wird. Wenn man aber im Einklang mit der bürgerlichen Aufklärung von der *Heteronomie* zur *Autonomie* übergeht, so muß man darauf achten, daß nicht der *Nomos* derselbe bleibt. Ob man unter einem fremden Gesetz steht oder sich dieses Gesetz so zu eigen macht, daß es einem als das eigene Gesetz erscheint, macht in den Folgen keinen großen Unterschied aus. Ob man von anderen gejagt wird oder anfängt sich selbst zu jagen, das gehetzte Wild ist das gleiche. Auch Autonomie kann gesetzlich sein. Auch die gewonnene *Selbstbestimmung* kann zum Leistungsdruck werden. Läßt sich mit dieser Gesetzlichkeit aber der Skandal der qualitativen Differenz zwischen Unfreiheit und Freiheit ausdrücken? Wenn der Übergang von *Arbeit* zum *Schöpfertum* so gedacht wird, bleibt auch das schöpferische Spiel noch eine ungeheure Leistung, die den Menschen antreibt, das Humane ans Licht zu bringen, das noch im Dunkel ist.

Die *reformatorische Alternative zwischen Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit* war viel radikaler. Sie kannte jenen »Skandal der qualitativen Differenz« zwischen den Werken des Gesetzes, die Christus ans Kreuz brachten, und jener Gerechtigkeit des Gekreuzigten, die »ohne des Gesetzes Werke« aus Glauben gerecht macht. Übertragen wir diese reformatorische Erkenntnis vom Menschen, der durch Glauben gerecht wird, auf die moderne Leistungsgesellschaft, so heißt das, daß der Mensch nicht nur von Fremdbestimmung und Ausbeutung befreit wird, sondern noch tiefer, daß er von der Zwangsvorstellung, er sei das, was er produziere, befreit wird. Er wird dann nicht nur von schlechten Produktionsverhältnissen frei, um zu besserem zu kommen. Er braucht sich auch nicht mehr vor sich selbst zu schämen und infolgedessen sich auch nicht [62] mehr vor sich selbst zu beweisen. Er findet das Humane schon darin, daß er angenommen und geliebt ist, so wie er ist. Das macht ihn frei von fremden Gesetzen und auch von sich selbst; nämlich in dem Sinne, daß er sich nicht mehr in jenem doppelten Sinne »das Leben nehmen« muß, sondern es frei leben und geben kann.

Die Religion der Freiheit

Kann die »Religion« dem Menschen zu dieser Freiheit von sich selbst helfen? Feuerbach sah gemäß seiner recht kapitalistischen Produzentenlogik in den religiösen Bildern und Gefühlen nur Produktionen des menschlichen Herzens. Marx hielt die Religion für einen »Seufzer der

⁴⁵ Das Ende der Utopie, 20.

bedrängten Kreatur«, begründet allein in realer Not und Entfremdung. Darum sollte die Revolution die Religion beerben und die religiösen Wunschvorstellungen dadurch aufheben, daß sie die realen Nöte überwindet und die konkreten Wünsche erfüllt. Nun haben uns aber die Religions- und Kulturgeschichtler *Huizinga* und *van der Leeuw* gezeigt, daß *Religion* keineswegs nur aus *Not* geboren ist, sondern viel mehr noch im *Spiel*, in der *Darstellung* und *Phantasie* gründet. Im Fest mit den Göttern beschworen Menschen nicht nur magisch die Götter zur Hilfe in Not, sondern sie stellten sich und ihr Leben auch vor dem Ganz-Anderen der Götter dar, um ihnen wieder zu entsprechen wie im Ursprung der Zeit. Der archaische Mensch spielte in der Religion, in ihren Kulten und Festen. Er demonstrierte sich im Bunde mit den Göttern. Er verstand die *Geschichte als Fest der Götter*. Und der archaische Mensch war doch in viel tieferer materieller Not als der moderne Mensch. Ist es aber so, dann gehört Religion – um mit den Worten von Marx zu sprechen – nicht so sehr in das Reich der Notwendigkeit, nämlich als Seufzer der bedrängten Kreatur, sondern auch schon ins Reich der Freiheit, nämlich als Spiel der Erinnerung, als Ausdruck der Freude und als Phantasie der Hoffnung jener ursprünglichen und endgültigen Menschlichkeit vor Gott. Religiöse Mythen und Bilder sind nicht nur ideologische Beschwichtigungen unerträglicher Verhältnisse oder Kompensationen verdrängten Elends, sondern Tagträume menschlicher Gemeinschaften, in denen das Ganz-Andere, in welchen unangemessenen Entsprechungen auch immer, vergegenwärtigt wird, und damit die Veränderungen des Hiesigen vorweggenommen werden. In ihnen wird schon jenes schöpferische Spiel zelebriert, nach dem sich der mühselige und arbeitende Mensch sehnt, sofern er sich nach Freiheit sehnt. Darum hatte denn der »religiöse Kommunist« *Wilhelm Weitling* gegen Marx doch recht, wenn er im »Evangelium des armen Sünders« 1843 schrieb: »Die Religion muß nicht zerstört werden, sondern benutzt werden, um die Menschheit zu befreien. Das Christentum ist die Religion der Freiheit.«⁴⁶

V. Die befreende Kirche – Experimentierfeld des Reiches Gottes

Wozu ist die Kirche da? fragen heute viele verwundert. Für manche ist es eine *abschiednehmende Frage*. Sie sind im Christentum aufgewachsen, haben Religions- und Konfirmandenunterricht weniger genossen als über sich ergehen lassen, sind getauft und kirchlich getraut worden, entrichten regelmäßig ihre Kirchensteuern, nehmen aber am »Leben der Gemeinde«, wie es in innerkirchlichen Kreisen heißt, nur selten teil. Sie identifizieren sich mit der Kirche nur teilweise, sofern ihnen die Betreuung der Kinder, der Alten und der Kranken hilft. Sie identifizieren sich mit der Kirche nur zeitweise, wenn ihnen z. B. der Weihnachtsgottesdienst oder ein Kirchentag gefällt. Wie in allen großen Organisationen breitet sich auch in der Großkirche, den Landes- und Volkskirchen eine Mitgliederapathie aus. Sie äußert sich in nur noch partieller Identifikation und überwiegend in Nichtidentifikation. Viele Funktionen, die die Kirche im Leben der Menschen früher ausgeübt hat, können diese Menschen auch selbst übernehmen oder können von anderen kulturellen und sozialen Einrichtungen ausgeübt werden. Wird für einen Menschen die Kirche funktionslos, so wird ihm ihre selbstverständliche Anwesenheit an seinem Wohnort und in der Zeiteinteilung seines Lebens fraglich. Wozu ist die Kirche da? Soll er die Kirche noch unterstützen, die ihm nur noch so wenig sagen und geben kann?

Für andere ist diese Frage eine *angstvolle Frage*. Sie haben sich mit der Kirche voll identifiziert und geraten angesichts der wachsenden Bedeutungslosigkeit der Kirche in eine innere Identitätskrise. Die diese Krise an sich selbst spüren, trennen sich gern in zwei Wege:

⁴⁶ Das Evangelium des armen Sünders, Bern 1845, 17.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

Die einen möchten die Kirche *moderner, angepaßter, aktueller* und *relevanter* haben. Weil Politik das Schicksal der Menschen bestimmt, verlangen sie nach einem radikalen [65] politischen Engagement der Kirche in den Lebensfragen des Volkes und der gespaltenen Menschheit heute. Sie möchten die Kirche als politische *Avantgarde* auf dem Wege zur Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt der Interessenkonflikte und Machtkämpfe sehen. Für sie wird die ideale Kirche zur moralischen Vorkämpferin einer besseren Welt.

Die anderen aber behaupten, daß eine soziale und politisch aktuelle und relevante Kirche ihr inneres Selbst, ihr *christliches proprium* verliert. In einer Kirche z. B. als moderner, sozialtherapeutischer Anstalt können sie die Kirche Christi und die *Kirche ihrer Väter* nicht mehr wiedererkennen. Auch sie fühlen, daß die Zahl derer, die sich als Kirchenchristen wissen, immer kleiner wird. Aber sie geben nicht der Kirche oder sich selbst, sondern dem modernen Zeitgeist die Schuld daran. Sie geraten in Panik und rühmen die kleine Zahl als die Schar der letzten Getreuen im endzeitlichen Abfall der Menschheit von Gott. Sie ziehen sich auf sich selbst und die Kreise der Gleichgesinnten zurück, in denen sie sich gegenseitig bestätigen. Sie machen aus ihrer Not eine Tugend und machen die *Kirche* zur *Sekte*. Das aber ist gegenüber der aktiven Anpassung an die moderne Welt nichts anderes als eine passive Anpassung. Gegen die wachsende »Flut des Unglaubens«, die sie beklagen, wird ihr eigener Glaube zum Kleinglauben. Sie trauen dem, dem sie glauben, nichts mehr zu. Sie kämpfen für *Papst und Kirche* oder *Bibel und Bekenntnis*. Sie wollen »keine Experimente«, keine neuen Erfahrungen und keinen Dialog mit Nichtchristen. Sie bekämpfen am meisten diejenigen, die aus der gleichermaßen erfahrenen Identitätskrise heraus anders handeln, und tragen so zur Selbstzerfleischung der Kirche bei. Die Ghettomentalität wächst. Zwischen orthodoxer Selbstabschließung und sich selbst assimilierender Selbstaufgabe zerfällt das Selbstbewußtsein der Kirche. Die Frage, wozu die Kirche da sei, findet eine Vielzahl von Antworten aus den verschiedenen Bedürfnissen heraus, aber keine einhellige und notwendige Antwort mehr.

Früher galt die Kirche als die *Krone der Gesellschaft*. Der Staat und die Stände waren um der Kirche willen da, so wie die Kirche um Gottes willen und zur notwendigen [66] Gottesverehrung auf Erden da war. Dann aber lösten sich die Staaten und die Stände von ihrer religiösen Zielsetzung der Gottesverehrung ab und nahmen mit *Machiavelli* die Religion und die Kirchen in ihren Dienst. »Die Häupter eines Freistaates oder eines Reiches müssen die Grundpfeiler der Religion aufrechterhalten.« Es wird ihnen dann leichter fallen, »ihren Staat religiös und folglich gut und einig zu erhalten«, »denn die Religion trägt viel dazu bei, die Heere in Gehorsam, das Volk in Einigkeit und die Menschen gut zu erhalten«, riet Machiavelli in seiner berühmten, von Fürsten und Politikern viel gelesenen Schrift »Vom Staat«.⁴⁷ Nach *Rousseau* braucht jeder Staat eine »bürgerliche Religion« als ideelles und symbolisches Band der Gemeinschaft seiner Bürger. *Religion* wurde also nicht mehr von *ihrem eigenen Ziel* her verstanden, sondern nur noch *nach ihrem Nutzen* für andere Zwecke beurteilt und gewertet. Religion ist nützlich, um den Respekt vor der Autorität der Fürsten, Richter, Lehrer und Väter aufrechtzuerhalten. Religion ist nützlich, um streitenden Gruppen und Parteien übergeordnete Gesichtspunkte ihrer Gemeinsamkeit vorzuhalten. Religion ist notwendig, um Recht und Ordnung, Sitte und Moral in der Gesellschaft zu stützen. »Erhaltet dem Volk die Religion!« Religion ist also nicht mehr ein Selbstzweck, sondern nur noch ein Mittel zum Zweck, und diese Zwecke werden durch Moral und Politik gesetzt.

Werden aber Religion, Kirche und Glauben einmal unter die Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit der Gesellschaft gestellt, dann verschwinden sie von selbst, sobald man diese Zwecke auch mit anderen Mitteln erreichen zu können meint. »Der Mohr hat seine

⁴⁷ Vgl. zur Entstehungsgeschichte der »politischen Religion« J. Moltmann, Theologische Kritik der Politischen Religion, in: Moltmann, Metz, Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/Mainz 1970, 20 ff. Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehen«, heißt es dann. Man braucht den Gottesglauben nicht mehr, um die Rätsel der Natur oder die Verwirrung der Geschichte zu erklären. Man kann Natur und Geschichte erklären, etsi Deus non daretur, – auch wenn es keinen Gott gäbe. Man braucht den Gottesglauben nicht mehr, um ein anständiges Leben zu führen. Moral und sittliche Verantwortung ergeben sich aus den Funktionen einer Gruppe. Man braucht die Kirche nicht mehr, um Autorität auf den verschiedenen Lebensgebieten zu stabilisieren. Entweder werden die Verantwortlichkeiten [67] demokratisiert, oder die Autoritäten stabilisieren sich auch ohne Religion.

Die *bürgerliche Gesellschaft* emanzipiert sich von der Vormundschaft der Kirche, und die Menschen in ihr fordern ihre eigene Mündigkeit im Gebrauch ihrer Vernunft und ihres Willens ein. In den Emanzipationsbewegungen dieser Gesellschaft und im Verlangen jedes einzelnen in ihr nach Selbständigkeit werden die Fragen: Wozu braucht man die Kirche? Wozu ist der Glaube nützlich? immer schwerer zu beantworten. Darum beklagen die einen diese Befreiungsgeschichte als Abfall von Gott, und andere suchen krampfhaft nach irgendwelchen immer noch unlösbaren Nöten und Problemen der Menschen, an denen sie beweisen können, daß die Kirche und der Glaube dennoch notwendig sind.

Religion ist sinnvoll in sich selbst

Die *Identitätskrise* des Christentums stammt nicht erst von heute. Sie wurde seit Beginn der europäischen Aufklärung diskutiert. Wir nehmen aus jener Diskussion Gedanken wieder auf, die *Schleiermacher* in seinen »Reden über die Religion« den »Gebildeten unter ihren Verächtern« 1799 vorgetragen hat⁴⁸. Schleiermacher ging davon aus, daß Religion als Mittel zum Zwecke eines anderen verstanden, schon mißbrauchte und falsche Religion sei. So wollte er den Gebildeten seiner Zeit die Religion nicht nahebringen. »Besorget nicht, daß ich am Ende doch noch zu jenem gemeinen Mittel meine Zuflucht nehmen möchte, euch vorzustellen, wie notwendig sie sei, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten, um mit dem Andenken an ein all sehendes Auge und eine unendliche Macht der Kurzsichtigkeit menschlicher Aufsicht und den engen Schranken menschlicher Gewalt zu Hilfe zu kommen; oder wie sie eine treue Freundin und eine heilsame Stütze der Sittlichkeit sei.« Denn das wäre wohl »ein schöner Ruhm für die Himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! ... Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herunter.«

Wenn Religion nicht *Selbstzweck* ist und nicht Sinn und Wert in sich selbst hat, dann hat sie überhaupt *keinen Zweck* und Wert. Auf die Frage nach ihrem sozialen Nutzwert und ihrer moralischen Brauchbarkeit antwortet sie [68] gar nicht. Ihre Würde liegt gerade darin, daß man diese selbstsüchtigen und habbüchigen Fragen lassen muß, wenn man sie verstehen und an ihr teilhaben will. Jene, die die Religion verteidigen wollen, indem sie ihre äußere Notwendigkeit und Nützlichkeit demonstrieren, sind im Grunde ihre ärgsten Feinde. »Was nur um eines außer ihm liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig, es kann immer ein frommer Wunsch bleiben, der nie zur Existenz kommt, und ein vernünftiger Mensch legt keinen außerordentlichen Wert darauf, sondern nur den Preis, der jener Sache angemessen ist. Und dieser würde für die Religion gering genug sein, ich wenigstens würde kärglich bieten; denn ich muß es nur gestehen, ich glaube nicht, daß es so arg ist mit den unrechten Handlungen, welche sie verhindert, und den sittlichen, welche sie erzeugt haben soll«, meinte *Schleiermacher*⁴⁹. Religion geht also nicht in den allgemeinen Kreislauf der Verwertungsprozesse der modernen Gesellschaft auf. Wird

⁴⁸ Zitiert nach der Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek von Felix Meiner, Leipzig o. J. 23.

⁴⁹ Ebd. 26.

sie in diese eingebaut, so wird sie sich vielmehr auflösen und vernichtet werden.

Wenn jedoch, wie oft beschrieben wurde, die moderne Welt des Staates, der Wirtschaft, der Schule und der Moral sich vom Einfluß der Religion, von Gott, Glauben und Kirche befreit haben und nun aus sich heraus funktionieren, dann bedeutet das zwar negativ ein Absterben der beherrschenden Stellung der Religion, positiv aber bedeutet es, daß die Religion, daß Gott, Glauben und Kirche von ihren Nothelferfunktionen dann endlich frei werden und zu sich selber kommen können. Es ist nicht nötig, in Panik auszubrechen, wenn jene alten Notwendigkeiten für die Religion zerfallen. Man sollte über die positiven Möglichkeiten nachdenken, die sich aus der neuen Situation ergeben. Diese liegen m. E. in der augustinischen Umkehr im Verhältnis von Religion und Leben.

Die augustinische Umkehr

Nachdem man »Gott« so lange Zeit *gebraucht* hat, um die Welt zu *genießen* oder wenigstens in ihr mit Anstand zu überleben, wird Gott aus einer Welt, in der er dafür nicht mehr gebraucht wird, keineswegs verschwinden müssen. Es kann vielmehr, wenn der Glaube sich besinnt, zur Umkehr dessen, was man ge-[69]nießt, und dessen, was man gebraucht, kommen. Man wird dann *die Welt gebrauchen, um Gott zu genießen*. Der Nothelfergott mag langsam, aber sicher aus dem Leben vieler und der Gesellschaft im Ganzen verschwinden. Aber nach dem »Tod« dieses Gottes wird man davon sprechen können, daß man sich des freien Gottes freut und wie man ihn »genießt«.⁵⁰ Braucht man Gott nicht mehr als *Nothelfer*, als *Lückbüßer* und als *Problemloser*, so ist man – nach Augustin-endlich frei zur *fruitio Dei et se invicem in Deo* –, zur Freude Gottes und zur Freude aneinander in Gott. Die zweckfreie Freude an Gott kann dann an die Stelle des Gebrauches und Mißbrauches Gottes treten.

Wenn die *Theologie* nicht mehr für eine menschenfreundliche Praxis notwendig ist, muß sie keineswegs verschwinden, sondern kann endlich um Gottes willen und aus unendlicher Freude an Gott betrieben werden, wie es ihrer eigentlichen Art entspricht. Wenn die *Kirche* aus ihren bisherigen sozialen Funktionen entlassen wird, wird sie auf diesen Gebieten in der Tat überflüssig. In einer Welt der ewigen Wiederkehr der gleichen Zwecke und Verwertungsprozesse aber ist wohl nur das Überflüssige wirklich reizvoll. In einer industriellen und dann hochindustriellen und endlich – mit *Herman Kahn* – postindustriellen Gesellschaft müssen wohl Ökonomie und Industrie zunehmend uninteressanter werden. Wer sollte sich noch leidenschaftlich für Vorgänge interessieren, die sich automatisieren und kybernetisch steuern lassen? Der Mensch wird dann bei zunehmender Industrialisierung auch freier vom Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten. Wenn immer mehr Menschen immer kürzere Zeiten arbeiten müssen, dann wird es zum Problem, wer noch arbeiten darf. Dann läßt sich die Grundthese, auf die das Menschenbild, die Erziehungs- und Moralsysteme bisher aufgebaut sind, daß nämlich der Mensch durch Arbeit gerecht und respektabel werde, nicht mehr aufrechterhalten. Der Mensch wird vom Arbeiten freier als in früheren Zeiten. Wozu aber wird er dann frei, und wie wird er seine Freiheit erfahren? Wird er seine Freiheit als Angst vor seiner eigenen Überflüssigkeit erfahren? Wird seine Arbeit dann ganz spurlos vorübergehen, ohne irgendeinen persönlichen Abdruck im Leben zu hinterlassen? Geht das Leben, in dem die Arbeit be-[70]deutungsloser wird, dann leer aus? Wird der Mensch die Tatsache, daß er nicht mehr so gebraucht wird wie früher, als seine eigene Belanglosigkeit verstehen? Wird ihn die äußere Zwecklosigkeit seines Lebens als die innere Sinnlosigkeit seines Lebens anfechten? Oder wird er seine automatisierte Arbeitswelt dann endlich gebrauchen, um sich an der

⁵⁰ W. Hamilton, zitiert nach S. Daecke, Der Mythos vom Tode Gottes, Stundenbücher 87, Hamburg 1969, 48 ff. Vgl. dazu auch J. Mölmann, Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, Internationale Dialog Zeitschrift, 2. Jg. 1969, 1, 6 f.

Schönheit Gottes und dem Wert seines eigenen Daseins zu erfreuen? Wer nach dem Leitsatz erzogen wurde, daß nur Arbeit das Leben süß mache, dem wird es dann sauer werden. Wer seinen eigenen Wert in seiner sozialen Brauchbarkeit sah, dem wird das Leben wertlos erscheinen, wenn er nicht mehr gebraucht wird. Wer den Sinn seines Lebens mit Zwecken gleichsetzte, dem wird dann die Zwecklosigkeit als Sinnlosigkeit vorkommen.

Schleiermacher hatte die Religion als *in sich sinnvoll*, aber äußerlich *nicht notwendig* dargestellt, und den Selbstwert der Religion mit Sozialkritik an versklavender Arbeit verbunden. »Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten ... Es gibt kein größeres Hindernis der Religion als dieses, daß wir unsere eigenen Sklaven sein müssen, denn ein Sklave ist jeder, der etwas verrichten muß, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können. Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie uns diese toten Kräfte werden dienstbar machen, daß sie die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren läßt, in einen Feenpalast verwandeln werde ... Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborener sein, dann ist jedes Leben praktisch und beschaulich zugleich, über keinem erhebt sich der Stecken des Treibers, und jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten.«⁵¹

Nun ist es bis zu einer solchen augustinischen Umkehr vom *Branchen Gottes* zum *Genießen Gottes* noch weit, und ob jemals Wissenschaften und Techniken die Welt in einen »Feenpalast« verwandeln, ist angesichts der technischen Zerstörung der Natur sehr zweifelhaft. Im Grunde sind auch keine Spekulationen über die Freiheit und die Religion in einer postindustriellen Gesellschaft erforderlich, um diese Umkehr zu bedenken. Denn sie liegt, wie immer es um die äußeren Bedingungen stehen mag, im Kern des christ-[71]lichen Glaubens selbst. Wenn christlicher Glaube im Grunde die Befreiung von den Werken des Gesetzes zur Freiheit der Kinder Gottes ist, dann muß der Glaube selbst ständig darauf drängen, praktisch aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit hinüberzuschreiten. Er muß und wird in seiner Freude am freien Gott und seiner eigenen Freiheit die gesetzliche und ganz kapitalistische Frage: Wozu braucht man Gott und wozu ist der Glaube nützlich? überwinden. Man glaubt nicht frei, weil einem das seelisch hilft. Man betet nicht frei, wenn einen das die Not lehrt. Man geht nicht zur Kirche, weil es einem nützen könnte. Man studiert nicht angemessen Theologie, weil man das später gut verwerten kann. Man glaubt, sofern das Gegenüber glaubwürdig ist. Man betet, weil es das Vorrecht der Freien ist, mit Gott zu reden. Man geht in die Kirche, weil es einem Freude macht, wenn der Gottesdienst erfreulich ist. Man studiert recht Theologie aus Neugierde und Lust an der Sache.

Experimente mit dem Reich der Freiheit

Aus einer notwendigen Stütze des Staates und der Stände ist heute die Kirche mehr und mehr in den *Bereich der Dienstleistungen* in der Gesellschaft geraten. In einer funktionsteiligen Gesellschaft wird die Kirche von außen nur noch selten unter dem politischen Gesichtspunkt »Thron und Altar« eingeschätzt, wohl aber als hilfreich auf bestimmten Sektoren des Lebens angesehen. Das ist – soziologisch gesagt – das Feld der Dienstleistungen. Ihre Fürsorge und Betreuung wird für Kindererziehung, Kranken-, Alten- und Gefängnisbesuche und für die persönliche Moral in Anspruch genommen. An individuellen Krisenpunkten oder Höhepunkten des Lebens wie Geburt, Reife, Hochzeit, Krankheit, Ehekonflikte, Tod werden ihre Dienste gebraucht. Es handelt sich in diesen Bereichen insgesamt um Lebenshilfen in den relativ herrschaftsfreien Räumen und zu relativ arbeitsfreien Zeiten. Hier liegen in der gegenwärtigen und vielleicht auch in der denkbar besten aller möglichen Gesellschaften Bedürfnisse vor, die man religiöse Bedürfnisse nennen kann. Die moderne Kritik an der

⁵¹ AaO., 144.

Kirche betrifft dagegen samt und sonders ihre sog. »Einmischung« in die Politik, ins Geschäft und in die Schule, wenn immer das eine [72] unerwünschte Einmischung ist. Nun machen natürlich diese neueren Bereiche religiöser Bedürfnisse im privaten Leben die Kirche und ihre Dienste nicht weniger notwendig, als es früher auf anderen Bereichen der öffentlichen Ordnung der Fall war. Man muß auch kritisch sehen, daß die moderne, *emanzipatorische Gesellschaft* Freiheit durchweg nur für die Tüchtigen und Arrivierten, für die Gesunden und Genußfähigen möglich macht⁵². Mit ihren humanistischen Idealen der Mündigkeit und Autonomie hat sie paradoxausweise die Tendenz, eine *Segregationsgesellschaft* zu werden. Die Kinder kommen in Kindergärten, die Alten in Altersheime, die Kranken in Krankenhäuser, die Unheilbaren in Pflegeheime, die Straffälligen in Strafanstalten und Sicherungsverwahrung usw. Der Rest ist dann unter sich. Auf Grund der längeren Lebenserwartung leben heute mehr Generationen zugleich und miteinander als in früheren Gesellschaften, wo man eine Generation noch mit 30 Jahren berechnete. Heute sind es 60 oder 70 Jahre. Je länger sie zusammen leben müssen, um so mehr sind die Generationen auf Trennung erpicht, und um so mehr verdrängen offenbar die Jungen und Lebenstüchtigen die anderen aus den Zentren des Lebens. Wer vertritt die verdrängten Freiheiten der Verdrängten; die Freiheit, alt zu werden; die Freiheit, ein Kind zu sein; die Freiheit, krank zu sein; die Freiheit, Liebe und Gemeinschaft zu empfangen; die Freiheit der Alten und der Kinder, der Leidenden und der Schuldigen? Jene »OK-Welt«, in der nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, ist eine aus sehr durchsichtigen Gründen gemachte Verblendung. Es bleibt also auch in der sog. emanzipierten Gesellschaft genug Not und Elend, an denen die Freiheit des Glaubens und die Freiheit der Liebe praktiziert werden müssen. Und weil diese aufgeklärte Gesellschaft in erschreckendem Maße neues Elend und neue Verdrängungen produziert, wird ihr die praktizierte Freiheit der Liebe in ihren Hinterhöfen und Kellern kritisch gegen den Strich gehen müssen. Wenn die Christen und die kirchlichen Institutionen wirklich die Freiheit Christi, welche die Freiheit der Hoffnungslosen ist, praktizieren, haben sie in dieser Gesellschaft genug zu tun und werden nicht arbeitslos werden.

Zugleich aber weitet sich jener Bereich aus, auf dem eigent-[73]lich keine primären Bedürfnisse und keine äußeren Nöte vorliegen. Ich meine den *Bereich der Freizeit*, der Entspannung, der Unterhaltung und der Kultur, den Bereich zweckfreier Geselligkeit. Mit diesen Bereichen können die Gemeinden ziemlich wenig anfangen. Er wird darum mit theologischen Kursen in Gemeindeseminaren und mit karitativer und sozialer Aktivität ausgefüllt. Dagegen ist, wie die Gesellschaft heute nun einmal aussieht, auch nichts zu sagen. Aber *Schleiermacher* hatte noch eine andere Vision für diese relativ herrschafts- und arbeitsfreien Räume. In seiner »Theorie des geselligen Betragens« (1802) fand er, daß »freie, durch keinen äußeren Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse gefordert werde«. Das Ziel der Emanzipation war schon für ihn die herrschaftsfreie, entschränkte Kommunikation zwischen freien Menschen, wie *Jürgen Habermas* es heute nennt. In dieser zweckfreien Geselligkeit sah er auf der Ebene der Religion und der Kunst das Ziel der *Französischen Revolution* sich erfüllen, nämlich *Brüderlichkeit* im Geist der *Freiheit* auf dem Boden der *Gleichheit*. Geselligkeit war für ihn das freie Spiel des Geistes, des Gesprächs und der Künste, der produktiven Phantasie und der Freude der Menschen aneinander. Hier erfüllte sich für ihn die politisch nicht realisierbare Demokratie, denn es tritt hier schon an die Stelle der Über- und Unterordnung der politischen Welt jene *Wechselwirkung* des freien Nehmens und Gebens. Doch gab es, wie er zugab, diese gesellige Demokratie nur in den freien Zirkeln und Salons der sowohl Gebildeten wie Reichen. Zwar hoffte er, wie zitiert, daß die Wissenschaften einmal alle Menschen von der Sklaverei mechanischer Arbei-

⁵² J. B. Metz, Gefährliche und befreende Erinnerung. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, Publik 1970, Nr. 41, 23.

ten befreien werde. Unter den gegebenen Umständen aber sei die freie Geselligkeit nur »wenigen Glücklichen« möglich. Sie können jetzt schon jenes demokratische Reich der Freiheit vorwegnehmen, wo die wahre Religion blüht. Sie repräsentieren damit den Unglücklichen jene Zukunft, für die zu arbeiten es sich lohnen soll. Eine aggressive Kritik an der Arbeitswelt ergab sich aus seiner Vision nicht. Dennoch steckt in ihr etwas, was man nicht preisgeben sollte.

Gehen wir noch einmal kritisch auf die *wachsenden Frei-[74]zeiträume des Menschen* in der modernen Gesellschaft ein, so finden wir zunächst, daß sie noch keineswegs der leere Raum für freie Menschlichkeit sind. Denn jene freien Spiele der Entlastung und Entspannung sind gewöhnlich gar keine Alternativen zur Arbeitswelt. Die Entspannung wird durch die Spannung bestimmt und die Entlastung durch die Lasten. Gewöhnlich spielt man in seiner Freizeit das noch einmal, was man in der Arbeit und im Geschäft erlitten hat, nur eben ohne Zwang und Not. Arbeiter an ratternden Maschinen entspannen sich auf knatternden Motorrädern und bücherlesende und -schreibende Professoren bei Kriminalromanen. Jene ausgleichende und entspannende Geselligkeit ist in Wirklichkeit meistens ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Arbeit der Menschen, die zusammenkommen. Warum redet man sonst so viel vom Geschäft, von der Universität, von Haushaltsproblemen und Kindererziehung? Man kann dann doch nicht *abschalten* und über etwas ganz anderes sprechen. Die freie Geselligkeit ist nicht frei, sondern ist von der reproduktiven Phantasie ausgefüllt, mit der man sich von seinen praktischen Problemen zu befreien sucht, indem man sie noch einmal durchspricht. Wäre es anders, dann würden Arbeiter Bücher lesen, Professoren Motorrad fahren, und man würde an den Gesprächsthemen einer Gesellschaft nicht sofort die Berufe erkennen, die dort zusammensitzen.

Der Schritt von der *Reproduktion der Arbeitswelt* in der Freizeit zur *Produktion neuer Verhältnisse in der Freizeit* ist schwer, muß aber gegangen werden, wenn Freiheit wirklich gelebt werden soll. Die Gemeinden sollten den ihnen zufallenden Bereich herrschafts- und arbeitsfreier Zeiten darum nicht nur mit Schulung und moralisch-sozialer Aktivität ausfüllen. Das ist zwar notwendig, aber noch nicht frei. Sie sollten die Möglichkeiten einer schöpferischen Freiheit ausprobieren. Das bedeutet nicht, durch Unterhaltung, Geselligkeit und Spiel nur der Entspannung zu dienen, die aus den Überforderungen des Alltags heraus notwendig ist. Auch das ist wichtig, aber es ist noch nicht frei. Es würde aber heißen, an diesen Stellen Modelle der kreativen Freiheit durchzuspielen. Es würde heißen, nach der *reproduktiven Phantasie*, die die Vergangenheit aufarbeitet, die *produktive Phantasie* für die Zukunft anzuregen [75] und die verdrängte *Spontaneität* ans Licht zu bringen. Es würde heißen, eine Kultur zu pflegen, die nicht nur gesellschaftlichen Ausgleich bietet, sondern gesellschaftliche Veränderungen vorbereitet, weil sie mit einer nichtautoritären Brüderlichkeit bekannt macht. Der Gottesdienst selbst könnte zur Quelle neuer Spontaneität werden und brauchte nicht länger ein Ort der Hemmungen, Verlegenheiten und Anstandsbemühungen zu sein. Die Gemeinden würden dann zu Experimentierfeldern des Reichen der Freiheit mitten im Reich der Notwendigkeit. Natürlich fragt man nach Beispielen und Rezepten, wie das »zu machen« wäre. Aber Beispiele und Rezepte würden die Spontaneität, die man nicht machen, sondern allenfalls freisetzen kann, nur behindern. Ich habe die Zeichen der befreiten Kirche und der Experimentierfelder des Reichen gesehen: in Ascension Church in East Harlem, der »liberated church« in San Francisco, bei schwarzen Gemeinden in Kenya, bei deutschen Auslandsgemeinden und bei christlichen Gruppen in landeskirchlichen Gemeinden, die durchaus nicht nur aus Jugendlichen bestanden. Man muß es selbst versuchen, um seine Erfahrungen zu machen⁵³.

Das *Für-Andere-Dasein* ist eine Sache. Dietrich Bonhoeffer hat diese Formel verwendet, um

⁵³ Vgl. z. B. *Sister Corita, Footnotes and Headlines. A Play-Pray-Book*, New York 1967.

Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (Chr.

Kaiser)

das Geheimnis der Stellvertretung Christi und seines Todes *für uns* auszulegen. Das Für-Andere-Dasein ist auch das Geheimnis der Liebe in denen, die dem Mann aus Nazareth nachfolgen. Das Für-Andere-Dasein ist die Grundstruktur der Kirche Christi, die stellvertretend für die Menschen eintritt und insbesondere jene vertritt, für die keiner sonst eintritt. Das Für-Andere-Dasein ist notwendig zur Befreiung und Erlösung des bedrückten und schuldig gewordenen menschlichen Lebens. Durch Liebe wird Freiheit konkret ausgebreitet. Aus diesem Grundgedanken entstanden die heute überall verwendeten Formeln der *Kirche für die Welt* und der *Kirche für Andere*. Aus ihnen sind wiederum die Aktionen hervorgegangen wie *Brot für die Welt, Amnestie für die Gefangenen, solidarische Weihnacht, Telefonseelsorge* etc. Die Liebe, die am Leiden Anderer leidet und für das Glück Anderer eintritt, ist in der Tat die gegenwärtig notwendige Gestalt der Freiheit mitten in Knechtschaft und Verlassenheit. [76]

Aber das Für-Andere-Dasein ist nicht das Letzte, auch nicht das Ziel und noch nicht einmal die Freiheit selbst. Es ist der Weg, wenngleich der einzige Weg, der zum *Mit-Anderen-Dasein* führt. Daß Christus *für uns* gestorben ist, hat sein Ziel und seine Zukunft darin, daß er *mit uns* ist, und wir *mit ihm* leben, lachen und herrschen werden. Das Für-Andere-Dasein in der stellvertretenden Liebe hat zum Ziel, einmal *mit anderen* in Freiheit da zu sein. Brot für die Hungernden in der Welt zu geben, hat zum Ziel, einmal *mit aller Welt* sein Brot zu essen. Wäre das nicht das Ziel, so wäre diese Fürsorge nur eine neue Form von Herrschaft. *Kirche für Andere* kann leicht zum alten Paternalismus zurückführen, wenn ihr letztes Ziel nicht jenes Reich wäre, wo keiner mehr für den anderen eintreten muß, sondern jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen können. Das *Für-Andere-Dasein* ist die Weise der Erlösung des Lebens. Das *Mit-Anderen-Dasein* ist die Form des erlösten, freien Lebens selbst. Darum sollte sich die Kirche selbst nicht nur als Mittel zum Zweck, als Kirche für die Welt, verstehen, sondern in sich selbst auch schon das freie, erlöste Mit-Anderen-Dasein demonstrieren, dem sie doch dienen will. Die Kirche ist in diesem, aber nur in diesem Sinne, auch schon Selbstzweck; nicht als *Kirche* mit Hierarchie und Bürokratie, sondern als *Gemeinde der Freien*. Die Kirche hat in diesem Sinne nicht nur Hilfsfunktionen für die Welt, die im Argen liegt, sondern hat auch selbst schon einen *demonstrativen Seinswert*. In der erinnerten und erhofften Freiheit Christi dient sie der Befreiung der Menschen, indem sie zugleich selbst diese Freiheit demonstriert und *Freude an dieser Freiheit* zeigt.