Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet
(WiReLex)

Jahrgang 2016

Gott

Prof. Dr. Jürgen Werbick, Prof. Dr. Burkard Porzelt

erstellt: Januar 2015

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100063/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Gott

Prof. Dr. Jürgen Werbick, Prof. Dr. Burkard Porzelt

,

1. Umstrittener Gottesglaube – empirische Einblicke

Erkundet man den Gottesglauben in Deutschland empirisch, so stößt man auf größten Dissens. Strittig ist, ob es denn überhaupt plausibel ist, auf eine letzte, als Gott bezeichnete Wirklichkeit zu vertrauen. Nicht minder umstritten sind die Attribute, die Menschen jener unbedingten Realität zuschreiben, die sie Gott nennen. Ein gängiger Weg, um den Gottesglauben standardisiert zu erfassen, ist jene „vierstufige Frageformulierung" (Terwey, 2013, vi), die in den *Shell-Jugendstudien* von 2006 und 2010 (TNS Infratest Sozialforschung) in ähnlicher Weise zum Einsatz kam wie in den *Allgemeinen Bevölkerungsumfragen* (ALLBUS) von 2002 und 2012. Durch vier Items wird versucht, eine personale („Es gibt einen persönlichen Gott") und apersonale („Es gibt eine überirdische Macht") Gottesüberzeugung ebenso widerzuspiegeln wie Glaubensunsicherheit („Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll") und Glaubensverneinung („Ich glaube nicht, dass es einen persönlichen Gott oder eine überirdische Macht gibt"). Sicherlich ermöglicht diese Gegenüberstellung elementarer Antwortalternativen nur einen groben Einblick in den realen Gottesglauben heutiger Menschen, zumal sie überdeutliche Positionierungen erzwingt und offen lässt, was genau die Probanden denn meinen, wenn sie sich für eines der genannten Items entscheiden (Porzelt, 2008). Nichtsdestoweniger stellen die Befunde klar vor Augen, dass nur mehr eine Minderheit der Erwachsenen (ALLBUS 2002: 28,3 %; ALLBUS 2012: 25 %; Daten nach Terwey, 2013, vii) und der Jugendlichen (Shell 2006: 30 %; Shell 2010: 26 %; Daten nach TNS Infratest Sozialforschung, 2011) einem *personalen* Gottesglauben zuneigt und die ausdrückliche Leugnung jeglicher Gottesrealität weit verbreitet ist (ALLBUS 2002: 18,8 %; ALLBUS 2012: 20,7 %; Shell 2006: 27 %; Shell 2010: 26 %). Die zutage tretende Erosion des Gottesglaubens reicht weit in den Kreis derer hinein, die sich einer verfassten Konfession oder Religion zurechnen (MDG-Trendmonitor, 2010). So präferiert aktuell nur mehr eine Minderheit der katholischen (Shell 2006: 40 %; Shell 2010: 32 %) wie evangelischen (Shell 2006: 30 %; Shell 2010: 25 %) Jugendlichen ein personales Gottesverständnis. Eindrucksvoll spiegelt sich

die heutige Pluralisierung von Gottesvorstellungen in qualitativen Untersuchungen wider. So konnte Eva Stögbauer unter Teilnehmenden im katholischen Religionsunterricht „Bekenner“ und „Sympathisanten“ Gottes ebenso ausmachen wie „Neutrale“, „Zweifler“, „Relativierer“, „Verneiner“ und sogar „Polemiker“ (Stögbauer, 2011).

2. Unbeantwortbare Gottesfrage

Menschen bringen ihre Sehnsucht, das Leben möge sich nicht im Vorfindlichen erschöpfen, mit der Vokabel Gott zum Ausdruck und nennen mit ihr einen letzten Grund, in dem ihr Dasein aufgehoben ist, und einen letzten Horizont, auf den hin ihr Dasein ausgespannt ist (Rahner, 1976, 91). Dieser Daseinsgrund aber bleibt ein unbegreifliches Geheimnis. Trotzdem machen sich Menschen Gedanken darüber und suchen nach Worten für das Unsagbare. Gottesgläubige *vertrauen* gar darauf, dass es „mehr als alles“ (Sölle, 1992) gibt. Die Gottesvokabel bezeichnet den Zielpunkt dieser ihrer Hoffnung. Ob Gott als Grund und Horizont des Daseins wirklich existiert, ob der Scheck ihrer Sehnsucht tatsächlich gedeckt ist, das lässt sich – streng logisch – weder beweisen noch widerlegen. Darf man, kann man, soll man sich mit jenem hypothetischen Grund und Horizont des Daseins dann überhaupt beschäftigen, wenn er doch weder beweisbar noch begreifbar ist? Das Diktum „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein, 1973, 115, Satz 7) legt nahe: Wenn man den letzten Grund und Horizont unseres Daseins nicht angemessen fassen kann, so lohnt es nicht, sich mit ihm zu befassen. Vielen Schülerinnen und Schülern scheint genau dieser Gedanke unmittelbar einzuleuchten. Was wollt ihr mit diesem eurem Gott? Was soll ich mich mit einer Idee oder Illusion beschäftigen, die rational nicht einholbar ist? Da halte ich mich doch lieber an jene – vermeintlich objektiven – Wissenschaften, die Beobachtbares messen und ordnen!

3. Nach Gott fragen in der Schule?

Wozu also soll man sich in der Schule mit der Gottesfrage beschäftigen, wenn sie letztlich doch unbeantwortbar bleibt? Nahe liegt es, die schulische Thematisierung Gottes kulturhistorisch oder religionspolitisch zu begründen. Im einen Falle befasst man sich mit Gott, um kulturelle Phänomene zu begreifen, die aus dem Gottesglauben herrühren und bis heute – auch für Nichtgläubige – prägend sind, beispielsweise in Kunst, Literatur, Film oder unserem Kalender. Im anderen Falle wird Gott relevant, um mit gottesgläubigen Mitmenschen

respektvoll zusammenleben zu können, auch wenn man sich selbst als areligiös betrachtet. Beide Argumente sind durchaus stichhaltig, das kulturhistorische wie das religionspolitische. Doch greifen sie zu kurz. Von der Sache her, dass es den Menschen dazu drängt, das Unsagbare ins Wort zu setzen und das Unbegreifliche zu denken, ist ein weiteres Argument zu entwickeln, welches die Gottesfrage im Schulcurriculum begründet.

„Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt." Dieser rätselhafte Satz von Joseph Beuys rückt in den Blick, dass sich auch mitten im gewöhnlichen Alltag („im Hauptbahnhof") Geheimnisse („Mysterien") ereignen. Auch „diesseits" von Liturgie und Theologie erschöpft sich das menschliche Leben nicht im Sagbaren und Begreifbaren. Geburt und Glück, Liebe und Sterben, Schuld, Enttäuschung und Zufall – ständig sind wir verwickelt in Erfahrungen, die sich angemessen niemals werden begreifen und aussagen lassen. Diese Erfahrungen bergen unbeantwortbare Fragen. Und doch ringen Menschen um Worte, um Bilder, um Gedanken für das Unbegreifbare der eigenen Existenz. Unzählige Filme, Romane, Gedichte und Lieder, Essays, Artikel und Gespräche ranken sich um die Mysterien des Alltags. Kaum jemand käme auf die Idee, von den entscheidenden Erfahrungen des Lebens zu schweigen, nur weil sie sich nicht eindeutig decodieren lassen. Letztlich unbeantwortbare Daseinsfragen gehören konstitutiv zum Menschsein. Sie sprechend, denkend und kommunizierend bearbeiten zu können, gehört somit zur Bildung des Menschen. Für gläubige Menschen gipfeln die Mysterien des Alltags in der Gottesfrage. Umgekehrt sehen sie sich durch die Gottesfrage zurückverwiesen auf die Gipfel, Grenzen und Fährnisse ihres alltäglichen Lebens und Erlebens.

Die scheinbare Paradoxie der Gottesfrage, unbeantwortbar zu sein und doch bearbeitet werden zu wollen, steht exemplarisch für unzählbare andere Fragen unserer Existenz. Es ist der Schule auferlegt, den Umgang mit dem bleibend Ungewissen, das zum Menschen selbst gehört, zu schulen. Kinder und Jugendliche sollten lernen, mit „unentscheidbaren Fragen" (von Foerster, 1993, insbesondere 73 und 153) umzugehen, die aber doch entschieden werden müssen. Sage ich ja zu diesem geliebten Menschen – auch wenn ich nicht einmal ahne, welche Höhen und Tiefen wir teilen werden? Vertraue ich auf den Anderen – trotz aller Ungewissheit, ob ihm und mir zu trauen ist? Setzen wir ein Kind in diese Welt, nicht wissend, was es erleben und erleiden wird? Hoffe ich darauf, dass mit dem Tod nicht „alles aus" ist? Vertraue ich darauf, dass eine letzte Macht mich hält, birgt und begleitet?

4. Die Gottesfrage als Signum des

Religionsunterrichts

Zweifelsohne ist der Religionsunterricht nicht das einzige Fach, das unbeantwortbare Fragen der menschlichen Existenz thematisiert. Auch andere Disziplinen berühren jene vier großen Fragen des Menschseins, die Immanuel Kant in klassischer Weise pointiert hat: „Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“ (Kant, 1923, 25). Doch unterscheidet den Religionsunterricht die Fokussierung der Gottesfrage. Dass hier von Gott die Rede ist, um Gott gerungen wird und Zeugnisse der Gotteserfahrung zur Geltung kommen, markiert seine Besonderheit im Kanon aller Schülerfächer: „Fragen und Suchen nach Gott ist zugleich Inhalt und Bezugspunkt des gesamten Religionsunterrichts“ (Grundlagenplan für die Primarstufe, 1998, 27; vgl. insbesondere Kirchenamt der EKD, 1995, 30).

Der Religionsunterricht besitzt also kein Monopol darauf, unbeantwortbare Fragen menschlicher Existenz zu thematisieren. Doch rücken jene Fragen, die jeder Mensch für sich entscheiden muss, durch den Gottesbezug in ein besonderes Licht. Wenn hier tatsächlich darum gerungen wird, ob unser Leben in einem letzten Grund und Horizont aufgehoben ist, den Gott zu nennen sich lohnt, werden die unbeantwortbaren Fragen des Menschseins radikalisiert und adressiert. *Radikalisiert* werden sie, insofern mit der Frage nach einem verlässlichen und gnädigen Gott das Ganze und das Letzte der menschlichen Existenz auf der Tagesordnung und auf dem Prüfstand steht. *Adressiert* werden sie, insofern mit Gott eine Größe erahnbar, denkbar und erhoffbar wird, die in sinnvollem Konnex steht zu all unseren Fragen. Ein anonymes Göttliches kann zumindest erklärbar werden lassen, worin unser Leben gründet und worauf es zielt. Ein personaler Gott eröffnet die Möglichkeit der Kommunikation. Wo nämlich Gott als hörendes und vielleicht auch erhörendes Gegenüber gedacht, erhofft und geglaubt wird, da ist es schlüssig, ihm die Höhen, Tiefen und Rätsel unseres Lebens anzuvertrauen in der Hoffnung darauf, tatsächlich Gehör zu finden.

Nüchtern ist einzuräumen, dass Menschen auch ohne einen Gottesglauben ein redliches, gelingendes und sinnvolles Leben führen können. Vollkommen außer Frage steht zudem, dass den Teilnehmenden im Religionsunterricht absolute Glaubensfreiheit zukommt. Wohl müssen sie bereit sein, sich ernsthaft mit der Option des Gottesglaubens auseinanderzusetzen. Nicht aber dürfen sie genötigt werden, diese Option für sich selbst zu bejahen. Prototypisch steht die Gottesfrage für viele andere Fragen der menschlichen Existenz, die entschieden werden müssen, ohne umfänglich geklärt werden zu können. Daraus ergeben

sich die *drei Chancen und Aufgaben des Religionsunterrichts*: Im Spiegel der unbeantwortbaren Gottesfrage kann und soll er sensibilisieren für vielfältige existenzielle Grunderfahrungen mit vergleichbarer Struktur. Im Umgang mit der Gottesfrage kann und soll hier erprobt werden, wie man die Mysterien der menschlichen Existenz verantwortet deuten kann. Schließlich können und sollen Heranwachsende im Religionsunterricht die besondere Option des Gottesglaubens kennen und verstehen lernen als eine redliche und bewährte Möglichkeit, die eigene Existenz in einem letzten Grund und Horizont zu verankern.

5. Gottes-Lehre?

Wenn es bei dem Wort *Gott* in der Praxis des Religionsunterricht entscheidend darum geht, die elementaren und „großen" Fragen menschlichen Daseins offen zu halten und so daran zu arbeiten, dass sie nicht von den Selbstverständlichkeiten einer am Kalkulierbaren und Beherrschbaren orientierten Lebens- und Wissenschaftspraxis zugedeckt oder marginalisiert werden, kann sie dabei auf eine theologische Gotteslehre zählen, die den Eindruck macht, sie hätte die richtigen Antworten auf alle diese Fragen zu verwalten? Im Religionsunterricht wird vielfach die Erfahrung gemacht, dass die Theologie Antworten auf Fragen gibt, die junge Menschen kaum noch stellen, und dass deren Fragen in der selbstbezüglichen Arbeit der Theologie kaum eine Rolle spielen. Man versucht *theologische* Fragen zu klären, die man selbst aufgeworfen hat. Die Fragen, die „von außen" kommen, werden allenfalls dann aufgenommen, wenn sie prominent – von wichtigen Philosophen oder Naturwissenschaftlern – in die öffentliche Diskussion gebracht wurden.

Es ist nicht nur die neuscholastische Vergangenheit der Gotteslehre, die den Eindruck erweckt, eigentlich wisse die Theologie alles Wichtige von Gott, da Gott es den Menschen durch die → Offenbarung zuverlässig und ihrer Fassungskraft entsprechend mitgeteilt habe. Theologie sieht und begreift alles – so das klassisch-scholastische Konzept bei Thomas von Aquin – in der Perspektive Gottes, die ihr nach ihren Basis-Sätzen durch Offenbarung zugänglich gemacht wurden (Thomas von Aquin, Summa theologica, 1266-1273, I q. 1, a. 1 und 2). So wird sie auch in der Lage sein zu klären, was die Realitäten dieser Welt letztlich – „sub ratione Dei" – sind; und sie müsste sich eigentlich auch darauf verlassen dürfen, über den Gott, von dem her und auf den hin alles ist, zutreffende Aussagen machen zu können. Zu dieser Konsequenz kommt Thomas aber gerade nicht. Dies sei vielmehr – so Thomas – die letzte (äußerste) Erkenntnis des Menschen über Gott, dass er einsieht, „von Gott keine Kenntnis zu haben"

(Thomas von Aquin, 1266-1273, De potentia, , q. 7, a. 5, ad. 14) und dass er Gott „gleichsam als einen unbekannten“ erkennt (Thomas von Aquin, In Boethii De trinitate, q. 1, a. 2, ad. 1). Weil wir aber – so die dramatische Konsequenz – „von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, können wir im Hinblick auf Gott nicht darüber nachdenken, wie er ist, sondern vielmehr, wie er nicht ist“ (Thomas von Aquin, Summa theologica I, 1266-1273, 1 q. 3, Introductio).

6. Negative Theologie

Der „Weg der Verneinungen“ ist der christlichen Gotteslehre durch die griechische *Negative Theologie* vorgezeichnet worden. Diese will zur Geltung bringen, dass alles begriffliche Sprechen von Gott auf *endliche* Weise von ihm spricht und deshalb der Unendlichkeit Gottes niemals gerecht wird, sie vielmehr immer nur so ansprechen kann, dass sie von Gott sagt, wie er sich selbst auf Endliches bezieht und einlässt. Näher als das begriffliche Sprechen über Gott ist – so die „Mystische Theologie“ des *Dionysius Areopagita* – die von Gott ergriffene Rede, die ihm die höchsten Namen beilegt, ihn aber gerade nicht begrifflich erfassen will (Hochstaffl, 1976). Diese Überzeugung hat in einer Definition des *IV. Laterankonzils* (1215) ihren Ausdruck gefunden, wonach man „zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf [...] keine so große Ähnlichkeit feststellen [kann], dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (Denzinger, 2014, 806).

Von Gott zu sprechen heißt demnach, dieses Sprechen – und damit den Glauben – davor zu schützen, dass man Gott verendlicht, in zeitbedingte Kategorien und Vorstellungsmuster „einsperrt“, das Weiterfragen danach abschneidet, wer der „unendliche“ Gott – für mich, für uns, jetzt – sein kann und sein will. Das hat auf ihre Weise die hellenistisch geprägte Gotteslehre der Alten Kirche versucht, indem sie Begriffe verwendete, die Gott mit der entgrenzenden Negation beziehungsweise der höchsten Steigerung menschlich-endlicher Vollkommenheiten oder Wesenseigenschaften anzusprechen versuchten (*Un*endlichkeit, *Un*beeinflussbarkeit im Sinne einer höchsten Aktivität, die jede Passivität ausschließe, *Über*räumlichkeit und *Über*zeitlichkeit, *All*macht und so fort). Damit sind eigentlich keine Eigenschaften Gottes angesprochen, sondern „Richtungspfeile“ markiert, die dazu anleiten, über die angesprochene, aus der Erfahrung des Menschlich-Endlichen genommene „Vollkommenheit“ unendlich hinauszudenken auf eine Wirklichkeit hin, von der gesagt werden dürfte, sie sei das Höchste, „worüber hinaus Größeres nicht mehr gedacht werden kann“ (Anselm von Canterbury, 1078, Proslogion 2). Aber müsste, wenn von Gott

gesprochen wird, nicht auch noch darüber hinausgegangen werden auf den hin, der (unendlich) „größer ist als alles, was gedacht werden kann“? *Anselm von Canterbury* hat diese Selbstüberschreitung allen begrifflichen Denkens in die Wirklichkeit Gottes hinein zu denken versucht (Anselm von Canterbury, Proslogion, 1078, 15) und damit eine Spannung zum Ausdruck gebracht, die dem christlichen Sprechen von Gott von Anfang an innewohnte. Wenn man vom Göttlichen sprach, so musste man sich doch – gerade in einem mehr oder weniger polytheistisch geprägten religiösen Umfeld – darüber verständigen können, was dieses Göttliche im Gegenüber zum Menschlichen war, um es sich nicht doch menschlich-allzumenschlich vorzustellen. So greift man schon in der Theologie der Alten Kirche zu den negierenden und den Steigerungsbegriffen. Aber sind nicht noch in die darin vollzogenen Negationen und höchsten Steigerungen allzumenschliche Vorstellungen über Vollkommenheit und Macht eingetragen, die Gott nicht Gott sein lassen, sondern dem jeweils Menschlich-Allzuselbstverständlichen einfügen? Ist Gottes *All*macht nicht doch noch nach den sehr menschlichen „Projektionen“ einer höchsten Macht und Potenz vorgestellt? Zeigt sich etwa im Begriff der Werdelosigkeit Gottes nicht ein sehr begrenztes Verständnis von Gottes Vollkommenheit, der indirekt abgesprochen wird, sie könne sich gerade in Beziehungs-*Geschichten* realisieren? (Pannenberg, 1988; Werbick, 2007, 228-330).

7. Biblische Herausforderungen

Die biblischen Gottes-Zeugnisse scheinen sich den philosophisch gefassten Begriffen nicht ohne weiteres zu fügen. „Will“ der Gott der Bibel sich solchen Begriffen und den in ihnen mitspielenden menschlich-allzumenschlichen Vorstellungen nicht gerade entziehen? Die Mitteilung des „Gottesnamens“ in Ex 3,14 deutet darauf hin, wenn man mit Martin Buber der klassischen, hellenistisch geprägten Übersetzung den Abschied gibt. Dieser Übersetzung folgend hätte Gott sich offenbart als das höchste Sein („Ich bin, der ich bin“). Nach Buber verbindet sich in der „Namensmitteilung“ eine Treuezusage mit einem Souveränitätsanspruch: Ich bin der „Ich bin für euch da“ – genau so, wie ich für euch da sein werde. Der Gott Israels *ist* sein Dasein für die, die ihm ans Herz gewachsen sind. Dieses Dasein in Treue und Zuwendung aber realisiert sich so, wie er es will. Menschen können es nicht gedanklich vorwegnehmen, sondern können allenfalls „hinterher denken“ beziehungsweise erzählen, *wenn* es geschehen ist, *wie* es da geschehen ist. So ist ihnen verboten, Gottes Dasein auf bestimmte Bilder festzulegen oder im Kult zu vergegenständlichen. Das Bilderverbot (Ex 20,4; Dtn 5,8) soll Gottes Souveränität schützen, in der er da

sein wird, so wie er da sein will.

Die Gotteszeugnisse des Alten Testaments sind in diesem Sinne Bezeugungen geschichtlicher Erfahrungen oder auch von Naturerfahrungen, in denen das Dasein Gottes – seine Menschen-Präsenz – glaubend wahrgenommen und im Zusammenhang mit anderen Gotteszeugnissen ausgelegt wurde. Dabei konnte durchaus strittig werden, wie die Präsenz Gottes etwa in der Katastrophe des Babylonischen Exils verstanden oder ob sie überhaupt angenommen werden durfte. War es Gottes Zorn über die Untreue des Volkes, der die Katastrophe herbeigeführt hatte? So sieht es die prophetische Auslegung. Oder musste man sich nicht gerade gegen diese Schuldzuweisung an Israel zur Wehr setzen, wie sich Ijob – die „Personifikation" des geschundenen Israel – gegen die „Freunde" wehrte, die ihm die Schuld für sein Leiden in die Schuhe schieben wollten? Aber warum hat Gott dann nicht seinem Namen entsprechend in machtvoller Treue eingegriffen? Weil die Weltwirklichkeit eben nicht vollständig nach dem moralischen Schema eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs geordnet ist? So geben die Reden Gottes am Ende des Ijobbuches zu bedenken. Aber ist es nicht doch ein Skandal, wenn der Gott Israels nicht da ist, wenn sein Volk ihn so bedürftig braucht? Wie lange noch wird das Volk darauf warten müssen, seine hilfreiche Treue zu erfahren? So klagt Ps 74 und ruft den Gott in die Not des Volkes hinein, dem sie doch zu Herzen gehen müsste.

Der Gottesglaube Israels behauptet immer wieder neu die Präsenz Gottes inmitten der Geschehnisse, die das Volk und die Einzelnen elementar betreffen. Und er streitet darüber, wie Gott präsent ist, oder wie er abwesend sein kann, wenn sich die Not zur schlimmsten Katastrophe steigert. So streitet er im Blick auf Auschwitz, ob Juden ihren Gott noch verstehen und ihm noch verzeihen können, was er hat geschehen „lassen". Und als die äußerste Möglichkeit des Gott-Denkens nach Auschwitz zeichnet sich die Möglichkeit ab, dass Gott gar nicht anders „konnte", da er in der Welt alles in die Hände der Menschen gelegt habe, da er womöglich – wie es Hans Jonas erwägt – sich selbst in die Hand der Menschen gegeben hat, sodass sie ihm zum Schicksal werden (Jonas, 1987). Aber wäre Gott dann noch *Gott*?

8. Die christologische Zuspitzung: Gott in ihm?

Ist gegenüber dieser Intensität des Fragens und Streitens über Gottes Präsenz die Geschichte der christlichen Gotteszeugnisse nicht eine Geschichte der Antworten und der immer tieferen begrifflichen Durchdringung des in den Zeugnissen angebahnten Gottverstehens? Auch hier öffnen die biblischen

Zeugnisse eine andere Perspektive. Viele von ihnen – insbesondere die Evangelien und die echten Paulusbriefe – sind in Atem gehalten vom Skandal des Kreuzes Jesu Christi, das ihn doch von vornherein als Gott-verbundenen Messias unmöglich zu machen schien. So hat Paulus das Torahwort vor Augen, dass, wer am Holz (des Kreuzes) hängt, ein von Gott Verlassener und Verfluchter ist (Dtn 21,23; Gal 3,13). Wie kann Gott mit diesem Kreuz in Verbindung gebracht werden, *in ihm da sein*, nicht als der Verurteilende und Verfluchende, mit dem Gekreuzigten vielmehr zutiefst eins?

Paulus bietet alle ihm als Schriftgelehrtem zugänglichen Argumentationsressourcen auf, um das Kreuz Jesu Christi nicht als Widerlegung der Sendung Christi und des Weges der Nachfolge im Namen Christi, sondern geradezu als Eröffnung dieses Weges für Juden wie für Heiden herauszustellen. In überbietender Parallelisierung zur Bundeslade beziehungsweise deren Deckel (hebräisch *kapporæt*, griechisch *hilastérion*) wird das Kreuz als Heilsgegenwart Gottes, als Gottes Thron in einer zutiefst heillosen Menschenwirklichkeit, verstehbar gemacht (Röm 3,21-26), die Auferweckung des Gekreuzigten aber als Teilhabe an Gottes Herrlichkeit, die sich auch den in Christi Tod und Auferweckung „Hineingetauften" öffnen wird (Röm 6,3-11). Mit höchstem theologischen Einsatz erschließt Paulus mit dem am Alten Testament geschulten Blick des Schriftkundigen geradezu atemberaubende Dimensionen eines biblischen Gottesglaubens: Gottes treue und heilende Menschen-Gegenwart geschieht am radikalsten im Kreuz Christi. In ihm ist er da: in der abgründigsten Gottferne. Sie ist nicht mehr gottlos; auch sie ist Ort der rettenden Gottbegegnung. Mit seinem Christus geht Gott den Weg der Erniedrigung bis zuletzt mit, damit auch dieses Letzte noch von seiner Präsenz erfüllt werde (Phil 2,5-11).

Aber ist er dann noch Gott, allmächtiger Schöpfer und Beherrscher des Himmels und der Erde, machtvoll Vollkommener, „alles bestimmende Wirklichkeit" (Bultmann, 1966, 26)? Die kaum zusammenzuhaltende Spannung des christlichen Gottesglaubens klafft genau hier auf: Gottes Größe und Vollkommenheit – über die hinaus Größeres und Vollkommeneres nicht mehr vorstellbar ist – kann nur im Blick auf seine in Jesus Christus (→ Christologie; → Jesus Christus, bibeldidaktisch, Grundschule; → Jesus Christus, bibeldidaktisch, Sekundarstufe I und II) Mensch gewordene Treue erahnt werden, in der er die Gemeinschaft der Menschen sucht, an ihr bis zum Äußersten teilnimmt, um ihnen so nahe zu kommen. Friedrich Hölderlin hat es ins sprachlich-dichterische Paradox gebracht: „zur Herrschaft war der immer zu groß" (Hölderlin, 1969, 162). Im Messias Jesus geschieht Gottes Teilnehmen, wenn man es neuzeitlich

sagen will: seine Solidarisierung mit den Menschen. Und sie geschieht – schon Paulus hatte das so gesehen –, damit die Menschen in Gottes und Christi Geist an Gottes Lebensfülle teilhaben können und Teilhaber und „Miterben Christi“ werden (Röm 8,17; Gal 4,7), dessen nämlich, der in der Frühgeschichte der → Christologie und der Trinitätslehre selbst Gott genannt wird, weil von ihm bezeugt wird, dass er Gott gelebt hat. Der Heilige Geist aber wird Gott genannt, da er Gott ins Leben bringt, ihn im Leben der Glaubenden gegenwärtig macht, sodass sie den Weg Jesu Christi in Gott hinein („zum Vater“; Joh 14,1-13) gehen und in Gottes Leben ihre Vollendung finden können.

9. Der teilnehmende und Anteil gebende Gott: eine Projektion?

Was hier in den *Metaphern des Anteilnehmens und des Anteilgebens* vorgestellt und Gott zugeschrieben wird, das versucht die theologische Gotteslehre und Trinitätslehre immer wieder neu zu durchdenken, damit der menschlichen Vernunft einleuchten kann, warum es Gottes Göttlichkeit ausmachen kann, *so* da zu sein. Am eindrucksvollsten ist das vielleicht bei Bonaventura, dem Zeitgenossen des Thomas von Aquin, gelungen. Er denkt Gott als die höchste Wirklichkeit einer Liebe, die sich selbst auf die höchst denkbare und vorstellbare Weise mitteilt, als höchste Mitteilsamkeit (*communicabilitas*): der göttliche Vater, der „alles“ mit seinem Sohn teilt und dessen Teilen der Heilige Geist ist; Gott, der als der Vater im Sohn durch den Heiligen Geist sich mit den Menschen teilt, sich ihnen kommuniziert, sodass sie an ihm Anteil haben können (Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, 1295, VI 3).

Es bleibt die Herausforderung des christlichen Gott-Denkens bis in die Gegenwart hinein – und man wird sie wohl nie hinter sich haben –, mit der Frage umzugehen, ob dieses Gottes-Denk-Bild nicht doch nur ein menschlich-allzumenschliches Hoffnungsbild ist, eine Projektion, in der die Menschen ihre tiefste Sehnsucht in Gott und durch ihn gerettet sehen wollen (Feuerbach, 1967). Glaubende werden diesem Verdacht entgegenhalten, dass ein menschenfreundlicher Gott gar nicht anders gedacht und geglaubt werden kann als der Gott, der sich den Menschen selbst gibt und ihnen so zur Erfüllung ihrer Hoffnung auf ein Leben in Fülle (Joh 10,10) wird. Sie werden aber – im Sinne einer negativen Theologie – einräumen, dass auch die eindrucksvollsten Denk-Bilder das Da-Sein Gottes nicht abbilden und schon gar nicht beweisen können. Den Glaubenden steht kein Bescheidwissen über Gott zur Verfügung. Sie werden vielmehr – wenn sie das können – die Hoffnung hegen, dass Gott – wenn

er denn da ist – unendlich größer ist als das Menschen-Gedachte, gewiss nicht kleiner.

10. Gottes*lehre* im Religionsunterricht?

Welche Bedeutung kann es haben, die Zeugnisse einer biblischen Gottes-Geschichte und des jüdischen wie des christlichen Gott-Denkens im Religionsunterricht ins Gespräch zu bringen? Es wird nicht darum gehen können, ein Wissen über Gott zu vermitteln, das „letzte Fragen" beantwortet und die Sicherheit gibt, dass mit dieser Antwort keine existenziell wichtigen Fragen ungeklärt bleiben müssen. Es kann nur darum gehen, Bezeugungen des Gottesglaubens als *Zeugnisse* lesbar und hörbar zu machen, die geschichtlichen *Erfahrungen* als das Geschehen von Gottes Präsenz im jeweils Geschehenen deuten und dem Leben der von diesen Zeugnissen Überzeugten eine neue Richtung geben oder einen neuen Horizont öffnen. Den Glaubenden des Volkes Israel bezeugte sich Gottes hilfreiche Anwesenheit, da er neu und überraschend an Menschen handelte, da er immer wieder von Neuem als Befreier- und Erlösergott erfahrbar wurde: als Befreier aus der Hand der Unterdrücker in Ägypten und Babylon, aus der Wüstennot, aus der Geistlosigkeit erstarrter Herrschaftsverhältnisse und religiöser Ordnungen, aus der Hoffnungslosigkeit der Heimatlosen, aus der Macht der Sünde und des Todes, aus dem falschen Bewusstsein der Selbst-Mächtigkeit, aus den Depressions-Erfahrungen der Angst, der Selbst-Entwertung und der Sinnlosigkeit, aus den Teufelskreisen der Verfeindungen und Rivalitäten, als der Exodus-Gott, der aus der Enge der Bedrückung und falscher Lebensorientierungen in die Weite eines Gott-erfüllten Lebens führt.

Beweisen ließ sich hier nichts. Aber wer Gott in diesen Vorkommnissen am Werk sah, der nahm sie als Hoffnungszeichen dafür, dass in ihnen eine gute Geschichte ihren Lauf nahm, in der es um Freiheit und Gerechtigkeit für die Unterdrückten ging, um eine Zukunft, die Gott gehören würde und deshalb auch all denen, die auf ihn hofften. Unter denen, die Jesus Christus (→ Jesus Christus, bibeldidaktisch, Grundschule; → Jesus Christus, bibeldidaktisch, Sekundarstufe I und II) nachfolgten, machte sich schließlich die Hoffnung breit, dass die menschliche Leidens- und Katastrophengeschichte nicht die letzte Instanz sein würde; dass das, was in ihr den Sieg davonzutragen schien, bei Gott eine „Revisionsinstanz" finden würde, die sich der enttäuschten Hoffnungen auf Menschlichkeit und erfülltes Leben annehmen und das so elementar Erhoffte zur Wirklichkeit, die hoffnungslosen Teufelskreise dieser Welt aber zur endgültig abgetanen Vergangenheit machen würde – so wie es der Glaube an Jesus

Christus selbst, den auferweckten Gekreuzigten, sehen konnte.

Christlicher Gottesglaube versucht sich in dieser Hoffnung festzumachen und dem Zynismus einer Machtgeschichte, in der das Recht des Stärkeren auf ewig Recht bleiben soll, möglichst keinen Raum zu lassen. Es ist eine höchst gewagte Hoffnung, die hier „gehegt“ wird. Sie kann sich gegen die Selbstverständlichkeiten einer Welt, in der Rücksichtslosigkeit und wirtschaftliche Stärke sich immer wieder als übermächtig erweisen, vielleicht nur im „Bunde“ mit einem Gott retten, der auch von den „Götzen“ dieser Welt nicht aus der Welt und dem Leben der Menschen hinausgedrängt werden kann.

Christlicher Gottesglaube versucht es mit einer Hoffnungsperspektive, welche die Hoffnungen der Menschen auf ein erfülltes Leben nicht verlorengibt, weil Gott die Menschen nicht verloren gibt, weil er als „Liebhaber des Lebens“ keinen Menschen verloren gibt (Weish 11,24-26). Im Religionsunterricht könnte es darum gehen, diese biblische Hoffnungsperspektive kennenzulernen, eigene Hoffnungen in sie einzubringen und kritisch danach zu fragen, ob sich in ihr auch eine Handlungsperspektive erschließt, in der mehr möglich wird, als sich mit dem Gegebenen „um Gottes Willen“ abzufinden. Wenn Gott im Leben junger Menschen Bedeutung gewinnen kann als Glaubens-Rückhalt für ihre kühnsten Hoffnungen und ihre Weigerung, mit dem Unrecht einverstanden zu sein, so werden sie auch mit der Frage ringen können, ob ihnen da Gott selbst zur Wirklichkeit geworden ist – oder eben doch nur zur Ausgeburt einer Hoffnung, die ohne ihn nicht auszukommen scheint. Der Religionsunterricht wird ihnen vielleicht auch dabei helfen können, mit dieser und mit vielen anderen im Glauben nicht „erledigten“, sondern lebendig bleibenden Fragen zu leben.

11. Konturen einer Didaktik der Gottesfrage

Damit die Gottesthematik in ihrem existenziellen Ernst und ihrer bleibenden Offenheit für den Bildungsprozess von Kindern und Jugendlichen zugänglich, bearbeitbar und fruchtbar werden kann, sind keine starren Rezepte zu befolgen, wohl aber Orientierungsmarken zu beachten, welche Sach- und Subjektorientierung ausbalancieren helfen. Konkret gilt es, die Gottesfrage existenziell, plural, spannungsreich, deutungsoffen sowie diskursiv ins Spiel zu bringen, um den Lernenden sach- und subjektgerechte Wege zu diesem Schlüsselthema des Religionsunterrichts zu ebnen.

Das letzte Geheimnis des Daseins eröffnet sich konkreten Menschen im Modus raumzeitlicher Erfahrungen. Dieses *existenzielle* Signum der Gottesfrage ernst

nehmend, konfrontiert der Religionsunterricht die Schülerinnen und Schüler mit erfahrungsverwurzelten Gotteszeugnissen, die sie im Lichte neuer, eigener Erfahrungen reflektieren können. So lädt er dazu ein, „in den Erfahrungen anderer nach Spuren Gottes zu suchen“ (Englert, 1995, 56). Wie schon die Bibel selbst bringt der Religionsunterricht dabei *plurale* und *spannungsreiche* Gotteszeugnisse zur Geltung (Englert, 2007, 183), um das letzte Geheimnis von Welt und Wirklichkeit weder zu fixieren noch zu banalisieren, sondern seine Unverfügbarkeit zu wahren. Dunkle und rätselhafte Seiten Gottes nicht aussparend (Ritter, 2006, 184-187), die mit analogen Erfahrungen im eigenen Leben korrespondieren, initiiert der Religionsunterricht eine *deutungsoffene* Erkundung von Gotteszeugnissen (Niehl, 1992, 22;24). Fern davon, das Geheimnis des Daseins zu vereindeutigen, wird den Schülerinnen und Schülern zugetraut und zugemutet, in eigener Freiheit plausible Lesarten existenzieller Gotteszeugnisse zu entdecken und zu entwickeln. Gerade weil menschliches Denken und Sprechen das Geheimnis von Welt und Wirklichkeit nie einholen kann, besteht die Gefahr, beim Gottesthema elementare Maßstäbe der Rationalität aus den Augen zu verlieren. Solch irrationaler Gottesrede entgegenwirkend, welche sich auf bloße Geschmacksfragen reduziert, fordert und fördert der Religionsunterricht eine *diskursive* Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. Gerade im bildenden Setting dieses Schulfaches soll erprobt und erlernt werden, mit Blick auf das letzte Geheimnis unseres Daseins nachvollziehbar zu sprechen und begründet zu argumentieren (Englert, 2007, 184).

Literaturverzeichnis

- Anselm von Canterbury, Proslogion, 1078. Online unter: http://12koerbe.de/pan/proslog.html, abgerufen am 28.11.2014.
- Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, 1295. Online unter: www.unifr.ch/.../files/WebPaper/Bonaventura_Itinerarium/page.pdf, abgerufen am 28.11.2014.
- Bultmann, Rudolf, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Bultmann, Rudolf (Hg.), Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 6. Aufl. 1966, 26-37.
- Denzinger, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (DH). Lateinisch – Deutsch. Hg. von Peter Hünermann, Freiburg i.Br. 44. Aufl. 2014.
- **Englert, Rudolf, Gottesglaube hier und heute. Empirische Erkundung und theologische Herausforderung, in: Theologische Revue 103 (2007) 3, 177-186.**
- Englert, Rudolf, Annäherungen an das Geheimnis. Zur Rede von Gott im Religionsunterricht, in: rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen 38 (1995) 1, 49-58.
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, in: Feuerbach, Ludwig, Werke in sechs Bänden. Hg. von Erich Thies, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1967, Erstveröffentlichung 1841.
- Foerster, Heinz von, KybernEthik, Berlin 1993.
- Hölderlin, Friedrich, Friedensfeier. Dritter Ansatz, in: Hölderlin, Friedrich, Werke und Briefe. Hg. von Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1969, 161-163.
- Hochstaffl, Josef, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.
- Jonas, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987.
- Kant, Immanuel, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, nach Vorlesungsskripten und Notizen erstellt von Gottlob Benjamin Jäsche, in: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abtheilung: Werke, Bd. IX: Logik, Physische Geographie, Pädagogik, Berlin/Leipzig 1923, 1-87.

- Kirchenamt der EKD (Hg.), Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 3. Aufl. 1995.
- MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2010“, Kommentarband I: Erkenntnisse zur Situation von Kirche und Glaube sowie zur Nutzung medialer und personaler Informations- und Kommunikationsangebote der Kirche im Überblick. Ergebnisse repräsentativer Befragungen unter Katholiken sowie der Gesamtbevölkerung, München 2010.
- Niehl, Franz W., Gottes Suche. Christlicher Glaube und das Handwerk des Lebens, in: Katechetische Blätter 117 (1992) 1, 14-25.
- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988.
- **Porzelt, Burkard, Gottesglaube hier und heute? Eine empirische Erkundigung, in: Christlich Pädagogische Blätter 121 (2008) 1, 2-6.**
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. u.a. 1976.
- **Ritter, Werner H., Gott, Gottesbilder und Kinder, in: Hilger, Georg/Ritter, Werner H., Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München/Stuttgart 2006, 169-189.**
- Sölle, Dorothee, Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992.
- Stögbauer, Eva Maria, Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche, Religionspädagogische Bildungsforschung 1, Bad Heilbrunn 2011.
- Terwey, Michael, Konfessionelle Entfremdung und Gott: Ein Vergleich von Daten aus den USA und Deutschland, in: Terwey, Michael/Baltzer Stefan (Hg.), ALLBUS 2012 – Variable Report. GESIS Variable Reports 2013/16, Köln 2013, iii-xv. Online unter: http://info1.gesis.org/dbksearch/file.asp?file=ZA4614_cdb.pdf, abgerufen am 28.11.2014.
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1266-1273. Online unter: http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.i.html, abgerufen am 28.11.2014.
- TNS Infratest Sozialforschung, Daten zur Religiosität aus den Shell-Jugendstudien 2006 und 2010, München (unveröffentlichte

Präsentation) 2011.
- Werbick, Jürgen, Gottesglaube hier und heute. Die theologische Herausforderung, in: Christlich Pädagogische Blätter 121 (2008) 1, 7-10.
- Werbick, Jürgen, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i.Br. u.a. 2007.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen, Frankfurt a.M. 9. Aufl. 1973.
- Zentralstelle Bildung der DBK (Hg.), Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, München 1998.

Impressum

Hauptherausgeberinnen:
Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)
Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de