

Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?¹

R. J. Zwi Werblowsky

Bevor ich in das mir gestellte Thema einsteige, möchte ich Sie ehrlicherweise warnen. Ich kann nur als Religionswissenschaftler sprechen, obwohl ich gerne einräume, daß ein Religionswissenschaftler, der aus der jüdischen Ecke – und aus Jerusalem – kommt, Dinge vielleicht etwas anders formuliert als ein Kollege aus der buddhistischen oder taoistischen oder – noch ferner liegend – aus der römisch-katholischen Ecke es tun würde. Auch werde ich nicht zum angesagten Thema reden, sondern, etwas provokativ, zu der Formulierung des Titels. Als Protothomist eher denn Neothomist kann ich mit ruhigem Gewissen sagen, daß ich mehr *ad formalia* als *ad materialia* sprechen werde.

Das Sprechen von Gott in säkularer Welt ist meistens ein Sprechen unter Bedrohung, ein Reden unter der Wolke. Können wir heute überhaupt noch von Gott reden? Aber an einen Gott, von dem man nicht reden kann, kann man schwer glauben. Ich erinnere daran, daß es bis vor wenigen Jahren, besonders in der protestantischen Theologie und ganz besonders in Deutschland, als Ruhmestitel galt, die Säkularität erfunden zu haben. Säkularität, Entzauberung und Entgötterung bis hin zur vollen Ent-Gottung der Welt gilt als der große biblische Triumph. Diese Tendenz verläuft von Barth über Gogarten und Bultmann zu C. F. von Weizsäcker. In einer erfolgreich entgötterten Welt, die konsequent auch jede *theologia naturalis* ablehnt, kann man kaum sinnvoll oder gar überzeugend von Gott, seinem Sein und seinem Wirken in Welt und Geschichte sprechen. Folglich gibt es Gott nur im Christusgeschehen. Die Interpretation dieses Geschehens vollzieht sich oft unter dem Stichwort Hermeneutik und mit der Geburtshilfe von Heidegger. Daß dieses „Geschehen“ dem Nichtchristen noch abwegiger erscheinen muß als die altmodische Rede von Gott, scheint diese Theologen nicht zu stören.

1) Dieser Artikel ist aufgrund einer Ansprache vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in Berlin verfaßt worden. Einige Sätze sind ausgelassen. Der ganze Artikel findet sich in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Dokumentation, August 1996. Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt (S. 39-44).

Es will mir als Nichtchrist scheinen, daß ein Christ nur dann als Christ (und nicht als philosophischer Monotheist) von Gott spricht, wenn er trinitarisch spricht. Meinen jüdischen Freunden versuche ich des öfteren zu erklären, daß es in der Dreieinigkeitslehre und in der eigentümlichen kabbalistischen Vorstellung von dem sich selbst in den zehn Sefirot manifestierenden Gott um dasselbe Problem geht: Wie spricht man von einem dynamischen Mono-Theos, wie entfaltet man, ohne in Polytheismus zu verfallen, ein dynamisches Gottesbild? Vor lauter Monotheismus kann der Mono-Theos monolithisch werden. Doch jede Vorstellung von Dynamik impliziert auch eine die Einheit problematisierende Vorstellung von Polen, zwischen denen diese *dynamis* fließt. Nicht ohne guten Grund hielt die rabbinische Orthodoxie die ersten Kabbalisten für schlimmer als die Christen, die „nur“ von drei und nicht von zehn sprachen. In beiden Fällen ist diese Dynamik innergöttlich, denn *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (die Werke der Trinität nach außen sind eins). Was dem Juden nicht nachvollziehbar ist, scheint mir der Inkarnationsglaube, nicht die Trinität zu sein.

Der vorgegebene Titel ist vielsagend zaghaft formuliert: Was würde/sollte ich einem Juden vorschlagen, wenn ... Also nicht: predigen (die Not des sonntäglichen Predigenmüssens war ja der Auslöser des Römerbrief-Kommentars des Safenwiler Pastors Karl Barth) oder mitteilen, sondern vorschlagen. Und wer soll denn die Vorschläge machen? Ein Referent, von dem man annimmt, daß er Theist oder gar Monotheist ist und dessen Rede jedenfalls anders sein sollte als der „god-talk“ der Philosophen? Natürlich kommt letztlich niemand um die Philosophie herum, denn sobald man „Gott“ gesagt hat, muß man redlicherweise auch Rechenschaft darüber ablegen, was gesagt oder – vielleicht noch wichtiger – was nicht gesagt wurde. Man muß doch Gottrede von Götzenrede abgrenzen. Wir alle verdanken trotz großer Vorbehalte Rudolf Bultmann sehr viel, der in mancher Hinsicht für unser Jahrhundert das getan hat, was Maimonides für das Judentum im Spätmittelalter tat. Was könnte dann die jüdische Note sein, die in unserer säkularen, entmythologisierten und nicht mehr zu remythologisierenden Welt hinzuzufügen wäre?

Mein Unbehagen nimmt zu, wenn ich nach der Identität des Adressaten der Vorschläge frage. Welcher biologische, nationale, historische oder konfessionelle Jude ist gemeint? Die Bezeichnung „Christ“ ist vergleichsweise unproblematisch, denn in einer entchristlichten Moderne lassen sich Christen leichter identifizieren. Früher war es anders, und im Sprach-

gebrauch der in nichtmuslimischen Ländern lebenden Juden, ob in Rußland, Polen oder Italien, waren Goj (Nichtjude) und Christ identisch. Heute stimmt das nicht mehr. Nur ein kleiner Prozentsatz der Gojim, die uns umgeben, sind auch Christen. Doch der Jude bleibt Jude, ob als Synagogen- oder KP-Treuer, und wird als solcher nicht nur verfolgt, sondern auch aufgefordert, vernehmbar über Gott zu reden. Es gilt, diese Asymmetrie im Bedeutungsspektrum der zwei Bezeichnungen ernst zu nehmen, denn sie ist von unmittelbarer Relevanz für die Rede von Gott derer, die Glieder des Leibes Christi, der Kirche, sind und solcher, die Mit-Glieder einer Schicksalsgemeinschaft sind.

Ich komme nun zu meiner Hauptschwierigkeit, die ich (übrigens gut jüdisch) mit einer Gegenfrage ausdrücken will. Warum soll ein Jude überhaupt von Gott sprechen wollen und dazu noch Vorschläge von dritter Seite erhoffen? Mir wird zugemutet, diesem Redenwollenden seinen Willen nicht auszureden, sondern ihn zu ermutigen und ihm dieses Sprechen zu erleichtern, und zwar durch Vorschläge, die nicht allgemein philosophisch, monotheistisch, kantianisch, existentialistisch usw., sondern irgendwie spezifisch jüdisch sind. Doch bei aller Suche nach jüdischer Spezifität komme ich nicht um Gemeinsamkeiten mit dem Christentum herum, wobei ich nicht so sehr an biblische Wurzeln, sondern an zeitbedingte Gemeinsamkeiten in der „säkularen Welt“ denke. Ich möchte in diesem Zusammenhang nochmals auf den Islam zurückkommen. Im Mittelalter gab es de facto, wenngleich nicht laut proklamiert, eine Gemeinschaft von Juden und Muslimen gegenüber dem Christentum. Letzteres galt beiden als Polytheismus (Trinitätslehre), Idolatrie (Verehrung von Statuen) und größter Materialismus (Sakramentenlehre). Die Muslime hingen zwar einem falschen Propheten an, doch waren sie wenigstens echte, 24karätige Monotheisten. Heute sieht das anders aus. Juden und Christen sind sich in der säkularen Welt nähergekommen, weil beide durch das Fegefeuer der Aufklärung und Modernität hindurchgegangen sind, während der Islam (aus der vorurteilsgeprägten Sicht des Westens) noch vormodern ist. Wir verschwenden heute keine Zeit mehr mit Diskussionen über Nietzsche, Darwin, Marx, Freud oder Wellhausen, und wer es tut, ist für uns ein Museumsstück. Wir sind ihre Erben und fragen (ein Jude z. B. jeden Sabbat, wenn er Gottes Vollendung des Schöpfungswerkes und dessen Überantwortung an den ebenfalls geschöpflichen Menschen gedenkt), was Schöpfergott, was sakrale Gemeinschaft, was „heiliges Buch“ und, vielleicht bedrängender als alles andere, was (mit

oder ohne Krise des Historismus) Geschichte bedeuten kann. Der hebräisch dichtende und arabisch philosophierende Jehuda Halevi (Spanien, 12. Jh.) betonte Jahrhunderte vor Pascal den Unterschied zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und dem des Aristoteles und machte auch darauf aufmerksam, daß Gott sich im ersten der Zehn Gebote nicht als Schöpfer von Himmel und Erde vorstellt, sondern als derjenige, „der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“. Der Ansatz ist ein geschichtlicher, der aber in eine Geschichte weiterer Sklaven- und selbst Todeshäuser führt. Die Aussage ist in der Du-Anredeform gemacht, und das erscheint mir charakteristisch für die jüdische Tradition. Die wichtigen Aussagen werden von Gott in der zweiten Person gemacht und ebenso – vielleicht noch entscheidender – vom Menschen in der Sprache der Liturgie. Über ein Jahrtausend, bevor ein mittelalterlicher Theologe das Credo „Ich glaube an die Auferstehung der Toten“ formulierte, sagte der betende Jude dreimal täglich zu Gott: „Du, der Du die Toten erweckst.“ Die Liturgie scheint mir, gerade in ihrer Du-Form, die wichtigste Grundlage jeder Theologie zu sein. Ich will diese Behauptung nicht zu einem Slogan – Rede zu Gott anstatt Rede von Gott – erheben. Ich habe schon mehrfach betont, daß wir nie um die Philosophie herumkommen, wie wir uns auch winden und drehen. Auch die Rede zu Gott muß Rede und Antwort stehen: Zu was bzw. zu wem redet man?

Ich erwähnte die geschichtliche Dimension, die von uns und wohl auch von weiteren Generationen unter der Chiffre Auschwitz erfahren wird. Zu dem spezifischen Geschehen will und kann ich mich nicht äußern, da es in seiner grauenvollen Einzigartigkeit (und daran ist trotz „Unhistorikerstreit“ festzuhalten) mein Denk- und Sprachvermögen übersteigt. Ich nehme auch zur Kenntnis, daß es sowohl jüdischerseits als auch christlicherseits eine unübersehbare Literatur zum Thema „Theologie nach Auschwitz“ gibt. Besinnung und Problemstellung sind notgedrungen bei Juden und Christen völlig verschieden. Für letztere ist es auch eine hochnotpeinliche Gewissensprüfung angesichts der Schuldverstrickung des Christentums im Verlauf der europäischen Geschichte. Für Israel stellt sich das Problem des Bundesverhältnisses mit seinem Gott in unüberbietbarer Brisanz. Doch werden mit dem Wort Auschwitz dem religiösen Denken auch falsche Weichen gestellt. Wie die Fundamentalisten in der Armseligkeit ihres Glaubens unfähig sind, das eigentliche Problem überhaupt zu sehen, so kann auch die Konzentration auf Auschwitz manche eigentliche Fragen verdecken. Mir jedenfalls wird unwohl bei einer Theo-

logie, für die Attila und Dschingis Khan (um willkürlich zwei Namen als Chiffre zu benutzen) ohne weiteres zu verkraften sind, doch „Gott nach Auschwitz“ zum großen Fragezeichen wird. Gerade der Jude hat allen Grund, Auschwitz nicht völlig isoliert zu sehen von anderen Katastrophen der Unmenschlichkeit, die anscheinend zur „Menschlichkeit“ des Menschen gehören.

Ich bin am Ende meiner Improvisation angelangt. Vorschläge, wie ein Jude in der heutigen Welt – und Säkularität ist nur eine ihrer Komponenten – von Gott sprechen könnte, habe ich nicht gemacht. Mir scheint, daß theologische Hygiene von uns erheischt, über die Rede von Gott ein zeitweiliges Moratorium zu verhängen. In einer Zeit, in der das Wort Gott eine teils irrelevante, teils sinnlose Vokabel geworden ist, sollten wir uns vielleicht tatsächlich und wortwörtlich „um Gottes willen“ mehr Zurückhaltung in der Rede über ihn auferlegen.

Die säkulare Welt ist jene Welt, die sich – gänzlich unaufgeregt und unpathetisch – als Welt nach dem Tode Gottes versteht. Dabei ist diese Welt keine religionsfreie und auch keine religionsfeindliche Welt. Im Gegenteil, es scheint, als würden auf dem Grabe Gottes ungezählte neue Religionen blühen. Es gibt keine großen Atheismen mehr in dieser säkularen Welt. Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann die religionsförmige Gottlosigkeit der säkularen Welt das Wort „Gott“ durchaus im Munde führen, ohne den Gott der Geschichte und der Gesetze zu meinen. Aber die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist? Wie hat sie sich eingepaßt in den gönnerischen Pluralismus unserer liberalen Gesellschaften und in den Sog ihrer extremen Individualisierungen? „Wohin ist Gott?“ fragt der „tolle Mensch“ bei Friedrich Nietzsche, und der hat gewiß den Gott des biblischen Monotheismus gemeint. Für die Glaubenden erscheint die Welt unter der säkularen Metapher vom Tode Gottes als die Welt der „Gotteskrise“. Diese Gotteskrise geht nicht nur die Kirchen an. Sie kennzeichnet die ökumenische Grundsituation, angesichts derer das Verhältnis zwischen Christen und Juden nach der Schoa wahrgenommen werden muß.

J. B. Metz zur „Gottrede in der säkularen Welt“, in ZdK, (vgl. oben Anm. 1) S. 161.