

INHALTSVERZEICHNIS

- C 1 Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, Gottesvorstellungen können sich wandeln
- C 2 Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, Inwiefern ist die Gottesvorstellung „anerzogen“? Inwiefern ist unsere Gottesvorstellung von unseren Ängsten, Wünschen und Interessen bestimmt?
- C 3 Paul Kübel, Die Frage nach Gott bei C. G. Jung
- C 4 Rainer Brandt, Jugendliche und ihre Religiosität
- C 5 Gerhard Langer, Auschwitz stellt unser Reden über Gott in Frage
- C 6 Christoph Schönborn, Mauthausen – Erinnern und Bedenken
- C 7 „Ich stell mir Gott vor als mächtiger Riese ...“
- C 8 Gott, der „Segen verteilt, aber auch verflucht“
- C 9 „... weil er die Menschen beschützt“
- C 10 Gott – der sonnige Himmel über der schönen Welt
- C 11 Lukas Cranach, Schöpfungsbild der Lutherbibel, 1534
- C 12 Albrecht Dürer, Allerheiligenbild („Landauer Altar“), 1511
- C 13 Julis Schnorr von Carolsfeld, Der Sabbath
- C 14 epd, Staatsakt und zentrale Trauerfeier für die Amokopfer von Winnenden
Christine Süß-Demuth (epd), „Wo warst du, Gott?“ – Nach dem Amoklauf von Winnenden ringen Theologen um eine Antwort
- C 15 Werner Thiede, Das Theodizee-Problem als theologische Herausforderung
- C 16 Rudolf Carnap, Sätze über Gott sind sinnlos
- C 17 Manfred L. Pirner, Religionsunterricht als Sprachlernen?
- C 18 Günter Lange, Bilderverbot
- C 19 Siegfried Kreuzer, Artikel: Bild/Ebenbild
- C 20 Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, Entwicklungsphasen des Gottesglaubens im Alten Testament
- C 21 Mt 25,31-46, Vom Weltgericht
- C 22 Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelischer Erwachsenen Katechismus: Der dreieinige Gott
- C 23 Karl Rahner, Jesus – Gott und Mensch
Walter Künneth, Jesus Christus – wahrer Mensch und wahrer Gott
- C 24 Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelischer Erwachsenen Katechismus: Der Heilige Geist

- C 25 Hermann Eberhardt, Wie kann man heute von Gott reden? Die Antwort Paul Tillich
- C 26 Martin Luther, Der Große Katechismus
- C 27 Lk 24,13-35, Die Emmausjünger
- C 27a Lk 24,13-35, Die Emmausjünger
- C 28 Rembrandt van Rijn, Christus in Emmaus, 1648
- C 29 Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelischer Erwachsenen Katechismus: Wort und Sakrament
- C 30 Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelischer Erwachsenen Katechismus: Segen

Arbeitsaufgabe:

In den folgenden Kurzberichten schildern Jugendliche und junge Erwachsene, wie sich ihre Ansichten über Gott seit der Kindheit verändert haben. Überlegen Sie:

- (1) Wie hat der/die Betreffende in der Kindheit über Gott gedacht?
- (2) Wie hat sich seine/ihre Auffassung inzwischen verändert?
- (3) Wie würde er/sie derzeit wohl die Frage beantworten, ob er/sie an Gott glaubt?

**BERNHARD GROM
HANS-WOLFGANG SCHILLINGER**

Gottesvorstellungen können sich wandeln

(I) Ein Maurer im 2. Lehrjahr:

„Ich glaube nicht an Gott, da Gott nur eine Person ist, die einem von Kindheit an eingehämmert worden ist. Man sagt immer, Gott ist mächtig, allwissend; aber das sind keine Beweise für mich. Ein Beweis, dass es Gott gibt, wäre für mich gewesen, als meine Oma schwer krank war, da habe ich gebetet, dass sie wieder gesund wird. Einen Tag darauf starb sie. Wenn es ihn gegeben hätte, hätte er sie doch gesund werden lassen können, oder?“

Ich frage mich immer wieder, warum es geistesgestörte Kinder gibt. Diese Kinder haben doch noch keinem was getan, und doch sind sie ihr ganzes Leben Außenseiter.“

(II) Eine Studentin der Sozialpädagogik, 23 Jahre:

„Als Kind habe ich regelmäßig den Kindergottesdienst besuchen müssen. Dort hat es mir eigentlich auch gefallen. Es wurden Geschichten von Gott bzw. Jesus erzählt. Da habe ich ihn mir menschlich vorgestellt, der eben wie Tote nicht mehr gegenwärtig ist. Ich habe, ohne zu fragen oder anzuzweifeln, an Gott geglaubt.

Heute ist mir das nicht mehr möglich. Es gibt viele Widersprüche. Dadurch, dass mein eigener Standpunkt eigentlich nicht klar ist, fällt es mir sehr schwer, eine eindeutige Reaktion auf christliche Fragen von Seiten der Kinder (im Kindergartenpraktikum) zu geben.

Ich bin mir nicht darüber im klaren, was Gott für mich bedeutet. Irgendwo kann ich einen Gott nicht ausschließen, ja ich will einen Gott zulassen, nur weiß ich nicht, welcher Art.

Ein Glauben ist eben auch nichts Greifbares, Handfestes. Wo sind Grenzen und Linien? Schon ein Gespräch darüber ist nicht einfach.“

(III) Hauswirtschaftliche Berufsfachschülerin, 16 Jahre:

„Seit kurzer Zeit erst danke ich Gott wirklich, erkenne ich, dass es ihn wirklich gibt. Eines Tages kam die Einsicht. Früher habe ich mein Gebet heruntergeleiert und nichts dabei gedacht, doch jetzt überlege ich mir jedes Mal, wenn ich bete, was ich bete und jedes Mal erkenne ich etwas anderes im Gebet. Mein Glaube hat sich gefestigt. In Stunden, in denen ich traurig bin und mich in mich selber zurückziehe, fühle ich, dass jemand da ist, der mir Halt und Schutz, aber auch Geborgenheit gibt. So werde ich wieder richtig glücklich und zufrieden.

Dieses Gefühl habe ich auch, wenn ich genau weiß, dass ich unrecht gehandelt habe. Ich versetze mich dann in die Situation, und Gott hilft mir, dass ich dieses Problem löse. Wenn jetzt jemand behauptet, das wäre das Gewissen, stimmt es ja auch. Ich glaube, dass Gott mir in meinem Gewissen sagt, ob ich richtig oder falsch handle, obwohl ich es manchmal nicht richtig verstehen will.

Wenn ich dann in der Kirche sitze, spüre ich, dass jemand da ist, der die Menschen alle verbindet. In den Jugendgottesdiensten merkt man, dass alle glauben. – Jeder sollte selbst versuchen, mit sich darüber ins Reine zu kommen. Man kann zwar Hilfe geben, doch darauf kommen muss jeder allein.“

(IV) Gymnasiast, 18 Jahre:

„Wir sprechen zwar nur selten darüber, aber ich habe den Eindruck, dass meine Eltern nicht religiös sind. Sie haben mich zwar taufen lassen und meine Erstkommunion in der Familie schön gefeiert, aber sonst ließen sie mir im Religiösen völlige Freiheit, so dass ich so gut wie keine Vorstellung von Gott hatte und habe. Ich meine, es sei jetzt an der Zeit, dass ich mir darüber klar werde, wie ich mich zum ‚Problem Gott‘ stellen soll. Das könnte zwar für mein persönliches Leben Konsequenzen haben, doch kann ich mich ja nicht ewig vor dieser Entscheidung drücken.“

BERNHARD GROM,
HANS-WOLFGANG SCHILLINGER

Inwiefern ist die Gottesvorstellung „anerzogen“?

Die meisten Menschen – Gläubige und Atheisten – meinen, dass die Art, wie sie von Gott denken, mehr oder weniger stark von der Erziehung in ihrem Elternhaus beeinflusst ist. Sie sagen etwa: „Meine Eltern haben mich streng religiös erzogen, und das hat mich geprägt“ oder: „Meine Eltern waren in religiösen Dingen sehr unsicher, und so habe auch ich nie eine feste Meinung gehabt.“ Inwiefern kann die Gottesvorstellung eines Jugendlichen und Erwachsenen von der Erziehung der Eltern geprägt werden? Ist sie vielleicht nur ein Ergebnis und Spiegelbild dieser Erziehung?

Eine Psychologie der religiösen Entwicklung würde dazu Folgendes sagen.

Eltern können die religiösen Auffassungen ihrer Kinder mittelbar und unmittelbar beeinflussen.

– *Mittelbar* und eher gefühlsmäßig beeinflussen sie alle Auffassungen, die ein Kind zunächst von sich, von seinen Mitmenschen und vom Leben überhaupt bildet, also auch die religiösen. Durch die Beziehungen zu seinen Eltern lernt das Kind, sich selbst zu akzeptieren und sich auch von anderen Menschen, vom Leben und von Gott akzeptiert zu fühlen – oder aber sich eher für unfähig und wenig liebenswert zu halten und auch andere Menschen sowie Gott als abweisend zu erleben. Vieles spricht für die Ansicht des Entwicklungspsychologen E.H. Erikson, dass die Beziehungen, die das Kind in den ersten Lebensjahren zu den Eltern erfährt, darüber entscheiden, ob es sich selbst, den Mitmenschen und dem Leben gegenüber „Grundvertrauen“, das heißt *Zuversicht* und *Selbstwertgefühl*, oder aber „Grundmisstrauen“, das heißt Angst und Selbstverachtung, entwickelt.

– *Unmittelbar* beeinflussen die Eltern die religiösen Vorstellungen ihrer Kinder durch das, was sie – zustimmend oder ablehnend – über Gott sagen und gegebenenfalls auch durch die Art, wie sie mit dem Kind beten und Gottesdienst feiern. So können sie Gott eher als strengen Richter oder als gütigen Schöpfer und befreienden Vater im Sinne Jesu darstellen. Sie können dem Kind aber auch sagen, dass es nicht an Gott glauben soll oder dass der Gottesglaube keine Bedeutung für das Leben habe.

Wie stark ist nun dieser Einfluss? Hier sind zwei Möglichkeiten zu unterscheiden.

Möglichkeit 1:

Bei einer gestörten (neurotischen) Erziehung und Entwicklung ist der Einfluss der Eltern zunächst beherrschend; er geht aber zurück, wenn der Heranwachsende ausgeglichener wird oder Gott als Kontrast zu den Eltern begreift.

Nehmen wir den besonders ungünstigen Fall an, dass das gesamte Empfinden und Denken eines Kindes durch die Beziehung zu den Eltern massiv und anhaltend negativ geprägt und gestört (neurotisiert) wird. Ein Kind, das etwa den Vater oder die Mutter ständig als Quelle von Bedrohung und Zwang erlebt, wird diese Angst unwillkürlich auf ähnliche Autoritätspersonen übertragen, sich also auch vor Lehrern, Pfarrern, Ärzten, Polizisten und Vorgesetzten im Betrieb fürchten, und es wird auch dazu neigen, Gott, den Höchsten, als bedrohliche Autorität aufzufassen und zu fürchten.

Wenn im Gottesdienst oder im Religionsunterricht vom barmherzigen Vater gesprochen wird, der den Sohn, der umkehrt und heimkehrt, in seine Arme schließt, überhört es diese Frohbotschaft. Es achtet nur auf die Aussagen, die von der schweren Verantwortung des Menschen und von Gottes Gericht handeln. Dass Gott „alles weiß und alles sieht“, empfindet dieser Verängstigte nicht als Ermutigung, sondern als unerträgliche Überwachung. Wenn von „Gott“ die Rede ist, überträgt er auf ihn spontan die Vorstellung von einem *Tyrannen*, weil er sich einen Höheren, zu dem er Vertrauen haben könnte, gar nicht denken kann.

Die Tyrannenvorstellung wird noch verstärkt, wenn die Erzieher Gott als schrecklichen Richter darstellen. Der Psychologe Tilmann Moser beschrieb in seinem Buch „Gottesvergiftung“, wie ihn die ständige Frage der Eltern: „Was wird der liebe Gott dazu sagen?“ zusammen mit den überhöhten Anforderungen, die sie an ihn stellten, zu Verdammungsgefühlen trieb. Der beherrschende Zug an Gott war für ihn seine „Erbarmungslosigkeit“, und seine Lausbubensünden erfüllten ihn so sehr mit Angst und Schuldgefühlen, dass er sich wie von Gott verworfen vorkam.

Nun ist aber auch ein Kind, das tyrannische Eltern hatte, diesen nicht zeitlebens ausgeliefert. Vielleicht erfährt es von einem Elternteil oder von anderen Verwandten mehr Zuneigung. Außerdem kann es später durch die Beziehung zu verständnisvollen Schulkameraden, zu Freunden, zu Erziehern, zu einer Jugendgruppe oder zu einem Psychotherapeuten *Zuversicht* und *Selbstwertgefühl* (Grundvertrauen) *nachbilden* und Angst und Selbstverachtung „verlernen“. Dann schwächt sich auch die Neigung ab, Gott als Bedrohung zu empfinden.

Als der Psychotherapeut Josef Nuttin einem 20jährigen Klienten einmal die Anregung gab, alle Einfälle zu äußern, die ihm zum Wort „Gott“ kommen, sagte dieser: „Eine schreckliche Macht, die mich erdrückt; ich kann ihr nicht entkommen. Ich habe den Eindruck, ein Mann stößt mich nach vorn; er stößt mir mit einem Stock in den Rücken; ich muss vorangehen. Ich sehe meinen Vater; er bestraft mich; ich kann seinem Zorn nicht entweichen, er verpfuscht mir das Leben. – Jetzt habe ich diese Auffassung von Gott nicht mehr; ich weiß wohl, dass Gott etwas anderes ist als das; aber als ich klein war, hatte ich Angst vor Gott und vor meinem Vater. Ohne sie hätte ich nach Lust und Laune handeln können.“

Der junge Mann hat lange Zeit unwillkürlich und unbewusst auf Gott die Angst übertragen, die er gegenüber dem Vater entwickelt hatte – bis er durch die Beziehung zum Psychotherapeuten und zu anderen Menschen von dieser Angst frei wurde und auch Gott vertrauensvoller sehen lernte.

Es ist aber auch möglich, dass ein verständnislos behandeltes Kind Gott von vornherein als tröstlichen Kontrast zu den abweisenden Eltern betrachtet. Der Dichter Friedrich Hebbel (1813 – 1863), der sich von seinem streng religiösen Vater gehasst fühlte, suchte in seinen Kindergebeten oft bei Gott Trost, wenn er sich von den Eltern ungerecht behandelt glaubte. Ähnlich fühlen sich manche Jugendliche, die von den Eltern abgelehnt wurden, sehr angesprochen, wenn sie bei einer Erweckungsbewegung hören: „Jesus liebt dich (ganz anders als deine Eltern)!“

Möglichkeit 2:

Bei normaler Erziehung und Entwicklung schafft der Einfluss der Eltern nur die Grundlage für eigenständigere weltanschauliche Überzeugungen. Die Eltern können hier zwar einen beachtlichen Einfluss haben, doch wird er mehr und mehr durch andere Einflüsse eingeschränkt.

Von *außen* kommen neue Einflüsse hinzu von

- anderen Verwandten
- Kindergarten, Schule, Gottesdienst; Firm- oder Konfirmandenunterricht
- Kameraden und Freunden
- Medien: Zeitschriften, Büchern, Radio, Fernsehen, Kino.

So lernt der Heranwachsende Alternativen zu den Vorstellungen seiner Eltern kennen und kann wählen.

Von *innen* entwickelt der Heranwachsende die Fähigkeit, eigenen Gefühlen und Erfahrungen zu folgen und durch eigenes Fragen und kritisches Nachdenken die Meinungen der Eltern und anderer Menschen zu beurteilen und eigenständige Ansichten aufzubauen.

Der religiöse Einfluss der Eltern wirkt normalerweise nur wie ein erstes Angebot und ein probeweiser Einstieg in ein religiöses Leben. Er schafft nur die Grundlage für selbst verantwortete religiöse Auffassungen und Handlungsweisen. Das be-

weist auch die Tatsache, dass viele Jugendliche andere religiöse Ansichten vertreten als ihre Eltern, dass es also recht leicht ist, sich von „anerzogenen“ Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen zu lösen.

Inwiefern ist unsere Gottesvorstellung von unseren Ängsten, Wünschen und Interessen bestimmt?

Wenn wir behaupten, die Gottesvorstellung eines Menschen sei nicht nur von der Erziehung und der übrigen Umwelt, sondern auch vom eigenen Nachdenken bestimmt, müssen wir uns folgendem Einwand stellen: Was wir von Gott denken, kann in hohem Maß auch von unseren Gefühlen und Interessen beeinflusst, das heißt verzerrt und unbegründet, irrational sein. Aussagen über Gott lassen sich ja nicht so einfach überprüfen, wie die Behauptung: „Heute regnet es“ oder: „Dreimal 5 ist 15“. Gott ist weder mit den Sinnen wahrzunehmen, noch mathematisch zu errechnen. Darum sind religiöse Vorstellungen für gefühls- und interessenbedingte Irrtümer anfälliger als naturwissenschaftliche und mathematische. Wir müssen also auch uns selber gegenüber kritisch sein.

Radikale Religionskritiker wie Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sigmund Freud meinten, Gott sei „nichts anderes als“ ein Spiegelbild, eine selbstkonstruierte Vorstellung, eine *Projektion* unserer Ängste und Wünsche. Es fragt sich also: Inwieweit ist unsere Gottesvorstellung angst-, wunsch- und interessenbestimmt – und inwiefern kann sie auch einsichtsbestimmt sein?

Angstbestimmt

ist eine Gottesvorstellung sicher dann, wenn sie Angst und Bedrückung auslöst wie bei dem oben erwähnten 20jährigen. Ausschließlich angstbestimmt, ohne jeden Funken Vertrauen und ohne jedes Argument (irrational) ist sie jedoch nur in extremen Fällen. So hat sogar der 20jährige, als er lernte, sich und anderen mit mehr Selbstvertrauen zu begegnen, seinen Gottesglauben nicht einfach aufgegeben, sondern von der angstbestimmten Übertragung gereinigt und weiterentwickelt. Vermutlich war sein Glaube also vor dieser Wende nicht ausschließlich gefühlsbestimmt, sondern wenigstens ansatzweise auch in seinem Nachdenken begründet, einsichtsbestimmt. In den meisten Fällen ist der Gottesglaube gemischt: teilweise einsichtsbestimmt und teilweise von gefühlsbestimmten Vorstellungen (Ängsten, Wünschen) überlagert.

Wunschbestimmt

sind Gottesvorstellungen vor allem bei Kindern, solange sie nur unscharf zwischen Vorgestelltem und Erfahrenem unterscheiden, und bei Jugendlichen und Erwachsenen in Augenblicken, wo sie die kritische Kontrolle ihrer Gedanken verlieren und zum kindlichen Wunschdenken zurückkehren (psychologisch gesprochen: regredieren). Das Normale ist jedoch, dass die Gottesvorstellung teilweise begründeter Einsicht folgt und teilweise von Wunschdenken überlagert wird. Im Extremfall, wenn die Gottesvorstellung eines Menschen ausschließlich gefühls- und wunschbestimmt ist, wird sie meistens früher oder später enttäuscht und entweder ersatzlos aufgegeben (Enttäuschungs-Atheismus) oder nach einer Krise durch eine realistischere abgelöst.

Ein 16jähriges Mädchen schildert diesen Vorgang so: Früher habe sie an Gott geglaubt, aber nur an ihn gedacht und zu ihm gebetet, wenn sie sich einsam und in Not fühlte und Trost brauchte. Wenn sich der Vater lieber mit Zeitung und Fernsehen als mit der schwierig gewordenen Tochter befasste und die Mutter ihr immer nur sagte, sie solle so leben wie sie in ihrer Jugend und wenn ihr älterer Bruder ihr erklärte, sie müsse sich selber durchschlagen. Dann betete sie ganz impulsiv zu Gott: „Hilf mir!“ Einige Zeit hat ihr das auch gut getan. Sie fühlte sich wieder voll Hoffnung: Gott würde die Eltern sicher bald zu verständnisvollen Menschen umwandeln, ihre Probleme mit der Ausbildung lösen, vielleicht ein Wunder für sie wirken, ihr auf jeden Fall alle Mühen und Sorgen abnehmen. Als diese Erwartung aber immer wieder enttäuscht wurde, gab sie den Glauben und das Gebet auf. Sie machte einen Selbstmordversuch. Danach lernte sie, ihr Leben selber zu gestalten. Sie legte ihre frühere Passivität und Hilflosigkeit ab und entdeckte etwas Neues: Statt zu Gott zu beten, sprach sie mit verständnisvollen Menschen und dachte selber nach. Sie begann, Tagebuchnotizen zu schreiben. Allmählich wurde ihr klar, dass die Kraft zum Lösen ihrer Probleme aus ihr selbst kommt: „Im Tagebuch stehen meine eigenen Gedanken. Also bin ich es selbst, der mir hilft.“ Daraus schloss sie, dass sie Gott nicht mehr brauchte, dass er nur eine Wunschgestalt ihres kindlich passiven Vertrauens war. Andere Gründe, an ihn zu glauben, kannte sie nicht. So wurde er durch die Kraft des Gesprächs und des Nachdenkens ersetzt und überflüssig. Sie meinte: „Für mich ist Gott jeder Mensch und ich selber.“

So ergeht es manchen Jugendlichen. Wenn sie früher allzu passiv erwartet haben, Gott werde alles für sie arrangieren, und dann lernen müssen, ihre Probleme durch eigene Anstrengung und Durchsetzungsfähigkeit zu lösen, erscheint ihnen ihr Gott plötzlich wirkungslos und unwirklich. Sie haben auf ihn nicht die Vorstellung von einem Tyrannen, sondern von einem lieben Patriarchen projiziert, der ihre Wünsche erfüllt wie das Christkind. Kinder finden an einer solchen Beschützer- und Beschenkergestalt oft großen Gefallen – wie am Märchen vom Christkind. Bis sie kritisch werden und (ansatzweise schon mit 7 Jahren, endgültig mit 11 oder 12 Jahren) klar unterscheiden zwischen dem, was sie sich nur wünschen und

ausmalen und dem, was sie beobachtet und geschlussfolgert haben.

Andere Jugendliche sehen Gott von vornherein weniger gefühls- und wunschbestimmt oder lernen allmählich, realistischer über ihn zu denken. Eine 17jährige, die diesen Lernprozess wohl gerade durchgemacht hat, betont darum:

„Gott ist unter uns Menschen und nicht im Himmel. Menschen, welche diese falsche Ansicht von Gott haben, verstehen ihn nicht oder jedenfalls falsch. Sie sind der Meinung, ‚der liebe Gott im Himmel‘ tut alles für uns, dann geht es uns gut. *Wir selbst müssen uns aber helfen.* Gott kann nur ein Trost, eine Stütze für uns sein und kein Zauberer.“ Man könnte auch sagen: Gott ist ein entscheidendes Motiv, dass wir uns selbst achten und helfen.

Interessenbestimmt

sind religiöse Vorstellungen dann, wenn beispielsweise ein Bauer Gott praktisch nur als Wettergott anruft, wenn eine Armee erklärt, Gott sei mit ihr und gegen die Feinde, wenn eine privilegierte Kaste, Rasse oder Klasse behauptet, ihre Vorrechte seien gottgewollt und heilig, oder wenn die Führer von Unterdrückten meinen, im Kampf um gerechtere Verhältnisse sei jedes Mittel, auch brutaler Terror, ein „heiliger Krieg“, der Gott gefalle.

Eine bestimmte Interessenlage kann starke Wünsche erzeugen, das kritische Denken zurückdrängen und so auch die Gottesvorstellung beeinflussen. Sie wird dann mehr oder weniger gefühls- und wunschbestimmt und den eigenen Zwecken dienstbar gemacht (instrumentalisiert).

Je mehr wir aber bereit sind, die Interessen anderer zu berücksichtigen und unsere Vorstellungen kritisch zu überprüfen, desto eher können wir diese Neigung durchschauen und überwinden. Bezeichnend dafür ist die Warnung des amerikanischen Präsidenten Abraham Lincoln, der 1865 von einem fanatischen Anhänger der Sklaverei aus den Südstaaten ermordet wurde: „Sagen wir nie, Gott stehe auf unserer Seite; beten wir lieber, dass wir uns auf Gottes Seite befinden.“ Hier ist eine Haltung gemeint, die Gott nicht zum Bestätiger und Handlanger der eigenen Interessen macht, sondern offen nach seinem Willen fragt und bereit ist, die Interessen der anderen als ebenso gottgewollt anzuerkennen und einen Ausgleich zu suchen.

Dass dies möglich ist, ergibt sich auch aus der Tatsache, dass in den Religionen immer wieder prophetische Menschen Kritik an interessenbedingten Verzerrungen des Glaubens geübt haben, dass man also Gottesvorstellungen nicht nur von Seiten des Unglaubens (als externe Religionskritik), sondern ebenso *im Namen des Glaubens (als interne Religionskritik) in Frage stellen kann.*

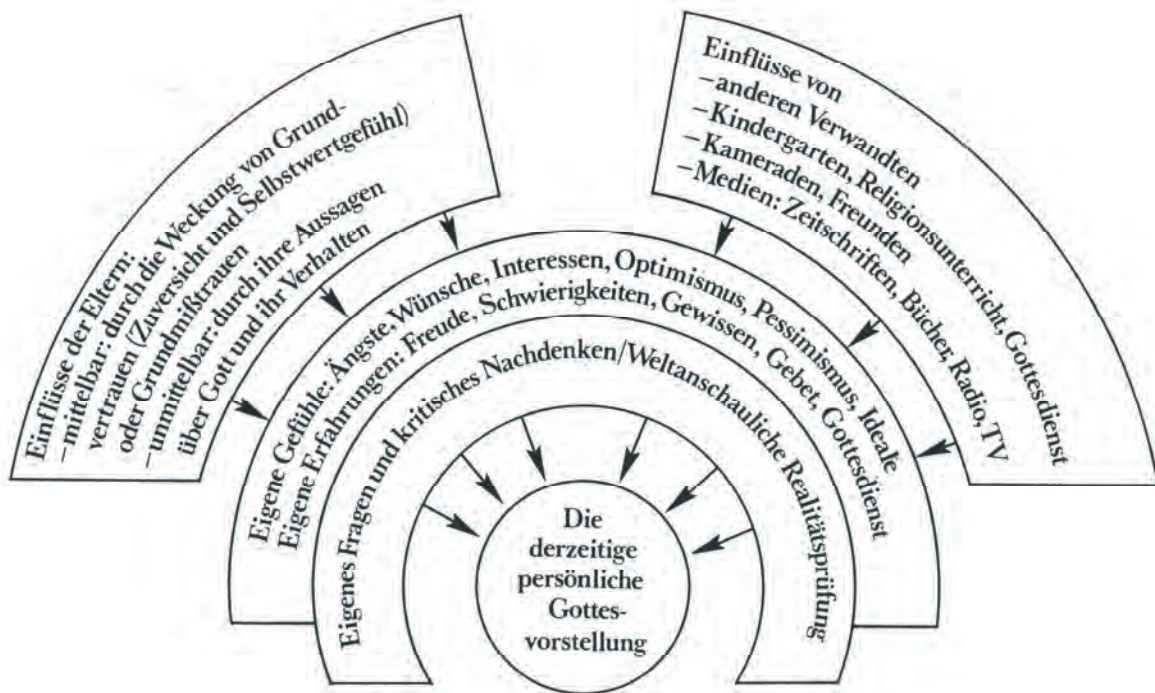
So hat der Prophet Amos im 8. Jahrhundert v.Chr. den Reichen in Israel vorgehalten, dass sie die sozial Schwachen auspressen und durch bestochene Richter auch noch ungerecht behandeln lassen, wenn sie ihr Recht einklagen wollen – beim Tempelgottesdienst aber so tun, als seien sie die Freunde Gottes. Seiner Meinung nach denkt Gott ganz anders über sie: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen... Weg mit dein Geplärr eurer Lieder, euer Harfenspiel will ich nicht hören. Vielmehr soll das Recht strömen wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Am 5,21 – 24) .

Ergebnis: Es ist menschlich, dass unsere Vorstellungen von Gott in einem gewissen Maß von unseren Ängsten, Wünschen und Interessen geprägt, das heißt gefühlsbestimmt sind. Doch sind sie nur in extremen Fällen, wenn ein Mensch ganz von seinen Gefühlen beherrscht wird und die Fähigkeit zu kritischer Selbstkontrolle nicht mehr ausüben will oder nicht mehr kann, ausschließlich angst-, wunsch- oder interessenbestimmt. Dies ist beispielsweise im Drogenrausch oder bei psychotischen Störungen der Fall. Die religiösen Halluzinationen und Wahnideen – etwa die Vorstellung, von Gott verfolgt und verdammt bzw. zum Retter

der Menschheit erwählt zu sein –, die jemand in diesem Zustand entwickelt, kann er, solange die Erregung andauert, ebenso wenig in Frage stellen, wie man einen Traum vor dem Erwachen als Traum erkennen kann.

Im normalen Wachbewusstsein hat jedoch jeder Mensch die Möglichkeit, seine religiösen Vorstellungen in Frage zu stellen (insofern sind „Glaubenszweifel“ geradezu ein Zeichen von Normalität), sie zu verwerfen oder zu korrigieren, das heißt, sie zu einsichtsbestimmten Auffassungen weiterzuentwickeln. Es gibt auch eine weltanschauliche Realitätsprüfung und Korrektur. Religiöse Auffassungen sind normalerweise nicht nur gefühls- sondern auch einsichtsbestimmt. Es kann sich auch herausstellen, dass manche Wünsche – etwa der nach Geborgenheit oder nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit unter den Menschen – die Gottesvorstellung nicht unvernünftig, sondern hellsichtig und engagiert machen. Kritische Prüfung und Begeisterung müssen sich nicht ausschließen; große Glaubende hatten beides.

Wovon wird die Gottesvorstellung eines Menschen bei normaler Entwicklung beeinflusst?



PAUL KÜBEL

Die Frage nach Gott bei C.G. Jung

Die Frage nach Gott bei C.G. Jung

I. Einleitung

Sigmund Freud hat die Religion seiner Väter entschieden abgelehnt, in dem Glauben an Gott konnte er nur ein Zeichen von Infantilität sehen; seiner Meinung nach setzt der Gläubige an die Stelle des leiblichen Vaters einen solchen im Himmel; damit zeigt er, dass er es nicht schafft, erwachsen zu werden und für sich selbst die Verantwortung zu übernehmen. Denn für Freud stand fest, dass der Begriff Gott mit wissenschaftlichem Denken nicht vereinbar sei. Wer an ihn glaubt, löst seelische Probleme noch in infantiler Weise.

Weniger einfach liegt der Fall bei Jung. Gott war ihm sein ganzes Leben lang eine der unmittelbarsten Gewissheiten. Eine öffentliche Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition allerdings war ihm ein heißes Eisen; erst im Alter von 76 Jahren, mit seiner „Antwort auf Hiob“, hat er sich daran gewagt.

Im Folgenden sollen seine eigenen Erzählungen über Eltern und Kindheit einen narrativen Zugang zu seinen Fragestellungen geben.

II. Die Mutter

Meine Mutter war mir eine sehr gute Mutter. Sie hatte eine große animalische Wärme, war ungeheuer gemütlich und sehr korpulent. Sie hatte für alle Leute ein Ohr; auch plauderte sie gern, und das war wie ein munteres Geplätscher. Sie hatte eine ausgesprochene literarische Begabung, Geschmack und Tiefe. Aber das kam eigentlich nirgends recht zum Ausdruck; es blieb verborgen hinter einer wirklich lieben dicken alten Frau, die sehr gastfreundlich war, ausgezeichnet kochte und viel Sinn hatte für Humor. Sie hatte alle hergebrachten traditionellen Meinungen, die man haben kann, aber handkehrum trat bei ihr eine unbewusste Persönlichkeit in Erscheinung, die ungeahnt mächtig war – eine dunkle, große Gestalt, die unantastbare Autorität besaß, darüber gab's keinen Zweifel. Ich war sicher, dass auch sie aus zwei Personen bestand: die eine war harmlos und menschlich, die andere dagegen schien mir unheimlich, sie kam nur zeitweise zum Vorschein, aber immer unerwartet und erschreckend. Sie

sprach dann wie zu sich selber, aber das Gesagte galt mir und traf mich gewöhnlich im Innersten, so dass ich in der Regel sprachlos war.

Der erste Fall, an den ich mich zu erinnern vermag, ereignete sich, als ich etwa sechs Jahre alt war, aber noch nicht zur Schule ging. Wir hatten damals Nachbarn, die leidlich situierte Leute waren. Sie hatten drei Kinder. Das älteste war ein Sohn, etwa von meinem Alter, und zwei jüngere Schwestern. Es waren eigentlich Stadtleute, die ihre Kinder namentlich sonntags in einer mir lächerlichen Weise herausputzten – Glanzschühchen, Spitzenhöschen, weiße Handschühchen, sauber gewaschen und gekämmt auch am Werktag. Die Kinderchen hielten sich ängstlich fern von dem großen Lausbuben mit zerrissenen Hosen, löcherigen Schuhen und schmutzigen Händen und hatten ein feines Benehmen. Meine Mutter ärgerte mich grenzenlos mit Vergleichen und Ermahnungen: „Sieh dir diese netten Kinder an, die sind wohlgezogen und höflich, und du bist ein Flegel, mit dem man nichts anfangen kann.“ Solche Ermahnungen taten es mir an, und ich beschloss, den Jungen durchzuhauen. Was dann auch geschah. Über dieses Malheur wutentbrannt, eilte seine Mutter zu meiner Mutter und protestierte mit bewegten Worten gegen meine Gewalttat. Meine Mutter war dementsprechend entsetzt und hielt mir eine lange, mit Tränen gewürzte Strafredede, wie ich sie von ihr noch nie erlebt hatte. Ich war von der Aufregung meiner Mutter tief beeindruckt und zerknirscht und zog mich hinter unser altes Spinett an mein Tischchen zurück, wo ich mit meinen Bauklötzchen zu spielen anfangen konnte. Es herrschte für geraume Zeit Stille. Meine Mutter hatte sich an ihren gewohnten Platz ans Fenster zurückgezogen und strickte. Da hörte ich sie murmeln und aus einzelnen Worten, die ich aufschnappte, konnte ich entnehmen, dass sie sich mit der vorgefallenen Geschichte beschäftigte, aber diesmal im entgegengesetzten Sinn. Irgendwie klang es, als ob sie mich rechtfertigte. Plötzlich sagte sie laut: „Man hätte natürlich einen solchen Wurf auch gar nie behalten sollen!“ Ich wusste ebenso plötzlich, dass sie von den geputzten „Affenkindern“ sprach. Ihr Lieblingsbruder war ein Jäger, der Hunde hielt und immer von Hundezucht, Bastarden, Rassen und Würfen sprach. Ich stellte zu meiner Erleichterung fest, dass auch sie diese Kinder als minderwertige Bastarde betrachtete und dass ihre Strafpredigt daher nicht für baren Ernst genommen werden durfte. Ich wusste aber dazumal schon, dass ich mich mäuschenstill zu verhalten hatte und ja nicht etwa triumphierend ihr vorhalten durfte: „Siehst du, du bist auch meiner Ansicht.“ – Denn sie hätte etwas dergleichen mit Entrüstung zurück-

gewiesen: „Abscheulicher Bub, wie kannst du deiner Mutter solche Rohheiten andichten!“ Ich schließe daraus, dass schon eine Reihe von früheren Erfahrungen ähnlicher Art, welche ich aber vergessen habe, vorgelegen haben müssen.

Ich erzähle diese Geschichte, weil sich in der Zeit meiner beginnenden Skepsis wieder ein anderer Fall ereignete, der auf die Zweifeln meiner Mutter ein Licht warf. Es war bei Tisch einmal die Rede davon, wie langweilig die Melodien gewisser Kirchenlieder seien. Man sprach von der Möglichkeit der Revision des Gesangbuches. Da murmelte meine Mutter: „O du Liebe meiner Liebe, du erwünschte Seligkeit.“ Wie früher tat ich wieder, als ob ich nichts gehört hätte, und hütete mich, daraus ein Halloh zu machen, trotz meines Triumphgefühls...

Jung konstatiert bei seiner Mutter zwei Persönlichkeiten: Normalerweise teilt sie „alle hergebrachten traditionellen Meinungen“, manchmal jedoch hat sie erstaunlich unkonventionelle Einsichten, zu denen sie aber – von ihrem Sohn beim Wort genommen – nicht steht. „Hätte sich meine Mutter dabei behaften lassen, dann hätte ich einen Gesprächspartner gehabt“, stellt Jung bedauernd fest (S. 58). Jung vermeidet in seinen „Erinnerungen“ weitere Kritik an seiner Mutter – verständliche Pietät eines alten Mannes. Wie aber wird der Heranwachsende in der Pubertät über ihre Aufrichtigkeit gedacht haben? Ob er sich nicht leidenschaftlich geschworen hat, anders als seine Mutter, nicht bei den üblichen Meinungen stehen-zubleiben, sondern sich kritisch ein eigenes Bild von der Welt zu machen?

III. Der Vater

Während die Mutter Behaglichkeit und Lebensfreude ausstrahlt, ist der Vater distanziert. Schon sehr bald spürt der Sohn ihm gegenüber eine unbestimmte Vorsicht, über religiöse Fragen zu sprechen. Mit der Zeit dann begreift er, dass der Vater sich auf Grund seines Amtes als Pfarrer „zum Glauben ohne Verstehen“ verpflichtet fühlt.

Ich hätte ihm gern meine religiösen Beschwerden unterbreitet und ihn um Rat gefragt, aber ich tat es nicht, weil es mir schien, als ob ich wüsste, was er mir aus ehrenwerten Gründen, seines Amtes wegen antworten müsste. Wie sehr ich mit dieser Annahme recht hatte, bestätigte sich mir wenig später. Mein Vater erteilte mir persönlich Konfirmationsunterricht, der mich maßlos langweilte. Einmal blätterte ich im Katechismus, um etwas

anderes zu finden als die mir sentimental klingenden und im übrigen unverständlichen und uninteressanten. Ausführungen über den ... Jesus. Da stieß ich auf den Paragraphen über die Dreieinigkeit Gottes. Das war nun etwas, das mein Interesse herausforderte: eine Einheit, die zugleich eine Dreiheit ist. Das war ein Problem, dessen innerer Widerspruch mich fesselte. Ich wartete sehnsüchtig auf den Moment, wo wir zu dieser Frage kommen würden. Als wir soweit waren, sagte mein Vater: „Wir kämen jetzt zur Dreieinigkeit, wir wollen das aber überschlagen, denn ich verstehe eigentlich nichts davon.“ Einerseits bewunderte ich die Wahrhaftigkeit meines Vaters, andererseits aber war ich aufs tiefste enttäuscht und dachte: Da haben wir's, sie wissen nichts davon und denken auch nichts. Wie kann ich dann davon reden? ... Trotz der Langeweile gab ich mir alle Mühe, mich zum Glauben ohne Verstehen zu zwingen – eine Haltung, die derjenigen meines Vaters zu entsprechen schien – und bereitete mich zum Abendmahl vor, auf das ich meine letzte Hoffnung gesetzt hatte.

Wir überspringen die Einzelheiten der Feier.

Dann kam das Schlussgebet, und alle gingen hinaus, nicht bedrückt und nicht erfreut, sondern mit Gesichtern, die sagten: „So, das wär's jetzt.“ Ich ging mit meinem Vater nach Hause, intensiv bewusst, dass ich einen neuen schwarzen Filzhut und einen neuen schwarzen Anzug trug, der sich schon anschickte, zu einem Gehrock zu werden. Ich fühlte mich sozial gehoben und andeutungsweise in die Gemeinschaft der Männer aufgenommen; auch gab es heute ein besonders gutes Mittagessen.

Nur allmählich, im Laufe der folgenden Tage, dämmerte es mir: es hat sich nichts ereignet, ich bin zwar auf dem Gipfel der religiösen Einführung gewesen, wo ich etwas erwartet hatte. Es war leer ausgegangen, mehr noch, es war ein Verlust. Ich wusste, dass ich nie mehr an dieser Zeremonie teilnehmen konnte. Für mich war sie keine Religion und eine Abwesenheit Gottes. Die Kirche war ein Ort, an den ich nicht mehr gehen durfte. Dort war für mich kein Leben, sondern Tod.

Heftigstes Mitleid mit meinem Vater erfasste mich. Auf einmal verstand ich die Tragik seines Berufes und seines Lebens. Er rang ja mit einem Tode, den er nicht wahrhaben konnte.

Ich verstand erst einige Jahre später, dass mein armer Vater nicht denken durfte, weil er von inneren Zweifeln zerrissen war. Er war auf der Flucht vor sich selber und insistierte deshalb auf dem blinden Glauben, den er erkämpfen musste und

mit krampfhafter Anstrengung erzwingen wollte. Darum konnte er ihn nicht als Gnade empfangen. Mein Vater sprach mehrere Male ernstlich mit mir: ich könne irgendein Studium wählen, aber, wenn es auf seinen Rat ankäme, dann lieber nicht Theologie. „Du kannst alles werden, nur kein Theologe!“ Es bestand damals bereits etwas wie eine stillschweigende Übereinkunft zwischen uns, dass gewisse Dinge kommentarlos gesagt und getan werden konnten. Er hatte mich z. B. nie darüber zur Rede gestellt, warum ich die Kirche so oft wie möglich schwänzte und nie mehr am Abendmahl teilnahm.

In die Jahre 1892-1894 fiel eine Reihe heftiger Diskussionen mit meinem Vater. Er hatte in Göttingen orientalische Sprachen unter Ewald studiert und seine Dissertation über eine arabische Version des Hohen Liedes geschrieben. Seine heroische Zeit war mit dem Schlussexamen an der Universität abgelaufen. Danach vergaß er seine philologische Begabung. Als Landpfarrer in Laufen am Rheinfall versank er in Gefühlsenthusiasmus und in studentische Erinnerungen, rauchte immer noch die lange Studentenpfeife und war enttäuscht von seiner Ehe. Er tat sehr viel Gutes – zu viel. Infolgedessen war er meist schlechter Laune und chronisch gereizt. Beide Eltern gaben sich große Mühe, ein frommes Leben zu führen, mit dem Resultat, dass es nur zu oft zu Szenen kam. An dieser Schwierigkeit zerbrach dann später auch begrifflicherweise sein Glaube.

Damals hatten seine Reizbarkeit und Unbefriedigtheit zugenommen, und sein Zustand erfüllte mich mit Besorgnis.

Aus einer Reihe von Andeutungen war ich überzeugt, dass es Glaubenszweifel waren. Dies, so kam es mir vor, konnte nur der Fall sein, wenn ihm die nötige Erfahrung (Jung meint damit Erfahrung mit Gottesbegegnungen) fehlte. Aus meinen Ansätzen zu Diskussionen lernte ich in der Tat, dass etwas Derartiges vorliegen musste, denn auf alle meine Fragen erfolgten entweder die mir bekannten leblosen theologischen Antworten oder ein resigniertes Achselzucken, die meinen Widerspruch reizten. Ich konnte nicht verstehen, dass er nicht jede Gelegenheit ergriff, sich mit seiner Situation kämpferisch auseinanderzusetzen. Zwar sah ich, dass meine kritischen Fragen ihn traurig machten, aber ich hoffte dennoch auf ein konstruktives Gespräch. Es erschien mir fast unvorstellbar, dass er die Gotteserfahrung, die evidenteste aller Erfahrungen, nicht besitzen sollte.

Er musste ja mit jemandem hadern, und er tat dies mit seiner Familie und sich selbst. Warum tat er es nicht mit Gott, dem dunkeln auctor rerum creatarum, dem Einzigen, der wirklich für das

Leiden der Welt verantwortlich ist? Er hätte ihm sicher als Antwort einen jener zauberhaften, endlos-tiefen Träume geschickt, die Er mir sogar, ohne gefragt zu werden, schickte und damit mein Schicksal besiegelte...

IV. Der Durchbruch zum eigenen Gottesbild

In der Pubertät löst er sich von der unreflektierten Angepasstheit seiner Mutter in Glaubensdingen, aber auch von dem Vater, der sich selbst zum Glauben zwingen muss, weil er Zweifel nicht erlauben kann. Ausführlich erzählt er von einer Fantasie, die diese Stimmung widerspiegelt. Das Bild ist dem Alter entsprechend derb-deftig anal.

An einem schönen Sommertag desselben Jahres (1887) kam ich mittags aus der Schule und ging auf den Münsterplatz. Der Himmel war herrlich blau, und es war strahlender Sonnenschein. Das Dach des Münsters glitzerte im Licht, und die Sonne spiegelte sich in den neuen, bunt glasierten Ziegeln. Ich war überwältigt von der Schönheit dieses Anblicks und dachte: „Die Welt ist schön und die Kirche ist schön, und Gott hat das alles geschaffen und sitzt darüber, weit oben im blauen Himmel, auf einem goldenen Thron und –“. Hier kam ein Loch und ein erstickendes Gefühl. Ich war wie gelähmt und wusste nur: Jetzt nicht weiterdenken! Es kommt etwas Furchtbares, das ich nicht denken will, in dessen Nähe ich überhaupt nicht kommen darf. Warum nicht? Weil du die größte Sünde begehen würdest. Was ist die größte Sünde? Mord? Nein, das kann es nicht sein. Die größte Sünde ist die wider den Heiligen Geist, die wird nicht vergeben. Wer sie begeht, ist auf ewig in die Hölle verdammt. Das wäre doch für meine Eltern zu traurig, wenn ihr einziger Sohn, an dem sie so sehr hängen, der ewigen Verdammnis anheimfiele. Das kann ich meinen Eltern nicht antun. Ich darf auf keinen Fall weiter daran denken!

In der dritten Nacht aber wurde die Qual so groß, dass ich nicht mehr wusste, was tun. Ich war aus unruhigem Schlaf erwacht und ertappte mich gerade noch dabei, wieder ans Münster und an den lieben Gott zu denken. Beinahe hätte ich weitergedacht! Ich fühlte, dass meine Widerstandskräfte nachließen. Ich schwitzte vor Angst und setzte mich im Bett auf, um den Schlaf abzuschütteln: „Jetzt kommt es, jetzt gilt es ernst! **Ich muss denken.**“ Und damit kam der entscheidende Gedanke: Adam und Eva sind die ersten Menschen; sie hatten keine Eltern, sondern sind von Gott direkt und absichtlich so geschaffen worden, wie sie waren. Sie hatten keine Wahl, sondern mussten so

sein, wie sie Gott geschaffen hatte. Sie wussten ja gar nicht, wie sie hätten anders sein können. Sie waren vollkommene Geschöpfe Gottes, denn Er schafft nur Vollkommenes, und doch haben sie die erste Sünde begangen, weil sie taten, was Gott nicht wollte. Wieso war das möglich? Sie hätten es gar nicht tun können, wenn Gott die Möglichkeit nicht in sie gelegt hätte. Das geht ja auch hervor aus der Schlange, die Gott schon vor ihnen geschaffen hatte, offenbar zu dem Zwecke, dass sie Adam und Eva überreden sollte. Gott in Seiner Allwissenheit hat alles so angeordnet, dass die ersten Eltern die Sünde begehen mussten. **Es war also die Absicht Gottes, dass sie sündigen mussten.**

„Was will Gott? Das Tun oder das Nichttun? Ich muss herausfinden, was Gott will und zwar jetzt und mit mir.“

„Gott will offenbar auch meinen Mut“, dachte ich.

„Wenn dem so ist und ich tue es, dann wird Er mir Seine Gnade und Erleuchtung geben.“

Ich fasste allen Mut zusammen, wie wenn ich in das Höllenfeuer zu springen hätte, und ließ den Gedanken kommen: Vor meinen Augen stand das schöne Münster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander.

Das war es also. Ich spürte eine ungeheure Erleichterung und eine unbeschreibliche Erlösung. An Stelle der erwarteten Verdammnis war Gnade über mich gekommen und damit eine unaussprechliche Seligkeit, wie ich sie nie gekannt hatte. Ich weinte vor Glück und Dankbarkeit, dass sich mir Weisheit und Güte Gottes enthüllt hatten, nachdem ich Seiner unerbittlichen Strenge erlegen war. Das gab mir das Gefühl, eine Erleuchtung erlebt zu haben.

So deutlich dieser Tagtraum zeigt, welchen Widerwillen der Sohn angesichts der Religiosität seiner Eltern empfindet: noch konnte der Heranwachsende die Konsequenzen nicht überblicken, wie die schon zitierte Erzählung von dem ersten Abendmahlsgang zeigt. Erst nach dieser tiefen Enttäuschung wird ihm der Grad der Entfremdung bewusster, und von da an datieren auch Versuche, neue Überzeugungen zu gewinnen. Er schleicht sich dazu in das Studierzimmer des Vaters, wenn er vor Entdeckung sicher ist, und sucht in den Werken der Systematischen Theologie und einem philosophischen Lexikon nach Bestätigung für seine Gedanken über Gott und das Böse. Nichts entspricht wirklich seinen Erwartungen. In den nächsten Jahren liest er alles, was er findet, dabei sprechen ihn Goethes Faust, Schopenhauer und Kant am meisten an. Diese Lektüre bleibt eine heimliche Tätigkeit.

RAINER BRANDT

Jugendliche und ihre Religiosität

15. Shell-Jugendstudie 2006

Die 15. Shell Jugendstudie (Fischer Verlag, September 2006, 506 S.) basiert auf einer Repräsentativbefragung von rund 2500 Jugendlichen in Deutschland im Alter von 12–25 Jahren.

Im Unterschied zur 14. Studie von 2004 wurden neu aufgenommen u.a. Fragen zum Generationenverhältnis und zur religiösen Orientierung. Sie sollen hier im Mittelpunkt stehen.

1. Hintergründe

Das 6. Kapitel der jüngsten Shell Jugendstudie widmet sich ausführlich dem Themenfeld „Jugend und Religiosität.“

Der Verfasser Thomas Gensicke studierte von 1984–1989 Philosophie in Leipzig und war bereits an der 14. Shelljugendstudie beteiligt. Seit 2004 arbeitet er als Leiter im Bereich „Staat und Bürger“ in der Sozialforschung bei Infratest, dem Institut, das mit Klaus Hurrelmann und Mathias Albert für die Konzeption und Koordination der 15. Studie zuständig war.

Gensicke will vor dem Hintergrund der Ereignisse beim Tod von Johannes Paul II. sowie dem Besuch Papst Benedikts auf dem Weltjugendtag in Köln der „interessierten Öffentlichkeit“ aktuelle empirische Informationen und Interpretationen zur Frage „Jugend und Religiosität“ zur Verfügung stellen, damit „das Verhältnis Jugendlicher zur Religiosität, worüber heute in der Öffentlichkeit viel spekuliert wird, sachlich diskutiert werden kann.“

Als weiteres Ziel nennt er die Verbindung von Religiosität und Wertorientierung bei Jugendlichen. Dies unter der Frage, was das Wertesystem Jugendlicher fundiert und stabilisiert und was die Lücke füllt, „wenn unter den heutigen Bedingungen die Religiosität diese Funktion immer weniger erfüllen kann?“

2. Wie lässt sich Religiosität bestimmen?

Ohne Religiosität und Konfessionsgebundenheit gleichzusetzen, bekennen 75% der befragten Jugendlichen an eine Konfession gebunden zu sein: 31% röm.-katholisch, 35% evangelisch (inkl. 1% Freikirchen), 3% geben eine andere christliche Gemeinschaft an (orthodox?), 5% islamisch und 1% verteilen sich auf andere Konfessionen bzw. Religionen.

Konfessionslos zu sein, sagen von sich in Westdeutschland 12%, in Ostdeutschland 79%. 15% bezeichnen sich im Osten als evangelisch und 4,5% als katholisch. Dass es sich dabei, bis auf kleine „Enklaven (z. B. das katholische Eichsfeld), um ein weitgehend konfessionsfreies Gebiet handelt“, ist eine Einschätzung, die bzgl. der 15% Evangelischen zu prüfen wäre.

Die Shell-Studie folgt der religionssoziologischen Definition von Meulemann (1998), angesichts der „hier interessierenden, subjektiven Seite der Religion, der Religiosität.“ Meulemann geht davon aus, „dass im menschlichen Leben die religiöse Frage am stärksten herausgefordert wird, wenn es um den Umgang mit dem Tod geht“. Er verbindet Religion mit der möglichen Frage nach einer Weiterexistenz nach dem Tode und, im Sinne einer religiösen Antwort, in der „Neigung auf ein Jenseits zu blicken“. Setzt man darauf, diesen Glauben bereits als Religiosität zu bezeichnen, wäre somit das Objekt der Religiosität der Bereich jenseits der gegebenen Welt. Dies ist ein Glaube, der unter Jugendlichen relativ weit verbreitet ist und der messbar wäre, etwa in Form des Glaubens an ein Leben nach dem Tode.

Nach diesem Kriterium kann man Glauben bei etwa der Hälfte bis zu zwei Dritteln der Jugendlichen nachweisen; die Ausnahme bilden Jugendliche in Ostdeutschland, „die nicht nur zum Christentum in Distanz stehen, sondern auch zum Glauben an dieses besagte Leben nach dem Tode.“ Ein Standpunkt, den für Gensicke bereits Epikur herausarbeitete in der Feststellung: „Gewöhne dich an den Gedanken, dass der Tod uns nichts angeht.“ Diese Einsicht mache das sterbliche Leben genussvoll, indem sie das Verlangen nach Unsterblichkeit beseitigt.

Für Gensicke erhebt das Christentum den Anspruch, vorauswirkend die diesseitige „Moralität“ der Lebensführung von Gläubigen zu prägen, ebenso wie der Islam. Was jedoch diesen religiösen Typ moralischer Prägung des Lebens bei Jugendlichen heute betrifft, gelingt dies den großen Kirchen nur noch eingeschränkt. Dies hat verschiedene Gründe, die die Träger der christlichen Glaubenslehren seit längerem spüren, durch die physische und geistige Abwesenheit der jungen Leute, selbst aus den eigentlich religiösen Kreisen. Womöglich leben die Jugendlichen „bereits ein Zukunftsszenario vor, in dem die Kirchen letztlich auf rituelle und soziale Serviceeinrichtungen reduziert werden?“ Zugleich sind den Kirchen zur religiösen Durchdringung des Lebens im Laufe der Modernisierung deutliche Beschränkungen auferlegt worden, trotz der Begünstigung durch das Staatsrecht und den Kirchen wohl gesonnene

politische Parteien in Deutschland. Weil „der Dekalog eben nicht die wesentliche Grundlage unserer Verfassung ist, sondern vielmehr die Werte der Aufklärung und die Idee der unveräußerlichen Menschenrechte“ und in der angestrebten europäischen Verfassung es keinen Gottesbezug gibt, nicht einmal einen Hinweis auf das Christentum, so der Interpret, wird in Europa auch die Bibel als Quelle von Gesetzen niemals den Stellenwert haben wie ihn der Koran in islamischen Staaten hat. Dies ist eine Interpretation des Autors vor dem Hintergrund einer wachsenden religiösen Durchdringung des Lebens „in Deutschland und Europa vor allem in den Migrationskulturen“. Auch mit Blick auf bewusste evangelikale Einflussnahme bei Wahlentscheidungen in den USA sind mögliche Konflikte zwischen Jugendlichen mit ausgeprägter Diesseitsorientierung und den gegenüber stehenden religiösen Forderungen ernst zu nehmen.

Vor diesen (religions-)soziologischen, philosophischen und gesellschaftspolitischen Überlegungen versucht die Studie eine Typisierung der jugendlichen Religiosität. Dazu formuliert sie vier Gruppen unter den Stichpunkten: kirchennah gottesgläubig, kirchenfern religiös, glaubensunsicher und kirchenfern.

Knapp die größte Gruppen bilden dabei die kirchennah Gottesgläubigen (30%), die an einen persönlichen Gott glauben, die zweigrößte Gruppe die Jugendlichen, die konsequent angeben, weder an die Existenz eines persönlichen Gottes noch an eine überirdische Macht zu glauben (28%). Zwischen diesen Kontrastgruppen finden sich die „kirchenfern religiösen“ und die „glaubensunsicheren“ Jugendlichen (19% und 23% = 42%). Vor diesem Hintergrund wird es später um die Frage gehen, welche Auswirkungen solche unterschiedlichen Einstellungen auf das Wertesystem der Jugendliche haben bzw. welche anderen Quellen und Ressourcen deren Wertorientierung stützen. Nachdem Gensicke auf Basis dieser Typologie zum Ergebnis kommt, dass etwa die Hälfte (49%) der Jugendlichen als religiös einzustufen sind, nämlich die 30% derer, die an die Existenz eines persönlichen Gottes glauben und die 19% derer, die an die Existenz einer überirdischen Macht glauben, geht er davon aus, dass alle anderen als nicht-religiös zu bezeichnen sind d. h. auch die 23%, die nicht richtig wissen, was sie glauben sollen. Das von Gensicke angelegte Kriterium für diese Einteilung ist der Glaube „an einen persönlichen Gott als wichtigstem Glaubensinhalt der beiden einheimischen großen Kirchen.“

(41% röm.-katholische und 30% evangelische Jugendliche sagen, an einen persönlichen Gott zu glauben, im Vergleich zu 64% islamischer Jugendlicher.)

Die Feststellung, dass Jugendliche im Vergleich zur Bevölkerung im auffälligerem Maße glaubensunsicher sind, weil sie nicht wissen, was sie so richtig glauben sollen (23%), (bevorzugt bei evangelischen Jugendlichen), mag überraschen oder auch nicht, wenn man die Forschungen von Fritz Oser und Paul Gmünder und anderen wahrgenommen hat. Der Eindruck, dass 12- bis 14-Jährige zu 29%, 22-bis 25-Jährige zu 19% glaubensunsicher sind und „der klaren Beantwortung dieser ‚heiklen‘ persönlichen Frage vermehrt ausweichen“, macht aber deutlich, dass der von Gensicke formulierte Anspruch, zu einer sachlichen Diskussion beitragen zu wollen, mitbedenken muss, dass empirische Daten und ihre „sachlichen“ Interpretationen zwei Dinge sind, besonders, wie er selbst feststellt, in diesen heiklen Fragen zur Religiosität.

Religion im Vorfeld - Parareligiöse Formen

Schicksal und Vorbestimmung, Telepathie, Engel und gute Geister, Satan und böse Geister und vieles mehr finden sich vereint in einer Palette sogenannter parareligiöser Glaubensformen. Der Glaube an den Einfluss von Engeln und guten Geistern wird als „wohl am kompatibelsten mit den offiziellen Lehren der Kirchen bzw. Religionen beschrieben“, aber eben als parareligiös. Dem ist nach biblischer und kirchlicher Überlieferung zu widersprechen. Die vielerorts zu beobachtende Renaissance der Engel und guten Geister bestätigt die Studie. 24% aller Jugendlichen sehen ihr Leben beeinflusst von Engeln und guten Geistern, davon 39% von denen, die angeben an einen persönlichen Gott zu glauben, 35% derer, die an eine überirdische Macht(!) und 17% von denen, die sagen „ich weiß nicht, was ich glauben soll“ und sogar 6% derjenigen, die weder an einen persönlichen Gott noch eine überirdische Macht glauben.

Dass die beiden religiösen Glaubensstypen, die entweder an einen persönlichen Gott oder an eine irdische Macht glauben, gleichzeitig auch die am meisten parareligiösen Jugendlichen sind, weil sie ihr Leben beeinflusst wissen (72% der kirchennah Gläubigen und 78% der kirchenfern Religiösen), verlangt nach einer genaueren Differenzierung in der Frage, was Schicksal und Vorbestimmung meint. Jedenfalls ergibt es keinen Sinn, dies mit Ufos und Außerirdischen auf eine Stufe zu stellen. Auch hier wird deutlich, dass die Einteilung in

Kirchennahe und Kirchenferne, wir erinnern uns, ausgehend von einem Bekenntnis zu einem persönlichen Gott bzw. „nur“ zu einer überirdischen Macht möglich, aber nur bedingt hilfreich ist, um sich der Heterogenität jugendlicher Religiosität zu nähern. Den Glauben an eine höhere Macht als eine Art religiösen „Aufweichens“ von den offiziellen Lehren der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu bezeichnen, trifft insofern den Kern, dass es die Aufmerksamkeit der Kirchen verlangt in der Frage, wie eine persönliche Gottesbeziehung entwickelt werden kann.

3. Jugend und Kirche

Was haben die Kirchen Jugendlichen heute zu geben? Überraschend finden 69% der Jugendlichen gut, dass es die Kirche gibt, 23% verneinen dies und 8% haben keine Meinung dazu. Am Höchsten liegt die Zustimmung bei denen, die an einen persönlichen Gott glauben (89% bei 8% aus dieser Gruppe, für die es Kirche nicht geben müsste), aber auch in der Gruppe derer, die weder an Gott noch an eine überirdische Macht glauben, finden sich immerhin 47% (bei 53% aus dieser Gruppe, die hier widersprechen).

„Kirche muss sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will“ sagen 68% aller Jugendlichen bei einer interessanten Einhelligkeit der kirchennah Religiösen (60%), der kirchenfern Gläubigen (77%), derer, die nicht wissen, was sie glauben sollen (72%) und der glaubensfernen Jugendlichen (68%).

Fazit der Studie: „Insgesamt können die Kirchen somit auf eine recht breite Anerkennung ihrer Existenzberechtigung bei den Jugendlichen blicken. Sie sehen sich allerdings gleichzeitig mit einer ernsthaften Kritik konfrontiert, die einen tiefen Graben der institutionalisierten Religion zum Wertesystem der großen Mehrheit der Jugendlichen aufzeigt“.

Tatsächlich wird das entstandene Bild getrübt, wenn 65% sagen, die Kirche habe keine Antworten auf die Fragen, die sie wirklich bewegen. Dem widersprechen nur 26% und 9% haben keine Meinung dazu. Auch, von den kirchennah Gottesgläubigen stimmen 40% dieser Kritik zu. Die Studie folgert: Was die Jugendlichen in ihrem Leben wirklich bewegt, dem stehen die Kirchen und ihre Lehren ziemlich fern gegenüber und sie erreichen in dieser Hinsicht selbst ihre Kerngruppe, die Gottesgläubigen, nur zum Teil. Leider wurde in dieser Frage nicht differenziert nach verschiedenen Glaubensgemeinschaften. Dies wäre allerdings eine notwendige Unterscheidung, angesichts unterschiedlicher Kirchenverständnisse und Moralvorstellungen.

4. Religiosität und Werte

Die Studie bestätigt die Prognosen der religionssoziologischen Forschung, die eine stärkere Sozial- und Normorientierung sowie ein ausgeprägtes Gesundheitsbewusstsein bei kirchennah religiösen Jugendlichen vorhersagt, inkl. einem zusätzlichen Wertaufschlag für die Institution der Familie. Die Jugendlichen heben sich damit „überhöht“ heraus aus der Gruppe der drei anderen, die in ihrer Wertorientierung stets in der Nähe der Mittelwerte aller Jugendlichen liegen. Was einerseits auf eine besondere werteprägende Rolle kirchennaher Religiosität schließen lässt, auf der anderen Seite aber zeigt, dass das weitgehende Fehlen von Religiosität auch bei Glaubensfernen nicht zu einem anderen Werteprofil als dem der Jugendlichen insgesamt führt.

Insgesamt unvermindert erweisen die Wertequellen ihre Kraft: Familie, als wichtigste Sozialisationsinstanz für Kinder und Jugendliche und die Wertevermittlung und die Gruppe der Gleichaltrigen. Beiden kommen überragende Rollen für die Einbindung und Prägung des Wertesystems zu. Auch bei der glaubensfernen Gruppe zeichnen sich – so die Studie – noch typische „Rudimente religiöser Verknüpfungsstrukturen mit Werten“ ab bei Umwelt- und Gesundheitsbewusstsein oder im Falle von Karitativität und Traditionalität, mit ähnlichen Verbindungen wie bei kirchennah religiös geprägten Jugendlichen. Was dafür spricht, dem Aufgabenfeld kirchlicher Familien- und Kinder-Jugendverbandsarbeit weiterhin Aufmerksamkeit zu schenken, im Sinne der An- und Verknüpfung zur Familie und gleichaltrigen Gruppe als Wertequellen. Und für die Kirchen selbst, um besser Antworten geben zu können, auf Fragen, die (junge) Menschen wirklich bewegen.

Nach Ansicht von Thomas Gensicke haben Traditionen, Normen, Gewohnheiten und Umgangsformen der Familien und Peergroups für Jugendliche heute zum großen Teil die Werte stützende Funktion der Religion übernommen. Was bedeutet, „dass es heute im Zweifelsfall auf die Religion zur Wertereproduktion nicht mehr ankommt, wie insbesondere das Beispiel der neuen Bundesländer zeigt.“ Selbst die Gruppe der kirchennahen Jugendlichen überhöht nur noch das „normale“ Werteprofil der großen Mehrheit der Jugendlichen. Ausgehend von diesem Hauptergebnis (keine Renaissance der Religion) und vor dem „stillschweigenden Generalverdacht gegen die Gottlosen“, die Defizite bei der Wertebindung oder bei der Wertereproduktion hätten, appelliert die Studie angesichts des Befundes einer weitgehend säkularen Selbstreproduktion der Werte „insbesondere an die Kirchen und ihre wohlge-

sinnten öffentlichen Entscheidungsträger zu lernen, die gleichberechtigte Pluralität religiöser und weltanschaulicher Wertesetzung anzuerkennen“. Anlass, sich gründlich mit den Ergebnissen der 15. Studie auseinander zu setzen, und z. B. zu fragen nach der Bedeutung von Familien und Peergroups für eine religiöse Sozialisation (auch im Blick auf die in der Studie so genannten Rudimente religiöser Verknüpfungsstrukturen). Weiter wäre zu fragen, was der von den Kirchen oft beschriebene Verdunstungsprozess an religiösem Wissen meint und was nicht, oder besser, zu fragen nach der Bedeutung von Religion und Reli-

gionen in einer säkularen, aufgeklärten Gesellschaft, verbunden mit der Frage nach der Würde jedes einzelnen Menschen, doch von wem garantiert, unverlierbar geschenkt?

Die biblische Religion von der Befreiung aus dem Sklavenhaus erzählt uns von einem Gott, der sich in die Geschichte seines Volkes begibt, um Menschen zu befreien. Dies ist etwas anderes als diesseitige „Moralität in der Lebensführung“ prägen zu wollen. Die subjektiven Aussagen der Jugendlichen müssen uns herausfordern, die Interpretationen der Ergebnisse allerdings auch.

GERHARD LANGER

Auschwitz stellt unser Reden über Gott in Frage

„Shoah“ bedeutet Vernichtung, Zerstörung – mit diesem hebräischen Begriff wird seit Claude Lanzmanns Dokumentation „Shoah“ der Völkermord am Judentum bezeichnet. Das aus dem religiösen Bereich stammende „Holocaust“ wurde durch Elie Wiesel bekannt und weist auf das biblische Ganzopfer hin (eine Opfertiere wurde zur Gänze verbrannt). Angesichts von Auschwitz hielt man es für fatal, von einem „Opfer“ zu sprechen. Die Sinnlosigkeit, die Brutalität und das ganz und gar nicht Freiwillige soll verstehbar in Sprache ausgedrückt werden. Kein Wort ist aber imstande, die unfassbare, grauenhafte und doch so geplant vorgehende Tötungsmaschinerie zu beschreiben. Auch ein Ausdruck wie „Genozid“ (Völkermord) trifft nur teilweise zu, wollte doch der Nationalsozialismus mit dem Judentum auch Kultur, Religion und sein Wertesystem vernichten.

Die Rolle der Kirchen

In der Auseinandersetzung um die Frage der Verwicklung der Kirchen am Genozid an den Juden, greift m. E. jener Zugang zu kurz, der nur den kurzen geschichtlichen Ausschnitt im Blick hat und fragt, ob die Kirchen angesichts der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft versagt haben. Mitunter wird gar die Kirche als Opfer mit den Juden gleichgesetzt. Es bedarf aber eines ehrlichen Aufzeigens des christlichen Antijudaismus, der sich von manchen Schriften des Neuen Testaments bis nach Auschwitz zieht: Heiratsverbote, Kennzeichnungspflicht für Juden, Gettoisierung und Berufsverbote waren Ergebnis christlicher Synoden gegen das Judentum, nicht erst nationalsozialistische Willkür.

Die Kirchen haben nicht nur durch ihre rigorose antijüdische Politik den Boden für den Antisemitismus bereitet. Auch theologische Akzentsetzungen in der Christologie, in der Liturgie und in so manchen Lehrmeinungen haben aus der Abgrenzung zum Judentum eine Ausgrenzung des Judentums gemacht.

Immer wieder hat es Querdenker gegeben, die dem Antijudaismus in den Kirchen widerstanden haben. Dies gilt auch in Bezug auf den aufkeimenden Antisemitismus, der aufgrund der dauernden christlichen Hetze gegen das Judentum von sehr vielen Christen/innen, auch von christlichen Parteien, geteilt wurde. Auch hier gab es Widerstand und Vorbilder im Kampf für Mensch-

lichkeit und Dialog. Diese großen Persönlichkeiten dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirchen durch manches in ihrer Theologie und Politik Schuld auf sich geladen haben – eine Schuld, die die evangelischen Kirchen deutlich, die katholische Kirche zaghaft zu bekennen beginnen.

Schuld bekennen

1975 erklärte die katholische Würzburger Synode, dass die Kirche Schuld an der Shoah trage und eine besondere Verpflichtung für das so belastete Verhältnis zum jüdischen Volk übernehmen müsse. Ihr folgten in den 80er Jahren weitere wichtige Dokumente, auf evangelischer Seite v. a. durch die Rheinische Synode im Jänner (=Januar) 1980. Am 28. April 1980 kam es zu einer „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ durch die Deutschen Katholischen Bischöfe, in der dem Schuldbekenntnis erstmals breiter Raum eingeräumt wird. In Erinnerung an 50 Jahre Reichspogromnacht erschienen 1988 weitere wichtige Erklärungen.

1998 schließlich machte die umstrittene Vatikanerklärung „Wir gedenken: Reflexionen über die Shoah“ das Thema Schuld der Christen gegenüber dem Judentum aufs Neue besonders bewusst. Doch blieb hier die Trennung zwischen neuheidnischem Antisemitismus und christlicher Judenfeindschaft viel zu scharf gezogen. Auch das Versagen der Gesamtkirche wurde zu wenig aufgenommen. Die französischen und slowakischen Bischöfe wagten sich in ihren Texten viel weiter vor. Vollends überzeugt kann man von einer Erklärung der Generalsynode der evangelischen Kirchen in Österreich vom 4. November 1998 sein.¹

Wo war Gott?

„Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernen, so ist, dass sie vor oder nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!“ Diese Gewissensforschung legt der Theologe Johann B. Metz gläubigen Christen ans Herz. Theologie „nach“ Auschwitz kann nicht mehr einer Theologie „vor“ Auschwitz entsprechen.

Das Symbol „Auschwitz“ ist eine radikale Infragestellung des Glaubens an die Gegenwart Gottes: in den Gaskammern aber auch im Glaubenszeugnis jener, die zugeschaut und geschwiegen haben. Alle traditionellen religiösen Erinnerungs-

¹ Diese Erklärung ist im Internet zugänglich unter www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/doc_reden/umkehr.pdf.

und Trauerrituale reichen angesichts dieses Grauens nicht aus, und es braucht neue Formen des Gedenkens.

Inzwischen hat das Christentum erkannt, dass Theologie nach Auschwitz nicht mehr gegen das Judentum, sondern nur mehr mit dem Judentum entwickelt und gelebt werden kann. Dazu muss die Vergangenheit aufgearbeitet werden, die bis in die hohe Theologie hinein immer wieder von

Antijudaismus geprägt war, sich vom Judentum absetzen wollte und es zugleich auf unredliche Weise beerbte. Es gilt in der Folge, verstärkt im Theologiestudium, in der Ausbildung von Lehrer/innen und Erwachsenenbildner/innen, von Pfarrer/innen und kirchlichen Mitarbeiter/innen die Dimension des Judentums als grundlegend und wurzelhaft einzubeziehen.

CHRISTOPH SCHÖNBORN

Mauthausen – Erinnern und Bedenken

„Gott gebe, dass das Böse, das an diesem Ort vor 60 Jahren ein Ende fand, nie wiederkehre“, sagte Kardinal Christoph Schönborn am Sonntag, 8. Mai 2005, in Mauthausen in seiner Gedenkrede aus Anlass des 60. Jahrestages der Befreiung des einstigen KZ. Und weiter heißt es in der Rede des Wiener Erzbischofs:

Konfrontation mit der Vergangenheit



Halle der Erinnerungen in der Gedenkstätte Jad Vaschem

„Wir halten den Atem an. Hier war fast sieben Jahre lang das Böse zuhause. Ein Stück Hölle auf Erden. Hier litten und starben Menschen aus ganz Europa: Juden und Christen, Sinti und Roma, Zeugen Jehovas und Homosexuelle, Behinderte und politisch Andersdenkende. Österreicher waren unter den Opfern – und unter den Tätern. Mit dieser Gleichzeitigkeit von Trauer und Schande, von unermesslichem Leid und grenzenloser Brutalität müssen wir leben. Die Konzentrationslager auf unserem Heimatboden konfrontieren uns mit der Unteilbarkeit unserer Vergangenheit. Alles, was in diesem Land geschehen ist – das Gute wie das Furchtbare – bleibt für immer in unserer Geschichte eingeschrieben. Zu beidem müssen wir uns bekennen, wenn die Zukunft keine Wiederholung der Vergangenheit werden soll.“

Opfer und Täter

Mauthausen hält aber noch eine andere, erschreckende Erfahrung für uns Nachgeborene bereit. Es waren damals nicht irgendwelche verbrecherische Horden von weither, die hier gewütet haben. Keine Bestien, keine blindwütigen Fanatiker einer anderen Kultur, einer anderen Religion, einer anderen Zivilisation. Nein, es waren Menschen wie wir. Mit Frauen und Kindern zuhause, die sie lieb-

ten. Mit Träumen und Sehnsüchten wie wir, mit ihrem Weihnachtsbaum, mit ihrem Schiller und Goethe im Bücherschrank. Täter und Opfer waren nicht zu unterscheiden. Nicht an ihrer Hautfarbe. Nicht am Schnitt ihrer Gesichter. Die Frontlinie zwischen Gut und Böse verlief damals mitten durch unser Volk, durch die Familien, ja manchmal mitten durch das eigene Herz. Jeder von uns hätte beides sein können: Opfer, aber auch Täter. Und nichts sagt uns mit letzter Sicherheit, auf welcher Seite wir damals gestanden wären – und wo wir heute stehen würden.

„Wo warst du, Gott?“

Im Matthäus-Evangelium gibt es ein furchtbares Wort Jesu: „Wehe Euch Ihr Pharisäer und Heuchler. Ihr schmücket die Denkmäler der Gerechten und sagt: Hätten wir in den Tagen unserer Väter gelebt, wir hätten uns nicht mitschuldig gemacht...!“ Das ist es, was uns immer zur Erinnerung zwingt: Das Eingeständnis unserer Schwachheit und unserer Verführbarkeit. Es sind nur kleine Schritte, die uns im Ernstfall von der Verwirrung der Gefühle, von der Verlockung und Verstrickung trennen. Aber da ist auch das Wissen um die Macht des Bösen – und die Tiefe der Gottverlassenheit. Schon morgen oder übermorgen kann sie im Kleide einer neuen Ideologie mit neuer Überzeugungskraft daherkommen. Und nicht erst seit dem Holocaust stehen wir Menschen vor der Frage aus dem Buch Hiob: „Wo warst Du, Gott?“ Wo warst Du, als Frauen und Kinder, Männer und Greise in die mörderische Knechtschaft des Nationalsozialismus und in die Todeskammern geschickt wurden? Es gibt keine einfache Antwort auf solche Fragen – keine, die einfach genug wäre, um unser menschliches Denken wirklich zu überzeugen.

Versagen und Schuld

Die Klage über die Abwesenheit Gottes ist auch die Klage über die Abwesenheit des Menschen: Wo war die Menschlichkeit, wo waren die Menschen, als unseren Brüdern und Schwestern so Furchtbares zugefügt wurde? Zumindest darauf könnten und müssten wir eine Antwort finden. Und das umso mehr, als der christliche Glaube in seinem Kern besagt: Gott hat sich auf die Seite des Gequälten und Geschundenen gestellt, dort ist Er zu finden. Das sagt das Wort vom Kreuz. Umso mehr stellt sich die Frage: Wie konnte all das in einem christlich geprägten Land geschehen, in dem das Kreuz allgegenwärtig ist? Auch wenn unter den Opfern des nationalsozialistischen Terrors viele waren, die für ihren christlichen Glauben gelitten haben und ermordet wurden, so

müssen wir uns doch eingestehen, wie viel Versagen und Schuld auch Christen auf sich geladen haben.

Geschichte als Appell

Tag für Tag erleben wir, wie zerbrechlich alle menschlichen Sicherheiten sein können, die uns vor Intoleranz, Unrecht, ja offener Gewalt schützen. Wir erfahren, wie schwer es ist, das Geschehene anzunehmen und ohne Wenn und Aber in der Wahrheit zu leben. Wir erkennen, wie brüchig die Solidarität ist; wie schnell wir von alten Feindbildern bedroht werden. Und wie mühselig es ist, stabile Brücken des Vertrauens und des gegenseitigen Respekts zu bauen und zu bewahren. Warum also das Erinnern? Und warum sollen Stätten wie diese hier für immer aus dem „Fluss des Vergessens“ herausragen – wie ein Fels, den der reißende Fluss der Zeit nicht wegschwemmen kann? Auf überzeugende Weise hat die eben 18-jährige Ivon Mircov (die Siegerin des Mauthausen-Redewettbewerbs, Anmerkung) gesagt, warum für sie aus der Hinwendung zur Geschichte die Zuwendung zum Nächsten wächst. Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts gibt ihr Recht; sie ist ein machtvoller Appell gegen jedes Einebnen und Zudecken der Geschichte.

Kampf gegen gestrige Schatten

Adolf Hitler selbst hat dafür einen schrecklichen Beleg geliefert, als er die letzten Zweifel an seinem Vernichtungsfeldzug gegen die Juden und die slawischen Völker mit den Worten beseitigte: „Wer erinnert sich heute noch an die Armenier?“ Und tatsächlich: Aus der armenischen Tragödie von 1915, die so lange vom Schweigen und Nicht-Erinnern verdeckt geblieben ist, haben nachfolgende Diktaturen die furchtbare Erfahrung abgeleitet, dass Vertreibungen und Vernichtungen ganzer Völker tatsächlich möglich und machbar sind. Auch im 20. Jahrhundert. Mauthausen ist dafür schauriger Beleg. 60 Jahre sind seit der Befreiung vergangen. Und doch spüren wir, dass der Kampf gegen die Schatten von Gestern nie gewonnen ist. Dass der Weg aus der Gefährdung noch weit ist. Er führt – weit unmittelbarer, als wir vermuten – durch die Alltäglichkeit.

Verantwortlicher Teil der Geschichte

Wo aber sind die Haltegriffe – die so notwendigen Hoffnungszeichen – im Kampf gegen die Schatten von damals?

Erstens im Hinhören auf unser Gewissen, auf die innere Stimme Gottes im Herzen, auf das ewige

Gesetz der Würde, ja der Gottähnlichkeit jedes Menschen, das in unser Herz eingeschrieben ist. Zweitens in der Achtsamkeit unseres Denkens und Tuns. Weltgeschichte findet nicht irgendwo statt, weitab von uns. Sie wird nicht von fernen, fremden und für uns anonymen Mächten gestaltet. Wir alle sind Teil – verantwortlicher Teil – der Geschichte. Jeden Tag. Mit jeder Tat, mit jedem Wort, aber auch mit jedem Versäumnis. Der Rohentwurf der Zukunft wird heute von uns geschrieben.

Der dritte Haltegriff aber ist die Erinnerung. Die Erinnerung an unsere eigenen Fehler, mehr aber noch an die Treue Gottes. Der Gott Israels, den auch wir als Vater anrufen, wird nicht müde, uns durch seine Propheten zuzurufen: Vergesst keine Meiner Taten, vergesst nicht Meine Geschichte mit Euch. Sie soll Euch Wurzel bleiben! In diesem Sinn ist unser Gedenken immer auch eine Treue zu Gott, der nichts vergisst; bei dem nichts verloren ist und nichts vergessen – keine Träne, kein Leid, aber auch nicht das stille verborgene Gute, das es inmitten des Gravens gab, und das es immer geben wird. Die letzten beiden Bitten des ‚Vater Unser‘ lauten nicht von ungefähr: „Führe uns nicht in Versuchung, erlöse uns von dem Bösen“.

Menschlichkeit nicht verraten

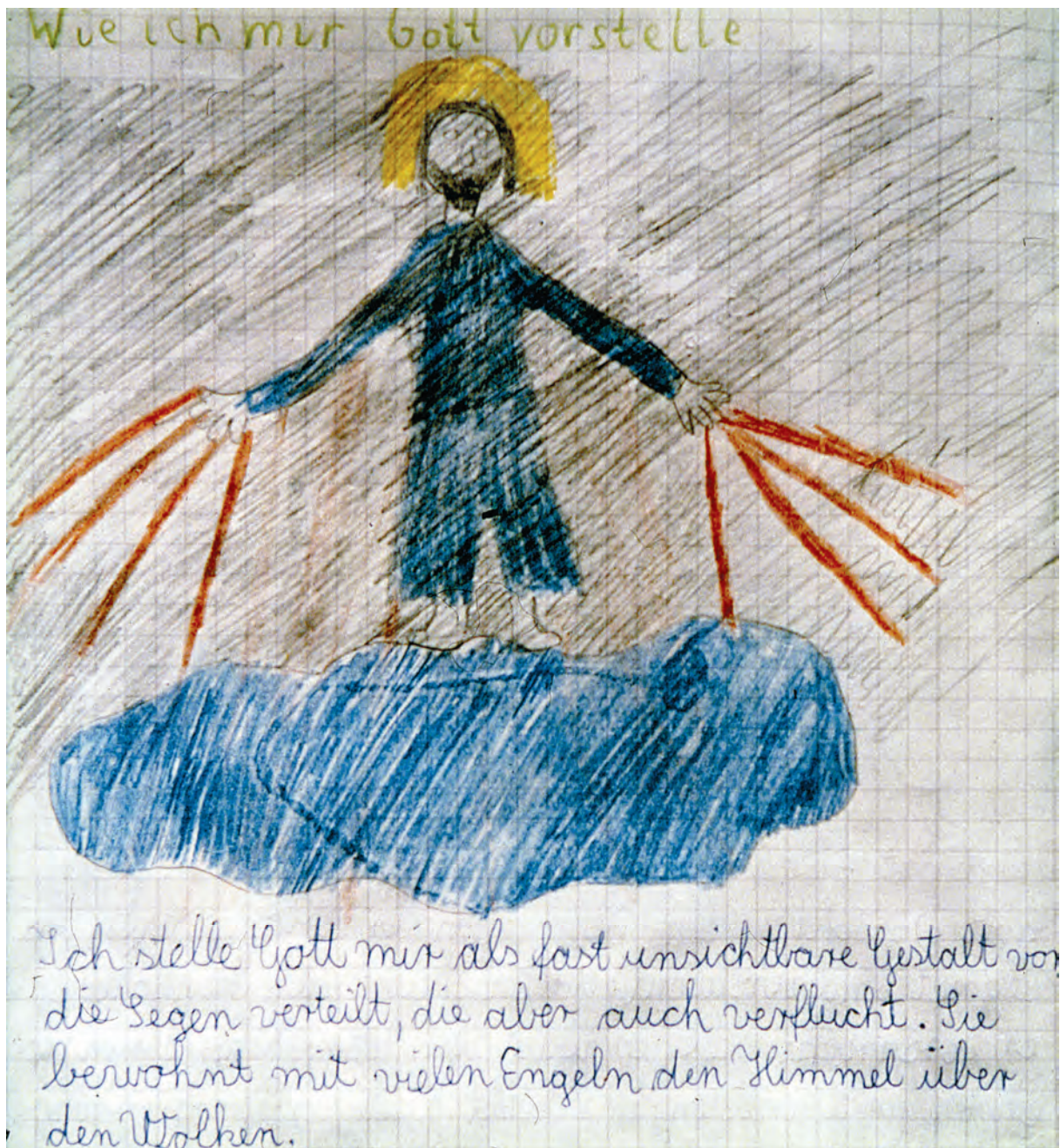


Quelle: dpa 14544025

„Gott gebe, dass wir Heutigen nie in Situationen kommen, in denen wir aus Schwäche, Feigheit oder Angst versagen und die Menschlichkeit verraten. Gott gebe, dass das Böse, das an diesem Ort vor 60 Jahren ein Ende fand, nie wiederkehre. Erlöse uns von der Macht des Bösen. Gib, dass die ganze Menschheitsfamilie einmal, bald, von seiner Macht befreit werde.“

„Ich stell mir Gott vor als mächtiger Riese ...“



Gott, der „Segen verteilt, aber auch verflucht

„... weil er die Menschen beschützt“



Gott – der sonnige Himmel über der schönen Welt



LUKAS CRANACH

Schöpfungsbild der Lutherbibel, 1534



ALBRECHT DÜRER

Allerheiligenbild („Landauer Altar“), 1511



JULIUS SCHNORR VON CAROLSFELD

Der Sabbat



Julius Schnorr von Carolsfeld, Die Bibel in Bildern, 1860

EPD-MELDUNG

Staatsakt und zentrale Trauerfeier für die Amokopfer von Winnenden

Winnenden/Stuttgart (epd).

Eineinhalb Wochen nach dem Amoklauf von Winnenden und Wendlingen wird am Samstag der Opfer mit einem Staatsakt und einer zentralen Trauerfeier gedacht. Die Kleinstadt bei Stuttgart erwartet rund 30.000 Trauergäste, darunter Bundespräsident Horst Köhler, Bundeskanzlerin Angela Merkel und der baden-württembergische Ministerpräsident Günther Oettinger (alle CDU). Den ökumenischen Gottesdienst gestalten der württembergische evangelische Landesbischof, Frank Otfried July, und der katholische Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Gebhard Fürst.

Die Trauerfeier findet um 11 Uhr in der katholischen Sankt Karl-Borromäus-Kirche in Winnenden statt. Die Trauerfeierlichkeiten werden zudem in Hallen und Kirchen in den umliegenden Gemeinden sowie in Stuttgart auf Großbildleinwänden übertragen. Außerdem soll die Trauerfeier in der Stuttgarter Domkirche Sankt Eberhard und der evangelischen Stiftskirche übertragen werden.

An den zentralen Gedenkgottesdienst schließt sich ein Staatsakt mit Ansprachen von Bundespräsident Köhler und Ministerpräsident Günther Oettinger (CDU) an. Die Deutsche Bahn wird verschiedene Stadtbahnlinien von Stuttgart aus im 15-Minuten-Takt nach Winnenden fahren lassen und mit angekoppelten Zugwagen aufstocken, um die erwartete Menschenmasse nach Winnenden zu fahren. Bereits am Mittwoch dieser Woche hatten der Bundestag und das Land Baden-Württemberg mit einer Schweigeminute der Opfer gedacht. Daran hatten der Landtag, viele Schulen und Behörden sowie Unternehmen teilgenommen, Stadt- und Straßenbahnen standen eine Minute still, private und öffentliche Rundfunksender unterbrachen ihr Programm. Bei dem Amoklauf von Winnenden und Wendlingen hatte ein 17-jähriger ehemaliger Schüler der Albertville-Realschule in Winnenden am 11. März 15 Menschen getötet. Bei seiner anschließenden Flucht nahm sich der Täter selbst das Leben.

20. März 2009

CHRISTINE SÜß-DEMUTH (EPD)

„Wo warst du, Gott?“ – Nach dem Amoklauf von Winnenden ringen Theologen um eine Antwort

Von Christine Süß-Demuth (epd) Karlsruhe (epd).

Auch wenn der Amoklauf von Winnenden vor mehr als einer Woche geschehen ist, stellen viele Menschen immer noch die Frage „Wo warst du, Gott?“. Wo war Gott am 11. März, als ein 17-Jähriger 15 Menschen tötete, bevor er sich selbst das Leben nahm? Eine Frage, die auch im Meer der Trauerkerzen vor der Albertville-Realschule in Winnenden in der Nähe Stuttgarts auf einem Schild formuliert war.

Der badische evangelische Landesbischof Ulrich Fischer ist überzeugt davon, dass Gott dem Menschen, eben auch dem Täter, Freiheit zum Handeln geschenkt hat. Der Amoklauf sei eine Tat „missbrauchter Freiheit“. Zu fragen sei, welche Lebenserfahrungen den Täter so weit gebracht haben, dass er „jeden Maßstab des Humanen in Wahrnehmung seiner Freiheit verloren hat.“

Die Gesellschaft müsse sich fragen, ob sie nicht junge Menschen überfordert, indem sie immer wieder neue Freiheitsräume eröffne, die ständigen Entscheidungsstress zur Folge haben, so Fischer. Auch wenn sich Menschen fern von Gott fühlten, bleibe Gott ihnen treu.

Der Bischof der katholischen Diözese Rottenburg-Stuttgart, Gebhard Fürst, kann angesichts der schrecklichen Ereignisse nachvollziehen, dass viele Menschen mit Gott hadern, an ihm zweifeln oder gar verzweifeln. Dabei sei es wichtig, die eigene Hilflosigkeit einzugestehen und gemeinsam mit anderen auszuhalten.

Andererseits könne der Glaube gerade in solchen Extremerfahrungen Kraft und Trost erweisen. Mit dem gekreuzigten Jesus sei Gott auch in der tiefsten Finsternis bei uns. „Ich kann nur hoffen und darum beten, dass die zutiefst verstörten Menschen wieder zu einem solchen Vertrauen finden“, sagte Fürst.

Der Bischof der württembergischen evangelischen Landeskirche, Frank Otfried July, erklärte, dass auch Jesus Christus am Kreuz die Gottverlassenheit spürte. Er habe das Gefühl gekannt, alleingelassen zu sein. Hinter dem Kreuz deutete sich allerdings auch schon die Osterverheißung an, die Auferstehung von den Toten. Manche Menschen in Winnenden hätten bei aller Klage und Trauer in den Gottesdiensten gespürt, dass Gott für sie da sein möchte.

Die Frage nach der Gottverlassenheit während des Amoklaufs hat der Senderbeauftragte der katholischen Kirche im Südwestrundfunk (SWR), Peter Kottlorz, zwiespältig beantwortet. „Ich denke, glaube, hoffe, dass dieser Gott, den wir den Liebenden nennen, in den Stunden der größten Angst und Not bei uns ist“, sagte Kottlorz in der Sendung Morgengedanken bei SWR 4. Allerdings könnten Menschen in eine furchtbare Gottverlassenheit geraten.

Die schreckliche Seite der Freiheit der Menschen sei, wenn diese freiwillig-böswillig oder durch seelische Not so außer sich geraten, dass sie sich aus dem Bereich des Göttlichen herauskatapultieren. Die schöne Seite der Freiheit des Menschen sei die mitfühlende, die tröstende, die liebende. „Ihre sanfte Kraft wird stärker sein als die schreckliche“, ist Kottlorz überzeugt.

20. März 2009

WERNER THIEDE

Das Theodizee-Problem als theologische Herausforderung

Ein neuer Lösungsversuch im Rückgriff auf Kreuz und Auferstehung

Wer die Theodizeefrage aufwirft, also die Frage nach dem Verhältnis des guten Gottes zu Ungerechtigkeit und Leid in der Welt, der fragt nie nur mit dem Kopf, sondern immer auch mit dem Herzen. Ja ich meine: Je mehr Herz ein Mensch hat, desto unausweichlicher wird sich ihm die Theodizeefrage stellen – jene Menschheitsfrage nach dem Verhältnis von Gott als dem Inbegriff des Guten einerseits und der Unvollkommenheit des Weltganzen wie der je eigenen Existenz andererseits. Da geht es schließlich um Unvollkommenheiten, die sich unmöglich schönreden lassen angesichts unsagbarer Katastrophen und unterschiedlichster Leiderfahrungen!

Gott und das Leid – sind damit abgrundtiefe Gegensätze benannt? Also ein Rätsel, ein Paradox? Oder gehört beides ganz eng, überraschend eng zusammen? Wer das Zentralsymbol der Christenheit, das Kreuz, eingehend meditiert und spirituell reflektiert, der wird erkennen: Es bringt Gott selbst und das Leid durchaus auf einen Nenner. Dies jedenfalls ist sein tiefer Sinn, wird es nicht missdeutet oder missverstanden. Zum rechten Verstehen gehört freilich die Erkenntnis, dass das Kreuz zugleich auch Symbol der Erlösung, der Befreiung vom Leid ist. Die christliche Erlösungsreligion macht Hoffnung darauf, dass Gott alles Leid einst überwinden und damit die Sehnsucht der Menschen nach Erlösung herrlich erfüllen wird.

In seinem Leiden ist der Mensch nicht alleine: Jesus steht mit seinem Gang an den Kreuzesgalgen ganzheitlich für das Mitleiden Gottes, zu dessen Symbol durch ihn das Kreuz geworden ist. In Jesus Christus hat Gott sein Herz offen gelegt, sich selber in seinem Wesen offenbart. Sein Geist erleuchtet die Herzen der Glaubenden, macht sie seiner Liebe gewiss und zündet bleibende Hoffnung in ihnen an. Sein Kreuz steht keineswegs für ein demütiges Ja zum Nichtwissen in dieser schwerwiegenden Frage, sondern im Licht der Auferstehung Jesu dafür, dass nun gewusst und bewusst werden darf: Gott und Leid sind auf einen Nenner zu bringen. Hier herrscht kein Denk- und Frageverbot – im Gegenteil! Das kann und muss auch im Religionsunterricht deutlich werden.

Auseinandersetzung mit Leibniz

Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz erklärte in seinem berühmten Essay „Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem

Ursprung des Übels“ (1710), die vorfindliche Welt mit ihren natürlichen und moralischen Übeln sei die beste aller möglichen Welten – die beste, die Gott überhaupt habe schaffen können. Die Welt wird von ihm also erklärt als notwendig so gewordene. Sie wird gerechtfertigt als der Ausschluss aller anderen Möglichkeiten von Welt. Das aber kann angesichts des unsäglichen Leidens in der Welt eigentlich keine überzeugende und ernsthaft tröstende Rechtfertigung Gottes sein. Leibniz hat einen typischen Fehler der „Neu-Zeit“ gemacht: Er hat seine Epoche selbst unausgesprochen als die eschatologische „neue Zeit“ unendlichen Fortschritts angesehen, statt im Sinne des Neuen Testaments mit der Vollendung der Schöpfung durch Gott selbst zu rechnen – und deshalb auf die beste aller möglichen Welten noch zu warten! Ein Gott, der die jetzige, leidvolle Welt als „beste“ gesetzt haben soll, kann im Grunde nur als ein ihr relativ distanziert gegenüber stehender Schöpfer gedacht und empfunden werden. Leibniz' Theodizee lässt den Leser insofern am Ende ratlos oder gar spöttisch zurück.

Dabei hat doch Leibniz selbst eine begriffliche Unterscheidung entwickelt, die ihn eigentlich einer göltigeren Antwort hätte näherbringen müssen, als er sie selbst auf die Theodizeefrage gegeben hat. Er geht korrekt von drei unterscheidbaren Kategorien des Übels (lat. *malum*) aus: von dem *malum metaphysicum*, dem *malum naturale* und dem *malum morale*. Die Differenz zwischen moralischem, nämlich von Menschen zu verantwortendem Übel einerseits und natürlichem Übel, etwa Naturkatastrophen und dergleichen andererseits ist unmittelbar einleuchtend (und wird doch bis heute in manchen Beiträgen zur Theodizeefrage nicht angemessen berücksichtigt). Gerade dort, wo physische, naturbedingte Übel Leid verursachen und dem Menschen als moralischem Versager daran keine unmittelbare Schuld zugeschrieben werden kann, stellt sich nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes noch verschärft. In der dritten Kategorie, dem *malum metaphysicum* ist jedoch der entscheidende Lösungsansatz zu finden. Leibniz selbst bemerkt: „Denn man muss beachten, dass es schon vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit im Geschöpf gibt, weil das Geschöpf seinem Wesen nach beschränkt ist...“

Das „metaphysische“ Übel besteht also nach Leibniz im Faktum unserer Geschöpflichkeit als solcher. Begründet sich das Kreatur-Sein doch in der Unterschiedenheit von Gott als dem schlechthin Vollkommenen!

Nun liegt zwar mit dem *malum metaphysicum* eine Erklärung für die Übel der Welt vor, aber damit doch noch keine Erlösungsperspektive. Und die sollte nicht nur um des leidenden Menschen

willen zu suchen und zu denken sein, sondern um Gottes selbst willen! Indem Leibniz den Ausblick auf die Vollendung aller Dinge abblendete, entging ihm auch die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, die Versöhnung Gottes mit dem Anderen, die ausstehende Integration des Kreatürlichen in die Gottesherrschaft in den Blick zu bekommen. Der Gedanke des „metaphysischen Übels“ muss stringent weitergedacht werden in Richtung der „metaphysischen“ Befreiung vom Übel, wie sie ja die christliche Tradition von jeher erhofft.

Die christliche Antwort

Im Blick auf den Begriff der Allmacht Gottes ergibt sich damit die Frage: Warum hat Gott überhaupt Anderes geschaffen, das dann folgerichtig auf den Weg des Leidens gestellt sein muss? Die Antwort hierauf erschließt sich genau von dem christlichen Gedanken her, dass Gott in sich Liebe sei. Gott liebt nämlich sich selbst, indem er anderes liebt; er verwirklicht sich wesenhaft selbst durch Selbsttranszendenz. Indem er sich von sich selbst unterscheidet, kommt er schlussendlich auf die Unterscheidung von sich selbst und real Anderem. Es ist also die göttliche Liebe, die Anderes als Schöpfung setzt – und zwar im Sinne des „metaphysischen Übels“ zunächst notwendig als definitiv nichtgöttliche Wirklichkeit mit den Folgen struktureller Unvollkommenheit.

Genau hier nimmt die christliche Botschaft ihren Ausgangspunkt: Sie bekennt Gott als Liebe, indem sie ihn nicht nur als den Allmächtigen benennt, sondern zugleich als den, der sich aus Liebe mit der von ihm zunächst entfremdeten Welt konkret verbindet. Sie bekennt den Schöpfergott als den, der sich bereits während dem Leidensstadium der Schöpfung ein für allemal heilsam mit ihr identifiziert. Eben dies ist im Kommen, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi geschehen; und es ist von Ewigkeit her in dem allmächtigen Gott so vorgesehen gewesen. Das Kreuz von Golgatha ist im Herzen Gottes des Vaters immer schon verankert. Mit dem Kreuz des Gottessohnes ist auch seine Auferstehung von Ewigkeit her geplant gewesen – wie überhaupt die Vollendung der Schöpfung, so dass am Ende „die Leiden dieser Weltzeit nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (Röm 8,18).

Gottes Allmacht wird schließlich zu ihrem herrlichen Selbsterweis vor aller Welt kommen – das darf der Trost aller Leidenden sein, das ist die Wahrheit und Rechtfertigung der Träume aller Seufzenden. Dass diese Allmacht aber während der Entfremdungszeit der Schöpfung nicht unmittelbar in ihr wirksam und erkennbar ist, hat mit ihrem ureigensten Wesen zu tun. Denn es handelt sich um die Allmacht dessen, der die unbedingte

Macht hat, sich selbst als Liebe zu verwirklichen – und eben deshalb vorübergehend auf umfassende Ausübung seiner All-Macht zu verzichten. Es ist die Allmacht dessen, der die Macht hat, sich selbst zu beschränken – und dennoch letztendlich erlösend in allem durchzusetzen. Nur Allmacht vermag das! Und der allmächtige Gott tut das, weil er ohne solches Tun eben nicht allmächtig im weitesten Sinn, sondern nur seiner selbst mächtig wäre. Um aber nicht bei sich selbst zu bleiben, muss er Anderes setzen – und am Ende über es mächtig, nämlich allmächtig werden, auf dass er dann sei „alles in allem“ (1. Kor 15,28).

Vorerst muss er für dieses Ziel der Vergöttlichung der Kreatur (gemeint im Sinne ihrer ewigen Teilhabe an seinem Sein) notwendig auf die Ausübung von All-Macht verzichten. Denn er muss dem Werden von wirklich Anderem Raum und Zeit geben. Dies ist das Mysterium der Allmacht, wie es sich gerade im Licht von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi darstellt. Theodizee gelingt, wo Gott sich selbst rechtfertigt, indem er andere rechtfertigt. Die Frage nach seiner Gerechtigkeit, in der sich die Sinnfrage spiegelt, erhält eine einnehmende Antwort: Es geschieht alles, gerade auch alles Leiden, um der Liebe willen, die er selbst ist.

Vom Neuen Testament her darf und muss also gesagt werden: Der allmächtige Gott hat die Macht bzw. die Fähigkeit zu leiden. Dass der Schöpfer sich als solcher in Beziehung setzt zu seiner Schöpfung und damit selber begrenzt, setzt dabei voraus, dass er im Verhältnis zur Zeit selbst gewissermaßen zeitlich, geschichtlich wird. Es gilt, Gottes „Geschichte mit der Geschichte“ zu denken – freilich so, dass dabei seine Ewigkeit nicht aufhört. Diese Paradoxie ist im Grunde keine: Wie im Menschen als dem „Ebenbild Gottes“ zwei Gehirnhälften miteinander schalten und walten, nämlich eine eher räumlich-holistisch orientierende und eine eher zeitlich-diskursiv denkende, so ist in Gott selbst das Miteinander von Ewigkeit und zeitlichen Bezügen kein Widerspruch, sondern das Kennzeichen seiner göttlichen Lebendigkeit.

Durch die Leidensfähigkeit begrenzt sich Gott selber. Dieser Gedanke der göttlichen Selbstbegrenzung, ja Selbstentäußerung kann aber am Ende nicht nur den Vater und den Sohn umfassen, sondern muss trinitarisch gedacht werden. Gewiss behält sich der allmächtige Vater heilsame Letztkontrolle vor, entäußert sich aber seiner Allmacht jedenfalls auch selber ein Stück weit insofern, als er die Schöpfung zunächst als wirklich Anderes werden und sein lässt, also sich mitnichten als ihr steter Regent betätigt. Die Anwesenheit Gottes in seiner noch unvollendeten Schöpfung kann schwerlich anders gedacht werden als im Modus

göttlicher Selbstzurücknahme: Auf seine Allmacht, Herrlichkeit und Heiligkeit hin ist die Welt nicht nur noch nicht „durchsichtig“; vielmehr beruht diese „Undurchsichtigkeit“ darauf, dass Gott sich jener machtvollen Eigenschaften ein Stück weit und eine Zeit lang begibt, ohne sie dabei schlechthin aufzugeben. Seine Vorsehung besteht also nicht in ständiger Lenkung sämtlicher Dinge, sondern – aus Liebe! – in förderndem Werden-Lassen der Kreatur bei Wahrung seiner Freiheit zu einzelnen Eingriffen wie zum endgültigen Ab- und Umbruch.

Ich schlage vor, Gott den Geist, also die dritte Person der Trinität, als genau jene Größe zu interpretieren, deren Wesen und Sinn darin besteht, die ursprüngliche „kosmische“ Funktion der zweiten Person wegen deren Bestimmtheit zur Menschwerdung zu übernehmen. Damit kommt eine Beschreibung der Funktion jener dritten Person in Gott zum Tragen, der ansonsten im Lauf der Dogmengeschichte eher nur nebulöse Rollen – wie z.B. das „Band der Liebe“ zwischen Vater und Sohn zu sein (Augustin) – zugewiesen worden sind. Der Geist ist von Anfang an mit der „kosmischen“ Aufgabe bedacht, Gottes konkrete Relation zur Schöpfung auszuführen.

Vom Sohn übernimmt der Heilige Geist konsequent auch die Bewegung der Selbstentäußerung. Er ist es, der die noch unerlöste, entfremdete Welt und in ihr die entfremdeten Menschen konkret hält und erhält, trägt und erträgt. Das ist das Mysterium des Heiligen Geistes in der noch unfertigen Schöpfung: Vom Vater gesandt, ermöglicht er das Sein der Welt in ihrem Anders-Sein so, dass sie von Gott einerseits gehalten und berührt, andererseits auch freigegeben ist dazu, sich zunächst einmal ein Stück weit autonom zu konstituieren, bevor sie aus diesem unerlässlichen Status heraus in seine Herrschaft hineingeholt werden wird.

Auch in unserem Geist fördert und toleriert der entäußerte Heilige Geist Eigensein, während er zugleich verborgen präsent ist. Er muss ja vom natürlichen Menschen gedacht werden können, ohne erkannt zu werden. Freilich wird es nicht für immer bei dieser Entäußerung bleiben. Vielmehr wird sie am Ende in die „Erhöhung“ des bis dahin ein Stück weit entäußerten heiligen Geistes münden, in die Rückkehr zu seiner Herrlichkeit. Das aber geschieht in kleinen Ansätzen schon überall dort, wo der Christusglaube zu wahrer Gottes- und damit auch Geisteserkenntnis führt – und vollends, wenn die universale Erlösung der Schöpfung erfolgen wird.

RUDOLF CARNAP

Sätze über Gott sind sinnlos

Wenn wir sagen, dass die sog. Sätze der Metaphysik *sinnlos* sind, so ist dies Wort im strengsten Sinn gemeint. Im unstrengen Sinn pflegt man zuweilen einen Satz oder eine Frage als sinnlos zu bezeichnen, wenn ihre Aufstellung gänzlich unfruchtbar ist (z. B. die Frage: „Wie groß ist das durchschnittliche Körpergewicht derjenigen Personen in Wien, deren Telefonnummer mit ‚3‘ endet?“); oder auch einen Satz, der ganz offenkundig falsch ist (z. B. „im Jahr 1910 hatte Wien 6 Einwohner“), oder einen solchen, der nicht nur empirisch, sondern logisch falsch, also kontradiktorisch ist (z. B. „von den Personen A und B ist jede 1 Jahr älter als die andere“). Derartige Sätze sind, wenn auch unfruchtbar oder falsch, doch sinnvoll; denn nur sinnvolle Sätze kann man überhaupt einteilen in (theoretisch) fruchtbare und unfruchtbare, wahre und falsche. Im strengen Sinn *sinnlos* ist dagegen eine Wortreihe, die innerhalb einer bestimmten, vorgegebenen Sprache gar keinen Satz bildet: Es kommt vor, dass eine solche Wortreihe auf den ersten Blick so aussieht, als sei sie ein Satz: in diesem Falle nennen wir sie einen *Scheinsatz*. Unsere These behauptet nun, dass die angeblichen Sätze der Metaphysik¹ sich durch logische Analyse als Scheinsätze enthüllen.

Eine Sprache besteht aus Vokabular und Syntax, d. h. aus einem Bestand an Wörtern, die eine Bedeutung haben, und aus Regeln der Satzbildung; diese Regeln geben an, wie aus Wörtern der verschiedenen Arten Sätze gebildet werden können. Demgemäß gibt es zwei Arten von Scheinsätzen: entweder kommt ein Wort vor, von dem man nur irrtümlich annimmt, dass es eine Bedeutung habe, oder die vorkommenden Wörter haben zwar Bedeutungen, sind aber in syntaxwidriger Weise zusammengestellt, so dass sie keinen Sinn ergeben. Wir werden an Beispielen sehen, dass Scheinsätze beider Arten in der Metaphysik vorkommen. Später werden wir dann überlegen müssen, welche Gründe für unsere Behauptung sprechen, dass die gesamte Metaphysik aus solchen Scheinsätzen besteht.

Nehmen wir beispielshalber an, jemand bilde das neue Wort „babig“ und behaupte, es gäbe Dinge, die babig sind, und solche, die nicht babig sind. Um die Bedeutung dieses Wortes zu erfahren, werden wir ihn nach dem Kriterium fragen: Wie ist

im konkreten Fall festzustellen, ob ein bestimmtes Ding babig ist oder nicht? Nun wollen wir zunächst einmal annehmen, der Gefragte bleibe die Antwort schuldig; er sagt, es gebe keine empirischen Kennzeichen für die Babigkeit. In diesem Falle werden wir die Verwendung des Wortes nicht für zulässig halten. Wenn der das Wort Verwendende trotzdem sagt, es gebe babige und nicht babige Dinge, nur bleibe es für den armseiligen, endlichen Verstand des Menschen ein ewiges Geheimnis, welche Dinge babig sind und welche nicht, so werden wir dies für leeres Gerede ansehen. Vielleicht wird er uns aber versichern, dass er mit dem Wort „babig“ doch etwas meine. Daraus erfahren wir jedoch nur das psychologische Faktum, dass er irgendwelche Vorstellungen und Gefühle mit dem Wort verbindet. Aber eine Bedeutung bekommt das Wort hierdurch nicht. Ist kein Kriterium für das neue Wort festgesetzt, so besagen die Sätze, in denen es vorkommt, nichts, sie sind bloße Scheinsätze.

Zweitens wollen wir den Fall annehmen, dass das Kriterium für ein neues Wort, etwa „bebig“, festliegt; und zwar sei der Satz: „Dies Ding ist bebig“ stets dann und nur dann wahr, wenn das Ding viereckig ist. (Dabei ist es für unsere Überlegungen ohne Belang, ob dieses Kriterium uns ausdrücklich angegeben wird, oder ob wir es dadurch feststellen, dass wir beobachten, in welchen Fällen das Wort bejahend und in welchen Fällen es verneinend gebraucht wird.) Hier werden wir sagen: Das Wort „bebig“ hat dieselbe Bedeutung wie das Wort „viereckig“. Und wir werden es als unzulässig ansehen, wenn die das Wort Verwendenden uns sagen, sie „meinten“ aber etwas anderes damit als „viereckig“; es sei zwar jedes viereckige Ding auch bebig und umgekehrt, aber das beruhe nur darauf, dass die Viereckigkeit der sichtbare Ausdruck für die Bebigkeit sei, diese aber sei eine geheime, selbst nicht wahrnehmbare Eigenschaft. Wir werden entgegennehmen, dass, nachdem hier das Kriterium festliegt, auch schon festliegt, dass „bebig“ „viereckig“ bedeutet, und dass gar nicht mehr die Freiheit besteht, dies oder jenes andere mit dem Wort zu „meinen“.

Ein anderes Beispiel ist das Wort „Gott“.² Bei diesem Wort müssen wir, abgesehen von den Varianten seines Gebrauchs innerhalb eines jeden der Gebiete, den Sprachgebrauch in drei verschiedenen Fällen oder historischen Perioden, die aber zeitlich ineinander überfließen, unterscheiden. Im *mythologischen* Sprachgebrauch hat das

¹ Metaphysik ist die philosophische Lehre von den letzten, nicht erfahr- und erkennbaren Gründen und Zusammenhängen des Seins.

² Carnap hat in dem hier ausgelassenen Textstück als erstes Beispiel metaphysischer Wörter den Terminus „Prinzip“ analysiert.

Wort (bzw. mit den Parallelwörtern anderer Sprachen) zuweilen körperliche Wesen bezeichnet, die etwa auf dem Olymp, im Himmel oder in der Unterwelt thronen, und die mit Macht, Weisheit, Güte und Glück in mehr oder minder vollkommenem Maße ausgestattet sind. Zuweilen bezeichnet das Wort auch seelisch-geistige Wesen, die zwar keinen menschenartigen Körper haben, aber doch irgendwie in den Dingen oder Vorgängen der sichtbaren Welt sich zeigen und daher empirisch feststellbar sind. Im *metaphysischen* Sprachgebrauch dagegen bezeichnet „Gott“ etwas Überempirisches. Die Bedeutung eines körperlichen oder eines im Körperlichen steckenden seelischen Wesens wird dem Wort ausdrücklich genommen. Und da ihm keine neue Bedeutung gegeben wird, so wird es bedeutungslos. Allerdings sieht es häufig so aus, als gäbe man dem Wort „Gott“ eine Bedeutung auch im Metaphysischen. Aber die Definitionen, die man aufstellt, erweisen sich bei näherem Zusehen als Scheindefinitionen; sie führen entweder auf logisch unzulässige Wortverbindungen (von denen später die Rede sein wird) oder auf andere metaphysische Wörter zurück (z. B. „Urgrund“, „das Absolute“, „das Unbedingte“, „das Unabhängige“, „das Selbstständige“ und dergl.), aber in keinem Fall auf die Wahrheitsbedingungen seines Elementarsatzes. Bei diesem Wort wird nicht einmal die erste Forderung der Logik erfüllt, nämlich die Forde-

rung nach Angabe seiner Syntax, d. h. der Form seines Vorkommens im Elementarsatz. Der Elementarsatz müßte hier die Form haben „x ist ein Gott“; der Metaphysiker aber lehnt entweder diese Form gänzlich ab, ohne eine andere anzugeben, oder er gibt, wenn er sie annimmt, nicht die syntaktische Kategorie der Variablen x an. (Kategorien sind z. B.: Körper, Eigenschaften von Körpern, Beziehungen zwischen Körpern, Zahlen usw.).

Zwischen dem mythologischen und dem metaphysischen Sprachgebrauch steht der *theologische Sprachgebrauch* in Bezug auf das Wort „Gott“. Hier liegt keine eigene Bedeutung vor, sondern man schwankt zwischen jenen beiden Anwendungsarten hin und her. Manche Theologen haben einen deutlich empirischen (also in unserer Bezeichnungsweise „mythologischen“) Gottesbegriff. In diesem Fall liegen keine Scheinsätze vor; aber der Nachteil für den Theologen besteht darin, dass bei dieser Deutung die Sätze der Theologie empirische Sätze sind und daher dem Urteil der empirischen Wissenschaft unterstehen. Bei anderen Theologen liegt deutlich der metaphysische Sprachgebrauch vor. Wieder bei anderen ist der Sprachgebrauch unklar, sei es, dass sie zuweilen diesem, zuweilen jenem Sprachgebrauch folgen, sei es, dass sie sich in nicht klar fassbaren, nach beiden Seiten schillernden Ausdrücken bewegen.

MANFRED L. PIRNER

Religionsunterricht als Sprachlernen?

Ein Beitrag zur Diskussion

Deutschunterricht in der 4. Klasse Grundschule einer größeren deutschen Stadt. Von den 24 Schülerinnen und Schülern sind acht Russlanddeutsche, von denen fünf noch kaum ein Wort Deutsch können, des Weiteren vier Türken, zwei Libanesinnen und ein Algerier, die alle ein mehr oder weniger gebrochenes Deutsch sprechen. Für die Deutschlehrerin gestaltet sich der Unterricht nahezu als die buchstäbliche Quadratur des Kreises: Durch innere Differenzierung versucht sie, so gut es geht, den einen die ersten Anfänge der deutschen Sprache zu vermitteln, die anderen in ihrer bruchstückhaften Sprachkompetenz ein Stück weiterzubringen und den „Muttersprachlern“, die jedoch zum Teil starke Dialektfärbungen erkennen lassen, zu einem vertieften und systematischeren Verständnis des Deutschen zu verhelfen.

Wenn Religionsunterricht mit Sprachunterricht verglichen werden soll, dann scheint mir eine Situation wie die geschilderte am ehesten analogiefähig zu sein. Auch im Religionsunterricht haben wir es in der überwiegenden Mehrheit nicht mehr mit „Muttersprachlern“ im Sinn von christlich sozialisierten Schülerinnen und Schülern zu tun, sondern mit solchen, für die die christlich-religiöse Sprache eine Fremdsprache ist, die sie allenfalls fragmentarisch kennen gelernt haben bzw. nur sehr gebrochen sprechen. Selbst die religiös sozialisierten oder zumindest interessierten Kinder und Jugendlichen sind durch starke dialektähnliche Unterschiede geprägt. Ein solcher Vergleich mit einem Deutschunterricht der oben skizzierten Art kann uns, so denke ich, zunächst einmal bewusst machen, was wir als Religionslehrerinnen und -lehrer eigentlich leisten, wenn wir uns der Aufgabe religiöser Bildung in der Schule stellen; er macht aber auch deutlich, dass die Ansprüche an den Religionsunterricht tatsächlich nicht zu hoch angesetzt werden dürfen, damit wir uns nicht selbst überfordern - zumal ein wesentlicher *Unterschied* zwischen Religionsunterricht und Deutschunterricht darin liegt, dass die Kinder in einer Umwelt leben, in der die deutsche Sprache in ständigem Gebrauch und für die Alltagskommunikation unentbehrlich ist, so dass nicht nur die Lernmotivation (besonders für die Ausländerkinder) entsprechend hoch sein wird, sondern die schulischen Lernprozesse auch ständig durch nicht-intentionales Lernen im Alltag verstärkt und ergänzt werden, während die christliche Tradition

zwar, oft unerkannt, unsere deutsche Sprache und Kultur nach wie vor prägt, aber im Bewusstsein der breiten Öffentlichkeit allenfalls ein Randdasein führt.

Meine eher spontane und noch wenig durchreflektierte Assoziation mit dem Deutschunterricht scheint jedenfalls zu bestätigen: Das religionspädagogische Denkmodell, religiöse Bildung als Sprachlernen aufzufassen, kann möglicherweise tatsächlich helfen, bestimmte Aspekte religionsunterrichtlicher Bildungsprozesse besser zu erfassen, ihre Schwierigkeiten klarer zu erkennen, ihre Chancen und vor allem ihre Grenzen deutlicher wahrzunehmen. An den tastenden Versuchen einer kritischen Sondierung der religionspädagogischen Tragfähigkeit des Sprachmodells möchte ich mich im Folgenden mit einigen subjektiv getönten Fragestellungen und Akzentuierungen beteiligen.

1. Christliche Sprachkultur und Alltagskultur

Die *Chance* des Sprachmodells liegt sicherlich in der Profilierung des Christlich-Religiösen als „eigene Provinz“ (Schleiermacher) mit einer eigenständigen, unersetzbaren Bildungskraft; seine *Gefahr* sehe ich in seiner Tendenz zur „Provinzialität“ und zum Partikularismus. Als These formuliert: Es wird darauf ankommen, wie das Verhältnis von Eigenständigkeit und Offenheit, von Identität und Kommunikativität christlicher „Sprache“ bestimmt wird, und zwar in Bezug auf andere Kulturbereiche ebenso wie auf die Alltagssprache des *Common Sense* und die „Sprachspiele“ derjenigen Kinder und Jugendlichen, die im Religionsunterricht sitzen.

Eine besondere Chance des Sprachmodells liegt m.E. eben gerade auch darin, auf die „Familienähnlichkeiten“ (Wittgenstein) zwischen den Sprachspielen anderer Kulturbereiche und der christlichen Sprache zu achten, ohne dabei vorschnell und vereinnahmend identische Erfahrungen oder einen gemeinsamen ontologischen „Untergrund“ zu unterstellen. So könnten beispielsweise Erscheinungen aus der jugendkulturellen Popmusik in ihrer strukturellen Ähnlichkeit zu Phänomenen aus dem religiösen und christlichen Bereich in den Blick genommen werden, ohne die Kinder und Jugendlichen auf „Religion“ festzunageln. Stattdessen wäre nach „Übergängen“ zwischen den unterschiedlichen, aber ähnlichen Sprachspielen zu fragen. Dabei würde man auch feststellen, wie stark christliche Sprach-, Vorstellungs- und Gefühlsmuster in popkulturelle Bereiche eingegangen sind und sich in diesem Prozess verändert haben. Wichtig wäre dann, solche popkulturellen Sprachspiele von

Kindern und Jugendlichen im Religionsunterricht ernst zu nehmen und sie zu thematisieren, weil hier bereits Themen wie „Gott“, „Glaube“, „Himmel“, „Engel“ u.v.m. zur Sprache kommen. Grundsätzlich darf bzw. muss man m. E. davon ausgehen, dass die Heranwachsenden nicht erst die christliche Sprachtradition lernen müssen, um überhaupt „religiöse Sprachkompetenz“ zu gewinnen, sondern sie bringen bereits ihre eigenen, auch religiösen und religionsähnlichen Sprachspiele mit. Diese bilden, ob von der Religionslehrkraft wahrgenommen oder nicht, den Verstehenshintergrund bei der – immer subjektiv bestimmten – Aneignung von Elementen des christlichen Sprachspiels im Religionsunterricht, fließen in dieses ein und verändern es. Hier stellt sich die fundamentale religionspädagogische Frage, inwieweit die Heranwachsenden ein vorgegebenes Sprachspiel übernehmen sollen (um dann im traditionellen Sprachraum des christlichen Glaubens eigene Erfahrungen machen bzw. ausdrücken zu können) oder inwieweit sie ihre eigenen mitgebrachten Sprachspiele kreativ und experimentell mit dem Sprachspiel des christlichen Glaubens verbinden dürfen sollen (um in den traditionellen Sprachraum ihre eigenen Vorstellungen einzubringen und die Tradition nicht nur zu pflegen, sondern auch für sich selbst kreativ weiterzuentwickeln). Anders gefragt: Wie viel Freiraum lässt bzw. ermöglicht (!) der Sprachraum des christlichen Glaubens? Andererseits auch: Wie weit muss man sich erst einmal auf das Sprachspiel des christlichen Glaubens einlassen, um es als „Sprachgewinn“ (K.F. Haag) erfahren zu können? In der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion wird diese Frage vor allem unter den Stichworten „Aneignung und Vermittlung“ thematisiert.

2. Christliches Sprachspiel und Aneignungsprozess

Eine Chance des Sprachmodells sehe ich darin, Erkenntnisse aus der (an der Sprache sowie an den Massenmedien orientierten) Rezeptionsforschung stärker als bisher aufzunehmen, nach denen der/die Rezipient/in immer ihre jeweils eigenen Vorerfahrungen, Voreinstellungen, kulturellen Prägungen usw., aber auch ihre entwicklungs- und persönlichkeitspsychologischen Wahrnehmungs- und Denkmuster in den Rezeptionsprozess mit einbringen. *Aneignung* ist demnach nicht ein weithin passives Übernehmen und Nachvollziehen von Vorgegebenem, sondern ein aktiver, produktiv-konstruktiver Prozess. Das Wissen um diese Charakteristika des Aneignungspro-

zesses kann m. E. in zweifacher Weise die Wahrnehmung von religiösen Bildungsprozessen schärfen: Zum einen können sie nahelegen, dass nicht in jedem Fall von den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler ausgegangen werden muss, um dann erst in einem zweiten oder dritten Schritt die religiöse Tradition mit ihr in Verbindung zu bringen. Auch im Ausgang von der Tradition bzw. von der christlichen Sprache werden die Heranwachsenden ihre Erfahrungen, ihre Vorverständnisse usw. nahezu unvermeidlich einbringen. Zum anderen setzt dieses traditionsorientierte Verfahren allerdings einen gewissen Grad der Verständlichkeit der christlichen Sprache sowie die Motivation, sich auf sie einzulassen, bereits voraus und bietet keine Garantie dafür, dass die christliche Tradition die vorhandenen Erfahrungen und Vorverständnisse stärker verändert als diese im Aneignungsprozess die Tradition verändern. Wenn dies stimmt, dann kann es im Religionsunterricht kaum um eine „einfache“ Einführung in die christliche Sprache gehen, sondern um eine solche, die *didaktisch kontrollierte und verantwortete „Übergänge“* bzw. Aneignungsprozesse anstößt und ermöglicht.

3. Traditionspflege oder exemplarische Erschließung?

Wieder stark vereinfacht und zugespitzt: Geht es mehr darum, dass die Schülerinnen und Schüler möglichst viele unserer herrlichen Kirchenlieder im Religionsunterricht lernen, weil sie - wie wir wissen - ein wertvolles Kultur- und Bildungsgut darstellen, oder geht es mehr darum, den Heranwachsenden einige wenige Kirchenlieder so zu erschließen, dass *ihnen selbst* dieser Wert aufgeht? An dieser Stelle werden grundlegende religionspädagogische Weichen zu stellen sein. Die Versuchung ist groß, in einer Zeit, in der immer mehr Menschen immer weniger mit der christlichen Sprachkultur vertraut sind, den Schwerpunkt (wieder) auf das *Kennenlernen*, auf die Vermittlung von Wissen zu legen und dabei die Aspekte der Erschließung, Auseinandersetzung und Aneignung zu vernachlässigen. Statt sich „auch noch“ mit Lebensthemen der Schülerinnen und Schüler oder mit gesellschaftlichen Problemen auseinanderzusetzen, kann es einfacher und in der kirchen- und traditionsfernen Zeit gebotener erscheinen, sich auf das Lehren der (traditionell verstandenen) christlichen Sprache zu beschränken. Andererseits kann natürlich nur das erschlossen und angeeignet werden, was auch kennen gelernt wird bzw. wurde.

4. Selbsttranszendierung und Selbstrelativierung als Kennzeichen christlicher Sprache

So sehr Wittgenstein zuzustimmen ist, dass wir nichts „haben“ als die im weitesten Sinn sprachlichen Äußerungen, um uns über uns selbst und miteinander zu verständigen, so wenig kann doch bestritten werden, dass es Bereiche des „Unsagbaren“ gibt, hinsichtlich derer die Sprache keine darstellende, sondern eine allenfalls diktische, also hinweisende oder verweisende bzw. eine symbolische Funktion hat. Wenn wir z. B. davon sprechen, dass uns „das Herz bricht“, so weisen wir auf ein Gefühlsgeschehen, das sich sprachlich letztlich nicht ausdrücken lässt. Und so sehr auch solche Gefühlserlebnisse von kulturellen und sprachlichen Prägungen beeinflusst sein mögen (z. B. vom Verständnis von romantischer Liebe und Vorbildern, die deren Enttäuschung als „herzbrechend“ beschrieben haben), handelt es sich doch um Bewusstseinsprozesse, die letztlich unzugänglich sind und eben nur symbolisch, „uneigentlich“ repräsentiert werden können. Dies gilt nun erst recht für jegliches Reden über Gott oder eine göttliche Wirklichkeit, denn hier handelt es sich sozusagen um das „Unsagbare“ par excellence bzw. per Definition. Religiöse Sprache bzw. christliche Sprache leistet nun zweierlei: Sie er-

möglicht zum einen überhaupt das Reden über das „Unsagbare“, und sie ermöglicht dieses Reden zum anderen gerade dadurch, dass sie die Differenz zwischen sprachlichem Ausdruck und dem „Unsagbaren“ präsent hält. Religiöse Sprache transzendiert sich damit selbst und relativiert sich selbst. Im Ausdruck „unser himmlischer Vater“ beispielsweise dient das Adjektiv „himmlisch“ zur speziellen Qualifizierung bzw. Relativierung des Wortes „Vater“ und damit zur Transzendierung jeglicher Vatern Vorstellung, die wir haben. Das christliche Sprachspiel charakterisiert sich m. E. dadurch, dass es einen kulturellen (Erfahrungs-)Raum eröffnet, in dem Sprache transzendierende Erfahrungen einerseits zur (symbolisch relativierten) Sprache kommen können und andererseits solche Erfahrungen angeregt werden können. In diesem Sinn könnte eine Aufgabe des Religionsunterrichts darin gesehen werden, den Schülerinnen und Schülern das vorübergehende, experimentelle „Eintauchen“ in diesen sprachlich-kulturellen Raum zu ermöglichen, in dem man über sonst nur schwer artikulierbare Erfahrungen kommunizieren und – in aller durch den schulischen Rahmen bedingten Bruchstückhaftigkeit – neue Erfahrungen machen kann.

GÜNTER LANGE

Bilderverbot

Religionspädagogisch interessiert uns vor allem die Frage nach den Gründen und der Bedeutung dieses Bilderverbots. In aller Kürze: Zunächst ist damit ein Fremdgötterverbot gemeint. Wer Bilder benutzt, bezieht sich auf andere Gottheiten und tastet also Jahwes Einzigkeit an: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.“

Aber weshalb duldeten man auch keine Bilder von Jahwe, dem einzigen Gott? Es muss mit der Unvergleichlichkeit dieses Gottes zu tun haben. Der Verzicht auf jegliches Gottesbild enthält ein Bekenntnis: der Gott Israels ist unverwechselbar anders als alle anderen und als alles andere – und er selbst legt den größten Wert auf diesen Unterschied. Deshalb ist schließlich das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem leer.

Vielleicht müsste man es heutigen Schülern so erklären: Bilder sprechen unseren Seh-Sinn an. Dieser beeinflusst den Menschen stärker als alle anderen Sinne. Sehen schafft eine Evidenz, der man sich kaum entziehen kann (daher rührt ja wohl auch die überwältigende Autorität des Fernsehens heute). Wenn die nicht anwesende Person im Bild präsent gemacht wird, erweckt das den Eindruck von „Realpräsenz“; die Verbindung zwischen Abbild und der abgebildeten Person bekommt leicht magischen Charakter.

Mit anderen Worten: Bilder können ein Mittel in der Hand der Menschen sein, Gott zu nötigen. Sie tasten dann die Freiheit des Gottes an, der sich souverän zeigt wann und wie ER will, der bei seinem Volk ist in dessen Geschichte, und im lebendigen Menschen, aber nicht in von Menschen hergestellten Gegenständen, durch die ER fixiert würde. Das Bilderverbot stellt klar, dass dieser Gott unverfügbar ist, lebendig und frei. Die Unverfügbarkeit dürfte der springende Punkt sein beim Jahwe-Bild-Verbot, nicht jedoch Gottes Geistigkeit und Transzendenz, wie später die grie-

chisch geprägten Theologen meinten (und damit allerdings die Inkarnation implizit als Aufhebung des Bilderverbots durch Gott selbst deuten konnten – wie es auf dem Bilder-Konzil 787 in Nicäa geschah).

Zur Präzisierung ist noch hinzuzufügen, dass Bildworte, also Metaphern für Gott im Alten und Neuen Testament nicht demselben Verdikt unterliegen. Es darf von diesem Gott offensichtlich bilhaft-metaphorisch gesprochen werden – von seiner Hand und seinem Arm, von seinem Auge und seinem Ohr, von Gott als Fels und Burg, als Feuer oder Sonne, ja es kann sogar gesagt werden, dass dieser Gott mit seinem Schuh wirft (Psalm 108,10) oder dass er sich als Frisör betätigt (Jes 7,20). Aber das bleibt doch eine schwebende, subjektiv gefärbte, rein innerliche Vorstellung. Wird diese nach außen projiziert, materialisiert und damit intersubjektiv scharf umrissen und festgestellt, so dass die „Glaubensphantasie“ dadurch ungebührlich festgelegt wird, so ist eine entscheidende Grenze überschritten: Bildworte, konventionelle und kühne, sind theologisch möglich, Statuen und Gemälde dagegen nicht. Das Bilderverbot darf deshalb auch nicht einfach als eine Absage an alles Künstlerisch-Ästhetische gewertet werden. Der zunehmende Bildverzicht in Israel und dessen Übernahme durch die frühe Kirche führten dazu, dass die ganze künstlerische Kraft und Kompetenz in die Gestaltung von erzählenden und poetischen Texten investiert wurden.

Auch wenn wir Christen uns mit guten Gründen, die mit der Mensch- und Sichtbarwerdung Gottes in Jesus Christus zu tun haben, nicht mehr wörtlich an das Bilderverbot halten, muss doch in aller Bilderfreude die Intention des Bilderverbots zum Zuge kommen: Gottes Freiheit nicht anzutasten und die Vorstellung von Gott offen zu halten. Es fragt sich zum Beispiel, ob die im Mittelalter im Westen üblich werdenden persönlichen Gottvaterbilder nicht doch diese Grenze verletzen.

SIEGFRIED KREUZER

Artikel: Bild/Ebenbild

I. Bilder

1. Zum Thema Bild wird meist und fast ausschließlich an das Bilderverbot im Dekalog gedacht, das das Judentum geprägt, aber auch das Christentum und in weiterer Folge den Islam beeinflusst hat. Umso größer war das Erstaunen, als archäologische Funde zeigten, dass die antiken Synagogen sowohl des Mutterlandes als auch der Diaspora einen reichen Bilderschmuck (samt Tier- und Menschendarstellungen) besaßen. Auch durch archäologische Funde ist heute belegt, dass es in Israel Bilder gab. Das AT selbst spricht an vielen Stellen und durchaus auch positiv über Bilder.
2. Bildhafte Darstellungen werden bei der Beschreibung des salomonischen Tempels (1 Kön 6f) erwähnt: Die Wände des Tempels waren mit Keruben, Palmetten¹ und Blumenranken geschmückt. Die fahrbaren Geräte waren mit Keruben, Löwen, Rindern und Palmetten versehen. Das große Wasserbecken vor dem Tempel ruhte auf zwölf aus Metall gegossenen Rindern. Im innersten Raum des Tempels (Debir/Allerheiligstes) standen – als Symbol für den Thronszitz Jahwes – die beiden großen Keruben, die den ganzen Raum ausfüllten. Auch in der Beschreibung der weiteren Einrichtung des Tempels bzw. des Heiligtums („Stiftshütte“) und bei der Kleidung der Priester (Ex 25-31 und 35ff) wird großes und vielfältiges kunsthandwerkliches Bemühen deutlich. Die Fähigkeit dazu wird als Gabe Gottes hervorgehoben (Ex 31,1-11). Die Bundeslade als Thronszitz Gottes trug zwei Keruben (Ex 25). Wahrscheinlich wurden auch die Stierbilder in den Heiligtümern von Dan und Bethel ursprünglich als Postamente (= Unterbau) für den unsichtbar darüber präsenten Gott verstanden. Ein religiöses Symbol, das trotz der Herleitung von Mose um etwa 700 v.Chr. aus dem Jerusalemer Tempel entfernt wurde, ist die eiserne Schlange (2 Kön 18,4; vgl Num 21,4-9).
3. Bildliche Darstellungen aus dem nichtreligiösen Bereich werden seltener erwähnt, sind aber beim Palast Salomos ebenso vorauszu-

setzen wie beim persönlichen Schmuck der israelitischen Frauen. Auch durch archäologische Funde bezeugt sind schöne Elfenbeinschnitzereien. Die Propheten kritisieren sie nicht wegen des Bildgehaltes, sondern als Luxusartikel der Reichen (Amos 3,15; 6,4).

4. Neben diesen Bildern im Sinn der bildenden Kunst enthält das AT viele sprachliche Bilder. In den Gleichnissen und Vergleichen finden sich sowohl Hinweise auf Pflanzen (Weinstock bzw. Weinberg für das Gottesvolk, Ps 80; Jes 5; Zeder als Bild für das Königshaus, Ez 17), als auch auf Tiere (als Bild für einen König, Ez 17, als Bild für Weltreiche, Dan 7f) und Menschen bzw. menschengestaltige Wesen. Auch das Wirken Gottes wird sowohl mit dem Verhalten von Menschen als auch Tieren verglichen: „Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten.“ (Ps 103, 13) „Wie einen seine Mutter tröstet, so tröste ich euch.“ (Jes 66,13) „Im Schatten deiner Flügel.“ (Ps 17,8; 36,8 u.ö.; Dtn 32,11) Durch den Vergleich Israels mit einer Frau (Hos 2,3; vgl. Jer 2,1; Ez 16,23) bzw. einem Sohn (Hos 11,1 „als Israel jung war, gewann ich es lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn“, vgl Dtn 14,1) wird der Vergleich mit einem Ehemann bzw. Vater angedeutet. Allerdings geht es bei diesen Aussagen nicht um Gottes-Bilder, sondern um das Handeln Gottes, und es bleibt beim Vergleich: „wie“. Darum wird häufiger nur die menschliche Seite des Bildes angesprochen (z.B. „Söhne habe ich großgezogen“, Jes 1,2; „Söhne seid ihr!“, Dtn 14,1). Eine unmittelbare Gleichsetzung wird nur bei der Bezeichnung Gottes als Vater (des Volkes Israel) vollzogen (Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7).

II. Bilderverbot

1. Die Intention des Bilderverbotes wird schon durch die älteren Formulierungen im Bundesbuch und im kultischen Dekalog angezeigt: „Ihr sollt euch keine Götter aus Silber oder Götter aus Gold machen“ (Ex 20,23) und: „Aus Metall gegossene Götter sollst du dir nicht machen“ (Ex 34,17). Es geht hier um das Verbot sichtbarer und greifbarer Abbildungen Gottes. Im Heiligkeitsgesetz (Lev 19,4; 26,1) ist das Bilderverbot ebenfalls auf die Kultbilder und auf die Ablehnung fremder Götter bezogen.
2. Mit diesem Verbot wird Jahwe, der Gott Israels, von der in Kanaan üblichen Kultpraxis abgehoben. Die Verschiedenheit wirkt sich

¹ Eine Palmette ist ein Ornament, das aus der Abstraktion eines Palmenwipfels hervorgeht.

aber nicht nur gegenüber anderen Gottheiten und deren Verehrern und Verehrerinnen aus, sondern Jahwe wahrt dadurch auch seine Freiheit und Unverfügbarkeit. So wie er nicht durch Missbrauch seines Namens verfügbar sein will, so auch nicht durch die Verfügbarkeit eines Kultbildes. Vielleicht drückt sich darin ein gewisses nomadisches Erbe aus und ein Protest gegen eine zu enge Bindung des Jahwekultes an die aufwendig ausgestalteten großen Heiligtümer. Das Bilderverbot steht aber insbesondere im Gegensatz zur in Kanaan verbreiteten Volksfrömmigkeit, in der Götterbilder und Amulette beliebt und verbreitet waren. Bei den Reformen der späteren Königszeit fand wohl auch das Bilderverbot verstärkte Beachtung. Die Entfernung der ehernen Schlange aus dem Tempel (2 Kön 18) ist als Zeichen eines verfeinerten Empfindens für die Bildlosigkeit des Jahwekultes zu bewerten.

3. Die bekannteste und prägnanteste Formulierung des Bilderverbotes liegt in den beiden Fassungen des Dekalogs vor (Ex 20,4f; Dtn 5,8f): „Du sollst dir kein Gottesbild (päsäl) machen und keine Darstellung (temuna) von irgendetwas droben im Himmel, unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde. Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen“. Päsäl bezeichnet den Aspekt der handwerklich-künstlerischen Herstellung, temuna dagegen mehr die äußere Form, das Aussehen, somit den bildhaften Aspekt. Dass es mit dem Bilderverbot um das Verbot der Verehrung anderer Götter geht, zeigt V.5 und ergibt sich aus der engen Verbindung mit dem vorangehenden ersten Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir / gegen mich“ (V.3).

Das Verbot „keine Darstellung von irgendetwas“ (aus allen drei Lebensbereichen Himmel, Erde und Wasser) kann darüber hinaus als prinzipielles Verbot von Bildern verstanden werden. Eine solche Deutung wurde zwar schon in der Spätzeit des AT und im frühen Judentum manchmal diskutiert, setzte sich aber nicht durch. Allerdings wurde das Bild zunehmend eng mit dem Wort verbunden: Die Visionen der nachexilischen Propheten und Apokalyptiker waren immer mit dem deutenden Wort verbunden und die frühjüdische Synagogenkunst war Veranschaulichung des Geschichts- und Schöpfungszeugnisses der Heiligen Schriften.

III. Ebenbild

1. Die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 26f) hat in der Dogmengeschichte eine breite, allerdings oft spekulative Entfaltung und Diskussion hervorgerufen. Die Bibelexegese hat hier wichtige Erkenntnisse gewonnen. Die alttestamentlichen Stellen sind Gen 1,26; 5,1.3 und 9,6 und gehören zur Priesterschrift. Die Aussagen stehen einerseits auf dem Hintergrund einer breiten altorientalischen Tradition und stellen andererseits in ihrem konkreten Gehalt eine genuine Neuprägung dar.
2. Der Grundgedanke von Ebenbild ist der Gedanke der Repräsentation. Schon im alten Ägypten wird der Pharao als Abbild des Sonnengottes Re bezeichnet. Die Bezeichnung „Abbild/Ebenbild des Re“ steht häufig neben oder statt „Sohn des Re“. Es geht dabei um die Taten des Pharao und um seine majestätische Erscheinung. Für Mesopotamien findet sich die Bezeichnung des Königs als Bild eines Gottes in Texten der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit (7. u. 6. Jh.), u.a. mit dem Wort salmu, Statue, Bild, das einem der beiden im AT verwendeten Begriffe entspricht. In Mesopotamien wie in Ägypten geht es dabei um die enge Beziehung zwischen Gott und König und die Ausübung der Herrschaft des Königs auf Erden. Neuerdings fand man in der aramäischen Inschrift auf der Statue eines aramäischen Königs bzw. assyrischen Vasalls des 9. Jh. das im AT verwendete Begriffspaar säläm und demut, Abbild und Ähnlichkeit. Damit ist die Statue gemeint, die den König darstellt und repräsentiert und zwar in Form einer sog. Beterstatue.
3. Dieses altorientalische Begriffsmaterial wurde im AT in schöpfungstheologischen Zusammenhang gestellt und vom König auf die Menschen insgesamt übertragen („demokratisiert“, besser gesagt: die Menschen insgesamt wurden in die Stellung des Herrschers erhoben). Diese besondere Würdestellung ist von Gott bedacht und gewollt: „Lasset uns Menschen machen...“ Als Ebenbild Gottes vertritt der Mensch Gott als Herrscher über die Schöpfung: „... als unser Abbild, und wie unsere Entsprechung. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (Gen 1,26). Der Herrschaftsauftrag wird in Verbindung mit der Segenszusage den Menschen ausdrücklich mitgeteilt (V.27). Leitbild für

Herrschaft ist dabei das Bild vom König als Hirten. Diese Herrschaft geschieht zunächst in einer friedlichen Welt und in friedlicher Nutznießung der Erträge der Schöpfung (V.29f). Erst nach der Sintflut ist von Furcht und Schrecken und von Tötung der Tiere zur Nahrung die Rede (Gen 9,2-4). Was hier über die besondere Stellung der Menschen gesagt wird, entspricht Ps 8. Dort staunt der Dichter, wie sehr Gott den Menschen hervorgehoben hat: „Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, und hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände...“.

4. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist somit nicht eine bestimmte Eigenschaft des Menschen (z.B. Vernunft oder Sprache), sondern seine Nähe zu Gott und sein besonderer Auftrag an und in Gottes Schöpfung. Die Herrschaft geschieht aber nicht autonom, sondern in enger Bindung an Gott: Gott teilt dem Menschen den Auftrag mit und gibt die Regeln bzw. setzt die Grenzen (Gen 1,29f; 9,2ff). Der Mensch ist nicht nur aus der Schöpfung hervorgehoben, sondern zu Gott hin (Ps 8). Und so wie die altorientalischen Herrscher ihrem Gott nahe und unter seinem Schutz standen, so ist mit dem Begriff der Ebenbildlichkeit in Gen 1 auch das Thema

der Nähe zum Schöpfer und der Beziehung zu ihm angesprochen. Diese Nähe und Repräsentation gilt Mann und Frau („er schuf sie männlich und weiblich“, Gen 1, 27), sie erlaubt aber keinen Rückschluss von den Menschen auf Gott. Das ergibt sich aus dem Plural („Gott schuf die Menschen...“, V.27) und auch daraus, dass zur Zeit der Abfassung von Gen 1 das Bilderverbot voll entfaltet war.

5. Würde und Schutz des menschlichen Lebens: Nach Gen 5,1.3 entspricht das Verhältnis zwischen Adam und seinem Sohn Set dem zwischen Gott und Adam: „...ihm gleich und nach seinem Bilde.“ Diese Verhältnisbestimmung zeigt, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen sich nicht mit dem Herrschaftsauftrag von Gen 1,26 erschöpft, sondern ihn ermöglicht. Die ganze Menschheit steht bleibend in dieser besonderen von Gott gegebenen Würde und diesem Auftrag. Dabei wird auch der genealogische Zusammenhang angesprochen, d.h. jeder, der und jede, die genealogisch-genetisch vom Menschen herkommt, ist Mensch und partizipiert an der von Gott gegebenen Würde (Gen 1) und dem von Gott gegebenen Schutz. Gen 9,1-6 begründet den Schutz des Lebens jedes Menschen und den Vorrang des menschlichen Lebens mit seiner Würde als Abbild Gottes.

BERNHARD GROM
HANS-WOLFGANG SCHILLINGER

Entwicklungsphasen des Gottesglaubens im Alten Testament

Die Schriften, die das Alte Testament bilden, dokumentieren eine Glaubens- und Denkgeschichte, die sich über Jahrhunderte erstreckt. Im folgenden sollen die Entwicklungsphasen nachgezeichnet werden, die der Gottesglaube vermutlich durchlaufen hat. Achten wir darauf, wie dieser Gottesglaube zunächst dem vergleichbarer Völker zum Verwechseln ähnlich und jeweils von der politischen und geistigen Lage Israels beeinflusst war, sich jedoch mehr und mehr in eine eigene, einmalige Richtung entwickelt hat. Während beispielsweise die Ägypter und die Griechen, die – ähnlich wie Israel – ihre nationale Unabhängigkeit an die Römer verloren hatten, einem unbestimmten Vielgottglauben verhaftet blieben (nur einzelne Philosophen vertraten einen klaren Monotheismus), entwickelte sich in Israel immer deutlicher ein Eingottglaube mit großen Hoffnungen.

Der Gott der Väter und des Exodus (1900 – 1200 v. Chr.)

Zur Zeit der Patriarchen verehrte jede Sippe ihren Gott, der sich dem Sippen-Oberhaupt als dem Stellvertreter für die ganze Sippe offenbarte. Man nannte darum diese Gottheit nicht nach einer bestimmten Wirkung (etwa Gott der Fruchtbarkeit, der Liebe, des Krieges u. ä.) und auch nicht nach einem bestimmten Ort (etwa Baal von Tyrus, Artemis von Ephesus), sondern nach der Beziehung zum Oberhaupt der Sippe: „Gott Abrahams“, „Gott Jakobs“ oder einfach „Gott meines Vaters“. Man glaubte, dass sich die Sippe in ihren Anliegen überall an ihn wenden kann, ohne ihn an einem festen Ort suchen zu müssen: Er „wohnt“ nirgends und bedarf auch keiner besonderen Priester. Vielleicht wurde er auch ohne Bilder und Statuen verehrt; allerdings scheint man ihm Opfer dargebracht zu haben. Der Gott der Väter teilt das Leben der Sippe; sein Wirken besteht darin, dass er sie auf ihren Wegen begleitet, sie vor Gefahren bewahrt und für ihr Wohl sorgt: auf seine Führung kann man vertrauen. Um dieses Vertrauen in eine Zukunft mit Gott zu stärken, erzählte man immer wieder, wie er sich als Beschützer und Begleiter „Abrahams, Isaaks und Jakobs“ erwiesen hat.

Vor allem aber bekannte und berichtete man dankbar, dass er die Vorfahren aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat. Geschichtlich geschah

wohl folgendes: Nomadische Gruppen aus den Steppen- und Wüstengebieten Südpalästinas kamen in Jahren, wo zu wenig Regen fiel, leicht in wirtschaftliche Schwierigkeiten. Um zu überleben, siedelten sie in das ägyptische Nildelta mit seinem günstigeren Klima über. Als Gegenleistung für die Weideerlaubnis mussten sie arbeiten. Einer Gruppe, die auf diese Weise in ägyptischem Frondienst stand, gelang nun das Erstaunliche, dass sie in die Wüste und damit in die Freiheit zurück fliehen und sich später in Palästina ansiedeln konnte. Die Befreiung dieser Gruppe aus der Knechtschaft Ägyptens und die Rettung auf ihrem Zug durch die „große und furchterregende Wüste“ (Dtn 1,19; 8,15) wurde immer als Tat ihres Gottes gesehen: Ihm verdankte man alles; schon die Flucht wurde auf seine Initiative zurückgeführt, war ein Vertrauen auf seine Verheißung und ein Wandeln auf seinen Wegen. Für das spätere Volk Israel war die Befreiung aus Ägypten stets die entscheidende Tat, durch die Gott dem Volk seine Zuwendung, seine „Erwählung“ gezeigt und sein besonderes Gottesverhältnis begründet hat.

Hier hatte man erfahren, dass Gott seinem Volk hilft und sich selbst für Unwürdige und Unterdrückte einsetzt, für sie da ist. Genau dies will die für das ganze Alte Testament grundlegende Bezeichnung „Jahwe“ sagen. Dieses Wort hat man vielleicht aus dem südlichen Palästina (wo die Midianiter beheimatet waren) übernommen, aber mehr und mehr im eben umschriebenen Sinn umgedeutet. „Jahwe“ ist kein Allgemeinbegriff wie „El“ oder „Gott“, sondern wurde nur von dem einen gesagt, den man so nannte. Sprachlich ist es ein Zeitwort und ein Satz, dessen Bedeutung in der grundlegenden Offenbarung an Mose (Ex 3,14) in der 1. Person Futur so umschrieben wird: „Ich werde da sein (für euch) als der, der ich jeweils da sein werde“. Oder kurz gesagt: „Ich bin der Ich-bin-da (für euch).“ Das Wort „Jahwe“ ist die 3. Person und bedeutet wörtlich: „Er wird da sein (für uns).“ Dieser Name sieht Gott ganz von seiner hilfreichen Gegenwart her und fasst den Dank und die Hoffnung der Gläubigen zusammen: Gott ist einer, der für sein Volk gewirkt hat und wirken wird.

Von diesem „Jahwe, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat“, erhoffte man noch mehr als früher vom „Gott der Väter“. In der Sinaiüberlieferung hat er erstmals eine besondere Beziehung zu einem Erscheinungsort, dem Sinai, Horeb oder einfach: Gottesberg, an dem er sich wie ein Berggott in Naturereignissen, in Gewitter und Vulkanausbruch, offenbart, aber danach auch mit seinem Volk mitzieht. Dort schließt er mit seinem Volk einen Bund und gibt ihm erstmals nicht nur eine Verheißung, sondern auch eine Weisung

(Gebote, Gesetze). Nach ihr soll das Zusammenleben gestaltet und die neu gewonnene Freiheit gesichert und nach dem Willen Gottes menschenwürdig ausgerichtet werden.

Der Gott der Landnahme und des Heerbanns (1200 – 1030 v. Chr.)

Sippen und Gruppen von Aramäern wanderten während des Übergangs von der Bronze- zur Eisenzeit in Palästina ein, meistens ohne kriegerische Auseinandersetzungen. Sie wurden dort sesshaft, wodurch sich ihre Gesellschaftsstruktur stark veränderte: Aus dem Sippenverband wurde die Dorfgemeinschaft. Gruppen, die nahe beisammen lebten, verbanden sich zu Stämmen. In Krisenzeiten, wenn Feinde Land und Besitz bedrohten, schlossen sich mehrere Stämme zu einer Verteidigungsgemeinschaft zusammen, die ein Volksheer, einen Heerbann aufstellte, der die Feinde bekämpfen sollte. Danach lebten die Stämme wieder unabhängig voneinander; sie bildeten noch keinen Staat.

Von den alteingesessenen Kanaanäern übernahmen sie nicht nur den Ackerbau, sondern auch die typischen Ackerbaufeste, die sie allerdings in Treue zur Exodus- und Jahweüberlieferung umdeuteten: Das Passah- und Mazzenfest, das nomadischen und bäuerlichen Ursprungs war und zu Beginn der Getreideernte begangen wurde, feierte man zum Gedenken an die Rettung aus der Knechtschaft in Ägypten durch Jahwe. Das sieben Wochen danach fällige Ernte- oder Wochenfest sollte nicht nur die Getreideernte abschließen, sondern auch Sklaven an der Festfreude Anteil gewähren; noch später, nach dem Exil, feierte man es zur Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai. Beim Laubhüttenfest zum Abschluss der Wein- und Olivenernte im Herbst sollte das Errichten eines Laubdachs nicht nur an das Wohnen in provisorischen Weinberghütten während der Weinlese erinnern, sondern auch an die Hüttenbehausungen der Vorfahren in Ägypten.

Die Erfahrung, dass man sich gegen Angreifer verteidigen konnte, wurde vom alten Jahweglauben her gedeutet: In Zeiten der Bedrängnis „kam der Geist Jahwes“ über einen Retter („Richter“) und befähigte ihn, wehrhafte Männer zum Heerbann aufzurufen und zum siegreichen Kampf zu führen (Ri 6,34). Nach dem Sieg war die Beute Jahwe durch Tötung, Bann, zu übereignen. Der Sieg war sein Werk. So wurde sein „Ich-bin-da (für euch)“ nun nicht nur befreiend, sondern auch verteidigend und kriegerisch gedacht (und auf den Exodus zurückgeblendet): „Jahwe ist ein Krieger“ (Ex 15,3), und Israels Kämpfe sind die „Kriege Jahwes“ (Num 21,14f).

Der Gott des Königreichs (1030 – 587 v. Chr.)

Lange Zeit meinten die Stämme, Israel brauche keinen König, weil Jahwe sein König sei. Doch die andauernde Bedrohung durch die Philister machte die Bildung eines Staates mit starker Führung notwendig. Saul einte die Nordstämme zum Königreich Israel, David die Südstämme zum Königreich Juda. David (1010 – 970 v. Chr.) und sein Sohn Salomo (970 – 931) führten beide Reiche in Personalunion, bis das Nordreich nach dem Tode Salomons diese Union wieder löste. Das Nordreich behielt seine Eigenständigkeit, bis es (722 v. Chr.) von Assyrien erobert wurde; das Südreich, das von der David-Dynastie regiert wurde, zerfiel mit der Eroberung durch Babylon (587 v. Chr.).

In dieser Zeit der Staatsbildung und des Königums (sowohl während der Vereinigung beider Reiche als auch nach deren Trennung) war der Jahweglaube das geistige Fundament und die Staatsreligion. Er musste nun aber – was Priester und Propheten taten – einerseits seine Sicht des Königtums definieren und sich mit den mythisch-religiösen Auffassungen der Nachbarvölker, mit denen man besonders im Nordreich in enge Berührung kam, auseinandersetzen. Dadurch erhielt der Jahweglaube neue Akzente.

Im Gegensatz zu den Nachbarvölkern und -religionen hielt Israel seinen König nicht für eine Verkörperung der Gottheit, die zwischen ihr und dem Reichsvolk zu vermitteln hatte, sondern sah in ihm einen Menschen, der zwar von Jahwe „erwählt“, ihm aber auch Gehorsam schuldig und an sein Gebot und Gesetz gebunden war. Man übernahm zwar (vielleicht von den Hethitern) den Brauch der Königssalbung und gab dem König den Titel „Gesalbter (Messias) Jahwes“, doch stand er damit nicht nur unter dem besonderen Schutz Jahwes, sondern auch unter seinem Auftrag und Gebot. So entstand – beispielhaft mit Natan, der König David sein Unrecht an Urias vorhielt – eine *machtkritische prophetische Bewegung*, die es für ihre Aufgabe hielt, den jeweiligen Herrscher zu ermutigen, zu ermahnen oder zu tadeln. Man war weiterhin überzeugt, dass der letztlich maßgebliche König und Herr über Israel nur Jahwe sein konnte.

Tatsächlich nannte man nun erstmals Jahwe einen „König“. Damit übernahm Israel eine Vorstellung der kanaanäischen Völker, wandelte sie aber im Sinne seiner Exoduserfahrung und der Einzigartigkeit Jahwes um. Die Nachbarvölker dachten sich eine Vielzahl von gleichen Göttern, denen einer – beispielsweise El – als „König“ vorstand. Israel aber verstand das Königsein Jahwes so, dass er den Göttern überlegen ist (Ps 95,3) und dass er „Israels König“ ist, der allein Gehorsam bean-

spruchen und Hilfe gewähren kann (Jes 33,22; 44,6).

In der frühen Königszeit begann auch der Glaube an Jahwe den Schöpfer zu reifen. Die Weltentstehungsmythen der umgebenden Völker zwangen zu einer Auseinandersetzung. (Sie war erst nach dem Exil abgeschlossen.) Der überlieferte Glaube sah Jahwe vor allem als „Ich-bin-da“ in der Geschichte des Volkes, wobei er allerdings in den Taten des Exodus auch seine Macht über die Natur gezeigt hat. Daran knüpfte man an und deutete die Entstehung der Welt als Schöpfungstat des einen, einzigen Jahwe, der immer mit seinem Volk und mit allen Menschen sein wollte und dem sich alles verdankt: das Leben und die ganze Welt.

Jahwe als König und als Schöpfer – in diesen beiden Weiterführungen übernahm Israel Vorstellungen seiner Nachbarvölker, wandelte sie aber um aus der Überzeugung, dass Jahwe allein Gehorsam und Vertrauen verdient. Ausgesprochen wurde dies im ersten Gebot: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,3) – oder positiv formuliert: „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig! Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen (= Kraft)“ (Dtn 6,4f). Damit leugnete man ursprünglich nicht, dass es andere Götter gibt (siehe Mi 4,5), sondern erklärte sie einfach für wirkungslos, nichtssagend. Doch erwuchs aus dem Gebot der Alleinverehrung Jahwes allmählich die Überzeugung, dass er einzig ist – ein Monotheismus, wie er nirgends im damaligen Orient vertreten wurde (auch nicht im ägyptischen Atonkult mit seinem Zug zum Monotheismus). Zu diesem Gebot gehörte ja auch als zweites das Verbot, von Jahwe ein Bild oder eine Statue zu machen und zu verehren (Ex 20,4), wie es bei den Nachbarvölkern frommer Brauch war. Dieses Bilderverbot wollte nicht nur magische Missbräuche abwehren, sondern auch die Überweltlichkeit (Transzendenz) Gottes betonen: Gott ist der einzige Schöpfer der ganzen Welt, und nichts in ihr kann ihn abbilden; er ist weder eine tierartige noch eine menschenartige Kraft, weder weiblich noch männlich, sondern überweltlich. Obwohl unter David und Salomo Jerusalems Tempelberg Zion zum zentralen Kultort Israels wurde, hat man dort nie ein Kultbild von Jahwe aufgestellt.

Die sogenannten Schriftpropheten des 8. und 7. Jahrhunderts (Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia) sahen den nahenden Untergang des Nord- und Südreiches in engem Zusammenhang mit der sozialen Ungerechtigkeit, der Bestechlichkeit, dem Egoismus und dem Götzendienst, die sich in der Führungsschicht wie auch im Volk so ausgebreitet

hatten, dass niemand den Ruf zur Umkehr hören wollte. Sie deuteten die kommende Katastrophe als Gericht Jahwes über den König und über das ganze Volk Israel. Damit fügten sie dem überlieferten Gottesglauben eine schmerzliche und korrigierende Einsicht hinzu: Gottes „Ich-bin-da (für euch)“ kann sich auch ganz anders zeigen, als es unser Wunschdenken erwartet – nicht nur in Befreiung, Hilfe, Weisung und Erfolg, sondern auch im Gericht und in einem Leid, das zur Läuterung zwingt (dem Exil).

Die Propheten verkündeten gegen das vermessene und unbelehrbare Erwählungs- und Sicherheitsbewusstsein ihrer Zeitgenossen („Ist nicht der Herr in unserer Mitte? Kein Unheil kann über uns kommen“, Mi 3,11) das nahende Unheil. Sie verhiessen aber auch das neue Heil, das (erst) nach dem Gericht möglich sein würde. Dieser Neuanfang und „neue Bund“ wurde von ihnen zwar auch als politisches Wiedererstarken geschildert, doch war für sie dessen Kern ein innerer Wandel und eine Befreiung von der eigenen Bosheit des Menschen: „Ich will eure Abtrünnigkeit heilen“ (Jer 3,22), und „ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch“ (Ez 36,26). Überall soll und wird man dann Gottes Nähe und Willen (im Sinne des ersten Gebots) anerkennen. „Überall“ – das ist für manche Propheten: in Israel und in allen anderen Völkern. Auch das ist neu, dass Jahwe nicht mehr ausschließlich als Volks- und Nationalgott gesehen wird, sondern universal, in Beziehung zu allen Menschen, denen gegenüber Israel nur eine Vermittler- und Vorreiterrolle hat. Für manche Propheten wird der Gott Israels zum Gott der Welt: „Dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn, und alle Sterblichen werden sie schauen“ (Jes 40,5).

Der Gott des Exils und des bescheidenen Wiederaufbaus (ab 587 v. Chr.)

Mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier (587 v. Chr.) zerbrachen drei Bestandteile des sichtbaren Fundaments des damaligen Jahweglaubens: der Tempel, die David-Dynastie und der Landbesitz. Der Teil der Bevölkerung, der im Lande bleiben durfte, setzte den Gottesdienst auch nach der Zerstörung des Tempels auf dem Tempelplatz fort. Die nach Babylonien deportierte Oberschicht kehrte nach 539, als der Perserkönig Kyros Babylon erobert hatte, teilweise zurück. Man baute den Tempel nach den alten Maßen, aber ohne Anbauten wieder auf (520 bis 515 v. Chr.), das Königtum wurde jedoch nicht erneuert. Politisch war Judäa weitgehend von den wechselnden Großmächten abhängig und stand zuerst unter persischer, dann unter griechisch-seleukidi-

scher, zeitweise auch unter ägyptischer (ptolemäischer) Herrschaft. Nur in der Zeit nach dem erfolgreichen Aufstand der Makkabäer (167 v. Chr.) wurde Juda noch einmal für einhundert Jahre selbständig, bis es im Jahre 63 v. Chr. von Pompejus erobert und dem römischen Reich eingegliedert wurde. Seit der Exilszeit bildete sich allmählich auch eine bedeutende „Diaspora“ (wörtlich: Zerstreung) von Juden, die in Städte des Mittelmeerraumes ausgewandert waren, aber ihrem Glauben treu bleiben wollten. Die neue Situation musste auch vom Glauben her bewältigt werden. War der Untergang des Davidreiches noch als gerechtes Gericht zu verstehen, so konnte man den bescheidenen politisch-wirtschaftlichen Wiederaufbau unmöglich als das von den Propheten verheißene neue Heil und als Messias-Zeit werten. Man musste sich zwei Kernfragen stellen: Wie war diese Enttäuschung zu überwinden, und wie waren die Auffassungen orientalischer und griechischer Weisheitslehre zu beurteilen, mit denen man in Judäa und mehr noch in der Diaspora konfrontiert war? Die Antworten, die man darauf gab, beeinflussten den Gottesglauben in drei Richtungen und führten zu folgenden Betonungen:

1. Gottes Nähe finden wir vor allem dadurch, dass wir das „Gesetz“ (Thora) befolgen, in dem er seinen Willen geoffenbart hat: Darum sammelte man alte und neue Reinheits-, Opfer- und Festvorschriften und schärfte deren Befolgung ein; so sollte Israel zu einem heiligeren Volk werden. Gleichzeitig konnte man sich auf diese Weise gegen Überfremdung wehren und das Andere, Eigene herausstellen. So erhielten das Sabbatgebot, die Beschneidung sowie das Verbot, Blut, Schweinefleisch und anderes Unreines zu genießen, nun den Rang von Zugehörigkeitsmerkmalen zum Volk Gottes, und unter dem Statthalter Nehemia und dem Priester und Gesetzeslehrer Esra (445 – 400 v. Chr.) wurde die Jerusalemer Gemeinde auf das „Gesetz“ verpflichtet.

2. Gottes Wirken ist für den Menschen oft unbegreiflich, aber in Ehrfurcht und Vertrauen anzuer-

kennen; das ist Weisheit: In Auseinandersetzung mit altorientalischem und hellenistischem Weisheitsdenken lehnten jüdische Weisheitslehrer glatte Welterklärungen und billigen Optimismus ab. Sie betonten – und dachten so das alte Bilderverbot weiter –, dass des Menschen Planen, Erkennen und Berechnen beschränkt und Gottes Wirken mit uns geheimnisvoll ist. Darum gehört es auch zur Weisheit, Leid, wie es der untadelige Ijob (= Hiob) erfährt, im Vertrauen, dass Gott trotzdem treu und gut ist, anzunehmen – auch wenn wir es nicht als Strafe erklären können, sondern unbegreiflich finden müssen.

3. Israel und die Menschheit dürfen auf eine neue, endgültige Zuwendung Gottes hoffen: Die immer noch unerfüllte Prophetenbotschaft vom „kommenden Gott“ wurde von den Apokalyptikern (wörtlich: Enthüllern), deren Zukunftsvisionen besonders in den Büchern Ezechiel, Daniel und Joel überliefert sind, aufgegriffen und verändert: Nachdem das Entscheidende über Gottes Kommen schon früher gesagt worden ist, „enthüllt“ sich ihnen, dass die Endzeit unmittelbar bevorsteht. Gott wird das noch herrschende Böse (der Menschen und Satans) besiegen und durch seine gute Gottesherrschaft ablösen. Die Apokalyptik will die Gläubigen ermutigen: Die Unterdrückung wird bald von Gott selbst beendet. Sein Wirken und Königsein wird sogar den Tod besiegen; Gott wird die Seinen auch im Tod nicht verlassen, sondern zu ewigem Leben auferwecken (Dan 12,2; 2 Makk 7,9). Damit spricht das Alte Testament erstmals die Hoffnung auf Auferstehung aus: Die einzigartige Vertrauenswürdigkeit Gottes, die das 1. Gebot und das „Schma Jisrael“ verkünden, gilt auch angesichts des Todes.

In diesem Umfeld erneuerte sich die prophetische Erwartung eines Messias-Reiches, in dem Israel und alle Völker in Frieden leben. Die einzelnen Gruppen stellten sich diese Wende verschieden vor; gemeinsam war ihnen die Hoffnung auf baldige Erlösung.

MT 25,31-46

Vom Weltgericht

³¹Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit, und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, ³²und alle Völker werden vor ihm versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, ³³und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken.

Die Tiere, die tagsüber gemeinsam weiden, werden abends getrennt, weil Ziegen (sie sind mit den Böcken gemeint) in der Nacht einen wärmeren Platz brauchen als Schafe. Für die Rolle, die den einen und den anderen im Gleichnis zugewiesen wird, dürfte die Farbe den Ausschlag gegeben haben: Schafe sind weiß, Ziegen (in Palästina) schwarzbraun oder schwarz.

³⁴Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! ³⁵Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen. ³⁶Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen.

V.34: Das Reich Gottes und der ihm entsprechende Vollendungszustand der Menschheit ist von Anfang an Sinn und Ziel der Welterschöpfung gewesen (vgl. auch 13,35).

³⁷Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben? oder durstig und haben dir zu trinken gegeben? ³⁸Wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen? oder nackt und haben dich gekleidet? ³⁹Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?

⁴⁰Und der König wird antworten und Ihnen sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.

⁴¹Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln! ⁴²Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. ⁴³Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt

mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen, und ihr habt mich nicht besucht.

⁴⁴Dann werden sie ihm auch antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen oder als Fremden oder nackt oder krank oder im Gefängnis und haben dir nicht gedient?

⁴⁵Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan. ⁴⁶Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben.

Die Aufzählung von sechs „Werken der Barmherzigkeit“ in V.35f will nicht erschöpfend sein, sondern nur illustrieren. Vergleichbare Aufzählungen finden sich in Jes 58,6f; Tob 1,18-20. Mit den „Geringen“, den „Kleinen“, den „Brüdern“ sind sonst immer Jünger Jesu, Gemeindeglieder oder Missionare, gemeint (vgl. 10,42; 12,48-50; 18,6.10.14; 28,10). Mit ihnen identifiziert sich Jesus (vgl. 10,40; ferner Apg 9,4; 22,7; 26,14). Darum meinen viele Ausleger, dass auch hier in V.40.45 ausschließlich an Christen und christliche Missionare zu denken sei, die weltweit verfolgt und misshandelt werden (vgl. 24,9). Wer diesen zu Hilfe gekommen sei, sei damit Jesus selbst zu Hilfe gekommen und werde darum belohnt (vgl. 10,42). Doch ist es recht unwahrscheinlich, dass der Weltrichter hier, wo er abschließend „einem jeden vergilt nach seinem Tun“ (vgl. 16,27), in Widerspruch zu seinen Worten von 5,43-48 einen Unterschied machen sollte zwischen Wohltaten, die einem bedrängten Christen (und damit ihm selber) und solchen, die einem bedrängten Nichtchristen (und also in diesem Fall nicht ihm?) erwiesen wurden. Außerdem wird für die „Geringen“ und „Kleinen“ in 10,42; 18,6.10.14 ein anderes griechisches Wort verwendet als für die „Geringsten“ hier in V.40.45.

Maßstab des letzten Gerichts sind die Taten erbarmer Liebe an Menschen in Not und Verlassenheit (vgl. 5,7). Wie Gott sich in vergleichbaren jüdischen Texten (vgl. aber auch schon Spr 14,31; 17,5; 19,17) mit solchen Menschen identifiziert, so hier der Menschensohn (V.31) als der Vollstrecker von Gottes Gericht und als einer, der selbst als Mensch unter den Menschen gelebt hat und ihrer aller Bruder (V. 40) geworden ist. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 22,34-40) zeigt hier auf bestürzende Weise seine innere Einheit, seine stete Aktualität und sein ganzes Gewicht. Gerade der Menschensohn ist an allen einzelnen, welche leiden, höchlichst interessiert. Ob wir ihnen gegenüber offen sind, auch wenn sie uns stören und uns gar nicht sympathisch sind, das ist in Jesu Augen entscheidend, nicht eine theoretische Weltverbrüderung ohne praktische Schritte. – Das Gericht ergeht über alle Völker (V.32). Es ist vorausgesetzt, dass sie zuvor

alle von der Botschaft Jesu erreicht worden sind (vgl. 24,14; 28,19). Das in V.37-39.44 geschilderte Überraschtsein ist trotz solcher Voraussetzung durchaus vorstellbar. Ob mit dem Gleichnis auch und gerade denen eine Chance eingeräumt wird, die sich der Gemeinde nicht anschlossen, wohl aber – aus welcher Motivation auch immer – im Sinne Jesu Gu-

tes taten, ist eine Frage, die für Matthäus wohl noch nicht aktuell war, aber im Anschluss an das Gleichnis durchaus gestellt werden kann. – Zu den *Engeln des Teufels* (V.41) vgl. Offb 12,7-9. Verurteilt wird in V.45 wiederum nicht ein besonders böses Tun, sondern das Nichts-tun (vgl. V.24-30; s. auch die positive Formulierung in 7,12).

VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE
DEUTSCHLANDS (VELKD)

Evangelischer Erwachsenen Katechismus

Der dreieinige Gott

Kaum ein Gegenstand des christlichen Glaubens erscheint heute als so rätselhaft, ja verstiegen wie das Bekenntnis zu Gott dem Dreieinigen. Bewundern die einen die spekulative Kunst, mit der die christlichen Denker die Einheit Gottes und die Gottheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zusammenzubringen suchten, so sind andere abgestoßen von dem paradoxen Rechenexempel $3=1$ und $1=3$ und sprechen ironisch von einem „Begriffswunder“ oder „Hexeneinmaleins“. Scheint es schon schwer genug, in der modernen Welt überhaupt noch an Gott zu glauben, so erscheint die Zumutung, diesen einen Gott in der Dreigestalt von Vater, Sohn und Geist zu erkennen, vollends als verwirrend und abschreckend. Wird dadurch nicht die einfache und klare Botschaft des Jesus von Nazareth verdunkelt? Baut man dadurch nicht Hürden für ein lebendiges Gottvertrauen auf, anstatt den Menschen den Weg zum Glauben zu erleichtern? Muss man außerdem durch eine Trinitätslehre den interreligiösen Dialog so erschweren, zumal diese für Judentum und Islam immer ein Stein des Anstoßes gewesen ist, weil sie darin den Glauben an den einen Gott nicht mehr erkennen konnten?

Informationen

1. Nicht Mathematik, sondern gelebter Glaube

Viele Menschen sprechen im Gebet, das doch an Gott gerichtet ist, direkt Jesus Christus an. Und keineswegs glauben sie nur an einen fernen Gott, „der in einem unzugänglichen Licht wohnt und den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1Tim 6,16). Sie vertrauen vielmehr darauf, dass Gott sich in Jesus Christus, in dem, was er gesagt und getan hat, so in der Welt gezeigt hat, wie er wirklich ist, und dass er sich im Kreuzestod Jesu radikal auf diese Welt und ihre Abgründe eingelassen hat, statt sich vornehm fern zu halten. Und sie vertrauen darauf, dass sich auch in der Gegenwart (wie in allen Zeiten und Räumen) in vielfältigen Erfahrungen des Glaubens, des Trostes, der Erneuerung, der Gemeinschaft, der Hoffnung, der Sehnsucht nach Gerechtigkeit wirklich Gott als wirksam erweist, so wie er in Jesus wirksam gewesen ist. Solche Gottesgegenwart wird im Neuen Testament als »Heiliger Geist« bezeichnet.

Dass es wirklich Gott ist, der in dieser Weise seiner Welt nahe kommt, das versucht die Trinitätslehre auf den Begriff zu bringen.

2. Biblische Hintergründe

Das Neue Testament enthält keine ausgeführte Trinitätslehre. Diese ist mehr das Resultat eines langen Reflexionsprozesses, in dem sich die Christen der ersten Jahrhunderte darüber klar zu werden versuchten, was ihr Bekenntnis zu Jesus Christus eigentlich für ihren Glauben an Gott bedeutete. Natürlich verwendeten sie dazu die philosophischen Begriffe und Weltanschauungen ihrer Zeit. Dennoch waren sie angetrieben von Motiven, die auch heute noch Gehör verdienen. Sie konnten zurückgreifen auf folgende Ansätze trinitarischen Denkens im Neuen Testament:

a) Das Verhältnis Jesu zu Gott dem Vater: Ungewöhnlich häufig und innig spricht Jesus Gott als seinen Vater an, verwendet sogar die vertrauliche Anrede „Abba“ (Mk 14,36) und stellt sich damit in eine einzigartige Vater-Sohn-Beziehung zu ihm. Diese Beziehung wird nach Jesu Taufe im Jordan von der Stimme aus dem Himmel ausdrücklich kundgetan: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (Mt 3,17) und wird angesichts von Jesu Kreuzestod sogar vom heidnischen Hauptmann erkannt: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen“ (Mt 27,54). Vater und Sohn kennen sich gegenseitig (vgl. Mt 11,27); das Johannesevangelium spricht sogar von ihrer Einheit „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). In dieser besonderen Nähe zu Gott ist es begründet, dass Jesus als der exklusive, authentische und autoritative Offenbarer und Ausleger des Gotteswillens verstanden wird (Bergpredigt!). Die Nähe äußert sich aber auch darin, dass Jesus Sünden vergibt, was doch ausdrücklich Gott vorbehalten ist (Mk 2,7). So wie in der patriarchalen Großfamilie der (erstgeborene) Sohn die Autorität des Vaters repräsentiert, so vergegenwärtigt und verwirklicht Jesus Gottes Willen. Deshalb kann gesagt werden, dass mit ihm, seinem Reden und Handeln Gottes verheißene Rettung für sein Volk definitiv eingetroffen, „Gottes Reich“ bzw. das „Himmelreich“ angebrochen ist.

b) Jesus als „Herr“ und als „Gott“: Konnte all dies noch als hymnische Steigerung von Aussagen über einen herausragenden Menschen aufgefasst werden, so gibt es im Neuen Testament Ansätze, die tendenziell darüber hinausgehen. So etwa, wenn nicht nur Jesu Empfängnis und Geburt den Charakter des Wunderbaren erhalten, sondern überhaupt seine Existenz vor seinem irdischen Leben gedacht wird, besonders eindrucksvoll im

berühmten Johannesprolog, wo Jesus mit dem göttlichen „Logos“ (Wort) identifiziert wird: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1). Hier wie an wenigen anderen Stellen im Neuen Testament (Joh 1,18; 20,28; Röm 9,5; Tit 2,13; 2Petr 1,1; 1Joh 5,20) wird Jesus selbst ausdrücklich als „Gott“ bezeichnet. Dass dieser für Juden nicht mehr akzeptable Weg in der Folge weiter beschritten wurde, ist stark gefördert worden dadurch, dass in den Evangelien besonders bei Lukas, Jesus bevorzugt als „Herr“ (kyrios) bezeichnet und angesprochen wird; denn „kyrios/ Herr“ war in der weit verbreiteten griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel (ebenso wie noch heute in der deutschen Lutherbibel) der Ausdruck für den Gottesnamen.

c) Der Heilige Geist als eigenständige Instanz neben Jesus: In einer heute kaum mehr vorstellbaren Weise verstanden die frühchristlichen Gemeinden sich selbst aus der Erfahrung der Gegenwart des göttlichen Geistes. Dass es dieser Geist ist, der das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn“ motiviert, den Glauben daran wirkt (vgl. 1Kor 12,3) und Menschen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenführt, wird gleichsam als Geburtsszene der Kirche erzählt im Pfingstbericht der Apostelgeschichte (Apg 2). Der entscheidende Ausgangspunkt für alle Versuche, den Geist nicht nur als eine Kraft Gottes oder Christi in der Welt, sondern als eigenständige und gleichrangige Handlungsinstantz neben Christus aufzufassen, sind aber gewiss die Aussagen über den „anderen Parakleten“ (Luther übersetzt: „Tröster“), den Jesus gemäß dem Johannesevangelium kurz vor seiner Verhaftung den Jüngern für die Zeit seiner „Erhöhung“ verheißt: „Wenn der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir“ (Joh 15,26) und „euch in alle Wahrheit leiten“ (16,13). Der Geist vertritt also gewissermaßen Jesus, nimmt seine Stelle ein. Das kann er deshalb, weil Jesu Wirken selbst als vom Geist inspiriert und geleitet verstanden wird: Erst als nach der Taufe im Jordan der Geist auf ihn herabkommt (vgl. Joh 1,32; Mt 3,16), beginnt er seine Wirksamkeit.

d) Dreigliedrige Formeln: Freilich wäre es wohl kaum zur Ausbildung einer Trinitätslehre gekommen, wenn nicht immer wieder dreigliedrige Formeln ›Vater, Sohn und Geist‹ in gleichrangigem Nebeneinander genannt hätten. Die wichtigste davon ist sicherlich der Taufbefehl: „Tauft sie im Namen (Singular!) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Die Bedeutung dieses Textes ist auch deshalb kaum zu überschät-

zen, weil er im Zusammenhang der Taufe als des Ursprungsereignisses des christlichen Lebens steht und damals wie heute dabei rezitiert wird. So erinnert die Liturgie immer wieder an die Aufgabe, die Dreiheit des einen „Namens“ zu denken.

3. Geschichtliche Entwicklung

Bis zur vollen Ausbildung einer Trinitäts-Lehre blieb noch ein weiter Weg.

a) Um ca. 200 n.Chr. gab es zwar erste Versuche, die Gottheit Jesu begrifflich näher zu bestimmen. Obwohl es aber in der jüdischen wie in der heidnischen Tradition durchaus nicht ungewöhnlich war, eine Mehrzahl von ›Instanzen‹ in der einen Gottheit zu denken (etwa die göttliche „Weisheit“ oder der göttliche „Name“), waren diese Versuche noch geprägt von dem Interesse, aus Gottes innerem Wesen eine Pluralität strikt fern zu halten. Im Wesentlichen gab es zwei Modelle:

- Der „Adoptianismus“ sah Jesu besondere Würde darin begründet, dass er bei der Taufe von Gott zum Sohn „adoptiert“ worden sei.
- Nach dem „Modalismus“ sind Vater, Sohn und Geist hingegen nur verschiedene Erscheinungsweisen Gottes in der Welt. In Wirklichkeit ist Gott aber ununterscheidbar Einer. Manche dachten sogar, dass sich Gott gewissermaßen aus der Vatergestalt in die Sohngestalt und schließlich in die Geistgestalt verwandelt habe. Wie konnte dann aber Jesus zu seinem „Vater“ gesprochen haben?

Beide Versuche hatten gemeinsam, dass sie Gott streng als *einen* dachten und Sohn und Geist durch Unterordnung letztlich von ihm unterschieden. Das Bild von der Adoption konnte zwar die besondere Würde des Menschen Jesus erklären, aber nicht, wie er als unüberbietbarer und endgültiger Offenbarer der göttlichen Wahrheit zu verstehen ist.

b) Die Christusgestalt schillerte zwischen Göttlichkeit und Geschöpflichkeit. Der entscheidende Streit brach aus, als am Anfang des 4. Jahrhunderts in Alexandria der Priester Arius die Göttlichkeit Jesu bestritt: Jesus ist zwar ein einzigartiges Geschöpf, das von Gott vor der Schöpfung der Welt geschaffen ist und ihm als Vorbild für die Erschaffung der Menschen diente, aber er ist eben Geschöpf – und nicht Gott. Dann aber kann er – so schlossen Arius' Gegner sofort – auch Gott nicht vollkommen erkennen, und wir können nie gewiss sein, dass uns in Jesu Wort und Werk wirklich Gott begegnet. Im Jahr 325 wurde Arius' Lehre deshalb auf dem Konzil von Nicäa (nahe Konstantinopel, dem heutigen Istanbul) verworfen und feierlich erklärt, Jesus Christus sei mit Gott

„wesenseins“. Damit begann jedoch erst der eigentliche Streit. Denn hatte man damit jetzt nicht zwei Götter? Oder verschmolzen jetzt nicht umgekehrt Vater und Sohn zu einer ununterscheidbaren Einheit? Die Lage wurde noch komplizierter, als etwa drei Jahrzehnte später einige libysche Bischöfe zwar die volle Gottheit des Sohnes zu akzeptieren bereit waren, den Heiligen Geist aber nur als unselbständige göttliche Kraft verstehen wollten.

c) Die religiöse Sprengkraft solcher Überlegungen brachte der Kirchenvater Athanasius auf die Formel: „Wenn uns in der vom Heiligen Geist bewirkten Begegnung mit Christus nicht wirklich und wesentlich Gott begegnet, wie er in sich selber ist, dann werden wir im Glauben nicht wirklich Gottes teilhaftig, dann sind wir nicht wirklich erlöst“. Die Ausbildung der Trinitätslehre verdankt sich also nicht einer Lust an paradoxen Rechenexempeln, sondern einem tief empfundenen religiösen Interesse. Schwierig war es aber, Gott in sich dreifaltig zu denken, ohne seine Einheit zu zerstören. Dies gelang durch die Formel Gott hat ein „Wesen“, das sich in drei ewigen „Seinsweisen“ oder „Personen“ verwirklicht. Jede dieser Personen ist ganz (also nicht etwa nur zu einem Drittel) Gott, sie unterscheiden sich aber voneinander darin, wie sie einander gegenüberstehen: Der Vater ist „ungezeugt“, er „zeugt“ den Sohn und lässt den Geist „hervorgehen“. Das göttliche Heilswerk von der Schöpfung bis zur Vollendung bewirken aber alle drei „Personen“ gemeinsam: So wie alles, was ist, „durch das Wort“ (also Christus) entstanden ist (Joh 1,3) und schon vor dem ersten Schöpfungstag „der Geist Gottes über den Wassern schwebte“ (1Mose 1,2), so ist auch der Weg Jesu von Anfang an bis zum Kreuz und zur Auferstehung vom Heiligen Geist begleitet, und wir können nicht an Christus glauben außer durch den Heiligen Geist.

e) Die Reformatoren haben das altkirchliche Bekenntnis zum dreieinen Gott ausdrücklich übernommen, haben sich aber gegen die immer subtiler gewordenen trinitätstheologischen Spekulationen gewandt: „Die Geheimnisse der Gottheit sind besser anzubeten als zu erforschen“ (Melancthon). Die Trinitätslehre ist ganz der reformatorischen Kernfrage der „Rechtfertigung allein aus Glauben um Christi willen“ zugeordnet und soll zeigen, dass Gott sich rückhaltlos und bedingungslos für das Heil der sündigen Menschen entschieden hat: Weil es wirklich Gott war, der sich am Kreuz für uns hingegeben hat, darum müssen wir nicht mehr einen anderen, gnadenlosen Gott befürchten, gleichsam hinter dem Gott, der sich in Christus als liebender offenbart hat,

sondern können darauf vertrauen, dass die Liebe Gottes letztes Wort ist.

f) Schon im Reformationsjahrhundert gab es radikale Kritik an der Trinitätslehre: Sie zerstöre die Einheit Gottes und mache aus dem vorbildhaften Menschen Jesus ein bizarres gott-menschliches Mischwesen. Noch lauter wurden kritische Stimmen in der Aufklärung: Die Trinitätslehre erschien als Teil einer antiquierten Dogmatik, die nur auf kirchlicher Autorität beruhe und sich auf dem unparteiischen Forum der Vernunft nicht verteidigen lasse. Auch sei sie für die Orientierung im Leben völlig nutzlos: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen“ (Immanuel Kant).

g) Wenn im 20. Jahrhundert die Lehre vom dreieinen Gott eine überraschende Wiederbelebung erfuhr, so geschah das nicht, um das Rad der Geschichte hinter die Moderne zurückzudrehen. Auf ihre Weise wollten alle neuen Versuche, Gott als Drei-Einen zu denken, etwas „fürs Praktische machen“. Sie wollten helfen, die religiösen Erfahrungen als von Gott selbst bewirkte Begegnungen mit dem Gott zu deuten, der sich in Jesus Christus zugänglich gemacht hat, und sie wollten die abstrakte Vorstellung von einem erhabenen, aber fernen Gott „überm Sternenzelt“ (Schiller) verhindern, der aus sicherer Distanz die Geschicke der Menschen wie mit Marionettenfäden lenkt und an ihnen nicht wirklich Anteil nimmt.

4. Was ist das für ein Gott?

Was bedeutet es aber für unser Gottesverständnis, wenn wir Gott nicht abstrakt als Gott (oder auch: als Vater), sondern konkret als Vater, Sohn und Geist erfahren und bekennen? Was ist das für ein Gott, der Vater, Sohn und Geist ist?

a) Gott der Vater: Wenn Jesus Gott als seinen ›Vater‹ anspricht und die Jünger lehrt, dasselbe zu tun, dann erscheint Gott nicht als neutraler Urgrund alles Seienden oder in gleichsam nackter Allmacht als jemand, der willkürlich über seine Geschöpfe verfügt. Das Bild des Vaters – kulturgeschichtlich verstanden im Sinne des Oberhauptes einer patriarchalen Großfamilie und nicht im Sinne des erwachsenen männlichen Mitglieds einer modernen Kleinfamilie – offenbart Gottes umfassende Fürsorge für seine Geschöpfe, seine innere Verbundenheit mit ihrem Wohlergehen. Nicht dass die Menschen damit der Verantwortung für ihr Leben beraubt wären, es nimmt sie im Gegenteil der Vater-Gott so ernst, dass sie sich vor ihm verantworten müssen. Sie können dieser Verantwortung aber ohne Angst entgegenblicken; denn sie dürfen auf seine väterliche Güte und

seine Vergebung vertrauen, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist.

b) Gott der Sohn: Dass Gott nicht nur Vater, sondern auch Sohn ist, hat für das Gottesverständnis kaum zu überschätzende Konsequenzen. Wort, Werk und Schicksal Jesu sind nicht nur die Geschichte eines Menschen, sondern von Gott selbst kann ohne diese Geschichte nicht angemessen gesprochen werden. Was etwa Gottes Allmacht bedeutet, kann nicht mehr unabhängig davon verstanden werden, dass Jesus die radikale Ohnmacht des Kreuzes erduldet hat. Gottes Allmacht bedeutet dann nicht, dass ihn die Abgründe und Schrecken der kreatürlichen Existenz unberührt lassen, sondern dass er fähig und willens ist, sich diesen Schrecken selbst auszusetzen und seinen Geschöpfen in diesen Abgründen solidarisch nahe zu sein. Nicht einmal der Tod, schreibt Paulus (Röm 8,38f.), kann uns von der Liebe Gottes trennen. Ebenso wenig erschließt sich Gottes Gerechtigkeit abgesehen davon, dass Jesus am Kreuz die verheerenden Folgen der menschlichen Sünde auf sich genommen und die Menschen dadurch mit Gott versöhnt hat.

c) Gott der Heilige Geist: Das Neue Testament sieht Gott im Heiligen Geist den Menschen so nahe, dass sie in ihrem Herzen das in Christus erschienene Heil individuell erfahren. Dieser Geist öffnet die Augen und Herzen der Menschen für Jesus als den Offenbarer Gottes und füreinander als „Kind Gottes“. Paulus beschreibt die Gemeinschaft der Christen einmal (1Kor 12) als einen vom Geist Gottes durchdrungenen und belebten sozialen „Leib Christi“, den Menschen mit den verschiedensten Begabungen gemeinsam bilden, wobei die üblicherweise gering geachteten Fähigkeiten genauso „Gaben des Geistes“ sind wie die hoch angesehenen. Dass Gott selbst Heiliger Geist ist, heißt dann, dass er nicht nur Gemeinschaft schenkt, sondern auch Gemeinschaft ist. Gott öffnet sich für andere, weil er gleichsam in sich selbst gesellig ist. Gott ist keine ›absolute Persönlichkeit‹, die einsam in sich selber ruht, sondern ein Beziehungsgeschehen, das über sich hinausdrängt und immer neue Beziehungen sucht.

Gott ist Geist (Joh 4,24), das heißt dann auch: Gott erschließt sich jedem und jeder einzelnen in einer besonderen Weise. Wie Gott bei uns ankommt, wie wir Gott subjektiv erfahren, das ist nicht zweitrangig gegenüber der (vermeintlich) objektiven Lehre. Das in Jesus erschienene neue Leben breitet sich im ›Geist‹ in die verschiedenen Bereiche aus und nimmt eine große Vielfalt der konkreten Gestalten an. Wenn der Geist es ist, der „lebendig macht“ (1Kor 15,45), dann ist dieses „Leben im Geist“ durch einen Reichtum an Formen und eine Offenheit für vielfältige Beziehungen gekennzeichnet.

Trinität in der Kunst: Es liegt nahe, für die Trinität im Gottesbild des Christentums symbolische Darstellungen zu suchen.

Besondere Verbreitung fand das gleichseitige Dreieck, meist umgeben von einem Strahlenkranz: die Drei, die doch Eines sind. Neben Bilder der Einheit treten solche der Dreiheit. Besonders bekannt wurde die Ikone des russischen Malers Rubljew (um 1410). Sie zeigt drei Engel mit jugendlichem Aussehen, die bei Abraham zu Tisch sitzen (1 Mose 18), vor sich Brot und Kelch, die Gaben des Sakramentes. So kommt Gott ›dreifaltig‹ zu den Menschen und führt – wie damals bei Abraham – heraus aus der Ausweglosigkeit.

Im Westen haben sich zwei andere Arten der Bilder gefunden: Gott Vater als gekrönter alter Mann umfängt von oben her das Kreuz, an dem der Sohn hängt. Über beiden schwebt in Gestalt der Taube der Geist. Dieses Bild – „Gnadenstuhl“ genannt nach Hebr 9,5 – macht besonders deutlich, mit welcher Liebe sich Gott ›der Vater‹ der Welt zuwendet, und das auch in Leid und Tod.

Am häufigsten zeigt das Mittelalter die Trinität als zwei nebeneinander sitzende bärtige Männer. Vom Betrachter her der rechte und ältere ist der Vater; „zu seiner Rechten“, also vom Betrachter her links sitzt der Sohn. Über beiden schwebt die Taube.

KARL RAHNER

Jesus – Gott und Mensch

Um diese Selbstaussage Jesu vor Missbildung und Verkürzung, besonders in Richtung auf eine bloße religiöse Gesinnungseinheit Jesu mit Gott (so der Nestorianismus, später die liberale Jesustheologie), zu bewahren, hat die Kirche (Konzilien von Ephesos und Chalkedon) sie (im Blick auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes) entfaltet und dahin formuliert: Die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, der Sohn des Vaters, sein göttliches Wort (Logos), das von Ewigkeit her im Besitz des vom Vater mitgeteilten einen göttlichen Wesens ist ..., hat in der Zeit aus Maria eine menschliche Natur als seine ihm vollendet eigene Wirklichkeit angenommen ... So besitzt Christus in der Einheit derselben göttlichen Person (Hypostatische Union) eine göttliche und eine menschliche Natur unvermischt und ungetrennt, ist als derselbe also wahrhaft Gott und Mensch ..., ein Mysterium des Glaubens im strengsten Sinn. Seine Wirklichkeit hat darum mit der mythologischen Idee eines in menschlicher Verkleidung erscheinenden Gottes auf Erden nichts gemein (außer vielleicht die dort erfüllte, hier schweifende Sehnsucht des Menschen nach der Nähe Gottes, die nur ein Gottesleugner verdächtig finden kann). Diese unterscheidet sich von jener durch die Geschichtlichkeit Jesu und durch die Unverwechselbarkeit des einen unendlichen Gottes, dessen wahrhaft göttlich seiendes Wort eine wahrhaft menschliche Wirklichkeit annahm, ohne diese zu verletzen, im Gegensatz zu den vielen Göttern als den personal gedachten Prinzipien einzelner innerweltlicher Mächte, die untereinander im Gegensatz stehen und keinen abgegrenzten Ort ihrer „Erscheinung“ haben. Weil es sich bei Jesus nicht um ein himmlisches Zwischenwesen handelt (ein Missverständnis des Evangeliums, das schon im Kampf gegen Gnosis, Dokerismus, Monophysitismus, Arianismus überwunden wurde), bedarf die Inkarnationslehre auch keiner Entmythologisierung, solange man glaubt, dass es auch heute noch den lebendigen Gott und den wirklichen, eine ewige Bedeutung besitzenden Menschen gibt und beide etwas, ja alles miteinander zu tun haben. Ausdrucksweisen, die man als mythologisch missverstehen kann („Abstieg“, „Entleerung“, „Sitzen zur Rechten Gottes“ usw.), versteht der unterrichtete Gläubige ohne sonderliche Mühe richtig in ihrer Bildhaftigkeit. Weil es sich in der Menschwerdung um die Endgültigkeit und Bestätigung des bleibend Geschöpflichen handelt, hat der Inkarnationsglaube

auch nichts zu tun mit den Ideen ostasiatischer Herkunft, da in diesen allen die „Inkarnation“ nur vorübergehendes Zeichen der Gottheit im Raum des eigentlich Wesenlosen ist, das wieder vergeht (und darum sich auch immer wiederholen kann). So besteht das Geheimnis Jesu darin, dass er wahrhaft auf beiden Seiten der Grenze steht, die zwischen Gott und der Kreatur verläuft: er ist der Sohn Gottes und des Menschen Sohn. Wird das Wesen des Menschen als die offene, personal zu vollziehende Transzendenz auf das absolute Sein Gottes verstanden, dann kann die Inkarnation erscheinen als die (freie, ungeschuldete, einmalige) absolut höchste Erfüllung dessen, was „Mensch“ überhaupt besagt. Die „Menschheit“ Christi kann erscheinen als genau das, was wird, wenn Gott in seinem Wort streng sich selbst in das (kreatürlich) Andere entäußert. So ist Jesus Christus der Gipfel der Schöpfung, als Glied der Menschheit ihr Herr und Haupt, der Mittler zwischen Gott und der Kreatur. Insofern er in seiner Menschheit ohne die Welt als seine Umwelt nicht gedacht werden kann, ist in seiner Wirklichkeit der gnädige Wille Gottes zur Welt überhaupt in geschichtlicher Greifbarkeit in der Welt real und endgültig geworden, ist im Dialog Gottes mit seiner in Freiheit gesetzten Welt das entscheidende und letzte Wort Gottes in seinem fleischgewordenen Wort schon gefallen. Seinem sittlichen Tun eignet wegen der Würde der göttlichen Person eine unendliche Bedeutung. Sein Gehorsam, der sich in der vollen Todeshingabe in die Verfügung des Vaters realisiert und von ihm als dem Haupt der Menschheit geleistet wird, ist die Erlösung der Welt.

Wer die Botschaft Jesu hört und ihm glaubt, an ihn glaubt, der erfasst, dass Gott die Kreatur nicht nur in seiner allmächtigen Freiheit sich entgegengesetzt hat in ihre eigene Freiheit hinein, sondern sie in ihrer Gesamtheit in die Teilnahme an seinem eigenen Leben in seliger Herrlichkeit dadurch berufen wollte, dass sein eigenes Wort selbst als leibhafte geistige Ganzheit und diese als des Wortes eigene Wirklichkeit in der Welt lebte. Dass dieses, an dem das unüberbietbare Heil der Welt hängt, gerade in Jesus von Nazareth geschehen ist, dass darum seine Lehre und sein Geist die absolute Wahrheit und das Leben für den Menschen, sein Tod die Erlösung ist, die Vollendung der Welt in der endgültigen Offenbarung dieser letzten Nähe von Gott und Kreatur besteht, das ist der Glaube der Christen ...

Mancher, der die Formeln der theologischen Christologie ablehnt, weil er sie falsch versteht, mag existentiell den Glauben an die Menschwerdung des Wortes Gottes dennoch echt und glau-

bend vollziehen. Wenn jemand im Blick auf Jesus, sein Kreuz und seinen Tod wirklich glaubt, dass darin Gott, der Lebendige, ihm das letzte, entscheidende, nicht mehr zurücknehmbare und umfassende Wort gesagt und ihn darin von aller Gefangenschaft und Tyrannei unter den Existentialien seines versperrten, schuldigen und dem Tod überlieferten Daseins erlöst hat, der glaubt etwas, was nur wahr und wirklich ist, wenn Jesus der ist, als den ihn der Glaube der Christenheit bekennt, der glaubt, ob er es reflex weiß oder nicht, an die Menschwerdung des Wortes Gottes. Damit ist die Bedeutung der Formel, die sachlich richtig und die ekklesio-soziologische Basis des gemeinsamen Denkens und Glaubens ist, nicht geleugnet.

Ja, schon mancher ist Jesus Christus begegnet, der nicht wusste, dass er denjenigen ergriff, in dessen Leben und Tod er hineinstürzte als in sein seliges, erlöstes Geschick. Gott und Christi Gnade sind in allem als geheime Essenz aller wählbaren Wirklichkeit, und darum ist es nicht so leicht, nach etwas zu greifen, ohne mit Gott und Jesus Christus (so oder so) zu tun zu bekommen. Wer darum auch noch fern von der Offenbarung expliziter Wortformulierung sein Dasein, also seine Menschheit, annimmt in schweigender Geduld (besser: in Glaube, Hoffnung und Liebe, wie immer er diese auch nennen mag) als das Geheimnis, das in sich das Geheimnis ewiger Liebe birgt und im Schoß des Todes das Leben trägt, der sagt zu etwas ja, das so ist, wie er sich diesem ins Ungemessene anvertraut, weil Gott es tatsächlich mit dem Ungemessenen, d. h. mit sich selbst, erfüllt hat, da das Wort Fleisch wurde, der sagt, auch wenn er es nicht weiß, zu Jesus Christus ja. Denn wer loslässt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat. Wer sein Menschsein ganz annimmt (und es bleibt dunkel, wer es wirklich tut), der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat. Wenn es in der Schrift heißt, es habe das Gesetz erfüllt, wer den Nächsten liebt, dann ist dies darum die letzte Wahrheit, weil Gott dieser Nächste selbst geworden ist und so in jedem Nächsten immer dieser eine Nächste und Fernste zumal angenommen und geliebt wird.

WALTER KÜNNETH

Jesus Christus – wahrer Mensch und wahrer Gott

Die Frage nach dem, was es eigentlich um Jesus Christus ist, ist seit fast zweitausend Jahren nicht zur Ruhe gekommen. Sie wird jedoch zu allen Zeiten von dem einhelligen Bekenntnis der Christenheit beantwortet mit der geradezu unerhörten Behauptung: Jesus Christus ist beides zugleich, wahrer Mensch und wahrer Gott. Wie kommt man zu dieser ungewöhnlichen Aussage? Was ist damit gemeint?

Niemand, der bereit ist, die gesamte neutestamentliche Überlieferung zur Kenntnis zu nehmen, kann sich dem Eindruck entziehen, dass hier von etwas berichtet wird, was man nicht auf die bekannten Formeln, mit denen man sonst historische Persönlichkeiten zu umschreiben pflegt, zu bringen vermag. Eine merkwürdige doppelte Erkenntnis drängt sich uns auf: Dieser Jesus von Nazareth ist ein wirklicher Mensch und nicht eine sagenhafte Gestalt einer unbekannteren Vergangenheit. Als wahrer Mensch geboren, den Gesetzen des Menschseins, dem Schicksal des Leidens und des Sterbens unterworfen: „Er war gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden“ (Phil 1,7) und musste unter notvoller Bedrängnis und in Ängsten „Gehorsam lernen“ (Hebr 5,7.8) bis „zum Tode am Kreuz“ (Phil 2,8). Zugleich aber wird von demselben Jesus Christus etwas ausgesagt, was man auch von dem größten Genius der Menschheitsgeschichte nicht zu behaupten wagt: „Er war ohne Sünde“ (Hebr 4,15; 2Kor 5,21), und das heißt: er stand in einer ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott. Gewiss, er war ein jüdischer Rabbi, dessen faszinierende Worte alle Reden der Schriftgelehrten in den Schatten stellten, aber er war noch unendlich mehr. Von ihm gingen außerordentliche Kraftwirkungen aus, so dass die Menschen urteilten: „Wir haben solches noch nie gesehen“ (Mk 2,12). Er nahm für sich in Anspruch, was allein Gott gebührt, „die Vergebung der Sünden“. Hier musste der Widerspruch aufflammen: „Wie redet dieser solche Gotteslästerung?“ (Mk 2,7). Das Ärgernis war radikal.

Das geschichtliche Phänomen des Jesus Christus war schlechthin ein Mysterium. Man konnte es nicht rational erklären, es ließ sich nicht in den gewöhnlichen historischen Rahmen pressen: Die Spannung zwischen dem echt Menschlichen und dem echt Göttlichen in der Erscheinung und Person Jesu war unlösbar. Gerade aber diese Para-

doxie rief zur Entscheidung für oder wider Jesus Christus. Das Bekenntnis zu ihm konnte sich daher in keiner anderen Weise ausdrücken als in der harten antinomischen Formel: vere homo et vere Deus, wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott (Joh 20,28). Sosehr es sich hier um ein theologisches Nachdenken, um eine dogmatische Reflexion handelt, so ist doch der Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses nicht etwa das Produkt nachträglicher menschlicher Deutungen¹, sondern

¹ Künneth kritisiert hier Positionen wie etwa folgende: „Nicht zufällig greift nach Ostern Mythologie in der Christologie Platz, und zwar sowohl im Judentum wie in der hellenistischen Gemeinde. Die Variation und Differenz christologischer Aussagen darf nicht bloß als Anpassung an die Vorstellungen der jeweiligen Umwelt gesehen werden. Sosehr sie das zweifellos auch ist, soehr gibt sie zugleich zu erkennen, dass die Gemeinde den erhöhten Herrn nicht mehr nur oder vorwiegend als historische Figur und damit als einen unter andern verstehen kann. Sie sucht ihn abzuheben, indem sie die höchsten ihr zugänglichen Würdeprädikate auf ihn überträgt, wobei sie allerdings dem fatalen Geschick unterliegt, ihn nur auf höherer Ebene wieder mit andern Heilsbringern vergleichen zu müssen. Konsequenterweise endet sie schließlich bei dem nicht mehr überbietbaren Gottesprädikat, neben dem allmählich andere

selbst schon in der Wirklichkeit dieses Jesus Christus vorgegeben und in ihr präsent.

Diese christologische Spannung erscheint für den menschlichen Geist unerträglich. Daher treffen wir auch in der Theologie immer wieder auf die rationale Tendenz, diese Paradoxie aufzulösen und sich ein „liberales Jesusbild“ zurechtzumachen: Jesus, das ethische Vorbild, der Idealmensch, oder in „existentialer Interpretation“ von Jesus als dem „bloßen Menschen“, dem „Zeugen des Glaubens“, dem „eschatologischen Gesandten“ zu reden.

Die Doppelheit dieser Glaubenserkenntnis darf nach keiner Seite hin verletzt werden: Wäre Jesus Christus nicht wahrer Mensch, dann wäre seine Existenz nur Schein (Doketismus). Wäre er nicht wahrer Gott, dann könnte er uns nicht helfen. Die Christuswirklichkeit, wahre Menschheit und wahre Gottheit umspannend, aber umschreibt seine rettende Solidarität mit der Welt und mit Gott.

verlassen müssen, wofür sich dann aber die Paradoxie des ‚Gott und Mensch‘ radikal meldet.“ Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Band, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964, S. 64.

VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE
DEUTSCHLANDS (VELKD)

Evangelischer Erwachsenen Katechismus

Der Heilige Geist

Informationen

1. Geist und Leben

Im *Alten Testament* ist der Geist Gottes der Ursprung und Träger allen Lebens. Alles, was ist, ist nicht aus sich selbst heraus, sondern aus dieser Kraft, die ins Dasein ruft und darin erhält. Er ist der Schöpfergeist (*spiritus creator*), der „lebendig macht“, wie es das Nizänische Glaubensbekenntnis sagt. Im Psalter heißt es deshalb eindrücklich: „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub. Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde“ (Ps 104,29ff.).

Wenn die Bibel sein Wirken beschreibt, gebraucht sie Bilder aus der Natur: Der Geist ist belebend wie der Hauch des Atems (Hiob 33,4), kraftvoll wie der Sturm (2Mose 15,8), verzehrend wie das Feuer (Ps 18,8-16; Apg 2,2f.). Der Heilige Geist ist die Macht, mit der Gott alles am Leben erhält. Das gilt für alles Lebendige im weitesten Sinn, ob es sich um biologische Erscheinungen oder um geistige Erkenntnisse handelt.

Solche Erfahrungen sind uns keineswegs fremd. Auch wir empfinden Kreativität, eine überraschende Einsicht, einen Anstoß zum Tun des Guten und die Kraft der Liebe als etwas, was nicht aus dem Menschen selbst kommt, sondern ihm von anderswo her zuströmt. Deshalb sagen wir auch, jemand habe einen „Einfall“ gehabt. Diese schöpferische Kraft des Heiligen Geistes beschränkt sich nicht auf das irdische Leben. Mitten in einer todverfallenen Welt wirkt er neues, unvergängliches Leben. Im Glauben erhalten die Christen an diesem neuen Leben Anteil. Was Gott hier durch seinen Geist begonnen hat, wird er auch vollenden – in den Einzelnen und in der Welt.

„Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

Gottes Geist ist allerdings weder an das Volk Israel noch an die Kirche gebunden. Unzählige Menschen, die das Wissen um millionenfachen Hungertod oder um die fortschreitende Verwüstung der Natur nicht schlafen lässt, sehnen sich

nach dem Geist, der die Sterbenden lebendig macht und das Verfallende aufrichtet, unzählige, die der alltäglichen Gewalt hilflos gegenüberstehen, wünschen sich den Geist der Vergebung und des Friedens.

Wenn wir die Welt als Gottes Schöpfung begreifen und uns der Liebe Gottes zu allen Menschen erinnern, werden wir aller Kreatur wünschen, durch Gottes Geist die Fülle des Lebens zu haben. Wir werden nicht eigenen „Geistbesitz“ ins Spiel bringen, sondern uns vielmehr der Sehnsucht erinnern, die wir mit allen Menschen angesichts einer unerlösten Welt teilen. Und wir werden uns der Schuld der Christen erinnern, die das Zeugnis vom Leben schaffenden Geist in Wort und Tat so oft schuldig geblieben sind. So ist das Gebet: „Komm, Heiliger Geist“ Fürbitte für alle Menschen und die ganze Schöpfung in dem Wissen, dass dieser Geist zugleich schon da ist und als „Seele der Welt“ den „Kosmos gegen alle anbrandende Gewalt im Innersten zusammenhält“ (G.Müller-Fahrenholz).

2. Geist und Christus

Im Buch des Propheten Jesaja finden wir die Erwartung eines Erwählten, auf dem Gottes Geist ruhen wird: „Und es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stamm Isais und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen. Auf ihm wird ruhen der Geist des HERRN, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des HERRN“ (Jes 11,1-2). Aber ebenso wird im *Alten Testament* auch erwartet, dass der Geist nicht herausragenden Einzelpersonen vorbehalten bleibt, sondern allen Menschen zugesagt wird: „Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch“ (Joel 3,1-2).

Nach dem *Neuen Testament* ruht der Geist Gottes in einzigartiger Weise auf Jesus (Lk 4,14-21). Der Geist setzt in der Person Jesu einen neuen Anfang und ermöglicht eine unübertroffen innige Gemeinschaft Jesu mit Gott: „Jesus ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge und stand auf und wollte lesen. Da wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja gereicht. Und als er das Buch auftat, fand er die Stelle, wo geschrieben steht: ‚Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.‘ Und als er das Buch zutat, gab er's dem Diener und setzte sich. Und aller Augen in der Synagoge sahen auf ihn. Und er fing an, zu ihnen

zu reden: Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“ (Lk 4,14-21). Die Verheißung aus dem Buch Jesaja (61,1ff.) ist so in Jesus erfüllt.

Das Markusevangelium bezeugt, dass der Geist Gottes in der Taufe auf Jesus herabgekommen sei (Mk 1,10). Matthäus und Lukas gehen darüber hinaus und bekennen dass der Heilige Geist schon bei der Empfängnis und der Geburt Jesu unmittelbar am Werk gewesen sei (Mt 1,20; Lk 1,35). Dies nimmt das Apostolische Glaubensbekenntnis auf: „Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“.

3. Gemeinschaft des Heiligen Geistes – Pfingsten

Am Pfingstfest, fünfzig Tage nach Ostern, geschah nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte etwas, was die Schar der Anhängerinnen und Anhänger Jesu zur Kirche machte:

„Und als der Pfingsttag gekommen war, waren sie alle an einem Ort beieinander. Und es geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen zerteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeden von ihnen, und sie wurden alle erfüllt von dem heiligen Geist“ (Apg 2,1-4).

Plötzlich konnten sie reden von dem, was ihnen lebenswichtig war. Hier spürten sie eine Kraft, die Menschen verschiedener Herkunft, Bildung, Interessen und Erwartungen gemeinsam aufhorchen und verstehen ließ. Trotz ihrer Verschiedenheit machten sie eine gemeinsame Erfahrung, die nicht von ihnen selbst ausging. Sie blieben einander fremd in Sprache und Kultur und hatten doch etwas gemeinsam: die Botschaft, die sie gehört und verstanden hatten. Das Wunder an Pfingsten liegt darin, dass die Menschen die Apostel verstehen können, denn dies war nach normalen Umständen nicht zu erwarten. Auf diese Weise wirkt der Geist einheitsstiftend. Er sammelt die Menschen in ihrer Verschiedenheit, bringt sie zusammen und hebt damit die Zerrissenheit der Menschheit auf. Diese neue Gemeinschaft ist die Kirche. Sie ist gegründet nicht durch menschlichen Entschluss, sondern durch das Wirken des Geistes, und sie soll ein Raum für immer neue derartige Erfahrungen sein.

Dies begründet zugleich eine Spannung: Die Kirche ist eine Institution, die als solche bestimmte Strukturen hat, veränderbar ist und den Menschen verfügbar wird. Zugleich gründet sie sich auf ein Geschehen, das unplanbar war, und sie rechnet mit weiteren Ereignissen, die nicht vorhersehbar oder berechenbar, also nicht verfügbar sind.

4. Das Wirken des Heiligen Geistes

Paulus spricht von der „Gemeinschaft des heiligen Geistes“ (2Kor 13,13). In diesem Wort (griechisch: koinonia; lateinisch: communio) schwingen zwei Bedeutungen mit: Teilhabe und Gemeinschaft. Menschen werden zu einer Gemeinschaft, wenn sie etwas Gemeinsames verbindet. „Gemeinschaft des heiligen Geistes“ heißt also, dass Menschen am Heiligen Geist und an seinen Wirkungen Anteil haben und dadurch zusammengeschlossen werden, und zwar:

durch Taufe und Abendmahl:	„Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft... und sind alle mit einem Geist getränkt“ (1Kor 12,13).
durch die Verkündigung:	Der Auferstandene sendet die Jünger mit der Verheißung: „Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen ... und werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8).
durch das Gebet:	„...Wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten“ (Lk 11,13).

Auf diese Weise macht der Heilige Geist für jede Generation und für jeden Ort gegenwärtig, was Jesus Christus uns Menschen gesagt und was er für uns getan hat. Er wirkt den Glauben als persönliche Antwort des Menschen und nimmt Wohnung in ihm – sowohl in der Gemeinschaft der Kirche (Eph 2,22) als auch im Einzelnen; denn „niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den heiligen Geist“ (1Kor 12,3). Wenn der Heilige Geist in uns wirkt, dann begegnen wir damit dem lebendigen Gott selbst, der uns näher kommt, als wir denken.

a) Der Geist des Gebets: Beten ist nicht nur eine Sache religiöser Genies oder besonders frommer Gemüter. Es gehört zu den grundlegenden Möglichkeiten jedes Menschen, mit Gott reden zu können und auf Gott zu hören. Aber zugleich wissen viele Menschen um ihre Hilflosigkeit vor Gott, kennen das Fehlen der Worte und die Unangemessenheit all ihrer Formulierungen. Kein geringerer als Paulus hat davon geschrieben: „Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26). Der Geist Gottes ist also auch ein Geist des Betens. Er ist eine Kraft, ein Seufzen in uns, das uns mit Gott verbindet und all das zu ihm hinträgt, was wir ihm anvertrauen möchten – ob es nun Schuld ist, die uns belastet, Leid, das uns bedroht, Seufzen, das sich uns entringt, oder auch dankbarer Jubel. „Jedes Gebet – sei es in Worten oder ohne Worte –, das sein Ziel erreicht, nämlich die

Wiedervereinigung mit dem göttlichen Grund unseres Seins, ist das Werk seines Geistes, der in uns und durch uns spricht“ (Paul Tillich).

Darin erfüllt sich die Zusage, die Gott durch den Propheten Sacharja gegeben hat: „Ich will ausgießen den Geist der Gnade und des Gebets“ (Sach 12,10).

b) Der Geist der Gnade: Neben die Erfahrung, vor Gott sprachlos zu sein, tritt für viele Menschen die Erfahrung des Zweifels, die Erfahrung, dass wir uns der Begleitung und Nähe Gottes nicht immer in gleicher Weise gewiss sein können.

Die Angst vor dem Sterben z.B. lässt uns nicht zu Ruhe kommen und die Frage nach dem, was danach kommt. Gibt es wirklich ein Leben nach dem Tod? Ist Gott gnädig? Ist er nicht vielmehr gerecht und streng? Wenn tatsächlich ein Gericht abgehalten wird am Ende der Zeit oder am Ende meiner Lebenszeit – werde ich da bestehen können? Wird mein Bemühen um Liebe ausreichen oder wird mein Versagen schwerer wiegen? Da brauchen wir eine Gewissheit, die wir uns nicht selbst machen können, sondern die uns Gottes Geist schenkt: Vertrauen inmitten des Zweifels, Zuversicht trotz aller bohrender Fragen – den Geist der Gnade, den Geist, der uns von Gott her seiner Liebe versichert und uns ruhig und vertrauensvoll macht. Paulus sieht das so: „Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermals fürchten müsset; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind“ (Röm 8,15f.).

c) Der Geist der Liebe: Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes darf nicht darauf beschränkt bleiben, ein Bindeglied zwischen Gott und den Glaubenden zu sein. Dieser Geist Jesu geht über das „innerchristliche“ Geschehen weit hinaus. Jesu Ruf: „Folge mir nach!“ (Mt 8,22; 9,9; 16,24; Mk 2,14; Lk 9,23), seine Gleichnisse und seine Aufforderung „Gehe hin und tue desgleichen!“ (Lk 10,37) zeigen deutlich die Richtung an: die Gemeinschaft mit Gott und zugleich die helfende und liebende Tat am Nächsten. Das Wirken des Geistes im Gebet als Vergewisserung der Gottverbundenheit und in der christlichen Gemeinschaft will Früchte tragen. Und solche Frucht ist die Nächstenliebe in der Nachfolge Jesu.

Was für die Liebe gilt, das gilt auch für Freude, Geduld und andere Aspekte unseres Lebens. Wir können sie nicht machen, sondern sie sind ein Geschenk. Sie sind Früchte, die der Heilige Geist wachsen lässt: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“ (Gal 5,22f.).

Der Geist begnügt sich nicht mit einem ›religiösen Sektor‹ im Menschen, er will den Menschen ganz ergreifen und sein Leben verwandeln. Die christliche Theologie spricht hier von ›Heiligung‹. Das ist ein lebendiger dynamischer Vorgang, in dem alle unsere Kräfte und unser Wille herausgefordert sind und in dem doch die wirkliche Wandlung, die Änderung eingefahrener Denk- und Verhaltensweisen, als Geschenk, als Frucht des Heiligen Geistes erfahren wird. Deshalb bitten Christen immer neu um das Kommen des Heiligen Geistes: „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner göttlichen Liebe“.

5. Geist und Freiheit

„Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist es bei jedem, der aus dem Geist geboren ist“ (Joh 3,8). Im Hebräischen und Griechischen steht für ›Wind‹ wie für ›Geist‹ das gleiche Wort (hebräisch: ruah; griechisch: pneuma). Daher liegt es nahe, das Wirken des Geistes Gottes mit der Ungebundenheit des Windes zu vergleichen: „Der Wind weht, wohin er will“. Er lässt sich nicht von uns einfangen, so als ob wir über ihn verfügen könnten. Weder kirchliche Institutionen noch bestimmte Formen der Frömmigkeit können ihn herbeizwingen oder sein Wirken begrenzen. Mitten in erstarrten Formen kann plötzlich etwas lebendig werden. Der Anruf des Geistes kann von einer Seite kommen, von der wir es nicht erwartet haben. Er kann Unruhe bringen in eine sicher gewordene Kirche. Aber er zerstört nicht, was echt ist, vielmehr tröstet er die, die nicht weiterwissen.

Weil im Namen des Heiligen Geistes auch eigenwillige und jeder Nachprüfung entzogene Meinungen vorgetragen wurden, waren die traditionellen Kirchen meist skeptisch, wenn irgendwo im Namen des Heiligen Geistes neue Wege beschritten oder neue Anstöße gegeben wurden. Sie fürchteten „Schwärmerei“ und Subjektivismus, hatten Angst vor der Auflösung aller Ordnungen. Diese Vorsicht war nicht unbegründet, weil auch „unheiliger“ Geist auftrat und den Glauben an Christus verfälschte. Aber eine durchgehende Skepsis ist nicht am Platze. Paulus sagt: „Den Geist dämpft nicht!“ (1Thess 5,19). Offenheit gegenüber dem Geist bedeutet, mit Unberechenbarem zu rechnen, Unmögliches für möglich zu halten. Dazu gehört eine gewisse Risikobereitschaft, aber nicht auf eine naive Weise, sondern mit kritischem Rückbezug auf die Bibel. „Es gibt die christliche Freiheit nicht ohne einen Schuss von Enthusiasmus!“ (Ernst Käsemann).

Die Freiheit, die der Heilige Geist bringt, hat der menschlichen Vernunft mannigfache Anstöße für Wissenschaft und Technik, für ihr gesellschaftliches Zusammenleben, für Bildung und Kunst gegeben. Der Geist des Menschen und der Geist Gottes müssen unterschieden werden und stehen dennoch in Beziehung zueinander. Wo aber der menschliche Geist sich von seinem Ursprung löst

und seine Macht überschätzt, droht er die Menschheit an ihre eigenen Produkte zu versklaven. Deshalb ist es notwendig, obgleich wegen der Mischung der Motive nicht immer leicht, „die Geister zu unterscheiden“ (1Kor 12,10). Wo dies gelingt, setzt sich der Geist Gottes gegen den sich überhebenden Menscheng Geist durch und erfüllt zugleich dessen tiefste Sehnsüchte.

HERMANN EBERHARDT

Wie kann man heute von Gott reden?

Die Antwort Paul Tillichs

„Wie kann man *heute* von Gott reden?“ – „Wie kann man heute von Gott so reden, dass es allen zugänglich wird; dass es zugänglich wird, nicht nur innerhalb der Mauern einer Kirche, die nur die wenigsten unserer Zeitgenossen tatsächlich besuchen? Wie kann man heute von Gott so reden, dass es zugänglich wird – nicht nur hinter der sterilen Glaswand althergebrachten geistlichen Lebens und Redens im geschützten Raum festgefügtter Frömmigkeit, nicht nur unter den psychologisch vermeintlich günstigen Bedingungen einer besonders erinnerungs- und gefühlsträchtigen Situation (Weihnachten usw.)? Wie kann man heute von Gott so reden, dass es zugänglich wird in der Mitte des Lebens, in einer Welt, für die die traditionellen religiösen Begriffe und Vokabeln weitgehend leere Sprachhülsen geworden sind?“

Paul Tillich hat Zeit seines Lebens versucht, sich dieser Frage zu stellen. Und die Schärfe, mit der er das angesprochene Problem empfand ebenso wie der weite Horizont, der seinem Denken eigen ist, sind es wohl gewesen, die ihn zu einer Zeit, da die sogenannte „dialektische Theologie“ ihre Triumphe feierte, bereits die Erkenntnisse dieser Phase theologischen Denkens weit überholen ließ. Wie antwortet er nun auf die Frage: „Wie kann man heute von Gott reden?“ Es mag uns vielleicht wundern, aber *das erste*, was hier zu sagen ist, nimmt sich fast lächerlich aus und ist es doch keineswegs: Paul Tillich erlaubt uns, die Frage: „Wie kann man *heute* von Gott reden?“ zu stellen. Er erlaubt es uns, sie so zu stellen, dass dem „heute“ in unserer Frage das Gewicht unbedingter Aktualität zukommt. Das ist nicht selbstverständlich. Es gibt Stimmen in der Theologie, welche „Aktualität“ nur im Sinne von ewig gleichbleibender Bedeutung wahrgenommen wissen wollen. Und Karl Barth würde statt der Frage: „Wie kann man *heute* von Gott reden?“ wohl lieber die Frage hören: „Wie wird man notwendig *immer* von Gott reden *müssen*?“

Die Frage, die wir uns stellen, ist aber nicht nur erlaubt, sie setzt sich zudem notwendig aus zwei Fragen zusammen und beide betreffen *zusammen* die Frage nach der sachgemäßen Aussage über das aktuelle Reden von Gott. Denn: Ist es richtig, dass das Wort „Theologie“ aus zwei griechischen Wörtern zusammengesetzt ist – dem Wort „theos“, was „Gott“ heißt, und dem Wort „logos“, was

„Rede“ oder „Reden“ heißt –, dann haben wir uns die Frage nach dem *Wie* von Theologie heute gestellt, und diese Frage schlüsselt sich nach Tillich notwendig in zwei Unterfragen auf. Sie betrifft 1.) das Reden von Gott im Sinne der Frage nach der aktuellen Methode von Theologie – „Wie“? als Frage nach der *Art und Weise* theologischen Redens –, und sie betrifft 2.) das Reden von Gott im Sinne der Frage nach seinem *Inhalt* – „Wie?“ als Frage nach dem, was die Theologie inhaltlich für Aussagen zu machen hat.

Wenn wir fragen „Wie kann man heute von Gott reden?“, dann fragen wir also notwendig zwei Dinge: Wir fragen: Was kann man heute von Gott sagen, was richtig ist und uns wirklich betrifft, und wir fragen: *In welcher Weise* können wir heute so von Gott reden, dass es richtig ist und uns wirklich betrifft.

Auch das ist nicht selbstverständlich. Doch für Tillich gehören die Frage nach der Methode und die Frage nach dem Inhalt der Rede von Gott notwendig zusammen. Nur so ist, nach seiner Meinung, gewährleistet, dass das Reden von Gott heute, dass Theologie heute, auch wirklich aktuelle Theologie, auch wirklich ein Reden von *Gott* und ein Reden von *Gott heute* ist. Es muss der Rede von Gott notwendig die Aktualität zeitgemäßer Rede innewohnen; es muss ihr ebenso notwendig die Richtigkeit sachgemäßer bzw. ihrem Gegenstand inhaltlich gemäßer Rede zuerkannt werden können. Und beide Forderungen sind unlösbar miteinander zu verbinden. Sonst ist Theologie nicht wirklich Theologie, Rede von Gott.

Ist Gott nämlich wirklich ein lebendiger Gott, dann ist das Reden von Gott selbstverständlich aktuell, und die Lebendigkeit Gottes und sein Anspruch, in unserer Wirklichkeit mächtig zu sein, muss sich folgerichtig auch in der Rede von ihm zeigen.

Und andererseits: Ist Gott wirklich Gott und nicht eine mehr oder weniger schwächliche Projektion menschlicher Vorstellungen an den Himmel (der Wunschgott, den wir uns nach unseren Bedürfnissen zurecht machen), dann ist das Reden von Gott nicht etwas, was man sich selbst ausdenken könnte, und kommt jeder Versuch, mit sprachlichen Mitteln etwas über Gott zu vermitteln, – von der Sache her – dem Versuch gleich, eine unverfügbare Wirklichkeit in einem Wort-Bilde oder – mit Tillich besser: – in einem Wort-„Symbol“ anschaulich zu machen.

„Theologie steht“, so sagt Tillich zu Beginn seines theologischen Hauptwerkes, der „Systematischen Theologie“, „in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und

der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll.“ – Beiden Polen, dem überzeitlichen, ewigen Aussagegehalt der biblischen Wahrheit (Botschaft) und der Tatsache der Zeitbedingtheit menschlichen Redens, Denkens und Fragens, der Situation im umfassenden Sinne, ist das Reden von Gott verpflichtet.

Das bedeutet zum *ersten*: Weil man der Situation nicht gerecht werden kann, es sei denn, man nimmt die Fragen auf, die die Situation aus sich heraus setzt, deshalb ist nach Tillich Theologie notwendig *antwortende* Theologie. Deshalb ist das Reden von Gott notwendig aktuell, deshalb kann man heute von Gott nur sachgemäß reden, wenn man damit auch Fragen beantwortet, die wirklich heute auch gestellt sind. (Wie viele Fragen werden immer wieder in der Kirche beantwortet, die überhaupt nicht gestellt wurden!). Weil man der Situation nicht gerecht werden kann, es sei denn, man nimmt ihre Fragen auf, deshalb muss man heute – wie immer – die Frage nach Gott notwendig auch mit den sprachlichen Mitteln beantworten, die die eigene Zeit liefert. Wir müssen darin vorkommen.

Zum *zweiten*: Die biblische Botschaft von Gott bleibt die unableitbare Basis allen Redens von Gott im christlichen Rahmen, wenn Theologie wirklich *Antwort* geben soll. Auch dies liegt in der Bestimmung unseres Redens von Gott als eines antwortenden Redens. Eine echte Frage kann nicht aus sich selbst heraus beantwortet werden, sie wäre sonst keine echte Frage, sondern nur Ausdruck von Denkfaulheit. Wer meint, den Gottesbeweis antreten zu können, der gleicht dem Menschen, der in einen Computer eine Frage füttert, deren Antwort er vorher in den Apparat hineinprogrammierte, und die er nun herausholt.

Von Gott heute reden, Theologie treiben heute, heißt für Tillich zunächst einmal, dass wir unserer Situation heute auf den Grund gehen, dass wir die unserer Situation innewohnenden Fragen mit feinem Ohr heraushören und diese Fragen auf das in ihrer Tiefe ruhende fundamentale Problem hin analysieren, um uns diesem Problem ganz zu stellen. Von Gott reden heißt zunächst einmal, die nach Gott gestellte Frage zu erkennen und sie aufzunehmen, in welchem Gewande sie auch auftauchen mag. Ist dies für Tillich auch nicht Theologie im eigentlichen Sinne – denn beim Aufsuchen der Frage ist ja von Antwort noch nicht die Rede –, so fordert es doch eben die Bestimmung der Theologie als antwortende Theologie,

dass sich der, der von Gott reden will, der ganzen Wirklichkeit unseres Lebens in ihrer letzten und tiefen Fraglichkeit stellt. Wie es denn andererseits auch keine Frage des Lebens geben kann, die der Theologie nicht gestellt wäre, keine Frage, die nicht eine Antwort von der Theologie erwarten dürfte.

Indem Tillich das Reden von Gott als ein Antworten im umfassenden Sinne bestimmt, weist er die Theologie bereits methodisch jeder nur möglichen Frage nach Sein und Sinn des Lebens zu. Er entnimmt die Theologie damit von vornherein dem Ghettodasein einer engbegrenzten Wissenschaft und reißt sie aus der Isolation heraus, der sie im Rahmen eines in sich selbst verschlossenen Systems spezifischer Bedürfnisbefriedigung auf dem „Sektor des Religiösen“ unterliegen müsste.

„Wie kann man heute von Gott reden?“ ist folglich die Frage, ob es eine Antwort auf die Fragen, die unser Leben selbst stellt, gibt. Es ist die Frage, ob es eine Antwort gibt auch und gerade da, wo niemand daran denkt, das Wort „Gott“ in den Mund zu nehmen.

Damit sind wir nun beim zweiten Teil unseres Themas angelangt, der inhaltlichen Frage. Sie lautet folgerichtig; „Wenn das Reden von Gott heute nach Tillich antwortendes Reden sein muss, welcher Gestalt ist nun die Antwort, die Tillich gibt?“ Paul Tillichs Antwort findet sich – das entspricht seiner Forderung an die Theologie, Antwort zu geben – jeweils im Anschluss an die vorausgegangene Analyse der Frage, wie er sie heute vom Menschen gestellt sieht, in den fünf großen Abschnitten seiner „Systematischen Theologie“ formuliert.

So entspricht hier der Frage der Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch die Vernunft die Antwort von der Offenbarung im Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht; es entspricht der Frage nach dem Grund und Sinn des Seins die Antwort von der Wirklichkeit Gottes; es entspricht der Frage der menschlichen Existenz in der Situation der Entfremdung die Antwort von der Wirklichkeit des Neuen Seins in Jesus als dem Christus; es entspricht der Frage der Zweideutigkeit alles Lebens die Antwort von der heilenden Gegenwart des göttlichen Geistes; und es entspricht schließlich der Frage nach dem Sinn der Geschichte die Antwort vom Reich Gottes als gegenwärtiger Wirklichkeit wie als Ende und Ziel der Geschichte jenseits der Geschichte.

MARTIN LUTHER

Der Große Katechismus

Das erste Gebot

Du sollst nicht andere Götter haben neben mir

Einen Gott haben bedeutet, etwas haben, an das ich mein Herz hänge und dem ich unbedingt vertraue

Das heißt: Du sollst mich allein für deinen Gott halten. Was ist damit gesagt und wie ist es zu verstehen? Was heißt „einen Gott haben“, bzw. was ist Gott? Antwort: Ein „Gott“ heißt etwas, von dem man alles Gute erhoffen und zu dem man in allen Nöten seine Zuflucht nehmen soll. „Einen Gott haben“ heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens etwas sowohl zu einem Gott als zu einem Abgott macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufl (zusammen), Glaube und Gott. Woran du nun, sage ich, dein Herz hängst und [worauf du dich] verlässest, das ist eigentlich dein Gott.

Der Sinn des ersten Gebotes: Häng dein Herz allein an Gott und nicht an andere Götter

Darum ist nun der Sinn dieses Gebotes der, dass es rechten Glauben und Zuversicht des Herzens fordert, welche sich auf den rechten, einzigen Gott richtet und an ihm allein hängt. Und zwar will es soviel gesagt haben: „Sieh zu und lasse mich allein deinen Gott sein (ego solus Deus) und suche ja keinen andern.“ Das heißt: was dir mangelt an Gutem, das erhoffe von mir und suche bei mir, und wenn du Unglück und Not zu leiden hat, so krieche und halt dich zu mir. Ich, ich will dir genug geben und aus aller Not helfen; lass nur dein Herz an keinem andern hangen noch ruhn.

Konkret heißt das: Häng dein Herz nicht an den Gott Geld und Gut, sondern an den wahren Gott

Das muss ich noch ein wenig deutlicher ausführen, dass man's aus alltäglichen Beispielen von gegenteiligen Verhalten verstehe und erkenne. Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles zur Genüge, wenn er Geld und Gut hat; er verlässt sich darauf und brüstet sich damit so steif und sicher, dass er auf niemand etwas gibt. Sieh, ein solcher hat auch einen Gott: der heißt Mammon, d.h. Geld und Gut; darauf setzt er sein ganzes Herz. Das ist ja auch der allgemeinste Abgott auf

Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich in Sicherheit, ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradies; und umgekehrt, wer keins hat, der zweifelt und verzagt, als wisse er von keinem Gott. Denn man wird ja ganz wenig Leute finden, die guten Mutes sind und weder trauern noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben; das klebt und hängt der [menschlichen] Natur an bis in die Grube.

Häng dein Herz nicht an den Gott Wissen, Macht und Einfluß, sondern an den wahren Gott

Ebenso ist's auch [mit einem], der darauf vertraut und trotz, dass er großes Wissen, Klugheit, Gewalt, Beliebtheit, Freundschaft und Ehre hat. Der hat auch einen Gott, aber nicht diesen rechten, alleinigen Gott. Das siehst du abermals daran, wie vermessen, sicher und stolz man auf Grund solcher Güter ist, und wie verzagt, wenn sie nicht vorhanden sind oder einem entzogen werden. Darum sage ich noch einmal, dass die rechte Auslegung dieses Stückes das ist: „einen Gott haben“ heißt etwas haben, worauf das Herz gänzlich vertraut.

Wer sein Herz an die Heiligen und an den Teufel hängt, glaubt nicht an den wahren Gott

Sieh ebenso auf das, was wir bisher in der Blindheit unter dem Papsttum getrieben und getan haben: Wenn jemandem ein Zahn weh tat, so fastete er und verehrte die hl. Apollonia, fürchtete er sich vor einer Feuersnot, so machte er den hl. Lorenz zum Nothelfer; flüchtete er sich vor der Pest, so geschah noch unzählig viel mehr, da jeder seinen Heiligen auswählte, anbetete und anrief, ihm in [seinen] Nöten zu helfen. Hierher gehören auch die, die es gar zu grob treiben und mit dem Teufel einen Bund machen, dass er ihnen Geld genug gebe oder ihnen zu ihrer Buhlschaft (Liebschaft) ver helfe, ihr Vieh bewahre, verlorenes Gut wiederbeschaffe usw., wie z.B. die Zauberer und Schwarzkünstler. Diese alle richten ja ihr Herz und ihr Vertrauen anderswohin als auf den wahrhaftigen Gott; sie erwarten nichts Gutes von ihm, suchen's aber auch nicht bei ihm.

Der unfassliche Gott wird fassbar, wenn sich unser Herz an ihn hängt und ihm unbedingt vertraut

So verstehst du nun leicht, was und wieviel dieses Gebot fordert: nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht allein auf Gott und niemanden anderes. Denn das kannst du dem leicht entnehmen, wenn man Gott haben will, kann man ihn nicht mit den Fingern greifen und fassen und nicht in den Beutel stecken oder in den Kasten schließen. Vielmehr heißt das ihn fassen, wenn das Herz ihn ergreift und an ihm hängt; mit dem ganzen Herzen aber an ihm hängen ist nichts anderes als sich gänzlich auf ihn verlassen.

Gott will uns alles Gute schenken, das wir von anderen Göttern erwarten, der er der einzige und bleibende Gott ist

Darum will er uns von allem andern, was außer ihm ist, abwenden und uns zu sich ziehen, weil er das einzige, ewige Gut ist. Es ist, als wollte er sagen: Was du vorher bei den Heiligen gesucht oder wofür du auf den Mammon und sonst etwas vertraut hast, das erwarte alles von mir, und halte mich für den, der dir helfen und dich mit allem Guten reichlich überschütten will. Sieh, damit hast du nun, was die rechte Ehrung Gottes und der rechte Gottesdienst ist, der Gott gefällt und den er auch bei seinem ewigen Zorn gebietet, nämlich: Das Herz soll sonst keinen Trost und keine Zuversicht kennen als zu ihm; es darf sich auch nicht davon wegreißen lassen, sondern muss darüber alles wagen und hintansetzen, was es auf Erden gibt.

Die Menschen verwechseln ihre Wunschvorstellungen von Gott mit Gott. Ihr Vertrauen ist fehlgeleitet und gründet auf dem reinen Nichts

Demgegenüber wirst du leicht einsehen und beurteilen, wie die Welt lauter falschen Gottesdienst und Abgötterei treibt; denn es ist nie ein Volk so ruchlos gewesen, dass es nicht einen Gottesdienst eingerichtet und gehalten hätte. Da hat jedermann den zu seinem besonderen Gott aufgeworfen, von dem er sich Gutes, Hilfe und Trost versprochen hat. So warfen z.B. diejenigen Heiden, die ihr Vertrauen auf Gewalt und Herrschaft setzten, ihren Jupiter zum höchsten Könige auf; die andern, die nach Reichtum, nach Glück oder nach Lust und guten Tagen trachteten, den Herkules, den Merkur, die Venus oder andere; die schwangeren Frauen die Diana oder Luciana und so fort, es machte sich jedermann das zum Gott, wohin ihn sein Herz zog. So heißt also eigentlich, auch nach aller Heiden Meinung; „einen Gott haben“ soviel wie vertrauen und glauben. Der Fehler liegt aber daran, dass ihr Vertrauen falsch und unrecht ist; denn es ist nicht auf den einzigen Gott gerichtet, außer dem es wahrhaftig keinen Gott gibt weder im Himmel noch auf Erden. Deshalb machen die Heiden eigentlich ihr selbsterdachtes Wahn- und Traumbild von Gott zum Abgott und verlassen sich aufs lautere Nichts. Ebenso ist es mit aller Abgötterei bestellt. Denn sie besteht nicht bloß darin, dass man ein Bild aufrichte und anbete, sondern vor allem in einem Herzen, welches anderswohin gafft und bei den Kreaturen, bei Heiligen oder Teufeln Hilfe und Trost sucht: es kümmert sich nicht um Gott und verspricht sich von ihm nicht soviel Gutes, dass er helfen wolle; es glaubt auch nicht, dass das von Gott komme, was ihm Gutes widerfährt.

Wer sich durch eigene Werke den Himmel verdienen und mit Gott ins Geschäft kommen will, macht aus Gott einen Götzen und sich selber zum Gott

Außerdem gibt es auch einen falschen Gottesdienst und [zwar ist das] die höchste Abgötterei, die wir bisher getrieben haben und die noch immer in der Welt regiert; darauf sind auch alle geistlichen Stände gegründet. Sie betrifft allein das Gewissen, das da in eigenen Werken Hilfe, Trost und Seligkeit sucht und Gott den Himmel abzuzwingen sich vermisst. Und es berechnet, wie viel es gestiftet, gefastet, Messe gehalten hat usw., verlässt sich darauf und pocht darauf, als wolle es nichts von Gott geschenkt nehmen, sondern alles selbst erwerben oder mit überschüssigen [guten] Werken verdienen, gerade als müsste er in unserem Dienste stehen und unser Schuldner, wir aber seine Lehensherrn sein. Was heißt das anderes, als aus Gott einen Götzen, ja einen Apfegott machen und sich selbst für Gott halten und aufwerfen? Aber das ist ein wenig zu scharfsinnig und gehört nicht vor die jungen Schüler.

„Gott“ ist von „gut“ abzuleiten, denn sein Wesen ist die Güte und alles Gute kommt von ihm

Das sei aber den einfachen Menschen gesagt, damit sie den Sinn dieses Gebots wohl in acht nehmen und behalten: man soll allein Gott (Deo soli) vertrauen und nur Gutes sich von ihm versprechen und von ihm erwarten. Denn er ist's, der uns Leib, Leben, Essen, Trinken, Nahrung, Gesundheit, Schutz, Frieden und alles Nötige an zeitlichen und ewigen Gütern gibt; dazu bewahrt er vor Unglück und errettet und hilft heraus, falls uns etwas widerfährt. So ist also Gott, wie nun genug gesagt, allein der, von dem man alles Gute empfängt und durch den man alles Unglück los wird. Das ist auch meines Erachtens der Grund, dass wir Deutschen „Gott“ mit eben diesem Namen von altersher nennen - feiner und treffender als irgend eine andere Sprache - nach dem Wörtlein „gut“, weil er ein ewiger Quellbrunnen ist, der von lauter Güte überfließt und von dem alles, was gut ist und gut heißt, ausfließt.

Die Drohung und die Verheißung des ersten Gebots (oder Gesetz und Evangelium)

Damit man deshalb sehe, dass Gott das nicht in den Wind geschlagen haben will, sondern ernstlich darüber zu wachen gewillt ist, hat er zu diesem Gebot zuerst eine schreckliche Drohung, darnach eine schöne, tröstliche Verheißung dazugesetzt; das soll man auch recht einüben und dem jungen Volk einbläuen, dass sie es zu Herzen nehmen und behalten:

Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der an denen, die mich hassen, die Sünde der

Väter heimsucht bis zu den Kindern im dritten und vierten Glied, aber denen, die mich lieben und meine Gebote halten, tue ich wohl bis ins tausendste Glied.

Diese Drohung und Verheißung gilt für das erste und Hauptgebot, aber auch für alle anderen Gebote: Gott zürnt denen, die sich auf Götzen verlassen, er ist gnädig denen, die ihm unbedingt vertrauen

Obwohl indessen diese Worte sich, wie wir nachher hören werden, auf alle Gebote beziehen, so sind sie doch gerade zu diesem Hauptgebot gesetzt. Kommt es doch am meisten darauf an, dass der Mensch ein rechtes Haupt hat; denn wo das Haupt recht geht, da muss auch das ganze Leben recht gehen, und umgekehrt. So lerne nun aus diesen Worten, wie zornig Gott über die ist, die sich auf irgend etwas außer ihm verlassen; [und] umgekehrt, wie götig und gnädig er denen ist, die ihm allein von ganzem Herzen vertrauen und glauben: der Zorn lässt nicht nach bis ins vierte Geschlecht oder Glied, die Wohltat oder Güte dagegen wirkt sich auf viele tausend aus.

Das Gute, das Menschen tun, empfangen wir nicht von ihnen, sondern durch sie von Gott

Denn mag uns auch sonst viel Gutes von Menschen widerfahren, so gilt doch alles als von Gott empfangen, was man auf seinen Befehl und seine Anordnung hin empfängt. Unsere Eltern und alle Obrigkeit, ferner jedermann seinem Nächsten gegenüber, haben ja den Befehl, dass sie uns Gutes aller Art tun sollen. Wir empfangen es also nicht von ihnen, sondern durch sie von Gott. Denn die Kreaturen sind nur die Hand, das Rohr und das Mittel, wodurch Gott alles gibt, wie er der Mutter Brüste Milch gibt, um sie dem Kinde zu reichen, und wie er Korn und Gewächs aller Art aus der Erde zur Nahrung gibt: lauter Güter, deren keines eine Kreatur selbst machen kann. Deshalb soll sich kein Mensch unterstehen, etwas zu nehmen oder zu geben, wenn es nicht von Gott befohlen ist; denn man soll's als seine Gaben erkennen und ihm dafür danken, wie es dieses Gebot fordert. Darum soll man auch diese Mittel, [durch die wir] durch die Kreaturen Gutes empfangen, nicht ausschlagen noch in Vermessenheit andere Weisen und Wege suchen, als Gott befohlen hat. Denn das hieße nicht von Gott empfangen, sondern von sich selbst aus gesucht.

Erforsche dein Herz, ob es allein an Gott hängt!

Da sehe nun jeder bei sich selbst darauf, dass man dieses Gebot mehr als alle Dinge groß und hoch achte und nicht als einen Scherz behandle. Befrage und erforsche dein eigenes Herz genau; dann wirst du wohl finden, ob es allein an Gott (ex solo Deo) hängt oder nicht. Hast du ein sol-

ches Herz, das imstande ist, nur Gutes von ihm zu erwarten, besonders in Nöten und bei Mangel, [und] dazu alles gehen und fahren zu lassen, was nicht Gott ist, – dann hast du den einen rechten Gott. Umgekehrt, hängt das Herz an etwas anderem, von dem es als Trost sich mehr Gutes und Hilfe verspricht als von Gott, und läuft es, wenn es ihm übel geht, nicht zu ihm hin, sondern flieht vor ihm, – dann hast du einen andern, [einen] Abgott.

Diese Drohung hat Gott in der Geschichte wahr gemacht durch sein unerbittliches Gericht über alle Abgöttereien

Man darf daher nicht so sicher hingehen und sich in Gefahr begeben, wie die rohen Herzen denken, es liege nicht viel daran. Er ist ein solcher Gott, der es nicht ungerächt lässt, wenn man sich von ihm abwendet, und der nicht aufhört zu zürnen bis ins vierte Glied, so lange, bis sie durch und durch ausgerottet werden. Darum will er gefürchtet und nicht verachtet sein. Das hat er auch bei allen Historien und Geschichten bewiesen, wie uns das die [Hl.] Schrift reichlich bezeugt, und wie es noch die tägliche Erfahrung lehren kann. Denn er hat von Anfang an alle Abgöttereien, und um ihretwillen sowohl Heiden als Juden ganz ausgerottet.

Die furchtbare Realität seines Zornes werden auch heute alle erfahren, die gegen Gott auftröten

Ebenso stürzt er auch heutigentages allen falschen Gottesdienst, so dass schlussendlich alle, die darin verharren, untergehen müssen. [Es mag] darum [sein], dass man gleich jetzt stolze, gewaltige und reiche Wänste findet, die auf ihren Mamon trotzen, ohne darnach zu fragen, ob Gott zürne oder lache, als könnten sie sich wohl getrauen, seinen Zorn auszuhalten. Aber sie werden es doch nicht ausführen, sondern werden, ehe man sich's versieht, zum Scheitern kommen mit allem, worauf sie getraut haben; wie alle andern untergegangen sind, die sich wohl [noch] sicherer und mächtiger gefühlt haben.

Drohung und Zorn sind notwendig wegen der menschlichen Selbstsicherheit und Vermessenheit
Und eben um solcher harten Köpfe willen, die meinen, weil [Gott] zusehe und sie so fest auf ihrem Sitze lasse, so wisse er nichts davon oder kümmere sich nicht darum, [um ihretwillen] muss er derartig dreinschlagen und strafen, dass er's nicht vergessen kann bis auf ihre Kindeskinde, damit jedermann daran stutzig werde und daraus sehe, dass es ihm kein Scherz ist. Denn diese sind's auch, die er meint, wenn er sagt: „Die mich hassen“. Das sind die, die auf ihrem Trotz und Stolz beharren: was man ihnen predigt oder sagt, wollen sie nicht hören; tadelt man sie, damit sie zur Selbsterkenntnis kommen und sich bessern,

ehe die Strafe angeht, dann werden sie toll und töricht, damit sie den Zorn redlich verdienen. Diese Erfahrung machen wir auch jetzt täglich bei Bischöfen und Fürsten.

Stärker ist der Trost: Gott macht die Verheißung seiner ewigen Gnade wahr an denen, die ihm unbedingt vertrauen

So schrecklich aber diese Drohworte sind, – ein viel mächtigerer Trost liegt in der Verheißung, dass die, die sich allein an Gott halten, dessen gewiss sein sollen, dass er Barmherzigkeit an ihnen erzeigen will; d.h. [er will] lauter Gutes und Wohltat beweisen, nicht bloß an ihnen, sondern auch an ihren Kindern bis ins tausendste und abermals tausendste Geschlecht. Das sollte uns wahrlich dazu bewegen und antreiben, uns von Herzen auf Gott zu verlassen mit aller Zuversicht, wenn anders wir begehren, alles Gute in Zeit und Ewigkeit zu haben; kommt doch die hohe Majestät uns so sehr entgegen, ermuntert uns so herzlich und gibt uns so reiche Verheißungen.

Doch der Augenschein scheint der Verheißung des ewigen Segens und Glücks zu widersprechen

Darum lasse sich das jeder ernstlich zu Herzen gehen, dass man's nicht so ansehe, als hätte es [nur] ein Mensch gesagt. Denn es trägt dir entweder ewigen Segen, Glück und Seligkeit, oder ewigen Zorn, Unglück und Herzeleid ein. Was willst du mehr haben oder begehren, als dass er dir so freundlich verheißt, er wolle dein sein mit allem Guten, dich schützen und dir helfen in allen Nöten? Der Fehler liegt nur leider daran, dass die Welt nichts davon glaubt und es nicht für Gottes Wort hält. Sie sieht nämlich: diejenigen Menschen, die Gott und nicht dem Mammon vertrauen, haben Kummer und Not zu leiden, und der Teufel widersetzt sich ihnen und hindert sie, so dass sie weder Geld noch Beliebtheit noch Ehre, dazu kaum das Leben behalten. Umgekehrt, diejenigen, die dem Mammon dienen, haben Gewalt, Beliebtheit, Ehre, Gut und Sicherheit vor der Welt. Deshalb muss man begreifen, dass jene Worte eben gegen diesen Augenschein gerichtet sind und muss wissen, dass sie nicht lügen und trügen, sondern wahr werden müssen.

Die Verheißung wird trotzdem gegen den Augenschein recht behalten

Denke du selbst zurück, oder frage darnach und sage mir [dann]: Was haben die, die alle ihre Sorge und ihren Fleiß darauf verwandt haben, viel

Gut und Geld zusammenzuscharren, schließlich erreicht? Du wirst [dann] finden, dass sie Mühe und Arbeit verloren haben; oder wenn sie auch große Schätze zusammengebracht haben, [so ist es] doch zerstoßen und verfliegen, so dass sie selber ihres Gutes nie froh geworden sind, und dass es nach ihnen nicht bis auf die dritten Erben gekommen ist. Beispiele [hierfür] wirst du genug finden in allen Historien, auch von alten, erfahrenen Leuten; sieh sie dir nur an und gib acht darauf. Saul war ein großer König, von Gott erwählt, und ein frommer Mann, aber als er fest auf dem Throne saß und sein Herz Niedrigerem zuwandte und sich an seine Krone und seine Gewalt hängte, da musste er untergehen mit allem, was er hatte, so dass auch von seinen Kindern keines am Leben blieb. Umgekehrt, David war ein armer, verachteter Mann, verjagt und gescheucht, so dass er seines Lebens nirgends sicher war; dennoch musste er vor Saul [bewahrt] bleiben und König werden. Denn obige Worte mussten in Geltung bleiben und sich bewahrheiten, weil Gott nicht lügen noch trügen kann. Überlass es nur dem Teufel und der Welt, [dich] mit ihrem Schein zu betrügen, der wohl eine Zeitlang währt, aber am Ende nichts ist.

Im ersten Gebot fordert Gott von uns nicht mehr, als dass wir alles Gute von ihm erwarten. Wird dieses Hauptgebot erfüllt, dann erfüllen sich alle anderen Gebote von selbst.

Darum lasset uns das erste Gebot gut lernen, damit wir sehen, wie Gott keine Vermessenheit und kein Vertrauen auf irgendein anderes Ding dulden will und nichts Höheres von uns fordert, als eine herzliche Zuversicht, [die] alles Gute [von ihm erwartet]. Wir sollen richtig und stracks unseres Weges gehen und von allen Gütern, die Gott gibt, keinen weiteren Gebrauch machen, als wie ein Schuster seine Nadel, Ahle und Draht zur Arbeit gebraucht und sie nachher weglegt, oder wie ein Gast die Herberge, die Verpflegung und das Lager nur für die zeitweiligen Bedürfnisse [benützt]. [So halte es] jeder in seinem Stand nach Gottes Ordnung, und lasse nur nichts davon seinen Herrn oder Abgott sein.

Das sei genug vom ersten Gebot. Wir haben es deshalb so ausführlich besprechen müssen, weil es darauf am allermeisten ankommt; denn, wie vorhin gesagt, wo das Herz mit Gott im reinen ist und dieses Gebot gehalten wird, da folgt die Erfüllung aller andern von sich selbst.

Lk 24,13-35

Die Emmausjünger (Mk 16,12f)

¹³Und siehe, zwei von ihnen gingen an demselben Tage in ein Dorf, das war von Jerusalem etwa zwei Wegstunden entfernt; dessen Name ist Emmaus. ¹⁴Und sie redeten miteinander von allen diesen Geschichten. ¹⁵Und es geschah, als sie so redeten und sich miteinander besprachen, da nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen. ¹⁶Aber ihre Augen wurden gehalten, dass sie ihn nicht erkannten.

¹⁷Er sprach aber zu ihnen: Was sind das für Dinge, die ihr miteinander verhandelt unterwegs? Da blieben sie traurig stehen. ¹⁸Und der eine, mit Namen Kleopas, antwortete und sprach zu ihm: Bist du der einzige unter den Fremden in Jerusalem, der nicht weiß, was in diesen Tagen dort geschehen ist?

¹⁹Und er sprach zu ihnen: Was denn?

Sie aber sprachen zu ihm: Das mit Jesus von Nazareth, der ein Prophet war, mächtig in Taten und Worten vor Gott und allem Volk. ²⁰Wie ihn unsre Hohenpriester und Oberen zur Todesstrafe überantwortet und gekreuzigt haben. ²¹Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde. Und über das alles ist heute der dritte Tag, dass dies geschehen ist. ²²Auch haben uns erschreckt einige Frauen aus unserer Mitte, die sind früh bei dem Grab gewesen, ²³haben seinen Leib nicht gefunden, kommen und sagen, sie haben eine Erschei-

nung von Engeln gesehen, die sagen, er lebe. ²⁴Und einige von uns gingen hin zum Grab und fanden's so, wie die Frauen sagten; aber ihn sahen sie nicht.

²⁵Und er sprach zu ihnen: O ihr Toren, zu trägen Herzens, all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! ²⁶Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? ²⁷Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war.

²⁸Und sie kamen nahe an das Dorf, wo sie hingingen. Und er stellte sich, als wollte er weitergehen. ²⁹Und sie nötigten ihn und sprachen: *Bleibe bei uns; denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt.* Und er ging hinein, bei ihnen zu bleiben.

³⁰Und es geschah, als er mit ihnen zu Tisch saß, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen. ³¹Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen.

³²Und sie sprachen untereinander: Brannte nicht unser Herz in uns, als er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift öffnete?

³³Und sie standen auf zu derselben Stunde, kehrten zurück nach Jerusalem und fanden die Elf versammelt und die bei ihnen waren; ³⁴die sprachen: Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen. ³⁵Und sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war und wie er von ihnen erkannt wurde, als er das Brot brach.

Lk 24,13-35

Die Emmausjünger (Mk 16,12f)

¹³Und siehe, zwei von ihnen gingen an demselben Tage in ein Dorf, das war von Jerusalem etwa zwei Wegstunden entfernt; dessen Name ist Emmaus. ¹⁴Und sie redeten miteinander von allen diesen Geschichten. ¹⁵Und es geschah, als sie so redeten und sich miteinander besprachen, da nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen. ¹⁶Aber ihre Augen wurden gehalten, dass sie ihn nicht erkannten.

Mit Emmaus ist wahrscheinlich Ammaus (das heutige Kulonje) 6 km westlich von Jerusalem gemeint. Die zwei, die sich auf den Weg machen, gehören nicht zu den Aposteln, sondern den anderen Jüngern von V.9; Kleopas (V.18) ist vielleicht mit dem Klopas von Joh 19,25 identisch. Wie der Auferstandene den Wandlern begegnet, ähnelt Joh 20,14; 21,4.

¹⁷Er sprach aber zu ihnen: Was sind das für Dinge, die ihr miteinander verhandelt unterwegs?

Da blieben sie traurig stehen. ¹⁸Und der eine, mit Namen Kleopas, antwortete und sprach zu ihm: Bist du der einzige unter den Fremden in Jerusalem, der nicht weiß, was in diesen Tagen dort geschehen ist?

¹⁹Und er sprach zu ihnen: Was denn?

Sie aber sprachen zu ihm: Das mit Jesus von Nazareth, der ein Prophet war, mächtig in Taten und Worten vor Gott und allem Volk. ²⁰Wie ihn unsre Hohenpriester und Oberen zur Todesstrafe überantwortet und gekreuzigt haben. ²¹Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde. Und über das alles ist heute der dritte Tag, dass dies geschehen ist. ²²Auch haben uns erschreckt einige Frauen aus unserer Mitte, die sind früh bei dem Grab gewesen, ²³haben seinen Leib nicht gefunden, kommen und sagen, sie haben eine Erscheinung von Engeln gesehen, die sagen, er lebe. ²⁴Und einige von uns gingen hin zum Grab und fanden's so, wie die Frauen sagten; aber ihn sahen sie nicht.

Zu dem Bild, das in V.19 von Jesus und seinem Wirken gezeichnet wird (Prophet), vgl. 7,16, zu dem von seinem Ende (V.20) vgl. 23,18-25. Mit der Kreuzigung Jesu sind für die beiden Jünger alle Hoffnungen auf die „Erlösung Israels“, die sich an Jesus geheftet hatten (vgl. 1,68; 2,38), zunichte – Hoffnungen, die Jesus seinerseits in 19,11-27 abgewiesen hatte und in Apg 1,6-8 nochmals korrigieren wird. In V.21b kommt wohl die volkstümliche Vorstellung zum Ausdruck, nach welcher der Lebensgeist eines Verstorbenen noch bis zu drei Tagen den Leichnam umschwebt, um eventuell noch einmal in ihn zurückzukehren; auf keinen Fall haben die beiden mit einer Auferstehung am dritten Tag gerechnet.

²⁵Und er sprach zu ihnen: O ihr Toren, zu trägen Herzens, all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! ²⁶Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? ²⁷Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war.

Wie die Engel den bekümmerten Frauen (V.4-6), so begegnet auch der Auferstandene den traurigen (V.17b) Jüngern mit einem massiven Vorwurf (ihr Toren, wörtlich „ihr Unverständigen“). Und wie die Engel die Frauen auf zurückliegende Worte Jesu hinwies (V.6f), so weist Jesus die Jünger jetzt auf die Worte Moses und aller Propheten hin. Nach ihnen – und das heißt: nach dem in ihnen offenbarten Gotteswillen musste der Messias dies leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen. Die Jünger hätten es wissen können und wissen müssen! Der Auferstandene selbst führt sie nun in das Verständnis der Schrift ein (V.27). Diese Instruktion ist offenbar unerlässlich, damit die Worte der Schrift wirklich zu sprechen beginnen und aus den trägen Herzen „brennende Herzen“ werden (V.25; vgl. V.32). Für die späteren Gemeinden liegt in diesen Worten die doppelte Aufforderung: die Schrift zu studieren, ohne die der Weg Jesu nicht zu begreifen ist - und dabei darauf zu vertrauen, dass der Auferstandene selbst ihnen das Verständnis erschließt. In V.27 wird auf die heiligen Schriften des Alten Testaments in ihrer Gesamtheit angespielt: Gesetz, Propheten, Schriften; bei den letzteren dürfte vor allem an den Psalter gedacht sein (vgl. V.44).

²⁸Und sie kamen nahe an das Dorf, wo sie hingingen. Und er stellte sich, als wollte er weitergehen. ²⁹Und sie nötigten ihn und sprachen: *Bleibe bei uns; denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt.* Und er ging hinein, bei ihnen zu bleiben.

³⁰Und es geschah, als er mit ihnen zu Tisch saß, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen. ³¹Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen.

Der Fremde, der schon in V. 25-27 geheimnisvoll zum Lehrer und Mittelpunkt der kleinen Gruppe geworden war, übernimmt nun auch noch – obwohl eigentlich nur Gast der anderen – die Rolle des Hausvaters und Gastgebers (V.30; vgl. 9,16; 22,19a). Indem sie ihn jetzt „erkennen“ (ihnen die Augen geöffnet werden – von Gott!), ist Sinn und Zweck seines Erscheinens erfüllt; der Auferstandene kann in die Unsichtbarkeit Gottes, d.h. in die für menschliche Augen grundsätzlich unzugängliche „Herrlichkeit“, in der er jetzt zu Hause ist (vgl. V 26), wieder zurücktreten. Das bedeutet keine räumliche Distanzierung von den Seinigen, zeigt aber unmissverständlich, dass die alten Formen vorösterlicher Jesusgemeinschaft nunmehr der Vergangenheit angehören.

³²Und sie sprachen untereinander: Brannte nicht unser Herz in uns, als er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift öffnete?

³³Und sie standen auf zu derselben Stunde, kehrten zurück nach Jerusalem und fanden die Elf versammelt und die bei ihnen waren; ³⁴die sprachen: Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und

Simon erschienen. ³⁵Und sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war und wie er von ihnen erkannt wurde, als er das Brot brach.

Die Erfahrung, dass Jesus auferstanden ist und lebt, lässt die Jünger umkehren, zurück in die Gemeinschaft der anderen. Hier hat sich inzwischen Grundlegendes ereignet (V.34). Über die Erscheinung vor Petrus (Simon) wird nirgendwo im Neuen Testament ausführlich berichtet, doch aus verschiedenen Überlieferungen geht hervor, dass sie die erste und entscheidende gewesen sein muss (außer V.34 vgl. 22,31f; 1Kor 15,5; Mk 16,7; Mt 16,18f; Joh 21,15-17). Die „Emmausjünger“ bringen dazu nun auch ihre Erfahrung ein (V.35). Sie wird in den Augen des Evangelisten besonders wertvoll gewesen sein, weil sie den Gemeinden seiner Zeit (und aller Zeit) Wichtiges sagt über ihre eigenen Möglichkeiten, dem Auferstandenen zu begegnen und ihn zu „erkennen“. Grundsätzlich gelten für sie die Worte Mt 18,20; 28,20b.

REMBRANDT VAN RIJN

Christus in Emmaus, 1648



VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE
DEUTSCHLANDS (VELKD)

Evangelischer Erwachsenen Katechismus

Wort und Sakrament

Gottesdienst

Wer spielt und Feste feiert, kann gut verstehen, was ein Gottesdienst ist, was in einer Liturgie geschieht. Ein Spiel wird nicht jeweils neu erfunden, aber es ist für neue Einfälle offen und nimmt schöpferische Anregungen auf. Ebenso ist auch der Gottesdienst immer von Bleibendem und Neuem zugleich bestimmt. Für ihn gibt es Spielregeln, er gewährt Spielräume, die Teilnehmer spielen unterschiedliche Rollen. Eine gut gestaltete Liturgie verbindet tiefen Ernst und spielerische Leichtigkeit miteinander.

1. Liturgie und Leben

In unserem Leben gibt es eine Fülle von „liturgischen“ Handlungen, z.B. bei Geburtstagsfeiern, Hochzeiten und Festen. In solchen Feiern kehren bestimmte Elemente immer wieder: Verwandte und Bekannte werden eingeladen, Gastgeber begrüßen ihre Gäste, die Gäste überreichen Geschenke, alle setzen sich an einen Tisch, häufig nach fester Tischordnung, sie erheben das Glas und stoßen miteinander an, Reden werden gehalten, Beifall wird geklatscht. Feste werden in der Regel sorgfältig vorbereitet und gestaltet; sie stellen eine bewusste Unterbrechung des Alltags dar. Ein Fest ist mehr als das gute Essen und Trinken und das fröhliche Beisammensein: Im Erzählen wird die Geschichte lebendig, Reden geben einen Ausblick auf die Zukunft. Beim gemeinsamen Feiern kann mir klar werden, dass ich eingebettet bin in die Geschichte der Generationen. In entsprechender Weise bietet der Gottesdienst einen Rahmen, in dem wir erfahren können, wer wir sind, woher wir kommen, wozu wir auf dieser Erde leben.

In jeder Form christlicher Gemeinschaft, auch bei Gruppen, die eine sich regelmäßig wiederholende Liturgie nicht kennen, „spielt“ sich beim gemeinsamen Beten, Hören und Singen durch Wiederholung eine gewisse Ordnung ein.

2. Grundformen evangelischer Gottesdienste

Der Gottesdienst ist ein Fest, in dem die Gemeinde von einem anderen besucht wird: von Gott, der sich ihr mitteilen will durch sein Wort und der

sie einlädt zu seinem Mahl. Gottes Zuwendung ruft die Antwort des Menschen hervor. Deshalb ist Gottesdienst zugleich Gottes Dienst an uns und unser Dienst vor Gott, hat also die Struktur von Wort und Antwort und damit dialogischen Charakter. Bei diesem Fest wird der Alltag nicht verdrängt, er wird vielmehr ausdrücklich einbezogen: in Dank und Klage, in Fürbitte und Verkündigung. Gottesdienste können unterschiedlich gestaltet werden. Zwei Grundformen haben sich hierfür herausgebildet und werden im Evangelischen Gottesdienstbuch (Erneuerte Agende) der lutherischen und unierten Kirchen im deutschsprachigen Raum angeboten. Beide Grundformen haben einen wiedererkennbaren Aufbau und bieten zugleich Raum für unterschiedliche Möglichkeiten der Gestaltung, auch für regionale und lokale Besonderheiten.

Grundform I

Die Grundform I des Evangelischen Gottesdienstbuches ist in einer langen Geschichte gewachsen und ist ein Ausdruck ökumenischer Gemeinschaft; denn Aufbau und Ausgestaltung des Gottesdienstes fast aller christlichen Kirchen weisen weitgehende Übereinstimmungen auf: Dem aus Verkündigung und Mahlfeier bestehenden Kern der Liturgie ist ein einleitender Teil vorangestellt, und ein Schlussteil bildet den Übergang in den Alltag. Im Wechsel der liturgischen Stücke wie der handelnden Personen zeigt sich die dialogische Struktur dieser Form.

A. Eröffnung und Anrufung

Die Gemeinde versammelt sich, erwartet die Begegnung mit Gott, bedenkt vor ihm die eigene Situation und wendet sich an ihn in Klage und Lob. Dem dienen folgende Stücke, deren Anzahl und Reihenfolge unterschiedlich sein kann: Gruß, Vorbereitungsgebet (Bekenntnis der Schuld und Bitte um Vergebung), Lied, Psalm, Bitttruf „Herr, erbarme dich“ (Kyrie eleison), Lobgesang „Ehre sei Gott in der Höhe“ (Gloria; Lk 2,14) und das Gebet des Tages.

B: Verkündigung und Bekenntnis

Nun kommt es zu einem Wechselspiel zwischen Lesung und Auslegung biblischer Abschnitte und der Antwort der Gemeinde in Gesängen, Gebeten und Gaben: Lesung aus dem Alten Testament und / oder aus einem Brief (Epistel) des Neuen Testaments, Gesang (Halleluja, Lied), Evangelium, Glaubensbekenntnis (oder nach der Predigt), Predigt, Gesang, Dankopfer (Kollekte), Mitteilungen aus dem Leben der Gemeinde (Abkündigungen), Fürbitten.

C. Abendmahl

Zur Feier des Heiligen Abendmahls gehören unauflösbar der Lobpreis, die Einsetzungsworte und die Austeilung. In den lutherischen Kirchen haben sich hierfür zwei Formen herausgebildet. Eine schlichte Form: Nach dem Lobgebet (Präfation) und dem Heilig (Sanctus) steht das Vaterunser vor den Einsetzungsworten, an die sich dann die Austeilung unmittelbar anschließt. Die andere Form ist breiter entfaltet und entspricht der ökumenischen Tradition. Sie bettet die Einsetzungsworte in ein größeres Lobgebet (Eucharistiegebet) ein, in dem die Heilstaten Gottes gepriesen werden. Es folgen das Vaterunser und der Friedensgruß, der mit einer Geste der gegenseitigen Zuwendung verbunden werden kann. Mit dem Gesang „Christe, du Lamm Gottes“ (Agnus Dei) wird die Austeilung eröffnet. Ein Dankgebet schließt den Abendmahlsteil ab.

D. Sendung und Segen

Mit dem Segen wird die Gemeinde über die Schwelle geleitet zum Gottesdienst im Alltag der Welt, der mit dem Gottesdienst als Fest der Gegenwart Christi unmittelbar zusammenhängt.

In dieser Grundform I ist die ursprüngliche Einheit von Verkündigung und Abendmahl verwirklicht. Falls der Gottesdienst ohne Abendmahl gefeiert wird, schließen sich das Vaterunser und der Segen an die Fürbitten an.

Grundform II

Vor allem im südwestdeutschen („oberdeutschen“) Bereich und in der Schweiz knüpfte die Gottesdienstreform der Reformationszeit an den volkssprachlichen Predigtgottesdienst des späten Mittelalters an. Daraus entwickelte sich die Grundform II. Sie bestand zunächst aus Predigt, Gebet und Liedgesang und wurde im Laufe der Zeit durch Psalmgebet, Kirchenjahreslesung und Glaubensbekenntnis ergänzt. Es kann ein einfach gestalteter Abendmahlsteil eingefügt werden, so dass sich auch hier die vierfache Grundstruktur ergibt: A. Eröffnung und Anrufung. B. Verkündigung und Bekenntnis. C. Abendmahl. D. Sendung und Segen. Die Grundform II ist charakteristisch für viele reformierte Kirchen, wird aber auch in anderen evangelischen Kirchen gebraucht, sei es als Hauptgottesdienst, sei es für eigenständige Predigtgottesdienste.

Die vier Schritte gelten für alle Gottesdienstformen und können als Stationen eines Weges verstanden werden: A. Sammlung der zum Gottesdienst Kommenden. B. Orientierung. C. Gemeinschaft. D. Sendung in den Alltag.

4. Die Eigenart der Liturgie

a) Gemeinschaft und Begegnung: Zur Liturgie gehören Gemeinschaft und Begegnung. Dabei übernehmen die Beteiligten verschiedene Rollen. Die Gottesdienstbesucher treten gemeinsam als Schuldige vor Gott. Sie empfangen Vergebung und werden zum Lobe Gottes und zum Gebet ermutigt. Sie hören auf das Wort Gottes. Sie lassen ihr „Gewissen schärfen“ und ihre „Gewissheit stärken“ (Peter Cornehl). Sie nehmen am Mahl Christi teil. Sie werden in die Welt gesandt als Botschafterinnen und Botschafter der Liebe Christi. Beim Lesen des biblischen Wortes, beim Predigen, beim Austeilen des Heiligen Abendmahls treten sie an Jesu Stelle und geben weiter, was Christus schenkt. Dieses gemeinschaftliche Erleben mit vielerlei Symbolen haftet tiefer in der Seele des Menschen als bloße Appelle. Es hilft, das eigene Leben zu deuten.

Als Handeln der Gemeinschaft kann die Liturgie die Einzelnen einbeziehen und tragen. Die einzelnen Frauen und Männer kommen mit ganz unterschiedlichen Stimmungen in den Gottesdienst: Wer familiäre Sorgen hat, kann sich vielleicht nicht ohne weiteres auf ein Loblied einstellen; wer abgespannt ist, vermag nicht jeden Gedanken eines Gebets mit zu vollziehen. Aber alle sind eingebettet in eine größere Gemeinschaft, können sich tragen lassen, können Ergänzungen finden zur eigenen Befindlichkeit.

b) Sprache und Symbolik: In der Liturgie kommen Wörter und Wendungen vor, die außerhalb des Gottesdienstes kaum mehr verwendet werden. Manchen liturgischen Texten ist anzumerken, dass sie ursprünglich in einer anderen Sprache (Hebräisch, Griechisch, Latein) formuliert waren. Im Evangelischen Gottesdienstbuch stehen überlieferte und neue Texte gleichberechtigt nebeneinander; dies ist aus der Erfahrung erwachsen, dass viele Texte der Tradition nach wie vor eine große Ausstrahlungskraft haben und geistliche Erfahrungen vermitteln, für die uns heute die eigene Sprache fehlt. Die Sprache der Liturgie verbindet mit früheren Generationen. „Die fremde Sprache lässt mir ein Stück Distanz. Sie macht ein Angebot, aber sie lässt mir Spielraum... Die Sprache der christlichen Tradition ist ein erratischer Block im Gesamt der öffentlichen Sprache und des öffentlichen Bewusstseins. Das ist ihre Schwierigkeit und ihre Chance.“ (Fulbert Steffensky)

Die Sprache der Liturgie umschreibt in Bildern die Geheimnisse des Heils. Sie vereint Fühlen und Denken, ohne ihre Spannung zu leugnen. Sie umgreift oft in einem einzigen Bild gegensätzliche Pole einer Wahrheit, die im Rahmen einer lehrhaf-

ten Entfaltung des Glaubens nur in aufeinander folgenden Sätzen ausgesagt werden können. Sie vergegenwärtigt Vergangenes und schaut Künftiges. Sie gebraucht hierfür die Urbilder (Archetypen), die die meisten Menschen unmittelbar ansprechen, weil sie seit Jahrtausenden in der menschlichen Seele verwurzelt sind: Vater und Mutter, hoch und tief, Himmel und Erde u.a.m.; der allmächtige Gott kann zugleich als verwundbar angesprochen werden. Die liturgische Sprache redet oft in Gegensätzen, die ihren letzten Grund haben in dem Wunder der Menschwerdung Gottes in Christus: „Den aller Welt Kreis nie beschloss, der liegt in Marien Schoß; er ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding erhält allein“ (Luther EG 23,3).

Die Sprache der Liturgie ist „Theologie“ in ihrem ursprünglichen Sinn, das heißt: Anrede Gottes, „Wort auf Gott hin“. Der Ursprung aller Glaubenserkenntnis, die dann im Dogma in Begriffen ausgedrückt wird, ist die Anbetung Gottes. Hier kann die Kirche von Gott reden, weil sie zu Gott redet.

c) Das „Heute“ der Liturgie: In der Liturgie werden die Taten Gottes vergegenwärtigt. Sie gehören nicht der Vergangenheit an, sondern werden als heute geschehend besungen und bedacht. Diese Form der Vergegenwärtigung hat die Kirche bereits in der jüdischen Liturgie vorgefunden. Das Mahl am Passahfest wird so gefeiert, als ob man selbst aus Ägypten ausziehen würde.

d) Wiederholung und Wechsel: In der Liturgie sind Wiederholung und Wechsel miteinander verbunden. Menschen brauchen das Vertraute, um sich heimisch zu fühlen, und zugleich wünschen sie sich ein gewisses Maß an Abwechslung. Die Liturgie trägt diesen beiden Bedürfnissen Rechnung durch das Miteinander von feststehenden (Ordinarium) und wechselnden Teilen (Proprium). Was wiederholt wird, wie zum Beispiel das ständige Kyrie eleison (Herr, erbarme dich), prägt sich tief ein und kann dann auch in bestimmten Lebenssituationen abgerufen werden. Auf dem Hintergrund des Gleichbleibenden hebt sich das Neue, Überraschende ab und vermag die am Gottesdienst Teilnehmenden aufzurütteln, zum Beispiel durch die Predigt. Das richtige Verhältnis von Wiederholung und Wechsel macht eine gut gestaltete Liturgie aus.

e) Musik im Gottesdienst: Die Gemeinde Jesu Christi war von Anfang an eine singende Gemeinde. Bereits die gottesdienstliche Tradition des Tempels und der Synagoge kannte den Psalmen-gesang mit Begleitung durch Musikinstrumente.

Musik ist Ausdruck von Lebensfreude und Gemeinschaft, sie ist die klingende Antwort der Gemeinde auf das Evangelium von Jesus Christus und damit selbst eine Form der Verkündigung. Gemeindegesang und Chorgesang, Orgelspiel und Instrumentalspiel, insbesondere das Spiel der Bläser, gehören zu den bleibenden Bestandteilen evangelischer Gottesdienste.

f) Die Leiblichkeit der Liturgie: Der Gottesdienst geschieht in der Leiblichkeit des Menschen. Wasser, Brot und Wein gehören dazu: Sich Waschen, Essen und Trinken sind elementare menschliche Handlungen. Ihre Bedeutungstiefe ist ganz in die Sakramente eingegangen: gereinigt werden, genährt und gestärkt werden, Leben empfangen, Gemeinschaft finden. Manche Kirchen kennen eine Fülle symbolischer Handlungen, andere sind damit sparsamer. In der lutherischen Kirche herrschte in diesen Dingen immer eine große Freiheit, so dass sich unterschiedliche Formen und Traditionen entwickelt haben.

Es finden sich etwa folgende *Zeichenhandlungen*:

Stehen	Ehrrbietung, Bereitschaft
Knien	Ehrfurcht, Sündenbekenntnis, Anbetung
Kreuzzeichen	Bekenntnis zu Christus, Segen
Handauflegung	Segen, Zuspruch, Vergebung, Amtsübertragung, Heilung
Erheben der Hände (Handauflegung über mehrere zugleich)	Segen – Schutz und Zeichen der Herrschaft Christi
Ausbreiten der Arme	Sich öffnen für Gott und für Menschen
Falten der Hände	Ruhen lassen der Arbeit
Reichen der Hände	Friedensgruß, Gemeinschaft, Versöhnung

So haben im Gottesdienst neben dem Reden und Denken auch das Sehen, das Fühlen und die Bewegung ihr Recht. Die Gebärden des Leibes können auf das hinweisen, was im Herzen geschieht, und umgekehrt können sie eine Hilfe sein, das Evangelium einzuprägen.

g) Kirchenraum und Paramente: Jeder Mensch reagiert auf den *Raum*, den er betritt. Auch für die gottesdienstliche Feier ist der Raum von besonderer Wichtigkeit. Die durch die Sinne vermittelten Raumerfahrungen bekommen Bedeutung für die gottesdienstliche Feier. Deshalb geht es bei Fragen der Raumgestaltung um mehr als um Ge-

schmacksfragen, und Räume sollten vor allem durch ihre Einfachheit an das verborgene Wesentliche erinnern.

Jede Gestaltungsabsicht bekommt Sinn, wenn sie mit einer lebendigen Liturgie zusammenwirkt und für die vor Ort gegebenen Möglichkeiten aufmerksam ist. Gestaltete Räume berücksichtigen das Licht, die Raumgliederung, die Farbigkeit und die Materialwirkung. Besonders die Einheit von Licht und Raum trägt zur Lebendigkeit bei und ist zugleich Schmuck. Auch über den stattfindenden Gottesdienst hinaus besitzt der Kirchenraum einen besonderen, transzendenten Bezug.

Die *Paramentik* erfasst die gesamte textile Ausstattung eines sakralen Raumes, die Kleidung im Gottesdienst eingeschlossen. Paramente (lat. *parare*, bereiten) sind zur Zubereitung eines sakralen Raumes gefertigte Textilien. Die künstlerische Gestaltung der Textilien setzt Kenntnis und Erkennen voraus. Wer nicht mehr weiß, wozu Paramente taugen, kann keine überzeugende Gestalt schaffen. Ursprünglich soll das Altartuch als Parament gedient haben. Es kleidet den Altartisch ein, verhüllt, schützt und schmückt ihn. Die Bezeichnung „Antependium“ (lat. das Davorhängende) sagt sehr viel über den Standort aus: Wie selbstverständlich hängt ein Antependium vor dem Altar, wie ein Vorhang, und erinnert damit an die Geheimnishaftigkeit des Glaubens. Die gestalteten Textilien weisen also über sich selbst hinaus auf etwas anderes hin. Mit dem Wechsel der Farben in der Ordnung des liturgischen Farbenkanons (violett, weiß, grün und rot) tritt der Gang des Kirchenjahres als zeitgebendes Element im sakralen Raum optisch in Erscheinung, er weist in einem heilsamen Rhythmus auf die Ewigkeit.

Die Frage nach der *Kleidung im Gottesdienst* ist in der evangelischen Kirche wieder lebendig geworden. In der weltweiten Christenheit, auch in vielen lutherischen Kirchen, werden beim Gottesdienst helle oder dem Kirchenjahr entsprechende Gewänder getragen. Auch wo in evangelischen Kirchen der schwarze Talar vorherrscht, ist die Frage nach Sinn und Gestalt der Gewänder aufgebro-

chen. In den meisten Landeskirchen der EKD gibt es inzwischen Regelungen, nach denen Pfarrer/Pfarrerin und Gemeinde sich für eine helle gottesdienstliche Kleidung – weiß mit Stola in der Farbe des Kirchenjahres – entscheiden können.

h) Liturgie und Alltag: In der Liturgie sind Lob und Dank, Klage und Bitte miteinander verbunden, vor allem in den Psalmen. Auf diese Weise hat die Liturgie Raum für alle menschlichen Lebenssituationen. Die Worte und Handlungen der Liturgie ermöglichen es, die eigene Situation in ihnen unterzubringen und somit auszudrücken. In ihrer symbolischen Gestalt sind sie auch offen für vielfältige künftige Widerfahrnisse. Sie können helfen, unerwartet eintretende Verhältnisse, Umstände und Veränderungen denkerisch und gefühlsmäßig einzuordnen und zu „strukturieren“, in Krisensituationen Angst abzubauen und zum vertrauensvollen Handeln zu führen.

Die Liturgie dient auch der Einübung des Christen in seinen Dienst am Nächsten und an der Welt. Wenn wir das Lutherwort, dass zunächst Gott uns im Gottesdienst dient, ernst nehmen, dann ist die angemessene Grundhaltung das Empfangen und das staunende Wahrnehmen, „was er dir Gutes getan hat“ (Ps 103,2). Das Dankgebet über dem eucharistischen Brot macht deutlich, dass wir Beschenkte sind, und die Liturgie leitet an zu einem dankbaren Weitergeben und Teilen dessen, was doch auch wir nur empfangen haben. Darum ist das Dankopfer ein unverzichtbarer Bestandteil des Gottesdienstes. Das Empfangen des gesegneten Brotes, in dem Christus sich schenkt, und das Teilen des Brotes und der Lebensmöglichkeiten gehören zusammen.

Auch der Friedensgruß vor der Austeilung des Heiligen Abendmahls wird zunehmend mit einer Geste der Zuwendung verbunden. Dadurch wird deutlich, dass wir nicht nur als Einzelne vor Gott stehen, sondern ein Teil einer umfassenden Gemeinschaft sind, in der es Störungen und Unfrieden gibt, die nach Bearbeitung und letztlich nach Versöhnung verlangen.

VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE
DEUTSCHLANDS (VELKD)

Evangelischer Erwachsenen Katechismus

Segen

Jemand sagt beim Abschied „Ade“. Ob er wohl weiß, dass sich in diesem Abschiedsgruß eigentlich ein Segen verbirgt? „Ade“ kommt wie auch „Tschüß“ von „adieu“, „sei Gott befohlen/anvertraut“. Erkennbarer wird die Verbindung von unseren Grüßen mit dem Segen schon beim bayerischen „Pfüad' di“, „Behüt dich (Gott)“. Am deutlichsten wird die früher selbstverständliche Übereinstimmung zwischen Gruß und Segen bei der Begrüßung „Grüß Gott“; gemeint war „Grüß dich Gott“, d.h. „Gott segne dich“. Manche Menschen, die von dieser Wortgeschichte hören, beginnen wieder sehr bewusst zu grüßen und damit Menschen zu segnen, denen sie begegnen oder von denen sie sich verabschieden; denn der Segen gehört zum Leben und zu allen wichtigen Stationen und Übergängen im Leben – und seien es nur kleine Übergänge wie Begegnung und Abschied. Manche Erwachsene erinnern sich noch daran, wie die Mutter sie vor dem Schlafengehen am Bett oder vor dem Schulweg an der Haustür gesegnet hat, manchmal nur mit einem Kreuzzeichen ohne Worte. Denn der Segen hat seinen Platz nicht nur in den Kirchen, sondern mitten im Leben, in den Häusern und Familien, in der Begegnung von Mensch zu Mensch.

Freilich gehört er auch in die Kirchen. Die großen Stationen und Übergänge werden mit kirchlichen Segnungen gefeiert: Segnung im Rahmen der Taufe (Eintritt ins Leben und in die christliche Kirche), Konfirmation (die Schwelle zum Erwachsensein und zum mündigen Christsein), Trauung und Beerdigung. Kein Gottesdienst endet ohne Segen; denn es geht darum, dass Gott, an dessen Gegenwart im Gotteshaus geglaubt wird, nun auch mitgeht ins Leben. Wer gesegnet ist, kann darauf vertrauen. Dieser Schatz wird in der Gegenwart neu entdeckt. Manche Pfarrer und Pfarrerinnen haben das Segnen auch für die Praxis der Seelsorge wiedergewonnen.

Informationen

1. Segen und Segnen in der Bibel

a) Eine große Erzählung in der Bibel macht den Segen zu ihrem Grundthema: die Jakobsgeschichte (1Mose 27-33).

Rebekka möchte, dass ihr Lieblingssohn Jakob den Segen des sterbenden Vaters Isaak bekommt statt dessen älterem Bruder Esau und arrangiert ein infames Täuschungsmanöver. Jakob er-

schleicht sich zwar den Segen, ist sich aber nicht sicher, ob der nun auch gilt. Auf der Flucht schläft er in Bethel, wo ihm Gott in einem grandiosen ›Himmelsleitertraum‹ den Segen bestätigt und erneuert. Was auch immer Jakob nun anpackt, gelingt ihm. Jakob weiß jedoch, dass zum Segen auch der Friede mit dem Bruder gehört und sucht die Versöhnung. Vor der Begegnung mit Esau verbringt er eine merkwürdige Nacht am Fluss Jabbok: Im Kampf mit einem fremden Mann ruft Jakob, als schließlich der Morgen graut: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (2,27). Interessant ist nun, dass dieser Mann Jakob nicht gleich segnet, sondern Jakob zunächst nach seinem Namen fragt, ihm den neuen Namen ›Israel‹ gibt und ihn dann erst segnet; d.h. in die Segnung ist die Namensänderung eingewoben.

b) Der Name hat viel mit der Identität eines Menschen zu tun – der Segen auch. So sehen wir an dieser Segensgeschichte, wie der Segen das Selbstverhältnis eines Menschen heilt. Diese Verbindung von Identität und Segen – als Identitätsstiftung – wird etwa auch bei der Erschaffung des Menschen erkennbar. „Gott schuf sie als Mann und Weib und segnete sie und gab ihnen den Namen ›Mensch‹ zu der Zeit, da sie erschaffen wurden“ (1Mose 5,2). Dieser Segen über Adam und Eva (1Mose 1,28) ist ein universaler Segen, der Menschen aller Völker und aller Zeiten umgreift: Nach Gottes Bild erschaffen bekommen sie einen Auftrag (1,26), zu dem Gott sie segnet (1,28) und ihnen sein Mit-Sein zusagt, seine stärkende Gegenwart, ohne die das Leben in Gott-ebenbildlichkeit und die Auftragserfüllung unmöglich sind. Mit der Sündenfallerzählung beginnt dann zwar eine Geschichte unter dem Vorzeichen des Fluches, aber die Segnung Abrahams setzt dagegen einen neuen Anfang: Abraham soll ein Segen werden für die Völker (12,2f.). Nicht nur die Stammväter Abraham, Isaak und Jakob werden von Gott gesegnet, sondern auch die Stammmütter: Sarah, ebenfalls mit Namensänderung (17,15f.), Rebekka (24,60) und sogar Hagar (16,10).

c) Als Israel am Sinai von Gott seine Ordnungen zum Feiern der Gottesdienste und Opferriten bekommt, wird der Segen besonders betont eingesetzt. Religionsgeschichtlich kann man sagen, dass der israelitische Gottesdienst die Segnung des Volkes an die Stelle setzt, an der in den anderen Kulturen im Umland die Enthüllung der Götterstatue stand. Gott wendet sich im Segen seinem Volk zu, sein Angesicht leuchtet über ihm (3Mose 9,22-24; 4Mose 6,22-27).

d) Die Psalmen besingen besonders in den Wallfahrtsliedern (Ps 120-134) den Segen; denn einer

der Hauptgründe einer Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem war der Empfang des priesterlichen Segens. So gipfelt etwa Ps 121 in dem Segen, den die Heimreisenden empfangen: „Der Herr behüte dich vor allem Übel, er behüte deine Seele. Der Herr behüte deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit“.

e) In den Evangelien scheint der Segen außer in der Geschichte von der Kindersegnung (Mt 19,13-15) keine Rolle zu spielen. Aber Jesus heilt gerade auch durch segnende Berührung (z.B. Mk 1,41; 6,5). Zudem beauftragt er die Jünger ausdrücklich, die Häuser, in die sie kommen, mit dem Friedensgruß, d.h. mit einem Segen zu betreten (Mt 10,12ff.), und segnet sie schließlich bei ihrer letzten Begegnung (Lk 24,50f.). In den Evangelien und der Apostelgeschichte begegnet die Wortfamilie „segnen“ zwar selten, das gilt aber nicht für die zeichenhafte Umschreibung des sichtbaren Geschehens: das „Auflegen der Hände“.

f) Insofern erzählen die Evangelien und besonders die Apostelgeschichte häufig von Segenshandlungen: Die sieben Armenpfleger (Diakone) werden bei ihrer Beauftragung gesegnet (Apg 6,6), der Heilige Geist wird den Menschen geschenkt durch Auflegen der Hände (vgl. besonders 8,17ff. und 19,6) und Heilungen geschehen, wenn die Apostel und Gemeindeglieder anderen die Hände auflegen (9,17; 28,8). Gerade weil in der Vergangenheit die Meinung vorherrschte, der Segen käme im Neuen Testament lange nicht so häufig vor wie im Alten Testament, dachte man auch, dass es im Segen im Kern um ein Handeln des Schöpfers, bzw. des Vaters ginge, der sich den Menschen liebevoll zuwendet. Aber nun wird deutlich, dass der Segen sehr viel mit dem Handeln Jesu und dem Heiligen Geist zu tun hat. Segnen ist ein Handeln Gottes als des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der ganze Gott wendet sich dem ganzen Menschen zu. Insofern ist es auch angemessen, dass wir im Gottesdienst ›trinitarisch‹ segnen: „Es segne dich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.“ Interessanterweise ist auch die eine der zwei trinitarischen Formeln, die wir im Neuen Testament haben, eine Segensformel: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2Kor 13,13).

Insgesamt aber wurde der Gebrauch des Segnens in einer selbstverständlichen Weise aus dem Judentum übernommen und verbindet beide Testamente. Das Alte Testament beginnt mit der Segnung der Menschheit, und der letzte Vers der

Bibel ist ein Segen: „Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen“ (Offb 22,21).

2. Die vielschichtige Verwendung des Wortes ›Segen‹

Das Wort ›Segen‹ kann in sehr vielschichtiger Weise verwendet werden.

- Der *Segnungsakt*: Vollständig ist dieser Segnungsakt durch einen Spruch (z.B. „Gott segne dich“ oder „Gott behüte dich“) und eine Handlung, die entweder in der Handauflegung und/oder im Kreuzzeichen besteht.
- Auch ein *geschriebener Spruch* kann als ›Segen‹ bezeichnet werden, wie etwa ein an der Wand hängender ›Hausseggen‹.
- Alle Auswirkungen menschlichen Segnens werden in der Bibel darauf zurückgeführt, dass Gott *selbst* segnet und sich dem gesegneten Menschen freundlich zuwendet. Segen meint im Kern: die Zuwendung Gottes und seine Begleitung.
- Die *Auswirkungen* der Zuwendung Gottes im Leben werden auch oft als ›Segen‹ bezeichnet: Kinder, Erfolg, Heilung und Frieden. Mit dem Wort ›Segen‹ wird also das Leben religiös gedeutet und dankbar aus Gottes Hand angenommen.
- Daneben gibt es auch eine säkulare Verwendung des Wortes ›Segen‹, die den ursprünglich religiösen Bezug verloren hat: Wenn etwa die Kurssteigerungen einen „Geldseggen“ für die Aktionäre bringen, so ist das Wort ›Segen‹ hier nur noch, aber immerhin noch, eine Metapher für Fülle, Gabe, Geschenk.

3. Was bewirkt der Segen (und der Fluch)?

Nirgendwo bezweifelt die Bibel auch nur an einer Stelle, dass Segnungen (und Flüche) wirken.

a) Die Wirkungen des Segens lassen sich vierfach bündeln:

- Segnungen haben *heilsame Wirkung*, heilsam für Körper, Seele und Leib (heilend auch gegenüber den Wirkungen von Flüchen).
- Segnungen zielen darauf, dass Menschen *behütet und bewahrt* leben können, umgeben vom Schutz Gottes.
- Segnungen wollen Menschen *stärken* in den verschiedenen Dimensionen ihres Lebens.
- Segnungen nehmen Menschen hinein in die *Gemeinschaft* zwischen Mensch und Gott.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Segen auf das Leben im Shalom zielt. Wenn wir Shalom mit „Friede“ übersetzen, dann meint dieser Friede nicht nur die Abwesenheit von Streit, sondern Glück, Heil und Leben in Fülle. Dieser Friede umfasst alle *Grundbezüge menschlichen Lebens*: seine *Sozialität* (die Beziehung zu anderen Menschen), seine *Identität* (seine Beziehung zu

sich selbst) und seine *Religiosität* (seine Gottesbeziehung). Dieser Friede meint auch den ganzen Menschen in den Dimensionen von Geist, Seele und Leib. Deshalb lassen sich beim Segnen gerade nicht Leib und Seele, Heil und Wohl, Heil und Heilung trennen. Der Mensch wird beim Segnen nicht gespalten in seiner Beziehung zu Gott und zur Welt. Es geht beim Segen immer um den ganzen Menschen, wie er lebt und ist; es geht darum, dass der Mensch ganz und heil wird. Segnungen können die eine oder andere Wirkung, die eine oder andere Beziehung, die eine oder andere Dimension in den Vordergrund rücken (je nach Situation, in der gesegnet wird), immer aber geht es im Segen um das Leben in Fülle in allen Dimensionen menschlicher Existenz.

b) Flüche dagegen zielen darauf, Menschen zu schwächen, sie in Gefahr zu bringen und aus der menschlichen Gemeinschaft auszustoßen, fern der Erfahrung der Güte Gottes. Weil Gott all das für den Menschen nicht will, gibt es im Alten Testament schon deutliche Einschränkungen des Fluches und im Neuen Testament ein absolutes Verbot: „Segnet, die euch verfolgen. Segnet und fluchet nicht“ (Röm 12,14; vgl. 1Kor 4,12; Lk 6,27f.). Das Segnen dagegen wird im Alten Testament wie im Neuen Testament als religiöse Aufgabe des Menschen verstanden, weil Gott ein Gott ist, der für die Menschen ein Leben in Fülle, im Shalom will.

4. Was tun wir, wenn wir segnen?

›Segensgebete‹, ›Segenswünsche‹, ›Segenszusprüche‹ – was tun wir, wenn wir segnen? Das Segnen hat von allen drei Sprachformen etwas, und doch ist es etwas Eigenes.

a) Ein typischer Segen lautet: „Gott segne Dich“. Ein typischer Wunsch lautet: „Ich wünsche Dir Gottes Segen.“ Beide sprechen ein Gegenüber an, doch beim Wunsch ist die sprechende Person Subjekt des Satzes, beim Segen ist es Gott. Den Segen *spricht* der Mensch als Subjekt, er ist aber nicht Subjekt der im Satz ersehnten *Handlung*. Der Wunsch bezieht Mensch und Mensch, der Segen Gott und Mensch aufeinander: „Gott segne Dich“. Etwas zugespitzt kann gesagt werden: Der gute Wunsch ist Beziehungspflege zwischen Menschen, der Segen ist Beziehungspflege zwischen Gott und Mensch.

b) Eine typische Bitte lautet: „Ich bitte Dich, segne N.N.“ Bitte und Segen fordern Gott zum Handeln, zum Segnen auf. Der Unterschied zwischen Bitte und Segen ist folgender: Die Bitte spricht über einen Menschen zu Gott, während der Segen über einem Menschen zum Menschen spricht.

Viele Segnungen in Gottesdiensten erfolgen in Form von Segensgebeten mit Lobpreis und Bitte.

c) „Gott segnet Dich“ ist eine Zusage: Gott und Mensch werden heilsam in Beziehung gesetzt. Das kann das Gegenüber glauben oder nicht. Beim Segen aber geht es nicht um Glaube oder Unglaube; es geht um die Sehnsucht (Konjunktiv). Der segnende Mensch ersehnt für den anderen Gutes. Diese stellvertretende und doch gemeinsame Sehnsucht gibt dem Akt eine eigene Dynamik.

Hintergründe

Magie und Segen – verwandt und doch zu unterscheiden

Magische Rituale haben immer wieder einmal Hochkonjunktur. Sie ähneln in vielem einer Segenshandlung und machen deshalb den Segen für manche verdächtig, für andere wiederum interessant. Es gilt, neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede zu sehen. Zunächst die *Gemeinsamkeiten*:

- Beide stellen *Unanschauliches sinnlich wahrnehmbar* dar. Beim Segnen legt ein Mensch dem anderen die Hand auf. Die Berührung veranschaulicht, dass es im Segen darum geht, dass Gott diesen Menschen berührt, ihm nahe ist und bei ihm bleibt. Diese sinnliche Erfahrbarkeit hat der Segen aber nicht nur mit den magischen Ritualen gemeinsam, sondern auch mit den Sakramenten Taufe und Abendmahl.
- Beide werden häufig in *Krisen- und Umbruchsituationen* in Anspruch genommen: Geburt, Pubertät, Eheschließung, Todesfall, Krankheit oder lange Reisen. Es ist wichtig, dass wir im christlichen Glauben im Segen ein Ritual haben, mit dem Menschen sich der Begleitung Gottes vergewissern können.
- Beide zielen auf *ähnliche Inhalte*: Während es in unseren Sakramenten Taufe und Abendmahl primär um das ganzheitliche Heil geht, zielen magische Rituale eher auf das leibliche Leben (Glück und Gesundheit, Wohlstand und Kinder). Aber auch der Segen darf die leiblichen Bedürfnisse nennen, es geht um Wohl und Heil.

Neben diesen Gemeinsamkeiten dürfen aber die tiefgreifenden *Unterschiede* nicht übersehen werden:

- Die Art und Weise, wie die erwünschten Wirkungen in der Magie erzielt werden sollen, hat meist *zwingenden* Charakter. Aufgrund des Leidensdruckes oder wegen der übergroßen Sehnsucht eines Menschen sollen Gott oder Geister gezwungen werden, so zu handeln, wie es dem Wunsch des Menschen entspricht. Segnungen ist dieser zwingende Charakter fremd. Sie sind getragen vom *Vertrauen* zu Gott. Gott will

Menschen segnen, ihnen zum gelingenden Leben helfen, er muss nicht gezwungen werden, im Gegenteil, er beauftragt Menschen, zu segnen.

- Magische Handlungen sind fast immer mehrteilige, komplizierte Verfahren, die auch genauestens eingehalten werden müssen, da man sonst die Wirkung gefährdet. Deshalb bedarf die Magie der Spezialisten (Magier und Hexen). Dagegen ist der Segen eine einfache Handlung. Um zu segnen, genügen schon drei oder vier Wörter: „Gott segne Dich, Behüt' Dich Gott, Gott sei mit Dir“. Dieser einfache Segen passt sowohl bei Krankheit als auch vor einer Reise, im Glück und in der Not. Jeder kann ihn sprechen und so dem anderen dienen wie ein Priester. Insofern kann beim Segnen mit Recht vom ›Priestertum aller Gläubigen‹ gesprochen werden.

Insbesondere esoterisch-magische Riten (z.B. das Reiki) rechnen mit einem unpersönlichen *Energiefluss* und versuchen, auf diesen einzuwirken. Auch Judentum und Christentum sprechen von Gott in Bildern von Kraft und Energie.

Gerade die Handauflegung steht im Alten und Neuen Testament immer wieder im Zusammenhang damit, dass Gottes Kraft zum Menschen kommt, in ihm und durch ihn wirkt. Doch dabei geht es immer um eine Begegnung mit Gott und um eine persönliche Beziehung zu ihm. Der Aaronitische Segen ersehnt z.B., dass Gott sein Angesicht leuchten lässt über einem Menschen und sein Angesicht auf ihn erhebt. Beim Segen geht es nicht nur um Energie und Kraft, sondern um *liebvolle Zuwendung und Beziehung*.

Quellenverzeichnis

- C 1 Gottesvorstellungen können sich wandeln, (I) – (III):
R. Schuster (Hrsg.), Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, Steinkopf Verlag, Kiel 1984, 78f; 12; 21, zitiert nach: *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, An Gott glauben – was heißt das?* Unterrichtseinheit für den Religionsunterricht ab 10. Jahrgangsstufe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, S. 55.
Arbeitsaufgaben und (IV):
Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, An Gott glauben – was heißt das? Unterrichtseinheit für den Religionsunterricht ab 10. Jahrgangsstufe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, S. 55 (leicht gekürzt).
- C 2 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, a. a. O., S. 57ff.* (leicht gekürzt).
Bild: *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, a. a. O., S. 61*
- C 3 *Paul Kübel, in: ARBEITSHILFE für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, Folge I/90, Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Erlangen 1990, S. 122ff.* (gekürzt).
Zitate von C. G. Jung aus: ders., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Olten 1971, S. 54-56 (gekürzt), S. 58 (gekürzt), S. 60f. (gekürzt), S. 78f., S. 80, S. 96f., S. 97, S. 98, S. 42-45 (gekürzt).
- C 4 *Rainer Brandt, Studienzentrum für evang. Jugendarbeit in Josefstal, in:* http://www.josefstal.de/theologie/texte/brandt-shell_studie2006.htm, (leicht bearbeitet).
- C 5 *Gerhard Langer, in: Kirchenzeitung der Diözese Linz, Nr. 10 vom 9.3.1999, zitiert nach:* <http://www.christenundjuden.org/de/?item=10>
- C 6 *Christoph Schönborn, in:* <http://stephanscom.at/news/articles/2005/05/08/a8384/> (geringfügig bearbeitet).
Bild Jad Vaschem: http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Yad_Vashem_BW_3.JPG
Bild Jugendliche in Mauthausen: [picture alliance/landov](http://picture.alliance/landov)
- C 7 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, An Gott glauben – was heißt das?* Unterrichtseinheit für den Religionsunterricht ab 10. Jahrgangsstufe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, Dia M 3
- C 8 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, a. a. O., Dia M 4.*
- C 9 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, a. a. O., Dia M 5.*
- C 10 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, a. a. O., Dia M 6.*
- C 11 <http://www.uni-leipzig.de/ru/bilder/gottbild/cranac01.jpg>
- C 12 Foto: akg-images
- C 13 http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/96/Schnorr_von_Carolsfeld_Bibel_in_Bildern_1860_007.png
- C 14 *epd und Christine Süß-Demuth (epd), in:* http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2009_03_20_winnenden.html vom 20.3.2009
hg von der Evangelischen Kirche in Deutschland
- C 16 *Rudolf Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, zitiert nach: Wort und Sinn, Lesebuch für den Deutschunterricht Oberstufe 2, bearbeitet von Konrad Gründer, Schöningh Wissenschaft, Paderborn 1971, S. 211f., 214, 215f.*
- C 17 *Manfred L. Pirner, in: ARBEITSHILFE für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, Folge I/98, Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Erlangen 1998, S. 3ff.* (gekürzt).
- C 18 *Günter Lange, Zum Umgang mit Bildern der Kunst im Religionsunterricht. Anmerkung „Bilderverbot“ in:* <http://www.uni-leipzig.de/ru/lange/1.htm>
- C 19 *Siegfried Kreuzer, Art. „Bild/Ebenbild (AT)“, Bibeltheologisches Wörterbuch, © Styria Pichler, Graz 1994, 77-80.*
- C 20 *Bernhard Grom, Hans-Wolfgang Schillinger, An Gott glauben – was heißt das?* Unterrichtseinheit für den Religionsunterricht ab 10. Jahrgangsstufe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, S. 106ff.
- C 21 *Stuttgarter Erklärungsbibel, zweite, verbesserte Auflage 2007, © Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart.*
- C 22 *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Evangelischer Erwachsenen Katechismus. glauben, erkennen, leben, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, S. 221ff.* (gekürzt).
- C 23 *Karl Rahner, Artikel „Jesus Christus“, in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Herder-Bücherei 108/109, Herder Verlag, Freiburg 1961, S. 185-188.*

- Walter Künneth, in: Bekenntnis im Widerstreit. Informationen von Günther Klein und Walter Künneth, Random House Gruppe, Gütersloh 1967, S. 12-14.
- C 24** *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*, Evangelischer Erwachsenen Katechismus. glauben, erkennen, leben, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, S. 498ff.
- C 25** Hermann Eberhardt, in: <http://www.hermann-eberhardt.de/media/TillichTheologie.pdf> (bearbeitet)
- C 26** Martin Luther, Der Große Katechismus: 1. – 3. Gebot, Das erste Gebot, in: http://www.stmichael-online.de/gk_inh.htm
- C 27** Stuttgarter Erklärungsbibel, zweite, verbesserte Auflage 2007, © Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart (ohne Erklärungen).
- C 27a** Stuttgarter Erklärungsbibel, zweite, verbesserte Auflage 2007, © Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart (leicht gekürzt).
- C 28** <http://www.uni-leipzig.de/ru/bilder/aufersth/b3-66.jpg>
- C 29** *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*, Evangelischer Erwachsenen Katechismus. glauben, erkennen, leben, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, S. 515ff. (gekürzt).
- C 30** *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)*, a. a. O., S. 599ff. (gekürzt).

Trotz aller Bemühungen ist es uns nicht gelungen, die Urheber für alle Texte herauszufinden. Wenn Fremdrechte bestehen sollten, bitten wir die Rechteinhaber, uns zu benachrichtigen.

Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien

Herausgegeben von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle
der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
(Für den internen Gebrauch als Manuskript gedruckt)

Herausgeberkreis:

Fachberaterin Nord:	StDin Erna Haag
Fachberaterin Süd:	StDin Ingrid Grill-Ahollinger
Fachberater für die Seminausbildung:	StD Hubert Mühlrath
ISB-Referentin:	OStRin Dorothea Schmoll
Leiter der GPM:	StD Roland Deinzer
Vertreter der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Religionslehrer/-innen an Gymnasien in Bayern:	OStR Martin Pfeifenberger Pfr. Rainer Schunk

Redaktion:

StD Roland Deinzer (Schriftleiter),
OStR Bernhard Christian,
StRin Dr. Tanja Gojny,
OStR Dr. Wolfram Mirbach,
StDin Vera Utzschneider

Druck:

Nova Druck Goppert GmbH, Andernacher Straße 20, 90411 Nürnberg

Werbeanzeigen und -prospekte werden nicht in die ARBEITSHILFE aufgenommen.

Bezug der ARBEITSHILFE:

- gegen Erstattung der Schutzgebühr und der Versandkosten
- im Abonnement: 25% Nachlass und kostenfreier Versand der jeweils neuen Bände

Bestellungen:

Gymnasialpädagogische Materialstelle
Marquardsenstr. 2
91054 Erlangen

Telefon: (09131) 2 40 01 – Telefax (09131) 20 42 93
E-Mail: info@materialstelle.de
Internet: <http://www.materialstelle.de>
Konto: 11 989 Sparkasse Erlangen (BLZ 763 500 00)

Kein Bezug über den Buchhandel

XI/2009 – MMM

ARBEITSHILFE RU-Werkstatt Oberstufe, Band 11.3

€ 6,-

Redaktion: Wolfram Mirbach

Gestaltung: Ursula Lorenz, Wolfram Mirbach, Antje Senf, Ulrike Tritthart