

# BIBEL UND KIRCHE

## Gottesbilder

- |    |                          |  |
|----|--------------------------|--|
| 1  | Zum Thema des Heftes     | Gottesbilder oder<br>Wie die Bibel von Gott spricht              |
| 2  | Jürgen Werbick           | Auf der Spur der Bilder  |
| 10 | Norbert Clemens Baumgart | Unaufgebar:<br>Die Spannung in der Gottesrede                    |
| 19 | Hermann-Josef Venetz     | Der Gott der Gleichnisse Jesu                                    |
| 23 | Marie-Louise Gubler      | Der Gott Jesu und die Frauen                                     |
| 28 | Peter B. Steiner         | Kirchenbau als Gottesbild  |
| 36 | Mit anderen Augen        | Carlos Mesters: Gott ist Liebe<br>Anselm Grün: Gotteserfahrungen |
| 40 | Biblische Bücherschau    | Roif Baumann:<br>Neuere Bücher zum Thema „Gott“                  |
| 50 | Biblische Umschau        | Meldungen  |

## Gottesbilder oder Wie die Bibel von Gott spricht

„Du sollst dir kein Gottesbild noch irgendein Gleichnis machen“, so beginnt das Bilderverbot in Ex 20, 4, das zusammen mit dem Fremdgötterverbot am Beginn der „Zehn Gebote“ steht. Dieses Verbot, das in seinem historischen Kontext zuallererst ein Kultbildverbot war, das sich gegen die Abbildung des Gottes Israels als Götter- und Götzenstatue und damit gegen deren Ge- und Mißbrauch richtete, ergibt auch heute noch Sinn: Es spricht gegen die Versuchung, Gott durch Bilder definieren und begrenzen zu wollen und zu vergessen, daß Gott letztlich nicht verfügbar ist.

Trotz dieser wichtigen Weisung redet die Bibel vom Buch Genesis an bis zur Offenbarung des Johannes von Gott in einer Fülle von Bildern und Gleichnissen. Einige dieser Wort-Bilder sind uns sehr vertraut, andere fremder: Gott erscheint in der bildlichen Sprache der Bibel wie ein Vater, ein König, ein Richter, wie ein Fels, eine Burg, wie ein Löwe, ein Vogel, eine Quelle, wie eine Mutter und Hebamme; gerade Jesus redet immer wieder in Gleichnissen von Gott und dem Reich Gottes. Die Rede von Gott ist überreich und vielfältig, so vielfältig, wie die Gottes-Erfahrungen der Menschen waren, die uns ihr Glaubenszeugnis in der Bibel überliefert haben. Sie bezeugen Gottes Wirken, sie reden, singen und klagen von dem, was sie erfahren haben. Die Rede von Gott, die Gottesbilder der Bibel sind also nicht hergestellte Bilder, die Menschen nach ihrem Wunsch und ihren Projektionen angefertigt haben; es sind vielmehr Wort-Bilder und Reden von Gott, die sich „eingestellt haben“ (Jürgen Ebach), die nicht verfügbar und machbar sind, sondern von Beziehung, dem Geschehen zwischen Gott und Menschen Zeugnis geben.

„Bilder sind Wege“, so heißt ein Buch von *Jürgen Werbeck*, der den einleitenden Beitrag in diesem Heft geschrieben hat. Damit ist ein weiterer Aspekt der biblischen Gottesbilder genannt: Die Gottesbilder der Bibel können Menschen auf ihrem Weg zu Gott und zu sich selbst weiterbringen, aber auch behindern. Jürgen Werbeck fordert dazu auf, genau hinzuschauen, wie die Gottesbilder die jeweilige Wirklichkeit der Menschen in ihren konkreten gesellschaftlich-politischen Situationen, Konflikten und Umbrüchen widerspiegeln. Er zeigt auf, wie

hilfreich oder auch wie gefährlich ein (z.B. verfestigtes, einseitiges) Bild von Gott sein kann. Gefährlich ist zum Beispiel die Ansicht, der Gott des Alten Testaments sei ein Gott der Rache und Gewalt, der Gott des Neuen Testaments der Gott der Liebe. *Norbert Baumgart* zeigt in seinem alttestamentlichen Beitrag, daß diese Aufteilung nicht aufgeht. Er plädiert vielmehr dafür, die Spannung in der Gottesrede des Alten Testaments wahrzunehmen und führt dies am Beispiel der Sintfluterzählung vor: Angesichts von Gewalt und Boshaftigkeit setzt sich Gott für das Leben ein. In den Reichtum der Bilder und die ungeheure Spannweite der Gottesrede in den Gleichnissen Jesu führen uns die Beiträge von *Hermann-Josef Venetz* und *Marie-Louise Gubler* ein. *Peter Steiner* entführt uns schließlich in die Welt der aus Stein gebauten Gottesbilder: Kirchen und Basiliken, umgesetzte Gottesbilder der Psalmen.

Bilder sind Wege, Einladungen, daß wir uns selbst auf den Weg machen, Gott zu begegnen und dann unsere eigenen Erfahrungen weitererzählen. Dies tun die Beiträge, die unter der Rubrik *Mit anderen Worten* und *Mit anderen Augen* von solchen Bilder-Wegen berichten: *Carlos Mesters* erzählt davon, wie Menschen, die in den Basisgemeinden in Brasilien miteinander Bibel lesen, die Gotteserfahrungen aus ihrem Alltagsleben in der Bibel wiederfinden. Welche Techniken das Mönchtum anwendet, um sich mit den biblischen Bildern auf den Weg der Gotteserfahrung zu machen, beschreibt *Anselm Grün*.

Schließlich möchte ich Sie hinweisen auf das parallel erscheinende Heft *Gott und die Götter* unserer Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel*, das sich ebenso wie Heft 2/94 von *Bibel und Kirche* mit der Entstehung des Monotheismus angesichts einer polytheistischen Umwelt beschäftigt. Es liefert aus biblisch-archäologischer Sicht wichtige Ergänzungen zur vorliegenden Thematik. Eine ausführliche Information und Einführung in dieses Heft finden Sie auf S. 52.

Ich wünsche Ihnen viel Freude beim Lesen der Beiträge und Lust, sich neu auf den Reichtum der biblischen Wort-Bilder einzulassen!

*Bettina Eltrop*



Bild oben:  
Fresko in St. Proculus, Naturns.

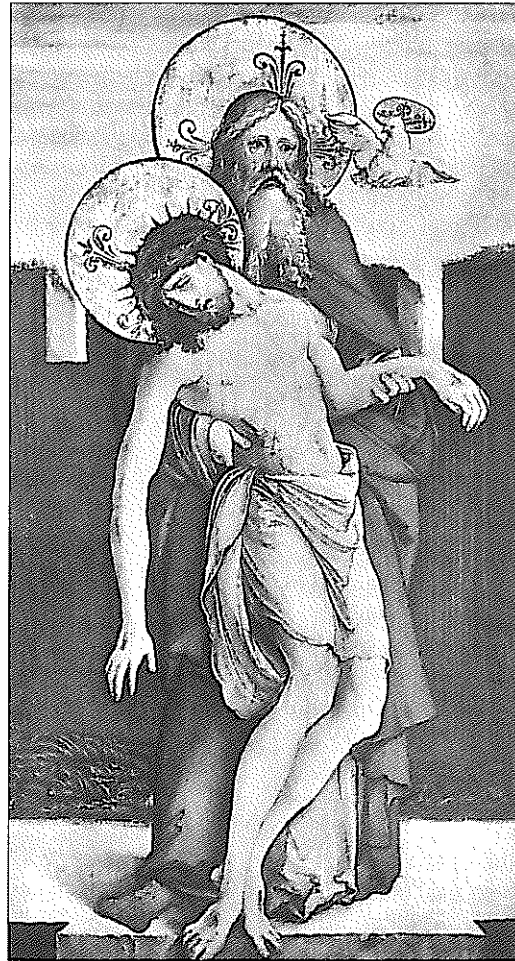


Bild rechts:  
Gnadenstuhl, dem Meister von  
Meßkirch zugeschrieben.

### „Image-thinking“?

Vor mir liegen zwei „Gottes-Bilder“ auf Kunstpostkarten; beide in der Zeit der Gotik gemalt, das eine kaum hundert Jahre später als das andere. Das frühere ist ein Fresko aus dem Proculus-Kirchlein im Südtiroler Naturns, das für seinen vorkarolingischen Freskenzyklus bekannt ist. Das Bild, auf das ich mich beziehe, stammt aber aus späterer Zeit, aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Gottvater ist dargestellt als „Pfeile-Schleuderer“. Er zielt auf die Menschen, die sich nicht nur unter dem weiten

Mantel der Gottesmutter bergen, sondern auch unter dem Mantel des Schmerzensmannes Jesus Christus, seines Sohnes. Aber damit nicht genug der Überraschungen: Die Pfeile können seinen Mantel nicht nur nicht durchdringen. Er wendet sie gleichsam auf den „Absender“ zurück; zwei Pfeile sind – deutlich sichtbar – auf einer Rückflugbahn, auf der sie den Vater treffen müssten.

Es sind Pestbilder, die den Vater-Gott so darstellen: er schickt die Pest wie einen Pfeil, der das Leben der Menschen bis ins Innerste durchbohrt, die Betroffenen „zur Strecke bringt“; der „väterliche

Gott“ wie ein grausamer Jäger, dem nichts entgeht, wenn er es erst einmal ins Auge gefaßt hat. Aber man entgeht ihm, wenn man sich vertrauensvoll unter den Schutzmantel der Gottesmutter oder des Gottessohnes flüchtet. Es sind Bilder einer aufs Äußerste gespannten Gottesbeziehung: Die Hoffnung auf Rettung durch das Leiden des Gekreuzigten wird gegen den Schrecken mobilisiert, einem grausamen Schicksal – und dem, der es schickt – hilflos ausgeliefert zu sein. Vielleicht darf man sogar so weit gehen und die auf den Vater zurückgewendeten Pfeile als unbewußten Ausdruck einer abgründigen Aggressivität gegen diesen Vatergott deuten, der so grausam ist – so grausam wäre, wenn der Sohn die Frommen nicht gegen seine Grausamkeit schützte –, Menschen wie ein gejagtes Wild zur Strecke zu bringen.

Das zweite Bild – ein „Gnadenstuhl“, um 1530 gearbeitet und dem Meister von Meßkirch zugeschrieben – zeigt einen völlig anderen Vater-Gott. Hier hält der Vater den Gekreuzigten in seinem Schoß, selbst vom Schmerz gezeichnet, geradezu überwältigt. Er ist nicht der souveräne Weltenherrscher, der dem Betrachter nur den „Rechts-Grund“ seines Erbarmens vor Augen hält: Er ist selbst ganz hineingezogen in das Todesgeschick seines Sohnes, von ihm zutiefst in „Mitleidenschaft“ gezogen. Wie mögen die Beter des späten Mittelalters in solchen Bildern dem Geheimnis Gottes begegnet sein? Sie waren immer noch den Pestkatastrophen ausgeliefert, Zeiten des wirtschaftlichen Niedergangs, der Kirchenspaltung und der daran sich anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen. Kümmert dich das alles nicht? – so werden viele Beter stillschweigend und ratlos Gott, den Weltenherrscher und „Schicksalslenker“ gefragt, ja angeklagt haben? Warum hast du kein Erbarmen mit uns, die tagtäglich von der Grausamkeit des Schicksals überfallen, von der Rücksichtslosigkeit der Mächtigen ausgepreßt, von Krankheiten in Todesnähe gezerrt werden? Gott-Vater zeigt sich den Betern überwältigt von seinem Schmerz – er trägt den Gekreuzigten auf dem Schoß. Dürfen sie nicht hoffen, daß ihr Schmerz ihm so nahegeht, daß er im Gekreuzigten auch sie – die hier und jetzt Leidenden – „auf seinen Schoß nimmt“?

Im Hebräischen ist der Mutterschoß Inbegriff des Erbarmens: die Mutter, die das Kind auf ihren Schoß zieht, leidet mit ihm; es geht ihr bis in die „Eingeweide“. Die Vesperbilder der „Pietà“ stellen das im Spätmittelalter dar. In dieser Zeit werden auch die „Gnadenstühle“ zur Pietà. Sie zeigen uns den mütterlichen Vater, der sich unseren Schmerz und die Katastrophen dieser Welt nahegehen läßt. Und das Kreuz seines Sohnes – der auf dem Schoß des Vaters ruhende Leichnam des Gekreuzigten – ist nun Darstellung seines Mitleidens mit Menschen, die vom Leben, von der Schuld ihrer Mitmenschen, von einem „unbarmherzigen Schicksal“ gekreuzigt werden. Auch sie nimmt er mit seinem Sohn auf den „Schoß des Erbarmens“; auch von ihrem Leid läßt er sich berühren – und eben dies ist dann sein „Erbarmen“. Es verbindet ihn mit den Leidenden – im Geist der „Sym-pathie“. Die Gestalt der Taube, die Vater und Sohn verbindet, stellt ihn symbolisch dar.

Ganz unterschiedliche „Theologien“ stehen hinter der Darstellung Gottes in Naturns und dem Gnadenstuhl des Meßkircher Meisters; nicht nur unterschiedliche Theologien: unterschiedliche, fast gegensätzliche „religiöse Einstellungen“, „Anschauungen“ und Gefühle kamen in ihnen zum Ausdruck oder konnten sich an sie heften. Bilder können ausdrücken, wer Gott für mich ist, was er „mit mir macht“, wer er für mich sein soll. In ihnen kann ich meine Ausgeliefertheit und mein Rufen nach Gott wiedererkennen und dargestellt sehen, was meine Gottesbeziehung zuinnerst ausmacht. Bilder galten früh als die Biblia pauperum, nicht nur deshalb, weil die Armen und Kleinen nicht lesen konnten, sondern wohl auch deshalb, weil sie sich in ihnen eher wiedererkannten als in den mehr oder weniger theologielastigen Worten der Liturgie und der Predigten oder in dem, was man allenfalls hätte nachlesen können – die Bibel gehörte für die „Laien“ damals ja nicht dazu.

Theologie und die Bilder waren schon nicht mehr „in Rufweite“ füreinander, sehr zum Schaden einer Theologie, die sich von der Botschaft der Bilder abgelöst hatte, weil sie ihr zu „sinnlich“ und damit zu wenig „gedacht“ schien. Hätte sie sich nicht von den Bildern zu denken geben lassen

soilen und sich so die Fühlungnahme mit dem, was die Bilder ausdrücken, bewahren können? Vielleicht ist die Frage etwas anachronistisch. Die Formel von den Bildern (bei ihm: den „Symbolen“), die zu denken geben, stammt von Paul Ricoeur.<sup>1</sup> Und die hermeneutisch-theologische Anweisung zum „image-thinking“ – zum Denken in Bildern – ist von Theologen am Ende unseres 20. Jahrhunderts formuliert worden.<sup>2</sup> Aber die Wertschätzung des Bild-Denkens ist in den biblischen Überlieferungen und den von ihrer Auslegung geprägten Kulturen praktisch von Anfang an zu beobachten. Die Gottes-Bilder des Herausrufenden und seinem Volk in die Wüste und in die Freiheit Voranziehenden, des inmitten der heiligen Stadt Thronenden, des Weltenlenkers, der auch fremde Völker zum Instrument seines heiligen Willens macht, das Bild des Heimatischen, der mit seinem zerschlagenen Volk ins Exil zieht und mit ihm Not leidet; die Bilder von Erlösung, die etwa Paulus in der Meditation des biblischen (alttestamentlichen) Erbes gewinnt, die Bilder von der Endzeit, die Bilder von der Kirche als „Leib Christi“ oder als göttlich-päpstliche Monarchie – sie sind ja allesamt nicht nur „didaktische“ Bebilderungen eines zuvor schon erarbeiteten gedanklichen Konzeptes für die zum theologischen Denken noch nicht hinreichend Gebildeten. Sie sind vielmehr Quellort der Theologie – selbst schon authentische geistlich-theologische Erarbeitung von Glaubenserfahrungen. Wenn das Symbol – mit Paul Ricoeur – als „das Erwachen der Reflexion“ bezeichnet werden darf<sup>3</sup>, so zeigen nicht nur die Sprach-Bilder der biblischen Schriften und der frühen Theologie, sondern ebenso die Darstellungen ihrer Themen in der bildenden Kunst eine wache Glaubensreflexion am Werk: Die Bilder – ob Kunst- oder Sprachbilder – *reflektieren* Erfahrungen mit der „göttlichen Wirklichkeit“; sie spiegeln wider, wie das Licht (der „Glanz“) aber auch der Schatten des Göttlichen in die Menschenwelt fällt – sie verändert, in „neuem Licht“ erscheinen läßt.

### Projektionen?

Oder erscheint das Göttliche hier eher im Licht des Menschen, seiner Sehnsucht, seiner Ängste, seiner nicht verarbeiteten frühen Konflikte und Frustrationen, seines „Erkenntnis-Narzißmus“, der ihn alles Seiende auf Menschenmaß – aufs Menschenbild – zurückführen läßt? Schon Xenophanes hatte dafür nur noch milden Spott übrig: „Hätten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen, könnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen, alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder, auch die Bilder der Götter, und je nach dem eigenen Aussehen würden sie auch die leibliche Form der Götter gestalten“ (Fragment B 17).

Xenophanes' Kritikintention war dabei durchaus begrenzt. Sie galt – im Sinne einer antiken „Negativen Theologie“ – dem Schutz des einen Göttlichen „hinter“ allen Bildern in seiner Unsagbarkeit und Unvorstellbarkeit. Mehr als zwei Jahrtausende später denkt Ludwig Feuerbach unvergleichlich radikaler: Die Menschen projizieren in den „Himmel“, was ihnen schmerzlich fehlt; sie malen sich einen Gott aus, der fertigbringen soll, woran sich der Mensch, so wie er sich in seinem endlich-welthaften Dasein nun einmal vorfindet, gehindert sieht. Die Gottesbilder sind „Produktionen“ des menschlichen Herzens, seines Fühlens; an den Bildern von Gott gibt der Mensch sich selbst zu erkennen: in seinen Wünschen nach Unendlichkeit und in den Möglichkeiten, die die Menschengattung als ihr Wesen vor sich sieht. Der religiöse Gottesglaube hätte sein Wesen dann darin, daß er das Wesen der Abbildung, wie es sich in der religiösen Bilderwelt auslegt, naiv verkennt. Die Bilder sind eben nicht Abbildungen des Göttlichen, sondern Projektionen, die ins Objektive – Gegenüberstehende – veräußerlichten tiefsten Wünsche, das Geheimnis des Menschseins.<sup>4</sup>

Feuerbachs „Hermeneutik des Verdachts“ hat mit ihrer Unterstellung, die Gottes-Bilder seien

*nichts als* Projektionen das naheliegende Gegenargument auf den Plan gerufen, das ganze Projektions-Konzept sei *nichts als* die Projektion des radikal autonom sein wollenden Menschen, der eben nur noch seine eigenen Entwürfe und „Wirklichkeits-Bilder“ als Realität anerkennen will und nicht mehr damit rechnen kann, daß der Mensch – weil er gar nicht anders kann – in Bildern das ihn schlechthin angehende und herausfordernde *Andere* seiner selbst zur Sprache zu bringen versucht. „Nichts-als-Argumente“ sind zu Recht ideologieverdächtig geworden: Da sollen einfache Lösungen angeboten werden für möglicherweise ziemlich komplizierte Zusammenhänge und Wechselwirkungen. Wer „nichts anderes als“ sagt, meint damit nur, daß er sich für nichts anderes als... interessiert.

Aber soviel ist von dieser Hermeneutik des Verdachts für die Würdigung der Gottes-Bilder eben doch „hängengeblieben“: Theologie und gläubige Reflexion gestehen mehr oder weniger freimütig zu, daß sich in den Gottes-Bildern der Bibel und der daran sich anschließenden Glaubensüberlieferungen nicht nur Gottes Wirklichkeit widerspiegelt, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr die Wirklichkeit des Menschen, die konkrete gesellschaftlich-politische Situation, seelische oder gesellschaftliche Konflikte, handfeste Interessen und erschütternde Umbrüche, Aufbrüche und die Verarbeitung von Enttäuschungen. Was Menschen in einer konkreten Situation als Widerfahrnis oder als Herausforderung des Göttlichen wahrnehmen, das prägt ihre Wahrnehmung gesellschaftlicher Spannungsverhältnisse ebenso, wie ihre Selbstwahrnehmung – und umgekehrt: Was hier und jetzt zur Entscheidung steht und umstritten ist, was mir in meiner Biographie an prägenden Vorstellungsmustern und weiterwirkenden Konflikten zugewachsen ist, das „malt“ die Gottes-Bilder mit, in denen wir ja unvermeidlicher- und glücklicher Weise Gott und unsere Welt „zusammenbringen“.

Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß man Gott dabei interessegeleitet oder in Konflikten gefangen „verzeichnet“, daß man ihn mehr oder weniger absichtsvoll in die Rolle des Bundesgenossen oder des

Komplizen hineinmalt, daß man mit ihm Politik macht oder ein prekäres seelisches Gleichgewicht aufrechtzuerhalten versucht. Die Geschichte der Gottes-Bilder war immer – zumindest auch – eine Mißbrauchsgeschichte, Geschichte voll hilfloser oder zielbewußter Versuche, Gott und meine/unsere Welt so „zusammenzubringen“, daß man davon selbst einen mehr oder weniger handfesten Vorteil hatte. Gottes-Bilder fallen nicht vom Himmel; und sie stehen nicht für einen exterritorial-heiligen Wahrnehmungsbereich, der ausgegrenzt wäre aus dem Welt-Bereich, in dem ja unablässig darum gerungen wird, wie man Welt – und eben auch Gott – sehen soll.

### „Hermeneutik des Verdachts“<sup>5</sup>

Bei einer kritischen Hermeneutik solcher Gottesbilder kann es nicht darum gehen, ihren „Projektionsanteil“ herauszufiltern – das, was menschlich-allzumenschlich an ihnen wäre, von einem göttlichen Kernbestand abziehen, so daß dann eine authentische Gottes-Abbildung übrigbliebe. Es geht vielmehr darum, den Ideologieverdacht zu kultivieren und ihn zugleich „im Zaum zu halten“, die Mißbrauchsempfindlichkeit auszubilden und zugleich aufmerksam dafür zu bleiben, wo mein Verdacht mich vor allem abschirmt gegen das Herausfordernd-Irritierende eines Bildes, gegen seine kritisch-prophetische Kraft, die wir uns lieber mit der besserwissenden Herleitung vom Leib halten.

Einer theologischen Hermeneutik des Verdachts enthüllt sich die Spannung, die in den Bildern steckt und sie immer wieder in Spannung setzt zu dem Mißbrauch, der mit ihnen getrieben wurde und wird. Daß Gott der „gute Hirte“ ist und sei, ist Grundanliegen und Grunderfahrung glaubender Menschen im Traditionsumfeld der Bibel: daß er meinen Weg durch Finsternis und Not nicht zum Irrweg und zur Sackgasse werden läßt, daß er immer wieder zu den Quellen des Lebens führe und vor dem Einbruch des Unheils bewahre. Daß die Menschen, die ihn so „bilden“, sich als Schafe verstehen sollen, die sich von guten Hirten willig

<sup>1</sup> Vgl. von ihm etwa: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, dt. Frankfurt a.M. 1969, 51 ff.

<sup>2</sup> Vgl. I.U. Dalferth, *In Bildern denken. Die Sprache der Glaubensjahrgang*, in: *Evangelische Kommentare* 3/1997, 165-167; Dalferth be-

ruft sich auf A. Farrer und J. McIntyre.

<sup>3</sup> Vgl. *Die Interpretation*, 52.

<sup>4</sup> Vgl. etwa: L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Theorie Werk*, dt. Ausgabe, Frankfurt a.M. 1976, Bd. 5, 12. 30 u.ö.

<sup>5</sup> Auch diese Formel stammt von Paul Ricoeur; vgl. etwa: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, *Metapher. Zur*

*Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft der „Evangelischen Theologie“)*, München 1974, 24-45, hier 44.

leiten lassen und an sie die Verantwortung für den rechten Weg gern abgeben, das mögen sich die „Hirten“ wünschen, die ihr Hirtenamt unmittelbar von Gottes Hirtesein ableiten, es gewissermaßen stellvertretend auszuüben behaupten. Daß ihnen – ihrem Bildmißbrauch – die „Wahrheit“ des Bildes prophetisch auf den Kopf zugesagt werden mußte, davon geben die Texte des Alten Testaments durchaus Zeugnis: Die sich als gute Hirten ausgaben, haben sich selbst nur die besten Plätze an den Futterkrippen gesichert und dabei „alle schwachen Tiere zur Seite gedrängt“ und mit ihren „Hörnern weggestoßen“. Jahwe selbst will seinen Schafen zu Hilfe kommen, damit sie nicht länger die Beute ihrer „Hirten“ sind (Ez 34, 20-22). Daß es neutestamentlich eine Hirtensorge geben muß, die sich in den Spuren Christi, des Gekreuzigten hält (vgl. Joh 10 bzw. 1 Petr 2,21) und deshalb nicht die Hirtenvollmacht hervorkehrt, sondern die Hirtensorgfalt für die Erschöpften und in die Irre Gegangenen, das ist in den bitteren kirchlichen Auseinandersetzungen in den Jahrhunderten vor und nach der Reformation immer wieder eingeklagt worden. Daß die Hirten und Hirtinnen heute, da ihr Beruf nur noch in einer exotischen gesellschaftlichen Nische ausgeübt werden kann, als Bild der Sehnsucht für einen „menschlichen“ Umgang mit der Schöpfung steht – all das belegt, wie wenig die innere Spannung dieses Gottes-Bildes schon „abgearbeitet“ und harmlos geworden ist, wieviel sie nach wie vor zu denken gibt und herausfordern kann, Gott und unsere Welt oder Kirchenwirklichkeit im Zeichen dieses Bildes zusammenzuhalten.

### Und die „schwierigen“ Gottesbilder?

Der „Hirten-Gott“ ist ein menschenfreundlicher Gott, etwa auch ein „harmloser“ Gott, ein „Nazarener“-Gott, christologisch weichgezeichnet? Ein Gottes-Bild, das man sich gern aussucht aus dem Reservoir der biblischen Gottesbilder; nicht so sperrig oder gar verwundend, wie manche andere, die nicht so gern „gewählt“ werden? Mitunter scheint es fast so, als könne und solle man sich als aufgeklärt Glaubender die Gottesbilder aussuchen, mit

<sup>6</sup> W. Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist, Deutsche Gesamtausgabe*, hg. von L. Müller, Bd. 8, München 1979, 259-294, hier 270.

denen man gut leben kann – und jenen entscheiden den Abschied geben, die einem lebensfeindlich vorkommen. Ist diese Wahlfreiheit in Sachen Gottesbild denn nicht ein bedeutsamer religiöser Modernisierungsgewinn? Aber kann man sich seinen Gott einfach nach dem Idealmodell humaner Attraktivität zurechtmodellieren, so daß er nicht nur meinen Beifall findet, sondern auch jedem dem Gottesglauben nicht von vornherein Abgeneigten einigermaßen akzeptabel erscheint? Gilt auch für Gott der bittere Satz, den Solowjew dem „Antichrist“ in den Mund legt: „Um *angenommen* zu werden, dazu muß man *angenehm* sein“<sup>6</sup>?

Wenn es stimmt, daß die Moderne Gott unter „Akzeptanzdruck“ gebracht hat, so wird es wohl auch stimmen, daß sie die Theologie fortwährend dazu verführt, seine „unangenehmen Züge“ wegzuretuschieren. Gott: eine Herausforderung? Ja, aber nur eine, die man sich gern wählt, weil sie einen „weiterbringt“. Wo man mit ihm nicht weiterkommt, da wird man sich einen anderen wählen – oder ihn sich anders wählen. Da wird man dann auch – nach dem Hans-im-Glück-Prinzip – so lange Ballast abwerfen, bis man sich dem Ziel eines rund um selbst gewählten Lebens-„Programms“ und eines wohlwollenden „Patrons“ für dieses Programm nahe wähnt.

Vielleicht müssen sich gerade die „schwierigen“ Gottesbilder der Traumkarriere zum Programm-direktor meines eigenen Lebens in den Weg stellen. Vielleicht stehen sie auch und gerade für das, was nicht abgewählt werden kann; für Herausforderungen, die ich mir so nicht gewählt hätte, die mir zugemutet sind – und zugetraut werden. Paradigmatisch dafür wäre etwa der Bild-Zusammenhang des fordernden Gottes, mit dem es die Frömmigkeitspraxis des ausgehenden 20. Jahrhunderts besonders schwer zu haben scheint. Sofort drängt sich der Verdacht in den Vordergrund, der fordernde Gott sei nichts anderes als der Schutzpatron einer verklemmten Moralpädagogik, der im skrupulösen Gewissen internalisierte Über-Vater, der seinen „Kindern“ die Freuden des Lebens und das Selbständigwerden mißgönnt. Solche Mißgunst kann durchaus gewalttätig werden; viele religiöse

Biographien sind davon gezeichnet<sup>7</sup>: gewalttätig in der Destruktivität der Selbstverachtung wie der – projektiven – Verachtung der moralisch „Minderwertigen“; gewalttätig in den Zornesausbrüchen eines Schicksals-Gottes, der im Unglück nur die gerechte Strafe an den Ungehorsamen vollstreckt und sich dabei durchaus auch der frommen „Erwählten“ als Handlungsgehilfen bedient. Das Syndrom scheint durchschaut. Dieses Zerrbild eines den Menschen hoffnungslos unter Leistungsdruck setzenden und so in die immer schon zu unterstellende Strafwürdigkeit hineinstoßenden göttlichen „Forderers“ ist theologisch nicht zu retten. Gerade theologisch nicht, wenn man die Grundintention der Rechtfertigungslehre ernstnimmt: das Glaubendürfen an den „grundlos“ und jenseits allen religiösen Leistungszwangs rechtfertigenden Gott. Aber geht man damit der Konfrontation mit dem herausfordernden Gott nicht zu schnell aus dem Weg? Und distanziert man sich nicht zu schnell von zentralen Intuitionen biblischer Gotteserfahrung? Zeichnet man Gott hier nicht zu unbedacht in die Leitbild-Welt einer spätbürgerlichen Laissez-faire-Resignation und Akzeptanz-Sehnsucht ein? Gott: der milde lächelnde Großvater, der den Enkeln und Enkelinnen ihre Unerfahrenheit und ihr Ungestüm gern verzeiht und sich freut, wenn sie sich freuen?

Die leidvolle christliche Mißverstehensgeschichte der jüdischen (schon alttestamentlichen) „Gesetzesfrömmigkeit“ macht es heute unendlich schwer zu sehen, was gerade jüdische Denker unseres Jahrhunderts – mit besonderer Eindringlichkeit nach der Shoah – Christen zeigen wollen: daß von Gott nicht die Rede sein kann, wenn Menschen der Wahrheit ihres Lebens und der sie anfordernden Not ihrer Mitmenschen ausweichen, wenn sie sich nicht für das Geschehen des guten Gotteswillens in der Schöpfung in Anspruch nehmen lassen. Zu Gott ja sagen – also glauben – kann nur, wer danach strebt, mit ihm eines Sinnes zu sein, sich nahegehen zu lassen, was Gott nahegeht. Der erneuerte Bund, das ist ja für Jeremia (31,33-34; vgl. Ez 36, 26-28) die Utopie einer Gesetzestreue, die in keiner

<sup>7</sup> Vgl. etwa: T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1976 mit dem so bezeichnenden Eröffnungswunsch: „Freut euch, wenn euer Gott freundlicher war.“

Hinsicht mehr äußerlich erzwungen wäre, sondern aus dem Mitfühlenkönnen mit Gottes gutem Willen entspränge, aus einem Mitfühlenkönnen, das *alle* zu Propheten und Prophetinnen macht, zu solchen, die aus sich heraus wissen, was nach Gottes Willen werden soll und geschehen wird.

### Und die Opfer?

Das Bild des „Gesetzes-Gottes“ assoziiert hier einen ganz anderen Bildzusammenhang. Aber die Forderung – Gottes Herausforderung – wird dabei gerade nicht ins Unkenntliche weichgezeichnet. Gottes guter Wille ist unendlich anspruchsvoll, gerade weil Gott mich/uns – als Freunde und Freundinnen, nicht mehr als Knechte (vgl. Joh 15,15) – würdigt, seinen Willen, dessen Geschehen ja unsere einzige Hoffnung ist, mitzuwollen und mitzutun. Gottes anspruchsvoller Wille geht nicht darauf, die ihn „Mitwollenden“ ärmer zu machen, gar zu enteignen; er ist ja gerade ihnen zugute *guter* Wille. Aber er fordert sie auf Leben und Tod heraus, damit sie leben – und das Leben in Fülle haben (Joh 10,10) – und es einander weiterschenken. Aber darf man sich verheimlichen, daß es die Glaubenden „etwas kostet“, Gottes guten Willen mitzuwollen – daß das Bild des fordernden Gottes sich eben nicht in die Illusion eines allgemeinen „kostenlosen“ Wohlgefallens auflösen kann?

Es ist gefährlich so zu reden. Allzuviele Menschen sind schon damit manipuliert worden, daß man ihnen beibrachte, was Gott von ihnen verlangt – was sie ihm zum Opfer zu bringen haben: an Freude und Lust, an Selbständigkeit, an Entfaltungsmöglichkeiten. Das ist die eine Seite. Aber es gibt doch eine andere, die man leicht verdrängt. Wenn etwas unter Menschen wachsen und fruchtbar werden soll, so verlangt das Opfer, oft genug einschneidende, freiheitseinschränkende Verzichte. Es kostet etwas, einem Menschen die Treue zu halten, jungen Menschen den Weg in ihr eigenes Leben zu bahnen, alte Menschen nicht einfach „abzuhängen“. Es würde sehr viel kosten, die nachwachsenden Generationen nicht mit den jetzt getroffenen oder verweigerten Entscheidungen im Stich zu lassen. Es kostet viel, meine Lebensform und Lebens-

umstände als Herausforderung anzunehmen und ihnen nicht zu entfliehen in die vermeintlich bessere Alternative, in ein Schlaraffenland, wo eben nicht so viel durch Opfer „erkauft“ werden muß.

So bleibt die Frage: Sind wir bereit, die Zumutungen des Hergeben-, des Verzichten- und Abschiednehmenmüssens als Probe darauf anzunehmen, ob ich bereit bin, etwas zu tun (oder zu lassen) dafür, daß das Glück der Treue, die reife Selbständigkeit unserer Kinder, das Vertrauen in unseren Lebensgemeinschaften, mein Leben und das Leben der auf mich Angewiesenen wachsen können; als Probe darauf, ob unsere hehren Ideale etwas kosten dürfen an Umkehr und Verzicht. Und es bleibt die Frage an unseren Glauben, ob wir unseren „lieben“ Gott in der harten Forderung nach Opfern um der Rettung seiner Schöpfung willen mitsprechen und fordern hören.

### Die Herausforderung der Bilder

Wer solchen Bildzusammenhängen nachdenkt, dem wird aufgehen können, wie sich ihnen eben nicht nur Mißbrauchs- und Manipulationsgeschichten einzeichneten, sondern auch – religiös gesprochen – die Spuren herausfordernder Gottbegegnungen, Spuren einer Konfrontation, die den Menschen, der ihr nicht ausweicht, in seine Wahrheit rufen – und Gott als den Rufenden ins Bild bringen. Die Hermeneutik des Verdachts entwickelt sich dann in zwei gegenläufige Richtungen: Anstößige Bilder mobilisieren den Verdacht gegen das Hereinziehen Gottes in menschlich-allzumenschliche Mißbrauchszusammenhänge; sie provozieren aber auch den Verdacht gegen ein allzu selbstverständliches Fertigseinwollen mit ihnen: gegen die schnelle Denunziation, die sich als Verdrängungsversuch herausstellen kann.

Die Herausforderung der Bilder läge darin, dem einen Verdacht nicht zu Lasten des anderen pauschal nachzugeben, sondern den „Konflikt der Interpretationen“<sup>8</sup> auszutragen, in dem sich ein Verdacht am anderen abarbeitet, um so der Herausforderung dieses Bildes (bzw. Bildzusammenhangs) auf die Spur zu kommen. Man wird dabei die kriti-

sche Sorgfalt gegenüber den ideologischen Vereinnahmungen etwa der Opfer-Bilder gerade nicht zurückstellen müssen, um die konfrontative Schärfe, mit der sie in unserer Situation die Ausflucht des Verdrängens abschneiden wollen, entdecken zu können. Es ist vielmehr gerade so: Wer sich dem Ideologisierungverdacht entziehen will, der hält ihn im Verborgenen lebendig; und so kann er sich dem Einspruch der insgeheim beargwöhnten Bilder nicht mehr ernsthaft stellen.<sup>9</sup>

Bilder und Bildzusammenhänge sind hier als Spannungsgeflecht verstanden; sie geben ihre Botschaft nur dem mit, der sich in dieses Spannungsgeflecht einbeziehen und so auf seine Lebensspannung hin ansprechen läßt: auf den Mißbrauch, den er erfahren hat oder fürchtet, und die Erfahrungen eines herausfordernden Gutseins, denen man dann doch lieber nicht konsequent Raum geben möchte; auf individuelle oder gesellschaftliche Ausweichstrategien und die tiefe, oft so hilflose Sehnsucht nach Angenommen- und Gewürdigtsein jenseits all dessen, worauf man sich ein Anrecht erwerben könnte; auf die Mißbrauchbarkeit dieser Sehnsucht in gesellschaftlichen und kirchlichen Manipulationssystemen und auf die hoffende Ahnung, dem Versprechen, dem diese Sehnsucht auf der Spur bleibt, zuletzt doch glauben zu dürfen.

### Vom Spannungsreichtum der Metaphern

Die Bilder des Glaubens bilden nicht ab; und die Sprach-Bilder beschreiben nicht einfach, was der Fall ist. Sie provozieren dazu, die Wirklichkeit Gottes mit der Lebenswelt des Menschen, der sich ihnen aussetzt, zusammenzubringen und zusammenzuhalten und *sich vorzustellen*, wie diese Welt sich verändert, wenn sie zum Ort der Gegenwart Gottes (seiner „Gnade“) wird. Die Imagination der Bilder setzt sich also nicht illusionär über eine Wirklichkeit hinweg, deren Anblick man kaum noch aushält. Sie sieht vielmehr *dieser* Wirklichkeit schon an, was aus ihr werden kann und werden soll, da Gott sich ihr zuwendet und Menschen dafür

in Anspruch nimmt, diese Zuwendung zu bezeugen. Auch die „Gottes-Bilder“ sind zugleich Bilder für das Ankommen und Ankommenwollen Gottes in unserer Welt, Bilder für das Erfasstwerden von Gottes Ankunft. Die Sprach-Bilder der Gleichnisse machen das unübersehbar deutlich.

Bilder des Glaubens sind in sich eine unabgeschlossene, Betrachter oder Hörer mit „einschaltende“ Übersetzung: die Übersetzung Gottes in das menschlich Vorstellbare bzw. das Übersetzen – im Sinne von: Hinüberbringenwollen – des menschlich Vorstellbaren in den offenen Raum der Möglichkeiten Gottes und seines guten Willens. Dieser doppelte Übersetzungsvorgang macht die Glaubens-Metaphern zu jenem spannungsreichen Sprachgeschehen, worin „der Glaube die Wahrnehmung des Neuen mit den Mitteln des Alten zur Sprache bringt“. Er verlangt nach einer Theologie, mit deren Hilfe die Metaphern nicht nur als Übersetzungsversuche „von einst und von anderen verstehbar werden, sondern zur Wahrnehmung der Gegenwart Gottes hier und jetzt in unseren Lebenswirklichkeiten Anstoß geben.“<sup>10</sup>

Eine Theologie, die sich von Glaubens-Metaphern zu denken geben läßt<sup>11</sup>, vollzieht nach, wie Gott sich durch seinen Geist in menschlichen Lebenswirklichkeiten zur Sprache bringt und gegenwärtig, wie er sich und seinen guten Willen in Geschehenssequenzen und herausfordernde Verheißungen übersetzt, die ihm in aufschlußreicher Weise ähnlich sehen, obwohl und weil sie für menschliche Vorstellungskraft keineswegs selbstverständlich zu Gott „passen“. Gottes-Metaphern muten der Vorstellungskraft und der ihr nachdenkenden Theologie das Sich-Hineinziehenlassen in diesen Übersetzungsvorgang zu, nötigen sie damit zu einer „Umkehr“<sup>12</sup> und initiieren so den Weg der Bekehrung zum unvorstellbar erwählenden und Heil schaffenden Gott.

Mit besonderer, unüberholbarer Prägnanz ist – für die Christen – Jesus von Nazaret, der Christus, diese Übersetzungswirklichkeit, Gottes „Exeget“, „Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seines

Wesens“ in Person (Joh 1,18 und Hebr 1,3). Durch ihn geschieht end-gültig jene Offenbarung, in der der gute Geist, der „den Sohn“ mit dem Vater eines Sinnes sein läßt, Gottes Gottsein in der Menschenwelt erschließt, Menschenwelt und Gottes Wirklichkeit in befremdlich-aufschlußreicher Deutlichkeit zusammenhält und gerade so Gottes Heilswillen im Anfangen seiner Herrschaft geschehen läßt. Es ist bezeichnend, daß Jesus von Nazaret das Anfangen und das Geschehen der Gottesherrschaft in Gleichnissen – also „erzählten Metaphern“ – anspricht. Und es lag nahe, seine eigene Sendung metaphorisch in solche Gleichnisse hineinzuzählen; ob dieser Schritt von ihm selbst oder erst von den Evangelisten vollzogen wurde, ist theologisch nicht von ausschlaggebender Bedeutung: Er selbst – seine Reich-Gottes-Praxis, sein Leben in der Sendung des Sohnes – dürfte ja als „das personale Gleichnis des Vaters“<sup>13</sup> (vgl. Joh 14,9f.) ausgelegt werden. Sein Weg bis zur „Erhöhung“ am Kreuz ist das unüberholbar authentische Gotteszeugnis, das noch angesichts der abgründigen Gott-Unähnlichkeit des Kreuzes danach suchen und entdecken läßt, warum gerade dieser Weg Gott abbildet und deshalb auch zu ihm führt.

Jesu Gottes-Übersetzung – Gleichnis des Vaters in Person – bildet Gott ab, indem es die Einbildungskraft der zum Schauen und Verstehen Eingeladenen zur Umkehr provoziert, in deren Vollzug ihnen erst die Gottverbundenheit, ja Gottgleichheit des Menschensohns aufgehen kann. So ermöglicht sie die das ganze Leben erfassende Metanoia, in der die Glaubenden und den Glauben Suchenden mit Jesus, dem Christus, eines Sinnes werden (vgl. Phil 2,5) und in seinen Spuren christusförmig – zum „Leib Christi“ – werden. Die Spur der Bilder markiert den Weg der Nachfolge, wenn sich die Gottes-Übersetzung in sie eingezeichnet hat, die wir den Zeugnissen der Bibel und dem, der sich in ihnen bezeugt, verdanken dürfen.

*Dr. Jürgen Werbick ist Professor für Fundamentalthologie in Münster. Seine Adresse: Eckelskamp 3, 48301 Nottuln*

<sup>8</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, dt. München 1974 bzw. ders., *Die Interpretation*, 33-49.

<sup>9</sup> Versuche, diesen „Konflikt der Interpretationen“ theologisch auszutra-

gen bzw. den Nachweis zu erbringen, daß Systematische Theologie von diesem Konflikt auszugehen hat, enthält mein Buch: *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

<sup>10</sup> I.U. Dalfert, a.a.O., 166.

<sup>11</sup> Ich greife hier Überlegungen auf, die bereits im Artikel „Metapher. Systematisch-theologisch“ im *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7 (Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, Sp. 189f.) formuliert habe.

<sup>12</sup> Ricoeur spricht in diesem Sinn von der Umkehr der Einbildungskraft“ (*Die lebendige Metapher*, dt. München 1986, 44).

<sup>13</sup> Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 395.

## Unaufgebbar: Die Spannung in der Gottesrede

Redet die Bibel über Gott, so gibt sie nicht zuallererst einen Einblick, wie Gott *in sich* ist. Ihr geht es um Gottes *Verhältnis* zur Welt. So spiegeln die biblischen Gottesaussagen die Ambivalenz wider, die die Wirklichkeit auch prägt. In den Gottesaussagen finden die Bedrohungen des Lebens, seine Erschütterungen und sein Scheitern genauso ihr Echo wie die förderlichen Kräfte für das Leben, seine stets neu erwachsenden Grundlagen und sein Gelingen. Beide Seiten erhalten in der biblischen Gottesrede ihre Resonanz: Gott wird beschrieben in seinem Zürnen und Strafen *und* in seinem Sich-Zuwenden, Fürsorgen und Lieben.

Das können uns zunächst Ps 106 und Hos 11 illustrieren: Ps 106<sup>1</sup> betrachtet summarisch Phasen der biblischen Geschichte, was die Existenz Israels ermöglichte und was sie bedrohte, wie sich das Volk verhielt und in Vergehen und Übel verstrickte. In diesem Rahmen ist von Gott gezeigt, wie verschiedenartig er erfahren wird. Greifen wir die letzte Epoche heraus, die bis zu Israels Exil in Babylon reicht (34-42), und das dazugehörige Resümee (43-46): Einerseits begegnet Gott in seinem entbrannten Zorn, geleitet von Abscheu gegen sein Volk und bereit (40), es zur Strafe den feindlichen Mächten preiszugeben, unter deren Gewalt es gedemütigt wird (41-42). Doch gleichzeitig wird Gott in dieser Zeit immer wieder als Befreier erfahren (43): Zu erleben ist, wie Gott sich zum Wenden von beklagter Not bewegen läßt (44.45), und das Volk wird gewahrt, daß Gott ihm in der Art eines Bündnispartners zur Seite steht und Güte/Liebe entgegenbringt (45). – Hos 11<sup>2</sup> setzt ebenfalls mit einem Geschichtsrückblick ein. Schreiten wir einiges von den beiden unterschiedlichen Aspekten in der Gottesrede des Propheten ab: Beim Auszug aus Ägypten war Gott Israel in Liebe so zugetan wie Eltern ihrem Sohn (V. 1; vgl. 3). Dem bekehrungsunwilligen Volk droht Gott das Unglück, in das es rennt, als seine Strafe an, die wie ein Zorn Gottes erfahren wird: Folgen müssen wieder wie einst Sklaverei in Ägypten, die Herrschaft des fremden Assur und das Schwert des Krieges (5ff; vgl. 9). Nach dieser An-

drohung jedoch bewegt Gottes Herz sein „Mitfühlen“ mit Israel (8), und Gott verbleibt in seiner einst von Israel erfahrenen Liebe (vgl. 1). So kann Gott im Prophetenwort ansagen, welche Zukunft er Israel geben wird: Es kommt zum abermaligen, befreienden Exodus und zur Heimkehr aus der neuen Zwangsherrschaft Assurs (11).

Die Bibel läßt die beiden Arten von Gottes Wirken spannungsreich zusammenkommen. Dabei stellt die Bibel sie nicht einfach gleichwertig nebeneinander, und sie bringt diese auch nicht in eine ausgewogene Spannung. Führt sie die beiden Arten von Gottes Wirken in einer dramatischen Einheit zusammen, dann haben nicht Gottes Zürnen und Strafen die Oberhand, sondern sein Sich-Zuwenden, Fürsorgen und Lieben. Denn das sind die „eigentlichen“<sup>3</sup> Wirkweisen Gottes. Wenn die Bibel Gottes Wirken so verschieden gewichtet, wirft sie ihrerseits ein deutendes Licht auf die Welt. Ihr stiftet sie die hoffnungsvolle Perspektive ein, daß nicht die Erfahrungen von Zerstörung und das Scheitern bleibend den Sieg davontragen werden.

Dieser Beitrag zeigt an einem ersttestamentlichen Beispiel, der Fluterzählung Gen 6,9, daß die unterschiedlichen Aussagen über Gottes Wirken unbedingt zusammen gelesen und in ihrer spannungsreichen Einheit wahrgenommen werden wollen. Oft hat es sich fatal und irritierend ausgewirkt, wenn die alttestamentliche Rede über Gottes Zürnen und Strafen aus dem Zusammenhang gerissen wurde oder wenn man sie gar zu *der* Beschreibung des alttestamentlichen Gottes stilisierte. Das eliminierte dann aus dem Ersten Testament Gottes wohlwollende Zuwendung zur Welt, seine Fürsorge fürs Leben und seine Liebe zum Menschen. Andererseits darf man auch nicht einfach die Aussagen über Gottes Zuwendung, Fürsorge und Liebe aus ihren Zusammenhängen herausfiltern, denn sie zeigen ihr ausschlaggebendes Gewicht und ihre Bedeutungsfülle erst, wenn sie sich kontrastvoll über sein Zürnen und Strafen erheben, über sein Wirken also, welches angesichts vieler menschlicher Erfahrungen mit dem Bösen und

Dunkeln nicht unverstänglich erscheint. Denn nicht billig und isoliert tritt Gottes Zuwendung, Fürsorge und Liebe auf, vielmehr stiftet dieses eigentliche Wirken Gottes für die biblischen Autoren gerade deshalb Hoffnung, weil es sich eben auch angesichts beängstigender und dunkler Erfahrungen von Menschen ereignet.

### Der Aufbau der Fluterzählung

Die biblische Fluterzählung (Gen 6,5-9,17),<sup>4</sup> hat zwei Anfänge, mit denen jeweils ein Schlußteil korrespondiert, wodurch zwei Kompositionsbögen entstehen. In beiden spiegelt sich Gottes unterschiedliches Verhältnis zur Welt wider. Durch ihre Sprache und Themen sind die Bögen leicht erkennbar. Der eine Kompositionsbogen spannt sich vom Abschnitt 6,5-8 zum Abschnitt 8,20-22. Allein diese Abschnitte sprechen in der Fluterzählung vom „Herz“ des Menschen, vom „Herz“ Gottes und von der „Boshaftigkeit“ des Menschen. Gezielt setzen diese Abschnitte das Stichwort „Adama“ (=Erde) ein.

Der andere Bogen startet im Abschnitt 6,9-22 und endet im Doppelabschnitt 9,1-7.8-17. Diesen Abschnitten ist eigen, vom „Verderben“ zu reden und sich mit der Gewalt unter den Lebewesen auseinanderzusetzen. Allein hier wird in der Fluterzählung berichtet, daß Gott mit seinen Partnern einen Bund eingeht. Nur in diesen Abschnitten nehmen wir etwas von „Essen“ und „Nahrung“.

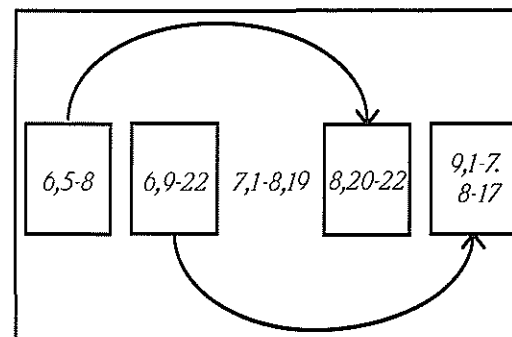


Abb. 1: Die Fluterzählung Gen 6,5-9,17 in ihren zwei Erzählbögen

<sup>4</sup> Hierzu demnächst N. Cl. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen*

### Gott trägt Gewalt mit – Gott schützt vor Gewalt

Zunächst sollen die verschiedenen Gottesaussagen des Kompositionsbogens 6,9-22 ... 9,1-7.8-17 in ihrem Zusammenhang vorgestellt werden.

Der einleitende Abschnitt Gen 6,9-22 läßt noch den Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,3 nachklingen: Gott hat die Lebewesen gesegnet, damit sie die Welt *ausfüllen* (1,22.28 *ml* =füllen). Gott *sah*, daß seine mit Leben ausgestattete Welt sehr gut war (1,31 *r<sup>h</sup>*=sehen). Nun vor der Flut ist jedoch die Welt durch die Lebewesen mit Auseinandersetzungen *gefüllt* (*ml* =füllen), und Gott muß es *mit ansehen* (*r<sup>h</sup>*=sehen). Die neue Lage auf der Welt steht im Kontrast zu Gottes ursprünglichem Ziel für seine Schöpfung:

„*Verdorben war die Welt vor Gott, und erfüllt war die Welt mit Gewalt. Und Gott sah die Welt, und siehe, sie war verdorben, denn verdorben hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Welt. Und Gott sprach zu Noach: Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen, denn erfüllt ist die Welt von Gewalt durch sie. Und siehe, ich verderbe ihnen die Welt (6,11-13).*“

Meist wurden die Verse so ausgelegt, daß Gott nach einem abwägenden Urteil den Lebewesen und der Welt die Vernichtung auferlegt. Die Verse sind aber anders zu verstehen. Sie haben ein subtiles Verständnis, worin Gottes Vernichten aller Lebewesen besteht. Was auf der Welt vorherrscht, sind „Gewalt“ und „Verderben“. Die mit dem hebräischen Wort *ḥāmās* gemeinte „Gewalt“ schließt Taten mit tödlichen Folgen ein, ebenso das durch das hebräische Wort *šīt* angesprochene „Verderben“. An der Gewaltausübung sind alle Menschen und Tiere beteiligt (= „alles Fleisch“), und sie „erfüllt“ jeden Winkel der „Welt“. Wenn Gott als erstes sagt: „*Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen*“, dann hält er lediglich den Selbstlauf der Gewalt in seinem Ergebnis fest. Wer den Text verfaßte, teilt mit vielen Menschen die Erfahrung, daß Gewalt, nachdem sie erste Opfer gefordert hat, auch auf ihre Täter zurückschlägt und sie verschlingt.

Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 21), Freiburg 1999.

<sup>1</sup> Bei Ps 106 orientiere ich mich an D. Mathias, *Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen (BEATAI 35)*, Frankfurt 1993, 157-206.

<sup>2</sup> Hierzu M.Th. Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*

(HBS 8), Freiburg 1996, 290-296, und die dort angegebene Literatur.

<sup>3</sup> Vgl. E. Zenger, *Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1995, 72f.

Biblische Texte gehen oft von solch einem Tun-Ergehen-Zusammenhang aus. Er beruht auf der Erkenntnis, daß Handlungen zunächst in eine Richtung verlaufen, dann aber durch das verflochtene Netz von Interaktionen ein vielfältiges Echo hervorrufen und schließlich auch auf ihre Subjekte zurückwirken. Sodann erst fügt Gott hinzu, daß er den Menschen und Tieren die Welt als Lebensgrundlage verderben wird. Schaut man die Formulierungen genau an, so wird das Verderben, das Gott nun vollzieht, den Bewohnern der Welt nichts Neuartiges bringen. Vielmehr zeigt der letzte Satz Gottes in 6,13 nur die theologische Innenansicht auf, wie Gott sich auf das gewalttätige Treiben der Menschen und Tiere einläßt. Über Gott wird damit gesagt: Als Garant der Ordnung in der Welt steht er für den Zusammenhang, bei dem das Handeln der Lebewesen ihrem Ergehen entspricht. Die tödlichen, katastrophalen Vorgänge laufen nicht jenseits von Gottes Walten ab. Gott treibt sie zwar nicht voran. Doch was Menschen und Tiere an Ungeheuerlichem anstreben und anrichten können, das läßt Gott (zu Beginn noch) ablaufen und trägt es mit.

Der einleitende Abschnitt verbindet die Gewaltausübung mit der Flut, die anschließend erzählt wird. Er unterbreitet dem Leser die Möglichkeit, die Flut als eine Metapher zu verstehen. Zur in 6,13 begonnenen Rede Gottes gehört Vers 6,17:

*„Und ich, siehe, ich bringe die Wasserflut auf die Erde, um alles Fleisch zu verderben, welches unter dem Himmel Lebensatem in sich hat. Alles, was auf der Erde ist, wird umkommen (6,17).“*

Zentral ist das uns bereits bekannte Leitwort *verderben (=šht, 6,17)*. Das Wort hat bisher im Textzusammenhang ausgesagt, daß die Lebewesen gewalttätig handeln, was daraus an Zerstörung folgt und wie Gott sich vorläufig in das Aufkommen der Folge einläßt. Nun führt die Flut zur gleichen Folge. Sie verdirbt alle Lebendigen. Die geschilderte Sachlage auf der Welt wird für ein vertieftes Verstehen in das Bild von der Flut überführt. Zudem läßt der schöpfungstheologische Hintergrund bei einer Wasserflut an das Chaos denken, wie es einst vor Gottes schöpferischem Handeln herrschte und für alles Lebensfeindliche stand (1,2). Im Chaos ist für das Leben kein Platz. Wie das einbrechende

Wasserchaos dem Leben alle Möglichkeiten raubt, so können Mensch und Tier durch ihr verheerendes Verhalten das Leben unmöglich machen.

### Gottes Bund gegen das Verderben

Damit ist in diesem Erzählzusammenhang durch den einleitenden Abschnitt 6,9-22 eine Ausgangsbasis geschaffen, um bestimmte Erzählziele zu erreichen. Auf dieser Grundlage kann eine Wende dargestellt werden. Am klarsten entfaltet wird die Wende im letzten Abschnitt der Fluterzählung 9,8-17. Wenn die bisher besprochenen Gottesaussagen nicht mit denen nach dem Wendepunkt in ihrer spannungsreichen Einheit wahrgenommen werden, ist die Rede über Gott in diesem Textzusammenhang nicht zu begreifen. Die Wende bringt die neuen, stabilen Lebensmöglichkeiten, die von Gott kommen. Es kann keinesfalls der Mensch selber oder ein anderes Lebewesen die universelle Bedrohung durch Gewalt beenden und das Leben sichern. Gott spricht nach der Flut:

*„... und ich, siehe, ich werde meinen Bund errichten mit euch, und nicht wird noch einmal alles Fleisch von den Wassern der Flut ausgerottet werden, und nicht wird noch einmal die Flut sich ereignen, um die Welt zu verderben (9,11).“*

Unmißverständlich liegt der Veränderung die Initiative Gottes zugrunde. Dreh- und Angelpunkt der Wende ist Gott. Er schließt mit seinem Verhalten eine erneute Flut aus, und damit stoppt er, wofür die Flut in diesem Kompositionsbogen steht: Das Chaos und das Verderben bringende Agieren der Lebendigen. Hier begegnet uns abermals das Leitwort *verderben (=šht, vgl. 9,15)*, um das Gewaltszenario 6,11-13 nachhallen zu lassen. Gott läßt sich nicht nochmals darauf ein, die globalen Folgen aus dem Verhalten der gewaltbereiten Menschen und Tiere mitzutragen, d.h. durch Gott werden solche Folgen nicht mehr eintreten können.

Zur entscheidenden Kategorie in den Gottesaussagen wird nun der *Bund*. Wenn Gott seinen Bund errichtet, dann wird er damit nicht nur die am Beginn der Flut beschriebenen Gefahren aus der Gewalt abhalten. Das bisher Erzählte wird über-

schritten. Gott strebt an, daß seine Schöpfung auf jeden Fall mit Leben erfüllt bleibt, und so wird er im Bund auch alles aufhalten, was die Schöpfung in so umfassenden Ausmaßen infrage stellen kann.

Um die weitreichenden Absichten Gottes hervorzuheben, entfaltet der Abschnitt 9,8-17 mit Akribie die Dimensionen des Bundes in Raum und Zeit sowie in der Bandbreite der Partner: Gott bezieht den Bund auf den gesamten Weltenraum (9,13). Er errichtet ihn für alle kommenden Zeiten (9,12.16). Er schließt in den Bund die Noachiten und ihre sämtlichen Nachkommen, also alle Menschen ein, die je auf der Welt leben werden (9,9). Gott holt in den Bund alle bekannten Gattungen der Tiere der Luft und des Landes (9,10). Aufgrund dieser Ausmaße spricht man vom „Schöpfungsbund“.

Wie verlässlich und wirksam Gott in seinem Bundesverhalten angesichts aller globalen Bedrohungen sein wird, macht die Fluterzählung durch das Vorausbild für diesen Schöpfungsbund anschaulich. Meist wurde von der Auslegung angenommen, der in 6,18 dem Noach unterbreitete Bund sei der später in 9,8-17 errichtete universelle Schöpfungsbund. Dem ist aber nicht so. Die Urgeschichte unterscheidet zwei Bünde. Gott hatte in 6,18 einen ersten Bund mit dem gerechten Noach aufgerichtet, der auch dessen Familie und einzelnen Vertretern aus der Tierwelt zugute kam. Dieser erste Bund Gottes bestand während der Flut; man kann aufgrund der Metaphorik auch sagen, er bestand während der verheerenden Gewaltherrschaft. Aufgrund dieses ersten Bundes mit Noach sorgte Gott dafür, daß die Arche die Katastrophe überstand. Gott hatte die Arche als eine modellartige Kleinausgabe der Welt konzipiert und bauen lassen. Die Arche wurde wie die sehr gute Schöpfung (1,2-30) als belebbarer Raum in das (Gewalt-)Chaos hineingeschaffen, mit denselben Lebewesen wie der Weltenraum gefüllt und gleichermaßen mit Nahrung ausgestattet. Mit der gesamten Schöpfung selbst, die das Original für das Modell „Arche“ ist, schließt Gott nun nach der Flut einen zweiten vergleichbaren Bund. Deshalb kehrt die Wendung vom ersten Bund mit Noach 6,18 *„und ich errichte meinen Bund mit dir“* beim zweiten, nun universellen Bund in 9,11 wieder *„und ich errichte meinen Bund mit*

*euch“*, wobei sich aber die Zahl von Gottes Partnern weitet (vgl. 9,9f). Zu Gottes Handeln in seinem Bund gehört sein Nicht-Vergessen. So hatte Gott bereits beim Höhepunkt der Flut- bzw. Gewaltkatastrophe seines Partners im ersten Bund und mit ihm zusammen der Insassen der Arche gedacht: *„Und Gott gedachte (=zkr) des Noach und allen wilden Getiers und allen Viehs, welches mit ihm in der Arche war, und Gott ließ einen Sturmwind über die Welt einhergehen, und die Wasser sanken (8,1).“* Damit hat sich gezeigt, daß Gottes Gedenken mehr als ein bloßes Erinnern ist. Vielmehr schloß Gottes Gedenken im Bundesgeschehen eine Abwehr tödlicher Bedrohungen und eine Rettung ein. Genauso wird der zweite Bund ablaufen. Gott sagt demzufolge bei dessen Errichtung zu, während jeder ernsthaften globalen Gefahr an den Bund und damit an seine Partner zu denken, rettend einzugreifen und die Not zu wenden: *„... und ich werde meines Bundes gedenken (=zkr), der zwischen mir und euch und allen lebendigen Tieren besteht ... (9,15; vgl. 9,16).“* So erhellt das Beispiel von Gottes erstem, rettendem Bund mit Noach, was Gott mit dem universellen Bund an eigenem Einsatz verbindet, um alle Gefahren der Vernichtung aufzuhalten.

Gottes bedingungsloser, universeller Bund ist das ermöglichende Fundament für seine Regelungen, die nach der Flut ins konkrete Leben des bedrohten Menschen eintreten. Darüber berichtet der Abschnitt 9,1-7. Gott läßt in 9,2 vom Menschen aus Furcht und Schrecken auf die Tiere fallen. Das ist in der Sprache des Krieges formuliert. Doch Gott eröffnet damit dem Menschen kein schrankenloses Walten gegenüber der Fauna. Wer den Vers so verstehen will, mißachtet Gottes Aufnahme der Tiere in den Schöpfungsbund (9,9f); sein Gedenken im Bund wird auch sie beschützen (9,15f). Der Vers ist mit dem Verständnis der damaligen Zeit wahrzunehmen. Wilde Tiere stellten für die Menschen eine Gefahr dar, von der auch zu Beginn der Flut erzählt wird. Zudem ging von einigen Tieren für die Menschen etwas Unheimliches aus, und sie verkörperten wie die Flutwasser die Macht des Chaos. Einst am Beginn der Fluterzählung hatten auch diese „Tiere“ zum verheerenden Gewaltchaos beigetragen, und Gott hatte ihr Mitwirken noch vorläufig



zugelassen. Nun, nach der Flut, läßt Gott diese „Tiere“ beim Anblick des Menschen gleichsam wie gelähmt sein, um ihr Gefahrenpotential aufzuhalten. Gott schützt so den gefährdeten Menschen.

### Gott – auf der Seite der Opfer

Gott macht sich in 9,5 zum Anwalt eines jeden einzelnen Menschen, der gewaltsam getötet werden wird. Mit einem juristischen Unterton verkündet Gott, daß er selbst das vergossene Blut eines Menschen vom Täter, sei dieser nun Mensch oder Tier, einfordern wird. Gott wird sich immer von tödlicher Gewaltausübung berühren lassen, und Gott wird sich stets auf die Seite der Opfer stellen. Im Gewaltszenario am Beginn der Flut ging *vom* Menschen *für* den Menschen der Tod aus; dieses Verhängnis war in der Urgeschichte bereits vorab an den Männern der Gewalt Kain und Lamech abzulesen gewesen (4,1-16.23f). Tatsächlich erinnern im Hebräischen die Formulierungen in 9,5 an Kains Ermordung seines Bruders Abel („*Hand*“, „*Blut*“, „*Mann*“, „*Bruder*“). Was vor der Flut an gefährlichen Ausbrüchen des Menschen geschah, dagegen will Gott nun effizient eintreten und so verkündet er, wie er auf solche Ausbrüche künftig antworten wird.

Von 9,5 her sind Gottes Worte in 9,6 zu verstehen. Lange war sich die Auslegung auch beim Vers 9,6 einig. Gott übergebe jeden Mörder dem Bluträcher, dem nächsten Verwandten des Opfers, damit er ihn töte. Solch ein Verständnis läßt auch die Einheitsübersetzung anklingen: „*Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen*“. Neue Vergleiche mit verwandten Texten und der griechischen Bibelübersetzung rückten den Vers in ein anderes Licht. Wie Menschen mit einem Mörder umgehen sollen, bleibt im Vers offen. Er läßt sich so wiedergeben:

„*Wer das Blut des Menschen vergießt, um des Menschen willen wird sein Blut vergossen werden. Denn nach dem Bild Gottes hat er/Gott den Menschen erschaffen (9,6).*“

In den Sätzen liegt eine kunstvolle Merkregel vor, die nicht eine Hinrichtung des Täters festschreibt, sondern die präventiv vor einem Mord

warnet. Wer einen Menschen gewaltsam töten wird, häuft vor Gott die nicht bezahlbaren Schulden im Wert eines Menschenlebens auf. Entscheidend ist die Begründung: Gott ist zur schützenden Warnung vor dem Blutvergießen herausgefordert, weil er in jedem Menschen sein eigenes Bild erkennen muß, und ein Mord sein Bild zerstören würde. Die Ebenbildlichkeit verbindet Gott mit den Menschen, und so kann Gott es einfach nicht mehr bei den tödlichen Gefahren für die Menschen belassen.

Ziehen wir ein Fazit zu den spannungsreichen Gottesaussagen im skizzierten Kompositionsbogen Gen 6,9-22 und 9,1-7.8-17: Sein Erzählen beginnt bei einem alles bestimmenden Gewaltszenario, das aufgrund seiner Plausibilität nicht unmöglich erscheint. Was aufgrund von dunklen Erfahrungen der Menschen denkbar ist, wird ausgebreitet. Doch in die Zeit vor der Flut wird verbannt, daß Gott der Gewalt freien Lauf ließ und ihre tödlichen Folgen als Strafe für die Täter mitrug. Vollendet wird der Erzählbogen, indem Gott den Menschen und Tieren ihre verheerende Regie auf der Welt aus der Hand nimmt, daß er dadurch zu ihren Gunsten handelt und daß er alles unterbindet, was seine ganze Schöpfung infrage stellt. Denn Gott will seine Welt voller Leben.

Die Fluterzählung ist eine Ur-geschichte. Sie erzählt nicht nur von einem jenseitigen „Damals“, sondern auch von dem, was alle Zeit und Geschichte hindurch mitgeht. Was geht nun mit? Das ist eindeutig: Gott schützt vor den allseitigen Vernichtungen, die möglich sind. Nur deshalb gibt es für dieses ersttestamentliche Reden über Gott das Leben auf der Welt.

### Gott wendet sich vom Menschen ab – Gott nimmt den Menschen an

Der andere Kompositionsbogen zwischen den Abschnitten Gen 6,5-8 und 8,20-22 setzt nochmals eigene Akzente, wenn er verschiedene Gottesaussagen zu einer spannungsreichen Einheit zusammenfügt.

Am Beginn (6,5-8) begegnet Gott der menschlichen Boshaftigkeit. Er schreitet gegen die Menschheit ein (6,5-7), doch einem Menschen bleibt er positiv zugewandt (6,8). Was hier sowohl an Ge-

neigtheit des Menschen als auch an Reaktionen Gottes unterbreitet wird, kommt in der Urgeschichte nicht völlig neu in den Blick. Im Land Eden, im sogenannten Paradies, das Gott für das erste Menschenpaar bestimmt hatte, durchbrach dieses die von Gott gegebene Ordnung, sein Gebot (2,4-3,24). Einerseits hat Gott den Menschen dafür bestraft und seine Lebensqualität gemindert. Er hat die Geburt von Kindern mit Schmerzen verbunden, das Ackerland, die Adama, widerspenstig und die Arbeit auf ihr mühselig werden lassen. Schließlich hat Gott den Menschen aus seinem Ursprungsort Eden vertrieben. Andererseits hat Gott sich inmitten der Strafen dem Menschen fürsorglich zugewandt, eine absolute Niederlage im Kampf mit der feindlichen Schlange abgewendet, Mann und Frau hilfreich aufeinander verwiesen, ihnen – auch wenn es unter dem Vorzeichen von Geburtsschmerzen geschah – Nachkommen zugesichert und beide bekleidet. – Auf die Boshaftigkeit Kains, seinen Mord, reagierte Gott ebenso mit Strafen, ließ Kains Ackerland noch weiter minderwertig werden und ihn voller Unrast sein (4,1-16). Doch auch in diesem Desaster fehlte nicht Gottes Fürsorge. Er nahm den vom Tode bedrohten Kain unter seinen Schutz.

Wenn der uns jetzt interessierende Kompositionsbogen der Fluterzählung in seinem einleitenden Abschnitt 6,5-8 dieses bekannte Erzählmuster aufgreift, bietet er es in einer Zuspitzung: Die Boshaftigkeit ist beim Menschen bestimmend geworden, ja all seine Zeit und jede Tat ist von Boshaftigkeit bestimmt: „*Alle Gebilde der Planungen seines Herzens sind nur boshaft jeden Tag (6,5).*“ Was sich so im Herzen des Menschen abspielt, trifft auf das Herz Gottes (6,5.6 *leb*=Herz). Das Herz galt als Bereich der Gedanken, Entscheidungen und Willenskräfte. Dieser Text scheut sich nicht vor anthropomorphen Gottesaussagen. Gott reagiert erstmals mit heftigen, sich vom Menschen abwendenden Emotionen. Zweimal ist erwähnt, wie Gott es leid ist, einen derartigen Menschen geschaffen zu haben; Gottes Herz ist sogar schmerz erfüllt. Der Schöpfer, der beim Menschen auf das „Gute“ bedacht war (vgl. 2,18), ist so sehr zur Abkehr vom Menschen getrieben, daß er ihn samt der Fauna auslöschen wird. Gottes andere Seite, seine Zuwen-

dung, deutet sich diesmal auch als eine Regung an: „*Doch Noach fand Gnade in den Augen JHWH's (6,8).*“ Im Abschnitt 6,5-8 bleibt die Zuneigung unbegründet. Für diesen Abschnitt gehört sie einfach zu Gott hinzu.

Dieser Abschnitt liest sich teilweise wie die Radikalisierung bisheriger Begebenheiten zwischen Mensch und Gott in der Urgeschichte. Die Radikalisierung ist an den Anfang der großen Fluterzählung gestellt und übt in ihr gleichsam die Funktion einer Exposition aus. Einsichtig kann so der Kompositionsbogen 6,5-8 ... 8,20-22 entfalten, wie sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Lauf der Flut verändert hat. Dadurch kommt es ebenfalls zu einer erhellenden Einheit verschiedener Gottesaussagen.

Das Ergebnis des Wandels entfaltet nun der Abschnitt 8,20-22. Wo nach der Flut das Leben auf der Welt neu starten kann, verkündet Gott seinen Beschluß zum entscheidenden „*nie wieder*“. Dieses „*nie wieder*“ steht im Brennpunkt der Gottesaussagen nach der Flut (2x 8,21; vgl. 9,11.15). Auch in diesem Erzählzusammenhang wird Gott nicht nochmals das Leben mit einer Chaosflut schlagen. Doch nur hier wird Gott zudem die Adama keinesfalls weiter in ihrer Qualität mindern. Der Zustand der Adama war für die ursprünglichen Leser und Erzähler von Interesse, waren sie doch im Ackerbaumilieu zu Hause. Folglich sagt Gott den Fortbestand der Welt auch von ihren Belangen her an: „*Während aller Tage der Welt wird nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (8,22).*“ Sichert Gott die momentane Beschaffenheit der Adama, so stoppt er damit ihre zentralste, stufenweise Veränderung zum Negativen in der Urgeschichte (vgl. 3,17-19; 4,11f). Deshalb muß man annehmen, daß Gott alles weitere Einschneiden in den Zustand des Lebens, wie es mit der Vertreibung aus Eden einsetzte, beendet. In einem Schritt schließt Gott einen weiteren Chaostod aus und stoppt alle Daseinsminderungen. Das sind in diesem Kompositionsbogen die weiten Auswirkungen der Wende, die Gott herbeiführt.

Entscheidend ist nun, warum Gott diesmal, in 6,5-8 ... 8,20-22, die Wende herbeiführt. Nach einer verbreiteten Auslegung habe angeblich Noachs

Opfer am Ende der Flut Gottes Zorn für immer beschwichtigt. Das ist wenig einsichtig. Zu deutlich wird Gottes Beschluß am Ende der Fluterzählung mit ihrem Anfang verknüpft, und in ihrer gesamten Handlung muß die Veränderung geschehen sein. Schon gar nicht liefert der Mensch einen Grund, warum nun alles anders wird. Das Herz des nachflutlichen Menschen wird genauso boshaft sein, wie das des vorflutlichen. Vom Menschen heißt es ähnlich wie vor der Flut: „... das Herzensgebilde des Menschen ist boshaft von seiner Jugend auf (8,21; vgl. 6,5).“

Der Grund für die große Wende in der Flut liegt allein bei Gott selbst. Die furchtbare Flut hat nicht den Menschen, sie hat Gott verändert. Mit Bedacht kehrt am Ende der Flut die doppelseitige Rede sowohl über das Herz des Menschen als auch das Gottes wieder (8,21 2x *leb*=Herz; vgl. 6,5.6). Nun schmerzt aber Gottes Herz angesichts des boshaften Menschen und seiner Herzensgebilde nicht mehr wie einst. Auch ist Gott des boshaften Menschen nicht mehr wie vor der Flut leid. Gott nimmt fortan den Menschen an, und zwar so, wie sein Mensch nun einmal ist. Gott will ohne Wenn und Aber das Leben des Menschen. Die Flut hat Gottes über großen Hang wachgerufen und bleibend über alles andere triumphieren lassen, zu seinem geschaffenen Menschen zu stehen und ihn zu erhalten.

Ziehen wir ein Resümee und betrachten die spannungsreiche Einheit der Gottesaussagen im Erzählrahmen 6,5-8 ... 8,20-22. Anders als andere Textzusammenhänge in der Fluterzählung wird hier gewagt, von Gottes Regungen zu sprechen. Auch diesem Bogen geht es um Gottes Verhältnis zur Welt und zum Leben. Als Teil der Ur-geschichte steht er noch jenseits zur Geschichte, dennoch spricht er gleichzeitig davon, was alle Zeit begleitet und was sie nicht begleitet. Was das Leben zu zerstören droht, stellt er am Beginn dar und klammert es aus:<sup>5</sup> Die Boshaftigkeit des Menschen und Gottes Handeln ausschließlich nach der Maßgabe menschlicher Boshaftigkeit. Auf diesem dunklen Hintergrund schlüsselt er eindrucksvoll auf, wodurch die Welt und der Zustand des Lebens bleibend gesichert

sind: Durch die übergroße Geduld Gottes und seine bejahende, bewegte Annahme des Menschen. Diese eigentlichen Züge Gottes liegen in der Theologie dieses Textzusammenhangs allem Leben und der Welt zugrunde.

### Mesopotamische Vor-Bilder

Die Gottesaussagen im Kompositionsbogen 6,5-8 ... 8,20-22 knüpfen an den alten Flutmythos der Sumerer und Babylonier an. Bereits sie haben sich versichert, warum die Menschen und die Welt bestehen dürfen. Deshalb erzählten sie von der Flut und ihren Göttern. Was der biblische Gott beschließt und wie er handelt, hat seine Vorbilder in den Entschlüssen und Taten der mesopotamischen Götter. Wenn der biblische Gott den Menschen für sein Verhalten straft und der Vernichtung übergibt, dann entspricht er damit dem Gott Enlil, der den Menschen als Störenfried empfand und die anderen Götter zu dessen Vernichtung drängte. Wenn sich der biblische Gott mitten aus dem Vernichtungsbeschluß heraus einem Menschen zuwendet, ihn samt allem „*Samen*“ des Lebens vor der Katastrophe rettet, dann handelt er wie der weise und menschenfreundliche Gott Ea, der auch den Namen Enki trägt.

Schließlich gibt es noch die Muttergöttin Nintu, auch Mami genannt, die die Menschen – zusammen mit Ea – erschaffen hatte. Ihr entspricht der biblische Gott in seiner Leidenschaft für die Menschen. Besonders durch die Muttergöttin lassen sich die biblischen Gottesaussagen tiefer verstehen. Sie hat sich einst in den Beschluß der Götter zur Vernichtung der Menschen einbinden lassen. Doch als die Flut kommt, kann sie das Sterben ihrer Menschen nicht hinnehmen. Vor Entsetzen muß sie schreien wie eine Gebärende.<sup>6</sup> Alles Mütterliche in ihr wendet sich gegen die Vernichtung der Menschen. Was sie mit Mühen zur Welt und ins Leben gebracht hat, das kann sie nicht vernichtet sehen. Ihre Klage vernimmt sich so: „*Wie Libellen füllten sie (die Menschen) den Fluß! ... Ich sah es und weinte (Atramhasismythos IV 6\*10).*“ Schon

während der Flut wird die Muttergöttin in der Götterwelt zur Protagonistin. Ihre Betroffenheit bewegt die anderen Götter: „*Die Götter mit ihr weinten über das Land (IV 15f).*“ Beim Opfer des Flutüberlebenden führt die Muttergöttin den obersten Gott Anu dahin, nie wieder einen Schmerz über den Untergang der Menschen zuzulassen: „*Mir stehe zu die Klage über sie (die Menschen), sei sei mein Schicksal! Er (Anu) hole mich heraus aus meinem schlimmen Zustand (und) öffne mein Gesicht (V 48-51)!*“

Das Mitfühlen mit dem Menschen hat die Muttergöttin zur Bejahung des Menschen umkehren lassen. In ähnlicher, gleichsam „muttergottheitlicher“ Weise läßt sich auch der biblische Gott durch seine Leidenschaft für den Menschen zur bleibenden Umkehr bewegen.

### Eine kontrastvolle und spannungsreiche Rede über Gott

Wir haben gesehen, wie in der biblischen Fluterzählung konträrste Aussagen über Gottes Wirken gemacht werden: Gott übergibt die Menschen und die Lebewesen dem Tod und läßt die Welt ins Verderben stürzen. Gott läßt die Menschen und ihre Lebenswelt bestehen, ja er schützt sie und die Tiere.

Als erstes ist entscheidend, daß sich bei Gottes Umgang mit der Welt und den Lebewesen eindeutig leitende und prägende Kräfte herauschälen. Zu ihnen zählen Gottes Einsatz und Suche nach einer unverbrüchlichen Beziehung zu einem ebenbildlichen, menschlichen Gegenüber, Gottes leidenschaftliche Annahme des Menschen, Gottes Sorge für die Lebensumstände des Menschen, Gottes umfassende Achtsamkeit auf das Verbleiben aller Lebewesen in seiner Schöpfung und Gottes Engagement gegen alles, was das geschaffene Leben gefährdet. Diese Wirkweisen Gottes werden stets bestimmend bleiben. Sie sind das Entscheidende und Herausragende, was die Fluterzählung über Gott zu sagen hat.

Ferner ist die Spannung bedeutsam, in die die verschiedenen Gottesaussagen zueinander gestellt werden. Die Autoren der Fluterzählung wollen und

können nicht einfach an der menschlichen „Boshaftigkeit“ vorbeigehen und über die verhängnisvolle „Gewalt“ auf der Welt hinwegsehen. Die „Bösartigkeit“ und die „Gewalt“ als Ursache von Leiden dürfen durch Gott nicht unbeachtet bleiben, sie bedürfen seines Gerichtes und seines ausgesprochenen Strafmaßes. So entsteht die unaufgebbare Polarität: Gottes Liebe ereignet sich in einer Konfrontation mit der „Boshaftigkeit“ und der „Gewalt“. Gottes Fürsorge und Zuwendung werden in ihrem eigentlichen Stellenwert und ihrer unaufhaltsamen Dynamik ansichtig, da sie sich auch und gerade dann konstituieren, während sich Gott mit den dunklen Gegenkräften in der Welt und mit den erlittenen Erfahrungen von Menschen auseinandersetzt. Erst der Gott des Gerichts wird für die Fluterzählung in annehmbarer und verständnisvoller Weise bleibend zum Gott der Liebe.

*Dr. Norbert Clemens Baumgart ist Privatdozent im Fach Altes Testament an der Universität Münster und Gastdozent am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt. Seine Postanschrift lautet: Hohenzollernring 62, 48145 Münster.*

### Mit anderen Worten

#### Eigentlich

Eigentlich wollte ich über Dich schreiben,  
von der sie sagen,  
daß sie die Planeten in Bewegung hält,  
die Bäume blühen läßt  
und die Kinder lachen.

Sie sagen,  
daß Du im Glitzern der Sonne auf  
dem Wasser  
genauso wohnst  
wie in den Tränen  
meiner wütenden Kinder,  
die ich zu Unrecht zurechtwies.

<sup>5</sup> Zur Fluterzählung als Antimythos H.-P. Müller, *Das Motiv für die Sintflut: ZAW 97 (1985) 295-316.*

<sup>6</sup> Vgl. das *Gilgameschepos XI 116-123, wo Ishtar im Part der Muttergöttin auftritt.*

Eigentlich wollte ich über Dich schreiben.  
Daß es mir gefällt,  
daß Du Dir allzu konkrete Bilder verbittest  
– ich lasse mich auch nicht gerne festschreiben  
und wie solltest Du einfacher einzuordnen sein als ich?

Eigentlich wollte ich davon schreiben,  
daß ich denen glauben möchte,  
die sagen,  
du seist mitten unter uns,  
erfahrbar für jede,  
in der Kraft, die zwischen uns wirkt  
– wenn wir sie lassen.

Davon, daß es so eine Sache ist  
mit der Sehnsucht der Menschen nach Gebeten und Riten und Feiern und Verbundenheit und Dir, bild- und namenlos.  
Davon,  
daß es uns doch gelingen sollte,  
von Dir so zu reden,  
daß Dich die Namen nicht einfangen,  
aber auch nicht fernhalten.

Von meiner Sehnsucht nach etwas,  
das trägt  
oder zieht  
oder schiebt  
und davon, wie gut es ist,  
daß Du in und zwischen uns  
und nicht nur im Himmel wohnst.

Von meinem Verlangen,  
daß da etwas sei,  
das leise dazwischentritt,  
wenn der Lärm

unsere Ohren verschließt,  
und singt,  
wenn alles verstummt.

Nun aber merke ich:  
Ich fülle Seite um Seite  
Und denke immer nur nach  
über mich.

Über meinen Zweifel,  
der immer größer war  
als mein Glaube  
der mich zog  
und schob  
durch die Bilder hindurch,  
die sie von Dir machten,  
und mich  
nicht stehnbleiben läßt  
bei den neuen Bildern.

Über die Scham,  
die in mir aufsteigt,  
wenn andere Neugier  
und Lust am Denken  
mit Glauben verwechseln.

Über mein unbegründetes Vertrauen,  
daß mir mein Teil  
zufallen wird  
und die Gewißheit,  
daß es gut ist zu leben.  
Über meine Furcht,  
es könnte mir etwas  
zu nahe treten –  
auch Dich  
halte ich lieber  
in sichrer Distanz.

Während ich von mir schreibe,  
denke ich immerzu nach  
über Dich  
und hoffe,  
daß ich Dich erkenne,  
im Glitzern der Sonne auf dem Wasser  
und in den wütenden Tränen  
meiner Kinder.

Dorothee Dieterich

## Der Gott der Gleichnisse Jesu: Mitten im Alltag neue Horizonte

### Das Unfassbare soll unfassbar bleiben

Wenn Gleichnisse nur sagen wollen, „dass das Unfassbare unfassbar ist“<sup>1</sup>, dann dürfte es der Intention der Gleichnisse auch zutiefst widersprechen, wollte man aus ihnen ein wie immer geartetes „Gottesbild“ herauskristallisieren. Die Meinung, in den Gleichnissen werde eine „Dogmatik Jesu“ entfaltet oder die einzelnen Aussagen würden sich wie Mosaiksteinchen zum Ganzen eines systematischen Lehrgebäudes ergänzen, dürfte endgültig überholt sein. Die Gleichnisse legen vielmehr davon Zeugnis ab, „dass von Gott nur in unzureichenden, menschlichen und weltlichen Bildern gedacht und geredet werden kann.“<sup>2</sup>

Wenn andererseits Jesu Leben und Wirken ihren besten Kommentar in seinen Gleichnissen finden und umgekehrt seine Gleichnisse am besten durch sein Leben und Wirken gedeutet werden,<sup>3</sup> wenn die Gleichnisse als „Selbstzeugnisse Jesu“ angesehen werden dürfen,<sup>4</sup> ja Jesus „selbst Gleichnis Gottes par excellence“ ist,<sup>5</sup> kann man die Versuchung schon verstehen, in den Gleichnissen oder aus den Gleichnissen so etwas wie einen gemeinsamen Nenner oder eine Quintessenz zu suchen, die in einem einzigen Wort oder einzigen Satz oder einzigen Bild das Geheimnis Gottes enthalten könnte, so etwas wie eine „Gottesformel“ oder eine „Christusformel“, die hinter allen Gleichnissen steht.

Auch wenn man spätestens seit Adolf Jülicher weiss, dass man Gleichnisse von allen Allegorisierungstendenzen fernhalten sollte, kann man nach der Rehabilitierung der Metapher in der neueren Sprachwissenschaft<sup>6</sup> der Versuchung nur schwer widerstehen, wenigstens mit dem Gedanken zu spielen, dass der Vater und der Hirt und die Hausfrau und der Gutsbesitzer und der Hausherr doch

„irgendetwas“ mit Gott oder mit Jesus Christus zu tun haben könnten.

Andererseits genügt es wieder nicht, die in den Parabeln auftretenden Gestalten in sich zu betrachten und von ihren Funktionen her zu charakterisieren; sie stehen nicht für Gott, sondern *tun* und *erfahren* etwas, das mit der *Herrschaft Gottes* in Beziehung gesetzt wird, mit der *Basileia* – eine höchst dynamisch-eschatologische Grösse, die ihrerseits wieder nicht „nur“ Bild, sondern Ereignis ist. So natürlich und zugleich typisch diese Personen in den Gleichnissen und Parabeln auch auftreten, von ihrem Handeln kann nie abgesehen werden und ihr Handeln sprengt unsere „normalen“ Erfahrungen und Vorstellungen: sie handeln nicht nur natürlich und selbstverständlich, sondern auch befremdend und irritierend.

Gerhard Lohfink hat wohl recht, wenn er ganz allgemein auf die grosse Uneinheitlichkeit und Ambivalenz des jesuanischen Gottesbildes hinweist. Die Spannung zwischen divergierenden Aspekten wie Gericht und Erbarmen, schenkender und fordernder Gott, Gott Israels und Gott aller Menschen werde von Jesus – wie im Judentum – nicht aufgelöst, sondern sei geradezu charakteristisch für Jesu Gottesbild.<sup>7</sup> Wörtlich: „Wenn man das, was Jesus über Gott predigt ... insgesamt betrachtet, dann fällt ... die ungeheure Spannweite auf, in der er Gott zur Sprache bringt. Jesus trägt keine in sich geschlossene Lehre über Gott vor ... Alles, was er predigt, und alles, was er tut, spricht von Gott – aber in einem Spannungsfeld, das sich jedem harmonisierenden Ausgleich widersetzt.“<sup>8</sup>

Das alles gilt nun eben erst recht für die Gleichnisse; sie wollen das Unfassbare nicht der Unfassbarkeit entreissen, sondern es geradezu betont in ihr belassen.

<sup>1</sup> Franz Kafka, *Von den Gleichnissen*, in: *Sämtliche Erzählungen* (herausgegeben von Paul Raabe), Frankfurt a.M. 1994, 359.

<sup>2</sup> Kurt Erlemann, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen* (BWANT 7/6), Stuttgart 1988, 12-13.

<sup>3</sup> Ohne damit auch schon zu sagen, die Person des historischen Jesus sei Auslegungskriterium der Gleichnisse, wie Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen 1990 (1978) zu Recht moniert, weil Jesus in den Gleichnissen die Wirklichkeit seines histori-

schen Daseins überschreitet.

<sup>4</sup> Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1963, 227.

<sup>5</sup> Hubert Frankemölle, *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977, 6.

<sup>6</sup> Vgl. dazu u.a. den gut lesbaren Überblick bei Weder, *Gleichnisse*, bes. 45ff.

<sup>7</sup> Gerhard Lohfink, *Gott in der Verkündigung Jesu*, in: M. Hengel/R. Reinhardt (Hg.), *Heute von Gott reden*, München 1977, 65.

<sup>8</sup> Lohfink, *Gott* 52.

### Die Herrschaft Gottes und die weltliche Welt

Die unbestreitbare Kompetenz Jesu als Gleichniserzähler besteht darin, dass er die weltliche Welt seiner Zeit mit der Herrschaft Gottes in Zusammenhang bringt, genauer: dass er die weltliche Welt „zum metaphorischen Prädikat Gottes“ macht, wodurch Gott den Menschen und der Welt so nahe tritt, „dass sich ein neues Menschen- und Weltverständnis geradezu aufdrängt.“<sup>9</sup> Das führt zu zwei wesentlichen Fragen an die einschlägigen Texte: Erstens: Wie sieht die Welt aus, von der die Gleichnisse und Parabeln berichten?, und zweitens: Worin besteht das Neue im Menschen- und Existenzverständnis, das Hörerinnen und Lesern des Gleichnisses geradezu aufgedrängt wird und von der Nähe Gottes zeugt?

Zum Ersten ist einigermaßen erstaunlich, dass in den Gleichnissen und Parabeln die Welt, die zum metaphorischen Prädikat Gottes gemacht wird oder die mit der Basileia in Beziehung gesetzt wird, nicht die ideale Welt, die „heile“ Welt ist, auch nicht eine „aufpolierte“, „zurechtgemachte“ Welt, sondern die ganz und gar und durch und durch „weltliche“ Welt, an der überhaupt nichts beschönigt wird und die den „Welt-Erfahrungen“ der damaligen Zeitgenossen durchaus entsprach.

● Ein Mann sät Samen auf seinen Acker; auch wenn dieser Vorgang mit dem Reich Gottes zusammengebracht wird, geht es dem Acker und dem Samen und dem Mann nicht anders als den meisten anderen Äckern und Samen und Männern auch: Es zeigt sich bald schon das Unkraut (Mt 13,24-30).

● Ein Hirt in den Bergen oder in der Wüste stellt den Verlust eines Schafes fest. Auch wenn diese Szene, die weiss Gott nicht so einzigartig ist, zur metaphorischen Aussage der Basileia wird, bringt deswegen nicht schon ein Engel Gottes das Schaf zurück (Lk 15,4-7).

● Eine Hausfrau verliert eine ihrer zehn Drachmen. Sie setzt alles daran, um diese eine Drachme wieder zu finden: sie zündet ein Licht an, sie kehrt das Haus und sucht *be-sorgt, sorg-fältig, sorg-sam* – und das ausgerechnet im Zusammenhang mit dem

Reich Gottes, in welchem man sich doch überhaupt nicht sorgen sollte (Lk 15,8-10; vgl. Lk 12,22ff).

● In einer anderen Szene wird als metaphorische Aussage der Basileia nicht eine Familienidylle gezeichnet; der jüngere Sohn lässt sich sein Erbe ausbezahlen, packt alles zusammen, zieht in ein fernes Land und vergeudet dort sein Vermögen durch ein verschwenderisches Leben (Lk 15,11-32).

● Ein Tagelöhner findet ganz zufällig beim Pflügen einen Schatz. Auch wenn dieses freudige Ereignis mit dem Reich Gottes in Zusammenhang gebracht wird, braucht das Vorgehen des Tagelöhners deswegen nicht auch schon korrekt zu sein, wie man es in der Nähe des Reiches Gottes gerne erwarten würde: er meldet den Fund nicht dem rechtmässigen Besitzer, sondern hält ihn versteckt, bis er in den Besitz des Ackers gelangt (Mt 13,44).

● Ein Hausherr, der in seinem Weinberg viel Arbeit hat, stellt Tagelöhner ein, die trotz der vereinbarten Bedingungen, an die sich der Hausherr hält, bei der Auszahlung murren und die Geschäftsphilosophie des Grundbesitzers nicht akzeptieren wollen (Mt 20,1-15).

● Ein anderer Weinbergbesitzer schickt seine Knechte zu den Pächtern, um den Ertrag in Empfang zu nehmen. Die Pächter verprügeln die Knechte, und als der Weinbergbesitzer ihnen seinen Sohn sendet, töten sie ihn sogar (Mk 12,1-12).

● Ein Hausherr lädt Freunde und Kollegen zum Essen ein, aber keiner will kommen; die Entschuldigungen, die sie vorbringen, kann der Gastgeber nicht verstehen (Mt 22,1-10 bzw. Lk 14,16-24).

● Ein Bräutigam kann die Nachlässigkeit und Unaufmerksamkeit der Brautjungfern nicht ertragen und schliesst sie aus (Mt 25,1-12).

● Ein Gutsherr steht Knechten gegenüber, von denen die einen äusserst riskant, die anderen aber viel zu furchtsam mit seinem Geld umgehen (Mt 25,14-30).

● Ein Knecht geht seinem Mitknecht wegen einer geringen Schuld an den Kragen, obwohl er selber gerade eine überaus grosse Amnestie erfahren durfte (Mt 18,23-35).

● Ein Verwalter wird der Verschleuderung fremden Eigentums beschuldigt; er kann seinen Kopf nur dadurch aus der Schlinge ziehen, dass er

unbescholtene Bürger zur Urkundenfälschung anstiftet (Lk 16,1-8).

● Ein Priester und ein Levit lassen sich von einem zusammengeschlagenen Glaubensbruder nicht aufhalten; sie gehen an ihm vorüber (Lk 10,30-37).

● Ganz selbstverständlich verspricht ein Sohn seinem Vater, im Weinberg zu arbeiten; dabei denkt er überhaupt nicht daran, sich an seine Zusage zu halten (Mt 21,28-32).

● Ein rücksichtsloser Richter lässt sich von der Not einer Witwe und von der Ungerechtigkeit ihrer Verfolger nicht im geringsten beeindrucken. Die Witwe hört nicht auf, ihm mit ihren Bitten lästig zu fallen (Lk 18,1-8).

Nirgendwo heile Welt, die da mit dem Reich Gottes zusammengesehen wird, nirgendwo auch nur der geringste Versuch, diese unheile Welt auch nur ein bisschen „heiler“ zu gestalten, damit sie sich – wie man meinen würde – besser für den Vergleich mit der Herrschaft Gottes eignen könnte. Unkraut, Verluste, zerbrochene Familien, betrügerische Angestellte, Gewalttätigkeiten, Uneinsichtigkeiten, Hartherzigkeiten ... – eben so, wie die Welt aussieht: ohne Schminke, ohne die geringste Beschönigung. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, diese Welt in all ihrem Realismus zu sehen, denn ausgerechnet diese Welt mit ihren „tödlich gnadenlosen Lebensstrukturen“<sup>10</sup> wird zum metaphorischen Prädikat Gottes.

### Ein neues Menschen- und Existenzverständnis

Das Zweite, das es zu entdecken gilt, ist dies: Inmitten dieser weltlichen Welt, die nicht beschönigt wird, sind Züge auszumachen, die überraschen, ja irritieren, „Züge einer unerhörten Möglichkeit, die das Wirkliche unterminiert und überholt.“<sup>11</sup> Möglichkeiten werden sichtbar, die deutlich machen, dass nichts so sein muss, wie es ist und dass die „tödlich gnadenlosen Lebensstrukturen“ nicht die letzte Wirklichkeit sind. Mitten in dieser

gnadenlosen Welt sind Alternativen festzustellen, die freilich mehr zu ahnen als zu fassen sind.

● Die Haltung des Vaters gegenüber dem heimgekehrten Sohn ist alles andere als selbstverständlich; sie musste auf den heimgekehrten Sohn sehr irritierend gewirkt haben. Der Sohn stellte sich ja „realistischerweise“ etwas ganz anderes vor: „Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner.“ Das ist die Wirklichkeit, in der der Sohn sich bewegt und in der er auch verbleiben wird, wenn der Vater nicht plötzlich völlig neue Möglichkeiten eröffnen würde: die Wiedereinsetzung des Heimgekehrten in die Rechte des Sohnes. Die entscheidende Frage ist die, ob dieser diese neue Möglichkeit zu ergreifen vermag oder ob er darauf pocht, sein Reuegebet zu Ende zu sprechen und an der Welt der (alten) Ordnung festzuhalten. Ebenso entscheidend ist die Frage, ob der zu Hause gebliebene Sohn diese vom Vater ermöglichte neue Möglichkeit zu ergreifen vermag. Der Text bleibt offen – sicher auch im Hinblick darauf, dass kein Hörer und keine Leserin daran vorbei kommt, selbst die Antwort zu geben bzw. eine Entscheidung zu treffen: entweder bei sich selber stehen zu bleiben, oder sich aufzumachen und am Fest teilzunehmen (Lk 15,11-32).

● Dass in dieser weltlichen Welt nichts so sein muss, wie es ist, zeigt der Gutsherr, wenn er die Anweisung gibt, allen Arbeitern den gleichen Lohn auszuzahlen und so das Leistungs-Lohn-Prinzip, auf dem nicht nur die Wirtschaft, sondern überhaupt die Welt beruht, über den Haufen zu rennen. Alles wird darauf ankommen, ob die Ganz-Tag-Arbeiter der irritierenden Alternative des Gutsherrn beistimmen können, der Alternative der nicht hinterfragbaren Güte (Mt 20,1-15).

● Der Gastgeber lässt sich von der ablehnenden Haltung seiner Gäste nicht beirren. Das Fest wird stattfinden; es wird Menschen geben, die die Einladung annehmen (Mt 22,1-10).

● Für die Witwe ist die hartherzige Haltung des Richters nicht die letzte Wirklichkeit, und der ungerechte Richter ist bereit, auf seinen ursprüngli-

<sup>9</sup> Weder, Gleichnisse 69.

<sup>10</sup> Klaus-Peter Jörns, Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Worte Jesu, in: E. Lohse (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FS Joachim Jeremias), Göttingen 1970, 178.

<sup>11</sup> Wolfgang Harnisch, Die Mitte der Botschaft. Gleichnisse Jesu und das Problem ihrer Auslegung: Praktische Theologie 31 (1996) 42.

chen Entscheid bzw. Nicht-Entscheid zurückzukommen (Lk 18,1-8).

- Knechte, denen viel Geld anvertraut wurde, brauchen nicht auf Nummer sicher zu gehen, sie brauchen nicht nur das zu tun, was man in solchen Fällen normalerweise tut, sondern können alles aufs Spiel setzen; sie werden alles gewinnen (Mt 25,14-30).

- Es gibt Brautjungfern, die erkannt haben, dass sich angesichts des Kommens des Bräutigams – dieses Bräutigams – jede Nachlässigkeit und Fahrlässigkeit, ja jedes „normale“ Verhalten fatal auswirken wird (Mt 25,1-13).

- Der betrügerische Verwalter lässt sich durch die Entlassungsankündigungen des Gutsbesitzers nicht beirren. Wenn das, was er tut, auch nicht den herkömmlichen Moralvorstellungen entspricht: er lässt sich etwas einfallen; er wird einen Ausweg finden (Lk 16,1-8).

- Der Knecht, an dem die grosse Amnestie wirkungslos abgeprallt ist, zeigt durch sein Verbleiben in den alten Denk- und Handlungsmustern, wie es auch anders ginge: er hätte sich seines Mitknechts erbarmen können ... (Mt 18,23-35).

- Ein Samariter fragt angesichts eines zusammengeschlagenen Juden nicht nach Gesetz und Ordnung, nicht nach erlaubt und verboten, sondern lässt sein Herz sprechen und investiert alles, was er zur Verfügung hat (Lk 10,30-37).

- Beim Sohn, der dem Vater eine Absage erteilt hat, kann ein Gesinnungswandel stattfinden; er ist von seiner Nein-Fixierung befreit, wodurch sich ihm neue Möglichkeiten eröffnen (Mt 21,28-32).

### Der Macht der Liebe trauen

Die weltliche Welt als metaphorisches Prädikat des Reiches Gottes ist eben auch eine Welt, die gerade deswegen, weil sie zum Prädikat des Reiches Gottes wird, neue, ungeahnte Möglichkeiten aufweist und zur Welt wird, in der nichts mehr so sein muss, wie es ist. Man könnte hier durchaus die Vorstellung von der „Deregulierung“ ins Spiel bringen, wenn sie nicht als Kennzeichen der gnadenlosen

neoliberalen Wirtschaftsordnung derart negative Assoziationen hervorrufen würde. Als metaphorisches Prädikat des Reiches Gottes wird die Wirklichkeit in der weltlichen Welt mit ihren todbringenden Strukturen entlarvt und auf ihre neuen, göttlichen Möglichkeiten hin ausgelotet.

Die Gestalten, die in den Gleichnissen auftreten, brauchen in der Wirklichkeit, die in den Gleichnissen und Parabeln gezeichnet wird, nicht zu verharren, sie brauchen nicht bei sich selbst zu bleiben,<sup>12</sup> sondern können aus dem tödlichen Gefüge heraustreten: sowohl der Richter wie auch die Witwe, sowohl der Gläubiger wie auch der Schuldner, sowohl der Hirte wie auch das Schaf, sowohl der Vater wie auch die Söhne, sowohl der Arbeitgeber wie auch die Angestellten ... – und man erlaube mir diese Weiterführung: sowohl Gott wie auch die Menschen. Die weltliche Welt, ihre sogenannte Wirklichkeit mit ihren alltäglichen und normalen Strukturen und Zwängen, birgt Möglichkeiten in sich, die unverrechenbar sind und dadurch, dass sie die Strukturen entlarven und die Zwänge aufbrechen, beunruhigen und irritieren. Wir tun sicher gut daran, diese Möglichkeiten mit der „Macht der Liebe“<sup>13</sup> in Zusammenhang zu sehen, die sich in dieser weltlichen Welt als Reich Gottes verwirklichen möchte. In diesem Sinn möchten die Gleichnisse in der Tat zu einem Glauben anstiften, der in dieser Welt den offenen Raum der Liebe zu entdecken und den Möglichkeiten dieser Liebe zu trauen vermag.<sup>14</sup>

*Dr. Hermann-Josef Venetz ist Professor für Neues Testament am Biblischen Institut der Universität Miséricorde in CH-1700 Fribourg.*

<sup>12</sup> Vgl. Jörns, Gleichnisverkündigung 168, wobei dieser diese Wendung auf Lk 15 und Mt 20 bezieht.

<sup>13</sup> Vgl. Harnisch, Mitte 43.

<sup>14</sup> So in freier Anlehnung an Harnisch, Mitte 43.

## Der Gott Jesu und die Frauen

„Das Letzte wird ein Bild sein, kein Wort. Vor den Bildern sterben die Wörter“ sagt Christa Wolfs Cassandra angesichts des Todes.<sup>1</sup> Bilder haften in der Erinnerung, Bilder sind auch Analphabeten zugänglich (wie die mittelalterlichen Kathedralbauer wußten!), Bilder spiegeln die Lebenswelt der Menschen. Als die Inderin Lucy d'Souza das Misereor-Hungertuch „Biblische Frauengestalten – Wegweiser zum Reich Gottes“ (1990/91) malte, löste das Zentrum in einigen Kreisen Protest aus, denn anstelle der Gestalt Jesu malte sie – umgeben von biblischen Frauengestalten – eine weißgekleidete indische Frau in einem großen Getreidekorn, die Brot backt. In diesem Zentrum hat die Künstlerin das Gleichnis Jesu von der Frau, die Sauerteig unter das Mehl mengt, mit der indischen Symbolik von Leben und Fruchtbarkeit verknüpft. Das Samenkorn als verborgener Lebenskeim und der Sauerteig als unsichtbares Lebensprinzip werden mit der harten Frauenarbeit verbunden. Die Bäckerin im Zentrum wird sprechendes Bild für Gottes neue Welt, die durch den Prozeß des Sterbens von innen heranwächst. Die heftige Diskussion um dieses „Frauen-Hungertuch“ zeigt, daß weder die Gleichnishaftigkeit des Bildes noch die Bedeutung des Frauenalltags für das Reich Gottes verstanden wurden.

### Der Gott der Bedrängten

Wenn Jesus die Armen seligpreist, gilt dies nicht nur Männern, sondern auch Frauen und Kindern. Die meisten Menschen zur Zeit Jesu gehörten in Palästina wie andernorts im römischen Reich zur Unterschicht. Ihr Alltag war von harter und langer Arbeit gekennzeichnet. Frauen waren besonders von der Not betroffen, mußten sie neben den geringen Frauenlöhnen auch noch ihren familiären Verpflichtungen nachkommen, ihre Kinder aufziehen und ernähren. Unzweifelhaft folgten Jesus auch eine ganze Reihe von Frauen (vgl. Lk 8,1-3; Mk 15,40f parr). Ganz selbstverständlich und beiläufig werden sie erwähnt. Sie teilen die Not – das Leben unter den Bedingungen des Schmutzes, der Krankheit, der Heimatlosigkeit – und die Hoffnun-

gen dieser Bewegung: sie erwarten das Festmahl Gottes, das sie satt macht und ihre Tränen trocknet (Lk 6,20f). Diese Menschen mußten die schmerzliche Erfahrung machen, daß ihre Jesusnachfolge sie aus ihren Großfamilien herausriß: „Sie empfinden die Zerstörung der Familien als Ausdruck apokalyptischen Elends, Zeichen des nahen Endes. Das Leben derer, die noch in vollständigen Großfamilien und einigem Wohlstand leben, kennen sie nur aus Distanz... die Jesusnachfolger stehen voller Entsetzen draußen vor den Häusern derer, die ein ‚normales‘ (d.h. gemessen an ihnen selbst ‚reiches‘) Leben führen können, die Essen und Familien haben.“<sup>2</sup> Diese durch Armut und Elend gezeichneten Menschen erschrecken vor der Ahnungslosigkeit ihrer Zeitgenossen angesichts der drohenden Katastrophe. Wie in den Tagen Noachs und der Sintflut werden auch die Tage des Menschensohnes diese Gleichgültigen plötzlich dahintragen (Mt 24,37-39). Schottroff spricht von einer „Gleichberechtigung des Elends und der Hoffnung“ zwischen Männern und Frauen in der Jesusnachfolge. So erstaunt es nicht, daß die Situation von Frauen im Neuen Testament nicht eigens thematisiert wird.

Frauenschicksale spiegeln sich nicht nur im Gleichnis vom Sauerteig (Lk 13,20-21/Mt 13,33), sondern auch in der Geschichte von den zehn Mädchen bei einer Hochzeit (Mt 25,1-13). Gerade diese Parabel bei Matthäus ist in der Kunst überaus präsent: in vielen mittelalterlichen Kathedralen umrahmen die „klugen und törichten Jungfrauen“ die Gerichtsszene und verkörpern anschaulich wachsame Bereitschaft oder träge Gleichgültigkeit gegenüber dem Ruf Christi.

Eine ausdrückliche Reflexion über die Situation der Frauen erfolgt einzig im Evangelium nach Lukas, wobei der Evangelist in seine Darstellung oftmals Züge seiner Zeit einträgt, in der Frauen in städtischen Christengemeinden eine wichtige Rolle spielten. Zwei Gleichnisse im lukanischen Sondergut sollen exemplarisch beleuchtet werden. Sie verorten nicht nur den sensiblen Blick Jesu für die alltäglichen Sorgen und Nöte von Frauen, sondern zeichnen ein eindrückliches Bild vom Gott der Be-

*Neuen Testaments, München 1990, 110-112.*

<sup>1</sup> Ch. Wolf, Cassandra, Darmstadt (SK 455) o.J., 26.

<sup>2</sup> Schottroff, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des

drängten: das Gleichnis „vom gottlosen Richter und der Witwe“ (Lk 18) und das Gleichnis von der verlorenen und wiedergefundenen Drachme (Lk 15).

In beiden Gleichnissen steht eine bedrängte Frau im Vordergrund, die in ihrer Not Hilfe findet. Beide Gleichnisse zeigen einen Gott, der die Rufe der Armen nicht ungehört verhallen läßt.

### Die Witwe vor dem gottlosen Richter (Lk 18,1-8)

Der Einleitungsvers zum Gleichnis stammt vom Evangelisten und betont die Notwendigkeit des unablässigen Betens. (Dies erinnert an das Gleichnis vom Mann, der mitten in der Nacht Besuch bekam und zu seinem Freund eilte, um Brot zu erbitten, Lk 11,8). Das eigentliche Gleichnis erzählt den Rechtsstreit einer Witwe vor einem Einzelrichter (Lk 18,2-5). Zwei Personen stehen einander gegenüber: ein Richter und eine Witwe. Der Richter muß ein allgemein anerkannter Mann sein, der als Einzelrichter in Vermögensangelegenheiten entscheiden kann.<sup>3</sup> Er wird als „ungerecht“ – und dies bedeutet als bestechlich – charakterisiert. Ebenso als ziemlich skrupellos: er pfeift auf die Meinung der Leute, fürchtet weder Gott noch Menschen (V2). Vor ihm erscheint eine Witwe, die in einem Rechtsstreit mit einem Widersacher seinen Rechtsbeistand erbittet (V3). Wie alt diese Frau ist, wissen wir nicht. Sie muß nicht notwendig alt sein, denn bei dem frühen Heiratsalter von ca 13 Jahren gab es auch junge Witwen. Diese Witwe kann den Richter nicht mit einem „Geschenk“ bestechen, weil sie arm ist. Für sie ist darum die Geldsache, deretwegen sie den Richter anruft, so wichtig, daß sie alles dafür einsetzt. Ob es sich in dieser Angelegenheit um eine Schuldsumme, ein Pfand oder um ein ihr vorenthaltenes Erbe handelt, wird nicht erzählt. Ihr Prozeßgegner scheint ein reicher und angesehener Mann zu sein, mit dem es der Richter nicht verderben will. „Lange Zeit wollte er nicht“ (V4) kann bedeuten: er wagte es nicht. Wie kann die Frau so

zu ihrem Recht kommen? Das Verhalten der Witwe wird in der Reflexion des Richters als krasse Aufsassigkeit geschildert: sie nervt den Richter nicht nur mit ihrer Hartnäckigkeit des Erscheinens, sondern läßt ihn auch tätliche Attacken befürchten (V5: „sonst kommt sie am Ende und schlägt mich ins Gesicht“). So beschließt der Richter schließlich, ihr Recht zu verschaffen, damit sie ihn nicht durch ihre Quengelei total fertig mache. Was aber bedeutet die Situation für die Frau? Isolde Böhm wies darauf hin, daß Witwe-Sein eine absolut frauenspezifische Situation kennzeichnet (das Wort „Witwer“ gibt es in der ganzen Bibel nicht).<sup>4</sup> Witwe-Sein bedeutete, durch den Tod des Mannes bestimmt zu sein, gleichsam ein Leben zu führen, das unter dem Aspekt des Mangels steht (eine „Ohne-Existenz“). Böhm zählt auf: „Ohne finanzielle Sicherung, denn die Witwe war nicht in die Erbfolge eingeschlossen... Ohne Verweilrecht im Haus ihres Mannes konnte sie zurückgeschickt werden ins Haus ihres Vaters, heimatlos an beiden Orten... Ohne Beziehungen der Achtung und Anerkennung, denn ihr wurde die Schuld am Tode des Mannes gegeben, und Vorwürfe kennzeichneten ihr Leben... Ohne eigenen Namen; ihre einzige Funktion war, den Namen des Mannes zu erhalten... Ohne gleiche Chancen des Neubeginns. Nach Lev 21,14 konnte ein Hohepriester eine Witwe nicht zur Frau nehmen, das hätte ihn entehrt. Der Witwen einziges verbrieftes und wohl auch geachtetes Recht war das der Ährenachse... Sie waren Restesammlerinnen – wohl in mehr als nur in dieser Hinsicht.“<sup>5</sup> In dieser verzweifelten Situation blieb der Witwe im Gleichnis nur der hartnäckige Kampf um ihr Recht. Immer wieder schärft die Bibel das Schutzgebot für die Schwächsten, die Waisen, Witwen und Fremden ein. Nachdrücklich wird Gottes Parteinahme für sie betont: Gott ist der, der das Haus der Stolzen wegriß und die Grenze der Witwe festsetzt (Spr 15,25), der den Fremdling behütet und Waisen und Witwen aushilft. (Ps 146,6-9). Und so gilt auch für Israel die Verpflichtung: „Witwen und Waisen sollt

ihr nicht bedrücken. *Wenn ihr sie doch unterdrückt und sie schreien zu mir, so werde ich ihr Schreien gewiß hören* und ich werde euch mit dem Schwerte töten, daß eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden“ (Ex 22,22f, ähnlich Jes 1,7,23). Daß ein so massives Schutzgebot nötig war, zeigt die faktische Notlage der Witwen. Ihre Rechtlosigkeit ist alarmierend, wie die Kritik an den Schriftgelehrten aufdeckt, welche „die Häuser der Witwen verzehren und zum Schein lange Gebete halten“ (Lk 20,47/Mk 12,40). „Die Häuser fressen“ bedeutet die widerrechtliche Aneignung von Hab und Gut. Wie dies geschah, wird nicht erläutert. Boten diese angesehenen Männer Rechtsbeistand (aus ihrer Gesetzeskenntnis) gegen unverschämte Bezahlung? Nützten sie die Gastlichkeit minderbemittelter Witwen schamlos aus? Empfahlen sie sich durch ihre zur Schau gestellte Frömmigkeit für eine Vormundschaft über die Witwen?<sup>6</sup> Männer von höchstem gesellschaftlichen Ansehen bringen wenig respektierte – und zumeist wehrlose – Frauen um ihr Recht, ein Skandal sondergleichen und zugleich die traurige Realität nicht nur damals. Der ständige Kampf der Witwen um ihr Recht durchzieht die ganze Bibel. Die Witwe im Gleichnis durchbricht die ihr zugedachte Rolle der Wehrlosigkeit – wie Judas Schwiegertochter Tamar, die sich den Gesetzen, aber nicht den männlichen Sachzwängen beugte (Gen 38) oder wie die Witwe Judit von Betulia, die auf riskante Weise aktiv wurde und ihr Volk rettete.

### Der Richter – ein Bild für Gott?

Was aber will dieses Gleichnis sagen? Zwei Dinge sind außergewöhnlich und lassen aufhorchen: zum einen die ungewöhnlich aggressive Hartnäckigkeit der Frau und zum andern der Appell an die Beharrlichkeit Gott gegenüber. Das Gleichnis wäre unverständlich ohne den Schluß. „Der Herr aber sprach: Hört, was der ungerechte Richter sagt. *Sollte Gott aber nicht seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm schreien und wird er ihnen gegenüber auf sich warten lassen? Ich sage euch: Er wird ihnen rasch Recht verschaf-*

*fen.*“ (V 6-8a). Im Gleichnis geht es um die Sache der Witwe, in der Anwendung soll der Schluß vom Richter auf Gott gezogen werden – und darin liegt etwas Anstößiges. Ist denn Gott mit diesem ungerechten Richter zu vergleichen? Ein rabbinisches Wort meint: „*Die Unverschämtheit besiegt den Bösen, wieviel mehr den Allgütigen der Welt.*“<sup>7</sup> Wenn schon diese Witwe bei einem gottlosen Richter durch ihre Beharrlichkeit ihr Ziel erreicht, um wieviel mehr darf die betende Gemeinde mit Gottes Hilfe rechnen, denn Gott hört den Schrei der Armen, ihre Not geht ihm ans Herz! Das „um wieviel mehr“ entspricht Lk 11,13: „Wenn schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten!“ Das Gleichnis Jesu ist bei Lukas an eine Jüngergemeinde gerichtet, die der bedrängten Witwe gleicht und zum beharrlichen Beten ermutigt werden muß. Diese Gemeinde ängstigt sich über die bevorstehende Notzeit, die Jesus nie verschleiert hat. Sie kann Gottes Eingreifen nicht erzwingen, aber in der Gewißheit bitten, daß Gott ihr auch dann helfen wird, wenn es ihr völlig aussichtslos erscheint. Für die ersten Christen war es wichtig, daß das ersehnte Heil *bald* kommt (V 7b). Denn mit dem Kommen der Gottesherrschaft bekam die erfahrene Bedrückung einen Sinn: als beginnende Endzeit verstanden war das Ende absehbar! Die *rasche* Hilfe Gottes widerspricht allerdings dem Bild des Richters (V 8a) – hier wird ein anderer Akzent gesetzt. Daß Lukas das Gleichnis mit einer Frage enden läßt, ist ungewöhnlich und bringt einen anderen Gesichtspunkt ein: „*Doch wird der Menschensohn, wenn er kommt, Glauben finden auf Erden?*“ (V 8b). Die offene Frage ist nicht, ob Gott handeln wird – das wird er als der Gott der Witwen und Bedrängten ganz sicher tun – sondern ob die Menschen dafür bereit sein werden. So wird die eindringliche direkte Frage zur herausfordernden Pointe. Im Kontext des Lukas wird das Gleichnis zur Anleitung für das rechte Beten: es soll anhaltend und beharrlich sein wie das der Witwe (Lk 18,1-8) und demütig wie das des Zöllners (Lk 18,9-14).

<sup>3</sup> Nach Billerbeck 1 289, vgl. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*. NTD 3, Göttingen 1982, 185; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, STB 43, München/Hamburg 1965, 104-105.

<sup>4</sup> I. Böhm, *Die Witwe*, in: M. Korenhof-Scharffenorth (Hg.), *Aus dem Brunnen schöpfen. Geschichten aus der Hebräischen Bibel und dem*

*Neuen Testament von Frauen erzählt und ausgelegt*, Neukirchen 1986, 23-29.

<sup>5</sup> Böhm, aaO. 26-27 (vgl. Lev 27,8-11 mit Hinweis auf Tamar, Witwe von Sarepta, Witwe von Thekoa, Rut).

<sup>6</sup> Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, HThKNT II,2, 1977, 259.

<sup>7</sup> Billerbeck 1 456, zit. bei Schweizer aaO. 185.

### Die arme Frau sucht die verlorene Münze (Lk 15,8-10)

Oft ist im Sondergut des Lukas vom Geld die Rede (vgl. etwa Lk 12,13-21; 16,19-31). So wird das Gleichnis vom verlorenen Schaf durch die Zufügung der Geschichte von der verlorenen Drachme zu einem Doppelgleichnis (Lk 15,3-7.8-10). Wie an anderen Stellen ist Lukas darauf bedacht, die Welt des Mannes mit der Welt der Frau zu verbinden (vgl. z.B. Lk 1-2: die Paare Zacharias / Elisabet; Maria / Josef; Simeon / Hanna). Beide, der Hirte und die Frau verlieren etwas Wertvolles. Im Gleichnis von der verlorenen Münze geht es um eine besondere Notlage einer armen Frau. Sie hat lediglich 10 Drachmen (es ist übrigens die einzige Stelle in der Bibel, in der die griechische Bezeichnung „Drachme“ vorkommt!). Der Wert der griechischen Drachme entspricht dem römischen Denar, der den Minimallohn eines Tagelöhners (für einen 12-stündigen Arbeitstag) ausmachte. Der Verlust dieser einen Silbermünze wiegt daher sehr schwer. Wie konnte sie die Drachme verlieren? Die Vermutung liegt nahe, daß es sich bei den Silbermünzen – wie heute noch bei den arabischen Palästinenserinnen – um den Kopfschmuck der Frau handelt, der als ihr Brautschatz das Notgeld und der kostbarste Besitz ist und den sie auch nachts trägt. Normalerweise enthielt die Hochzeitsverschreibung (Ketuba) zur Zeit Jesu mindestens 50 Denare für die Aussteuer, die Eigentum der Frau waren, aber an denen dem Mann die Nutznießung zukam (als „Güter des Melkens“, bzw. als eingebrachtes Frauengut).<sup>8</sup> In den fensterlosen Häusern, die aus einem einzigen Raum bestehen, war das Suchen schwierig. Die Frau zündet deshalb eine Öllampe an und fegt das ganze Haus mit einem Besen (meist aus den Fruchttrippen der Dattelpalme), um in dem schwach erhellten Raum das Klirren der Münze auf dem festgetretenen Boden hören zu können. Überglücklich findet sie die verlorene Münze und muß diese Freude mit ihren Nachbarinnen teilen.

### Die suchende Frau – ein Bild für Gott

So wie diese arme Frau das Verlorene in allen Winkeln ihres dunklen Hauses sucht, so geht der Gott Jesu auf die Suche nach den Menschen, die sich in der Finsternis von Sünde und Sinnlosigkeit verirrt und verloren gingen. Im Bild der armen Frau werden Gott aber auch menschliche Empfindungen nahegelegt: wie die Frau ist er bekümmert und sucht unablässig nach den geringsten Menschen; wie diese Frau freut er sich unbändig über das Wiederfinden des Verlorenen. In der Zuwendung Jesu zu den Randständigen und Ausgegrenzten bekommt Gott gleichsam das Gesicht dieser armen Frau.

Jesus hat das Gleichnis zur Rechtfertigung seines Verhaltens den Zöllnern und Sündern gegenüber erzählt und bei seinen Kritikern um Mit-Freude geworben. Die Freude über das Wiederfinden des Verlorenen ist im Doppelgleichnis überschwänglich und übersteigt im darauf folgenden Gleichnis vom Vater und seinen beiden Söhnen (Verlorener Sohn; Lk 15,11-32) vollends jedes Maß. Schweizer meint dazu: „Das Schaf hat sich nicht bemüht und das Geldstück noch weniger; dennoch sind sie Gegenstand des Jubels. Hier wird dem Sünder nicht nur ein Türspalt geöffnet, hier bricht, wie die Deutung sagt, der ganze Himmel in Jubel über ihn aus.“<sup>9</sup> Zöllner und Sünder aber sind gerade Menschen, die zweifelhafte Geldgeschäfte betreiben und religiöse Gesetze übertreten und ihre Kritiker, um die Jesus wirbt, sind Leute, die sich um Gott ernsthaft bemühen und sogar theologische Fachleute sind (Schriftgelehrte). Ihre Vorstellungen von Gott werden durch Jesu Handeln und durch diese Gleichnisse vom Wiederfinden des Verlorenen radikal auf den Kopf gestellt. Wie die arme Frau sich um die verlorene Münze grämt und das Wiederfinden in befreiter Freude feiert, so leidet der Gott Jesu um den verlorenen Menschen und so bereitet er dem Wiedergefundenen ein jubelndes Fest – für die frommen Gesetzestreuern eine irritierende Zumu-

<sup>8</sup> Vgl. dazu H. Schröder, *Jesu und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament*, Karlsruhe 1981, 145-152: „Für 20 Denare konnte man zur Zeit Jesu alle Ausstattungsgegenstände für die Braut einkaufen.“

Wenn eine arme Waise heiratete, gab man ihr aus der Gemeinde-Armekasse nicht weniger als 50 Denare.“ (148)  
<sup>9</sup> Schweizer, aaO. 162.

tung. Denn: „Wo Gott kein Fest mehr wird, hat er aufgehört, Alltag zu sein“ (Kurt Marti).<sup>10</sup>

### Gott der Bedrängten – Gott der Frauen

Bilder prägen sich ein. Es ist daher nicht belanglos, welche Lebenswelten sie spiegeln. Es gehört zu den historischen Bedingtheiten der Bibel, dass sie von Männern geschrieben auch die Lebenserfahrungen von Männern reflektieren. Um so kostbarer und bedeutsamer sind die seltenen Texte, in denen die Welt der Frauen zur Sprache kommt – jener Frauen, die weder einen direkten Zugang zur Schrift noch eine vernehmbare Sprache hatten.

In den Gleichnissen wird auch ihre Welt auf das Reich Gottes hin transparent gemacht. Jesus hat diese Frauen nicht nur in seine Nachfolge gerufen und sie an seinem Wirken teilhaben lassen (vgl. Mk 15,40f und vor allem Lk 8,1-3), sondern auch ihre alltäglichen Nöte wahrgenommen. Ja, er stellt sich schützend vor sie, wo sie auf Unverständnis und Abwehr stoßen, wie die stadtbekannt Sündlerin im Haus des Pharisäers Simon, von der Lukas berichtet (Lk 7,36-50). Er verteidigt die namenlose Frau, die Jesus mit kostbarstem Öl salbte und deswegen als Verschwendlerin gerügt wurde (Mk 14,3-9), er bewahrt die „Ehebrecherin“ vor der Steinigung durch die selbstgerechten Männer (Joh 8,1-11). Diese Frauen erfahren im Umgang mit Jesus einen Gott, der sich in besonderer Weise den Geringsten und Verachteten zuwendet. Die Frauen erfahren im Kontakt mit Jesus eine Würde, die ihnen sonst niemand gab. Und so erstaunt es nicht, dass Frauen Jesus bis zum bitteren Ende, dem Hingerichteten bis zum Grab die Treue hielten.

Im lukanischen Doppelwerk wird nicht nur die Bedeutung der Frauen für die Evangelisation in den Städten des römischen Imperiums berichtet (in App z.B. Priscilla, Lydia, Damaris, die vier prophetisch redenden Töchter des Philippus). In der Vorgeschichte (Lk 1-2) wird in der Begegnung der alten Elisabet und der jungen Maria von dem Gott gesungen, der die Niedrigen erhöht und die Gedemühten aufrichtet (Lk 1,46-55) und jene trösten wird,

die – wie die alte Prophetin Hanna – „auf die Erlösung Jerusalems warten“ (Lk 2,38). Es sind Frauen, die den schöpferischen Geist Gottes erfahren haben. Sie sind es, die das pfingstliche Präludium zum Evangelium anstimmen, das in der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten (Lk 2,11) und in der programmatischen Predigt Jesu in Nazaret von jenem Gott kündigt, der gerade den Armen, Bedrängten und Zerschlagenen Befreiung und Heil schaffen will (Lk 4,16-19).

*Dr. Marie-Louise Gubler ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Hochschule Luzern und Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen. Anschrift: Aabachstr. 34, CH-6300 Zug.*

... Bilder können ausdrücken, wer Gott für mich ist, was er „mit mir macht“, wer er für mich sein soll. In ihnen kann ich meine Ausgeliefertheit und mein Rufen nach Gott wiedererkennen und dargestellt sehen, was meine Gottesbeziehung zuinnerst ausmacht.

... Die Imagination der Bilder setzt sich also nicht illusionär über eine Wirklichkeit hinweg, deren Anblick man kaum noch aushält. Sie sieht vielmehr *dieser* Wirklichkeit schon an, was aus ihr werden kann und werden soll, da Gott sich ihr zuwendet und Menschen dafür in Anspruch nimmt, diese Zuwendung zu bezeugen. Auch die „Gottes-Bilder“ sind zugleich Bilder für das Ankommen und Ankommenwollen Gottes in unserer Welt, Bilder für das Erfasstwerden von Gottes Ankunft. Die Sprach-Bilder der Gleichnisse machen das unübersehbar deutlich.

*Jürgen Werbick*

<sup>10</sup> K. Marti, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt 2/1979, 41.



## Der Herr ist mein Fels und mein Licht

Kirchenbau als Gottesbild

Der Arc de Triomphe in Paris, das Brandenburger Tor in Berlin oder das Siegestor in München waren niemals Tore. Im Gegensatz zum Kölner Hahnenort oder dem Münchner Isartor, die als Reste von Stadtmauern, als Denkmäler einer städtischen Militärgeschichte stehen geblieben sind und erst seit der Stadtentfestigung um 1800 umfahren und umgangen werden können, waren Triumphbogen und Siegestor von Anfang an über jeden Zweck erhaben: Architektur als Bild und Gleichnis für Ruhm, Triumph und Sieg.

### Architektur als bildende Kunst

Das Verständnis von Architektur als bildender Kunst ist im Zeitalter des Funktionalismus abhanden gekommen – obwohl jedes Hochhaus vom Chrysler-Building in Manhattan bis zum Thyssen-Hochhaus in Düsseldorf und den Bankpalästen in Frankfurt zunächst eindrucksvoll die Größe seines Bauherren darstellt, lange bevor es rational zweckmäßig Büroraum zur Verfügung stellt.

Aber wessen Größe stellt dann der Kölner Dom dar? Des Königs von Preußen, der ihn vor 160 Jahren vollenden oder des Erzbischofs von Köln, der vor 750 Jahren den Bau beginnen ließ? Sind Kirchtürme in erster Linie Macht- und Potenzsymbole?

Die Kunst des christlich geprägten Europa hat eine zweifache Wurzel. Eine im Erbe der Römer und Griechen und eine andere in der Bildsprache der Bibel, den Erzählungen und anschaulichen Vergleichen, den Gleichnissen Jesu und den Visionen der Apokalyptiker und Propheten. Diese anschauliche Rede der Bibel geht zum Teil, wie neuere Forschung zeigt, auf die bildende Kunst des alten Orients zurück, zum Teil auf die Erfahrung von Geschichte und auf in Sprichwörtern reflektierte und tradierte Lebenserfahrung.

### Psalmen in Bild und Stein

Von den Schriften des Ersten Testaments war ohne Zweifel das Buch der Psalmen dasjenige, das in der Kirche am meisten gelesen wurde, von Mönchen, Nonnen und Priestern einmal jede Woche, d.h. 52mal im Jahr und über viele Gene-

rationen hinweg, mehr als 1500 Jahre. Viele von denen, die das Stundengebet hielten, kannten die Psalmen in der lateinischen Übersetzung auswendig. Des Autors erste Begegnung mit den Psalmen und dem Latein war es, als er, um Ministrant werden zu können, mit sieben Jahren die entsprechenden Teile des Stufengebets auswendig lernen mußte: *ad deum qui laetificat iuventutem meam* (Ps 43). Wie sehr die Psalmen das europäische Denken herausforderten und prägten, wird in der Frühzeit in der Psalmenillustration der Buchmalerei deutlich. Der vermutlich in Reims entstandene Psalter von Utrecht ist das beste erhaltene Beispiel für die Wortillustration. Diese geht bis zu einem unsere Gottesvorstellung irritierenden Bild eines Jahwe mit Kreuznimbus, der im Pfostenbett schläft und vom Psalmisten geweckt werden muß (Ps 44,24). Obwohl die Wortillustration der spätantiken Psalter die Veranschaulichung sehr weit trieb, mußte sie hinter der Fülle anschaulicher Bilder zurückbleiben, z. B. wenn im Psalm 18,3 in einem Vers Gott als Felsenhorst, Feste, Retter, Fels, Schild, Horn und Burg bezeichnet wird. In der Übersetzung Martin Bubers („Meine Stärke, mein Schroffen, meine Bastei und der mich entrinnen macht, mein Fels, an dem ich mich berage, mein Schild, Horn meiner Freiheit, mein Steilhorst“) wäre es noch schwieriger, das Gottesbild in graphische Zeichen umzusetzen, es „auszumalen“. Aber weder die zeitgenössische Übersetzung noch der hebräische Urtext, sondern die Vulgata waren die Basis der spätantiken Psalmenillustration. Das christliche Europa betete und lebte die Psalmen in ihrer latinisierten Form. Auch die Bezeichnung Gottes als Licht (Ps 27,1) oder als eines, der „sich in Licht wie in einen Mantel hüllt“ (Ps 104,2), war der karolingischen Federzeichnung unzugänglich. Trotzdem sind auch diese dichterischen Gottesbilder nicht ohne Echo in der bildenden Kunst geblieben. Wenn sie in Malerei und Skulptur nicht umzusetzen waren, so doch in der Architektur. Gottesbilder der Psalmen prägten unsere Kirchen. Aber nicht von Anfang an. Für den christlichen Kuit hätte es Hörsäle gebraucht, wie die Synagogen für die Lesungen, und Speisesäle wie Triklinien oder Mithräen für die Mahlfeier. Erhalten aber haben die Christen, als ihnen Kaiser Konstan-

tin eigene Kuitgebäude errichten ließ, Säulenstraßen, repräsentative urbane Versammlungsräume für flutende städtische Massen. Die mondäne urbane Säulenstraße wurde vom 5. bis zum 16. Jahrhundert immer mehr umgeformt, wurde zunächst immer enger und höher, dann mit Kapellen und Türmen, Krypten und Emporen angereichert, bis in der gotischen Kathedrale ein von der frühchristlichen Basilika völlig verschiedener Bautyp entstand, der dann in der spätgotischen Hallenkirche wieder urbane Weiträumigkeit gewann und schließlich zu Gunsten der tonnengewölbten Saalkirche im 16. Jahrhundert aufgegeben wurde. Für die unterschiedlichen Baudeuten der europäischen Kirchenbaugeschichte finden sich Deutungen in jenem Gebet, das in der Kirche zunächst von den Gemeinden, dann nur mehr von den lateinisch sprechenden Bauherren, Bischöfen, Chorherren, Mönchen, Nonnen und Priestern täglich gebetet wurde, im Psalter. Er machte den Großteil des Divinum Offizium aus, das Herzstück geistlichen Lebens.

Die dichterische Kraft der Psalmen wirkte noch lange, nachdem man aufgehört hatte, sie wörtlich zu illustrieren. Die Bilder der Psalmen wurden zu Grundmuster und Matrix der deutschen Barockdichtung bei Andreas Gryphius, Angelus Silesius, Paul Gerhardt. Die poetische Wirkung der hebräischen Dichtung auf die entstehenden europäischen Nationalliteraturen bis zur Romantik ist ein schier unüberschaubar weites Feld.

### Wie Gottesbilder der Psalmen Kirchenbau prägten

Aber mit welchem Recht können wir die Psalmen zur Deutung von Kirchenbau beanspruchen? Die frühesten authentischen Interpretationen von Kirchenbauten sind die aus der Bauzeit erhaltenen Schmuckformen: Mosaiken, Wandmalereien, Kapitelle, Portale. Das festliche Gedränge der feiernden Menge (Ps 42,5) ist nicht mehr zu erleben, aber ihr Gegenbild, der Hirsch, der nach der Quelle lechzt (Ps 42,1), wie die Seele nach Gott verlangt, ist noch oft vorhanden. Das Bildmotiv hat in den hellenistischen Jagdbildern ebenso eine pagane Vorgeschichte wie die biblische Metapher in persischer

Dichtung. Seine Auswahl aus einer Vielzahl von Bildmotiven der antiken Kunst aber ist vom Psalmvers bedingt. Der Hirsch kann auch den heutigen Betrachter zur Quelle der Inspiration christlicher Kunst führen. Die Wasser der Rastplätze (Ps 23,2) sprudeln in vielen Mosaiken und sind in Brunnen und Vorhöfen römischer Kirchen noch zahlreich erhalten. Als „grüne Au“ (Ps 23,1f.) sind die Apsiden der Kirchen des 6. und 7. Jahrhunderts mosaiziert. Das Motiv der wasserreichen grünen

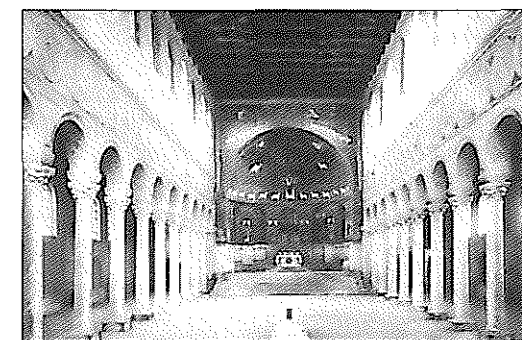
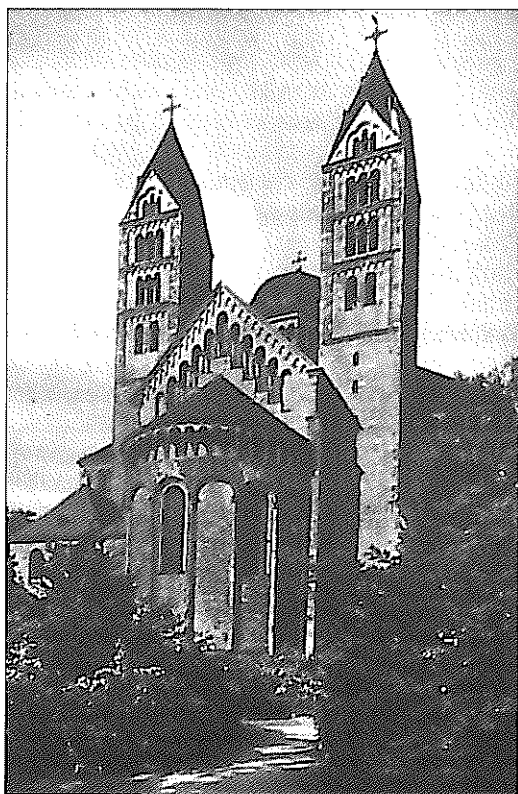


Abb. 1: Der Herr ist mein Hirte ... auf grüner Au. St. Apollinare in Classe bei Ravenna, geweiht 549

Au aber ist nicht nur vom Psalm 23 angeregt, sondern wie dieser durch die Paradiesesgeschichte in Genesis 2 und durch das Wort Jesu „Ich bin der gute Hirt“ (Joh 10,11), das mit so vielen Hirtenworten des Ersten und Zweiten Testaments verknüpft ist. Die Psalmen, das für Juden und Christen gemeinsame Gebet, waren in besonderer Weise geeignet, die Bilderfülle der Offenbarung zu erschließen. Aber nicht nur als grüne Au und als Paradiesesgarten sind die frühen Kirchen zu erleben, sondern ebenso als Himmelsstadt, als Jerusalem. Wiederum sind die Psalmen (47,12) geeignet, zwischen den Vorstellungen des alten und des neuen Bundes zu vermitteln. Vor allem die Vision der heiligen Stadt Jerusalem, die vom Himmel herabsteigt (Offb 21,10-27), hat durch ihre Symbolik der Zahlen, der Edelsteine und des Lichts immer wieder auch in den Kirchenbau eingewirkt und zwar von der Spätantike bis zur Gegenwart auf immer wieder neue Weise.

In den Wirren der Völkerwanderungszeit ist in Westeuropa die spätantike Stadtkultur untergegan-

gen. Zum Versuch einer *Renovatio Imperii* unter den Karolingern gehört auch die Übernahme der stadtrömischen Liturgie ins Frankenreich. Auch der römische Bau der Basilika wurde aufgenommen und in charakteristischer Weise ausgeformt. Die drei Schiffe wurden enger und höher, der Lichtkranz aus den Fenstern des Mittelschiffs rückte in die Höhe, wurde mehr Zeichen für Licht als Raumbeleuchtung. An den Enden der Schiffe aber wurden Türme gruppiert, die dem Bau nach Außen und Innen einen wehrhaften Charakter gaben und sein Recken zur Höhe betonten. Der römische Ziegelbau wurde aufgegeben, statt dessen wurden Natursteinquader mit großer Mühe ergraben, behauen, transportiert und aufgeschichtet. Die Vorstellung der glänzenden weiten Stadt wurde abgelöst vom Erscheinungsbild des Felsenhaften, Burgartigen, wie es als Gottesbild in Psalm 18,3 und 28,8 überliefert ist. Zum wehrhaften Charakter einer Burg gehören



neben den Türmen, der Massivität der Mauer auch die Enge der Öffnungen von Fenstern und Türen. All dies wurde mit baukünstlerischen Mitteln betont, die Türme durch reiche Geschoßgliederung als massiv und hoch vorgestellt, die Stärke der Mauern wurde anschaulich durch in die Mauerstärke eingelassene Zwergarkaden. Um die Festigkeit des Portals vorzuführen, wurde oft die Mauer eigens verstärkt, damit ein gestuftes Gewände trichterartig auf den Eingang zuführen und dabei die Stärke der Mauern in mehreren Schichten zeigen kann. Der burgartige Charakter der deutschen Kirchen wurde in der Ära des Nationalismus auf die weltliche Macht der deutschen Könige, den Reichsgedanken zurückgeführt. Dem gegenüber soll hier daran erinnert werden, daß in den Psalmen immer wieder Gott als Burg gepriesen und gelobt wurde. Die Psalmen als Grundgebet der christlichen Kirche überliefern das Gedankengut der Bauherren. Religiöse Bauwerke sollten zu allererst aus den Texten der Religion gedeutet werden und erst dann aus anderen, entfernten Quellen.

### Türen und Portal

#### „Tür zum Heil“

Alle Psalmen von der Himmelsstadt, von der grünen Au, vom Licht und von der Felsenburg wurden mit gleicher Regelmäßigkeit gesungen; immer malten sie die Begegnung der betenden Gemeinde mit Gott aus. Von den vielen einander widersprechenden Bildern aber konnten im Kirchenraum immer nur einige realisiert werden und diese lösten sich im dauernden Wechsel ab. Beispielhaft für diesen Wechsel ist die Geschichte des Hirtenbildes. Es war ein Hauptmotiv der frühchristlichen Kunst, verschwand dann in der Karolingerzeit und tauchte erst in der Zeit der arkadischen Dichtung und der Schäfermode, im 18. Jahrhundert, wieder auf. Im Mittelalter stand statt Johannes 10,11 „Ich bin der gute Hirt“, Johannes 10,9 „Ich bin die Tür. Wenn

Abb. 2: Herr, du meine Burg.  
Dom zu Speyer, Ostchor, erbaut 1030-1106

einer durch mich eingeht, wird er Heil erfahren“ im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Als Tür zum Heil ist Christus zum erstenmal in den Holztüren von Santa Sabina im Rom dargestellt. Szenen seines Lebens bilden die Flügel, durch welche die Gläubigen Einlaß finden. Die Bronzeportale des Mittelalters folgten diesem Beispiel. Seit dem 11. Jahrhundert aber war es vor allem die Bauskulptur, welche das Kirchenportal zum Christusbild erhob. Von bescheidenen Anfängen in St. Denis de fontaines (1014) in den Pyrenäen und St. Emmeram in Regensburg (1060) bis zu den großen Gerichtsportalen der gotischen Kathedralen und spätgotischen Stadtpfarrkirchen. In der Renaissance verschwand das Bild von Christus als Tür zum Heil wieder. Wenig später kehrte das Bild des Hirten zurück. In ähnlicher Weise verwandelten sich die gebauten Gottesbilder, verschwanden und tauchten wieder auf. In der Karolingerzeit und der Romanik trat das Bild der Himmelsstadt im Kirchenbau hinter Fels und Burg zurück, im Zeitalter der Gotik kehrte es wieder, im Radleuchter zuerst, dann im Edelsteinglanz der Kirchenfenster und in der Symbolik der Maße und Pfeiler und der Vielzahl der Türme und Mauern.

#### Der rettende Gott

Innerhalb der Bauplastik der Portale tauchten im 12. Jahrhundert in Italien und Deutschland die Löwen auf. Sie werden meistens als apotropäische Zeichen gedeutet. Damit wird dem Mittelalter ein magisches Weltbild unterstellt, das im Widerspruch zur Heiligen Schrift steht. In der Bibel kommt der Löwe als apokalyptisches Wesen vor (Ezechiel, Apokalypse). Er wurde von den Kirchenvätern (Irenäus von Lyon und Hieronymus) als Evangelistensymbol gedeutet (Irenäus: Johannes, Hieronymus: Markus). Da apokalyptische Wesen als Evangelistensymbole eine Vierergruppe bilden, müssen einzelne oder paarweise auftretende Löwen anders gedeutet werden. Sie können den Löwen von Juda, also in christlicher Deutung Christus, bedeuten oder den Versucher, der herumschleicht wie ein brüllender Löwe, der sucht, wen er verschlingen könne (1 Petr 5,8). Während der Löwe heute auf Adelsfamilien,

Städte, Länder, Automarken und Fußballmannschaften verweist, bedeutete er nach dem spätantiken Naturkundebuch „Physiologus“ die Auferstehung von den Toten. Keine dieser Deutungen ist beim Portallöwen sinnvoll. Aber im Psalm 22, den Jesus nach der Matthäuspassion selbst am Kreuz gebetet hat, heißt es: „Aus des Löwen Rachen errette mich, mich Elenden von den Hörnern der Stiere, dann will ich den Brüdern von deinem Namen erzählen, dich preisen in der Gemeindemitte“. Ganz ähnlich Psalm 35,17f: „Herr, wie lange noch siehst du zu, entreiße den Brüllenden meine Seele, dem Löwen mein Leben, dann sage ich dir Dank vor großer Gemeinde, vor zahlreich versammeltem Volke preise ich dich“. Die christliche Kirche ist der Raum für den Lobpreis der Gemeinde. Der Löwe am Eingang erinnert sie an den rettenden Gott. Wenn wir Portallöwen statt dessen als apotropäische Zeichen ansprechen, unterstellen wir den Bauherren und Bauleuten des Mittelalters, sie hätten an Dämonen geglaubt und daran, daß man sie durch Bilder bezwingen könne. Damit machen wir uns 500 Jahre alte Vorurteile gegen das Mittelalter als einer Zeit finsternen Aberglaubens zu eigen, drücken es aber im wissenschaftlichen Jargon des 20. Jahrhunderts aus. Wenn wir statt dessen den Löwen und den lechzenden Hirsch auf die Psalmen beziehen, unterstellen wir, Bauherren und Bauleute hätten das, was sie mindestens zweimal jede Woche beteten, auch geglaubt. Die Logik der Bauten, vom Portal zum Raum, von der Rettung zum Lobpreis spricht für diese Deutung.

#### „Christusbilder“

Für die Gestaltung des Kirchenportals als Christuszeichen kannte das Mittelalter mehrere Möglichkeiten. Die älteste war die sogenannte „majestas domini“. Christus in der Mandorla thronend umgeben von vier apokalyptischen Wesen, so am Westportal der Kathedrale von Chartres um 1150. Die Majestas wurde zum Gerichts bild ausgearbeitet, so am Südportal der gleichen Kathedrale (um 1220). Die Wiederkunft Christi konnte auch durch das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen, den Kampf der Tugenden und Laster erweitert und

erläutert werden. Die Gestalt Christi konnte aber auch am Mittelpfeiler des Portals aufgestellt sein, dann meist in der Form des Beau Dieu, des lehrenden Christus mit dem Buch des Lebens. Ein Bildtyp, der auf die Spätantike zurückgriff und im sogenannten Pantokrator der Ostkirche fortlebte. Neben der Wiederkunft und dem Leben Christi konnte auch seine Menschwerdung betont sein, so wenn er als Kind auf dem Schoß seiner Mutter dargestellt war. Einer späten dialektischen Lösung begegnet man an den fünf Portalen der Münchner Frauenkirche, an denen jeweils rechts Christus als Schmerzensmann, links als Kind auf dem Arm seiner Mutter den Eingang bezeichnet. Die Ausbildung der Kirchenportale als Christustür konnte sowohl mit der Auffassung der Kirche als Burg nach Psalm 18 wie mit der Auffassung der Kirche als Himmelsstadt nach Psalm 48 verbunden sein.

#### Himmelhoch gebautes Lob – Kirchenbauten ab dem 5. Jahrhundert

Der erste Hymnus der Christen, den der Evangelist Lukas überliefert (Lk 2,14), preist „Gott in der Höhe“. Er knüpft an uralte Vorstellungen von der Höhe oder Höheit Gottes an, wie sie im Tempelweihe-Gebet Salomos überliefert ist (1 Kön 8,27): „Der Himmel und der Himmel der Himmel faßt dich nicht, wie viel weniger dieses Haus, das ich erbaut habe“. Seit dem 5. Jahrhundert haben Christen versucht, die Höhe des Himmels mit ihren Kirchen zu fassen. Die Kirchen in Byzanz, vor allem die Hagia Sophia (532-539), vereinen noch urbane Weiträumigkeit mit himmelsstrebender Höhe. Im Westen dagegen überwog der Höhendrang, zunächst in Steinbau mit Holzdecken, seit dem 12. Jahrhundert mit Wölbesystem. Die Kirchen begannen alle anderen Gebäude einschließlich der Königspaläste zu überragen. Dies läßt sich nicht aus liturgischer Zweckmäßigkeit erklären, sondern nur aus der Gottesvorstellung. In Psalm 19 heißt es: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament. Tag gibt dem Tag die Botschaft wieder, Nacht verkündet Nacht die Erkenntnis“. Was lag näher, als die Bauten, die für das tägliche und nächtliche Lob Gottes errichtet

wurden, himmelhoch aufzubauen? Aus dem Neuen Testament, vor allem von Paulus, stammt das Gesicht der Kirche als Leib Christi (Eph 1,22): „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt, (Zitat aus dem Psalm 8,7) und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“. Wohnsiedlungen, die sich in unseren mittelalterlichen Dörfern und Städten dicht und klein um riesige Kirchen scharen, sind gebaute Bilder dieses Leibes Christi. Das Haupt überragt beim aufrecht gehenden Menschen den Leib wie die Kirche die Wohnstätten der Menschen. Mit der zunehmenden Realisierung dieses Gedankens verschoben sich die Proportionen nicht nur des Kirchenbaus, sondern des Städte- und Siedlungsbaus im mittelalterlichen Europa.

#### „Der Herr ist mein Licht und mein Heil“ (Ps 27,1) – gotische Kathedrale

Ein wesentlicher Innovationsschub ereignete sich ab 1140 im Kronland der französischen Könige, der Île de France, aus der Konkurrenz mächtiger Äbte und Bischöfe. Eine Implosion fand statt, bei der bautechnische und künstlerische Entwicklungen aus allen Richtungen, der Normandie, Burgund, der Provence und Aquitaniens zusammentrafen. Da die lebhaftere Bautätigkeit durch einen lebhaften Schriftverkehr begleitet wurde, wissen wir über die materiellen und geistigen Voraussetzungen der gotischen Kathedralen relativ viel. Ein zentraler Begriff der Zeit war „claritas“ im Sinn von Klarheit, Einleuchten, Strahlen. Wesentliche Voraussetzung der neuen Klarheit des Kirchenbaus war die Kunst der Glasmalerei. Riesige vielfach geteilte Scheiben aus farbigem Glas, von Bleistegen und Eisenbändern gehalten, lösten die romanischen Mauern ab, zwangen den Stein zu Pfeilerhafter Aufrichtung und plastischer Durchbildung. Alles Burgartige und Festungsartige des Kirchenbaus verschwand im Nu, löste sich am Außenbau in Pfeilern, die Glasscheiben hielten, im Innern im strahlenden Licht und farbigen Glanz von Edelsteinen auf. Nur wenn gotische Kathedralen unvollendet oder zerstört sind, wirken sie noch wie Felsschroffen, wie zersplitterte

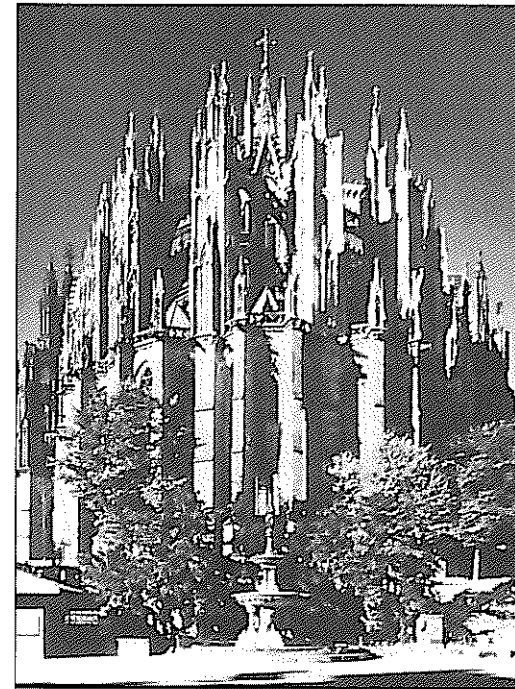


Abb. 3: Die Stadt unseres Gottes ..., zählt ihre Türme. Kölner Dom, Ostchor, erbaut seit 1248

Dolomiten. Im Inneren aber einer wohl erhaltenen Kathedrale wie der von Chartres herrscht ein übernatürliches farbiges Licht: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil“ (Ps 27,1). Heilsgeschichte und Gestalten der Heiligen beleuchten den Raum. Das Raumlicht stellt das Heil dar, weil es nur durch die Bilder der Heilstaten Gottes und seiner Heiligen den Kirchenbesucher erreicht, den Raum erahnen läßt. (Jede elektrische Zusatzbeleuchtung drängt die künstlerische und geistige Botschaft der Kirche zurück.) Der Einzelne wird in eine strahlende Gemeinschaft von Heiligen aufgenommen, wie ein Mantel kleidet das Licht das Heiligtum (Ps 104,2), über dem der Himmel aufgespannt ist wie ein Zelt. Sterne verzieren die Gewölbe, die Rippen spannen sich wie Seile, die Pfeiler strecken sich wie Zeltplöcke. Die Gewölbeschalen laufen zwischen den Rippen spitz zu wie straff gespannte Zeltbahnen. (500 Jahre später haben Baukünstler den selben Gedanken ganz anders ausgedrückt.) Die Klarheit

umfaßt aber nicht nur die Heilsgeschichte an den Fenstern, sondern auch die anschauliche strukturelle Logik der Wölbesysteme und der Programme der Bauplastik an den Portalen. Von außen aber stellen sich die Kathedralen mit ihren Strebepfeilern, Wasserspeiern und Türmen wie ganze Städte dar. „Betrachtet die Zionsstadt und umwandert sie und zählt ihre Türme alle, laßt über ihre Wälle die Augen gehen und schreitet durch ihre Paläste, daß ihr den Geschlechtern der Zukunft zu künden vermöget: so groß ist Gott“ (Ps 48,13 ff). Ein Gebäude als Zeichen für die Größe Gottes. Dies ist keine nachträgliche Assoziation von Spätgeborenen, sondern, weil der Psalm allwöchentlich und bei jeder Kirchenweihe zu singen war, notwendiger Gedanke jedes Kirchenbauers. Die Größe des Bauherren, gleich ob König, Herzog, Bischof, Abt oder Stadtrat ist auch am Bau ablesbar – aber doch immer erst in zweiter Linie. Gerade dies kennzeichnet das Christentum: „Unser Gott für immer und ewig. Er wird unser Führer sein“. Jeder Herrscher ist Gott untertan, muß sich vor Gottes Gericht verantworten wie jeder Mensch. Unzählige Darstellungen von gekrönten Häuptern in Höhlenrachen haben in unseren Kirchen daran immer wieder erinnert. Die Macht der Könige, Päpste und Bischöfe konnte nicht in den Himmel wachsen, nur die Kirchen als Bild Gottes.

In der Spätgotik wandelten sich Form und Licht der Kirchen Europas. Die Rippen der Gewölbe steigen nicht mehr vom Pfeiler zum Schlußstein auf und zum Pfeiler gegenüber ab, sondern verbinden sich untereinander, vermehren sich unter der Gewölbeschale. Der Raum baut sich nicht mehr als Folge von zentrierenden Baldachinen auf, sondern flutet in breiten Bahnen wie das Licht aus raumhohen Fenstern. Spätgotische Kirchen sind zum Teil abenteuerlich leicht gebaute Glashäuser, z.B. die Wiesenkirche in Soest oder die Martinskirche in Landshut. Beide sind alter Tradition folgend dreischiffig, aber die Bauform der Basilika ist aufgegeben, die Seitenschiffe sind so hoch wie das Mittelschiff. In diesen Hallen war Raum für viele gleichberechtigte Gottesdienste an Dutzenden von Altären überall im Raum. Urbane Weiträumigkeit stellte sich wieder ein wie in den ersten Basiliken, da die

europäische Gesellschaft wieder eine städtische geworden war.

### Liebliche Wohnung (Ps 84) – Kirchenbau im Barock

Die Baubewegung der Renaissance bei Brunelleschi, Alberti und ihren Nachfolgern war zu allererst daran interessiert, antike Ordnungen für das ganze Bauwesen, auch für den Kirchenbau, wieder zu entdecken und anzuwenden. Man spürt an vielen Stellen der Architekturtraktate das Bedauern der Autoren, daß sie keine Tempel bauen konnten, sondern Kirchen bauen mußten. Biblische Grundlegung mußte bei dieser Baugesinnung notwendig zurücktreten.<sup>1</sup> Aber in den Kirchen des Barock tritt sie wieder deutlich zu Tage. Größe, Hoheit, Licht Gottes werden vor allem in den großen Klosterkirchen in der Nachfolge des Escorial, in Melk, Weingarten, Ottobeuren und vielen anderen Orten manifestiert. Die Mönche, die sich mit den Worten des Psalms 84,5 selbst priesen: „Selig, die in deinem Hause wohnen, oh Herr, zu allen Zeiten dich preisen“ fanden in diesem Psalm ihre Baugesinnung ausgedrückt: „Wie lieblich ist Deine Wohnung, oh Herr der Scharen, meine Seele verzehrt sich in Sehnsucht nach den Höfen des Herrn. Mein Herz und mein Leib, sie jauchzen hin zum lebendigen Gott. Der Sperling findet ein Dach, die Schwalbe ein Nest, ihre Jungen darin zu bergen. Meine Heimat sind Deine Altäre, oh Herr der Scharen, mein König, Du und mein Gott!“

Als religiöses Element ist das „Liebliche“ im 20. Jahrhundert in Verruf geraten. Es schien in den schönen Madonnen des Mittelalters bereits auf. Im 18. Jahrhundert wurde es verbunden mit Freude, dem Jauchzen zum lebendigen Gott, zu einem wesentlichen Element des Kirchenbaus. Vor allem die kindlichen Figuren von Genien und Englein, die mit Blumengirlanden spielen, Attribute herbei tragen, Vorhänge lüften und heilige Geschichten deuten,

<sup>1</sup> Diese Bemerkung darf keinesfalls als Beurteilung der Frömmigkeit der Renaissance verstanden werden. Das Medici-Grab von Michelangelo Buonarotti, mit dem durch eine Familienstiftung ein immerwährendes Psalmengebet durch eine Schar von Klerikern verbunden war, ist tief fromm. In den Figuren von Tag und Nacht, Morgen und Abend und der Mediceer machte der Bildhauer das Vergehen von Zeit und Leben als Bewegung zum Tode in seiner Tragik anschaulich. Tag und Nacht und

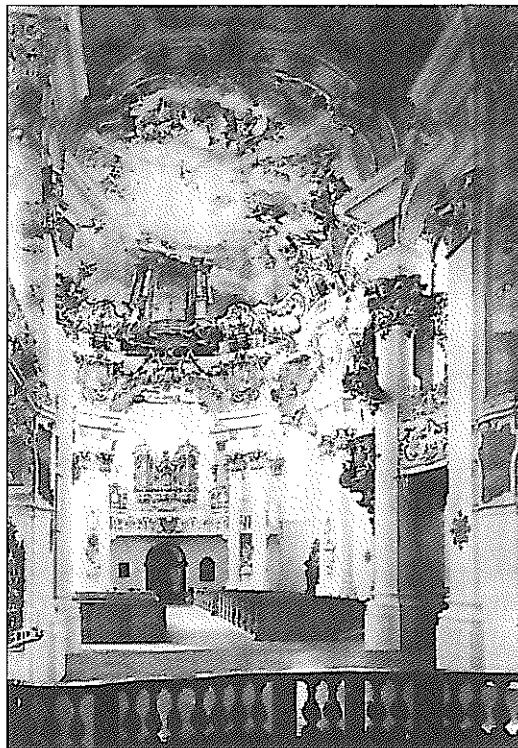


Abb. 4: Wie lieblich ist deine Wohnung, Herr. Wallfahrtskirche Wies bei Steingaden, erbaut 1745-1754

sich freuen, lachen und weinen, wollen das Herz des Kirchenbesuchers ergreifen. Diese Englein sind unwiderstehlich wie kleine Kinder. Rührend werben sie um die Liebe der Kirchenbesucher. Die Kirche wollte geliebt werden und warb mit allen Mitteln, Farben und Formen und kleinen Kindern um die Liebe des Volkes. Diese gebaute Pastoral des 18. Jahrhunderts mit Psalmen in Verbindung zu bringen, könnte gewagt erscheinen, wenn nicht König David mit dem Psalter als königlicher Psalmsänger in allen Kirchen dargestellt wäre und wenn nicht in Malerei, Stuck, Plastik immer wieder Psalmenmotive über die Kirche verstreut werden,

Lebenszeit sind in der Kunst niemals so fromm geheiligt worden, wie in diesem Gebäude. Urgrund war der Evangelische Rat: „Wachet und betet ohne Unterlaß, denn ihr wißt nicht den Tag und die Stunde“, auf den die Medici mit hohem Kapitaleinsatz nach dem Prinzip der Arbeitsteilung reagierten, in dem sie zählten, die Chorherren beteten und die Künstler planten und bauten.

z.B. Vogelnerster in der Wallfahrtskirche von Steinhausen oder Englein, die mit Posaunen, mit Harfe und Zither, mit Pauke, Seitenspiel, Flötenklang und klingender Zimbel (Ps 150) einladen, den Herrn zu preisen. In den Deckenmalereien der Gebrüder Asam im Freisinger Dom (1724) sind sie über die Seitenschiffe verteilt. Im Mittelschiff aber erscheint die göttliche Majestät wie von Psalm 104 geschildert: „Herr, überaus groß bist du, mit Hoheit und Pracht bist zu angetan, wie in einen Mantel gehüllt in Licht. Du hast den Himmel gespannt wie ein Zelt, über den Wassern dir deinen Saal erbaut, du nimmst dir die Wolke zum Wagen.“ Die Wölbung des Domes, durch ihre Rundung ein Bild des Himmelsgewölbes, ist mit einem gelbgoldenen Brokatmuster bemalt. Der prunkvolle Stoff wirkt wie ausgespannt zwischen den Fenstern, die Stichkappen schneiden weiß in das Gelb ein, ihre Kanten wirken wie Seile, die ein barockes Prunkzelt spannen. Die Wolke als Wagen Gottes erscheint in unzähligen Kirchen des Barock, wenn nicht wie in Freising im Deckenbild, dann in Altarbekrönungen. Wolken und Licht kennzeichnen die Sphäre des Göttlichen. Das Licht als Mantel Gottes erscheint aber nicht nur in der Malerei und Skulptur sondern auch im Bau, im Kranz der plastisch geformten Fenster, die das Licht rhythmisch modellieren, es wie ein Festkleid ordnen.

Wer die Kirchenbaukunst des Barock als zu prunkvoll abtut, muß sich auch von einem Großteil der Psalmen, dem ältesten Gebet der Kirche, verabschieden. Gerhard von Rad nannte den „Genuß der Gottesschönheit“ in Psalmen und Prophetien etwas „Antizipiertes“, d.h. auf eschatologische Vollendung ausgerichtet geglaubtes Schauen und geschautes Glauben<sup>2</sup>. Dies läßt sich ebenso von den Bildräumen des Barock sagen, nur ist hier (zum Schrecken vieler Theologen) das Schauen als sinnliche Wahrnehmung, Augenfreude zu verstehen. Dies scheint vielen Theologen ein Verstoß gegen das Bilder- verbot. Aber ist das Erste Testament und besonders das Psalterium wirklich so unsinnlich, so geistig zu deuten, wie es uns Reformation und Idealismus nahegelegt haben? Haben nicht vielleicht die Künstler und Bauherren mehr vom Heilswillen

<sup>2</sup> G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1966, 379.



Abb. 5: Du spannst den Himmel aus wie ein Zelt, nimmst die Wolke zum Wagen. Freisinger Dom, Stuck und Malerei, 1724

Gottes, der auf den ganzen Menschen gerichtet ist, erfaßt und vermittelt, als die Spezialisten des Worts, die Theologen? Aber damit soll keinesfalls ein Gegensatz zwischen Kunst und Wissenschaft aufgebaut werden, sondern gewonnen werden, unsere Kirchen als gebauten Glauben, als Gottesbilder, wahr – und ernst zu nehmen.

Dr. Peter B. Steiner ist Direktor des Diözesanmuseums Freising. Seine Adresse lautet: Domberg 21, 85354 Freising.

#### Bibel heute

Mit dem Thema „Teufel und Dämonen“ beschäftigt sich das erste Heft von *Bibel heute* im Jahr 1999. Es werden nicht nur die biblischen und außerbiblischen Schriftstellen unter die Lupe genommen und analysiert, sondern auch heikle Fragen behandelt: Ist die Rede der Bibel nur zeitbedingte Sprache? Wie können wir heute von der Wirklichkeit, die dieses Erzählungen beschreiben, angemessen reden?

Das reichbebilderte Heft eignet sich sowohl für die eigene Lektüre als auch für den Einsatz in der Schule und Erwachsenenbildung.

## Gott ist Liebe. Eine befreiungstheologische Bibellektüre

Der Ausgangspunkt für die befreiungstheologische Bibellektüre ist die konkrete Erfahrung der Menschen in den kirchlichen Basisgemeinden. Aus ihr bezieht das Volk Erleuchtung auf seinem Weg, und Kraft für seinen Kampf. Mit Hilfe der Bibel gelangen die Menschen zu einer neuen Gotteserfahrung und einer neuen Vision von der verwandelnden und befreienden Wirkung des göttlichen Wortes in ihrem Leben.

Ich möchte mich im Folgenden auf das beschränken, was hier in Brasilien passiert, da ich mit den Verhältnissen in den übrigen Ländern nicht so vertraut bin. Aber wenn man einen Kubikmeter Wasser aus einem Fluß beschreibt, dann hat man doch eine recht brauchbare Vorstellung von dem ganzen Wasser in diesem Fluß.

### Gott ist Liebe

Es war am ersten Tag eines Bibelkurses. Ca. 25 Personen waren versammelt. An der Wand stand der Satz GOTT IST LIEBE:

Der Priester fragte: „*Wer hat das geschrieben?*“ Eine Frau antwortete: „*Ich!*“ Darauf wieder der Priester: „*Warum haben Sie das geschrieben?*“ Darauf die Frau: „*Ich fand ihn schön!*“ Neuerliche Frage: „*Woher haben Sie den Satz?*“ Antwort der Frau: „*Ich habe ihn selbst ausgedacht! Ich meine, daß wir als Christen diese Erfahrung machen sollten!*“

Da sagte der Priester: „*Wir schlagen jetzt die Bibel auf, erster Johannesbrief, Kapitel 4, Vers 8!*“ Er wartete, bis alle die Stelle gefunden hatten. Dann bat er die Frau vorzulesen. Sie las: „*Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn GOTT IST LIEBE!*“

Es war das erste Mal in ihrem Leben, daß die Frau die Bibel aufschlug. Sie erschrak. Sie hatte nicht erwartet, dort genau den Satz zu finden, den sie an die Wand geschrieben hatte. Sie entdeckte, daß ohne ihr Wissen das Wort Gottes Teil ihres Lebens war. Sie war vor Freude so aufgeregt, daß sie in dieser Nacht fast nicht schlafen konnte. Und am nächsten Tag war die Bibel, die ihr der Priester geschenkt hatte, voll mit kleinen Zettelchen, mit denen sie die Seiten markierte. In der Nacht hatte sie neue Sätze gefunden, die ihr schon vertraut waren!

Diese so einfache Geschichte und viele ähnliche Fälle zeigen, wie wichtig es ist, daß wir die Interpretation der Bibel durch die christlichen Basisgemeinden ernst nehmen.

● Die Bibel wird von den Menschen als Wort Gottes angenommen. Dieser Glaube ist schon da, bevor wir sie auf die Bibel aufmerksam machen. Er ist der ‚Aufhänger‘ für alles, was wir zu sagen haben. Es ist eine Glaubenshaltung, die sehr charakteristisch ist für die Lektüre der Bibel in Lateinamerika. Ohne diesen Glauben wäre der ganze Prozeß anders verlaufen, mit einer ganz anderen Methodik.

● Es setzt sich immer mehr das Bewußtsein durch, daß sich das Wort Gottes nicht nur in der Bibel findet, sondern auch im Leben der Menschen, und daß es nicht in erster Linie um die Interpretation der Bibel geht, sondern um die Interpretation des Lebens mit Hilfe der Bibel. Die Menschen erkennen, daß Gott heute im Alltag zu ihnen spricht.

● Die Bibel tritt heute auf andere Weise ins Leben der Menschen; nicht durch die Vermittlung „von oben“, sondern durch die persönliche und gemeinschaftliche Erfahrung. Sie erscheint nicht mehr als ein feierliches Buch, das eine Doktrin von oben vorgibt, sondern als Frohe Botschaft von der befreienden Gegenwart Gottes mitten im Leben und im Kampf des Volkes. Die Bibel bestätigt den Weg des Volkes und bestärkt es so in seiner Hoffnung.

● Früher war die Bibel weit weg und abgehoben, heute wird sie hautnah erlebt. Er, der einmal mysteriös und unzugänglich war, gehört immer mehr zum täglichen Leben der Armen. Und mit Seinem Wort ist auch Gott selbst den Menschen nahe gekommen. Es ist für uns schwer nachzuvollziehen, welche gewaltige Veränderung dies alles für die Armen bedeutet.

*Der vollständige Beitrag des brasilianischen Befreiungstheologen Carlos Mesters ist in deutscher Übersetzung erschienen in der Zeitschrift Bulletin Dei Verbum Nr 44, 3/1997, S. 4-9 bei der Katholischen Bibelföderation, Postfach 10 52 22, 70045 Stuttgart, Tel. 0711/169 24-0.*

## Gotteserfahrungen

oder Die Bibel meditieren

In der Tradition des Mönchtums waren zwei Übungen entscheidend für den spirituellen Weg: Der Umgang mit den eigenen Gedanken und Gefühlen, mit den Leidenschaften und Bedürfnissen und die Meditation der Bibel. Der erste Weg ging über Selbstbeobachtung und Selbstbegegnung, auf dem zweiten Weg meditierten die Mönche ununterbrochen das Wort Gottes. Indem sie ihre eigenen Gedanken und Gefühle mit dem Wort der Schrift konfrontierten, erhofften sie Heilung und Verwandlung ihrer psychischen Verfassung. Sie verstanden das Wort Gottes in der Bibel als wirkkräftiges Wort, das ihre Wunden zu heilen vermag. Und sie wollten im Wort Gottes Gott selbst begegnen und Gott in ihrem Leben erfahren. Sie wollten nach dem Wort von Papst Gregor dem Großen „Gottes Herz in Gottes Wort entdecken“. Dabei gab es zwei Methoden: die *ruminatio* und die *lectio divina*.

### Ruminatio – Meditatio

Ruminare heißt „wiederkäuen“. Die frühen Mönche, die seit dem 3. Jh. als Einsiedler in der ägyptischen Wüste lebten, lernten große Teile der Hl. Schrift, manche auch die gesamte Bibel, auswendig. Bei ihrer Handarbeit sagten sie sich dann die Worte der Bibel laut vor, damit ihr Denken ganz bei Gott sei und von Gottes Geist erfüllt sei. Die Worte Gottes sollten sie davor bewahren, daß ihr Geist umherschweife und in der Phantasie spazieren gehe. Sie wollten ihren Geist an Gott binden. Denn das unverbindliche Herumvagabundieren hielten sie für eine zentrale Gefährdung des Menschen. Mit der Zeit spürten die Mönche jedoch, daß sie sich zu sehr konzentrieren mußten, um lange Passagen aus der Schrift vorzusagen. So beschränkten sie sich mehr und mehr auf bestimmte Sätze, die sie sich bei der Handarbeit immer wiederholten. Dabei entwickelten sie zwei Methoden: die *Gegenwort-Methode* und das *Einwortgebet*.

### Die Gegenwort-Methode

Evagrius Ponticus hat in seinem Buch „*Antirrhetikon*“ die sog. „*Gegenwortmethode*“ entfaltet. Er zählt etwa 600 Gedanken auf, die den Mönch krank

machen und von Gott wegziehen können. Es sind negative Einreden, die eine der acht Grundgefährdungen (acht *logismoi* oder Laster) im Mönch verstärken. Und gegen jeden dieser negativen Einreden sucht Evagrius dann ein Wort aus der Hl. Schrift, um es dagegen zu sagen. Dem Wort der Bibel traut er die Kraft zu, die negativen Worte, die nach seinem Verständnis von den Dämonen kommen, zu besiegen. Wir sollen zuerst genau beobachten, welche Gedanken in uns auftauchen, wie sie zusammenhängen, wie sie aufeinander folgen, wie sie uns gefährden. Und dann sollten wir die geeigneten Worte aus der Schrift dagegen sagen.

Evagrius nennt diese Methode auch die *Methode Jesu*, der ja in der Versuchung den Worten des Teufels jeweils Worte aus der Schrift entgegengehalten habe. Und er sieht sie bei David bestätigt, der seine Seele in zwei Teile teilt, etwa den traurigen und den vertrauenden, und diese beiden Teile miteinander ins Gespräch bringt, wie es im Psalm 42 heißt: „Was bist du betrübt meine Seele? Harre auf Gott, ich werde ihm noch danken.“ Indem ich in meine Traurigkeit diesen Vers spreche, werde ich auch mit dem Vertrauen in Berührung kommen, das in mir ist. Es geht nicht darum, die negativen Einreden mit Gewalt zu vertreiben, sondern sie zu verwandeln.

Evagrius weiß, daß sich unsere Grundhaltungen immer auch in Worten ausdrücken. Die Angst drückt sich z.B. aus in Worten wie: „Das kann ich nicht. Da blamiere ich mich. Was denken die Leute von mir? Ich habe Angst.“ Indem ich mir diese Worte einrede, wird die Angst immer stärker. Statt dessen soll ich mir Psalm 118 vorsagen: „Der Herr ist mit mir, ich fürchte mich nicht. Was können Menschen mir antun?“ Indem ich mir diesen Vers immer wieder vorsage, wird er mich mehr und mehr mit dem Vertrauen in Berührung bringen, das mitten in meiner Angst auf dem Grund meiner Seele verborgen liegt, von dem ich mich aber selbst durch die negativen Einreden abgeschnitten habe. Die antirrhetische Methode ist also eine therapeutische Methode. Das Wort Gottes heilt und verwandelt. Es bringt mich in Berührung mit dem Bild, das Gott sich von mir gemacht hat, und es befreit mich von den Deformationen, die negative Gedanken in mir hervorrufen können.

*Das Einwortgebet*

Während die antirhetische Methode für jeden krankmachenden Gedanken ein eigenes Wort aus der Schrift sucht, beschränkt sich das Einwortgebet auf einen einzigen Bibelvers oder ein einziges Wort. Im Westen hat Johannes Cassian den Bibelvers „O Gott, komm mir zu Hilfe! Herr, eile mir zu helfen!“ (Ps 70,2) zur Meditation empfohlen. Im Osten war das Jesusgebet am beliebtesten: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner!“ In diesem Wort sah man die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, den Glauben an die Menschwerdung Gottes und an die Erlösung. Dieses Wort sprach man in alle aufkommenden Gedanken hinein und erwartete sich, daß Christus seine heilende und befreiende Wirkung durch dieses Wort in uns entfalte. Man übte dieses Wort immer und überall, man verband es mit dem Atem, so daß es auch weiter ging, ohne daß man es bewußt sich vorsagte.

Cassian erwartet von der Meditation des einen Verses nicht nur eine Reinigung und Heilung der Gedanken, sondern auch eine tiefe Gotteserfahrung. Das Wort bindet den Geist an Gott und führt ihn letztlich zur mystischen Erfahrung. Der Mönch soll seine ganze Sehnsucht in dieses Wort hineinlegen. Dann führt es ihn zum wortlosen Geheimnis Gottes. Das Wort, so sagt Isaak von Ninive, schließt die Türe auf zum Raum, in dem Gott selbst in uns wohnt, Gott, der jenseits aller Worte und Gedanken, jenseits aller Vorstellungen und Bilder ist. In uns, so sagt Evagrius, ist der Ort Gottes. Und dort, wo Gott in uns wohnt, dort sind wir heil und ganz. Dort hat niemand Macht über uns. Dort kann uns niemand verletzen. Dort haben auch die eigenen Gedanken und Gefühle keinen Zutritt. Dort hat das Über-Ich mit seinen entwertenden und verurteilenden Worten keinen Zugang. Dort sind wir allein mit Gott. Dort sind wir frei, dort sind wir ganz wir selbst. Wir kommen in Berührung mit dem wahren Selbst, mit dem ursprünglichen Bild, das Gott sich von uns gemacht hat.

**Lectio divina**

Der hl. Benedikt reserviert für die Mönche täglich drei Stunden für die „lectio divina“, für die

Schriftlesung. Die lectio divina hat vier Schritte: lectio, meditatio, oratio und contemplatio. Im ersten Schritt lese ich die Worte der Bibel. Ich lese aber nicht, um mein Wissen zu vermehren, um theologische Studien zu betreiben, sondern ich lese, um Gott selbst zu begegnen. Und ich lese, um mich selbst besser zu verstehen. Indem ich das Wort Gottes verstehe, verstehe ich mich selbst auf neue Weise. Diese Einsicht der modernen Hermeneutik (z.B. Hans-Georg Gadamer) hat bereits Augustinus in seinem klassischen Wort formuliert: „Das Wort Gottes ist der Gegner deines Willens, bis es der Urheber deines Heiles wird. Solange du dein eigener Feind bist, ist auch das Wort Gottes dein Feind. Sei dein eigener Freund, dann ist auch das Wort Gottes mit dir im Einklang.“ Wir sollen mit dem Wort Gottes kämpfen, bis wir es verstehen. Und wenn wir es verstehen, werden wir frei von den krankmachenden Mustern, die uns prägen. Wenn das Wort Gottes uns ärgert, dann ist es immer ein Zeichen dafür, daß wir noch nicht gut mit uns umgehen, daß wir die Augen noch verschlossen haben vor unserer Wahrheit, daß wir ein falsches Bild von uns haben. Das Wort Gottes verstehen, heißt: sich selbst verstehen und gut mit sich umgehen, sein eigener Freund werden.

Im zweiten Schritt – der meditatio – geht es darum, das Wort, das ich lese, ins Herz fallen zu lassen. Ich wiederhole das Wort mit meinem Herzen, koste und schmecke es, lasse es in mir wirken. Ich denke nicht über das Wort nach, sondern ich versuche, das Wort selbst zu spüren, und lasse es in mein Inneres eindringen, damit es mich vom Grund der Seele aus prägt. Das könnte z.B. so geschehen, daß ich mir das Wort ganz langsam vorsage und mir dann vorstelle: Wenn das stimmt, wenn das die eigentliche Wirklichkeit ist, wer bin ich dann, wie erlebe ich mich, wie fühle ich mich, wie sehe ich dann die Welt um mich herum? Die Gefahr ist, daß wir beim Umgang mit dem Wort zu sehr im Kopf bleiben. Wir grübeln über das Wort nach. Es kommen Zweifel hoch. Bei der meditatio soll ich die Zweifel einmal beiseite lassen. Die haben zwar ihr Recht, aber eben dann, wenn ich theologisch reflektiere. Jetzt aber stelle ich sie zurück und tue so, als ob das Wort stimmt. Ich nehme es als Wirklichkeit und versu-

che, diese Wirklichkeit zu erahnen, zu kosten und zu schmecken (sapere). Das macht weise (sapiens), das schenkt wirkliches Wissen (weise kommt von wissen, von sehen).

Im dritten Schritt – der oratio – bete ich kurz darum, daß Gott mir die Sehnsucht, die in der meditatio in mir aufgebrochen ist, erfüllen möge. Die oratio ist ein kurzes und affektives Gebet, ein Gebet, den Gott zu erfahren, zu erleben, zu genießen, den ich in der meditatio gespürt habe. Es ist letztlich das Gebet um das Geschenk der contemplatio. Die ersten drei Schritte kann ich üben, der letzte Schritt, die contemplatio, ist Geschenk, ist reine Gnade. Contemplatio heißt, daß ich einfach da bin. Ich denke nicht nach, ich bewege auch die Worte der Schrift nicht mehr. Ich blicke einfach durch. Ich sehe nichts Bestimmtes, sondern ich schaue auf den Grund. Ich bin ganz eins, ganz präsent. Indem ich eins bin mit dem Augenblick, bin ich auch eins mit Gott. In so einem Augenblick fallen alle Gegensätze zusammen: Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch, Himmel und Erde, Licht und Dunkel. Contemplatio ist auch die absolute Zustimmung zum Sein. Ich spüre: es ist alles gut. Auch wenn es mir gar nicht gut geht, wenn ich voller Probleme bin, so kann ich im Augenblick der contemplatio doch Ja sagen zu mir, zu meiner Situation. Ich spüre, daß auf dem Grund des Seins alles gut ist.

Das Wort und die Beschäftigung mit dem Wort führt in der contemplatio zum Raum jenseits des Wortes. Ich denke nicht über Gott nach, ich habe keine Gefühle über Gott, sondern ich bin in Gott. Ich bin eins mit Gott. Solange ich über Gott nachdenke, bin ich in einer Distanz zu ihm. In der contemplatio hört das Denken auf. Es ist reines Sein. Und in diesem Sein bin ich ganz in Gott. Der hl. Benedikt hat das so erfahren, daß er in einem einzigen Sonnenstrahl die ganze Welt erblickte. In Gott erkenne ich die ganze Welt. Ich sehe in allen Dingen Gott.

Die Mönche sehen den Zusammenhang der vier Schritte in verschiedenen Bildern: Die Lesung sucht die Wonne des seligen Lebens, die meditatio findet sie, das Gebet erbittet sie und die contemplatio genießt sie. Die lectio bricht das Alabastergefäß des göttlichen Wortes, die meditatio riecht die Süßigkeit

des Wortes, die oratio betet um die Erfüllung der Sehnsucht und die contemplatio genießt nicht nur den süßen Geschmack des Wortes, sondern sie genießt im Wort Gott selbst. Ohne Meditation wird die Lesung trocken, ohne Lesung verirrt sich die Meditation in irgendwelchen Phantasien. Das Gebet ist ohne Meditation ängstlich und die Meditation ohne Gebet unfruchtbar. Das Ziel aber ist die contemplatio, das Übersteigen aller Sinne und allen Tuns, das Einswerden mit Gott auf dem Grund der Seele.

Es geht den Mönchen auf beiden Wegen, auf dem Weg der ruminatio und der lectio divina immer um die Erfahrung Gottes. Aber diese Erfahrung Gottes übersteigt auch die Gefühle und Emotionen und sie übersteigt die Bilder und Vorstellungen von Gott. Evagrius meint, wer bei den frommen Gefühlen und bei den Bildern stehen bleibe, der nehme den Rauch statt des Feuers. Gott aber ist Feuer. Und es gilt, mit diesem Feuer eins zu werden, das Feuer der göttlichen Liebe in sich selbst brennen zu lassen. Wer in der contemplatio mit Gott eins wird, der erfährt in sich einen tiefen Frieden, der kommt mit sich selbst in Einklang. So gehören für die Mönche Gotteserfahrung und Selbsterfahrung immer zusammen. Gott befreit den Menschen zu sich selbst. Gott heilt den verwundeten Menschen. Gott ist der Freund der Menschen und der Arzt der Seele. Er erlöst die Menschen durch sein Wort, vor allem aber durch sein fleischgewordenes Wort. Was in Jesus Christus geschehen ist, daß das Wort Gottes Fleisch geworden ist, das geschieht in der ruminatio und lectio. Auch da soll das Wort in uns Fleisch werden, da soll es den ganzen Leib durchdringen. Das Wort bleibt für die Mönche nicht im Kopf, es erfüllt den Leib mit Freude. Es heilt nicht nur die Wunden der Seele, sondern auch die des Leibes. So sehen die Mönche Gott und Mensch immer zusammen.

*P. Anselm Grün ist seit 1964 Mönch in der Benediktinerabtei Münsterschwarzach; neben der Verwaltung der Abtei geistlicher Begleiter und Autor spiritueller Bücher. Seine Adresse lautet: Abtei Münsterschwarzach, 97359 Münsterschwarzach.*

## Neuere Bücher zum Thema „Gott“

Mit einem tiefen Seufzer möchte man einen solchen Überblick über neuere Buchtitel zum Thema „Gott“ eröffnen: Wo anfangen, wo aufhören? Gibt es überhaupt eine theologische Veröffentlichung, die nicht direkt oder wenigstens indirekt unsere Thematik berührt? Wäre sie sonst überhaupt ein „theo“-logisches Buch?

Die Älteren unter uns werden vielleicht noch den schönen, informativen Band mit dem Titel „Wer ist das eigentlich – Gott?“ vor Augen haben, der 1969, befügelt vom Aufbruch des Konzils, aus einer Vortragsreihe katholischer Theologen im Süddeutschen Rundfunk hervorgegangen war – mit Karl Rahner zu Beginn und Johann Baptist Metz als Abschluß. Andere werden an die großen Werke von Dogmatikern wie Jürgen Moltmann (Der gekreuzigte Gott, 1972), Karl Rahner (Grundkurs des Glaubens, 1977), Hans Küng (Existiert Gott? 1978) oder Walter Kasper (Der Gott Jesu Christi, 1982) denken, die je auf ihre Weise eine Synthese zu schaffen suchten aus biblischen Neuansätzen, theologiegeschichtlicher Forschung und offenen, unerledigt gebliebenen Anfragen der sog. „Neuzeit“ bzw. der damaligen Gegenwart.

Die Jüngeren in unserer Mitte werden gegenüber den „Antworten“ und „Lösungen“ in diesen Standardwerken wohl stärker von der Krise der überkommenen Gottesvorstellungen, von der Grenze theologischen Sprechens, von den Anfragen seitens der Frauen an ein überwiegend männlich geprägtes Gottesbild der abendländischen Tradition, von der Provokation durch Auschwitz und andere ungelöste Probleme der heutigen Welt bewegt und bedrückt sein, die ein *neues Suchen* und ein *neues Sprechen* im Blick auf GOTT als notwendig erscheinen lassen.

Die hier gebotene Buchauswahl, keineswegs um Vollständigkeit bemüht, sondern eher die Suchprozesse und Leseerfahrungen des Rezensenten widerspiegelnd, wird vor allem die zuletzt genannten Fragekreise und Problembereiche anzielen und sich darauf beschränken – nicht zuletzt in der Annahme, daß die übrigen Beiträge dieses Heftes mit dem Schwerpunkt „Wie die Bibel von Gott spricht“ vorrangig biblische Impulse zur Gottesthematik aufgreifen und auf entsprechende neuere Literatur aus der Exegese aufmerksam machen.

## Heutige Gotteskrise

Nach den Ergebnissen der Untersuchung von *Paul M. Zulehner* und *Hermann Denz* „Wie Europa lebt und glaubt“<sup>1</sup> ist in den europäischen Ländern zwar (noch) ein allgemeiner Gottesglaube mehrheitlich verbreitet. Doch die Vorstellungen, die sich mit „Gott“ verbinden, sind weit gefächert: der Glaube an einen „leibhaften Gott“ im christlichen Sinn (so die in diese Richtung zielende vorgegebene Antwortmöglichkeit) wird im europäischen Durchschnitt nur von einer Minderheit bejaht (35 %) – mit Höchstwerten in Polen, Irland, Italien (80 – 70 %) und Niedrigstwerten in Estland, Lettland, Tschechien (ca. 10 %); fast ebenso stark meldet sich ein deistisches Gottesbild („höheres Wesen“, „geistige Macht“) – mit umso höheren Werten, je stärker eine christlich-theistische Gottesvorstellung zurückgegangen ist. Was die Situation bei uns in Deutschland betrifft, so geben ca. zwei Drittel der Deutschen (Ost und West zusammen) an, an „Gott zu glauben“. Doch alle einschlägigen sozialwissenschaftlichen Erhebungen belegen – nach der jüngsten Zusammenfassung der Befunde durch *Michael N. Ebertz*<sup>2</sup> – „eine Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs als einer Grundkonsensformel in der Bevölkerung, eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, daß spezifisch christentümliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben können, da sie in Ostdeutschland massiv – mit Zweidrittel-Mehrheit – abgelehnt, aber auch in Westdeutschland nur noch von einer Minderheit mit Zustimmung akzeptiert werden“.

Wo liegen die Gründe für diese Erosion des christlichen Gottesbildes, wo die Gründe für das Nicht-mehr-glauben-Können im tradierten Sinn? Wie mehrfach *Karl-Josef Kusche*<sup>3</sup>, so hat auch *Paul Konrad Kurz*, selbst Theologe und Schriftsteller, im Hören auf die moderne Literatur den Anfragen und Reserven des heutigen Menschen gegenüber dem überkommenen, von den Kirchen propagierten Gott-Glauben nachzuspüren gesucht, dessen Defizite und Unglaubwürdigkeiten in den Augen des neuzeitlichen Menschen aufgezeigt, aber zugleich auch „Schritte“ auf diesen GOTT hin zu skizzieren versucht. Sein gut geschriebenes, kritisch-anregendes Buch „GOTT in der modernen Literatur“<sup>4</sup> spannt folglich einen weiten Bogen von der „Veränderung des Bewußtseins“ in der Moderne und Postmoderne, von den Vorbehalten und Fragen gegenüber dem „Kirchen-Gott“ zu dem neu- bzw. wiederzuentdeckenden „Wege-Gott“, einem Gott der Schriftsteller bzw. der Laien ...

Warum ist es heute nicht mehr möglich, so wie früher zu glauben? Was hat sich verändert, was wird anders aufgenommen? Das „ceterum censeo“ im Buch von P.K.Kurz, im sensiblen Horchen auf die Schriftsteller-Kollegen gewonnen, lautet: „In der industriellen Welt können die Menschen keinen bäuerlichen Gott erfahren. Mit einem aufgeklärten Bewußtsein kann man nicht spontan in archaische Mythen eintauchen. Raumzeitlich und im Bewußtsein weit entfernt von nomadischen Völkern, kann der verstädterte Mensch keinen Wüstengott erfahren ...“ (46). Doch diese Krise der Gotteserfahrung, hervorgerufen durch ein anderes Bewußtsein und eine veränderte Lebenssituation, wird durch die Tatsache dramatisch verschärft, daß „der ins Leben fließende Gott Abrahams“ durch seine Verkündiger „kanalisiert“ wurde „in Orthodoxie, enggeführt, aufgestellt, geufert in kirchlichen Konkretionen. Der Wegegott wurde eingesperrt in Denk- und Verhaltensschemata. Er mußte sich niederlassen als Ansässiger, dem die Verwaltung über die Schulter schaut.“ Ist folglich „die sogenannte Gotteskrise in aufgeklärten Gesellschaften“ vielleicht (nur) „die Krise des Kirchengottes, des fixierten, katechetisch abgepackten, obrigkeitlich überwachten, zensurierten, verwalteten Gottes“?

Für P.K. Kurz schließt „die sprachliche Wiederholung lehrhafter Sätze“ durch Jahrhunderte hindurch „eine ungeheuerliche Gefahr“ ein: „Die Konfrontation des ‚Geglaubten‘ mit individueller Erfahrung, mit zeittypischer, stellvertretender, konfliktvoller Erfahrung von Gruppen wird gemieden, sogar ausgeschlossen, auf daß das Bild von Gott, die Begriffe und Sätze von ‚Gott‘ nicht verletzt werden ... Es fehlt solcher Rede der sinnhaften, lebenserfahrenen, sprachlich zu leistende und zeitgeschichtlich zu konkretisierende Kontext des Sprechers wie der Angeordneten. Die aus Begriffen und Versatzstücken gesetzte Rede bleibt fad, salzlos, geistlos. Die sprachenergetische Kommunikation findet nicht statt. Niemand wird mit der Energie der Botschaft in seinem Denken, Fühlen und Erinnern sprachlich aufgeladen.“ (194f) Daß es auch anders geht, verdeutlicht Kurz an der „Wortsuche poetischer Priester“ wie Fridolin Stier, Ernesto Cardenal, Gottfried Bachl ...

## „Mystische Präsenz“

Die Schizophrenie der gegenwärtigen Situation – so immer noch P. K. Kurz – liegt jedoch darin, daß „in der öde materialistisch gewordenen Welt von heute das religiöse Bedürfnis nicht geschwunden ist, aber immer weni-

ger von der Kirche (den Kirchen) befriedigt wird“. Gott-Glaube, sollte er neu möglich werden, bedarf daher auf der Ebene des Einzelnen „des ausdrücklichen persönlichen Willens, einer besonderen Aufmerksamkeit, nachdrücklicher ‚Gottesarbeit‘“ (wie Kurz solches Bemühen nennt); er verlangt „Arbeit am Wissen und an religiöser Wahrnehmung, sogar am moralischen Verhalten“ (16f).

Fast beschwörend kann im Buch von Menschen gesprochen werden, die solche Wege beschreiten: Sie „ahnen göttlichen Geist. Sie öffnen sich seiner namenlosen, das Leben steigernden, zu Zeiten wunderbar erfahrenden, ‚mystischen‘ Präsenz‘, ‚Präsenz‘ als intensives Dasein, Mitsein, Insein, als Hier- und mögliches Einssein meint mehr, als das deutsche Wort ‚Gegenwart‘ sagen kann. Zu Präsenz zugelassene, in Präsenz getretene Menschen müssen sich nicht fortgesetzt argumentativ verteidigen noch rechtfertigen. Sie müssen nicht andere Menschen in Frage stellen, gering achten, angreifen ... Sie partizipieren an der Energie des mystischen Geistes, an der Sympathie Gottes mit allem Lebenden. Zum faszinierenden Leben befreit, dürfen sie, ihrer Passionsgeschichte ausgesetzt, Formen von Auferstehung in diesem Leben erfahren. Diese intensiv Gegenwärtigen sind jene *mystisch* Begabten, *mystisch* Zugelassenen, die sich dem göttlichen Geist in Gedanken, Worten, Bildern, inneren Erfahrungen, Begegnungen, in unscheinbar kommunikativen Handlungen geöffnet haben, im Hinblicken und Warten offen halten. Sie stehen mit den Füßen auf dem Boden. Sie arbeiten in der arbeitsintensiven Welt. Ihr Bewußtsein bewegt sich auf dem wesentlichen Niveau der Zeit. Sie rechnen mit der schöpferischen Gegenwart Gottes. Sie halten sich dem Gespräch und meditativer Gegenwart offen. Ihr Aufmerksamkeitslied den Text dieser Welt anders als die bloßen Macher ... Ihr Hören und Sehen, ihr Denken und Fühlen hat sich vom Glaubensbewußtsein her anders in die Welt entwickelt. An der Welt sind sie wesentlich, sozial und politisch interessiert. Aber ihr Erwachen hat noch eine andere Erfahrung aufgenommen. Sie erkennen im Text der Welt den *Metatext*, den ein Schöpfer in sie hineingelegt hat. Sie erfahren die Welt epiphanisch, herausragende Augenblicke sogar theophan. Sie dürfen in das Bewußtsein des heiligen Raumes, der heiligen Zeit, des heiligen Lebens, der heilenden und geheiligten Beziehungen eintreten. Sie ahnen den Lebensgott und – mit den Jahren auch den Gott, in den sie hinein sterben dürfen, hoffend, daß der ganz Andere sie ewig gestaltet ...“ (52f).

Schlüssig, daß in solchen Erwägungen auch das prophetische Wort Karl Rahners begegnet: „Der Fromme von morgen wird Mystiker sein, einer, der etwas ‚erfahr-

<sup>1</sup> Paul M. Zulehner/Hermann Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, bes. 29f.

<sup>2</sup> Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998, bes. 117-119.

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt: Karl-Josef Kusche, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997.

<sup>4</sup> Paul Konrad Kurz, *GOTT in der modernen Literatur*, München 1996.

ren' hat, oder er wird nicht mehr sein ...“ Und keineswegs irritierend, daß das Buch in Überlegungen zu „realer Gegenwart“ und „immanenter Transzendenz“ mündet und die Hilfestellung durch Literatur und Kunst auf solchen Erfahrungswegen im Blick behält: „In der sinnentleerten Welt gähnt den Menschen das blanke Nichts an. Sie verdeckt nicht nur den Himmel, sie verschließt das Innerste des Menschen, das Herz, die Seele. Wie findet der Mensch, wenn er jeder Autorität, die seine Vernunft vereinnahmt, mißtraut, sich obrigkeitlich nicht mehr leiten läßt und religiöse Tradition als soziales Umfeld ihn nicht mehr bestimmt, Gott? – Er muß sich selbst auf den Weg machen. Er muß die Voraussetzungen und die Möglichkeiten seiner Existenz erkunden. Moderne Menschen wollen von Erfahrungen in ihrer Welt nicht absehen ... In Kunst, Dichtung und Literatur steckt eine nicht auszuschöpfende Kraft. Sie versammeln und beziehen den Menschen auf eine größere Welt. Sie führen ihn zu seinem wahren Selbst, zum wartenden Du. Sie zeigen ihm die sich öffnende Welt als Transzendenz.“ (261f)<sup>5</sup>

#### Sprachliche Gott-Bilder

Von seiten der wissenschaftlichen Theologie her sekundiert Jürgen Werbick in seinem Buch „Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre“<sup>6</sup> der von P.K.Kurz angedeuteten Such-Richtung. Werbicks Buch, dem man seine Entstehung aus der Arbeit mit Studierenden, in der Religionslehrerfortbildung und Erwachsenenbildung, aber auch aus dem homiletischen Engagement (in der Redaktion der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“) noch anmerkt, will vor allem „zum Mit- und Weiterfragen“ herausfordern, „zum Sich-Weiterfragen auf dem Weg in den Spuren Jesu Christi (1 Petr 2,21), der der Weg des Glaubens ist“, und „auch dazu anleiten, andere – Heranwachsende und Erwachsene – in dieses Mit- und Weiterfragen hineinziehen“ (9f).

Der fruchtbare „Hebel“, mit dem Werbick ein solches Sich-neu-auf-den-Weg-Machen in Gang zu bringen sucht, ist die (alte, aber jetzt neu gewonnene) Erkenntnis, daß unsere sprachlichen Gott-Bilder allesamt „Metaphern“ sind: „Jesu Gott-Gewißheit spricht sich in eigentümlicher Weise aus: in beziehungsreichen, provokativen und evokativen *Gott-Metaphern*. Von ihrem Beziehungsreichtum und ihrer Provokation ‚Leben‘ die Gleichnisse. An ihrer

befremdlich-überraschenden, geradezu sinnlichen Evidenz erspürt und kommuniziert Jesus, wie Gott ist; in ihr drückt sich aus, wer der Vater ist und wie er sich seinem Sohn, seinen Menschenschwestern und Menschenbrüdern öffnet, wie er seinen Geist über sie kommen läßt.“ Wichtig ist: „Die Gott-Metaphern versinnlichen Gott, aber sie bilden ihn nicht ab; sie nennen ihn, aber sie legen ihn nicht begrifflich fest; sie sprechen sein Wesen und sein Wollen aus, aber sie leiten kein Glaubensgesetz daraus ab. Sie bilden Gott der menschlichen Vorstellungskraft ein, ohne die Menschen auf ein Bild – auf ihre eigenen Projektionen – zu fixieren; sie provozieren die Vorstellungskraft, das ihr nachspürende Denken und Sprechen, sich vorzustellen und auszusprechen, wie Gott ist, wenn er treffend und doch nicht festlegend König, Liebhaber und Geliebter, Richter, Hirte, Schöpfer, Helfer, Sturmwind, Befreier, Vater und Mutter, Erzieher, Rächer, Revolutionär, Retter genannt werden darf.“ (64)<sup>7</sup>

Von dieser Grundeinsicht her drängt sich für Werbick als Konsequenz im Blick auf die Glaubensverkündigung und -didaktik auf: „Von den Gott-Metaphern der Bibel, insbesondere Jesu Christi her wäre in der Glaubensvermittlung so etwas wie eine Semantik expressiven – betroffenen, von Gott getroffenen – Sprechens von Gott zu gewinnen.“ (64f) Die wesentliche Leistung des Buches besteht folglich darin, unter Aufnahme von Einsichten heutiger Literaturwissenschaft näher zu klären, was eine (kühne) „Metapher“ ausmacht und wie mit ihr angemessen umzugehen ist, und dann diese Einsicht an den vielfältigen Gott-Metaphern der Bibel konkret durchzuspielen – bis hin zu den Metaphern der Vermittlung und Beziehung in der theologischen Tradition im Blick auf das Geheimnis eines „dreieinen“ Gottes.

Das Problem, das sich hier zeigt, besteht darin – und die Nähe zur Diagnose von P.K.Kurz drängt sich geradezu auf –, daß die Theologie seit ihren Anfängen versuchte, mißverständliche metaphorische Verweisungen der Bibel durch begriffliche Arbeit zu korrigieren, die Bedeutungszusammenhänge, in denen die zentralen Gott-Metaphern aufeinander verweisen, zu einem logisch-kohärenten Gottesverständnis zusammenzufügen – eben durch „begriffliche Rekonstruktion“ solcher Bedeutungszusammenhänge. Doch auf diese Weise laufen die ursprünglich provokativ und evokativ gemeinten Gott-Metaphern Gefahr, mit Gott „abbildenden“, ihn „begrifflich festlegen-

dieser Liste außer „Mutter“ keine eindeutig weibliche Gottes-Metapher auftaucht; nicht viel anders ist es in den Auslegungen der verschiedenen Metaphern – Ausnahme: die Metapher der Taube (unter Berufung auf Silvia Schroer). „Männliche“ Blickverengung?

den“ Aussagen verwechselt und in solche verwandelt zu werden (77f).

Werbick ist freilich Fundamentaltheologe genug, um zu sehen, daß eine solche „Arbeit des Begriffs“ an den Metaphern in vielen Situationen notwendig ist. Doch sie sollte sich bei solchem Tun an die Erfahrung und den Rat Gottlieb Söhngens halten: „... der Theologe hat für seine Methode der *begrifflichen* Analogie stets Maß zu nehmen an den *anschaulichen* Metaphern und Analogien der Bibel und ihrer Sprache.“

Angesichts solcher Wiederentdeckung der Grenze und Armut begrifflichen Sprechens von Gott stellt Werbick zurecht die Frage, ob der „sprachliche und sachliche Leerlauf“ des Religionsunterrichts oder der Predigt „nicht auch entscheidend von einer sich selbst mißverstehenden und absolut setzenden Arbeit des Begriffs verschuldet“ ist, „die die fertige Sprache des Festgestellt- und Begriffenhabens an die Stelle der ‚unfertigen‘ Metaphernsprache setzte; die in den Begriffen der Gotteslehre die Antworten zu haben meinte, mit denen sie den Predigthörern oder den Schülern das Weiterfragen abschnitt“ (78).<sup>8</sup>

#### Bilder-Verbot und Bild-Abbruch

Ebenfalls auf dieser bisherigen Spur, wenngleich ausgeweitet und aktualisiert auf Fragestellungen heutiger „politischer Theologie“ (u.a. in Auseinandersetzung mit der „politischen Theologie“ Carl Schmitts), bewegen sich auch die Beiträge des interessant inszenierten und gestalteten „Jahrbuchs Politische Theologie“ Band 2 unter dem Titel „Bilderverbot“, von Michael J. Rainer und Hans-Gerd Janßen herausgegeben.<sup>9</sup>

Die Perspektiven der einzelnen Beiträge sind höchst differenziert, Fragestellung und Stil sehr anspruchsvoll: etwa „Erlösung unter Bilderverbot bei Th.W. Adorno“, „Bilderverbot im Denken von Emmanuel Levinas“, „Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-Francois Lyotard“, „Rahners Geheimnisbegriff als anonyme Tradierung des Bilderverbotes“ ... Auf jeden Fall zeigt sich, wie fruchtbar die Perspektive des biblischen Bilderverbots auch im Gespräch mit der Moderne und Postmoderne ist.

Auf der Linie unserer bisherigen Fragerichtung liegt in diesem Band der gut lesbare Beitrag des Alttestamentlers Jürgen Ebach „Gottesbilder im Wandel“ (22-35).

Angesichts der Spannung zwischen alttestamentlichem „Bilderverbot“ und der im Ersten Testament begegnenden Vielzahl „sprachlicher Gottesbilder“ fragt Ebach: „Gibt es eine Weise, Bilder Gottes wahrzunehmen, von Gott in Bildern und Gleichnissen zu reden, die dem Bilderverbot treu bleibt?“

Ebachs hellsichtige, mehrschichtige Antwort: Das Bilderverbot bezieht sich auf „dreidimensionale Bilder, kurz: Statuen“; wenn solche in Israel untersagt werden, dann geht es letztlich um die „Unverfügbarkeit Gottes“: denn solche Bilder lassen sich „handhaben“, „verehren“, als ob sie die Gottheit selbst wären. Eine Statue hätte zudem zwangsläufig „einem bestimmten Typ einer Gottheit entsprechen“ müssen und wäre inmitten der damals dominanten kanaänischen Bild-Tradition wahrscheinlich zu einem „Ba'albild“ geworden; künstlerisch gestaltete Bilder würden so zu „Definitionen, Begrenzungen“. Doch auch sprachliche Bilder sind gegen diese Gefahr nicht immun: etwa, wenn sich jemand Gott nur als alten Mann mit weisem Bart vorzustellen vermag; auch dogmatische Sätze und sogar Glaubensbekenntnisse können in solchem Sinn „engführen“, „definieren“, andere Aspekte ausschließen ...

Ebach macht noch auf eine weitere Differenz aufmerksam: „zwischen Bildern, die man *herstellt*, und Bildern, die sich *einstellen*“. Auch dabei geht es um „die Abwesenheit der Verfügbarkeit“. An diesem Kriterium ließen sich vielleicht „scheinbar blasphemische moderne Kunst“ und „scheinbar christliche Devotionalien“ messen ... Und wenn man schließlich eine Brücke schlagen würde zwischen Bilderverbot und dem Menschen als „Bild Gottes“: „dann muß es so viele Gottesbilder geben, wie es Menschen gibt – und keines ist wahrer als das andere“.

Wieder stärker auf das Gespräch mit der heutigen bildenden Kunst bezogen ist der von Gerhard Larcher herausgegebene und Karl Matthäus Woschitz gewidmete Band „Gott-Bild: Gebrochen durch die Moderne“, der die um weitere Beiträge angereicherten Referate eines Symposions zwischen den Fächern Theologie, Kunstgeschichte und Philosophie wiedergibt, das im Spätherbst 1996 (in Graz?) stattfand.<sup>10</sup> Viele der Statements spielen auf das Dictum von Wolfgang Schöne an: „1. Gott (der christliche Gott) hat im Abendland eine Bildgeschichte gehabt. 2. Diese Bildgeschichte ist abgelaufen.“ Das bedeutet: „Gott ist undarstellbar geworden. Positiv gewen-

<sup>5</sup> Vgl. auch Paul Konrad Kurz (Hrsg.), *Höre, Gott! Psalmen des 20. Jahrhunderts*, Zürich 1997; ders., *Der Fernnahe. Theopoetische Texte*, Mainz 1994.

<sup>6</sup> Jürgen Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

<sup>7</sup> Es fällt immerhin auf, daß selbst bei einem Theologen wie Werbick in

<sup>8</sup> Dieser Ansatz bei der neu gesehene „Metapher“ hat Jürgen Werbick auch fruchtbar gemacht in seinem Werk: *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, und in seiner Antrittsvorlesung in Münster: *Was das Beten der Theologie zu denken gibt oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit, ja zu sagen, in: Johann Baptist Metz/ Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Gottesrede*

[Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 1], Münster (1997), 59-94.

<sup>9</sup> Michael J. Rainer/ Hans-Gerd Janßen (Hrsg.), *Bilderverbot Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2*, Münster 1997.

<sup>10</sup> Gerhard Larcher (Hrsg.), *Gott-Bild: gebrochen durch die Moderne? Für Karl Matthäus Woschitz*, Graz 1997.



det: Gott ist für heute und morgen unsichtbar.“ Und gewichtige Beiträge umkreisen und problematisieren den darin angezeigten bzw. behaupteten Bild-Abbruch im Blick auf die christliche Gottesvorstellung: „Katholisches Kunstgespräch mit der Moderne“ (A. Stock), „Über Hans Sedlmayrs Moderne-Interpretation“ (A. Kölbl), „Otto Mauers kairologische Sicht der Moderne“ (A. Hobiger), u.a. auch ein gewichtiger Beitrag des Jubilars zur Thematik „Theologie und Symbol“.

Gerhard Larcher („Bruch und Innovation“) geht der brennenden Frage nach, wie ein solcher in der Moderne feststellbarer „Bruch“ in der Bildgeschichte Gottes zu interpretieren ist: als tragischer Verlust aufgrund von Abfall, als ein Töten im Sinne eines emanzipatorischen Gestus oder als ein Sich-Zurückziehen, Sich-Verbergen Gottes, als ein Wandel in seiner Erscheinungsform? Wäre es vermessen, von Seiten der Theologie her „zu vermuten, daß der Schatten des Todes Gottes nicht nur aus der Zeit der Weltbilder, sondern auch aus einem Verkennen der kritischen Funktion des Bilderverbotes für christliche Kunst, aus einem Mißbrauch des obersten Wertes (konkret etwa der Gottesbilder aufgrund einer Vereinseitigung und Isolierung des Gottvaterbildes seit dem Spätmittelalter, seit Renaissance und Barock) resultiert“ (50)? Handelt es sich, falls diese Vermutung zuträfe, anstelle eines proklamierten „definitiven Endes eines theologischen Zeitalters (im Sinne von Feuerbach oder Comte)“ in der gegenwärtigen Krise des Gott-Bildes also „nur“ um eine dramatische Metamorphose unserer Erfahrungsweisen des Absoluten, ein „Sich-Häuten“ Gottes (wie Nietzsche meint) oder, theologisch zutreffender, um „eine Verwandlung unseres Horizontes der Hoffnung auf den lebendigen, je größeren Gott durch eine Zeit der Krisis hindurch“? Dies umso eher, als – von der Detailfrage einer „christlichen Kunst“ einmal abgesehen – heute „autonome Spitzenkunst als prophetisch kritische Kraft“ in unserer Medien- und Design-Gesellschaft „einen ähnlich schweren Stand wie der christliche Gottesglaube“ hat. Würde sich also nicht „eine kritische Allianz zwischen beiden“ anbieten, vielleicht sogar aufdrängen? Bei einem solchen neu beginnenden Gespräch wäre von Seiten der Kirche „darauf zu achten, wo in der gegenwärtigen Bildkultur das auch in der Moderne unerledigte Problem des Unendlichen, des Leidens, des Todes, des gelingenden Lebens in einer ikonographischen Eigen-

sprache, vielleicht verfremdet, theologisch fremdprophetisch, thematisiert wird“. Hierin wären auch Anzeichen für „einen deutlichen Prozeß der Selbstkorrektur der Moderne als sicherem Immanenzprojekt“ durch die Künste zu erkennen ... (51f).

### Weibliche Gottesbilder

Das bis in die Kreise unserer Gemeinden hinein sichtbare Bewußtwerden einer „Verarmung“ unserer gängigen Gottesvorstellungen und der Krise der damit verbundenen „Bilder“ ist zu einem guten Teil auf die kritischen Anfragen seitens feministischer Theologinnen zurückzuführen und ihnen zu verdanken: Ist Gott auch als „Mutter“ anrufbar? Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche „Gott“ (Mary Daly)? Ist an einer solchen zugespitzten These nicht etwas dran? Ist es nicht tatsächlich so, daß die fast exklusiv „männlich“ geprägten Gottesvorstellungen in einer von Männern dominierten Welt Frauen zu Menschen 2. Klasse degradieren?

Anstelle vieler, von Frauen geschriebener Bücher, die je auf ihre Weise auf „Vergessene Gottesbilder der Bibel“ aufmerksam machen wollen, sei hier auf das schmale, schon etwas ältere Bändchen der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Virginia R. Mollenkott: „Gott eine Frau?“ hingewiesen<sup>11</sup>. Man merkt ihm freilich seine Entstehung in der US-amerikanischen Diskussion der beginnenden 80er Jahre noch an ...

Die Verfasserin stellt nach einem kurzen Rückblick in die Kirchengeschichte und dem darin sich spiegelnden Gebrauch weiblicher Bilder für Gott bzw. von Bildern für eine weibliche Gottesgestalt nacheinander eine Fülle biblischer Aussagen vor, die Gott im Bild einer Frau sehen: als gebärende Frau, stillende Mutter, als Geburtshelferin, als Israel in das Exil begleitende „Schechina“, als Bärenmutter, Haushälterin, Geliebte, Bäckerin, Adlerrmutter, Henne, als weibliche Gestalt der „Weisheit“, sogar Christus als weiblicher Pelikan ...

Eine Konsequenz aus einer solchen Wiederentdeckung „vergessener Gottesbilder“ könnte nach Meinung der Verfasserin sein, etwa die Art und Weise, wie wir die Bibel in der Kirche oder zuhause lesen, vorsichtig und umsichtig zu verändern, also z.B. Wendungen nicht mehr zu verwenden, die bestimmte Hörer, zumal weibliche, ausschließen; so häufig wie möglich weibliche Gottes-

ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie, Stuttgart 1988, zu denken, das aber stärker von der Problematik eines männlich-patriarchal gesehenen Gottesbildes ausgeht.

bilder zu benutzen; männliche Pronomen für Gott nur in solchen Zusammenhängen zu gebrauchen, in denen sie absolut notwendig sind ...

Ein gut lesbare, von einer feministisch engagierten Alttestamentlerin geschriebenes Buch, das eigene Tiefenbohrungen einem weiteren LeserInnenkreis vorstellt, entstammt der Feder von Helen Schüngel-Straumann: „Denn Gott bin ich, kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet“<sup>12</sup>. Es handelt sich um ein behutsames und zugleich hellsichtiges Hinführen zu einem veränderten Umgang mit biblischen Texten, die eine vor allem Frauen belastende Unheilswirkung gehabt haben: „Gottesbild und Menschenbild“ (bezogen auf die Urgeschichte), „Mütterliche Aussagen über Gott in Prophetenbüchern und Psalmen“, „Verengungen in der Spätzeit“ (u.a. 1 Tim 2,8-15; 1 Kor 11; 14,33b-36), „Positive Ansätze“ (ruach, Weisheit und deren Nachwirkungen auch im Neuen Testament).

Dem Buch hat die Aussage in Hos 11,9 den Titel gegeben, die von der Autorin schon in einem Aufsatz von 1986 – nicht wie durch (männliche) Exegeten mit: „Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch“ (so auch die „Einheitsübersetzung“), sondern – dem hebräischen Wortlaut entsprechend und bewußt mit: „Denn Gott bin ich, und kein Mann“ wiedergegeben wurde und hier mit zusätzlichen Argumenten verteidigt wird.

Der nähere Kontext in Hos 11 ist hierbei folgender: „Jahwe, die mütterliche Gottheit, bringt es nicht über sich, die gerechte Strafe an diesem ihrem Sohn Israel zu vollstrecken, weil sich ihr eigenes Inneres mit drastisch dargestellten mütterlichen Gefühlen dagegen wehrt“ (V. 8). Die Folgen dieses „Umsturzes im Innern Gottes“ werden zweimal mit „nicht kann ich“ formuliert: „den Zorn vollstrecken“ bzw. „verderben“. In V. 9, dem „Höhepunkt des Textes“, wird die Begründung für dieses unerwartete und ungewöhnliche (Nicht-)Handeln auf Seiten Gottes gegeben. Gott handelt so überraschend und anders als erwartet, weil er 'el (Gott) ist und nicht 'isch (Mann). Damit ist für H.Schüngel-Straumann von der Textvorgabe her ausdrücklich gemeint: „Von einem Mann wäre zu erwarten, daß er konsequent seinen Zorn vollstreckt, daß er seinen einmal gefaßten (gerechten) Vernichtungsplan durchführt ... Von diesem männlichen (sc. und eben nicht einfach all-

gemein-menschlichen) Verhalten, nämlich die Strafe konsequent durchzusetzen, die für Israel den Untergang bedeutet, setzt sich Jahwe in Hos 11 ab. Er/sie handelt wesentlich anders, nämlich geradezu maßlos inkonsequent!“ Daß das Wort 'isch (Mann) in diesem Zusammenhang bewußt gesetzt ist und den eben skizzierten Bedeutungsgehalt annimmt, wird für die Exegetin aus den in Hos 11,1-4 vorherrschenden starken und eindeutig mütterlichen Bildern für die Beziehung Jahwe-Israel unterstützt (sie müssen freilich auch erst wieder sichtbar gemacht werden!). Gleichwohl fällt die Bezeichnung „Mutter“ hier nicht – ebenso wie der „Vater“-Begriff völlig fehlt. Warum? „Gerade an V. 4 läßt sich entdecken, daß Hosea sich geradezu windet ..., eine genaue Begrifflichkeit zu vermeiden ... In seinem Kampf gegenüber kanaänischen Naturgöttern war es für den Propheten außerordentlich schwierig, nicht mißverstanden zu werden; um solche Mißverständnisse auszuschließen, formuliert er sprachlich ungeheuer kompliziert.“

Ein Fazit hieraus: „Jahwe als Mutter ist für diesen Propheten ein gültiges Gottesbild, das in seiner Ganzheit für alle, für Männer und Frauen, da ist. Man kann nicht männliche gegen weibliche Gottheiten ausspielen. Dieses mütterliche Bild verwendet Hosea genauso selbstverständlich wie an anderen Stellen das Bild von Jahwe als Ehemann ('isch), der Israel, der ungetreuen Ehefrau, gegenübersteht ...“ (33-47).

Wer sich näher auf die schwierigen exegetischen Interpretationsprobleme und Sachfragen an diesem Punkt einlassen will, sei auf den von Marie-Theres Wacker und Erich Zenger herausgegebenen Diskussionsband „Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie“ hingewiesen<sup>13</sup> und ebenso auf das große Werk von Othmar Keel und Christoph Uehlinger „Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen“<sup>14</sup>. Geht es in dem ersten Band um die Diskussion unter Exegeten (und Exegetinnen), so wertet der zweite Band die Sammlung und Dokumentation von ca. 8500 in Palästina/ Syrien gefundenen Stempelsiegeln aus, die im Biblischen Institut der Universität Freiburg (Schweiz) aufgebaut wurde; die

aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae Bd. 134), Freiburg 1992. Vgl. noch die große Monographie von Urs Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1983, 2. Aufl. 1987, die allerdings zeitlich und geographisch recht unterschiedliches Bildmaterial (von Ägypten bis Elam, mit Schwergewicht auf syrischen Rollsiegeln des 2. Jahrtausends) heranzieht.

<sup>11</sup> Virginia R. Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. Mit einem Nachwort von Elisabeth Moltmann-Wendel (Beck'sche Reihe Bd. 295), München 1985, 3. Aufl. 1990. In diesem Zusammenhang wäre auch an das Bändchen von Erhard S. Gerstenberger, Jahwe –

<sup>12</sup> Helen Schüngel-Straumann, Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet (Bibelkompaß), Mainz 1996.

<sup>13</sup> Marie-Theres Wacker/Erich Zenger (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (Quaestiones disputatae Bd. 135), Freiburg 1991.

<sup>14</sup> Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels

beiden Autoren rekonstruieren hieraus unter strenger Beachtung des geographischen Raumes und der Zeiträume sehr deutlich „das Symbolsystem einer Folge von archäologisch unterscheidbaren Perioden“, das die Bild-Umwelt Israels darstellte und mit dem sich Israels Gottes-Bilder auseinandersetzen mußten.<sup>15</sup>

### „SIE DIE IST“

Im Zusammenhang der Frage weiblicher Gottesbilder ist mit Nachdruck auf ein für diese Thematik fundamentales Buch aufmerksam zu machen, bei uns leider unter dem blassen, geradezu mißverständlichen Titel erschienen: „ICH BIN DIE ICH BIN: Wenn Frauen Gott sagen“.<sup>16</sup> Es handelt sich hierbei um die m.E. gut geglückte Übersetzung (durch Martha Matesich) eines herausragenden, systematisch-theologisch konzipierten Werkes der katholischen Theologin *Elizabeth A. Johnson*, das 1992 in den USA erschien und 1993 dort mit dem bedeutendsten Preis für theologische Literatur ausgezeichnet wurde: „das beste feministisch-theologische Buch derzeit“ (Klappentext). Frau Johnson, 1941 in New York geboren, Mitglied einer Schwesternkongregation und Systematische Theologie an der Fordham University lehrend, „schöpft“ wirklich „aus dem Vollen“, ist in europäisch-theologischer Literatur (auch deutscher!) ebenso bewandert wie in englischsprachiger, kennt sich bei Thomas von Aquin und in der Theologiegeschichte bestens aus und hat überdies die Gabe, ihre theologischen Erkenntnisse spirituell fruchtbar zu machen – und dies in einem ruhigen, gewinnenden, lebendigen, mitunter auch kräftig zupackenden Stil auf der Basis überzeugender Argumentation! (Geradezu eine „Pflichtlektüre“ für Zeitgenossen, die einer Feministischen Theologie gegenüber immer noch unüberwindliche Vorbehalte haben zu sollen meinen!)

Das Buch ist in vier Teile gegliedert: Der 1. Teil entwickelt den „Hintergrund“ für den in der Feministischen Theologie angezielten kritischen Diskurs über „the mystery of God“; der 2. Teil stellt den „Vordergrund“ dar: die Quellen für ein emanzipatorisches Sprechen über Gott (Frauenerfahrung, Heilige Schrift, Klassische Theologie); der 3. Teil „spricht über Gott/SIE aus der Geschichte der Welt, d.h. von Erfahrungen mit Gott, die anders als in der

theologischen Tradition nicht von der Schöpfung her, sondern im Blick auf unsere *heutigen* Erfahrungsmöglichkeiten in der Abfolge Geist-Sophia, Jesus-Sophia, Mutter-Sophia vorgestellt und entfaltet werden; ein 4. Teil, mit „Dichte Symbole und ihr dunkles Licht“ überschrieben, deutet Konsequenzen an im Blick auf den dreifaltig gedachten Gott, seine Lebendigkeit und ein mögliches Leiden Gottes.

Ausgangspunkt des Buches ist das heute wie kaum je zuvor bewußt gewordene Dilemma: daß zwar offiziell immer wieder und zurecht gesagt wird, daß Gott „Geist“ ist und darum weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden darf; daß aber im alltäglichen Sprachgebrauch von Predigt, Andacht, Katechese und Unterweisung „eine ganz andere Botschaft“ vermittelt wird: „Gott ist männlich, oder zumindest einem Mann ähnlicher als einer Frau, er wird angemessener in männlicher statt weiblicher Form angesprochen.“ Und bei genauerem Hinsehen wird überdies „deutlich, daß diese ausschließende Sprache über Gott auf mannigfache Weise dazu dient, eine erdachte und strukturelle Welt zu stützen, die Frauen ausgrenzt oder unterordnet. Bewußt oder unbewußt untergräbt diese Sprache die menschliche Würde der Frauen als der nach dem Bilde Gottes gleich Geschaffenen.“ Gerade die „Leidenschaftlichkeit“, mit der vielfach auf solche kritischen Anfragen reagiert wird, enthüllt in den Augen der Autorin, „daß viel mehr auf dem Spiel steht als nur ein auf Gott gerichtetes Benennen mit Wörtern, die sich auf Frauen beziehen, wie zum Beispiel Mutter.“ Denn in der Tat werden auf diese Weise „die vorherrschenden Strukturen des Patriarchats“ in Frage gestellt und „eine andere Vorstellung von Gemeinschaft“ erinnert, „in der die Letzten die Ersten, die Ausgestoßenen die Aufgenommenen sein werden ...“ (19f)

Aber damit wird nichts Geheiligt angetastet, sondern nur die Wahrheit wiederhergestellt, „daß die Vorstellung von Gott, dem unbegreiflichen Geheimnis, eine *offene* Geschichte des Verstehens beinhaltet, die noch nicht abgeschlossen ist“ (22). Die vorgelegte Studie hat daher zum Ziel, „eine Fußgängerbrücke zwischen den Steilhängen der klassischen und der feministisch-christlichen Weisheit zu knüpfen“ (29); und sie überschneidet sich hierbei mit anderen theologischen Ansätzen, die

überkommene Gotteslehre neu zu überdenken, die sich bereits seit geraumer Zeit, wie die Verfasserin zurecht betont, in der Krise einer Neuformulierung befindet (37).

Die *Problematik* liegt nach Frau Johnson nicht schon darin, daß im Blick auf Gott männliche Metaphern verwendet werden: denn Männer sind ja auch nach dem Bild Gottes geschaffen und eignen sich folglich auch, als Ausgangspunkte für das Sprechen über Gott zu dienen. Die eigentliche Problematik besteht vielmehr darin, „daß diese männlichen Begriffe *ausschließlich, wortwörtlich und patriarchal* gebraucht werden“ (56). Doch die Hartnäckigkeit, mit der dieses patriarchal-männliche Gottesymbol aufrechterhalten wird, stellt in der Optik einer feministisch-theologischen Analyse „nichts weniger als eine Übertretung des ersten Gebots des Dekalogs, nämlich die Verehrung eines Götzen“ dar. Denn jede Darstellung des Göttlichen, die derart verwendet wird, „daß ihr symbolischer und evokativer Charakter außer Sicht gerät“, hat etwas von der Natur eines „Götzen“ an sich: „Sobald ein Gottesbild oder -begriff sich bis zum Horizont ausdehnt und somit andere ausschaltet, sobald dieses ausschließende Symbol buchstäblich verstanden wird, so daß sich die Distanz zwischen ihm und der göttlichen Wirklichkeit auflöst, entsteht ein Götze. Das greifbare Bild wird dann mit der Realität verwechselt, statt das Geheimnis zu enthüllen ... Gleichzeitig wird die religiöse Begegnung gefangengehalten, was menschliches Wachstum hemmt, da es weiteres Suchen und Finden verhindert.“ (64)

Angesichts der gewaltigen Ausweitung, die die Metapher des herrschenden Mannes erfahren hat, und angesichts der Zähigkeit, mit der jene sich in der Vorstellungskraft hält, erscheint „die bloße Korrektur der androzentrischen Sprache auf der Begriffsebene“ als nicht ausreichend. Vielmehr „müssen *andere Bilder* eingeführt werden, die die Ausschließlichkeit der männlichen Metapher zerschmettern, ihre Herrschaft untergraben und eine größere Empfindsamkeit für das Gottesgeheimnis freisetzen“ (71). Die Entscheidung von Frau Johnson, in ihrem Buch hauptsächlich weibliche Symbolik für Gott zu verwenden, ist daher „nicht als Verkürzung und noch weniger als Verkehrung ins Gegenteil“ der bisherigen männlichen Dominanz zu werten, sondern „als ein wesentliches Element bei der Neuordnung einer ungerechten und in religiöser Hinsicht ergänzungsbedürftigen Situation“. Ja: „Solange wir nicht ein gerütteltes Maß an unterbewerteter weiblicher Symbolik einführen und mit Leichtigkeit handhaben, bleibt die bildliche Vorstellung Gottes, und zwar gleichberechtigt als Mann und Frau, ...eine Ab-

straktion, die wohl ein Ideal ausdrückt, aber im wirklichen Leben nicht zu realisieren ist.“ (86f)

Der Fortgang des Buches kann hier nicht so ausführlich wie seine Fragestellung skizziert werden. Aber es sei wenigstens auf die Darstellung der klassisch-theologischen Lehre von der Verborgenheit oder Unbegreiflichkeit Gottes hingewiesen („Si comprehendis, non est Deus“), von der Analogie im Sprechen über das Göttliche und die daraus sich ergebende Notwendigkeit von vielen Gottesnamen – für Frau Johnson Strategien und Mittel, die patriarchale Herrschaft der Benennung Gottes aufzubrechen (Kap. 6); auf die reiche Darstellung der Erfahrbarkeit Gottes aus der Geschichte der Welt, die mit der Erfahrung der Geist-Sophia beginnt und so zuerst nicht den „fernen“, sondern den „nahen“ Gott erschließt (Kap. 7): Denn „das, was die Menschen Gott nennen, ist kein Wesen wie andere Wesen, auch nicht einmal ein geheimes Höchstes Wesen, sondern Geheimnis, das transzendiert und alles, was ist, wie der Horizont einschließt. So vollzieht sich auch die menschliche Begegnung mit der Anwesenheit und Abwesenheit des lebendigen Gottes durch die Vermittlung der Geschichte selbst in der ganzen unermesslichen Vielfalt ihrer Ereignisse ... Die geschichtliche Welt wird zum Sakrament der göttlichen Anwesenheit und Tätigkeit, wenn auch nur als schwache Möglichkeit ...“ (175f).

Gegen Ende ihrer Arbeit schlägt Frau Johnson vor – als Konsequenz aus dem Erarbeiteten und unter Rückgriff auf Ex 3: „Wenn Gott in seinem Wesen nicht maskulin ist, wenn Frauen wirklich nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, wenn die Teilhabe am göttlichen Wesen das ist, was Frauen erlaubt, in aller Unterschiedlichkeit Frauen zu sein, dann gibt es einen zwingenden Grund, mit einem Namen auf Sophia-Gott, 'the one who is', so hinzudeuten, daß implizit auf ein im grammatischen und symbolischen Sinn weiblich verstandenes Bezugswort verwiesen wird. SIE DIE IST (beziehungsweise ICH BIN DIE ICH BIN) kann als ein kraftvoller, Gott angemessener Name ausgesprochen werden. Mit diesem Namen bringen wir in einer weiblichen Metapher die ganze Macht zur Geltung, die in dem ontologischen Symbol absoluter, relationaler Lebendigkeit zusammengefaßt ist, eine Lebendigkeit, die die Welt mit Energie auflädt.“ Oder noch einmal anders und auf Frauen bezogen: „Spirituell gesehen und ausgesprochen als Symbol vollendeter Realität, als Symbol der höchsten Schönheit, Wahrheit und Güte und als Symbol des Geheimnisses des Lebens inmitten des Todes bestätigt ICH BIN DIE ICH BIN Frauen in ihrem Kampf um Würde, Macht und Wert. Es enthüllt das Menschsein der

<sup>15</sup> Brisant ist hier die Suche nach einem weiblichen Paredros zu bzw. neben Jahwe. Doch selbst die 1975/76 auf einem Vorratskrug in Kuntilet Agrud gefundene Segensinschrift, die von „Jahwe – und seiner Aschera“ spricht, läßt vor dem ikonographischen Befund der Eisenzeit II B und dem stilisierten Baum auf dem Krug nach Keel/Uehlinger höchstwahrscheinlich (nur) an eine „Segen spendende bzw. vermittelnde Größe“ denken – zumal auch der Segenswunsch Jahwe allein als die

Segen bewirkende Macht versteht („er möge segnen“). Ähnliches gilt für die in die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts zu datierende jüdische Grabinschrift aus Hirbet el-Qom, auf der Jahwes Aschera ebenfalls als Medium bzw. Wirkgröße erscheint (l.c. 237-282).

<sup>16</sup> Elizabeth A. Johnson, *ICH BIN DIE ICH BIN. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994. Der amerikanische Titel lautet: *SHE WHO IS. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*.

Frau als *imago Dei* und offenbart die göttliche Natur als das relationale Geheimnis des Lebens, das sich die befreite menschliche Existenz aller nach ihrem Bilde geschaffener Frauen wünscht.“ (327f)<sup>17</sup> *Rolf Baumann*  
(Ein zweiter Teil wird neuere Bücher zu den Brennpunkten Auschwitz/Theodizee, Theologie und Naturwissenschaft und zum Gottesbild Jesu vorstellen.)

#### Ulrike Bail /Renate Jost (Hg.)

##### Gott an den Rändern

Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, Gütersloh 1996, Gütersloher Verlagshaus, 168 Seiten, kt., 58,00 DM.

17 Autorinnen und Autoren haben in dem von Ulrike Bail und Renate Jost herausgegebenen Band sozialgeschichtlich und feministisch orientierte Bibelauslegungen vorgelegt. Sie ehrten damit die wissenschaftliche Lebensarbeit des jüngst verstorbenen engagierten Bibelwissenschaftlers Willy Schottruff. Das Buch kann als Rezeption und als Fortsetzung des Buches „Der Gott der kleinen Leute“ angesehen werden. In den Blick kommen die von den Herrschenden an den Rand Gedrängten im Horizont des befreienden Handelns Gottes, der in konkreten alltäglichen Lebenssituationen von Frauen, Kindern, Kranken, Armen und Ausgegrenzten befreiend wirkt. Die Autorinnen und Autoren verstehen unter sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, die gesellschaftlichen Kontexte zur Zeit der Entstehung der Bibeltexte, die innerbiblische Rezeption und die Gegenwart der heutigen BibelleserInnen aufeinander zu beziehen und dabei so konkret wie möglich in beiden Lebens- und Glaubenskontexten den Bedingungen und der Praxis des Glaubens nachzuzufragen. Denn Gott wendet sich den an den Rand gedrängten Menschen so konkret wie möglich und solidarisch in den jeweiligen Alltagssituationen zu. Das Anordnungsprinzip der Artikel gehorcht dem Bild aus Jes 61,10, d.h. die Beiträge sollen zu einem „Mantel der Gerechtigkeit“ verwoben sein. Dorothee Sölle interpretiert Gen 8,1-12 als befreiende Nachricht, weil Gott das tut, was man/frau gemeinhin nicht erwartet, nämlich umkehren. Weil Gott umkehrt und auch Menschen zur Umkehr und radikalem Neuanfang fähig sind, kann Schöpfung bewahrendes Handeln gelingen. Die Bilderkritik in Renate Josts Auslegung von Ri 17,1-6 wird engagiert als Sozialkritik, als Kritik an einem menschenverachtenden Kult der reichen Männer und Frauen gelesen. Ein solidarisches Rechtsbewußtsein

entstehe dort, wo Menschen sich auf GOTT und nicht auf BAAL einlassen, so Michael Raske in seinem Beitrag. Der Betheler Exeget Frank Crüsemann untersucht die Armenologie in Ps 14 und arbeitet deutlich den RiB heraus, der durch das Gottesvolk geht: Armut als strukturelle Gewalt entsolidarisiert und trennt. Seine Frage: Kann in einer Gesellschaft, die für strukturelle Gewalt verantwortlich ist, von Gott noch angemessen geredet werden? Die Antwort: Von Gott könne im biblischen Kontext nur sinnvoll geredet werden, wenn seine Option für die Armen in Blick gerät. Jürgen Ebach fragt in seiner Auslegung von Ps 85,11 nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden, Liebe und Wahrheit. Eine gerechte und menschenfreundliche Gesellschaft könne es nur dann geben, wenn der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden gelinge. Den sehr schwierigen masoretischen Text von Spr 30,1-4 untersucht Dieter Georgi: Weisheit und Einsicht seien nicht machbar, nicht produzierbar, sondern entzögen sich als Geschenke Gottes menschlicher Verfügungsgewalt. Mirjam – die Prophetin nach Mi 6,4 – steht im Mittelpunkt des Beitrages von Rainer Kessler, der an diesem Text (Mi 6,1-8) die Spannung zwischen Tora, Kult und Prophetie und den dazugehörigen biblischen Traditionen herausarbeitet. Er sieht im Zurückdrängen der Prophetinnen einen ähnlichen Überlieferungsprozeß (männlicher Tradenten!) wie später bei den neutestamentlichen Zeuginnen der Auferstehung Jesu am Werk. Die persische Zwischenzeit und vor allem ein Abschnitt aus Esra 6 ist Erhebungsgegenstand von Jürgen Kessler, der die Fürbitte als Instrument zur Durchsetzung imperialer Interessen und Herrschaft interpretiert. Weisheitliche Ethik (– die fast interreligiös verstehbar sein kann –) sei eine „ausgesprochene Ethik der Solidarität“, so Franz Josef Stendebach in seinem Beitrag, deren Tradition bis ins Neue Testament hineinreiche (Röm 13,8-10). Dan 13 – die Erzählung der versuchten Vergewaltigung von Susanna – wird von Ulrike Bail in den Kontext heutiger männlicher Sexualphantasien gestellt. Susannas Körper repräsentiere in diesem Kontext sexuelles männliches Begehren und Verfügewollen über den weiblichen Körper. Der Schritt vom voyeuristischen Blick zur realen Gewaltanwendung sei dann nur ein kleiner. Luise Schottruff analysiert scharf in ihrer Auslegung von Lk 7,36-50 die kirchlich-sexistische und kirchlich-antisemitische Rezeption des Textes und arbeitet demgegenüber eine Sexualkritik an der heutigen christlichen Doppelmoral von Prostitution heraus.

Sie lenkt meisterinnenhaft den Blick auf die sozialen Ursachen und Bedingungen, wenn Frauen/Mädchen sich prostituieren müssen und sie zeigt die Gemeinsamkeit zwischen Sexismus und Antisemitismus in der christlichen Kirche auf. Jesus distanzieren sich eben nicht von dem erotischen Handeln der Prostituierten und von ihrem Status als Hure; im Gegenteil sieht er ihre Zuwendung als Form der Liebe Gottes. Angeprangert werde von Jesus der Mißbrauch der Frau und er unterstütze, so Luise Schottruff, deren Kampf um Befreiung. Sir 34, ein Kapitel, das Bartholomé de Las Casas zum Anlaß seiner Umkehr nahm, wird von Fulbert Steffensky befragt und die Bekehrung Las Casas' gewürdigt. Den staatskirchenpolitisch brisanten Paulustext Röm 13,8 exegisiert Michael Bünker und bestätigt die These Willy Schottruffs, „daß die Bibel nicht zwischen einer theologischen und einer materiellen Ebene trennt: Schuld vor Gott liegt auf derselben Ebene wie konkrete Schulden; Sündenvergebung und Schuldnachlaß fallen ineinander...“ (113). Bünker zeigt m.E., daß Paulus an eine Kontrastgesellschaft der Christinnen/Christen dachte, in der die ökonomische Verschuldungsspirale durchbrochen wird und reale Befreiungserfahrungen möglich sind. Ebenfalls einem Abschnitt aus dem Römerbrief wendet sich Martin Leutzsch zu (Röm 16,13) und unterstreicht die wichtige Beziehung zwischen Paulus und Rufus' Mutter, die Paulus mit seinem Schlußgruß ehrt. Gegen Luthers Einwand (und vielleicht auch Antisemitismus) hebt Martin Stöhr die inner-testamentliche Wichtigkeit des Jakobusbriefes hervor und geht dem Begriff der „Tora der Freiheit“ (Jak 2,12) nach! Einen kirchengeschichtlichen Schwerpunkt setzt die Historikerin Leonore Siegele-Wenschkewitz, die sich mit dem Verhältnis von Gewalt und Sündenbock-Modellen beschäftigt und dabei Adolf Schlatters Theologie als Resakralisierung von Gewalt und Antisemitismus kritisiert. Renate Winds Aufsatz über gegenwärtige Spuren eines subversiven Dietrich Bonhoeffer reißt Bonhoeffer aus seiner kirchlichen Vereinnahmung.

Das Buch stellt eine große Anregung vor allem für sozialgeschichtlich und befreiungstheologisch orientierten Exegesen in unserem westlich-kapitalistischen Kontext dar, in dem dieser zugleich auf den Prüfstand kommt.

*Wilhelm Schwendemann*

#### Zugesandte Bücher

Die folgenden Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen, eine Rücksendung ist nicht möglich.

Christoph Dohmen, *Die Bibel und Ihre Auslegung*. (Reihe: BsR 2099). Verlag C. H. Beck München 1998. 113 S. Ppb.

Walter Groß, *Zukunft für Israel*. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. (Reihe: SBS 176). Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1998. 218 S. Ppb. DM 59,00.

Peter Hinsen, *Vom Wort Gottes leben*. Predigten und Fürbitten zu den Sonntagen und Hochfesten im Lesejahr A. Mattias-Grünwald-Verlag Mainz 1998. 1997 S. Ppb. DM 38,00.

Peter Höffken, *Das Buch Jesaja 40.-66.* (Reihe: NSK-AT 18/2). Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1998. 284 S. Ppb. DM 52,00.

Rudolf Hoppe/Ulrich Busse (Hrsg.). *Vom Jesus zum Christus*. Christologische Studien. (Reihe: BZNW 93). Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag. Verlag Walter de Gruyter Berlin 1998. 640 S. geb. in Leinen. DM 268,00.

Bernhard Lang, *Heiliges Spiel*, Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Verlag C. H. Beck München 1998. 575 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 78,00.

Axel Michaels, *Der Hinduismus*, Geschichte und Gegenwart. Verlag C. H. Beck München 1998. 458 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 58,00.

Norbert Scholl, *Ein Bestseller entsteht*: Das Matthäusevangelium. Verlag Pustet Regensburg 1998. 158 S. Ppb. DM 26,80.

Thomas Söding, *Wege der Schriftauslegung*. Methodenbuch zum Neuen Testament. Verlag Herder Freiburg 1998. 350 S. Ppb. DM 39,80.

Peter Trummer, *Daß meine Augen sich öffnen*. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1998. 223 S. Ppb. DM 39,80.

Anton Vögtle, *Unnötige Glaubensbarrieren*. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen. (Reihe: SBS 174). Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1998. 159 S. Ppb. DM 41,80.

<sup>17</sup> SIE DIE IST klingt im Deutschen überraschender, während ICH BIN DIE ICH BIN – zumindest für Theologen – fatal an überholte Auslegungen von Ex 3,14 im Sinne einer Gottesdefinition als „ens a se“

erinnert. Liegt in solchen ambivalenten Sprechversuchen vielleicht die Grenze des vor allem systematisch konzipierten Buches?