

RU *heute*

02 / 2022

Zeitschrift des Dezernates Bildung im Bischöflichen Ordinariat Mainz

Problemaufriss

Gottessuche
in der Bibel

Säkulare oder
religiöse Option?

Gotteserfahrung
heute

„Nutzloser“ Gott

Formenkreise
religiöser
Entwicklung

Für die Praxis



Wo ist Gott?

EDITORIAL

SCHWERPUNKT

Ludger Verst

Wo[hin] ist Gott? Ein Problemaufriss

Johannes Bremer

Von der Gottessuche zur Gottesgewissheit. Die Suche nach Gott als Konstitutivum des Betens in den Psalmen 7

Karl Matthias Schmidt

Auf der Suche nach dem Schöpfer.
Wegeweiser zu Gott in der Areopag-Rede

Alexander Loichinger

Der Unterschied

Daniel Rothe

„Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“ – und dann?
Gotteserfahrung heute 26

Jan Loffeld

„Gott nicht melken wie eine Kuh!“ Wohin ein
,nutzloser‘ Gott die Kirche führen könnte

Hermann-Josef Wagener

Die Existenz Gottes – vielfältig gedacht.
Eine entwicklungspsychologische Sichtweise 33

3 FÜR DIE PRAXIS

Christian Göbel

„Die Liebe höret nimmer auf“. Nietzsche anders lesen:
Anregungen für den Religionsunterricht 39

4 **Patrick Schödl**

Über Gott reden im Religionsunterricht:
Gott im Real Life.
Eine Idee (nicht nur) für die Berufsschule 48

Johannes Bremer

Textarbeit: Psalm 22 52

12 **Tobias Dera**

Die Gottesbeweise im Religionsunterricht.
Überlegungen zu einem anspruchsvollen Thema
in der Oberstufe 54

BUCHVORSTELLUNGEN 56

FORUM SCHULE

31 **Sendungsgottesdienst mit
Bischof Peter Kohlgraf 58**

33 **VERANSTALTUNGEN 59**

RU
heute

Religionsunterricht*heute*

Zeitschrift des
Dezernates Bildung im
Bischöflichen Ordinariat
Mainz

50. Jahrgang (2022)
Heft 2 / Dezember 2022
ISSN: 1611-2318



Titelbild:
Studio_East – stock.adobe.com

Herausgeber:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560
55005 Mainz

Schriftleitung:
PD Dr. Norbert Witsch

Redaktion:
Dr. Johannes Bremer
Susanne Burghardt
Hartmut Göppel
Patrick Schödl
Ludger Verst

Anschrift der Redaktion:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560 · 55005 Mainz
RU.heute@bistum-mainz.de
www.bistummainz.de/ru-heute

Offizielle Äußerungen des
Dezernates Bildung sind
als solche gekennzeichnet.
Alle übrigen Beiträge drücken
die Meinung des Verfassers aus.

Nachdruck oder Vervielfältigung nur
mit Genehmigung der Redaktion.

Die Redaktion ist immer bemüht, sich mit
allen Rechteinhabern in Verbindung zu
setzen. Die Veröffentlichung von Copyrights
ohne Rücksprache geschieht immer aus
Versehen, bitte setzen Sie sich in diesem
Fall mit der Redaktion in Verbindung.

Auflage: 3.700
Erscheinungsweise: Zwei Hefte jährlich
Gestaltung: Pear Design, Markus Jöckel
Druck: Druckerei Zeidler, Mainz-Kastel

Religionsunterricht*heute* ist eine kosten-
lose Zeitschrift des Dezernates Bildung
im Bischöflichen Ordinariat Mainz.



Liebe Religionslehrerinnen und Religionslehrer,

die Frage „Wo ist Gott?“ stellt sich angesichts einer Situation, in der Religion und Kirche nicht nur im öffentlichen Leben unserer Gesellschaft zunehmend an Bedeutung verlieren, sondern der religiöse Glaube zumindest in seiner überlieferten Gestalt auch in der persönlichen Lebensführung vieler Zeitgenossen keine große Rolle mehr zu spielen scheint. Kaum jemand redet noch von Gott, aus dem täglichen Leben vieler ist er verschwunden. Dieses Verschwinden wird oftmals nicht einmal als Mangel empfunden, Gott fehlt offensichtlich nicht, man scheint ganz gut auch ohne ihn auszukommen.

Gläubige dürfen sich mit diesem Verschwinden Gottes aus dem Leben und Denken vieler ihrer Zeitgenossen nicht einfach abfinden. Sie müssen nach den Gründen fragen. Dabei sind gerade auch selbstkritische Fragen nicht ausgeschlossen: Inwieweit tragen nicht auch die Kirche und ihre Gläubigen selbst zu diesem Verschwinden Gottes bei? Wird hier nicht oft eher naiv und zu vordergründig von Gott gesprochen und gedacht? Wird die Rede von Gott nicht vielfach durch die kirchliche Praxis diskreditiert? Die Gotteskrise der säkularen Moderne provoziert insofern auch Fragen an das kirchliche Gottbezeugen selbst. Gefordert ist, das Verständnis und die Rede von Gott in einer Weise neu zu erschließen und zu formulieren, die sich nicht einfach im Rückzug oder Widerstand gegen die modernen säkularen Weltbilder und Denkweisen abschottet, sondern die sich vielmehr in der Auseinandersetzung mit ihnen den darin begründeten Herausforderungen stellt.

Das vorliegende Heft will dazu einige Beiträge und Anregungen bieten. Dies gerade auch im Bewusstsein darum, dass der schulische Religionsunterricht einen wichtigen Ort darstellt, um die Frage nach Gott immer wieder neu zu stellen bzw. darüber ins Gespräch zu kommen.

Einleitend entfaltet Ludger Verst Aspekte der Gottessuche angesichts der religiös vielfältig bestimmten Lage, mit der Kirche und Schule heute konfrontiert sind. Ein Blick zurück in die Geschichte zeigt dann exemplarisch an biblischen Texten auf, wie auch dort bereits die Themen der Abwesenheit Gottes bzw. der Gottessuche präsent sind: Für das Beten in den Psalmen erachtet Johannes Bremer die Suche nach Gott geradezu als konstitutiv. Dabei erwächst aus der existentiellen Suche nach Gott die Gewissheit, dass Gott da ist. Karl Matthias Schmidt zeigt anhand der Areopag-Rede des Paulus, wie die Antwort auf die Frage, wo Gott zu finden sei, gerade über die entlarvende Kritik falscher Verabsolutierungen menschlicher Idole zum Staunen an der Schöpfung führt. Alexander Loichinger reflektiert auf die tief ambivalente Situation der vom „Tod Gottes“ geprägten,



säkularen Moderne. Diese stellt den modernen Menschen vor die Zumutung, sich existentiell entscheiden zu müssen zwischen der säkularen und der religiösen Option. Daniel Rothe spürt einer angemessenen, d.h. metaphorischen Rede von Gott nach und erläutert deren Funktion im Umgang mit Transzendenz-erleben. Angesichts der Tatsache, dass viele Zeitgenossen Gott nicht mehr für die Lösung ihrer Lebensprobleme benötigen, plädiert Jan Löffeld für einen neuen Zugang zu Gott, um mit ihm als ‚nutzlosem‘ Gott in eine neue, freundschaftliche Beziehung zu gelangen. Geleitet von der Erkenntnis, dass die Art der Gottesbeziehung neben den Gottesvorstellungen wesentlich auch durch die jeweilige psychodynamische Disposition einer Person bestimmt wird, entwickelt Hermann-Josef Wagener Formenkreise religiöser Entwicklung, die Religionslehrkräften eine angemessene Begleitung ihrer Schülerinnen und Schüler in deren persönlicher Reifung ermöglichen.

Im praktischen Teil des Hefts plädiert Christian Göbel für eine neue Lektüre von Nietzsches Moralkritik, sofern diese Gründe für die schwindende Kraft des Gottesglaubens zeigt, die Christen zu denken geben sollten. Patrick Schödl stellt eine filmische Dokumentation vor, die als Einstieg in ein Unterrichtsgespräch über Gott geeignet ist. Hilfen für die Arbeit mit Psalmen im Unterricht bietet Johannes Bremer. Tobias Dera erschließt einen Zugang zum Verständnis der Gottesbeweise.

Wie immer wünsche ich Ihnen viel Freude und manche neue Erkenntnis bei der Lektüre des Hefts. Zugleich danke ich Ihnen im fünfzigsten Jahr des Erscheinens unserer Zeitschrift für Ihr Interesse wie auch für die vielen positiven Reaktionen auf unsere Hefte, die uns in unserer Arbeit immer wieder neu bestärken und motivieren.

Zusammen mit dem ganzen Redaktionsteam sowie der Leitung und den Mitarbeitenden des Dezernats Bildung grüße ich Sie herzlich!

N. Witsch

PD Dr. Norbert Witsch, Schriftleiter

Wo[hin] ist Gott?

Ein Problemaufriss

Von Ludger Verst

Vor 50 Jahren sah die Welt noch anders aus. Im Januar 1973 erscheint die erste Ausgabe von „Religionsunterricht heute“ als Informationen der Schulabteilung mit einem Geleitwort von Bischof Hermann Volk. Nicht, dass auch damals schon eine Reihe „erhöhter Anforderungen“ und „Erschwerungen“ im Blick auf den Religionsunterricht genannt werden –, seine kulturelle Rahmung und Verhältnisbestimmung waren indes noch gänzlich andere. Selbstsicher handelt die Kirche in Unterricht und Katechese „mit den zentralen Daten des Heilshandelns Gottes“ (S. 1). Der Religionsunterricht will vor allem belehren: „alle Aktivitäten des Schülers sollen letztlich der wirksameren Aneignung der Lehre dienen“ (S. 4). Die Kirche ist der Absender, die anderen sind Empfänger. Die Informationen 1/73 sprechen von der mangelnden „Bereitschaft oder Eignung der Welt, die christliche Botschaft aufzunehmen oder auch nur zu vernehmen“. – »Verkehrte Welt«, möchte man meinen. Schon damals scheint sie den Eignungstest in Sachen »Religion« nicht bestanden zu haben, obwohl ihr die »unwandelbare Lehre der Kirche« in Form »ewig gültiger Sätze« einzuschärfen versucht wurde.

In der Tat konstatiert schon Volks Nachfolger im Bischofsamt, Karl Lehmann, einige Jahre später: „Bald nach dem Konzil wurde deutlich, dass die Gottesfrage in eine grundlegende Krise kam. Das Konzil konnte noch relativ beruhigt von Gott reden und das Bekenntnis an ihn voraussetzen. Inzwischen sind alle Selbstverständlichkeiten, wenn sie es je waren, in diesem Bereich Vergangenheit.“

Was »Gott« ist, bestimmt jeder selbst

Kirche und Schule sind heute mit einer Lage konfrontiert, die nicht einfach als religionslos bezeichnet werden kann. Zwar

ist die heutige Gesellschaft nahezu entkirchlicht, was allerdings nur bedingt zum Jammer über die „Säkularisierung der Moderne“ taugt.

In modernen Gesellschaften werden die alten, großen Fragen nach dem Sinn in veränderter Form neu gestellt. Was ist mein Platz in dieser Welt? Kann ich meinem Leben jenseits aller Nützlichkeit auch Tiefe verleihen? Gibt es bleibende Werte? Antwortangebote werden heute mehr oder weniger individuell auf Stimmigkeit überprüft und erlebnisbezogen formatiert. Eine früher sich eher sozial und politisch definierende Religiosität tritt heute hinter eine deutlich biografiesensiblere Spiritualität zurück. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematizierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Nicht Orthodoxie und Gemeindebindung sind gefragt, sondern spirituelle Selbstmedikation durch sensible Zeitgenossen. Die Inszenierung des Außergewöhnlichen, des Spektakulären und Einmaligen wird zum Katalysator für die Erfahrung des „Ganz-Anderen“. Was »Gott« ist, bestimmt im Zweifel heute jeder selbst.²

Das bringt den Umbruch vom ehemals Kirchlich-Konfessionellen zur subjekt- und erlebniszentrierten Profilbildung in Sachen Religion auf den Punkt. Wenn das Schlagwort von der „Säkularisierung“ überhaupt zeitdiagnostisch etwas über Religion und Glauben auszusagen vermag, dann noch am ehesten in der Habermas'schen Version „postsäkularer“ Verhältnisse, zu deren Signatur ein Religionsinteresse jenseits moralischer und dogmatischer Vorgaben gehört. Der anlehnungsbedürftige Einzelgänger will sich im Glauben frei bewegen und vor allem sich selbst spüren; er will spüren, dass er glaubt und was er glaubt. Und sich dabei gutfühlen.³

„»Gott« ist ein Begriff, dem der Inhalt abhandengekommen ist.“

Robert Harsieber

Ist das Gefühl das letzte Residuum der Religion? Was damals wie heute als „Wiederkehr der Religion“ bezeichnet wird, ist eher das Gefühl einer unbestimmten Religiosität und Spiritualität, die jene Schäden kompensieren soll, die eine auf ihre instrumentelle Funktion reduzierte Vernunft verursacht. Nicht das Interesse an Religion an sich hat abgenommen, sondern das Interesse an kirchlich vermittelter Religion. Das Evangelium, so scheint es, hat kaum mehr etwas beizutragen im Schulalltag. Daher greifen korrelationsdidaktische Ansätze der Bibelarbeit zusehends ins Leere. Der konfessionelle Religionsunterricht aber macht weiter, als ob der „dramatische Bruch zwischen Evangelium und Kultur“, den schon das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) beklagt, nie stattgefunden hätte.

Plausibilität und Relevanz zurückgewinnen

Die Dynamik gesellschaftlicher und persönlicher Entwicklungsprozesse hat zu neuen, unkonventionellen Mustern der Verbindung von Religion und Kultur geführt, die nicht mehr kirchlich geprägt, sondern nahezu ausschließlich inmitten profaner Lebenswelten gebildet und ausprobiert werden. Schulischer Religionsunterricht muss sich mit den Ambivalenzen eines solcherart veränderten religiösen Feldes deutlicher als bisher auseinandersetzen. Seine Aufgabe kann es nicht sein, Ambivalenzen aufzulösen; er muss sie fortwährend kritisch-konstruktiv bearbeiten. In nie dagewesener Schärfe steht die Rede von *Gott* oder dem *Göttlichen* heute vor der Herausforderung, Plausibilität und Relevanz zurückzugewinnen.⁴

Die Religionssoziologie beschreibt seit längerem eine Krise des traditionellen Monotheismus der jüdisch-christlichen und europäisch-philosophischen Tradition. Dies macht eine breit angelegte, auch die Religionspädagogik einbeziehende, kritische Auseinandersetzung mit den Logiken überlieferter Theismen erforderlich. Angesichts fluider und fragiler Identitätskonstruktionen moderner Subjekte und einer weitreichenden Abflachung und Vermischung popularisierter religiöser Codes verlieren klassisch trennscharfe Unterscheidungen – etwa zwischen Theismus, Deismus oder Pan[en]theismus – allein und für sich genommen ihre analytische Kraft. Nur so dürfte nachvollzieh-

bar werden, warum es – notwendigerweise – eine Pluralität von *Transzendenzvorstellungen*⁵ gibt und warum mit dem Verlust der gesellschaftlichen Normierungskraft der Kirchen die Wende von *anthropomorphen* Gottesbildern (Vater, Schöpfer, Erlöser) zu eher unpersönlichen, *kosmomorphen* (Kraft, Quelle, Licht) und *abstrakten* Transzendenzbezügen (Urgrund, Weisheit, Nichts) neue Schubkraft gewinnt.

Bei genauerem Hinsehen lassen sich seit bald dreihundert Jahren (natur-)wissenschaftliche, insbesondere philosophische Einsprüche erkennen, die die kritische Auseinandersetzung mit überlieferten Transzendenz- und Gottesvorstellungen bestimmen. Und auch eine schnelle Durchsicht durch 50 Jahre „Religionsunterricht heute“ zeigt die Rasanz der Entwürfe und Neu-Entwürfe religionspädagogischer und -didaktischer Konzepte im Blick auf eine mehr oder weniger modernitätstaugliche christliche Gotteslehre. Vor diesem Hintergrund bezeichnet die auf Johann Baptist Metz zurückgehende, häufig zitierte Rede von der „*Gotteskrise*“ geradezu eine Dauerkrise, also kein eigentliches Kirchenproblem, sondern ein Menschheitsproblem. „*Es gibt einen Atheismus, der Gott im Munde führen kann, ohne ihn ernsthaft zu meinen.*“⁶

Wo GOTT war, soll MENSCH werden?

In der Auseinandersetzung mit dem Titelthema dieses Heftes haben wir uns in der Redaktion vor allem mit diesem Problemkomplex befasst. Ist die Rede von Gott nicht auch deshalb schon ein dauerhaftes Krisenphänomen, weil »Gott« für viele nicht nur längst gestorben – mit Nietzsche: „*tot*“ – ist, sondern als Abhanden-Gekommener nicht einmal mehr vermisst wird ... – und weil womöglich auch dieser Befund noch zu optimistisch den Umstand übersieht, dass im Gros gesellschaftlicher Bezüge selbst die *Vermisssfrage* kaum mehr nachvollziehbar ist?

Was aber vermisst, wer *nichts* (mehr) vermisst?⁷
Nichts?

„Das interessante Suchen fängt erst an, wenn man nichts mehr vermisst.“

Godehard Brüntrup

Peter Sloterdijk beschreibt den Verlust des Gottesbezugs als religionskulturelles Phänomen, das mit der „*Veralltäglichrung der religio*“ seit der Reformation einhergeht: „*Aus der Minimalisierung des Kults folgte die Verinnerlichung des*

*Verkehr mit dem Höchsten, aus der Verinnerlichung die Privatisierung und aus der Privatisierung die Assimilation an profane Wirklichkeit. Der Rest ist Bildungschristentum.*⁸⁸

Ist die herkömmliche Rede von Gott, die den Menschen als ein grundsätzlich transzendenzoffenes Wesen versteht, an ihr Ende gelangt? Liegt im revolutionären Kern des biblischen Inkarnationsgedankens womöglich selbst schon die von Sloterdijk skizzierte Progression: Wo GOTT war, soll MENSCH werden? – Wo der Wille zur Welt und der Mensch zur Macht kommen, wird das Denken in „großen Transendenzen“ offenbar grundsätzlich aufs Spiel gesetzt.

**„Erstgemeinte Frage:
Warum sollte man Gott vermissen?“
Konrad Neuwirth**

Wie kann Gott denn in menschlicher Weise erscheinen? Und wie können wir in einem bestimmten Menschen Gottes Gegenwart entdecken?⁹ Wenn es im Johannes-Prolog heißt, das Wort sei Fleisch geworden (Joh 1,14), oder in der Gerichtsrede Jesu: „*Was ihr dem Geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan*“ (Mt 25,40), dann wird jeder Ansatz eines beschreibenden, logisch kohärenten Gottesbildes zerbrochen. Gott lässt sich nicht auf eine abgrenzbare Identität festlegen. Im Gegenteil, das Alles und das Nichts liegen nahe beieinander, das Licht ist zugleich Finsternis, die Höhe wird zum Abgrund, Nähe und Ferne überkreuzen sich. Wo wir Heil erwarten, werden wir in die Vielfalt und Schrecken des Menschlichen gestürzt.

Ist das nicht die Grundaussage der so genannten *Negativen Theologie*, die davon ausgeht, dass Gott das unaussprechliche Geheimnis ist?¹⁰ Fragen über Fragen also, die durch die Auswahl der in dieser Ausgabe versammelten Beiträge in den Fokus der einen großen Frage gestellt sind: „*Wo[hin] ist Gott?*“

Kennzeichen dieser großen Frage ist die nicht zu überwindende Paradoxie, die Gott stets in dem findet, was Gott *nicht* ist, und die deshalb weiß, dass wir Gott nicht dort finden können, wo ihn menschliche Projektionen erwarten. Diese auf »unendlich« gestellte „*Gotteskrise*“ birgt Chancen je neuer notwendiger Versuche, von Gott und mit Gott zu sprechen – *um des wahren Gottes willen*. Eine Gottesrede solcher Art dürfte ein zeitgemäßer Ausdruck eines ahnungsvollen, vorsichtigen Tastens im Ungewissen, im Unbeschreiblichen und Unfassbaren sein.

Anmerkungen

- 1 Karl Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Alfred E. Hierold (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Münster 2004, 72.
- 2 Unter den spirituell und religiös interessierten Menschen trifft der traditionelle Theismus inzwischen auf eine weithin popularisierte und den Traditionen enthobene Religiosität der *spirituellen Wanderer*.
- 3 „*Spirituelle Wanderer*“ erproben Unterschiedliches, sind an unmittelbarem Spüren interessiert und schätzen neben körperbezogenen Erfahrungen vor allem eine spirituell gefertigte Erschließung aus erster Hand. Vgl. www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/der-spirituelle-wanderer-als-idealtypus-spaetmoderner-religiositaet (12.12.2022)
- 4 Schon 1996 konstatiert Michael N. Ebertz, dass alle einschlägigen sozialwissenschaftlichen Erhebungen „*eine Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs als einer Grundkonsensformel in der Bevölkerung*“ belegen. Für den christlichen Kontext bilanziert er „*eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, dass spezifisch christentümliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben*“. Michael N. Ebertz, Was die Deutschen heute glauben, in: Christ in der Gegenwart 48 (1996) 205–206.
- 5 Transzendenzvorstellungen zielen auf das Erleben einer Dimension von Wirklichkeit, die sich einem begriffsrationalen Beschreibungssystem prinzipiell entzieht. Vgl. dazu: Jakob Mertesacker – Hermann-Josef Wagener, Struktur der Beziehung zu Gott oder dem Göttlichen, in: Transformationen 33 (2020) 54–100; darüber hinaus: Klaus Kiebling – Ludger Verst – Hermann-Josef Wagener (u.a.), Religionspädagogische Spiritualität. Eine empirische Studie, in: Wege zum Menschen 73 (2021) 70–83.
- 6 Johann Baptist Metz, Gotteskrise, Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92; zitiert nach: Norbert Scholl, Wer vertritt den abwesenden Gott?, in: Christ in der Gegenwart 63 (2011) 377. – Vgl. auch das Metz-Ratzinger-Gespräch anlässlich des 70. Geburtstags von J.B. Metz am 27.10.1998 im Schloss Ahaus: „Gotteskrise oder Wo bleibt Gott?“, in: Die Furche, v. 05.11.1998 – www.furche.at/feuilleton/gotteskrise-oder-wo-bleibt-gott-1196470 (12.12.2022)
- 7 Im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Untersuchung habe ich im Sommer 2022 Nutzern sozialer Netzwerke eben diese Frage gestellt, ob „*GOTT oder GÖTTLICHES nicht nur nicht mehr relevant, sondern im Grunde gar nicht (mehr) vermisst*“ werde. Einige der Antworten, die dazu auf Facebook gepostet wurden, sind in Zitatkästen hervorgehoben.
- 8 Peter Sloterdijk, Nach Gott, Berlin 2017, 61.
- 9 Dies zu verdeutlichen war das Anliegen der Christologien von unten, wie sie z.B. von Leonardo Boff, Hans Küng und Edward Schillebeeckx in den 1970er Jahren entworfen wurden.
- 10 Vgl. Hermann Häring, Zur Aktualität der Negativen Theologie; veröffentlicht am 20.02.2000 – <https://www.hjhaering.de/zur-aktualitaet-der-negativen-theologie> (12.12.2022)



Ludger Verst ist Theologe, Berater (GwG) und Supervisor an Schulen sowie Beauftragter für die Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften im Bistum Mainz.

Von der Gottessuche zur Gottesgewissheit

Die Suche nach Gott als Konstitutivum des Betens in den Psalmen

Von Johannes Bremer

Die Suche nach Gott begegnet nicht erst in heutiger Zeit. Der Wunsch, Gott zu erfahren, ist so alt wie der Glaube an Gott selbst. Das bezeugen bereits die biblischen Texte des Alten Testaments. Gott zu suchen, nach Gott zu fragen ist damit auch für den jüdisch-christlichen Glauben nicht weniger als konstitutiv.

Gottsuche reflektieren

Eben dies zeigt sich in der Bibel insbesondere in den Texten, die wie keine anderen auch den individuellen Glauben samt allen seinen Glaubenszweifeln reflektieren: den Psalmen – den meist zitierten Texten im Neuen Testament, die das gesamte Spektrum menschlichen Empfindens transportieren: Freude und Extase, aber auch Enttäuschung bis hin zu absoluter Niedergeschlagenheit. So schreibt der Dichter R.M. Rilke 1915 an seinen Verleger S. Fischer: *„Ich habe die Nacht einsam hingebacht und schließlich die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.“*¹ M. Luther spricht in seiner Vorrede zum Psalter 1528 von der *„kleine[n] Biblia“*² – und bereits der Kirchenvater Athanasius beschreibt den Psalter als Kompendium: *„[...] wie ein Garten trägt er in sich die Früchte auch aller übrigen Bücher der Heiligen Schrift und macht sie zu Liedern“*³.

Dabei ist der Psalter – wie M. Luther das Buch der Psalmen nennt – keine Anthologie ungeordnet nebeneinander stehender Gebete. Er ist vielmehr eine ‚Akademie des Betens‘, in die wir mit dem ersten Psalm wie durch ein Eingangportal eingelassen werden: In diesem ersten Psalm ist von zwei Wegen die Rede, von denen aber nur einer als zielführend

beschrieben wird. Als Leserinnen und Leser werden wir eingeladen, diesen zielführenden Weg zu gehen, der uns von den kleinen Nöten des Alltags (Ps 3–7 u.a.) über Hymnen (Ps 8; 100 u.a.) und Dankbekundungen (Ps 107 u.a.), aber ebenso Klagen (Ps 69; 74 u.a.) und Reflexionen der Geschichte (Ps 78; 105–106 u.a.) und auch absolute Niedergeschlagenheit (Ps 88), mit eben unserem ganzen Empfinden auf individueller wie kollektiver Ebene schließlich zum großen Halleluja (Ps 146–150) führt.

Die Suche nach Gott, die Frage, wo Gott ist, ist darin nichts Fremdes. Offenkundig gehört sie zu diesem Weg, mehr noch: In der Auseinandersetzung der und des Betenden der Psalmen ist sie nicht weniger als konstitutiv, was im Folgenden an zwei Beispielen aufgezeigt wird.

„Gott, mein Gott bist du, dich suche ich“

Buchstäblich mitten auf diesem Weg, zu Beginn des Psalms 63, heißt es ganz direkt und programmatisch: *„Gott, mein Gott bist du, dich suche ich“*⁴ (Ps 63,2aα). Das ist eine erste Auffälligkeit: Die Suche nach Gott und die direkte Ansprache an ihn müssen sich nicht widersprechen! Wie aller Zweifel wird auch die Suche Gottes an Gott persönlich herangetragen. Für den Beter ist Gott dabei fern, doch weder unnahbar noch abstrakt: Offenbar steht er in einer individuellen Beziehung zu Gott, den er direkt persönlich anspricht. Diese Art der individuell-persönlichen Ansprache ist für viele Psalmen charakteristisch, sie laden gerade dazu ein, sich direkt an Gott zu wenden: aber eben nicht nur zum Lob, sondern in jeder Befindlichkeit, eben: ‚mitten im Leben‘, was auch eine Einladung an uns als Lesende und Betende des Psalms heute ist. Wohl

zu spät-alttestamentlicher Zeit wurde David als Sprecher dieses Satzes und des gesamten Psalms ergänzt, David, der große König, die paradigmatische Identifikationsfigur des Alten Testaments⁵. Keine andere alttestamentliche Figur lädt uns so sehr ein, sich mit ihr und all ihren Facetten zu identifizieren (vgl. etwa 1 Sam 17; aber auch 2 Sam 11–12 u.a.). In der Gottessuche in Ps 63 dürfen wir uns der Suche dieses ‚idealen Königs‘ anschließen, der sich gemäß der Überschrift hier „in der Wüste Juda“ (V. 1) befindet, was am ehesten auf seine Flucht vor seinem Sohn Absalom in 2 Sam 15 anspielt, bei der er der biblischen Erzählung zufolge in akuter Lebensgefahr war⁶.

Die Beschreibung seiner Situation ist hier sehr eindrücklich: „es dürstet nach dir meine Seele“ (V. 2aβ). Aber es ist nicht nur die „Seele“ des Beters, die sich nach Gott sehnt. Indem in der zweiten Hälfte des Verses auch der Körper („Fleisch“) genannt wird, wird die Gottsuche hier – Seele und Körper umfassend – ganzheitlich existenziell: „Nach dir schmachtet mein Fleisch wie dürres, lechzendes Land ohne Wasser“ (V. 2b). Die Suche nach Gott entspringt nicht nur der Gedankenwelt des Beters, sie hat hier etwas Allumfassendes. Und sie ist dringlich, was durch Verben wie „dürsten“, „schmachten“ und „lechzen“ ausgedrückt wird. So wie ausgetrocknetes Land nicht ohne Wasser existieren kann, kann der Beter nicht ohne Gott existieren: weder geistig noch körperlich.

Wo sich der Beter befindet, wissen wir nicht, zumal zum einen die Verortung in der Wüste wohl ebenso sekundär ist wie die Davidzuschreibung. Zum anderen lässt jenseits der Einheitsübersetzung die Formulierung im Hebräischen offen, ob die Beschreibung seiner Situation aktuell ist oder reflektiert wird. Unzweifelhaft spielt das Heiligtum dabei aber eine entscheidende Rolle: Nach V. 3 ist nur hier der Ort, an dem sich Gottes Macht und Herrlichkeit sehen lässt. Seine ganze Sehnsucht konzentriert sich auf diesen Ort der Gottesbegegnung: „Darum halte ich Ausschau nach dir im Heiligtum, zu sehen deine Macht und Herrlichkeit“ (V. 3). Es liegt nahe, den Jerusalemer Tempel mit dem Heiligtum zu identifizieren; das ist aber keinesfalls sicher (vgl. auch Ps 73,17). Sicher erscheint hingegen, dass die Bedürfnisse des Beters in diesem Heiligtum erfüllt werden resp. wurden (vgl. Ps 27,4; 73,28); die ganzumfängliche Suche nach Gott: Nach Ps 63 kommt sie zum Ziel im Heiligtum. Hier ist Gott. Dass der Psalm nicht in diesem Heiligtum verbleibt, verraten die darauffolgenden Verse: Der Beter weiß, dass Gottes Zuneigung „besser ist als das Leben“, und preist ihn laut hörbar mit seinen Lippen (Vv. 4 und 6), rühmt ihn sein Leben lang (V. 5). Aus der Suche Gottes wird die Gewissheit, dass Gott da ist.

Infobox Psalmen

- 150 (151) hebräische Lieder (Poesie)
- Überlieferung in fünf Büchern
- griechisch: ψαλμός *psalmós* (Saitenlied)
- hebräisch: תְּהִלָּה *təhillāh* (Lobpreis)
- Sammlung: Psalter (M. Luther)
- vielschichtig strukturierter Aufbau
- Verfasser(gruppen): unbekannt
- sekundäre Zuschreibungen an David u.a.
- Entstehung: weitestgehend unbekannt, vermutlich vom 6. bis 2. Jh. v. Chr.

Vgl. E. Zenger (bearb. F.-L. Hossfeld), Das Buch der Psalmen, in: C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 431–455; J. Schnocks, Psalmen (utb Grundwissen Theologie), Paderborn 2014.

Und diese Gewissheit – auch das ist typisch für die Psalmen – drängt nach außen. Aus der existenziellen Suche nach Gott wird die Verkündigung der Gewissheit, dass er da ist.

Wir haben es nicht mit einem historischen Tatsachenbericht zu tun, sondern mit Poesie: lebensnah, aber nicht historisch. Wichtig für die Theologie dieses ersten Teils des Psalms sind vor allem zwei Gedanken: Bei der Suche nach Gott wendet sich der Beter direkt an Gott selbst – und so eindrücklich seine existenzielle Not beschrieben wird, so unmittelbar im Anschluss erfahren wir, wo er gefunden werden kann. Daraus ergibt sich aber noch eine zweite Einsicht: Das Verkündigen Gottes entspringt einer existenziellen Suche. Verkündigung und Gotteslob sind hier nicht etwas Aufgesetztes, sondern authentisch der Suche nach Gott und der Reflexion über Gott entsprungen. Dazu ist Ps 63 ein eindrückliches Beispiel.

„Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“

Ein weiteres, prägnantes und bildgewaltiges Beispiel ist Ps 22, dessen Beginn nach der Überlieferung Matthäus' Jesus selbst am Kreuz zitiert hat (Mt 27,46). Hier vermischen sich Suche, Klage und tief empfundene Gottverlassenheit, die – wiederum programmatisch – nach der sekundären Überschrift gleich zu Beginn des Psalms mit voller Wucht zum Ausdruck kommen: „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen, bleibst fern meiner Rettung, den Worten meines Schreiens?“ (V. 2)⁷. War es in Ps 63 das eindrückliche Bild des nach Wasser lechzenden Landes, was die existenzielle Dringlichkeit zum Ausdruck brachte, ist es in Ps 22 der singuläre doppelte Ausruf „Mein Gott, mein Gott“, der dem



Miniatur König Davids. Unbekannter Mönch, Egbert-Psalter fol. 20v., 10. Jh.

Beten Nachdruck verleiht, gleich wie er eine persönliche Beziehung des Beters zu Gott zum Ausdruck bringt⁸. Und wie Ps 63 ist auch Ps 22 zu einem späteren Zeitpunkt der paradigmatischen Identifikationsfigur David über die Überschrift in V. 1 in den Mund gelegt worden: Auch hier beten und suchen wir mit David nach Gott.

Ps 22 versteckt das Schreien, die Klage des Betenden nicht. Im Gegenteil: Tag und Nacht, also unablässig wendet er sich an Gott – und erhält keine Antwort (V. 3). Entscheidend für den Psalm ist, dass der Betende in der empfundenen Ferne die Suche nach Gott nicht aufgibt. Vielmehr trägt er genau diese an Gott heran. Nicht Klage, „Schweigen wäre gotteslästerlich – man würde Gott entehren, wenn man ihm die Wahrheit schuldig bliebe“⁹. Der Beter von Ps 22 ergibt sich nicht der Ferne, resigniert nicht, sondern ‚bleibt dran‘ und fragt nach ihm Tag und Nacht, ohne Unterlass. Darin liegt eines der Geheimnisse der Psalmen: Mit ihnen dürfen auch wir wie das betende Ich in Psalm 22 unsere Suche nach Gott genau wie unsere Anklage, unsere gefühlte Gottverlassenheit und -ferne wie jede kleine und große Not des Lebens vor Gott bringen. Aber wenn Er doch nicht da ist und auch nicht hört? Der Psalm ist wie ein Appell an uns nicht aufzugeben. Das ist in keiner Weise zynisch: Denn viel cleverer als unsere Suche nach Gott aufzugeben, ist sich Situationen und Momente vor Augen zu führen, in denen Gott ‚da war‘. Der Beter tut das, indem er zunächst auf „unsere Väter“ – gemeint sind wohl die Vorfahren des Volkes – Bezug nimmt und deren Errettung durch Gott reflektiert: „sie haben vertraut – und du hast sie gerettet“ (V 5b); „dir vertrauten sie und wurden nicht zuschanden“ (V. 6b). Der bildgewaltigen Beschreibung seiner Situation (Vv. 7-9: „Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch [...]“) stellt er das Handeln Gottes an ihm, in und seit seiner Geburt, entgegen: „Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, der mich anvertraut der Brust meiner Mutter. Von Geburt an bin ich geworfen auf dich, vom Mutterleib an bist du mein Gott“ (Vv. 10-11 – vgl. hierzu auch die Textarbeit zu Ps 22 im Praxisteil dieses Heftes). Noch deutlicher als in Ps 63 tritt hier der Subtext zu Tage: Bei der Suche nach Gott, so fern uns Gott erscheinen mag, so perspektivlos unsere Situation ist: Aufgeben ist keine Lösung; Reflektieren hingegen eine zielführende.

Nachdem der Beter Gottes Handeln an seinen Vätern und an sich selbst je neben die Beschreibung seiner Not gestellt hat, setzt er ein drittes Mal an und legt seine schier ausweglos scheinende Situation mit eindringlichen Bildern sehr anschaulich dar: Seine Notlage hat sich zugespitzt. Tiervergleiche verweisen auf eine übermenschliche Gegenmacht,

die keinen Ausweg zulässt. Der Beter ist dagegen wie zerfließendes Wasser, sein Herz wie Wachs zerfließen (V. 15). Das Bild der am Gaumen klebenden Zunge (V. 16) verweist bereits auf den Todeskampf des Menschen, um dessen Gewandt schon gelöst wird (vgl. auch Mt 27,35; Joh 19,23-24). Er ist noch nicht physisch tot, aber wird von anderen bereits als tot angesehen (Vv. 12; 13-19)¹⁰. Auf diese Beschreibung folgt nun keine Reflexion mehr, sondern der dreifache direkte Appell: „Du aber, HERR, halte dich nicht fern! Du, meine Stärke, eile mir zu Hilfe! Entreiß mein Leben dem Schwert, aus der Gewalt der Hunde mein einziges Gut! Rette mich vor dem Rachen des Löwen und vor den Hörnern der Büffel! – / Du hast mir Antwort gegeben“ (Vv. 20-22). Gleich einem Paukenschlag bricht nun die Stimmung um. Und auch hier drängt die zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, dass Gott tatsächlich rettet, nach außen: Beklagt der Beter in Vv. 2-3 noch Gottes Ferne, so möchte er in V. 23 den Namen Gottes preisend verkünden: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Versammlung dich loben“ (V. 23). „Das Lob für den Namen JHWHs besteht in nichts anderem als der Erzählung von seiner Rettungstat am Beter.“¹¹ Der, der nach seinem Empfinden von Gott verlassen nach Gott fragend ruft – und keine Antwort vernimmt, wird zum Verkündiger Gottes Namens. M. Oeming spricht hier von zwei extremen Grenzsituationen des einen Menschen: „Zum einen den zweifelnden Menschen in äußerster Not, den die Erfahrung der Abwesenheit Gottes [...] völlig deprimiert und an den Rand des Wahnsinns bringt. [...] [Z]um anderen den Menschen, der das, was der Glaube lehrt, in aller Fülle erfahren durfte, und aus dieser erfahrenen Liebe und Gnade Gottes heraus ausgelassen mit der Gemeinde feiert. Er sprudelt über vor Freude, erzählt beim Festmahl von der Güte Gottes, singt und vereint seine Stimme mit allem, was Leben hat, zum Lobpreis Gottes.“¹² Steht am Anfang das Schreien des Gott Suchenden, endet der Psalm im unbedingten Verlangen der Verkündigung und schier nicht endendem Lobpreis (Vv. 24-32). Auch hier lässt sich feststellen: Ein solches, auf die Verkündigung drängendes Loben Gottes ist authentischer Ausdruck der Reflexion eines Gott suchenden Betenden¹³.

Stimmungsumschwung

Für eine Reihe von Psalmen ist diese Bewegung von der Klage des Suchenden zum auf Weitergabe dringenden Lob des Erretteten nicht fremd, sondern vielmehr konstitutiv. Man spricht hier vom „Stimmungsumschwung“¹⁴: Ab einem bestimmten Punkt im Psalm bricht die Stimmung um. In Ps 22 geschieht dies mit V. 23, was man in unterschiedlichen Ansätzen in der

Forschung zu erklären versucht hat (diachron im Hinblick auf eine mehrstufige Entstehung; psychologisch im Sinne eines inneren Kampfes; religionsgeschichtlich im Hinblick auf ein Orakel u.a.). Die Theologie des Ps 22 zeigt eine andere Erklärung auf. Der Beter des Psalms geht einen Weg, den Weg verdichteter Theologie. Auch in der scheinbar erfahrenen Gottesferne trägt er die Suche nach Gott direkt an diesen heran; er sucht Gott, indem er sich an ihn wendet (vgl. das singuläre zweifache „mein Gott“ in V. 2) und reflektiert die Erfahrungen der Vorfahren seines Volkes sowie seine eigenen, die ihn zur Erkenntnis führen, dass auch in der Suche Gott da ist. Er lehrt damit auch uns ‚an Gott dran zu bleiben! Kein Zufall, sondern Konzept ist, dass im Psalter auf Ps 22 der berühmte Ps 23 folgt, mit dem viel zitierten Anfang: „Der HERR ist mein Hirt, nichts wird mir fehlen“ (Ps 23,1b). Über einzelne Psalmen und Psalmenabschnitte hinaus ist die Bewegung hin von Suche und Klage zum Lob aber auch für Psalmengruppen und den gesamten Psalter konstitutiv und mündet im finalen Halleluja der das Psalmenbuch abschließenden fünf Psalmen 146–150. So zeigen sich die Psalmen insgesamt als „Weg“, wie es das Bild der zwei Wege in Ps 1 bereits konstitutiv vorstellt¹⁵.

Fazit

Der kurze Blick auf die beiden Psalmen, Ps 63 und 22, weist auf: Die Suche nach Gott wird in beiden Psalmen unmittelbar an Gott selbst herangetragen. Sie ist nichts, was man verstecken muss. Vielmehr ist sie Basis authentischer Begeisterung für Gott, die zur unbedingten Weitergabe drängt. Das Konzept der Psalmen lädt dazu ein, die Frage „Wo ist Gott?“ an Gott selbst zu richten und in der Auseinandersetzung mit einem auch als fern empfundenen Gott zu reflektieren.

Anmerkungen

- 1 R.M. Rilke, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934, 247.
- 2 M. Luther, Zweite Vorrede auf den Psalter (1528), in: H. Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Frankfurt/M. 1983, 65.
- 3 Athanasius, Brief an Marcellinus, 2, in: C. Reemts, Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern (NSK.AT 33/6), Stuttgart 2000, 17.
- 4 Die Bibelzitate in diesem Aufsatz sind grundsätzlich der Revidierten Einheitsübersetzung (2016) entnommen, von denen der Autor punktuell abweicht.
- 5 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2000, 195.
- 6 Ebd.
- 7 Die Revidierte Einheitsübersetzung ist hier zu korrigieren: Der hebräische Text fragt hier nicht: „weshalb“, sondern „wozu“.
- 8 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 1–50 (NEB), Stuttgart 1993, 149.
- 9 Th. Hieke, Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelten Verstummen, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 45.
- 10 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen (Anm. 8), 149–150.
- 11 Ebd., 150.
- 12 M. Oeming, Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT), Stuttgart 2000, 17.
- 13 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 1–50 (Anm. 8), 150–151.
- 14 F.-L. Hossfeld, Von der Klage zum Lob. Die Dynamik des Gebets in den Psalmen, in: BiKi 56/1 (2001) 18 u.a.
- 15 Als weiterführende Literatur sei hier u.a. verwiesen auf: F.-L. Hossfeld, Von der Klage zum Lob (Anm. 14), 16–20; E. Ballhorn, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004; U. Rechberger, Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012; W.H. Bellinger, Jr., The Direction of the Psalter in Book V and the Question of Genre, in: U. Berges – J. Bremer – T.M. Steiner (Hg.), Zur Theologie des Psalters und der Psalmen (BBB 189), Göttingen 2019, 69–81.



Dr. Johannes Bremer ist Studienleiter an der Akademie Erbacher Hof in Mainz und Wiss. Mitarbeiter an der Universität Augsburg. Er promovierte im Bereich Psalmen und Psalter und habilitiert sich zu Landkonzeptionen im Pentateuch.

Auf der Suche nach dem Schöpfer

Wegeweiser zu Gott in der Areopag-Rede

Von Karl Matthias Schmidt

Wenn man dem lukanischen Paulus in der Apostelgeschichte nach Athen folgt, scheint man auf der Suche nach Göttlichem schnell fündig zu werden. Nicht nur eine, sondern gleich zahlreiche Gottheiten säumen den Weg durch die Stadt, in Form von Bildern. Wir dürfen uns Statuen und Reliefs vorstellen, wie wir sie heute noch in Museen bestaunen können. Im Athen der Apostelgeschichte sind solche bildlichen Darstellungen dagegen Anlass zum Ärgernis. Der mit der Tradition ‚Lukas‘ genannte Evangelist griff auf eine Wortschöpfung zurück, indem er die Stadt als *κατείδωλον* (*kateidōlon*, Apg 17,16) beschrieb. Alles scheint voller Götteridole zu sein, ein Graus für den Juden Paulus. Gott sucht man in ihnen nämlich vergeblich. Beim Blick auf die Episode in Apg 17,15–34 lässt sich die Frage, wo Gott nicht zu finden ist, daher leichter beantworten, als jene, wo man ihn aufspüren kann.

Die Verehrung von vermeintlichen Gottheiten in Bildwerken war im Judentum der Antike immer wieder Ziel von Spott und Polemik: Ein Baum dient dem Holzhandwerker zunächst als Rohstoff für einen nützlichen Gegenstand. Was übrigbleibt, verwendet er als Heizmaterial zum Kochen. Aus dem letzten Stück krummen, knotigen Holzes schnitzt er zum Zeitvertreib eine Menschen- oder Tiergestalt. Nachdem er die fehlerhaften Stellen verkleistert und das Ganze hübsch angestrichen hat, macht er es an der Wand fest, damit es nicht umfällt. Schließlich richtet er sein Gebet an das von ihm selbst gefertigte Idol. „Für den Erwerb, die Arbeit und das Gelingen der Hände bittet er das mit den Händen Untätigste um Wohltätig-

keit.“¹ So beschreibt das Buch der Weisheit das Werden einer ‚Gottheit‘ (Weish 13,11–19). Während wir dort von jenen lesen, die „als Götter Werke von Menschenhänden benennen, Gold und Silber, eine Übung der Kunstfertigkeit und Abbildungen von Tieren oder einen unnützen Stein, das Werk einer alten Hand“², warnt Paulus in der Apostelgeschichte davor zu meinen, „Goldenem, Silbernem oder Steinernem, einem Gepräge der Kunstfertigkeit und der Überlegung des Menschen sei das Göttliche gleich“³. Im Buch der Weisheit heißt es im weiteren Kontext der oben zitierten Stelle: „Das Handgebildete aber, verflucht sei es, und derjenige, der es gebildet hat.“⁴

In der Septuaginta bezeichnet das „Handgebildete“ regelmäßig das Götzenidol. Der Evangelist übertrug den Begriff auf die vermeintliche Wohnstätte Gottes, und zwar zunächst auf den jüdischen Tempel in Jerusalem (vgl. Mk 14,58), indem er Stephanus im Rückgriff auf Jes 66,1–2 verkünden ließ, der Höchste, der alles mit seiner Hand gebildet habe, wohne nicht in Handgebildetem (Apg 7,48–50). – Zuvor war im Verlauf der Rede bereits der Irrweg, Gott in einem Idol zu verehren, am Beispiel des goldenen Kalbes problematisiert worden (Apg 7,41). – Paulus trägt in seiner Areopag-Rede den Paganen in anderen Worten das gleiche Argument vor: Wer die Welt bildete und Herr von Himmel und Erde ist, wohnt nicht in handgebildeten Tempeln (Apg 17,24). Statt in Statuen eine Ausflucht zu nehmen, gilt es folglich, die Suche nach Gott in eine andere Richtung zu lenken. Die Auseinandersetzung mit den Tempelbauten und Abbildern weist dabei immerhin den Weg.

„Die Verehrung vermeintlicher Gottheiten in Bildwerken war im Judentum der Antike immer wieder Ziel von Spott und Polemik.“

Denn eine erste Antwort auf die Frage, wo Gott zu finden ist, verweist auf die Schöpfung. Der von Paulus verkündete Gott hat die Welt und alles in ihr gebildet (ποιήσας/*poiēsas*, Apg 17,24). Wenn es heißt, dass der Schöpfer aus einem jedes Volk der Menschen bildete (ἐποίησεν/*epoiēsen*, Apg 17,26), darf man im jüdischen Kontext an Adam denken. Das gilt umso mehr, als der Hinweis, dass Gott allem Leben, Atem und alles Weitere gebe (Apg 17,25), über Gen 7,22 an Gen 2,7 erinnert. In Verbindung mit dem Leben begegnet die πνοή (*pnōē*), also der Atem, innerhalb der Septuaginta nämlich sonst nur noch in 2 Makk 7,9. Das Absurde an der Verehrung der Gottheiten in bildlichen Darstellungen besteht der Götzenkritik zufolge also gerade darin, dass das Geschöpf Gottes die von den eigenen Händen gebildeten Dinge (χειροποιήτοις/*cheiropoiētois*, Apg 17,24) zum Ort der Gottesbegegnung erhebt.

Ganz ähnliche Überlegungen finden sich bereits im Römerbrief. Für die Beantwortung der Frage, inwieweit der Evangelist mit Paulus' Briefen vertraut war, wird man solche thematischen Berührungen trotz der topisch aufgenommenen Sujets nicht ganz außer Acht lassen dürfen. Denn Paulus wandte sich seinerseits gegen von Menschen geschaffene Götterdarstellungen, die doch nur dem Geschöpf gleichen (Röm 1,23.25). Er kündigt im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis zudem ein Gericht an (Röm 2,2–2,16, vgl. Apg 17,31). Da der Apostel offenbar das Buch der Weisheit kannte (vgl. nur Weish 2,24; Röm 5,12), verwundert nicht, dass seine Schilderung ebenfalls Anklänge an dessen Darstellung zeigt (vgl. Weish 2,23; Röm 1,23). Schon der Römerbrief kontrastierte dabei die grundsätzliche Möglichkeit, Gott anhand der Schöpfung zu erkennen, mit dem Unwissen der Götzendiener (Röm 1,19–22.28.32), das somit vermeidbar erschien.

Dem Paulus der Apostelgeschichte diene ein Altar, auf den er in Athen gestoßen sein will, als Aufhänger für seine Verkündigung des scheinbar unbekanntes und doch längst bekannten Gottes. Denn der Altar war dem Besucher der Stadt zufolge einem unbekanntes Gott geweiht. Wir kennen solche Altäre vorwiegend aus der Literatur (Pausanias I 1, 4; V 14, 8; Diogenes Laertios I 110; Philostratos, Vita Apollonii VI 3). Ihre Widmungen gelten allerdings, von späten Angaben abgesehen, mehreren unbekanntes Gottheiten gemeinsam, gleichsam als Rückfallversicherung, um keine der Mächte aus Unwissenheit zu über-

gehen. Nach Apg 17,23 verehrte man dagegen unwissend bereits den von Paulus verkündeten einen Gott, nämlich den Schöpfer der Welt. Im Gegenüber zu den mannigfaltigen Bildwerken, die allerlei Gottheiten gerecht zu werden suchten, propagiert der Apostel folglich ein monotheistisches Konzept.

Diese Grundkonzeption eines einzigen Gottes, der anhand seiner Schöpfung erkennbar wird, bettete der Evangelist in ein Gespräch vor Philosophen ein. In formaler Hinsicht könnte ein zweiter Ansatz für die Suche nach Gott daher beim Diskurs der Religionsphilosophie anknüpfen. Es geht der Areopag-Rede auch um den Gott der Philosophen. Im Gespräch der Gelehrten lässt sich das von Gott kreierte kognitive Bild, das man sich zwangsläufig machen muss, im Gespräch auf seine Validität hin überprüfen. Die philosophische Debatte gab der Evangelist von Beginn der Szene an vor. Schon die Stadt, die dem Apostel eine Bühne bietet, ist mit Bedacht gewählt. Athen lebte von seiner großen Tradition, von einem hervorragenden Ruf, wie man ihn heute etwa mit Oxford verbindet. Die ruhmreichsten Zeiten gehörten zwar der Vergangenheit an. Neben den angestammten Hort der Bildung war auf der anderen Seite des Meeres längst Alexandria, eine Art Harvard der Antike, als hellenistischer Hotspot intellektueller Diskurse getreten. Aber Athen umwehte als Stadt der Philosophen noch immer der Nimbus der Gelehrsamkeit.

Im unmittelbaren Anschluss an die Notiz über den Ärger, der Paulus aufgrund der zahlreichen Götzenidole erfasste, erwies der Evangelist der philosophischen Tradition Athens eine deutlich vernehmbare Referenz. Wenn Paulus nicht nur die Synagoge aufsucht, sondern sich – einmalig in der Apostelgeschichte – zudem auf der Agora Tag für Tag mit jenen, die gerade vorbeikamen, auseinandersetzt, verhält er sich nämlich wie Sokrates. Zwei Vorwürfe umfasste die Anklage, aufgrund derer der Erzphilosoph schließlich dem Scherbengericht anheimfiel: Sokrates verkünde fremde Götter und verführe die Jugend, behaupteten seine Gegner⁵. In der Apostelgeschichte begegnet uns somit ein jüdischer Philosoph vom Format eines Sokrates. Denn von einigen Zuhörern wird Paulus seinerseits als Verkünder fremder Gottheiten eingestuft (Apg 17,18). Dabei erinnert der Ausdruck δαιμόνιον (*daimonion*), mit dem diese bezeichnet werden, an die von Sokrates in Anspruch genommene göttliche Stimme, das Daimonion (vgl. Platon, Apologia

„Im Gegenüber zu den mannigfaltigen Bildwerken, die allerlei Gottheiten gerecht zu werden suchten, propagiert der Apostel ein monotheistisches Konzept.“

31c–d). Diese Zuordnung war dem Evangelisten nämlich so wichtig, dass er den Begriff, der im Lukasevangelium die bösen Geister bezeichnet, innerhalb der Apostelgeschichte ausschließlich in diesem Zusammenhang aufnahm. Auch der zweite Vorwurf, mit dem Sokrates konfrontiert wurde, klingt vermutlich in der Erzählung an. Denn der Begriff *σπερμολόγος* (*spermologos*), der in manchen Übersetzungen mit „Schwätzer“, in anderen wörtlicher mit „Körnerpicker“ wiedergegeben wird⁶, polemisiert zwar gegen jene, die versuchen, mit Zusammengesetztem rhetorisch aufzutrupfen. Da als *σπέρμα* (*sperma*) in der Apostelgeschichte die Nachkommen bezeichnet werden (Apg 3,25; 7,5–6; 13,23), klingt in dem Kompositum *σπερμολόγος* aber auch ein Kindersammler, eine Art Rattenfänger von Hameln, an. Man kann im Kontext der anderen Anspielungen daher auch den Vorwurf, Paulus verführe die Jugend, mitschwingen hören. Der Rückgriff auf den ruhmreichen Philosophen verbindet das Lokalkolorit Athens mit dem Hinweis auf die Brisanz des Unternehmens, Jesus im Verbund mit dem Gott Israels in Athen zu verkünden. Wer sich dort dem Verdacht aussetzte, fremde Gottheiten einzuführen, konnte leicht Gefahr laufen, dem Tod ins Auge sehen zu müssen, trotz der vom Evangelisten angeführten Neugierde der Athener (Apg 17,21). Chariton brachte deren Versessenheit, Neuigkeiten zu vernehmen, mit ihrer Prozessfreudigkeit in Verbindung und führte in diesem Kontext auch den Areopag an (Kallirhoe I 11,6–7).

Als der Evangelist den Text niederschrieb, war Sokrates allerdings längst tot. Deswegen musste sich Paulus mit Vertretern von zwei der einflussreichsten Philosophenschulen der Kaiserzeit auseinandersetzen, nämlich mit Stoikern und Epikureern. Inwieweit sich die Gottesvorstellungen dieser Strömungen innerhalb der Areopag-Rede niedergeschlagen haben, kann hier nicht im Einzelnen aufgeschlüsselt werden. Dem Einfluss der kosmologischen Gelehrtendebatten verdankt sich aber die für den Evangelisten untypische Aussage über Gott, dass wir „in ihm leben, dass wir uns in ihm bewegen und in ihm sind“⁷. Die Präposition *ἐν* (*en*) lässt sich allerdings auch wie in Apg 17,31 instrumental auffassen. Dann leben wir, bewegen wir uns und sind wir *durch ihn*. Diese Doppeldeutigkeit dürfte vom Evangelisten intendiert gewesen sein.

Ebenfalls auf den philosophischen Diskurs geht die Aussage zurück, mit der die Frage, wo Gott zu finden ist, am konkretesten ins Wort gefasst wird: Dem jüdischen Red-

ner zufolge waren die Völker der Welt geschaffen worden, „um Gott zu suchen, ob sie ihn vielleicht ertasteten und fänden, nicht fern ist er ja auch einem jeden von uns“⁸. Das überrascht insofern, als sich der lukianische Paulus gegen eine materielle Gottesverehrung zum Anfassen verwahrte. Dennoch scheint er in der Areopag-Rede vorauszusetzen, dass man Gott berühren könne.

Solch eine haptische Gottesbeziehung findet sich innerhalb der Bibel allenfalls beim Kampf Jakobs am Jakob in Szene gesetzt. Wörtlich genommen führt das Bild jedoch in die Irre. In der Apostelgeschichte ist nämlich ein kognitives Erfassen im Blick. Das Bild deutet nicht etwa an, wo wir Gott finden, sondern dass wir ihn überhaupt finden können. Das lässt eine vergleichbare Äußerung Senecas erkennen, die der Stoiker anführte, um die Suche nach dem glücklichen Leben zu beschreiben:

„Suchen wir etwas, nicht im Äußerlichen gut, sondern solide, gleichbleibend und von der entlegeneren Seite wohlgestalteter; das wollen wir aufstöbern. Nicht fern gelegen ist es: Es wird sich finden lassen, zu wissen ist nur nötig, wohin du die Hand ausstrecken sollst; jetzt gehen wir wie in der Finsternis an Benachbartem vorüber, wobei wir anstoßen an dasjenige selbst, das wir begehren.“⁹

Das in Apg 17,27 angesprochene Tasten lässt sich vor diesem Hintergrund jemandem zuordnen, der im Dunkeln die Hände ausstreckt, um sich zu orientieren und das Naheliegende, aber im Finstern vor den Augen Verborgene aufzuspüren. Es soll nicht behauptet werden, dass der Evangelist den Text adaptierte, wenngleich dieser enge thematische Berührungen mit der Apostelgeschichte aufweist. Lukas bediente sich vielmehr eines rhetorischen Topos, mit dem die Möglichkeit der Erkenntnis umschrieben wird. Cicero konnte über Epikur, dessen Anhänger in der Apostelgeschichte, wie erwähnt, als Konterpart der Stoiker fungieren, ganz ähnlich sagen, dass er „verborgene und weit entlegene Dinge nicht allein mit dem Geist sehe, sondern so auch wie mit der Hand berühre“¹⁰. Es ging dem Evangelisten folglich darum, dass man den un-

bekanntem Gott, der in Athen als Neuigkeit verkündet wurde, überhaupt erkennen konnte, und zwar im Altbekanntem.

Die Erkennbarkeit Gottes aufgrund seiner metaphorisch gefassten Nähe wird damit begründet, dass wir in ihm oder durch ihn existieren.

„Das Staunen an der Schöpfung, dem ersten Buch Gottes, mag Glaubenden heute wie zur Zeit des Evangelisten einen Weg weisen, um den Schöpfer im Gespräch zu halten.“



Blick auf den Areopagfelsen

„Es ging dem Evangelisten darum, dass man den unbekanntem Gott, der in Athen als Neuigkeit verkündet wurde, überhaupt erkennen konnte, und zwar im Altbekanntem.“

Als Gewährsleute dieser Annahme werden die in Athen wirkenden Dichter angeführt (Apg 17,28). Als dritter Zugang zu Gott ließe sich daher die Literatur benennen. Der Hinweis auf die Dichter kann sich auf die vorangehende Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Mensch beziehen oder auf die sich anschließende Verhältnisbestimmung. Letzteres ist naheliegend. Denn Lukas zitierte wörtlich aus dem Beginn des Lehrgedichtes *Φαινόμενα* (*Phainomena*), in dem Aratos von Soloi, der im 3. Jh. v. Chr. wirkte und sich in Athen mit der stoischen Philosophie vertraut machte, dem Titel zufolge die Himmelercheinungen beschrieb. Der Stoa wird damit über diese Lehrautorität etwas mehr Platz eingeräumt als dem Epikureismus. Die Rede von mehreren Dichtern erklärt sich hinreichend dadurch, dass das Gedicht noch in der Kaiserzeit sehr beliebt war und adaptiert wurde. Die Erkennbarkeit Gottes wird jedenfalls auch über die vom Dichter behauptete Verwandtschaft mit der Gottheit begründet: „Dessen Geschlecht sind wir nämlich auch“, schrieb Aratos (vgl. Apg 17,28). Für die unmittelbar vorausgehende Annahme ließ sich der Beleg leichter bei einem instrumentalen Verständnis anführen: Wir sind durch Gott, denn wir sind von seinem Geschlecht, stammen also von ihm ab. Dieses genealogische Verhältnis erschließt sich im alttestamentlichen Zusammenhang durch die in Apg 17,25 angedeutete Einhauchung des Schöpfergeistes (Gen 2,7).

Bemerkenswert ist das Zitat aber schon deshalb, weil der Dichter im unmittelbaren Kontext von dem als *Dios* angesprochenen Zeus, dem obersten griechischen Gott, redete und diesem andere Gottheiten an die Seite stellte. Das vom lukanischen Paulus über den erwähnten Altar angedeutete monotheistische Konzept bediente Aratos demnach nicht. Lukas rückte folglich das ins Bild, was wir als Inkulturation beschreiben. Anknüpfungspunkte werden aufgegriffen, um das eigene Konzept zu propagieren, das dadurch seinerseits Modifikationen erfährt. Scheinbar kann man den Schöpfer dem vor dem Areopag vertretenden pluralistisch anmutenden Gottesbild zufolge auch als Zeus anrufen. Einschränkend wird man allerdings sagen müssen, dass der ποιητής (*poiētēs*) als „Poet“ seinerseits ein Bildner ist. Ähnlich wie bei den Statuen des Bildhauers steht man folglich in der

Gefahr, das Geschaffene, den in der Literatur durch das Geschöpf modellierten Gott, mit dem Schöpfer zu verwechseln. Auch das Aratos-Zitat verweist deshalb mittelbar auf die Erfahrbarkeit Gottes als Schöpfer zurück, die auch in der Preisung des Zeus zum Ausdruck kommen kann:

„Er selbst stellte nämlich die Zeichen am Himmel auf, | indem er Gestirne absonderte, er betrachtete über das Jahr | die Sterne, die am besten dienen würden als treffliche Zeichen | den Männern für die Zeiträume, auf dass alles sicher wachse.“¹²

In der Septuaginta heißt es über die Gestirne, die Tag und Nacht scheiden: „Sie sollen als Zeichen da sein, für Zeitpunkte, für Tage und für Jahre.“¹³ Allzu weit liegen die Stellungnahmen nicht auseinander. Wo der Dichter Zeus als Schöpfer preist, lässt sich Gott ansatzweise daher auch im Bekenntnis zum griechischen Gott finden.

Mit guten Gründen wurden Gottesbeweise, kosmologische wie ontologische, innerhalb der Theologie inzwischen weitestgehend aufgegeben. Das gilt für die unmittelbare Ableitung aus der Schöpfung wie für die komplexen Bemühungen der Philosophie. Aber das Staunen an der Schöpfung, dem ersten Buch Gottes, mag Glaubenden heute wie zur Zeit des Evangelisten einen Weg weisen, um den Schöpfer im Gespräch zu halten. In jedem Fall sollte das literarische Zeugnis der Apostelgeschichte davor bewahren, die eigenen Idole zu erheben, um sie als Gottheit zu verehren.

LITERATURHINWEISE

Detlev Dormeyer, Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1–8,1a und 17,16–34), in: Martin Faßnacht – Andreas Leinhäupl-Wilke – Stefan Lücking (Hg.), Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption (FS Karl Löning; NTA 44), München 2003, 155–184.

Jürgen Ebach, Verbindendes und Trennendes. Zur „Areopagrede“ des Paulus in Apg 17, in: Wort und Antwort 49 (2008) 112–118.

Rudolf Hoppe, Der Philosoph und Theologe. Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1), in: ders. – Kristell Köhler (Hg.), Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 101–134.241–249.

Torsten Jantsch, Sokratische Themen in der Areopagrede. Apg 17,22–31 im Kontext der antiken Philosophiegeschichte, in: EC 8 (2017) 481–503.

Karl Lehmann, „Einem unbekanntem Gott“. Zur Missionspredigt des heiligen Paulus auf dem Areopag, Apostelgeschichte 17,16–34, in: Johannes Kreidler (Hg.), Zeichen der heilsamen Nähe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche (FS Gebhard Fürst), Ostfildern 2008, 47–62.

François Vouga, Die Paradoxie des Evangeliums in der modernen Kultur: Apg 17,22–31, in: Cilliers Breytenbach – Jens Schröter (Hg.), Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung (FS Eckhard Plümacher; AGJU 57), Leiden – Boston 2004, 171–191.

Anmerkungen

- 1 Weish 13,19: περι δὲ πορισμοῦ καὶ ἐργασίας καὶ χειρῶν ἐπιτυχίας τὸ ἀδρανέστατον ταῖς χερσὶν εὐδράνειαν αἰτεῖται.
- 2 Weish 13,10: ... ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμμελέτημα καὶ ἀπεικάσματα ζῶων ἢ λίθων ἀχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας.
- 3 Apg 17,29: γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὁμοιον.
- 4 Weish 14,8: τὸ χειροποίητον δέ, ἐπικατάρατον αὐτὸ καὶ ὁ ποιήσας αὐτό.
- 5 Vgl. Platon, Apologia 17c.24b–c.30a; Xenophon, Memorabilia I 1,1.10; außerdem etwa Dion, Orationes 54,3.
- 6 Siehe Münchener Neues Testament. Zum „Schwätzer“ vgl. die Einheitsübersetzung (2016), die Lutherbibel (2017) oder die Elberfelder Bibel (2006).
- 7 Apg 17,28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.
- 8 Apg 17,27: ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα.
- 9 Seneca, De vita beata 3,1: „*Quaeramus aliquod non in speciem bonum sed soldium et aequale et a secretiore parte formosius; hoc eruamus. Nec longe positum est: inuenietur, scire tantum opus est quo manum porrigas; nunc uelut in tenebris uicina transimus, offensantes ea ipsa quae desideramus.*“ Text: Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Sonderausgabe. Herausgegeben von Manfred Rosenbach. 5 Vol., Darmstadt 1999 (1987–1995). Vgl. auch etwa Seneca, De Tranquillitate animi 1,1.
- 10 Cicero, De natura deorum I 49: „[...] *res occultas et penitus abditas non modo uideat animo sed etiam sic tractet ut manu [...]*“, Text: Cicero, De Natvra deorum. Liber I. Edited by Andrew R. Dyck (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge 2003.
- 11 Aratos, Phaenomena 5: τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν, Text: Aratus, Phaenomena. Edited with introduction, translation and commentary by Douglas Kidd (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34), Cambridge 1997.
- 12 Aratos, Phaenomena 10–13: αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριζεν | ἄστρα διακρίνας, ἐσκένατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν | ἀστέρας οἷ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνουεν | ἀδράσιν ὥράων, ὄφρ' ἐμπεδα πάντα φύωνται.
- 13 Gen 1,14: καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς.



Prof. Dr. Karl Matthias Schmidt
lehrt Bibelwissenschaft
mit dem Schwerpunkt
Neues Testament am Institut
für Katholische Theologie
der Justus-Liebig-Universität
Gießen.

Der Unterschied

Von Alexander Loichinger

Plurale Moderne

Bekanntermaßen ließ Theodor Adorno die Moderne mit dem Jahr 1850 beginnen, als konsequente Durchführung der europäischen Aufklärungszeit, die von 1750–1850 reichte. Das Kernmerkmal der Moderne besteht in ihrer entschiedenen Pluralität. Mit allen Folgebegriffen von Multikulturalität, Internationalisierung, Globalisierung und multiplen Identitäten. Das bedeutet, wir leben nicht mehr in geschlossenen Gesellschaften und Milieus, die uns alternativlose Wahrheiten und Richtigkeiten suggerierten. Sondern wir leben in einer plural-offenen Gesellschaft. Darin gibt es alles im Plural, und nur mehr im Plural: verschiedene Lebensstile, Wertmuster und Geschmackskulturen. Mit Relativismus oder Dekadenz hat das wenig zu tun. Eher mit der Ausdifferenzierung moderner Lebenswelt¹. Darin erleben wir Pluralität als Wert. Als Ausdruck menschlicher Phantasie und Geistigkeit, die die faszinierende Vielfalt menschlicher Kulturen, Kunst und Religionen generierte und unsere augenblickliche globale Weltzivilisation ausmacht.

Diese Vielfalt ist nicht unüberschaubar. Für die westliche Lebenswelt gesprochen gibt es genau zwei Typen möglicher Weltanschauungen: die säkulare und die religiöse Option, wie Charles Taylor sie nennt². In der geschlossenen Gesellschaft des Mittelalters beispielsweise galt der Glaube an Gott als einzig angemessene Lebenseinstellung. Etwas anderes hätte man auch nicht geduldet. In der säkularen Moderne dagegen bildet der Gottesglaube keine zwingende Voraussetzung mehr.

„Das Bild vom Gottestod ist längst zur Chiffre säkularer Moderne geworden.“

So gibt es heute immer beides: Menschen, die weiterhin an Gott glauben, und solche, die das nicht mehr tun. Beide leben in der pluralen Gesellschaft nebeneinander. Sie müssen auch miteinander auskommen.

Die Chiffre vom Gottestod

Den Unterschied zwischen säkular und religiös hat niemand schonungsloser aufgedeckt als Friedrich Nietzsche. Er war der konsequenteste Theoretiker der Moderne. Sein berühmter Aphorismus 125 aus der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ gehört zum bildgewaltigsten Text moderner Literatur und Philosophie. Darin fragt Nietzsches ‚toller Mensch‘, wohin in der religionslosen Moderne Gott gekommen sei. Weil ihn die Umstehenden verlachten und nicht einmal mehr die Frage nach Gott ernst nahmen, rief der tolle Mensch: *„Ich will es euch sagen. Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Ah, wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches*

Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? [...] Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt je besaß, es ist unter unsern Messern verblutet, wer wischt das Blut von uns ab?“³

Das Bild vom Gottestod ist längst zur Chiffre säkularer Moderne geworden. Säkularität bedeutet, dass es nur die Welt, das ‚saeculum‘ gibt, mit ihren Kausalgesetzen, die Leben hervorbringen, aber ebenso teilnahmslos wieder vernichten.

Mit dieser naturalistischen Option kann man zwar leben. Sie muss nicht gleich zu Resignation und Lebensüberdruß führen, nur weil es keinen weltjenseitigen Lebenssinn mehr gibt. Alle innerweltlichen Sinnerfüllungen in Beruf, Freundschaft und Selbstentfaltung bleiben ja erhalten. Aber Nietzsche peitscht den säkularen Menschen in die Klarheit des Bewusstseins, was der Gottestod für Mensch und Welt wirklich bedeutet. Die losgekettete Erde und der transzendenzlose Mensch stürzen dann nämlich in eine nihilistische Trostlosigkeit und Leere, von der fraglich bleibt, ob der Mensch sie ertragen kann, geschweige denn, dass er sie füllen könnte.

An der Stelle zeigt sich die säkulare Moderne als ein zivilisatorisches Experiment, wie es die Weltgeschichte noch nicht sah. Als das kühne Extrem eines Menschentums, das ohne ewige Sinnzusagen und göttliche Verheißungen lebt. Das so etwas wie göttliche Weisungen nicht akzeptiert und wissen will, wie es ist, einen allen göttlichen Ordnungen entgegengesetzten Weg zu gehen. Das, wie Yuval Noah Harari in seinem Bestseller ‚Homo Deus‘ beschreibt⁴, in ungeheuren Schüben die Grenzen des menschlich Denk- und technisch Machbaren immer weiter hinausschiebt, und ohne Bedenken tut, was es tun will und was es tun kann. Selbst auf das Risiko hin, mit der eigenen, allein auf sich zurückgeworfenen Autonomie und Freiheit zu scheitern.

Könnte Immanuel Kant am Ende seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ noch unbefangen sagen, *„der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“* erfülle das Gemüt mit Ehrfurcht und das Denken mit der Ahnung, dass hinter allem Geschehen die zwecksetzende Vernunft einer höheren Macht stehe, lautet die Quintessenz des evolutiven Welt- und Technikwissens bei Jacques Monod schon anders. Der Mensch weiß nun, *„dass er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rand des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig für seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen. [...] Der alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, dass er in der teilnahmslosen Unermesslichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat.“*⁵ Seither begleitet den Menschen das verstörende Gefühl der Fremdheit und der Verlassenheit in einer entzauberten, weil nunmehr kausalfunktional erklär-

„Aber Nietzsches Frage bleibt. Kann der Mensch die nihilistische Leere, die der Tod Gottes riss, wirklich ausfüllen?“

baren Wirklichkeit, wie Max Weber, Sigmund Freud und neuerdings Gerhard Vollmer die ‚Demütigungen‘ des Menschen beschrieben⁶. Eines Menschen, der sich nicht mehr wie bisher unbefangen und selbstgewiss als Absicht des Universums und als Krone der Schöpfung verstehen kann.

Frommer Atheismus

Nun gibt es zu jeder Weltbildrevolution eine Gegenrevolution. Die Gegenrevolution des säkularen Bewusstseins lautet auf einen ‚Evolutionären Humanismus‘. Von Beginn an war Religionskritik nie nur polemisch. Weder bei Feuerbach noch beim heutigen ‚Neuen Atheismus‘ (Dawkins, Hitchens), die an die Stelle religiöser Gesellschaft die säkulare Leitkultur eines aufgeklärten Humanismus setzen⁷. Dessen Werte und Pflichten werden zwar nicht mehr durch Gottes heiligen Willen begründet, sondern aus der autonomen Vernunft des individuellen Verantwortungssubjekts abgeleitet. Aber sie sollten die ansonsten sinnlose Welt ein wenig gerechter und menschenfreundlicher machen. Zumindest so lange es den Menschen im Universum gibt.

Dieser fromme Atheismus verdient Respekt. Als atheistische Religionsgemeinschaft agiert er wie eine Kirche. Etwa ist das atheistische Credo der Giordano Bruno Stiftung direkt parallel zum christlichen Credo verfasst: *„Ich glaube an den Menschen, den Schöpfer der Kunst, und Entdecker unbekannter Welten. Ich glaube an den Sieg der Wahrheit über die Lüge, der Erkenntnis über die Unwissenheit, der Phantasie über die Engstirnigkeit, und des Mitleids über die Gewalt. Ich verschließe nicht die Augen vor den Schrecken der Vergangenheit, dem Elend der Gegenwart, den Herausforderungen der Zukunft. Aber ich glaube, dass wir bessere Wege finden werden, um das Leid zu vermindern, die Freude zu vermehren und das Leben zu bewahren. Ich glaube an den Menschen, der die Hoffnung der Erde ist. Nicht in alle Ewigkeit, doch für Jahrmillionen. (Amen).“*⁸ Solche Worte sind beeindruckend. Sie könnten auch in jedem christlichen Gebetbuch stehen.

Im Schatten des Todes Gottes

Aber Nietzsches Frage bleibt. Kann der Mensch die nihilistische Leere, die der Tod Gottes riss, wirklich ausfüllen? Mit seiner Autonomie? In der Umwertung aller Werte? Als ‚Übermensch‘? Als optimierter Cyborg oder transhumaner Mensch x.0? Sicher, man kann dieser Frage ausweichen. Sich in Arbeit

stürzen, mit rastlosen Eventisierungen betäuben, oder auch in eine bequeme Wohlständigkeit flüchten, in der es im wahrsten Sinn des Wortes um nichts geht. Vielfach lebt man heute so. Und man ist überrascht, mit wie wenig Sinn der moderne Mensch auskommt

und sich begnügt. Aber die expressiven Reflexionsformen in Literatur, Film, Theater, Phantasy, Rockoper, Malerei und Existenzphilosophie des 20. und 21. Jahrhunderts sprechen eine andere Sprache. Die Sprache angefochtener und tief ambivalent erlebter Moderne, die den geistigen Umbruch zeigt und die Risse aufdeckt, die durch das moderne Bewusstsein laufen.

Beispielsweise zu Tränen rührend bei Georg Büchner im ‚Woyzeck‘. Dort erzählte die Großmutter den Kindern folgendes Märchen: *„Es war einmal ein arm Kind und hat keinen Vater und keine Mutter, war alles tot und war niemand mehr auf der Welt. Alles tot, und ist hingegangen und hat gesucht Tag und Nacht. Und weil auf der Erde niemand mehr war, wollt’s in Himmel gehen, und der Mond guckte es so freundlich an; und wie es endlich zum Mond kam, war’s ein Stück faul Holz. Und da ist es zur Sonn gegangen, und wie es zur Sonn kam, war’s ein verwelkt Sonnenblum. Und wie’s zu den Sternen kam, waren’s kleine goldene Mücken, die waren angesteckt, wie der Neuntöter sie auf die Schlehen steckt. Und wie’s wieder auf die Erde wollt, war die Erde ein umgestürzter Hafen. Und es war ganz allein, und da hat sich’s hingesetzt und geweint, und da sitzt es noch und ist ganz allein.“*

Ob das die Figuren in Fedor Dostojewskis oder Franz Kafkas Romanen sind, der stille Schrei in Edvard Munchs Lithographie oder die bedrängten Gedichte von Georg Trakl, ob das die Kunst des Expressionismus ist oder das Absurde im Theater von Samuel Beckett und in der Philosophie von Jean-Paul Sartre und Albert Camus, immer geht es um die scheinbar aussichtslose Standortbestimmung des Menschen in einer skurrilen Wirklichkeit. *„Wir wissen ja nicht, weißt Du, wir wissen ja nicht, was gilt“*, beschrieb Paul Celan unter dem Eindruck des Holocaust die menschliche Fassungslosigkeit vor der rauen Natur und vor der sinnlosen Geschichte. *„Verlorenes Ich, zersprengt von Stratosphären [...] Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten und was die Menschheit wob und wog, Funktion nur von Unendlichkeiten – die Mythe log. Woher, Wohin – nicht Nacht, nicht Morgen, kein Evoë, kein Requiem, du möchtest dir ein Stichwort borgen – allein bei wem?“*, fasste Gottfried Benn die enttäuschten Sicherheiten zusammen⁹.

„Die säkulare Moderne gibt sich immer so, als sei sie einfach zu leben: rational, vernünftig, aufgeklärt und selbstverständlich. Aber das stimmt nicht.“

Es ist das moderne Ich, das in den Unübersichtlichkeiten menschlicher Wissenschaft ebenso verloren geht wie in den eigeninszenierten Geschichtskatastrophen. Beide ließen vom einstmaligen Fortschrittsoptimismus der ‚besseren Welt‘ wenig übrig. Schon in Arthur Schopenhauers Philosophie des Pessimismus lautete die Grundthese, der Mensch sei in die schlechteste aller Welten hineingeboren. Getrieben von einem unbändigen Lebenswillen bleibt der Mensch in seiner Suche nach dem bleibend Wahren und Gültigen enttäuscht. Zu seinem Existential, so Martin Heidegger, gehört die Sorge, ob sein Tun überhaupt einen Sinn hat¹⁰. Dieser angefochtene Zwiespalt modernen Bewusstseins wurde bei Gustav Mahler Musik. Die erhabene Melodie wird dort immer durchkreuzt von ihrer grotesken Parodie, die alles edel Errungene sofort wieder karikiert. Mahler zeigt aber auch den Ausweg. In aller welthaften Groteske war wenigstens einmal die ersehnte Gegenwelt aufgeklungen und gehört.

hauers Philosophie des Pessimismus lautete die Grundthese, der Mensch sei in die schlechteste aller Welten hineingeboren. Getrieben von einem unbändigen Lebenswillen bleibt der Mensch in seiner Suche nach dem bleibend Wahren und Gültigen enttäuscht. Zu seinem Existential, so Martin Heidegger, gehört die Sorge, ob sein Tun überhaupt einen Sinn hat¹⁰. Dieser angefochtene Zwiespalt modernen Bewusstseins wurde bei Gustav Mahler Musik. Die erhabene Melodie wird dort immer durchkreuzt von ihrer grotesken Parodie, die alles edel Errungene sofort wieder karikiert. Mahler zeigt aber auch den Ausweg. In aller welthaften Groteske war wenigstens einmal die ersehnte Gegenwelt aufgeklungen und gehört.

Moderner Glaube

Die säkulare Moderne gibt sich immer so, als sei sie einfach zu leben: rational, vernünftig, aufgeklärt und selbstverständlich. Aber das stimmt nicht. Ihre inneren Programme besprechen die Tragik des im Universum ort- und haltlos gewordenen Menschen. ‚Out of Nowhere‘ heißt das neue Violinkonzert von Esa-Pekka Salonen, etwas also, das aufklingt und verklingt, ohne dass sich jemand einmal daran erinnern wird. Was genau ist nun der Unterschied, ob man an Gott glaubt, oder nicht. Ob man in die Kirche geht, oder nicht. Ob man nach einer höheren geistigen Welt sucht, oder nicht. Zu Gott betet, oder nicht.

Für Albert Camus gibt es nur eine wirklich ernste Frage: *„Den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben wert ist, gelebt zu werden, oder nicht.“*¹¹ Vermutlich sind nicht alle Menschen zu solcher Denkradikalität bereit. Man muss sie auch aushalten. Aber genau um sie dreht sich die Frage nach dem Unterschied von säkularem und religiösem Glauben. Um die Frage also, wie wir Existenz und Dasein sehen. In ihrem letzten Charakter sehen. Ist Sein ein sinngefülltes Sein? Ein Wert, von dem es besser ist, dass er existiert, als dass er nicht existiert. Oder sind Sein und Existenz eine dreiste Frechheit? Eine Zumutung, in die wir hineingeworfen werden, ohne dass wir danach gefragt wurden.

Das ist die Grundsatzentscheidung von Glaube und Nichtglaube. Nur wir selber können sie für uns treffen. Niemand

sonst. Keine Logik. Keine Kirche. Keine Sozialisation. Und um dogmatische Rechtgläubigkeit geht es hier schon gar nicht. Sie ist sekundär und hilft heute niemand mehr weiter. Sondern es geht darum, welches Leben wir gerne leben wollten. Zu welchem Ich wir werden könnten. Oder werden sollten. Der buddhistische Philosoph Keiji Nishitani hat Recht: „Ob man ein Leben lebt, das in Richtung auf seinen endgültigen Verfall dahinwelkt, oder ob man des ewigen Lebens teilhaftig sein kann, ist für das Leben selbst von höchster Bedeutung.“¹²

Genau hier beginnt das religiös-säkulare Dilemma. Denn wir sind immer beides. Einerseits fühlen wir, dass Gott notwendig ist und dass er existieren müsste. Für wen blüht sonst die Blume? Wozu bemühen wir uns sonst? Und was sollte dann das Ganze sein? So betrachtet ist der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele für den Menschen unentbehrlich. Er bildet den Normalzustand. Nicht aus funktionellen, psychologischen oder sonstigen Gründen, wie oft unterstellt wird, um die Sache der Religion kaputt zu machen. Sondern ganz einfach deshalb, weil wir „Leben sind, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“, wie Albert Schweitzer so unübertreffbar sagte¹³. Leben ‚lebt‘ aber nur gerne mit einer absoluten Zukunft, und nicht mit der tragischen Aussicht, kurz aufzublitzen, um dann wieder auf ewig zu verlöschen. ‚Leben will Ewigkeit‘, lässt Mahler in Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie singen. Andererseits wissen wir Moderne alle, dass Gott möglicherweise gar nicht existiert, und jedenfalls nicht existieren muss, nur weil wir es uns so wünschen. Dann aber wird das Leben zu einer frechen Posse.

Beide also, die Menschen mit Evangelium und die Menschen ohne Evangelium, haben ihren Ölberg zu bestehen, beide dürfen dort nicht einschlafen. Wir Heutige sind gespalten. Wir rechnen mit Gott, und dann auch wieder nicht. Wir müssen ihn behaupten, und trotzdem gibt es Gegengründe. Sie sind handfest. Und sie tun weh. Etwa die Tatsache, dass die Welt nicht nobel ist, sondern brutal und an vielen Stellen schlichtweg entwürdigend. Dazu muss man nur an das Problem von Schicksal und Leid denken. Irritierend ist nicht die Tatsache, dass es Leid gibt. Sondern irritierend ist das Ausmaß des Leids. Das hat der Mensch nicht einmal durch den Sündenfall verdient.

Und doch trifft auch hier wieder die Umkehrung. Denn die säkulare Utopie gerechter Gesellschaft in Ehren, als rein innerweltliche Verheißung versöhnt sie uns nicht mit

„Beide also, die Menschen mit Evangelium und die Menschen ohne Evangelium, haben ihren Ölberg zu bestehen, beide dürfen dort nicht einschlafen.“

dem Fragmentarischen des Daseins, seinen Fragwürdigkeiten und Abstürzen. Erst Gott bildet die große Gewährleistung für sie. Im Glauben an eine rettende Gerechtigkeit und an eine versöhnende Erlösung. Nicht allein von Sünde und Schuld. Solche moderne Moralisierung der Religion zeigt lediglich ihre Dekadenz. Denn Religion verheißt die menschliche Befreiung von Tod und den ‚Gebrechen des Leibes und der Seele‘, wie es die alte Theologie sagte, und mit diesem Bildwort die zerreißen Kontingenzen meinte, die mit diesem ontologischen Defekt verbunden sind.

Hermann Lübbe löste eine große Debatte aus. Er fragte, warum die scheinbar zum sicheren Repertoire von Soziologie, Geschichtswissenschaft und Philosophie gehörende Säkularisierungsthese, wonach gesellschaftliche Modernisierungsprozesse zwangsläufig mit dem Verlust von Religion einhergehen, offenbar falsch ist. Denn Religion gibt es immer noch, und vermutlich wird es Religion auch immer geben. Denn Religion, so Lübbe, erfüllt die Aufgabe menschlicher Kontingenzbewältigung¹⁴. Die Bewältigung dessen also, was vergeblich erhofft, schuldhaft vertan und unverdient erlitten wurde. Keine Medizin, keine Aufklärung, kein wissenschaftlicher Fortschritt können diese Sinnwidrigkeiten beseitigen. Sicher, auch Religion kann die Weltverhältnisse nicht einfach von Grund auf ändern. Aber Religion bietet einen entlastenden und sinnvollen Umgang mit den Formen menschlicher Kontingenz. Beschenkt und angefochten zugleich, in Glück und Leid, in Klage und Bitte, im persönlichen wie kirchlichen Glauben, dass wir angesichts dessen, was uns widerfährt, nicht nur zufällige Subjekte sind, sondern gemeinte Adressaten.

Entweder – Oder

Man sollte sich an Sören Kierkegaard halten. Er war der erste moderne christliche Existenzphilosoph. Modern vor allem darin, dass er die alten metaphysischen Gottesbeweise ignorierte. In der Einsicht, dass sie noch nie etwas ausrichteten. Kein Mensch glaubt auf logische Beweise hin. Sie genügen vielleicht dem Verstand, lassen das Gemüt aber freudeleer. Zudem sind Wirklichkeit und Leben viel zu komplex, als dass sie sich in logische Begriffskalküle spannen ließen. Aber Kierkegaards Bedenken geht noch viel tiefer. Er greift damit auf, was der biblische Glaube immer schon forderte. „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch, wähle also das Leben“, lautet die Alternative (Dtn 30, 19).

Habebat autem quatuor discipulos suos: Petrus et Andreas frater eius et Iacobus filius Zebedaei et Iohannes frater eius. Et cum essent congregati in barca in loco dederunt sibi sedere. Et cum audisset turbamuram super eum in fletu circumstantibus. Et quies uidit turbamuram transierit ad eum et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos. Et cum audisset turbamuram et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos. Et cum audisset turbamuram et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos. Et cum audisset turbamuram et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos.

habebat autem quatuor discipulos suos: Petrus et Andreas frater eius et Iacobus filius Zebedaei et Iohannes frater eius. Et cum essent congregati in barca in loco dederunt sibi sedere. Et cum audisset turbamuram super eum in fletu circumstantibus. Et quies uidit turbamuram transierit ad eum et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos. Et cum audisset turbamuram et ait discipulis suis. Venite et ego docebo uos.



Miniatuur zu Mt 14,22-33. Mainzer Evangeliar, Mitte 13. Jh. Hofbibliothek Aschaffenburg MS 13. – Digitalisat: Bayerische Staatsbibliothek (cc BY-NC-SA 4.0)

Wir könnten auch sagen, sie lautet auf sinnvoll oder absurd; auf unendlich oder nichts. Eben auf das Kierkegaardsche ‚Entweder – Oder‘, das jeder ganz existentiell für sich zu entscheiden hat. In Abwägung dessen, was für ihn auf dem Spiel steht.

„Der Weg der Menschheit im Universum war nie eindeutig. Immer war der Mensch seine eigene Chance und sein eigenes Risiko.“

Jede Zeit hat ihre Ängste. Der mittelalterliche Mensch hatte Angst vor Hölle und ewiger Verdammnis. Der moderne Mensch hat Angst vor Sinnlosigkeit und letzter Vergeblichkeit. Programmatisch war darum auch Kierkegaards anderer berühmter Buchtitel ‚Die Krankheit zum Tode‘, als die er die menschliche Existenzangst beschrieb. Es ist dieselbe Szene, die sich in der biblischen Erzählung abspielte, wo Jesus über das Wasser geht und Petrus auffordert, ihm entgegenzugehen. Petrus steigt aus dem Boot und geht Jesus entgegen (Mt 14,22ff). Das Ganze ist eine einzige Dechiffrierung religiösen Gottesglaubens. Denn im Augenblick als Petrus zweifelt, ob das auch wirklich sein kann: ‚über das Wasser zu gehen‘, beginnt er zu sinken. Zu sinken in die Abgründe menschlicher Angst, Resignation, Mutlosigkeit und Verzweiflung. Die ‚Angst‘ bildet in der ganzen Bibel das Gegenwort zu ‚Glaube‘. *„Glaubt ihr nicht, so habt ihr keinen Bestand“*, lesen wir bei Jesaja (Jes 7,9). Es deckt denselben Zusammenhang auf: Entweder glaubst du an Nichts, oder du rechnest dir Alles aus. Entweder siehst du alles als Zufall, oder du vertraust dich Gottes Händen an. Entweder wertest du alles als menschliche Erfindung, oder du setzt auf eine letzte Wahrheit und Gültigkeit. Das sind die großen Entgegensetzungen von säkular und religiös. Entscheide, was dir anziehend erscheint. Das ist deine einzige wirkliche Lebenspflicht. Klar ist nur: Existentiellen Halt kann der Mensch sich nicht selbst verschaffen, sondern allein im Ewigen gewinnen. Im Verlass auf Gottes Tat und Treue: *„Fürchte dich nicht, denn [...] ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir“* (Jes 43,1). Das sagt der ewige Gott zum sterblichen Menschen. Du gehörst zu mir, dem lebendigen Gott, der alles vermag. Der dich hält und auch im Tode nicht verloren gehen lässt. Auch wenn du nicht weißt, wie das zugehen kann.

In diesem ‚trotzdem‘ besteht der Realitätsschock religiösen Glaubens. Solcher Glaube mag widersinnig erscheinen. Er negiert auch nicht die Absurditäten, die jedes Leben mehr oder weniger begleiten. Aber mit Hiob sagt der Glaubende: Du bist mein Gott, trotz allem. Als Ruth Pfau, die Ärztin und Missionsschwester, gefragt wurde, was sie antworten würde, wenn sie erfährt, dass es Gott doch nicht gibt, sagte sie entwaffnend: *„Dann habe ich eben Pech gehabt.“* Der Typus christ-

licher Existenz ist hier eingefangen. Denn die Weltliteratur kennt zwei große Wandergestalten: Odysseus, den seine verwegenen Abenteuer doch wieder zurück nach Ithaka in die ihm vertraute Heimat führen. Und Abraham, dessen Lebensweg kein zyklischer ist, sondern der sich

auf Geheiß Gottes und im Vertrauen auf sein Wort in eine nie gesehene Zukunft aufmacht. Ohne zu wissen, ob es diese Zukunft überhaupt gibt und wie er dort ankommt.

Was wir daraus lernen

Der Weg der Menschheit im Universum war nie eindeutig. Immer war der Mensch seine eigene Chance und sein eigenes Risiko. Dabei kann man sich über die Schnelligkeit der menschlichen Kulturentwicklung nur wundern. Die Erde ist vor ca. 4,5 Milliarden Jahren entstanden. Sehr schnell entwickelten sich vor ein bis zwei Milliarden Jahren die ersten Lebensformen: Blaualgen, Weichtiere, Schwämme und Einzeller. Aber als rezente Lebensart weist ‚Homo sapiens‘ gerade einmal eine Kulturgeschichte von circa 40.000 Jahren auf gegenüber seinen bis zu fünf Millionen Jahre zurückliegenden fossilen hominiden Vorfahren¹⁵. Die ältesten Kulturäußerungen des Menschen sind in Form von Werkzeugen, Alltagsgeräten, Kunstgegenständen, Schmuck, Höhlenmalereien, Gräbern und religiösen Riten erhalten. Nennenswerte Kulturen gibt es erst seit 10.000 Jahren, in China, Indien, Zentralasien und Jericho¹⁶.

Seither nimmt die Menschheit die Erde mit unvorstellbarer Geschwindigkeit in Besitz. Verglichen mit der Jahrmilliarden langen evolutiven Naturgeschichte nimmt sich die evolutive Kulturgeschichte des Menschen überraschend kurz aus. Der evolutiven Zeituhr nach betrat der Mensch erst kurz vor zwölf die Bühne der terrestrischen Geschichte. Während dieser Zeit hat die Menschheit eine beeindruckende Pluralität kultureller Aktivitäten entfaltet. Sie hat die Welt nachhaltig nach ihren Vorstellungen und Bedürfnissen umgestaltet. Die Menschheit des 21. Jahrhunderts verfügt über ungeahnte naturwissenschaftlich-technische Mittel. In Form der Atom-bombe kann sie die Erde zerstören. In Form synthetischer Biologie in die eigene biologische Evolution eingreifen. In Form KI-basierter Technologie das eigene Menschsein optimieren und in naher Zukunft möglicherweise Künstliche Bewusstseinsformen herstellen. So ist die Menschheit imstande, das Angesicht der Erde bleibend zu verändern.

Es war nie gleichgültig, auf welche geistigen Ressourcen eine Epoche zurückgriff. Es gibt so etwas wie kooperative Lernprozesse in menschlichen Gesellschaften. Sie können Humanität, Gerechtigkeit, Phantasie, menschenwürdiges Leben, das sprichwörtliche ‚Grünen und Blühen‘ des Lebens beschleunigen, und so im wahrsten Sinn des Wortes die Welt verbessern. Es gibt aber auch die umgekehrte Richtung des allgemeinen Niedergangs und des moralischen Verfalls, die dann in den Zustand der eigenen Auflösung oder, je nachdem wie groß die verfügbaren Mittel sind, in den Zustand der zivilisatorischen Selbsterstörung treten.

Kardinal König weihte 1975 in Wien ein sehr ungewöhnliches Gotteshaus ein. Es stammt von dem Bildhauer Fritz Wotruba, dem Pionier österreichischer Moderne, ein bekennender Atheist. Seine futuristische Kirche besteht aus 152 teils riesigen Betonquadern, die ohne erkennbares System stehend, liegend oder schief aufeinander geschachtelt sind. Initiatorin war eine Privatperson, die österreichische Ministerialbeamtin Margarethe Ottillinger. Sie stellte Wotruba drei Bedingungen. Erstens sollte die Kirche wie ein Schock wirken, um Aufmerksamkeit zu erregen. Zweitens sollte der Innenraum licht und hell sein, um die Glaubenshoffnung sinnfällig zu erleben. Drittens sollte die Außenansicht wie eine Burg wirken, die fest steht im Ansturm moderner Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit.

In der Tat: Das sollte Religion sein.

Weiterführende Literatur

Taylor, Charles, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt 1995.

Sloterdijk, Peter, Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, in: William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Vorwort, Frankfurt 1997, 11–34.

Joas, Hans – Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und Weltreligionen, Frankfurt 2007.

Kühnlein, Michael (Hg.), Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch, Frankfurt 2018.

Bostrom, Nick, Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze, Frankfurt 2018.

Anmerkungen

- 1 *Habermas, Jürgen*, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt 2012, 308–327.
- 2 *Taylor, Charles*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2012.
- 3 *Nietzsche, Friedrich*, Die Fröhliche Wissenschaft. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli, Montinari, Mazzino, Bd. V,2, Berlin 1973, 158–160.
- 4 *Harari, Yuval Noah*, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, München 2019.
- 5 *Kant, Immanuel*, Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt 1974, A 288. – *Monod, Jacques*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1991, 151.157.
- 6 *Vollmer, Gerhard*, Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen, in: ders., Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild, Stuttgart 1995, 41–58.
- 7 *Schmidt-Salomon, Michael*, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006.
- 8 *Schmidt-Salomon, Michael*, Hoffnung Mensch. Eine bessere Welt ist möglich, München 2014, 330.
- 9 *Benn, Gottfried*, Statische Gedichte, Zürich 1948.
- 10 *Heidegger, Martin*, Sein und Zeit (Gesamtausgabe Bd.2), Frankfurt 1977, 240–305.
- 11 *Camus, Albert*, Eine absurde Betrachtung, in: ders., Der Mythos des Sisyphos, Reinbek 2020, 15.
- 12 *Nishitani, Keiji*, Was ist Religion?, Frankfurt 1986, 39f.
- 13 *Schweitzer, Albert*, Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1988, 21.
- 14 *Lübbe, Hermann*, Religion nach der Aufklärung, München 2004.
- 15 *Wuketits, Franz M.*, Evolution. Die Entwicklung des Lebens, München 2000.
- 16 *MacGregor, Neil*, Leben mit den Göttern. Die Welt der Religionen in Bildern und Objekten, München 2020.

Prof. Dr. Alexander Loichinger lehrt Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.



Wotruba-Kirche (Ezra Eden – [adobe.stock.com](https://www.adobe.com/stock.com))

„Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“ – und dann?

Gotteserfahrung heute

Von Daniel Rothe

Warum soll man sich mit dem Thema *Gott* auseinandersetzen? Ganz einfach, weil es für viele Menschen ein Thema ist. Denn mit welchen Vorstellungen von Welt man im Leben unterwegs ist, ist nicht irrelevant. Vorstellungen, als im Hirn entstandene Ideen und Visionen, sind unerlässlich für das menschliche Bewusstsein, wie die Hirnforschung zeigt. „*Im Lauf der Menschheitsgeschichte zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen Bedingungen in den Gehirnen einzelner Menschen erst einmal entstanden, haben bestimmte Visionen und Ideen als individuelle und kollektive Leitbilder die bisherige Lebens- und Weltgestaltung der Menschen auf dieser Erde bestimmt.*“¹ Somit ist es keineswegs egal, welche Vorstellungen Menschen von Gott haben. Wer Gott nämlich als nicht existent versteht, lebt anders als diejenige, die an die Existenz Gottes glaubt. Nur, was heißt das jetzt? Was bedeutet es zu glauben? Was ist gemeint, wenn man von Gott spricht? Allgemeingültig lassen sich diese Fragen nicht beantworten. Sie können immer nur aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus diskutiert werden. Dieser Beitrag schaut auf zentrale Punkte, wie sich die christliche Spiritualität seit 2000 Jahren mit diesen Fragen auseinandersetzt. Gemäß 1 Petr 3,15: „*Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt.*“

Negative Theologie

Eine wesentliche Erkenntnis zur Diskussion der aufgeworfenen Fragen vermittelt die Einsicht der *Negativen Theologie*. Diese gehört von Anfang an selbstverständlich zur christli-

chen Tradition. Sie schafft den Rahmen für ein theologisches Sprechen, das dem Anspruch der intellektuellen Redlichkeit verpflichtet ist. Das Konzept der *Negativen Theologie* geht davon aus, dass *Gott* aufgrund der erkenntnistheoretischen Ausgangsbedingungen für das menschliche Denken unerkennbar und unbeschreibbar ist. Denn die als *Gott* bezeichnete Wirklichkeit ist per definitionem größer als jegliche raumzeitliche Kategorie. *Gott* ist dasjenige, „*über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*“². Den Vertretern der *Negativen Theologie* war und ist bewusst, dass religiöses Erleben letztlich nur in Paradoxien angemessen beschrieben werden kann. Besonders eindrücklich hat dies Dietrich Bonhoeffer in dem Satz formuliert: „*Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.*“³

Es ist jedoch irritierend, dass dieser Einsicht im theologischen Diskurs eher selten Rechnung getragen wird. Der Theologe und Physiker Andreas Benk schreibt dazu: „*Das Befremden, das heutige Zeitgenossen den christlichen Glaubensvorstellungen entgegenbringen, wird durch eine einseitig affirmative und verharmlosende Gottesrede im Religionsunterricht, in theologischen Abhandlungen und in christlichen Gottesdiensten nicht ausgeräumt oder überwunden, sondern geradezu provoziert. Die anschauliche und zugleich hermetisch geschlossene Vorstellungswelt, in der sich diese Gottesrede oft bewegt, reizt im besten Fall zum Widerspruch. Wer sich gegen solche Gottesrede verwahrt, steht mit seiner Kritik in der Tradition prophetischer Kritik an überkommenen Gottesbildern und zugleich damit in der Tradition Negativer Theologie.*“⁴

„*Bildlich zu verstehende Sprache ist gegenüber einem wörtlichen Verständnis von Sprache kein schlechteres, zweitrangiges Konzept, sondern ein anderes.*“

„Nur“ Bilder?

Wie lässt sich angemessen von der „Gott“ genannten Wirklichkeit sprechen, wenn sie sich prinzipiell jeglichem Beschreibungssystem, das diese Wirklichkeit begriffsrational beschreibbar und damit logisch-rational aussagbar zu machen beabsichtigt, entzieht? In Bildern!

„Es geht beim Sprechen von Gott nicht um nachprüfbar Tatsachenbehauptungen.“

An dieser Stelle der Diskussion wird es oftmals sowohl bei areligiösen als auch religiösen Menschen heikel. Die einen sehen hierin eine Strategie, den christlichen Glauben im 21. Jahrhundert angesichts von Wissenschaft und Technik auf billige Weise noch irgendwie zu retten, die anderen eine unzulässige Reduktion der christlichen Tradition, wenn dessen Vorstellungswelt *nur* bildlich verstanden werden soll. Beide Seiten übersehen jedoch, dass sich Wirklichkeit nicht nur mittels begriffsrationaler Sprache, sondern auch bildlich ausdrücken lässt. Bildlich zu verstehende Sprache ist gegenüber einem wörtlichen Verständnis von Sprache nämlich *kein schlechteres*, zweitrangiges Konzept, sondern *ein anderes* Konzept. Aus linguistischer Perspektive sind Bilder bzw. Metaphern „ein spezieller Fall von nicht-wörtlichem Sprachgebrauch“⁵. In der alltäglichen Kommunikation ist dieser zweifache Sprachgebrauch selbstverständlich. Dort wird Sprache kontextabhängig entweder im wörtlichen oder metaphorischen Sinne verwendet. Dies geschieht, ohne dem einen oder anderen Sprachgebrauch ein größeres Maß von Wirklichkeitsgehalt zuzubilligen oder abzusprechen. Sowohl binomische Formeln als auch Poesie haben nämlich hier ihre Berechtigung.

Wenn dafür plädiert wird, dass von Gott nur in Paradoxien und damit metaphorisch zu sprechen ist, taucht indes gelegentlich Widerstand auf. Vermutlich hängt dies damit zusammen, dass insinuiert wird, wenn von Gott *nur* bildlich gesprochen werde, fehle der kognitive Gehalt. Doch warum wird in diesen Kontext ein *nureingeschmuggelt*? Warum soll etwas ausschließlich dann adäquat ausgedrückt sein, wenn ein wörtlicher Sprachgebrauch vorliegt? Freilich lassen sich Metaphern im Rahmen der Substitutionstheorie so verstehen, dass sie mittels eines Bildes auf das *Eigentliche* hinter der Metapher verweisen. Metaphern wären in diesem Fall schmückendes Beiwerk wörtlicher Rede.

Metaphern können aber auch anders verstanden werden, wie es der Interaktionstheorie zu eigen ist. Gemäß dieser

Theorie verweisen Metaphern nicht auf ein Eigentliches hinter dem metaphorischen Ausdruck. Die Interaktionstheorie beschreibt jene sprachexperimentellen Versuche, die der Idee entspringen,

das bestimmte Gruppen von Ideen und Erlebnissen im menschlichen Leben existieren, die sich nicht wörtlich, sondern nur metaphorisch ausdrücken lassen. Gemäß dem französischen Philosophen Paul Ricœur († 2005) heißt das, dass eine Metapher immer in der „Spannung zwischen dem ‚ist nicht‘ und ‚ist wie‘“⁶ steht. Wenn die Bibel vom Vater im Himmel spricht, hieße das im wörtlichen Sinne: Der Vater im Himmel *ist nicht* im Sinne eines ontologischen Seins. Gleichzeitig gibt es eine Wirklichkeit, die *wie* ein Vater im Himmel *ist*. Es geht beim Sprechen von Gott also nicht um nachprüfbar Tatsachenbehauptungen. Als Juri Gagarin, der 1961 als erster Mensch im Weltraum war, zurückkam, erklärte er, er habe im Weltraum keinen Gott gesehen. Dazu kommentiert der Frankfurter Theologe Hans Kessler: „Wenn man Gott – wie der sowjetische Kosmonaut Juri Gagarin – wie einen Gegenstand sucht (ob dort oben oder hier unten), wird man ihn nirgends finden.“⁷

Wenn von Gott gesprochen wird und dies auf der reflexiven Ebene als *ist nicht* und *ist wie* zu verstehen ist, heißt das: Beim Sprechen von Gott handelt es sich um fiktionale Rede. Gemeint ist mit *fiktiv* in diesem Kontext aber „nicht »ausgedacht«, sondern »sichtbar gemacht«, betont der Wiener Bibelwissenschaftler Ludger Schwienhorst-Schönberger⁸. Deshalb kommt er auch zu der Feststellung: „Für uns Menschen existiert Gott nur in Gestalt von Bildern.“⁹ Und Schwienhorst-Schönberger ergänzt, nicht nur über Gott muss metaphorisch gesprochen werden. „Das Wort »Gott« selbst ist eine Metapher.“¹⁰

Transzendenzerleben

Ist vor sich selbst und gegenüber der Mitwelt geklärt, was man meint, wenn man von Gott spricht, kann der Fokus auf die Ebene des persönlichen religiösen/spirituellen Erlebens gerichtet werden. Dort stellt sich freilich keine Frage mehr nach wirklich oder nicht wirklich. Denn hier geht es um das jeweils eigene Erleben. Man taucht hier völlig in das Symbolsystem ein, das man für angemessen erachtet. Was der Religionsphilosoph Romano Guardini († 1968) in Bezug auf die Liturgie in ihrer Bedeutung als „*Heiliges Spiel*“¹¹ schreibt, lässt sich auf die ganze Ebene dieses existentiellen Erfahrens ausweiten. Hier *spielt* man mit den Metaphern. Nicht

im Sinne einer belanglosen Spielerei, sondern mit dem existentiellen Ernst, wie das etwa zwischenmenschlichen Beziehungen zu eigen ist.

Beim religiösen/spirituellen Erfahren wird das eigene Wahrnehmen von Transzendenz mittels Metaphern interpretiert. *Spirituelle/religiöse Erfahrung ist*, mit dem britischen Religionsphilosophen John Hick († 2012) gesprochen, *interpretierte Wahrnehmung*¹². Transzendenzerleben heißt, es wird eine Dimension von Wirklichkeit erlebt, die sich einem begriffsrationalen Beschreibungssystem prinzipiell entzieht. Es ist jene Wirklichkeit, die über die immanente Dimension hinaus erlebt werden kann. Der US-amerikanische Psychologe Abraham Maslow († 1970) stellt hierzu fest, dass transzendentes Erleben allen Menschen möglich ist. Dies gilt unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, einem religiösen oder areligiösen Selbstverständnis¹³.

Wird Transzendenzerleben mittels der Metaphern eines spirituellen Symbolsystems interpretiert, ist also von spirituellem/religiösem Erfahren zu sprechen. Dabei fallen die Metaphern nicht vom Himmel. Sie werden jeweils in Kulturräumen produziert, ausgetauscht und tradiert. Man kommt mit ihnen durch Sozialisationsprozesse in Kontakt. Dabei werden Metaphern einerseits übernommen und eventuell modifiziert. Andererseits kann es auch zu innovativen Prozessen kommen, in denen neue Metaphern produziert werden.

Dieser hier beschriebene Prozess im Umgang mit Transzendenzerleben, alten und neuen Metaphern zeigt sich eindrucksvoll im literarischen Werk des Leipziger Theologen und Lyrikers Christian Lehnert. Sein Gedicht *Morgendämmern* mag dafür als Beispiel sprechen: *„Im frühen Licht / Ein Blick / der mich zerbrach / Aus Worten fiel ich / sprach und sprach Und ward und wuchs / Gewächs und lauter Nichts. Daß DU mich siehst / Hält mich in kurzer Schweben / Läßt wachen mich im Taggewebe / Ich bin es nicht und bin / wenn DU geschiehst.“*¹⁴

Grundsätzlich wird transzendente Wirklichkeit erlebt *als*. Dies geschieht, indem das wahrgenommene *Sosein* dieser Wirklichkeit mittels Metaphern vom menschlichen Bewusstsein interpretiert wird. Das darf man sich nicht als bewussten willkürlichen Prozess vorstellen. Nur auf einer Analyseebene lässt sich überhaupt differenzieren von sowohl Wahrnehmen als auch Interpretieren sprechen.

„Beim religiösen/spirituellen Erfahren wird das eigene Wahrnehmen von Transzendenz mittels Metaphern interpretiert.“

Mit Blick auf den Mann von Nazaret heißt erleben *als* dann etwa: *„Gott als personaler liebender Wille war für ihn so wirklich wie seine Mitmenschen und die Hügel, Flüsse und der See von Genezareth. Der himmlische Vater war für ihn kein bloßer Begriff oder eine hypothetische Entität, sondern eine erfahrene lebendige Wirklichkeit, und die Annahme, dass es keinen himmlischen Vater gäbe, würde ihm zweifellos ebenso absurd und nicht ernstzunehmen erschienen sein wie die Annahme, dass ein Mensch mit dem er sprach, nicht existierte.“*¹⁵

Gottesvorstellungen

Welche zentralen Metaphern sind es nun, die das christliche Symbolsystem ausmachen? Oft wird angenommen, Christen würden an einen personalen Gott glauben, der eigentlich Herr oder Vater sei. Das ist aber lediglich die Konsequenz einer einseitigen Rezeption des biblischen Erbes. Johannes Paul I. († 1978) setzte während seines nur 33 Tage dauernden Pontifikats in einer Ansprache wenigstens einen Kontrapunkt gegenüber einer einseitig männlichen Konnotation des personalen Gottesbildes. Er wies darauf hin, dass Gott gemäß der biblischen Tradition Vater sei. Aber mehr als dies, sei Gott Mutter, so Johannes Paul I.¹⁶

Versuche, das *Geschlecht* Gottes mittels eines Gendersterns aufzubrechen, greifen aber dennoch zu kurz, um sich dem christlichen Gottesbild in seiner Vielfalt zu nähern. Unbestritten sind im biblischen Symbolsystem *personale* Metaphern zur Interpretation der Gott genannten transzendenten Wirklichkeit vorherrschend. In biblischer Tradition wird diese Wirklichkeit aber auch mittels *apersonaler* Metaphern etwa als *„verzehrendes Feuer (Dtn 4,24 vgl. Ex 3,1-6), Licht (Ps 27,1), Fels (Ps 18,47), Löwe (Hos 13,7)“*¹⁷ interpretiert und deshalb apersonal erfahren. Dazu schreibt Schwenhorst-Schönberger, dass *„normalerweise so getan [wird], als seien die personalen Vorstellungen die angemessene, die eigentliche Form der Gottesrede, die apersonalen seien ein uneigentlicher, eben nur »metaphorischer« - übertragener - Sprachgebrauch. Dies ist falsch.“*¹⁸

Das passende Bild

An diesem Punkt der Überlegungen kann man sich fragen, warum die Bibel sowohl personale als auch apersonale Bilder verwendet, um von Gott zu sprechen. Die Antwort

muss wohl dahingehend lauten, dass Menschen dies seit Jahrtausenden als angemessen empfanden. Der Grund für diese Unterschiedlichkeit dürfte in der jeweils unterschiedlichen Wahrnehmung und der biografisch-kulturellen Prägung zu finden sein.

„Versuche, das Geschlecht Gottes mittels eines Gendersterns aufzubrechen, greifen zu kurz, um sich dem christlichen Gottesbild in seiner Vielfalt zu nähern.“

Eine solche Überlegung kann irritieren. Sie etwa als relativistisch zu kritisieren, übersieht aber, dass kein archimedischer Punkt existiert, der als absoluter Referenzpunkt gelten könnte, um prüfen zu können, welche Interpretation geeignet sei, um Transzendenzerleben angemessen zu interpretieren. Dass eine Gottesvorstellung der biblischen Tradition entspricht oder widerspricht, ist mittels des Textbefundes zu überprüfen. Aber warum sollte sie prinzipiell angemessen oder unangemessen sein? Warum sollte die Bibel *recht haben*?

Das Beispiel des religiösen Extremismus jeglicher Couleur zeigt, dass es gefährlich sein kann, alle Interpretationen von Transzendenzerleben gleichermaßen als angemessen zu respektieren. Auch wenn kein absolutes Kriterium existiert, lässt sich wenigstens von einem relativen Kriterium ausgehen. Dieses bringt John Hick als das sogenannte *soteriologische Kriterium*¹⁹ ins Spiel. Es bezieht sich auf die in allen Kulturen verbreitete *Goldene Regel*. Wenn sich demnach religiöse Vorstellungen für die menschliche Welt und die gesamte Mitwelt als *heilbringend* erweisen, können diese Vorstellungen trotz aller Unterschiedlichkeit als angemessen gelten. Auch wenn dieses Kriterium freilich kein trennscharfes Kriterium darstellt, besitzt es ein nicht zu unterschätzendes Potential.

Der viele Jahre an der Sorbonne lehrende französische Philosoph André Comte-Sponville spricht aus atheistischer Perspektive von eigenem für ihn bedeutsamen spirituellen Erleben. Dennoch kommt er zu der Entscheidung, Atheist zu bleiben: *„Einer meiner prinzipiellen Gründe, nicht an Gott zu glauben, ist, dass ich keine entsprechenden Erfahrungen habe.“*²⁰

Möglicherweise basiert diese Unterschiedlichkeit im Erleben aber nur auf unterschiedlichen Verständnissen hinsichtlich von Gottesbildern. Was meint Comte-Sponville damit, wenn er schreibt, Gott nicht erfahren zu haben? Was meint demgegenüber ein religiöser Mensch, der vom Gegenteil spricht?

Spiritualität konkret

Vielleicht hilft hier der Blick auf den Theologen Karl Rahner († 1984) weiter. Denn er erklärt, wo man Transzendenzerfahrung macht, also jene Wirklichkeit entdecken kann, die viele Gott nennen: Nämlich mitten im Alltag. *„Da ist einer, dem*

*geschieht, daß er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt. [...] Da ist einer, der seine Pflicht tut, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt. Da ist einer, der einmal wirklich gut ist zu einem Menschen, von dem kein Echo des Verständnisses und der Dankbarkeit zurückkommt, wobei der Gute auch nicht einmal durch das Gefühl belohnt wird, ‚selbstlos‘, anständig und so weiter gewesen zu sein. [...] Da ist einer, der erfährt, daß seine schärfsten Begriffe und intellektuellsten Denkopoperationen auseinanderfallen, daß die Einheit des Bewußtseins und des Gewußten im Zerschneiden aller Systeme nur noch im Schmerz besteht, mit der unermeßlichen Vielfalt der Fragen nicht mehr fertig zu werden und sich doch nicht an das klar Gewußte der Einzelerfahrungen und der Wissenschaften halten zu dürfen und halten zu können. Da ist einer, der merkt plötzlich, wie das kleine Rinnsal seines Lebens sich durch die Wüste der Banalität des Daseins schlängelt, scheinbar ohne Ziel und mit der herzbeklemmenden Angst, gänzlich zu versickern. Und doch hofft er, er weiß nicht wie, daß dieses Rinnsal die unendliche Weite des Meeres findet, auch wenn es ihm noch verdeckt ist durch die grauen Dünen, die sich vor ihm scheinbar unendlich auszubreiten scheinen.“*²¹

Vertrauen statt Fürwahrhalten

Wozu dienen nun Gottesbilder? Sie sind Ausdruck der erlebten transzendenten Wirklichkeit. Damit sind sie Unterstützung, um mit dieser vielfach als Gott bezeichneten Wirklichkeit in Kontakt zu kommen und zu bleiben. Sie sind eine erfahrene lebendige Wirklichkeit. An diese Wirklichkeit gilt es nicht zu glauben im Sinne von *Fürwahrhalten*. Im Rahmen der christlichen Spiritualität geht es stattdessen darum, dieser Wirklichkeit zu *vertrauen*. Gemeint ist damit eine Haltung des *Sich-Verlassens auf* diese Wirklichkeit. Das kann zu einer angemessenen Disposition im Leben führen, bei der nicht mehr Angst und Sorgen den zentralen Fokus bilden.

Zumindest ist das die (Gottes-)Erfahrung, die in der Bibel, den Schriften der christlichen Mystik und einer 2000jährigen theologischen Tradition ihren Widerhall gefunden hat.

Weiterführende Literatur

Andreas Benk, Gott ist nicht gut und gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart, Düsseldorf ²2012.

André Comte-Sponville, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009.

John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.

Christian Lehnert, opus 8. Im Flechtwerk, Berlin 2022.

Anmerkungen

- 1 *Gerald Hüther*, Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern, Göttingen ⁹2015, 11.
- 2 *Anselm von Canterbury*, Prologion, Kap. 1 Nr. XV.
- 3 *Dietrich Bonhoeffer*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, Reuter, Hans-Richard (Hg.), Gütersloh 1988, 112.
- 4 *Andreas Benk*, Negative Theologie und Religionspädagogik, in: Philipp, Thomas – Benk, Andreas (Hg.), Negativität und Orientierung, Würzburg 2008, 137–152, hier 137.
- 5 *Helge Skirl – Monika Schwarz-Friesel*, Metapher, Heidelberg ²2013, 1.
- 6 *Paul Ricœur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders. – Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45–70, hier 54.
- 7 *Hans Kessler*, Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution, in: Klose, Joachim – Oehler, Jochen (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution, Berlin u. a. 2008, 27–57, hier 54.
- 8 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Der offenkundige und der verborgene Sinn, in: Katechetische Blätter 135/2 (2010) 86–91, hier 88.
- 9 *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Gottesbilder des Alten Testaments, in: ders., Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik, Stuttgart 2005, 99–112, hier 99.
- 10 *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Metaphorisch wahr – Offenheit und Eindeutigkeit alttestamentlicher Gottesrede, in: Kruck, Günter – Sticher Claudia (Hg.), „Deine Bilder stehn vor mir wie Namen“. Zur Rede von Zorn und Erbarmen Gottes in der Hl. Schrift, Mainz 2005, 115–124, hier 117.
- 11 Vgl. *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Mainz ²⁰1997, 63–85.
- 12 Vgl. *John Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 170.
- 13 Vgl. *Abraham Harold Maslow*, Jeder Mensch ist ein Mystiker. Impulse für die seelische Ganzwerdung. Doubrawa, Erhard (Hg.). Wuppertal 2014, 17f.
- 14 *Christian Lehnert*, opus 8. Im Flechtwerk, Berlin 2022, 85.
- 15 *John Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 236f.
- 16 Vgl. https://www.vatican.va/content/john-paul-i/en/angelus/documents/hf_jp-i_ang_10091978.html (Zugriff am 17.11.22).
- 17 *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Wenn sich Lebenswelten ändern. Zen-Erfahrungen im Westen, in: CiG 38/2000, 309f, hier 310.
- 18 Ebd.
- 19 *John Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 331f.
- 20 *André Comte-Sponville*, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009, 115.
- 21 *Karl Rahner*, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: *Lehmann, Karl u. a.* (Hg.), Geistliche Schriften. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens, Sämtliche Werke Bd. 29, Freiburg/Br. 2007, 49f.

Dr. Daniel Rothe ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

„Gott nicht melken wie eine Kuh!“

Wohin ein 'nutzloser' Gott die Kirche führen könnte

Von Jan Loffeld

„Wenn ich theologische Artikel in Fachzeitschriften lese, merke ich: Diese Fragen sind nicht mehr meine Welt. Was ich sehe: man ist halt nicht mehr Christ, die Gottesfrage ist für die meisten (negativ) erledigt, wenn sie überhaupt je gestellt wurde. Kasualien funktionieren (Lebensknotenpunkte, Katastrophen, besondere Anlässe in jeder Form), aber eben auch nur sie: Auch noch so gut gestaltete Gottesdienste bringen uns keine Sonntagsnormalität mehr zurück. Natürlich gibt es noch ein paar Mitchristen, die sich über gut vorbereitetes, ganz normales Feiern freuen – mit solchen will ich das auch in Zukunft gerne tun...“

Diese WhatsApp-Nachricht erhielt ich vor einiger Zeit von einem Pfarrer, der im nächsten Jahr in die ‚zweite Reihe‘ wechseln wird. Bevor er Priester wurde, hatte er selbst länger im universitären Bereich gearbeitet. Er nimmt eine große Diskrepanz zwischen den Themen und Relevanzen wahr, die dort verhandelt werden, und dem, was ihm Tag für Tag begegnet. Vor allem: Gott scheint keine Frage mehr zu sein. Auf der Bedürfnisskala steht er für viele ganz unten – oder fällt gänzlich hintenüber. Das ist heute deshalb bemerkenswert, weil man insgeheim schon lange glaubte, dass nicht nur die Kirche, sondern auch Gott ein Glaubwürdigkeitsproblem habe. Gott ist immer weniger zu glauben angesichts des Leidens in der Welt und der Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Zudem macht es die Kirche immer schwerer, überhaupt zu solchen Fragen vorzustoßen.

Das ist und bleibt fraglos ein wichtiger, aktueller Themenbereich. Allerdings zielt die Aussage des Pfarrers noch auf eine andere Dimension. Es ist jene, die auch die aktuelle

Religionssoziologie vielfach thematisiert. Menschen benötigen Gott nicht mehr für die Lösung ihrer Lebensprobleme und das sowohl im Großen wie im Kleinen. Selbst Not lehrt heutzutage selten zu beten. Gott fällt vielfach aus: als Thema aktueller Gespräche, als Adressierungsort persönlichen Betens, und schließlich als Ziel des Lebens im Sinne eines ewigen Lebens im Himmel. Wichtig scheint es gegen Ende des Lebens eher, gut auf das eigene Leben zurückblicken zu können. Auch der Begriff ‚Glauben‘ verschiebt sich: Vielfach glaubt man an die Zukunft (oder auch nicht), an sich selbst, an bestimmte Werte. Was sich vielleicht etwas pessimistisch liest, ist überhaupt nicht so gemeint. Vielmehr kann eine ehrliche Analyse helfen, einen realistischen Blick in die Gegenwart zu wagen. Das Christentum ist eine Religion, die eigentlich „alle Menschen“ zu Jünger:innen Jesu machen möchte. Was aber, wenn immer mehr Menschen abwinken oder es ihnen sogar schon gleichgültig wäre, die alte Gretchenfrage „Wie hältst Du's mit der Religion?“ überhaupt zu stellen?

Auch in der Pastoral haben wir eine Art von Allzuständigkeit etabliert. Oft ist die Rede von „den Menschen“. „Die Menschen suchen...“, oder „Die Menschen wollen heute...“. Aber: Hat sie wirklich jemand gefragt, was sie wollen und kann in Zeiten immer stärkerer gesellschaftlicher Pluralität überhaupt davon ausgegangen werden, dass es so etwas Kollektives wie „die Menschen“ gibt?

Vielleicht ist es an der Zeit, diese Allzuständigkeiten zu überdenken und sich zu fragen, wofür wir Gott ‚brauchen‘ möchten? Ist Gott überhaupt ‚brauchbar‘, gar ‚nützlich‘? Der Mystiker Meister Eckhart hat einmal gesagt: „Man darf

Gott nicht melken wie eine Kuh. "Vielleicht haben wir das ja zu lange gemacht: ihn gebraucht für unsere Kirchenbilder, für das sichere Wissen, was Menschen zum Glück nötig haben, für klerikale Allzuständigkeiten, oberflächliche kirchliche Folklore, die letztlich auch ohne Gott auskäme und so weiter. Könnte es nicht eine neue Freiheit bedeuten, sich davon zu verabschieden, wissend, dass solche Bilder nicht nur theologisch problematisch sind, sondern nach allem, was wir wissen, heute gesellschaftlich immer irrelevanter werden? Ein Haltungswechsel vom Muss zu einem Darf und damit vom Zwang zur Freiheit.

Für unsere Kirchenorganisation ziehen solche Verschiebungen allerdings einschneidende Veränderungen nach sich. Auch die Kirchen in Deutschland sind entsprechend des theologischen Ideals strukturiert, ein Bedürfnis aller Menschen bedienen zu wollen und zu können. Hier wird es die große Frage sein, wie eine Kirche mit weniger Engagierten, weniger Geld und Immobilien gesellschaftlich mit ihrem Auftrag „*Sakrament*“, sprich ein heilsamer Ort von Gottes Gegenwart für die ganze Welt zu sein, präsent bleiben kann. Vieles, was in der Vergangenheit funktionierte (etwa die Volks- oder später die Gemeindekirche), ist dazu wahrscheinlich als Konzept für alle(s) nicht mehr geeignet. Vielleicht aber geht der Weg zur Beantwortung dieser Fragen über eine andere Vergewisserung. Möglicherweise erst mal über die Frage, wozu *wir* Gott eigentlich brauchen? Da aber niemand gerne nur für etwas ‚gebraucht‘ wird, könnte diese Frage noch tiefer gehen: Was wäre, wenn wir Gott nicht in erster Linie für etwas benötigen, sondern uns mühen, in die Dynamik der Höhen und Tiefen einer freundschaftlichen Beziehung mit ihm einzusteigen und ihn, unsere Welt und schließlich uns selbst aus allen Nützlichkeiten freilassen. Dies soll nicht meinen, dass wir Gott nicht im Gebet anrufen können oder ihn gar um etwas bitten. Aber wir alle kennen das wohlige Gefühl einer unverzweckten Freundschaft. Ein sicherer Raum, in dem wir unsere Hülle fallen lassen und wir selbst sein können. Sind das nicht unsere schönsten und wertvollsten Beziehungen, machen genau die nicht den Unterschied aus?

Probieren wir also eine andere Art und Weise von ‚Brauchbar-Sein‘ aus, interpretieren wir die ‚Nützlichkeits‘ unserer Gottesbeziehung ganz neu. Wir stellen fest, dass diese Beziehung alles andere als die Frage nach Gottes Glaubwürdigkeit aufwirft. Sicher, ein scheinbar kleiner Schritt; aber einer, der viel verändern könnte. Spannend wird sein, was dieser andere Gotteszugang für die Rolle als Religionslehrer:in und/oder die Rede von Gott im Religionsunterricht bedeuten kann.



Prof. Dr. Jan Loffeld lehrt Praktische Theologie und ist Leiter des Department of Practical Theology and Religious Studies an der Tilburg University School of Catholic Theology in Utrecht.

Die Existenz Gottes – vielfältig gedacht

Eine entwicklungspsychologische Sichtweise

Von Hermann-Josef Wagener

„Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ Diese Aussage von Dietrich Bonhoeffer kennzeichnet die heutige religiöse Lage. Vielen Schüler*innen fehlt Gott nicht. Sie leben *ohne* ihn. Andere Jugendliche leben *vor* Gott, aber er hat für ihr konkretes Leben keine Bedeutung; er kommt in ihrem Leben nicht vor. Wieder andere leben hingegen *mit* Gott, ohne dass er in ihrem Leben eingreifen oder etwas verändern muss. Sie fühlen sich in ihm geborgen und gestalten aus dieser Geborgenheit mit Gott ihr Leben. Doch wie ist dies zu erklären? Norbert Brieden wies im Jahr 2008 schon darauf hin, dass die Glaubenskrise ein Problem der religiösen Entwicklung sei. Wenn der Entwicklungsstand der anvertrauten Schüler*innen nicht berücksichtigt werde, stoße religionspädagogisches und katechetisches Handeln schnell an seine Grenzen. Die empirische Tatsache, dass sich Glaube und Gottesbeziehungen entwickeln, bietet einen Erklärungsansatz für das Wachstum im Bewusstsein von Gott, das im individuellen Leben der Menschen nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten abläuft¹. Sicherlich ist der Bezug auf Entwicklungsprozesse nicht der einzige Faktor, der über das Gelingen oder Scheitern von Glaubensbegleitung und -vermittlung entscheidet, aber er ist ein wichtiger und elementarer Faktor.

Dazu einige Beispiele: Ein Jugendlicher erzählte mir, weshalb er ein bestimmtes Gebet in dem 2013 erschienenen katholischen Gesangbuch „Gotteslob“ nicht beten könne und es sogar ablehne².

„herr
stehe meinen freunden bei
dass sie mich ertragen

ohne mich zu verleugnen
dass sie mich lieben wegen meiner schwächen
und mich ermahnen
wenn ich mich stark fühle
und stehe ihnen bei
dass sie das eine vom anderen unterscheiden.“

Dieses Gebet fordere seine Freunde auf, ihn zu ermahnen, wenn er sich stark fühle. Dieser Passus im Gebet stieß bei ihm auf innerlichen Widerstand und Ablehnung, weil er sich von Gott in seinem Können und Tun bestätigt wissen wollte. Dagegen fand ein anderer Jugendlicher sich in dem Gebet Nr. 15.2 des gleichen Gesangbuches wieder: „Gott, stärke, was in mir wachsen will, schütze, was mich lebendig macht, behüte, was ich weitertrage, bewahre, was ich freigebe, und segne mich, wenn ich aufbreche zu dir.“ Er wollte in seinem Leben aufbrechen und erhoffte sich dazu eine Bestätigung von Gott. So konnte er den Inhalt des Gebetes nachvollziehen, weil er in dem Text eine göttliche Unterstützung und Anerkennung fand. Hier war Gott für ihn derjenige, der ihn bestätigte und wertschätzte.

Ein gegenteiliges Bild zeigte sich bei einem Ehepaar, das seine Autonomie und Selbstverantwortung achtete und den Abschnitt im Gebet 16.1 nicht nachvollziehen konnte: „Wir können nur unbeschwert glücklich sein, wenn die Verantwortung für uns bei dir liegt.“ In ihren Augen bedeutete der Passus, Gott die alleinige Verantwortung zuzusprechen, auf ihre eigene Autonomie zu verzichten – wie es oft in ihren Kindertagen geschah. Doch heute fühlten sie sich erwachsen und wollten selbst Verantwortung für sich übernehmen.

Etwas Ähnliches erlebte ich bei zwei anderen Ehepaaren, die in einer Krise steckten und bei denen das Gebet 16.2 auf Unverständnis stieß. Das Gebet spricht von der Enttäuschung eines geliebten Menschen und empfiehlt, die Hilfe in ihrem Verständnis uneingeschränkt und ohne Mitwirkung in Gottes Hand zu legen: *„Hilf uns beiden, dass wir wieder aufeinander zugehen und miteinander reden, dass wir wieder in Frieden und Freundschaft miteinander umgehen können. Zeige uns den Weg zu einem neuen Miteinander. Du weißt, es liegt mir wirklich sehr viel daran.“* Gott bleibt hier der ‚Retter‘, der entscheidet, ob die Eheleute sich wiederfinden oder ob sie auseinandergehen. Doch die eigene Mitwirkung und Verantwortung in dieser Situation bleibt vor Gott ausgeblendet, z.B. was genau der Grund des Unverständnisses ist. Die Eheleute wollen etwas tun, um die Situation zu ändern, aber davon spricht der Text nicht. Vielmehr bewirkt das Gebet in ihnen die Vermutung: *„Ich brauche mich nicht zu verändern. Wenn Gott uns zusammenführt, ist es in Ordnung. Wenn wir uns trennen, ist es Gottes Wille. Und wenn er meinen Wunsch nicht erfüllt, wende ich mich von ihm ab.“* Enttäuschung und Abwendung von Gott sind hier oft die Folge.

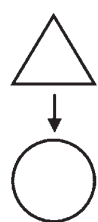
Diese kleinen Beispiele mögen genügen, um auf die Relevanz des Entwicklungsstandes im Glaubensleben und in der Glaubensentfaltung aufmerksam zu machen. Jedenfalls lassen sich der innere Sinn und die Wirkung von Gebeten und Texten eigentlich nur verstehen, wenn die Psychodynamik des Beters, des Schülers oder des gläubigen Erwachsenen erkannt wird. Eine alleinige Konzentration auf das Gottesbild reicht hier nicht aus. Denn die Psychodynamik beschreibt das Wirken und die Einflüsse seelischer Kräfte auf die Befindlichkeit und das Verhalten des Menschen. Sie versucht sowohl innerseelische Vorgänge als Reaktionen auf bestimmte äußere und innere Ereignisse oder Einflüsse als auch Wechselwirkungen zwischen inneren (religiösen) Strukturen und äußeren Gegebenheiten zu verstehen. Psychodynamik definiert sich als das Verstehen verschiedener ineinandergreifender Erlebens- und Handlungsmuster. Muster und Strukturen sagen etwas darüber aus, wie das Ich einer Person funktioniert, wie eine Person wahrnimmt, innere und äußere Impulse steuert (reguliert) und widerstrebende Bedürfnisse miteinander vereinbart.

Insgesamt gibt es drei religiöse Persönlichkeitstypen, die empirisch nachgewiesen sind und die unterschiedliche religiöse (Denk-)Muster von Gottesbeziehungen entwickeln. Diese Muster werden zu drei religiösen Formenkreisen zusammengefasst. Ein religiöser Formenkreis ist ein religiö-

ses Persönlichkeitskonstrukt mit seinen unterschiedlichen Ausprägungs- und Deutungsmustern. Das persönliche Konstrukt wird in der kognitiven Struktur der Persönlichkeit verortet; es steuert als Formenkreis das religiöse Erleben, Denken und Handeln.

1.) Der *heteronom-reziproke* Persönlichkeitstyp sieht seinen Glauben als ein fertiges Produkt an und orientiert sich daran, dass er seinem vorgegebenen (Kinder-) Glauben zu folgen hat. Insofern gestaltet er seinen Glauben nicht eigenständig, sondern übernimmt ihn mehr oder weniger unreflektiert, wie er ihn gelernt hat. Sein Glaube wird durch die Autorität Gottes von außen her fremdbestimmt und nicht aus innerem Antrieb angeregt; er ist somit extrinsisch motiviert. In der Gottesbeziehung ist der Gläubige Gott hörig (Heteronomie) oder er verhandelt mit ihm. Diese Reziprozität lässt sich beschreiben als ein Tun-Ergehen-Zusammenhang oder als eine Wenn-Dann-Beziehung. Diese Beziehung zwischen Mensch und Gott gestaltet sich asymmetrisch. Dieser religiöse Persönlichkeitstyp gestaltet seine Beziehung zu Gott in zwei unterschiedlichen Mustern, die ich im *heteronom-reziproken Formenkreis* zusammenfasse.

Das erste Muster sieht Gott als eine überlegene Macht an, der er gehorchen muss. Diese Struktur lässt sich wie alle anderen Muster der Formenkreise mithilfe von Piktogrammen verdeutlichen. Als Piktogramm ergibt sich folgende Zeichnung. Gleichzeitig füge ich zur Klarstellung ein Ankerbeispiel an:

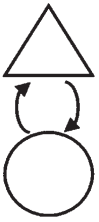


Ankerbeispiel:

Mädchen, 7 Jahre alt: *„Jetzt hat der liebe Gott ihm einfach eine Strafe gegeben.“*
 Warum straft der liebe Gott die Menschen?
„Wenn sie nicht gehorchen, dann straft der liebe Gott sie einfach.“
 Warum müssen wir Menschen dem lieben Gott gehorchen? *„Sonst gibt er uns eine Strafe, wenn wir nicht gehorchen.“*

Diese Art Gottesbeziehung ist wesentlich durch Heteronomie (Fremdbestimmung) geprägt.

Das zweite Muster erkennt Gott als eine überlegene Macht an, mit der verhandelt werden kann, damit bestimmte Wünsche erfüllt werden: *„Eine Hand wäscht die andere.“*



Ankerbeispiele:

Lilli, 10 Jahre alt: Gott wirkt auch in die Welt hinein, „irgendwie so, dass er von da oben alles sieht und hört und dann probiert, die Wünsche zu erfüllen, aber nicht so, dass er den anderen Leuten dabei weh tut.“

Erwin, 8 Jahre alt: Weil Gott „jeden Menschen einzeln bewacht und jedes Haus ..., fliegt er immer ganz schnell hin und her.“ (Wie Gott ihn schützt?) „Na, dass er die Leute bestraft, die mir ohne Grund etwas zu Leide tun. Sie kommen dann in die Hölle des Teufels. Sonst kommt man nämlich in den Himmel zu Gott.“

Die Art von Reziprozität tritt gerade bei Kindern und Jugendlichen auf, die kirchlich sozialisiert sind. Hier wird der erlernte Glaube ohne Reflexion einfach gelebt. Es kommt, religionssoziologisch³ gesprochen, zu einer Überbetonung an kirchlich-inhaltlichen und dogmatischen Vorgaben, an individuellen und sozialen Vorgegebenheiten, die die konkrete Lebensweise der Person bestimmen und ihre Biografie zeichnen. Gleichzeitig mangelt es an eigener Freiheit und Selbstbestimmung. Zu der heteronom-reziproken Religiosität kommt es, wenn Fremdsocialisation ein Übergewicht gegenüber Freiheit und Selbstbestimmung einnimmt.

2.) Der nächste Persönlichkeitstyp zeigt eine Vielzahl von Denkmustern, die durch Autonomie und Narzissmus strukturiert werden und die ihren Akzent auf der autonom betonten Seite der Religiosität haben. Dieser Persönlichkeitstyp zeichnet sich durch den autonom-narzisstischen Formenkreis aus:

Das erste Denkmuster ist folgendermaßen strukturiert: Gott und die Person sind *unabhängig voneinander*. Was ich tue, geht auf meine Kappe – das gilt auch für Gott.



Ankerbeispiele:

Erwin, 12 Jahre alt: „Wo ich hin will ..., das entscheide ich nach meinem Willen. Und das andere überlasse ich Gott, der mir dabei hilft“, die richtigen Entscheidungen zu treffen.

„Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.“

„Ich entschiede selbst, wann und wie ich mit Gott rede.“

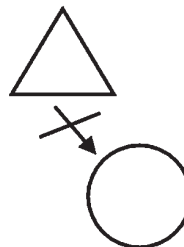
Dieses Denkmuster wird ergänzt durch ein *narzisstisch autonomes* Muster: Gott unterstützt und bestätigt mich in dem, was ich will: Ich finde Gott gut, weil er mich gut findet.



Ankerbeispiel:

Torsten, 15 Jahre alt: „Na, ich würde sagen, dass ich meinen Gott habe, und dass ich mich mit dem gut verstehe. Und dass der in so ziemlich allen Sachen drin ist, die mir Freude machen.“

Ferner tritt das *narzisstisch ablehnende* Muster auf: Selbst wenn Gott existiert, will ich von ihm nichts wissen.



Ankerbeispiele:

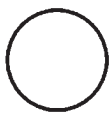
8-jähriger Aaron: „Den Gott gibt es gar nicht ... Ich könnte meinen Pullover zerreißen, weil mich Gott so wütend macht ... weil er mir nicht hilft ... beim Drachensteigen und dabei, dass ich einen Dinosaurienknochen finde, so einen Kopf.“

11-jähriger Torsten: „Ich möchte mal ein bisschen gucken und Sachen selber tun, wirklich selber entscheiden und sonst niemanden da drin haben, auch nicht Gott.“

16-jähriger Horst: Auf den christlichen Glauben hat er „mehr so einen Zuhörer-Blick ... Ich akzeptiere es bei den Leuten, die halt so sind“, bei meiner Familie oder Kumpels: „Ich will nicht abgeneigt sein und sagen ‚Du bist ein Christ – ja, voll

scheiße oder so' ... Ich höre einfach zu, ich akzeptiere es ... Ich meine, da ich ein Punk bin, müssen das ja auch viele akzeptieren, wie ich so rumlaufe."

Schließlich ist noch ein Denkmuster zu erkennen, nach dem Gott überhaupt nicht existiert.



Ankerbeispiele:

Petra, 8 1/2 Jahre alt: *„Ich glaub' nicht, dass Gott in mir drin steckt, weil ich eigentlich gar nicht an Gott glaube.“* *„Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein Gebetsanliegen.“*

Bei diesen Denkmustern werden die Autonomie und der (gesunde) Narzissmus überbetont, während die religiösen Inhalte unterfrequentiert und kaum religiöse Vorgaben oder Grundinformationen vorhanden sind. Aus den wenigen Vorgaben gehen kaum eigene Anschauungen hervor und religiöse Reaktionen finden keine Worte. Bildlich gesprochen verwandelt sich hier Freiheit (Autonomie) in Ödland oder Leere. Religiöse Indifferenz und Orientierungslosigkeit, eine grenzenlos individualistische Einstellung und fehlende Standortbestimmung sind die Folgen. Fallen alternative Vorgaben wie Wissen, Erfahrungsräume, Gesprächs- und Identifikationsmöglichkeiten weg und bestehen kaum eigene Entscheidungskompetenzen, die alternative Inhalte und Vorgaben zur Sprache bringen, besteht die Gefahr, dass Religiosität verodet. Hier ist es religionspädagogisch wichtig, lebensrelevante Inhalte zu vermitteln, mit der sich die Person auseinandersetzen kann. Meiner Einschätzung nach müssten hier alternative Vorgaben und die Förderung der Eigenkompetenzen zeitgleich vermittelt werden, wenn traditionelle Praxis abgelehnt wird.

3.) Beim dritten *homonom-apriorischen* Persönlichkeitstyp bestehen Autonomie und inhaltliche Vorgaben im ausgewogenen Gleichgewicht. Die Homonomie, die sich als eine gleichwertige und symmetrische Begegnung zwischen Mensch und Gott versteht, bildet gleichsam den Idealtypus religiöser Sozialisation. Im Verhältnis der Momente von hete-

ronomen Vorgaben und autonomer Gestaltungsfreiheit kann sich die Individualität des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft entfalten.

Im *homonom-apriorischen* Formenkreis bleiben die fundamentalen Merkmale wie Selbststeuerung, Autonomie und Metakognition vom autonomen Formenkreis erhalten. Gegebenenfalls, wenn die Person sich im autonom-narzisstischen Formenkreis bewegte, wird die extrem narzisstische Selbststeuerung und uneingeschränkte Autonomie relativiert. Der *homonom-apriorische* Formenkreis ist folgendermaßen strukturiert:

Gott hat sich für den Menschen unbedingt entschieden (Gnade). Als Bedingung der Möglichkeit, als Ermöglichungsgrund und apriorische Voraussetzung von menschlichem Sein, Entscheiden und Handeln umfängt Gott den Menschen ohne Wenn und Aber (in unbedingter Annahme), *„weil ich eben denke, dass die Liebe der Menschen durch Gott entsteht“*⁴ *„Und die Ursache seines Gewissens sei Gott.“*⁵ Gott ist der, der dem Menschen seine Existenz oder Freiheit erst ermöglicht und somit in menschlichen Erfahrungen intrasubjektiv aufscheint. Weil er mich unbedingt liebend umfängt, kann ich mich beispielsweise selbst lieben und meine Freiheit erlangen. Insofern verbindet sich die religiöse Person in ihrer Selbststeuerung und Autonomie mit Gott.

Des Weiteren wird Gott, der die Welt und die Menschen unbedingt liebend umfängt, nicht nur *intrasubjektiv*, sondern auch *intersubjektiv* wahrgenommen, also in zwischenmenschlichen Beziehungen, in Gemeinschaft und Solidarität verortet. Gott geschieht, wenn Menschen miteinander trauern und teilen, oder wenn man sich anderen Menschen liebend zuwendet. Gott scheint in der Liebe zwischen Menschen auf, aber nicht als personifizierte Gestalt, sondern abstrakt – zum Beispiel als Liebe oder Hoffnung.

Dieser Formenkreis beinhaltet ein apriorisches Denkmuster: Gott umfängt alles. Ohne ihn gäbe es kein Leben und keine Liebe. Gott ist die Voraussetzung von allem und in allem.



Ankerbeispiele:

14-jähriger Torsten: *„Ich glaube nicht, dass mein Gott das alles erschaffen hat. Ich glaube, dass eher ich meinen Gott selber erschaffen habe, weil er ja sozusagen*

mein Grund ist, – für meine Vorstellung. [...] Na ja, was heißt erschaffen? Er ist da. Er ist für mich da!"

12-jährige Franziska: *„Ja! Das ist immer, dass Gott mich hält.“*

16-jährige Hella: *„Ich denke gar nicht, dass Gott so persönlich ist ..., dass er ... keine Person ist, sondern einfach dieses ... große Universum und die Grenze des Universums..., Regeln dieses Universums. Und die Regeln sind, wie sie sind, und das trägt. Und ... das trägt mich. Für mich hat alles eine Ordnung, und darauf kann ich mich verlassen...“* (Ob für sie Gott diese große Ordnung sei, aus der alles kommt?) *„Ja“* ... *„Genau“* ... (Ob Gott in dem Tragenden dann auch mit drin sei?) *„Ja, klar.“*

Mit 17 Jahren ist es für Hella wichtig, *„dass es immer jemanden gibt, der mich hält, der mich trägt. Ob es nun meine Freunde, meine Familie ... oder ob es Gott ist, all diese Instanzen ... tragen mich, und ich bin froh, dass sie mich tragen.“*
„Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.“

Ein weiteres Denkmuster dieses Formenkreises besteht in einem homonom-intrasubjektiven Muster: Gott ist eine höhere Wirklichkeit in mir. Weil Gott mich annimmt, fällt es mir leichter, mich selbst anzunehmen.



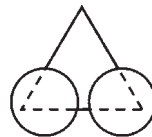
Ankerbeispiele:

17-jähriger Torsten: *„Und ich glaube auch, dass Gott in uns allen lebt und dass es eine höhere Kraft gibt in irgendeiner Weise.“*
„Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.“
„Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er an-

dere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.“

„Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.“

Das dritte homonom-intersubjektive Denkmuster besteht darin, dass Gott in allem wirkt und besonders in zwischenmenschlichen Beziehungen gegenwärtig ist.



Ankerbeispiele:

15-jährige Annika: *„Ich denke, dass Gott eher die LIEBE so zwischen Menschen ist oder ENERGIE oder so, aber nicht so was Personifiziertes wie jemand, der auf der Wolke sitzt.“* Licht, Energie und Verbundenheit unter Menschen, eben dass man in Gemeinschaft sei, aus der Kraft entstehe, das repräsentiert für Annika am stärksten Gott. Gott zeige sich so.

13-jähriger Elias: *„Wenn ganz viele Menschen etwas zusammen machen ... etwas Gutes ... etwas Schönes oder einfach nur zusammenhalten, dann ist das Gott..., wenn viele Leute einander helfen.“*

15-jähriger Torsten: *„Na ja, ich denke, dass Gott so ein bisschen im Leben wohnt und irgendwie so seine Wärme abgibt.“* Gott sei in dem, was er durch die Eltern, die Freunde oder auch die Katzen an Freude und Zuwendung bekomme, sozusagen anwesend. [...] Torsten denkt, *„dass die Liebe der Menschen durch Gott entsteht“.*
„Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird Gottes Wille oder seine Nähe sicht- bzw. spürbar – das ist Gebet.“
„Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.“

Insgesamt gesehen dienen die drei Formenkreise dazu, religiöse Entwicklung zu konturieren und den vielfältigen Glauben in eine Form zu bringen. Sie bieten eine fundierte Orientierungshilfe und stellen eine Grundlage für die Arbeit von Religionslehrkräften dar. Wenn ihnen individuelle Religiosität als Phänomen auch mannigfaltig begegnet, so „*lassen sich in dieser Vielfalt doch grundlegende Muster ausmachen, weil sich Religiosität im Rahmen psychischer Dispositionen konstituiert*“⁶. Dazu zählen die drei religiösen Formenkreise mit ihren unterschiedlichen Erlebens- und Handlungsmustern.

Die drei Formenkreise dienen als diagnostisches Instrumentarium dazu, festzustellen, auf welchem Stand der religiösen Entwicklung sich Schüler*innen befinden, um sie auch in ihrer persönlichen Entwicklung und Reifung entsprechend begleiten zu können.

Anmerkungen

- 1 Der folgende Artikel wurde in einigen Textpassagen erstmals veröffentlicht in:
Hermann-Josef Wagener, Den Glauben in Form bringen. Eine Metaanalyse der Formenkreise religiöser Entwicklung, Ostfildern, erscheint Ende 2022.
Ders., Das Gebetsverständnis junger Menschen und die religiöse Entwicklung, Jena 2013.
Ders., Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser / Paul Gmünder, Ostfildern 2002.
- 2 Siehe Gebet 15.3; Hervorhebung durch HJW.
- 3 Vgl. dazu und im Folgenden: *Michael Fiedler*, Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation. Religiöse Sozialisation und Entwicklung von Gotteskonzepten bei Kindern aus Familien im konfessionslosen Kontext Ostdeutschlands, Jena 2010, besonders 190–196.826–828.
- 4 15-jähriger Torsten, in: *Anna-Katharina Szagun – Michael Fiedler*, Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Jena 2008, 124.
- 5 19-jähriger Reinhard, in: *Anna-Katharina Szagun – Michael Fiedler*, Religiöse Heimaten (Anm. 4), 255.
- 6 *Ulrich Kropac*, Religion – Religiosität – Religionskultur. Ein Grundriss religiöser Bildung in der Schule. Unter Mitarbeit von Klaus König, Stuttgart 2019, 275. – Vgl. auch ebd.: „*Kein religionspädagogisches Lehr- oder Handbuch kommt ohne Verweise auf die Entwicklungspsychologie aus!*“ – Vgl. ferner *Hans-Günter Heimbrock*, Religionspsychologie. II. Praktisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 29 (1998), 7–19.



Dr. theol. habil., Dr. phil. Hermann-Josef Wagener ist in der empirischen Forschung am Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität sowie am Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik der PTH Sankt Georgen in Frankfurt am Main tätig.

„Die Liebe höret nimmer auf“

Nietzsche anders lesen: Anregungen für den Religionsunterricht

Von Christian Göbel

1. Einleitung: Theologische Nietzsche-Rezeptionen

In den letzten Jahrzehnten sind Anstrengungen unternommen worden, Friedrich Nietzsches (1844–1900) Antichristentum als provokativ-konstruktive Kritik zu verstehen, der sich Gläubige zur Besinnung auf das Wesen authentischen Christentums stellen sollten. Genannt sei Eugen Biser, der Nietzsche mehrere Bücher gewidmet hat (Gott ist tot [1962], Gottsucher oder Antichrist? [1982], Nietzsche für Christen [2000]). Die Auseinandersetzung mit Nietzsche hat auch Bisers bedeutende Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens beeinflusst¹. Für andere katholische Denker bleibt Nietzsche ein Feind, der zu bekämpfen ist und dessen Philosophie mit christlicher Lehre unvereinbar scheint. Leider bestimmt dieses Nietzschebild häufig noch immer die Lektüre im Religionsunterricht².

Als Prophet des gottlosen Zeitalters darf Nietzsche in einem Themenheft zur Gotteskrise nicht fehlen; „*wir Gottlosen*“ ist eine seiner bevorzugten Selbstbezeichnungen. Doch lässt sich Nietzsche nicht auf die Debatte um Gottes Existenz oder Nichtexistenz ein, die noch die Aufklärungsphilosophie bestimmt hatte. Vielmehr stellt er zum einen fest, dass auch die säkulare Wissenschaft einen metaphysischen Grund hat, solange sie an Wahrheit glaubt. Zum anderen stellt Nietzsche, obgleich selbst der *Wahrhaftigkeit* verpflichtet, eine metaphysisch-göttliche Wahrheit in Frage; sie sei „*unglaublich*“ geworden. Der Gedanke steht auch

im Hintergrund des berühmten Worts vom „*Tod Gottes*“: Zentral dafür ist das Gleichnis „*Der tolle Mensch*“ (Die fröhliche Wissenschaft 125), zudem Stellen aus Nietzsches prophetischem Hauptwerk *Also sprach Zarathustra*, v.a. der Prolog oder das Kapitel „*Der hässlichste Mensch*“, das vom „*Mörder Gottes*“ handelt. Nietzsches Proklamation des Gottesmords wird gern als Analyse der schwindenden gesellschaftlichen Kraft von Religion gelesen, also als Feststellung der Tatsache, dass der Gottesglaube vielerorts unwirksam und hohl geworden sei. Doch zweifellos geht es Nietzsche um mehr als die bloße Bestandsaufnahme einer historischen Entwicklung: Er will auch seinen eigenen Beitrag zur aktiven Überwindung eines metaphysischen Weltbilds liefern.

Impulse von Nietzsche hat u.a. die „*Gott-ist-tot-Theologie*“ aufgenommen, die die Gottessprachlosigkeit der säkularen Postmoderne zum Anlass nimmt, auf Jesu Menschlichkeit zu fokussieren; einige ihrer Vertreter geben darüber aber Gottes Transzendenz auf, andere hoffen auf eine nachchristliche Erneuerung des Theismus. Christen dürfen jedoch darauf vertrauen, dass die als „*säkular*“ bezeichnete Weltlichkeit sehr wohl Gottesgegenwart beinhaltet, selbst wenn sie nicht explizit als solche erfahren oder benannt wird, man also auch im vermeintlich Säkularen Gott am Werk sehen kann; – dass es die Gottesferne, die das Wort „*säkular*“ gewöhnlich mit meint, im eigentlichen Sinn – mit Gott als Subjekt – gar nicht geben kann, da er eben nicht *tot* ist, aus dem Sein verschwunden; – und dass auch das ‚Säkulare‘ nicht von Gottes Heilsökonomie ausgeschlossen ist.

„*Nietzsches Moralkritik zeigt Gründe für die schwindende Kraft des Gottesglaubens, die Christen zu denken geben sollten.*“

Wenn Gott aus Bewusstsein und Sprache zu verschwinden droht, ist nach den Gründen zu fragen. Motiv dafür muss nicht der missionarische Wunsch sein, dem Christentum die Massen zurückzugewinnen. Zunächst sind es Christen sich selbst schuldig, Schwächen der Glaubensverkündigung zu verstehen, theologische Irrwege einzugestehen, ausgehöhlte Glaubenspraxis hinter sich zu lassen. Das verhindert auch eine weitere Erosion des Christentums, denn die Botschaft Jesu bleibt stets aktuell, wenn sie angemessen kommuniziert wird.

„Nietzsche will widersprechen und provozieren, gerade durch den aggressiven Stil, mit dem er das Christentum angreift.“

Nietzsches Gottestod-Motiv kann im Unterricht metaphysisch und erkenntnistheoretisch angegangen werden (Diskussion des Wahrheitsbegriffs); bereichernder ist aber ein Fokus auf Nietzsches Moral und sein scheinbar unchristliches Menschenbild³. Schließlich besteht eine Verbindung zwischen beiden Motiven: Nietzsches Moralkritik zeigt Gründe für die schwindende Kraft des Gottesglaubens, die Christen zu denken geben sollten. Ausgewählte Stellen nehme ich hier in den Blick, um ein ‚anderes‘ Nietzschebild zu zeichnen und die konstruktiven Aspekte seiner Religionskritik hervorzuheben.

2. Faszination und Widersprüchlichkeit Nietzsches

Im Unterricht sollte zunächst ein Gespür dafür vermittelt werden, warum Nietzsche Generationen von Lesern fasziniert. Auf das Leben eines Philosophen zu blicken, gilt manchen Gelehrten als unseriös, doch hat Nietzsche selbst Philosophie als Psychologie verstanden und biographische Zugänge zur Lehre großer Denker vorgeschlagen. Wir können also Anteil nehmen an Nietzsches Schicksal, in dem bürgerliche Kultur und Bildung immer wieder in Konflikt mit geistigen Auf- und Ausbrüchen gerät. Und trotz seines frühen akademischen Erfolgs – 24-jährig wird der Leipziger Student als Professor der klassischen Philologie nach Basel berufen (1869) – fühlt sich Nietzsche lange als Philosoph, Schriftsteller und Musiker verkannt. Zudem führen Augenleiden und heftige Migräneanfälle bald zur Aufgabe der Professur (1879). Nietzsche lebt ein ruheloses Dasein zwischen Thüringer Wäldern, Schweizer Bergen und den Mittelmeerküsten Italiens und Frankreichs.

Entscheidender als die Person ist natürlich das Werk. Insbesondere faszinieren Nietzsches Sprachkraft und der Gehalt seiner Philosophie. Einige Grundzüge muss man selbst dann

bejahen, wenn man andere Inhalte ablehnt: Insbesondere gelingt es Nietzsche, ein Verständnis von Philosophie als Lebensform statt bloßer Theorie wiederzubeleben, das in der Antike Schule gemacht hatte (*ars vitae*), aber über Jahrhunderte

vernachlässigt worden war. Und in persönlichen Zeugnissen, z.B. Briefen⁴ oder Aussagen von Freunden, zeigt sich ein ganz anderer Nietzsche als der wilde Menschen-, Frauen- und Christenhasser, als der er oft dargestellt wird. Spuren davon kann man auch im Werk entdecken.

Denn Nietzsche ist ein sehr widersprüchlicher Denker. Das hat verschiedene Gründe. Zum einen spürt er in sich – wie wohl viele von uns – eine Zerrissenheit, die es schwer macht, in entscheidenden Fragen endgültige Antworten zu finden. Wir haben nicht nur, wie Goethes Faust sagt, „zwei“, sondern „Tausende“ von Seelen „in der Brust“ (so korrigiert der von Nietzsche beeinflusste H. Hesse Goethe im *Steppenwolf*). Darüber hinaus betreibt Nietzsche ganz bewusst „*Experimentalphilosophie*“, d.h. er probiert unterschiedlichste argumentative Positionen, selbst wenn sie sich zu widersprechen scheinen. Nietzsche *will* widersprechen und provozieren, gerade durch den aggressiven Stil, mit dem er das Christentum angreift. Seine Provokation dient aber der Reflexion und Selbstdistanz, der Bildung und Befreiung. Er ist ein „*Sophist*“ (R. Löw) im positiven Sinn des Worts: ein Weisheitslehrer, der zum Selberdenken anregt.

Neben philosophischen Gründen für Nietzsches Widersprüchlichkeit gibt es persönliche Gründe: Enttäuschungen, Kompensation und Sublimation finden immer wieder Eingang in die Schriften. Besonders deutlich wird dies in schäbigen – und deshalb oft rezipierten – Äußerungen über Frauen, die die eigene Zurücksetzung spiegeln, die Nietzsche etwa durch Lou von Salomé (1861–1937) erfahren hatte. Nietzsche sah die intellektuelle Generalstochter aus russisch-deutscher Familie, die sich später als Psychoanalytikerin einen Namen machte, mit Freud befreundet war und Rilkes Muse wurde, zunächst als Seelenverwandte, sie lehnte dann aber gleich zweimal seine Heiratsanträge ab. Sublimation ausbleibenden Erfolgs scheint auch in der Megalomanie eine Rolle zu spielen, die in Nietzsches letzten Werken, Briefen und Notizen exzessiv wird. Verfasst wurden sie an der Schwelle zum Wahnsinn, in den Nietzsche Anfang 1889 verfiel.⁵ Manche meinen, im Vorwahn habe Nietzsche alle Rücksicht fallen lassen und endlich offen gesagt, was er wirklich meinte.

Aber äußert man tatsächlich sein Eigentlichstes, wenn man völlig enthemmt ist? Denken wir an Be-trunkene: was sie von sich geben, mag irgendwo in ihnen stecken, aber wie ernst ist es ihnen damit, wenn sie es bei Vollbegriff ihrer geistigen Kräfte nie äußern wür-den? Das lateinische Bonmot „*in vino veritas*“ ist deshalb mit Vorsicht zu genießen. Es ist jedenfalls zweifelhaft, dass das, was Nietzsche ungehemmt am Rand des Wahns sagt, seine eigentliche Botschaft ist.

„Nietzsche ist überzeugt, dass man sich Konflikten, besonders dem Kampf für ein lebenswertes Leben, stellen müsse.“

Neben den philosophischen und persönlichen Motiven gibt es andere Faktoren, die zur Schwierigkeit und Widersprüchlichkeit Nietzsches beitragen, z.B. den Stil seiner Werke. Er schreibt wenig systematisch, reiht oft kurze Gedanken oder Aphorismen aneinander und tut dabei zuweilen bewusst geheimnisvoll.

3. Nietzsches Menschenbild

Aus diesen Gründen ist es schwierig, Nietzsches radikalste Äußerungen einzuordnen. Sicher bleiben Elemente seines Menschenbilds und seiner Moral problematisch und unver-einbar mit christlichem Denken. Doch ist einiges zu erklären und zu relativieren.

Anstoß müssen z.B. solche Stellen erregen:

„Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.

Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede über-haupt, sondern Krieg [...].

Die Schwachen und Missratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.

Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen – das Chris-tentum [...].“

(Der Antichrist 2 = KSA 6, 170; Kubik, 37)

Der amerikanische Bischof R. Barron hält Nietzsche auf-grund solcher Passagen für den Impulsgeber einer „radikalen linken Ideologie“, der es nur um die „Selbstaffirmation des

Eigenwillens“ gehe, die zwangs-läufig „zu Krieg führen“ müsse. Für Barron ist Nietzsche einer der geistig Verantwortlichen für die Gewaltausbrüche der „Black Lives Matter“-Proteste gegen rassis-tisch motivierte Polizeigewalt in den USA, die nach der Tötung von

G. Floyd im Jahr 2020 weltweit Aufmerksamkeit erfuhren⁶. Auch nichtchristliche Denker wie der einflussreiche britische Philosoph B. Russell (1872–1970) nehmen Anstoß an Nietz-sches Philosophie von Stärke und Macht. Russell führt sie explizit auf eine *persönliche Liebesunfähigkeit* zurück, auf-grund derer Nietzsche die Möglichkeit echter, universeller Liebe geleugnet habe. Russell ist Atheist wie Nietzsche, aber auch Humanist und sieht den Wert der christlichen und bud-dhistischen Ethik, die auf Mitgefühl, Mitleid und universeller Sympathie basieren; ihr stellt er Nietzsches Ethik gegenüber, die keinerlei Sympathie zeige⁷.

Doch wird schon der vielzitierte „Wille zur Macht“, das Prin-zip, das in Nietzsches späterer Philosophie alles Lebendige bestimmt, oft missverstanden. Dass der Wille zur Macht, wie eben gelesen, nicht „Friede, sondern Krieg“ bringe, ist vor allem metaphorisch zu verstehen. Nietzsche ist überzeugt, dass man sich Konflikten, besonders dem Kampf für ein lebenswertes Leben, stellen müsse. Jedenfalls hat er nicht jene Unmensch-lichkeit im Sinn, mit der die Nazis den Begriff unterlegten und so als Inspiration ihrer zynisch „Euthanasie“ genannten Vernichtungspolitik missverstehen konnten. Sie ignorierten zudem, dass Nietzsche Herdenmentalität, deutschen Natio-nalismus und Antisemitismus verabscheute. Nietzsches Philo-sophie ist auch nicht geeignet für größenwahnsinnige James-Bond-Bösewichte, die von einer physisch starken Herrenrasse träumen und dafür die Vernichtung alles Schwachen anstre-ben. Wenn Nietzsche seine „Herrenmoral“ mit dem „Willen zur Macht“ zusammenbringt und den „Schwachen und Missrate-nen“ wünscht, sie mögen „zugrunde gehen“, so strebt er die Höherentwicklung der Menschheit nicht durch Vernichtung der Schwachen an (für krank hält er ohnehin die *Selbstschwachen*, nicht körperlich Schwache), sondern durch Bildung, die frei macht und Selbstfindung ermöglicht. „Werde, was Du bist“, ist sein Motto (Ecce Homo). Ja, Nietzsche war antide-mokratisch; ihm schwebte eine Geistesaristokratie vor. Aber können wir nicht ein wenig seine Skepsis verstehen, wenn wir sehen, wie sehr sich Menschen von populistischen Politikern verführen lassen und, statt selbst zu denken, Moden folgen, Social Media und Instagram-Influencern?

Ein letzter Punkt zum Zitat aus *Antichrist 2: Gegen Mitleid* ist Nietzsche vor allem deshalb, weil er Pessimismus ablehnt und sich weigert, am Leben zu *leiden*, trotz allen Schmerzes, den er selbst erfahren musste: enttäuschte Liebe, Einsamkeit, publizistische Misserfolge, vor allem die endlose Krankheitsgeschichte. Nietzsche ist gegen Mitleid, weil man nicht leiden, sondern das Leben lieben soll. Das von ihm als *Ansteckung* verstandene Mit-Leiden vergrößert Leiden nur (Morgenröte 134). Aber für andere da zu sein, Empathie und Mit-Gefühl zu zeigen, um den Gemütszustand der Freunde zu wissen, bleiben ihm wichtig. Ausdrücklich setzt Nietzsche „*Mitfreude*“ gegen „*Mitleid*“ (Fröhliche Wissenschaft 338).

4. Konstruktive Kritik? Nietzsche als Exeget

Der krassen Zurückweisung des Christentums stehen bei Nietzsche Gedanken gegenüber, die Gläubige als Hilfe zur Besinnung darauf verstehen können, was eigentliches Christsein ausmachen sollte.

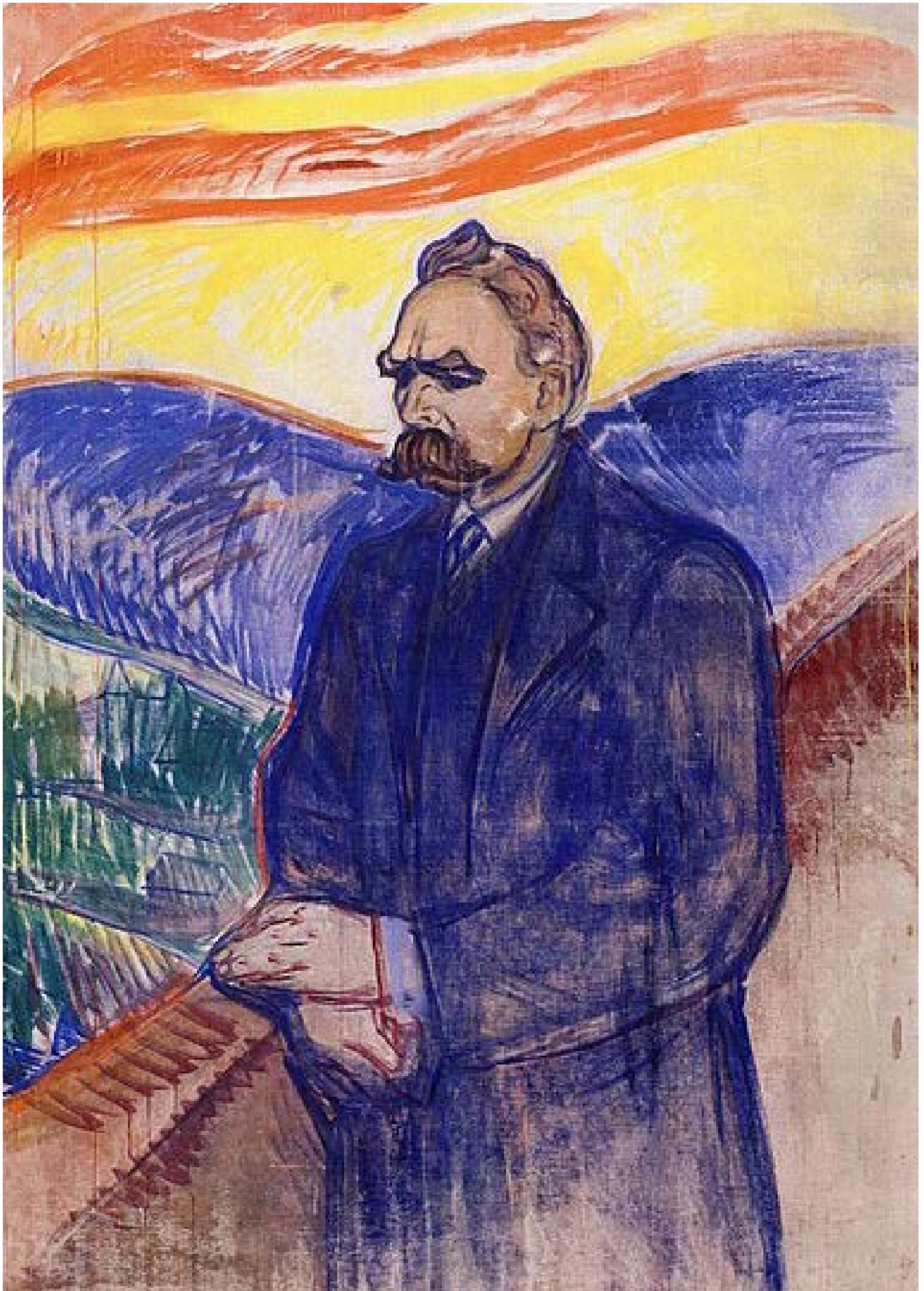
Grundsätzlich folgt Nietzsches Religionskritik dem atheistischen Humanismus, also der Auffassung, dass man Gott leugnen müsse, um dem Menschen zu seiner eigentlichen Größe zu verhelfen. Dass dieses Argument kaum überzeugt, kann im Unterricht gut erarbeitet werden. Dazu genügen hier wenige Hinweise. Es ist sicher richtig, wenn Nietzsche vor der Religion als bloße Vertröstung auf ein Jenseits warnt, die vergessen lässt, dass wir *diese* Welt bessern sollten. Das ist die „Narkotisierung“, von der *Menschliches, Allzumenschliches I* 108 spricht (Kubik, 36). In Nietzsches Augen gibt Religion Missstände als gottgewollt aus und verhindert damit die „*wirkliche Beseitigung*“ ihrer Ursachen. An den Gedanken werden Marx und Lenin anknüpfen, wenn sie Religion als „*Opium*“ bezeichnen. Aber die Welt bessern und menschlicher machen – wollte das nicht auch Jesus? Und sollten danach nicht auch heutige Christen streben? Im Unterricht kann dem atheistischen Humanismus ein christlicher Humanismus gegenübergestellt werden, z.B. das Wirken von Heiligen, deren Glaube echte Menschlichkeit inspiriert hat. Oft wird Mutter Teresa (1910–1997) genannt, aber es gibt zahlreiche Beispiele dafür, vielleicht sogar regionale Vorbilder, zu denen ein besonderer Bezug hergestellt werden kann.

Meist kritisiert Nietzsche Religion, weil er sie an seiner „*jasagenden*“ und „*frohen*“ Lebensphilosophie misst, die Diesseits, Natur, Körper-

lichkeit bejaht⁸. Als lebensverneinend stößt ihn am Christentum besonders die restriktive Sexualmoral ab. Es habe „*dem Eros Gift zu trinken gegeben*“ und damit bewirkt, dass er „*zum Laster entartete*“ (Jenseits von Gut und Böse 168). Und hat Nietzsche damit nicht teilweise recht? Selbst Papst Franziskus nahm die, wie er es nannte, „*Besessenheit*“ vieler Katholiken mit der Sexualmoral⁹ zum Anlass für die Bischofsversammlung 2014, die Themen wie Geburtenkontrolle, Abtreibung, Homosexualität, Scheidung überdenken sollte. Vielleicht können im Unterricht Synodendokumente und Reaktionen auf die Synode gesichtet werden. Letztere reichten von strikter Ablehnung konservativer Kreise bis zur Enttäuschung progressiver Gruppen; doch wurde auch Hoffnung auf eine neue Verfahrenskultur im Vatikan geäußert und eine realistischere Sexualmoral. Zu Nietzsches Zeiten galt – unter Katholiken wie Protestanten – zuweilen das bloße Zusammensein Unverheirateter als unsittlich. Das erfuhr er selbst, als er den Sommer 1882 mit Lou von Salomé im thüringischen Tautenburg verbrachte. Unter dem Turm der Burgruine sollen sie sich geküsst haben. Nietzsches Schwester Elisabeth empörte sich über dieses ‚skandalöse‘ Verhalten, das dem gewöhnlichen Tugendverständnis so zuwiderlief. Mit Blick auf Elisabeths Reaktion bemerkt Nietzsche gegenüber seinem Freund, dem Theologen F. Overbeck, spöttisch, er habe „*die ganze Naumburger Tugend gegen*“ sich gehabt (KSB 6, 256).

Obwohl diesem Heft die Annahme einer Gottes- und Glaubenskrisen zugrunde liegt, spielt Religion in weiten Teilen der Welt noch eine Rolle, auch der Katholizismus, z.B. in den USA. Allerdings stehen dort oft gerade politisierte sexualmoralische Ansichten im Fokus, die mit einer Vehemenz vertreten werden, die jede christliche Nächstenliebe vermissen lässt. Zwar scheinen dort rückwärtsgewandte Positionen noch Massen zu mobilisieren, aber es handelt sich wohl um Rückzugsgefechte, nicht um zeitgemäße Theologie. Dem *Zeitgeist* mag man kritisch gegenüberstehen, *Zeichen der Zeit* aber sind ernst zu nehmen. Wer ihnen nur mit dem Rückzug auf tradierte, zuweilen extreme und nicht mehr vermittelbare Positionen zu begegnen weiß, verweigert sich der kritischen Selbstreflexion und ignoriert ein theologisches Prinzip, das schon das Zweite Vatikanische Konzil leitete (Aggiornamento) und zuletzt bei der Herbstkonferenz der deutschen Bischöfe mit Blick auf den Synodalen Weg sowie im Vorfeld der Weltbischofssynode zur Syn-

„Als lebensverneinend stößt ihn am Christentum besonders die restriktive Sexualmoral ab.“



Edvard Munch (1863-1944), Frederich Nietzsche (1906). Munch Museum Oslo.

odalität 2023 betont wurde: Dass neben Schrift, Tradition und Lehramt auch der Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) und mithin „Zeichen der Zeit theologische Erkenntnisorte“ sein können, die zur Weiterentwicklung kirchlicher Lehren anregen. Außerdem greift die Rückkehr zu vor- und antimodernen Traditionen historisch und theologisch zu kurz. Christliche Selbstbesinnung ist Rück-Besinnung auf den Ursprung des Glaubens, die Botschaft Christi, in deren Licht manch spätere Lehren und Praktiken fragwürdig werden.

„Der wohl wichtigste Punkt, den Nietzsche der Religion vorwirft, ist das jenseitige Strafsystem von Himmel und Hölle.“

Der wohl wichtigste Punkt, den Nietzsche der Religion vorwirft, ist das jenseitige Strafsystem von Himmel und Hölle. Seine Kritik geht hier ganz anders vor als sonst. Dieser Unterschied kann im Unterricht anhand von *Der Antichrist* 45 erarbeitet werden:

„Ich gebe ein paar Proben, von dem, was sich diese kleinen Leute in den Kopf gesetzt, was sie ihrem Meister in den Mund gelegt haben:

„Und welche euch nicht aufnehmen und hören, da geht von dannen hinaus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, zu einem Zeugnis über sie. Ich sage euch: Wahrlich, es wird Sodom und Gomorra am jüngsten Gerichte erträglicher ergehen denn solcher Stadt“ (Mk 6, 11) – Wie evangelisch!

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, dass ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde“ (Mk 9, 42) – Wie evangelisch!

„Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet. Mit welcherlei Maß ihr messt, wird euch gemessen werden.“ (Mt 7, 1) – Welcher Begriff von Gerechtigkeit, von einem ‚gerechten‘ Richter!

„Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also?“ (Mt 5, 46) – Prinzip der ‚christlichen Liebe‘: sie will zuletzt gut bezahlt sein.

„Denn so ihr den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, wird euch euer Vater im Himmel auch nicht vergeben“ (Mt 6, 15) – Sehr kompromittierend für den genannten ‚Vater“!

Die Unterrichtsdiskussion sollte hervorheben, dass Nietzsche hier das Christentum von innen her in den Blick nimmt. Er misst es nicht mehr nur an den Prinzipien seiner radikal diesseitigen Philosophie, sondern kritisiert es ‚exegetisch‘:

Er zeigt Widersprüche zwischen Bibelziten und der eigentlichen Botschaft Jesu, die von der unbedingten, freimachenden und Freude spendenden Vaterliebe Gottes handelte und deshalb „frohe Botschaft (Evangelium)“ genannt

wurde. Was, so fragt Nietzsche, wurde daraus gemacht? Er glaubt zwar nicht an die Göttlichkeit Jesu, sieht aber dessen bedingungslosen Fokus auf die Liebe – Jesus sei „das leibhaftige Evangelium der Liebe“ (Genealogie der Moral 8) – und nimmt ihn deshalb von Kritik weitgehend aus. Zugleich adaptiert Nietzsche die heute zum Standardwerkzeug wissenschaftlicher Theologie gehörende kritische Methode und unterscheidet zwischen echten und unechten Jesusworten. Er macht Paulus, den er „Dysangelist“ nennt (Antichrist 42), und die spätere Kirche für die Fehlentwicklung des Christentums zu einer lebensfeindlichen Religion mit im Grunde antichristlichen Lehren verantwortlich. Das eigentliche Evangelium sei frei vom „Schuld- und Strafgedanken“; Seligkeit sei für Jesus nicht Verheißung, sondern „bedingungslose Wirklichkeit“ (Antichrist 33).

In Menschliches, Allzumenschliches I 141 führt Nietzsche seine Kritik an Höllenglauben und restriktiver Sexualmoral zusammen: „die Gefahr ewiger Verdammnis wurde so sehr an die verketzerte und gebrandmarkte Sinnlichkeit geknüpft, dass höchstwahrscheinlich durch ganze Zeitalter hindurch die Christen mit bösem Gewissen Kinder gezeugt haben, wodurch gewiss der Menschheit ein großer Schaden angetan worden ist“.

Kern von Nietzsches Religionskritik wird der *Schuldbegriff*, also die stete Angst, gefehlt zu haben und dafür Sühne leisten zu müssen (Genealogie der Moral II 20). Opfertheologie, rigide Moral und ein jenseitiges Strafsystem erzeugen inneren Konflikt, schlechtes Gewissen, Seelenkämpfe; sie führen zu „Selbst-Verhöhnung und Selbst-Verstümmelung“ und tun den Gläubigen Gewalt und „Grausamkeit“ an (Jenseits von Gut und Böse 46, 55), so dass Christen schließlich den Eindruck bekommen: „die größte Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward“ (Menschliches, Allzumenschliches I 141). Von diesem unmenschlich-unnatürlichen Leiden will Nietzsche Menschen befreien und zur Liebe am Leben führen. – Übrigens: Dass die inneren Kämpfe, zu denen theologische Missverständnisse führen, auch religiöse Konflikte, Exklusivismus und Gewalt gegen Andersdenkende befeuern, ist offensichtlich und kann im Unterricht diskutiert werden. Beispiele aus der Konfliktgeschichte von Religion sind zahlreich¹⁰.

5. Liebe und der Angriff auf das Christentum

Das Jesusbild und die Kritik des *Antichrist* belegen, dass für Nietzsche – entgegen landläufiger Meinung – nicht Selbstsucht und zerstörerischer Wille zur Macht, sondern Liebe und Fürmenschlichkeit zentral bleiben. Das unterstreicht auch ein Motiv, das bei Nietzsche immer wieder auftaucht und auf den ersten Blick überraschen muss: der Traum, eigene Klöster zu gründen. Freilich meint er damit nicht christliche Klöster, aber doch eine quasi-religiöse Gemeinschaft von Freunden, die sich der Kultur und Bildung der Menschheit zu „*freien Geistern*“ widmet (KSB 5, 216). Zum ersten Mal fasst er dies 1870 in Worte: „*Wir werden neue Klöster brauchen, und wir werden die ersten fratres sein*“ (KSB 3, 131).

Geschrieben ist das unter dem Eindruck des Deutsch-Französischen Kriegs, an dem Nietzsche als freiwilliger Sanitäter teilnahm, aber bald schwer erkrankte und posttraumatische Belastungen davontrug, die ihn zum Pazifisten machten. Obgleich er metaphorisch auch weiter vom „*Kampf*“ für sein neues Denken spricht – Nietzsche ist bekannt für seine „*bellizistischen Bilder*“ (A. Sommer) –, sieht er realen Krieg als Verhängnis für die Menschheit. In Nietzsches Augen verspricht auch die klassisch humanistische Bildung, mit der er so vertraut war, keine Heilung, da sie unter Fragmentierung und Lebensferne leide. Nietzsche hat klosterähnliche Bildungszentren im Sinn, die eine neue, gleichermaßen akademische Disziplinen wie europäische Völker verbindende, Kultur begründen und zur Transformation der Gesellschaft und Rettung der Menschheit beitragen. Das Ideal teilt er mit christlichen Ordensgründern des 19. Jahrhunderts, auch wenn diese inhaltlich andere Wege verfolgen. Nietzsches Verständnis von Philosophie als ganzheitlicher Lebenskunst, das von den antiken Philosophenschulen beeinflusst ist, bekommt so pädagogische wie gesellschaftliche Kraft.

Überhaupt hat Nietzsche eine ausgeprägt *pädagogische* Natur. Dass sich darin Menschenliebe ausdrückt, hat schon Sokrates ausgeführt. Und Nietzsche stellt seinen Propheten zu Beginn von *Also sprach Zarathustra* einem greisen „*Heiligen*“ gegenüber, der das zurückgezogene, vorgeblich Gott geweihte Leben eines Einsiedlers lebt, aber die Menschen verachtet. Zarathustra dagegen bekennt: „*Ich liebe die Menschen*“ (KSA 4, 12). Nietzsche sieht seine Philosophie genau deswegen als Liebesbeweis und „*Geschenk an*

die Menschheit“ (KSA 6, 259), weil sie das neue „*Evangelium*“ (KSB 6, 327) eines wahrhaft „*frohen Botschafters*“ darstelle (KSA 6, 366). Er will der Menschheit zu Fortschritt verhelfen, indem er Menschen dazu befreit, sein zu können, „*was sie wirklich sind*“: „*freie Geister*“. Nietzsche stellt damit jene „*schenkende Tugend*“ (Großzügigkeit) unter Beweis, die er an die Stelle des Mitleids setzen möchte (KSA 4, 97ff.).

Nietzsches Ideal einer gemeinschaftlichen Existenz und sein Fokus auf Bildung stehen in scharfem Kontrast zur Behauptung, er sei unfähig zu Liebe und Mitleid gewesen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein weiteres persönliches Zeugnis: Als er 1885 nach einem gewonnenen Prozess zu etwas Geld kommt, kauft er einen schönen Grabstein für seinen früh verstorbenen Vater und wählt als Inschrift einen Bibelspruch: „*Die Liebe höret nimmer auf*“ (1 Kor 13,8)¹¹. Auch das belegt, wie wichtig Nietzsche die Liebe bleibt: die Liebe zur Familie und vor allem – da er mit Frauen wenig Glück hatte – die Suche nach einer sorgenden Gemeinschaft von Freunden.

Darüber hinaus spielt die Liebe auch *in Nietzsches Philosophie* eine prominente Rolle, z.B. als Maßstab seiner Religionskritik. Damit zurück zum *Antichrist*. Nietzsche nimmt Anstoß am Christentum, weil dessen Höllenlehre das Gegenteil von der Liebesbotschaft Jesu darstellt. Zudem gewinnt das jenseitige Strafsystem Transzendenz allein daraus, dass ein allzumenschliches Verständnis von retributiver Gerechtigkeit und die Dichotomie von Lohn und Strafe in die Begriffe von Himmel und Hölle übertragen werden, um Moral nach dem Prinzip von Zuckerbrot und Peitsche zu motivieren¹². So kann man allenfalls eine ängstliche Pseudoheiligkeit erzeugen¹³, keine moralisch reifen Individuen.

Schon früher hatte Nietzsche den Höllenglauben als im Grunde unchristlich zurückgewiesen und bitterzynisch Kirchenväter und mittelalterliche Theologen zitiert: „*Im Himmel, sagt Thomas von Aquin, der große Lehrer und Heilige, sanft wie ein Lamm, werden sich die Erlösten an den Höllenstrafen der Verdammten ergötzen können, so dass ihre eigene Seligkeit noch größer werde*“ (Genealogie der Moral 15). Nietzsche sieht in diesem Glauben Hass und Rache sucht am Werk. Auch diesen Punkt müssen wir ihm wohl zugestehen. Sein Gedanke, dass der Höllenglaube ein unterdrücktes „*Strafen- und-Richten-Wollen*“ (KSA 6,95) ausdrücke, entspricht der Kritik von Gegenwartstheologen¹⁴.

„*Nietzsche nimmt Anstoß am Christentum, weil dessen Höllenlehre das Gegenteil von der Liebesbotschaft Jesu darstellt.*“

6. Unbedingte Gottesliebe und moralische Autonomie

Nietzsche hat erkannt, dass die Höllenlehre nicht nur moralisch problematisch ist, weil sie sittliche Reife verhindert, sondern auch theologisch. Die Alternative ist aber nicht, wie Nietzsche meint, die Abkehr vom Glauben, sondern ein authentischeres Christentum. Vielleicht mag man sich sogar von jener Lehre überzeugen lassen, die schon im Urchristentum (Paulus, Lukas), von Kirchenvätern (Origenes, Clemens, Gregor v. Nyssa) und zuletzt auch von katholischen Theologen, darunter Papst Franziskus, erwogen wurde¹⁵: Die Allererlösendenlehre, d.h. der Gedanke, dass Gott alle Menschen erlöst, nicht nur jene, die getauft sind und nach den Regeln ihrer Kirche leben. Demnach kann Gott keine ewige Hölle zulassen, da das weder seiner vergebenden Liebe noch seiner Allmacht entspricht (in der Hölle wird das Böse nicht besiegt, sondern in seinem eigenen Reich ‚verewigt‘) und auch den Menschen nicht wirklich frei macht¹⁶.

Selbst ohne das explizite Bekenntnis zum Heilsuniversalismus ergeben sich aus der Unbedingtheit der göttlichen Liebe, die Jesus so nachdrücklich betont, Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und Moral, zu dessen rechten Verständnis wir noch einmal auf Nietzsche blicken können. Christen dürfen ein wenig von dem werden, was er „Übermensch“ nennt. Auch dieser Zentralbegriff aus dem *Zarathustra* ist vielschichtig, leicht misszuverstehen und teils problematisch. Im Kern aber geht es auch hier nicht um einen physisch starken „Supermann“, eine „blonde Bestie“ (Jenseits von Gut und Böse 11), nicht um Menschen, die zur Selbstverwirklichung über Leichen gehen. Worum es wirklich geht, kann im Unterricht mit Stellen aus dem *Zarathustra* erarbeitet werden, zum Beispiel:

„Frei wovon? Was schiert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (KSA 4, 81). „So sprich und stammele: ‚Das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute‘“ (KSA 4, 42).

Dies ist die Moral des Übermenschen. Es geht – wie in Nietzsches Begriffen von „Stärke“ und „Wille zur Macht“ – um Authentizität und Selbstverantwortung, um sittliche Selbstgesetzgebung (Autonomie). Die unter dem Verdacht von Subjektivismus und Relativismus stehende Wendung „mein

Gutes“ bezeichnet weniger eine inhaltlich bestimmte Moral als vielmehr die Art, wie man sich auf einer Metaebene wahlend zur Moral verhält. Auch die „Selbstsucht“, von der Nietzsche im *Zarathustra* spricht (z.B. in den Kapiteln „Von den Verächtern des Leibes“ und „Von der schenkenden Tugend“), ist zuerst Selbst-Suche: das niemals endende Streben nach Eigentlichkeit, danach, „zu werden, was man ist“. Nietzsche ist kein Apostel egoistisch-böswilliger Rücksichtslosigkeit; er mahnt an solchen Stellen vielmehr, dass es bei der Moral um Gutsein um des Gutseins willen gehen muss, aus eigener Überzeugung, ohne dafür göttliche Gesetze nötig zu haben, nicht motiviert durch Eigennutz oder Furcht vor einem strafenden, rachsüchtigen oder ambivalenten Gott, der mit ewigen Höllenstrafen droht und den Lohn ewigen Lebens proportional zur moralischen Leistung verheißt. Solche ‚Übermenschen‘, moralisch reife und ‚autonome‘ Persönlichkeiten, sollten auch Christen sein können!¹⁷

7. Schluss: „Santa Claus is Coming to Town“

Zum Schluss ein Blick auf ein populäres amerikanisches Weihnachtslied, das auch in Deutschland viel gespielt wird, dessen Botschaft aber einen logischen Fehler aufweist, der es grundfalsch, ja unchristlich macht: „*Santa Claus is Coming to Town*“¹⁸. Im Unterricht kann eine Aufnahme eines populären Musikers gespielt werden (z.B. M. Bublé: www.youtube.com/watch?v=R8CBoVc_OMI), um über den Refrain nachzudenken:

*“He sees you when you’re sleeping
And he knows when you’re awake
He knows if you’ve been bad or good
So be good for goodness’ sake.”*

Wo ist das Problem? Wer an Nietzsches Kritik denkt, sollte erkennen: „*Gutsein um des Gutseins willen*“ ist sicher das entscheidende Prinzip von Moral, aber als Schlussfolgerung passt der Satz nicht mit der in der Zeile zuvor geäußerten Warnung zusammen, Santa wisse, „*ob Du gut oder böse warst*“. Dieser Logik entsprechend müsste der Text eigentlich so weitergehen: Sei gut, damit Du von Santa die Geschenke kriegst, die Du Dir erhoffst. So wird der Weihnachtsmann in den USA im Umgang mit kleinen Kindern oft genutzt: als moralischer Motivator. Das gleiche gilt für den Gott von Himmel und Hölle, den Nietzsche zurückweist. Ein solches Gottesbild wird weder der Größe Gottes noch der des Menschen gerecht. Wenn man die moralische Reife hat, allein um der Güte willen gut zu sein, sind der allsehende Santa und der allwissende Straf- und Lohn Gott obsolet.

Das heißt nicht, dass der *unbedingt liebende* Gott, den Christus in Wahrheit verkündet, Menschen nicht motivieren könnte, menschlich zu sein, indem man tut, was auch *Gott* will (gerade um des selbstzwecklichen Gutseins willen hat Gott dem Menschen jene praktische Vernunft geschenkt, die die Naturgesetzlichkeit der Sittlichkeit erkennt) und darin etwa dem Vorbild Jesu oder der Heiligen folgt. Aber das mag umso freier und froher möglich sein, als wir daran glauben, dass Gott uns alle tatsächlich längst erlöst hat und wir dafür nichts mehr tun müssen.

Natürlich bleibt Nietzsches Philosophie explizit antichristlich: Nicht erst das Spätwerk *Der Antichrist* mit dem Untertitel „*Fluch auf das Christentum*“ oder Nietzsches Selbstidentifikation mit dem „*Antichristen*“ im *Ecce Homo* (KSA 6,302) und Briefunterschriften an der Schwelle zum Wahn 1888/89 mussten den Widerstand christlicher Theologen hervorrufen¹⁹. Aber seine Kritik an Sexuallehre und Höllenglauben kann als heilsame Herausforderung des Christentums verstanden werden – vor allem, wo der Höllenglaube unkritisch als moralischer Kompass erhalten muss und Gottes restaurative Gerechtigkeit mit der retributiven Gerechtigkeit verwechselt wird, auf die wir im Strafsystem oft setzen. Nietzsches Kritik kann helfen, das wahrhaft theologische Verständnis von Gerechtigkeit als *Gerechtmachung* wiederzugewinnen: als rettende Handlung eines allmächtigen Gottes, dessen Liebe Sünder rechtfertigt (Röm 5,20). Lohn- und Verdiensttheorien von Sühne, wonach Menschen um ihr Heil zu feilschen haben, es durch moralische und andere Leistungen erwerben, sind vor diesem Hintergrund fehl am Platz. Nicht nur, dass man mit Gott nicht handeln *kann* (das unterstrich schon Sokrates): Geschenke Gnade macht Gegenseitigkeit *obsolet*. Jesus drückt das – in Opposition zum Gottesbild der Pharisäer, die Gesetz, Ritus und menschliche Vorleistung betonen – im Bild des allem menschlichen Verdienst „*zuvorkommenden*“ Gottes aus (Mt 6,31ff.²⁰).

Nietzsches Kritik können Christen konstruktiv zur Selbstkritik nutzen, um Glaubensreife zu gewinnen und – wie Eugen Biser sagt – vom „*Autoritäts- und Gehorsamsglauben zum Verstehe-
hensglauben, vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben*“ zu gelangen²¹. Die „*Drohbotschaft*“ von Schuld und Höllenstrafen kann dann wieder „*Frohbotschaft*“ der unbedingten Liebe werden²². Wer das Bild eines Drohgottes für Höllenpredigten jener Art nutzt, die Nietzsche so harsch zurückweist, verkennt, dass das Evangelium der unbedingten Liebe *befreit*; es will das Leben bejahen, nicht den Tod. In *dieser* frohen Botschaft sind sich Jesus und Nietzsche einig.

Anmerkungen

- 1 E. Biser, Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997.
- 2 So auch in neueren Materialsammlungen wie J. Kubik, Auf der Suche nach religiöser Identität. Bausteine für die Einführungsphase des RU in der Sek II, Göttingen 2019, 36f (s.a. www.meinunterricht.de), obgleich dort zugegeben wird, dass Nietzsches Religion „*gutheißen [kann], wenn sie sich nicht gegen das Leben stellt*“ (36). – Kubiks Auswahl ist empfehlenswert, aber erklärungs- und ergänzungsbedürftig. Beispiele dafür schlage ich vor. Nietzsches Werke zitiere ich nach Titel und Abschnittsnummer bzw. der Kritischen Studienausgabe, München/Berlin 1980 (= KSA).
- 3 Danach hat auch Kubik seine Texte ausgewählt.
- 4 Kritische Studienausgabe der Briefe, Berlin/München 1986 (= KSB).
- 5 Ob die oft genannte Diagnose Gehirnerweichung genetisch bedingt, durch einen Tumor oder eine Syphilitiserkrankung verursacht war, muss Spekulation bleiben.
- 6 www.wordonfire.org/articles/barron/acknowledging-an-abyss-finding-a-bridge
- 7 B. Russell, A History of Western Philosophy, London 1961, 734–739.
- 8 U.a. in Fröhliche Wissenschaft, Also sprach Zarathustra, Ecce Homo (KSA 3, 521; 4, 15; 6, 366).
- 9 www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-1.
- 10 Vgl. C. Göbel, Braucht Religion Konflikt? Vom Einspruch des *homo religiosus* gegen den *homo conflictus*, in: M. Thureau (Hg.): Konfliktkulturen. Göttingen 2023. Zeitgleich zum vorliegenden Beitrag entstanden, werden darin manche Überlegungen ausführlicher dargestellt.
- 11 An den Grabsteinkauf erinnert A. de Botton, The Consolations of Philosophy, New York 2000, 235.
- 12 D. Dennett nennt dies „*divine carrot and stick*“ (Breaking the Spell, New York 2006, 279)
- 13 Russell, History (Anm. 7), 786, spricht von „*saints from fear*“.
- 14 Z.B. D.B. Hart, Why Do People Believe in Hell?, in: New York Times, 10.1.2020.
- 15 Vgl. Franziskus' Meditation vom 22.5.2013: www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130522_to-do-good.html.
- 16 Dem Gedanken von Verteidigern des Höllenglaubens, zur Freiheit gehöre die Möglichkeit ewiger Abkehr von Gott (J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1978, 176ff), liegt ein problematischer Freiheitsbegriff zugrunde. Mit Bezug auf Anselm von Canterbury lässt sich argumentieren, dass die Allerlösung dem Menschen seine Freiheit zurückgibt. Dazu ausführlich mein „Frankfurt and Beyond: Hierarchical Readings of Anselm's Analysis of Moral Choice“, in: The Saint Anselm Journal 14 (2018), 33–91. Ähnlich hat sich D.B. Hart geäußert (That All Shall Be Saved, New Haven 2019), der zudem die ontologisch problematische Behauptung zurückweist, die falsche Entscheidung eines endlichen Wesens könne unendliche Wirkung haben, in Himmel oder Hölle.
- 17 ‚Christlichen Übermenschen‘ bleibt Gott Grund ihres ethischen Tuns, auch wenn sie das nicht explizit zur Sprache bringen müssen. Moralische Christen haben gegenüber moralischen Atheisten den kognitiven Vorteil der Erkenntnis, dass die Instrumente der Moral Gottesgeschenke sind. Mehr in C. Göbel, Philosophie und Ökumene, München 2016, 200–214.
- 18 Auf den Fehler macht Dennett, Breaking the Spell (Anm. 12), 280f, aufmerksam.
- 19 Öfter bezeichnet sich Nietzsche dort aber als Gott „*Dionysos*“ und sogar als „*Der Gekreuzigte*“ (KSB 8, 544, 551, 571ff).
- 20 E. Biser, Einweisung (Anm. 1), 369.
- 21 A.a.O., 91.
- 22 E. Biser, Vom Unsinn der Gerichtspredigt, in: Publik-Forum 2/2003, 26f.



Prof. Dr. Dr. Christian Göbel lehrt Philosophie an der Assumption University in Worcester, Massachusetts (USA). Er ist dort Inhaber des D'Alzon Chair und Direktor des Ecumenical Institute.

Über Gott reden im Religionsunterricht: Gott im Real Life

Eine Idee (nicht nur) für die Berufsschule

Von Patrick Schödl

Im Religionsunterricht kann man über alles reden – auch über Gott?

Offen über den eigenen Glauben an Gott zu reden, kommt nicht selten einem Tabubruch gleich. Ob die Begründung, es sei schließlich Privatsache, woran und wie man glaube, wirklich schlüssig ist, soll hier nicht diskutiert werden. Dass jedoch der Austausch über persönliche Glaubenserfahrungen und die Frage nach Gott in unserer Gesellschaft, in der Familie und sogar in kirchlichen Gruppen in das Private verdrängt zu werden scheint, kann wohl kaum bestritten werden. Von dieser Entwicklung ist selbstverständlich auch der Religionsunterricht betroffen. Angesichts der angedeuteten Verlagerung ins Private scheint es zunächst überraschend, dass eine der häufigsten Fragen an die Lehrkraft im Religionsunterricht „*Und was glauben Sie?*“ lautet. Eine ‚Standardfrage‘, auf die es offensichtlich keine ‚Standardantwort‘ gibt, weil die Lerngruppe an einer persönlichen Antwort interessiert ist, in der etwas von der authentischen Glaubensüberzeugung erfahrbar wird. Der Religionsunterricht ist tatsächlich ein Ort, wo sich die Frage nach Gott noch stellt und wo man über Gott reden kann und muss, gerade weil die Gottesfrage in vielen anderen Kontexten als scheinbar irrelevant in den Bereich des Privaten verwiesen wird.

„Stimmt es, dass es in Deutschland Menschen gibt, die nicht an Gott glauben?“

In einer Lerngruppe zur Berufsvorbereitung, die ausschließlich aus geflüchteten Schülerinnen und Schülern bestand, die erst seit wenigen Monaten in Deutschland lebten, kam die Frage auf: „*Stimmt es, dass es in Deutschland Menschen gibt, die nicht an Gott glauben?*“ Auf die Erläuterung, dass es an der

Schule sowohl unter den Auszubildenden als auch in der Lehrerschaft viele gebe, die Atheisten seien, war das Unverständnis sehr groß – gleichzeitig wurde deutlich, dass ein großes Interesse bestand, miteinander ins Gespräch zu kommen. Diese Anekdote unterstreicht die Relevanz der Frage nach Gott insbesondere im Kontext einer zunehmenden Heterogenität der Gesellschaft und drängenden Fragen in Bezug auf Integration. Religionsunterricht erweist sich hier als entscheidender Ort für einen persönlichen Austausch über die Gottesfrage, der woanders als nicht relevant erachtet wird. Jugendliche mit unterschiedlicher religiöser Sozialisation können hier in einen wichtigen Dialog eintreten.

Die Frage nach Gott im Lehrplan für katholische Religion an beruflichen Schulen

„Die Frage nach Gott spielt im Leben der meisten Jugendlichen nur eine geringe Rolle, sie stellt sich oft nur vordergründig-situativ angesichts von Leid und Ungerechtigkeit. Folglich entfaltet der Gottesglaube auch keine lebenspraktischen Konsequenzen und wird auch nicht unter dieser Perspektive betrachtet.“

Angesichts der hier beschriebenen Lebenssituation werden folgende Kompetenzen benannt, die im Rahmen des Lernbausteins „*Nach Gott fragen*“ angestrebt werden (können):

1. *Verschiedene Gottesvorstellungen kennen und hinterfragen.*
2. *Antworten auf die Gottesfrage als biografisch und sozio-kulturell geprägt und als wirksam für das individuelle und gesellschaftliche Leben beschreiben und analysieren.*
3. *Den christlichen Gottesglauben darstellen können und zu atheistischen Positionen in Beziehung setzen.*

4. *Eigene Gottesvorstellungen überprüfen und bereit sein, sich den Konsequenzen des Glaubens zu stellen.*"

All dem liegt aber etwas noch Wesentlicheres zugrunde, nämlich in der Lerngruppe überhaupt zu ermöglichen, offen über den eigenen Glauben zu sprechen, auf Nachfragen einzugehen und dabei Unsagbares authentisch ins Wort zu bringen. Theologische Aspekte (deren sprachliche Fassung inzwischen vielen Jugendlichen fremd ist) gewinnen in diesem Gespräch miteinander eine Bedeutung, wenn sie lebensrelevant präsentiert und ins Wort gebracht werden. Eine gute Möglichkeit, in dieses Gespräch einzusteigen, bietet die Dokumentation über Philipp Mickenbecker.

REAL LIFE GUY – Der YouTuber, der Tod und die Hoffnung

In der 45-minütigen Dokumentation *REAL LIFE GUY – Der YouTuber, der Tod und die Hoffnung*², einer Produktion des norddeutschen Rundfunks, begleiten die Filmemacherinnen Domenica Berger und Stefanie Gromes Philipp Mickenbecker und seine Freunde über mehrere Wochen nach seiner Krebsdiagnose im Jahr 2020. Philipp gründete 2016 zusammen mit seinem Zwillingbruder Johannes den YouTube-Kanal *The Real Life Guys*. Am 9. Juni 2021 starb Philipp in Darmstadt an den Folgen seiner Erkrankung. Er wurde im Juni 2021 neben seiner Schwester Elli, die bei einem Flugzeugabsturz bei Bensheim starb, auf dem Friedhof in Bickenbach beigesetzt.

Die Dokumentation thematisiert Philipps Krankheit und zeigt, wie die *Real Life Guys*, die mit ihrem YouTube-Kanal inzwischen 1,5 Millionen Menschen erreichen, mit dem Thema Sterben umgehen. Die Sendung beginnt mit der Vorstellung Philipps, seiner Krebsdiagnose und einer Einführung zum YouTube-Kanal der *Real Life Guys*, den viele Jugendliche kennen.



Auch wenn 45 Minuten in einer Doppelstunde die Hälfte der Zeit beanspruchen, so empfiehlt es sich, die nachfolgend ausgewählten Aussagen nicht isoliert zu analysieren, sondern sie mit der Lerngruppe eingebettet in die gesamte Dokumentation zu betrachten, da dadurch erfahrbar wird, dass sich Glauben innerhalb des Alltags, geprägt durch Arbeit und Freizeit, vollzieht und hier seine Bedeutung entfaltet.

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15)

Unter den Redebeiträgen Philipp Mickenbeckers finden sich einige, in denen er von seinem Glauben erzählt, die man als authentische Glaubenszeugnisse betrachten kann. So schildert er nach seiner zweiten Krebsdiagnose eine entscheidende Glaubenserfahrung, die er während eines Krankenhausaufenthaltes machte:

M1

„Danach gab's 'ne Situation, wo ich abends immer aus dem Krankenhaus abgehauen bin, und bin da raus und hab' versucht, den Berg hochzulaufen und hab' auf einmal gemerkt, dass es nicht mehr geht und hab' dann wirklich so zum Himmel geschaut und hab' wirklich das erste Mal in meinem Leben – glaub' ich – wirklich ehrlich einfach gefragt: Ey, Gott, wenn's dich gibt, dann zeig' dich mir! Irgendwie, ich muss wissen, dass es dich gibt, ich kann nicht an dich glauben, ich muss wissen.

Und da hab' ich wirklich das erste Mal, das war unglaublich, und ich hab' wirklich auf einmal so eine Liebe gespürt. Ich kann das nicht erklären, ich glaub', das kann niemand verstehen, der es nicht erlebt hat. Und ich wusste auf einmal, dass es da mehr gibt. Ich wusste, dass ich eben irgendwie diesem Gott begegnet bin, und meine komplette Existenzangst war weg.

Diese ganze Angst vor der Zukunft war einfach mit einem Mal weg, und ich hab' einfach gespürt, da ist jemand, der auf mich aufpasst und der mein Leben in der Hand hat. Und zwei Tage später, nach diesem Erlebnis [...] ist meine Schwester dann mit dem Flugzeug abgestürzt. Und ich glaub', dass ich das überhaupt nicht überstanden hätte, diese ganze Situation, wenn ich das Erlebnis nicht gehabt hätte.“

(Minute 15:30, Philipp Mickenbecker)

„Ich muss nach außen nicht immer stark sein.“

Es folgt die Schilderung des Flugzeugabsturzes, bei dem Philipps Schwester Elli am 10. März 2018 kurz vor ihrem 19. Geburtstag verstarb. Schließlich verschlechtert sich Philipps Gesundheitszustand erneut. Nach seiner dritten Krebsdiagnose macht er mit seinen Freunden eine Islandtour. Nach der Rückkehr gesteht er sich ein, auch schwach sein zu dürfen:

M2

„Ich muss nach außen nicht immer stark sein. Ich kann nach außen hin schwach sein. Vor meinen Freunden, egal ob jetzt hier im Fernsehen oder wo auch immer. Ich sage, diese Situation ist schwer.

Und egal, was ich für 'ne Hoffnung noch habe, ich will's ehrlich gesagt nicht erleben, wie ich damals erlebt habe, wie ich meine Schwester verloren hab', dass es meine Freunde erleben müssen, ganz besonders die Freunde, die noch nicht so 'ne Hoffnung haben wie ich. Ich hab' ja krass gemerkt, wie ich da durchgetragen wurde, und wo ich mir natürlich wünsche, dass meine Freunde das genauso erleben können. Aber, wo es definitiv immer wieder die Punkte gibt, wo ich auch mit zu kämpfen habe.“

(Minute 29:31, Philipp Mickenbecker)

„Selbst, wenn's nicht hier auf der Erde ist.“

Angesichts der infausten Prognose eröffnet Philipp eine Perspektive über das irdische Leben und den Tod hinaus:

M3

„In meiner Situation jetzt speziell ist meine größte Hoffnung wirklich, dass ich weiß, dass es nach dem Leben eben weitergeht, dass das Leben hier auf der Erde jetzt gar nicht so die Hauptsache ist, sondern dass ich wirklich erlebt habe und daran glaube, dass Gott wirklich ein richtig krass guter Gott ist und dass Gott wirklich einen guten Plan mit deinem Leben hat, egal ob das manchmal auch durch schwere Zeiten durchgeht. Und wie gesagt, dass er am Ende wirklich alles gut machen wird. Selbst, wenn's nicht hier auf der Erde ist.“

(Minute 31:44, Philipp Mickenbecker)

„Das gibt mir so eine unglaubliche Hoffnung“

Philipp begründet seine Hoffnung angesichts von Krankheit und Tod mit dem Vertrauen auf einen Plan Gottes mit dem Menschen:

M4

„Und ich will euch da bisschen mit reinnehmen und euch ganz besonders zeigen, was für eine Hoffnung ich habe und ich glaube nicht mehr ganz an Zufälle und ich glaub' auch, dass es wirklich jemanden gibt, der einen Plan mit mir hat und mit meinem Leben hat und auch mit dieser ganzen Sache einen Plan hat.

Und das gibt mir so eine unglaubliche Hoffnung, dass ich mir jetzt gar keine Sorgen machen muss und auch gar keine richtige Angst habe. Und das finde ich auch mega-klass.“

(Minute 32:20, Philipp Mickenbecker)

Unverständnis angesichts der Glaubensrede auf Youtube

Philipp beginnt nun auch auf YouTube über seine Krankheit und seinen Glauben zu sprechen. So reagiert er auf das Unverständnis einiger Abonnenten, dass er in den Videos auch über seinen Glauben spricht:

M5

„Ich kann definitiv nachvollziehen, dass manche Leute die Videos im Moment nicht so verstehen können und nachvollziehen können, warum ich so offen über meinen Glauben rede, weil's – glaube ich – in unserer Gesellschaft auch gar nicht üblich ist, über dieses Thema zu reden. Also, der Glaube ist, immer nur überall Privatsache.“

(Minute 32:47, Philipp Mickenbecker)

Janet Müller über den Glauben

Schließlich kommt an einer Stelle auch Janet Müller³, eine Freundin Philipps, auf die Bedeutung des Glaubens zu sprechen:

M6

„Also ich denke auf jeden Fall, dass der Glaube sehr, sehr viel psychologisch einen ausmacht, also dass da, wenn man weiß, dass da jemand ist, der auf einen aufpasst oder dass da jemand ist, den du anbeten kannst, den du fragen kannst, wo du weißt, dass da jemand ist, der dich liebt oder so nimmt wie du bist, dann gibt es einem super viel.“

(Minute 33:16, Janet Müller, eine Freundin Philipps)

Ein Einstieg zum Reden über Gott

Der *Youtuber, der Tod und die Hoffnung* mit dem Glaubenszeugnis von Philipp Mickenbecker⁴ bietet als filmischer Einstieg in das persönliche Gespräch über Gott unterschiedliche inhaltliche Anknüpfungspunkte für die Weiterarbeit im Religionsunterricht:

- Die Thematisierung der eigenen Gotteserfahrung.
- Die Erkenntnis, dass auch der Glaubende seine Schwachheit zulassen darf.
- Der Glaube, der das irdische Dasein transzendiert.
- Der Glaube als Quelle der Hoffnung.
- Die existentielle Erfahrung, geliebt und nicht allein zu sein.

Vor allem wird in der Dokumentation eines deutlich: Es ist möglich, für junge Menschen verständlich seinen Glauben und die Beziehung zu Gott authentisch ins Wort zu bringen.

Anmerkungen

- 1 Lehrplan für katholische Religion für berufliche Schulen des Landes Hessen, LERNBEREICH 4. RELIGION UND RELIGIONEN, LERNBAUSTEIN 4.2 Nach Gott fragen, Lehrplan für katholische Religion an beruflichen Schulen, S. 38 https://kultusministerium.hessen.de/sites/kultusministerium.hessen.de/files/2021-06/lp-_kath_religion.pdf
- 2 Die Dokumentation ist frei verfügbar: www.ndr.de/fernsehen/REAL-LIFE-GUY-Der-YouTuber-der-Tod-und-die-Hoffnung,sendung1118894.html. Erstausstrahlung am 19. Juni 2021 im NDR.
- 3 Janet Müller (Hg.), *Unsere Real Life Storys*, Asslar 2022.
- 4 *Philipp Mickenbecker*, *Meine Real Life Story und die Sache mit Gott*, Asslar¹²2022.



Patrick Schödl ist Religionslehrer i. K. und unterrichtet katholische Religion an der Heinrich Metzendorf Schule in Bensheim, Berufliches Schulzentrum des Kreises Bergstraße.

Textarbeit: Psalm 22

Von Johannes Bremer

Die praktische Auslegung entspringt der Beschreibung im Schwerpunktartikel (vgl. Seiten 7–11 in diesem Heft). Der Fokus liegt hier nicht auf einer allgemeinen Beschreibung. Vielmehr werden gezielt die Elemente herausgestellt, die die Dynamik von der klagenden Gottsuche zur begeisterten Vermittlung beschreiben.

Nachträglich wurde eine Überschrift ergänzt, die den Psalm mit David verbindet. König David ist der paradigmatische Beter des Psalms, der zur Identifikation einlädt.

1 Für den Chorleiter. Nach der Weise Hinde der Morgenröte. Ein Psalm Davids.

Der hebräische Text fragt mit dem Wort „wozu“. Das final-konsekutive Fragepronomen fragt nicht nach dem Grund, sondern nach dem Zweck. Das gibt dem Psalm eine andere Stoßrichtung.

Das betende Ich fühlt sich von Gott verlassen. Der doppelte Ausruf „Mein Gott, mein Gott“ ist singulär. Er eröffnet den Psalm programmatisch und unterstreicht die Beziehung des betenden Ichs zu Gott.

2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bleibst fern meiner Rettung, den Worten meines Schreiens? **3 Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; und bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe.**

Die Frage „Wo ist Gott?“ stellt sich dem Sprechenden Ich des Psalms wie uns. Es erhält keine Antwort, aber stellt Gott nicht in Frage. – Cleverer als aufzugeben, ist die ersehnten Rettungstaten der Vergangenheit zu rekapitulieren.

Die Dualität von Tag und Nacht verdeutlichen die pausenlose klagende Suche: „Wo ist Gott?“

Erste Reflexionsstufe:
In seiner ausweglos scheinenden Situation reflektiert das betende Ich Gottes Handeln an den Vorfahren des Volkes und sieht: Er hat sie früher doch gerettet...

4 Aber du bist heilig, du thronst über dem Lobpreis Israels. 5 Dir haben unsere Väter vertraut, sie haben vertraut und du hast sie gerettet. 6 Zu dir riefen sie und wurden befreit, dir vertrauten sie und wurden nicht zuschanden.

Das betende Ich beschreibt sein Empfinden: verspottet, verlacht, unverstanden.

7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott, vom Volk verachtet. 8 Alle, die mich sehen, verlachen mich, verziehen die Lippen, schütteln den Kopf: 9 Wälze die Last auf den HERRN! Er soll ihn befreien, er reiße ihn heraus, wenn er an ihm Gefallen hat!

Zweite Reflexionsstufe:
Nachdem sich das betende Ich das Erretten der Vorfahren vor Augen geführt hat, ruft es nun das Handeln Gottes an seiner eigenen Person ins Gedächtnis.

10 Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, der mich anvertraut der Brust meiner Mutter. 11 Von Geburt an bin ich geworfen auf dich, vom Mutterleib an bist du mein Gott.

12 Sei mir nicht fern, denn die Not ist nahe und kein Helfer ist da!

Zentrale Bitte

Tiervergleiche dienen dem Ausdruck der Stärke des Gegners.

13 Viele Stiere haben mich umgeben, Büffel von Baschan mich umringt. 14 Aufgesperrt haben sie gegen mich ihren Rachen, wie ein reißender, brüllender Löwe.

15 Hingeschüttet bin ich wie Wasser, gelöst haben sich meine Glieder, mein Herz ist geworden wie Wachs, in meinen Eingeweiden zerflossen.

Der Stärke der Anderen wird die Schwäche des Einen gegenübergestellt.

Bildgewaltige Ausdrücke haben ihre Anschaulichkeit über mehr als zweitausend Jahre bewahren können. Würden die Schüler*innen ihn auch heute anders formulieren, verdeutlichen die Bilder den Text, der hier markant ist.

16 Meine Kraft ist vertrocknet wie eine Scherbe, / die Zunge klebt mir am Gaumen, du legst mich in den Staub des Todes. 17 Denn Hunde haben mich umlagert, / eine Rotte von Bösen hat mich umkreist. Sie haben mir Hände und Füße durchbohrt. 18 Ich kann all meine Knochen zählen; sie gaffen und starren mich an.

Obgleich der physische Tod aussteht, wird er von den Gegnern bereits vorweggenommen. Für das betende Ich ist es der finale Tiefpunkt.

19 Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los um mein Gewand.

Finale Bitte: Zu tief erniedrigt fleht das betende Ich final Gott an. Es gibt nicht auf! Das ist der Subtext für alle, die sich mit dem betenden Ich identifizieren. Die drei Verse leiten den Stimmungsumschwung im Psalm ein.

20 Du aber, HERR, halte dich nicht fern! Du, meine Stärke, eile mir zu Hilfe! 21 Entreiß mein Leben dem Schwert, aus der Gewalt der Hunde mein einziges Gut! 22 Rette mich vor dem Rachen des Löwen und den Hörnern der Büffel! - / Du hast mir Antwort gegeben.

Die hebräische Ausdrucksform betont das Grundsätzliche der Aussage. So steht dem Stimmungsumschwung des Psalms nichts mehr im Wege.

23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Versammlung dich loben.

Stimmungsumschwung: Aufgeben war für das betende Ich keine Lösung. Jetzt will es lobend den Namen Gottes verkünden. Die Weitergabe der Begeisterung an andere ist die Kernaussage des Stimmungsumschwungs.

24 Die ihr den HERRN fürchtet, lobt ihn; / all ihr Nachkommen Jakobs, rühmt ihn; erschauert vor ihm, all ihr Nachkommen Israels! 25 Denn er hat nicht verachtet, nicht verabscheut des Elenden Elend. Er hat sein Angesicht nicht verborgen vor ihm; er hat gehört, als er zu ihm schrie. 26 Von dir kommt mein Lobpreis in großer Versammlung, ich erfülle mein Gelübde vor denen, die ihn fürchten. 27 Die Armen sollen essen und sich sättigen; / den HERRN sollen loben, die ihn suchen. Aufleben soll euer Herz für immer.

Nun möchte das betende Ich auch andere davon überzeugen, Gott zu loben. Es möchte nicht nur kausativ seine Begeisterung für Gott teilen, sondern faktitiv-resultativ andere unbedingt ebenfalls zur Begeisterung bewegen.

28 Alle Enden der Erde sollen daran denken/

und sich zum HERRN bekehren: Vor dir sollen sich niederwerfen alle Stämme der Nationen. 29 Denn dem HERRN gehört das Königtum; er herrscht über die Nationen. 30 Es aßen und warfen sich nieder alle Mächtigen der Erde. Alle, die in den Staub gesunken sind, sollen vor ihm sich beugen. Und wer sein Leben nicht bewahrt hat, 31 Nachkommen werden ihm dienen. Vom Herrn wird man dem Geschlecht erzählen, das kommen wird. / 32 Seine Heilstat verkündet man einem Volk, das noch geboren wird: Ja, er hat es getan.

Die Begeisterung des betenden Ichs ist nun so groß, dass sie die ganze Welt erreichen möge. Eine solche abschließende universale Lobausweitung ist für Psalmen nicht unüblich.

Die Universalität der Verkündigung möge sich gemäß dem Wunsch des betenden Ichs sowohl in Raum als auch in Zeit entfalten.

Text:
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, © 2016 Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart.

Zur weiterführenden Auslegung vgl. Frank-Lothar Hossfeld in: F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 1-50 (NEB), Stuttgart 1993, 144-151.

Abschließende Feststellung.

Die Gottesbeweise im Religionsunterricht

Überlegungen zu einem anspruchsvollen Thema der Oberstufe

Von Tobias Dera

Gottesbeweise scheinen aus der Zeit gefallen. Gerade im deutschsprachigen Raum dürfte die Idee, jemandem in Weltanschauungsfragen etwas beweisen zu wollen, kaum auf Verständnis stoßen. Die Frage nach Gott ist im heutigen Verständnis eine Frage des Glaubens, nicht des Wissens, und in der Frage, wer was glaubt, gilt im Allgemeinen die Maxime, dass jeder glauben darf, was er oder sie möchte¹. Entsprechend verlangt die Thematisierung der Gottesbeweise im Religionsunterricht einer Hinführung, die das bleibend Bedeutsame an ihnen über eine bloß historische Kuriosität hinaus aufzuzeigen vermag. Eine sich hierfür anbietende Möglichkeit ist meines Erachtens die Frage, weshalb der christliche Glaube überhaupt an Wissen und Rationalität interessiert ist.

Ein Gedankenexperiment kann dabei helfen, sich der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen anzunähern:

Man stelle sich vor, ein Mensch trifft fern ab jeglicher Zivilisation auf eine etwas unsicher aussehende Brücke, die über eine tiefe Schlucht führt. Da er die Schlucht queren will, muss er die Entscheidung treffen, ob er die Brücke benutzen möchte. Sicherlich wird die Person die Brücke letztlich nur queren, wenn sie den Mut aufbringt bzw. das Vertrauen oder den *Glauben* daran, dass die Brücke sie hält. Allerdings wird die Person gut beraten sein, der Tragfähigkeit der Brücke nicht blind zu vertrauen. Bei der Entscheidungsfindung sollten auch das *Wissen* der Person und eine rationale Gesamteinschätzung der Lage eine entscheidende Rolle spielen: Aus welchem Material ist die Brücke konstruiert und wie stabil ist dieses? Gibt es Anzeichen für Rost oder morsches Holz und wie wirkt sich das auf die Tragfähigkeit aus? Gibt es möglicherweise einen besseren Weg?

Diese rationalen Überlegungen legen fest, ob eine Überquerung der Brücke überhaupt verantwortbar und sinnvoll ist.

Ähnlich wie das Queren der Brücke ist der religiöse Glaube eine existenzielle Entscheidung, die über jegliches Wissen hinausgeht, dieses aber keineswegs ignorieren kann. Ein Glaube, der dem, was wir wissen, widerspricht, ist letztlich nicht zu rechtfertigen. Entsprechend muss auch der christliche Glaube immer wieder prüfen, ob das, was er voraussetzt, auch rational gerechtfertigt werden kann, ob er mit dem, was wir wissen, vereinbar ist.

An dieser Stelle ist es nun unumgänglich, sich mit dem Thema des Beweisens auseinanderzusetzen. Das *Metzler Lexikon Philosophie* definiert einen Beweis als

„ein Verfahren, die Wahrheit eines Satzes, einer Hypothese oder einer Theorie sicherzustellen, meist durch Rückführung des zu Beweisenden auf bereits als wahr Anerkanntes“².

Diese Definition macht zweierlei deutlich: Beweise beanspruchen Wahrheit, sie vertragen sich also nur schwerlich mit epistemischer Bescheidenheit. Und, sie beweisen etwas nicht ‚an sich‘, sondern sie beweisen Sätze oder Aussagen, die unter der Voraussetzung bestimmter – im Idealfall durchaus sinnvoller – Grundannahmen und Begriffe stehen. Der letzte Punkt ist gerade in Hinblick auf die Gottesbeweise interessant: Diese machen nämlich nicht nur allgemeine philosophische Voraussetzungen, sondern benutzen auch spezifische Gottesbegriffe – wie etwa *„das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“* – dessen Identifikation mit dem Gott des Glaubens keineswegs trivial ist³. Hierin zeigt



sich in aller Deutlichkeit: Gottesbeweise sind zwar religiös motiviert, stellen aber ein philosophisches Vorhaben dar. Mit dieser Einsicht öffnet sich der Raum für die Frage, welche Rolle Gottesbeweise aus der Sicht des Glaubens überhaupt spielen. Bereits Thomas stellt fest, dass Gottesbeweise für den Glauben nicht notwendig sind. Nichts spricht dagegen, an die Existenz Gottes zu glauben, ohne ihn beweisen zu können⁴. Andererseits hält der Katechismus der Katholischen Kirche fest, dass Gott mit der natürlichen Vernunft zumindest erkannt werden kann⁵.

Meines Erachtens ist die Frage nach der rationalen Erkennbarkeit Gottes bzw. allgemeiner gefasst, die Frage nach der rationalen Rechtfertigung dessen, was man glaubt, die Frage, die uns die Gottesbeweise auch heute zu bedenken geben. Aus christlicher Perspektive ist der Glaube keine Flucht in eine, die Vernunft aufhebende, Fantasiewelt. Über diese keineswegs selbstverständliche These lohnt es sich, mit den Schüler:innen im Religionsunterricht nachzudenken. Gibt es Grenzen des Glaubens? Wann wird ein Glaube unverantwortbar, wann möglicherweise gefährlich? Und warum ist der Glaube an den christlichen Gott heute rational vertretbar?

Anmerkungen

- 1 Die Ansicht, dass die Frage nach der Existenz Gottes eine Frage des Glaubens sei, ist nicht neu. Bereits Thomas formuliert sie in seiner „*Summe der Theologie*“ als mögliche Einwände gegen die Beweisbarkeit Gottes. Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summe der Theologie*, Teil I, Frage 2, Artikel 2.
- 2 *Veit Pittioni*, Beweis, in: Peter Prechtl – Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie*, 2008.
- 3 *Joachim Bromand – Guido Kreis* (Hg.), *Gottesbeweise von Anselm bis Göbel*, 2011, 10f.
- 4 *Thomas von Aquin*, *Summe der Theologie*, Teil 1, Frage 2, Artikel 2.
- 5 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u.a. 1993, 50, Nr. 36.



Tobias Dera ist Studienleiter an der Katholischen Akademie Erbacher Hof des Bistums Mainz.

Drei Bücher zur Bibel und zu biblischen Themen

Vorgestellt von Johannes Bremer

In dieser Ausgabe möchten wir im Besonderen auf drei Bücher aufmerksam machen, die sich auf populäre Weise mit der Bibel und biblischen Themen auseinandersetzen und die wir auch für den Einsatz im Unterricht für geeignet halten:

Christian Nürnberger:
Keine Bibel
 Stuttgart 2022,
 Gabriel in der Thienemann-
 Esslinger Verlag GmbH,
 235 Seiten
 15,00 EUR



Bereits 2020 erschien die von Christian Nürnberger verfasste *Keine Bibel*. Christian Nürnberger ist freier Autor und Verfasser u.a. von *Mutige Menschen – Widerstand im Dritten Reich* (2009) und der Luther-Biographie *Der rebellische Mönch, die entlaufene Nonne und der größte Bestseller aller Zeiten* (2016). „*Keine Bibel*“, so der Autor selbst, sei der Band für „*Menschen, die alles bis ins Detail wissen wollen*“ (10). Für alle anderen erzählt er auf ansprechende Weise die ‚Quintessenzen‘ vieler alt- und neutestamentlicher Geschichten. Es gelingt ihm mit wohlfeilem theologischem Gespür biblische Erzählungen auf einen Punkt zu bringen. Natürlich leiden darunter Komplexität und Vielschichtigkeit der Erzählungen. Eben diese möchte er aber gerade auch ausfiltern. Ganz wichtig ist für ihn, die biblischen Erzählungen auf ihre aktuelle Relevanz hin zu erschließen. Es ist vielleicht eine ‚Kinderbibel für Erwachsene‘, die aber gewinnbringend und fundiert ein ernstes theologisches Anliegen hat, was nicht nur die Literatur erkennen lässt, auf die er zurückgreift. Wenn Sie auf der Suche nach Gott sind, könnte dieser Titel Sie interessieren.

**Thomas Hieke –
 Konrad Huber (Hg.):**
Bibel UM-GEHEN.
Provokante und irritierende
Texte der Bibel erklärt
 Stuttgart 2022,
 Verlag Katholisches Bibelwerk,
 320 Seiten
 24,95 EUR



Die beiden renommierten Bibelwissenschaftler der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz Thomas Hieke (Altes Testament) und Konrad Huber (Neues Testament) haben im Herbst 2022 eine Fortsetzung des erfolgreichen ebenfalls von ihnen edierten Titels *Bibel FALSCH verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt* (2016) herausgegeben. In beiden Büchern versuchen meist namhafte Theolog*innen aus dem deutschsprachigen Raum nicht nur schwierige biblische Texte vereinfachend zu erklären, sondern auch Anregungen für die Praxis und Argumente für die Diskussion exegetischer Fragestellungen zu geben: Dazu zählt der Gewaltvorwurf gegenüber Gott ebenso wie die Haltung der Bibel zu Homosexualität oder die Frage nach dem durch den Kreuzigungstod Jesu evozierten Sühneverständnis. Der Anspruch theologischer Tiefe gelingt dabei in unterschiedlichem Maße. In jedem Falle gilt das Wortspiel in Anlehnung an den jüngst emeritierten Regensburger Alttestamentler Christoph Dohmen, mit dem die beiden das Vorwort ihres Bandes beginnen: „*Wer mit der Bibel umgeht, wird bald auf Stellen stoßen, die man am liebsten umgehen möchte*“ (11). Die Autor*innen, die mit den Texten tagtäglich ‚umgehen‘ möchten helfen, dass Sie als Leser*innen „*mit dieser oder jener Stelle umgehen ohne sie zu umgehen*“ (11) Aufsätze in beiden Bänden gewähren gewinnbringende Einblicke und weiterführende Gedanken, auf die Leser*innen gespannt sein dürfen.

Georg Langenhorst:
Der große Bibel (Ver-)führer.
Fesselndes, Unerwartetes
und Unerhörtes aus der Bibel
 Stuttgart 2022,
 Verlag Katholisches Bibelwerk,
 304 Seiten
 22,95 EUR



Der Autor Georg Langenhorst ist Lehrstuhlinhaber für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seine Bekanntheit rührt aber nicht nur von wissenschaftlicher Expertise und Literatur her, sondern auch von Kriminalromanen, Kinderbibeln u.v.m. Richtet sich Christian Nürnberger mit bibeltheologischem Anspruch gezielt an Ein- und Neueinsteiger in die Bibel (siehe S. 56), ist der Anspruch von Georg Langenhorsts neuestem, in 2022 erschienenen Titel, durch fiktive Gegengeschichten, perspektivische Spiegelungen biblischer Erzählungen und Dialoge, ein vertiefendes Verständnis biblischer Texte zu ermöglichen. So möchte er zur Bibel und deren Verständnis „(ver-)führen“: Wie äußert sich etwa die fiktive Schwester der beiden Brüder des Gleichnisses des barmherzigen Vaters? Was kommt dabei heraus, wenn sich Josef (AT) und Josef (NT) unterhalten? Was schreibt der Prophet Jona einer Schülerin der Gegenwart? Georg Langenhorsts Gegengeschichten u.a. können auch Schüler*innen zu einem tieferen Verständnis biblischer Erzählungen führen, sodass der Band auch im Religionsunterricht höherer Jahrgangsstufen einzusetzen ist – zumal dem Autor nachdrücklich an einer zeitgenössischen Vermittlung gelegen ist.

Hinweis

**Am Samstag,
 25. März 2023,
 ab 11:30 Uhr**

wird Georg Langenhorst auf einem bibel-theologischen Studententag im Erbacher Hof in Mainz durch seine Herangehensweise auch vor Ort „(ver-)führen“.

Anmeldungen unter
www.ebh-mainz.de



Sendungsgottesdienst mit Bischof Peter Kohlgraf

Bischof Peter Kohlgraf hat am Donnerstag, 10. November 2022, 32 Religionslehrerinnen und Religionslehrern aller Schulformen aus dem Bistum Mainz die Missio canonica verliehen. Kohlgraf überreichte die Urkunden in einem Gottesdienst in der Mainzer Augustinerkirche. In seiner Predigt sprach der Bischof über die Frage, was einem Menschen heilig ist.

Bischof Kohlgraf berichtete in seiner Predigt von einer Ausstellung, in der junge Menschen präsentierten, was ihnen heilig ist. Beziehungen und Erfahrungen hätten dabei im Mittelpunkt gestanden. Dafür seien die jungen Menschen auch bereit gewesen, sich zu engagieren. „Ich will mir niemanden vorstellen, dem nichts oder niemand im Leben heilig ist. Und man wird selbst groß in der Begegnung mit dem Heiligen“, sagte Kohlgraf. Gleichzeitig werde die Bedeutung von Religion – „dem Heiligen im Leben eines Menschen“ – immer mehr unterschätzt, mahnte er.

Kohlgraf sagte: „Der Religionsunterricht birgt meiner Ansicht nach die Chance in sich, vor zwei Extremen gleichermaßen zu bewahren: Fanatismus und Beliebigkeit.“ Daher seien Grundhaltungen im Unterricht einzuüben: „die Bereitschaft zuzuhören, Neugier, Respekt, Toleranz, aber auch der Mut, Fehlhaltungen anzusprechen“, zählte er auf. Und stellte klar: „In einem derartigen Unterricht dürfen, ja müssen auch Fragen, Suchen und Zweifel einen Raum haben, auch die Fragen und Zweifel der Lehrerin und des Lehrers. Ein Glaube, der nicht mehr sucht und nicht



mehr fragt, lässt auch Fragen und Zweifel anderer Menschen nicht mehr zu.“ An die angehenden Religionslehrerinnen und Religionslehrer gewandt sagte er: „In der Begegnung mit den jungen Menschen gehen Sie auch das heilsame Risiko ein, ihren Glauben verändern zu lassen. Und dennoch können wir Antworten einer weiten und lebendigen Tradition anbieten. Wir tappen als Christinnen und Christen nicht im Nebel des völligen Unwissens.“

Kohlgraf dankte den angehenden Religionslehreinnen und Religionslehrern für ihre Bereitschaft und ihren Mut, diesen Dienst zu leisten. Er versprach den Anwesenden von Herzen, dass das Bistum ihnen gerne hilfreich zur Seite stehe. Musikalisch gestaltet wurde der Gottesdienst von Domorganist Professor Daniel Beckmann an der Orgel.



Die Eucharistiefeier war Abschluss einer Tagung des Dezernates Bildung mit den Religionslehrerinnen und Religionslehrern, die am Tag der Verleihung im Bischöflichen Priesterseminar in Mainz stattfand. Die Tagung, an der auch der Dezernent für Bildung im Bistum Mainz, Ordinariatsdirektor Gereon Geissler, teilnahm, widmete sich verschiedenen Aspekten der Aufgaben der Lehrkräfte im Fach Religion. Darüber hinaus bot die Tagung die Möglichkeit, die Ansprechpartnerinnen und Ansprechpartner im Bischöflichen Ordinariat kennenzulernen.

Julia Hoffmann (MBN)

1. Halbjahr 2023

Religionsunterricht

Januar

Café Licht-Blick *virtuell*

Lehrergesundheit

Termin: 31.01.2023
Beginn/Ende: 15:30/17:30 Uhr
Ort: Videokonferenz
Leitung: Andrea Haberl
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 24.01.2023
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen,
Lehrkräfte aller Schulformen
ILF: 23i620101

Februar

Mittendrין

Termine: (1) 02.02.–03.02.2023
(2) 07.09.–08.09.2023
Beginn/Ende: 09:00/16:00 Uhr
Ort: Kloster Jakobsberg,
Ockenheim
Leitung: Andrea Haberl, Ute Klewitz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen /
fester Teilnehmerkreis
ILF: 23i620201
IQ: 02207180

AG BBS Rheinhessen

Allgemeine Fragen zum Religionsunterricht an BBS

Termin: 08.02.2023
Beginn/Ende: 16:00/18:00 Uhr
Ort: ARP Mainz, Grebenstr. 13
Leitung: Helmut Manstein, Katharina Schmitz
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net oder
katharina.schmitz@bbs1-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS in Rheinhessen

AG BBS Südhessen

Termin: 14.02.2023
Beginn/Ende: 18:00/21:00 Uhr
Ort: Kath. Bildungszentrum Nr. 30,
Darmstadt
Leitung: Sebastian Sehr, Patrick Schödl,
Mareike Böhm
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS

AG BBS Südhessen

Tod und Trauer als Thema des Religionsunterrichts in der Berufsschule

Termin: 14.02.–16.02.2023
Beginn/Ende: 10:00/16:00 Uhr
Ort: CVJM Tagungshaus, Hugo
Preußstr. 40a, Kassel
Leitung: Georg-Phillip Melloni,
Dr. Kristina Augst, Hartmut Göppel
Anmeldung: hartmut.goepfel@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS
Kosten: 120,- €

AG Darmstadt-Dieburg / Offenbach-Seligenstadt

Ein spiritueller Nachmittag zur Fastenzeit

Termin: 23.02.2023
Beginn/Ende: 15:00/17:30 Uhr
Ort: Ehemaliges Kloster Dieburg
Leitung: Andrea Beusch,
Susanne Pfeffer
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte aller Schulformen

März

Bibliolog

Termin: 06.03.2023
Beginn/Ende: 15:00/17:00 Uhr
Ort: Martinus-Schule-Gonsenheim,
Mainz
Leitung: Andrea Haberl
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 24.02.2023
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen,
Lehrkräfte aller Schulformen
ILF: 23i620301

AG BBS Südhessen

Kooperationsveranstaltung mit dem RPI

Termin: 14.03.2023
Beginn/Ende: 18:00/21:00 Uhr
Ort: RPI, Darmstadt
Leitung: Sebastian Sehr, Patrick Schödl,
Mareike Böhm
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS

April

Mit Bibel und Rucksack – Auf Einhards Spuren Vorbildern nachgehen

Termin: 03.04. – 05.04.2023
Beginn/Ende: 09:00/15:00 Uhr
Ort: Seligenstadt
Leitung: Andrea Haberl
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 15.03.2023
Kosten: **130,00 €** zzgl. eines Abendessens,
Unterkunft (EZ mit Dusche u. WC),
Verpflegung, Transfer
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen,
Lehrkräfte aller Schulformen
ILF: 23i620401

AG BBS Rheinhessen

40 Jahre Religionslehrer*innen an BBS /
Erfahrungen und Anekdoten

Termin: 18.04.2023
Beginn/Ende: 16:00/18:00 Uhr
Ort: BBS Alzey, Dr.-Georg-Durst-Str. 34
Leitung: Helmut Manstein, Katharina Schmitz
Referent: Josef Ganswindt
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net oder
katharina.schmitz@bbs1-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS in Rheinhessen

AG Darmstadt-Dieburg / Offenbach-Seligenstadt

Ein spiritueller Nachmittag zu Ostern

Termin: 27.04.2023
Beginn/Ende: 15:00/17:30 Uhr
Ort: Ehemaliges Kloster Dieburg
Leitung: Andrea Beusch, Susanne Pfeffer
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte aller Schulformen

Mai

AG BBS Südhessen

Termin: 02.05.2023
Beginn/Ende: 18:00/21:00 Uhr
Ort: Kath. Bildungszentrum Nr. 30, Darmstadt
Leitung: Sebastian Sehr, Patrick Schödl, Mareike Böhm
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS

Einführungsveranstaltung

für neue Lehrkräfte an kirchlichen Schulen im Bistum Mainz

Termin: 02.05.–03.05.2023
Beginn/Ende: 09:00/16:00 Uhr
Ort: Kloster Jakobsberg, Ockenheim
Leitung: Dr. Martin Senz, Andrea Haberl, Joachim Schneider
Zielgruppe: Fester Teilnehmerkreis
ILF: 23i620901
IQ: 022071790

AG Gießen

Werkkurs „Biblische Figuren“

Termin: 04.05.–06.05.2023
Beginn/Ende: 04.05.23, 18:00/21:00 Uhr
 05.05.23, 17:00/21:00 Uhr
 06.05.23, 09:00/17:00 Uhr
Ort: RPI, Lonystr. 13, 35390 Gießen
Leitung: Annette Malkemus
Referentin: Heidi Hühnergath
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an Grundschulen
Kosten: pro Figur 36,- €

Tagung für Berufseinsteiger*innen – mit Verleihung der Missio canonica

Religionslehrer*in sein – heute

Termine: (1) 12.05.2023
 (2) 15.12.2023
Beginn/Ende: 08:30/17:30 Uhr
Ort: Priesterseminar, Mainz
Leitung: Dr. Norbert Witsch
Referenten: Dr. Juliane Reus, Hartmut Göppel, Dr. Andreas Günter, Patrick Schödl, Ute Klewitz, Ludger Verst
Anmeldung: Antrag.Missio@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte aller Schulformen / fester Teilnehmerkreis
ILF: 23i620501
IQ: 02207178

AG Darmstadt–Dieburg / Offenbach–Seligenstadt

Regionaler Religionslehrer*innen-Tag

Am liebsten beides!

Entscheidungen treffen für die Schule und das Leben.

Termin: 24.05.2023
Beginn/Ende: 09:30/16:00 Uhr
Ort: Ehemaliges Kloster Dieburg
Leitung: Andrea Beusch, Susanne Pfeffer
Referentin: Dr. Brigitte Lob, Mainz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte aller Schulformen

Juni

AG BBS Südhessen

Termin: 13.06.2023
Beginn/Ende: 18:00/21:00 Uhr
Ort: Kath. Bildungszentrum Nr. 30, Darmstadt
 Leitung: Sebastian Sehr, Patrick Schödl, Mareike Böhm
 Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
 Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS

AG BBS Rheinhessen
Ökumenische Lehrfahrt

Termin: 29.06.2023
Beginn/Ende: 15:30/18:00 Uhr
Ort: wird noch bekanntgegeben
 Leitung: Helmut Manstein, Katharina Schmitz
 Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net oder katharina.schmitz@bbs1-mainz.de
 Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS in Rheinhessen

Juli

AG BBS Südhessen

Termin: 14.07.2023
Beginn/Ende: 18:00/21:00 Uhr
Ort: wird noch bekanntgegeben
 Leitung: Sebastian Sehr, Patrick Schödl, Mareike Böhm
 Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
 Zielgruppe: Lehrkräfte an BBS

AG BBS Oberhessen

#meetandeat Treffen für Lehrkräfte in Raum Gießen

Termin: 18.07.2023
Beginn: ab 18:00 Uhr
Ort: Pizzeria Charlottenburg, Lich
 Leitung: Christoph Weber-Maikler, Claudia Maikler, Annette Malkemus
 Anmeldung: christoph.webermaikler@bistum-mainz.de oder amalkemus@t-online.de
 Anmeldung bis: 10.07.2023
 Zielgruppe: Lehrkräfte aller Schulformen

Ausblick 2023/2024

BBS-Fachsprecher*innen-Tag Hessen

Termin: 09.11.–10.11.2023
Beginn/Ende: 09:00/12:00 Uhr
Ort: Wilhelm-Kempf-Haus, Wiesbaden
 Leitung: Dr. Kristine Augst, Hartmut Göppel, Ludger Verst
 Anmeldung: hartmut.goepfel@bistum-mainz.de
 Zielgruppe: Fachsprecher*innen für kath. Religionsunterricht an BBS

Begegnungstag reli+

Termin: 12.10.2023
Beginn/Ende: 09:30/16:00 Uhr
Ort: Erbacher Hof, Mainz
 Leitung: Stephan Bedel u.a.
 Anmeldung: online über www.reliplus.de
 Zielgruppe: Lehrkräfte und Schulseelsorgende

Jahrestagung der Religionslehrkräfte an Gymnasien und Gesamtschulen

Termin: 06.12.–08.12.2023
Beginn/Ende: 15:00/13:00 Uhr
Ort: Tagungszentrum Schmerlenbach
 Leitung: Marcus Rüb, Ludger Verst
 Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
 Kosten: 80,- € / Mitglieder: 60,- €

WILLKOMMEN im #relilab.rheinmain



Wir vom #relilab-Team im Bistum Mainz freuen uns, dass das zweite Jahr einer spannenden Zusammenarbeit von Religionslehrkräften im relilab begonnen hat.

Neu-Einsteiger*innen sind nicht nur herzlich willkommen; es gibt – durch Unterstützung des Pädagogischen Zentrums (PZ) – zahlreiche neue Angebote, niederschwellig in die Arbeit mit digitalen Tools einzusteigen.

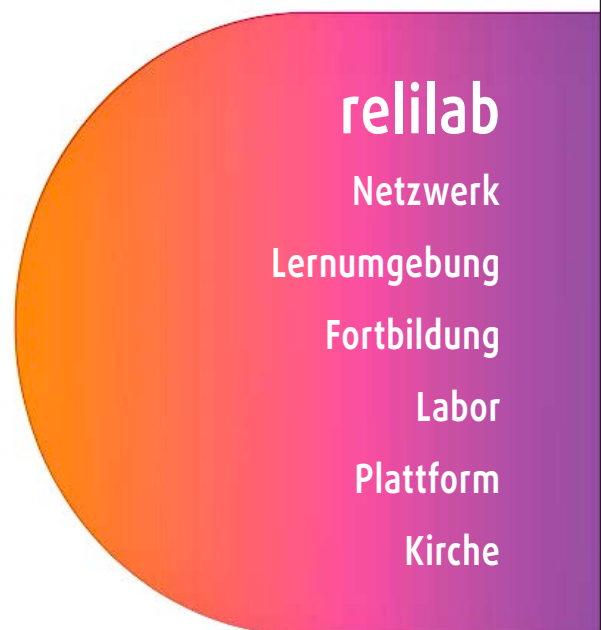
Wir bieten euch attraktive Anlässe, um miteinander und voneinander zu lernen, gemeinsam zu denken, zu planen und so Schritt für Schritt einen didaktisch innovativen Religionsunterricht zu entwickeln.

Schaut einfach mal rein: <https://relilab.org/rheinmain/>

Informationen:

Christian Gottas
christian.gottas@pz-hessen.de

Ludger Verst
ludger.verst@bistum-mainz.de



*Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen
gehört, der am hellen Vormittag
eine Laterne anzündete, auf den Markt lief
und unaufhörlich schrie:
„Ich suche Gott! Ich suche Gott!“
Da dort gerade viele von denen zusammen-
standen, welche nicht an Gott glaubten,
so erregte er ein großes Gelächter.
Ist er denn verlorengegangen?
sagte der eine. Hat er sich verlaufen
wie ein Kind? sagte der andere.
Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er
sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen?
ausgewandert? – so schrien
und lachten sie durcheinander ...*

*Friedrich Nietzsche,
Der tolle Mensch
(Auszug)*