Beihefte
zur Ökumenischen Rundschau 111

Ulrike Link-Wieczorek | Uwe Swarat (Hrsg.)

Die Frage nach Gott heute

Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

Die Frage nach Gott heute

Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 111

Ulrike Link-Wieczorek | Uwe Swarat (Hrsg.)

Die Frage nach Gott heute

Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

Eine Studie des Deutschen Ökumenischen
Studienausschusses (DÖSTA)

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: © iStock/Robert Churchill
Satz: Steffi Glauche, Leipzig

ISBN 978-3-374-04745-1
www.eva-leipzig.de

Vorwort

»Religion« macht wieder von sich reden, allerdings in höchst problematischer Weise. Ein gewalttätiger Fundamentalismus vor allem islamistischer Prägung füllt die Nachrichten und ist für viele Menschen die einzige Form von Religion, die sie kennenlernen. Manche meinen, der Glaube an einen einzigen Gott, wie er Moslems, Juden und Christen gemeinsam ist, sei per se friedensgefährdend. Und auch nicht gewaltbereite Formen intensiver Frömmigkeit werden als Ausdruck religiös motivierter Sehnsucht nach fester Autorität gedeutet, mit der man vor den komplexen Herausforderungen der heutigen Welt in einen Schutzraum fliehen will. Diese Beobachtungen treffen zusammen mit dem massiven Rückgang von christlichem religiösen und kulturellen Traditionsgut, vor allem in Ostdeutschland, aber zunehmend auch in Westdeutschland. In diese Landschaft hinein rufen die »Neuen Atheisten« angelsächsischer Provenienz ihre provozierenden Thesen gegen »die Religion« an sich, die sie für »Wahnsinn« halten. Gerade in der Situation abnehmender religiöser Bildung stellen sie damit auch für die christlichen Kirchen aller Konfessionen eine Herausforderung dar.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), die theologische Kommission der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), hat sich daher in seinem jüngsten Studienprojekt von 2009–2015 mit der »Frage nach Gott heute« beschäftigt und eine Studie erarbeitet, die für die Kirchen aller Konfessionen in dieser Situation hilfreich sein will für ihre Gemeinde-, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit. Mit der Wahl dieses Themas hat der DÖSTA auch Anregungen aus der Mitgliederversammlung der ACK aufgenommen. Ökumenische Arbeit sollte diesmal nicht vornehmlich kirchentrennende Lehren in den Blick nehmen, sondern sich gemeinsam auf die Suche nach der Grundlage christlicher Wirklichkeitsperspektive begeben. Wie lässt sich beschreiben, wie Christinnen und Christen in ihrer Bezugnahme auf G-O-T-T ihr Leben gestalten? Wird dabei wirklich auf einen autoritären, determinierenden Gott Bezug genommen, wie es in der Kritik der »Neuen Atheisten« scheint?

Und wenn nicht – welches sind die christlichen Grundüberzeugungen und Glaubenspraktiken, die dagegen stehen? Welche spezifischen konfessionellen Traditionselemente kommen hier zum Tragen?

In den rund fünf Jahren der Arbeit an diesem Thema haben die Mitglieder des DÖSTA erwartungsgemäß auch konfessionsspezifische Unterschiede, Perspektiven und vor allem Denk- und Argumentationsstrukturen entdeckt und diskutiert. Diese Unterschiede haben sich in den Arbeitssitzungen letztlich als hilfreich erwiesen, indem sie ein besonderes Erläuterungs- und Deutungspotential freisetzen konnten. Mit zunehmender Arbeit wuchs die Neugierde auf die anderen Konfessionen – darauf, wie sie ihr Leben in der Gottesperspektive »in guten und in schlechten Tagen« verstehen und gestalten. Im stetigen Fragen nach Gott heute wuchs die Ernsthaftigkeit der gegenseitigen Befragung und Beratung. Die einzelnen Beiträge der DÖSTA-Mitglieder zum Thema ergaben sich nicht nach der Methode, möglichst alle Konfessionen nacheinander zu Wort kommen zu lassen. Vielmehr entstanden Anfragen und Angebote »unterwegs« im Zusammenhang der thematischen Diskussion zunächst einmal ohne konfessionskundliches Interesse. Am Ende wird man vielleicht sagen dürfen, dass sich die verschiedenen Konfessionen mit jeweils »ihren« Themen in die Gesamtdiskussion um die Frage nach Gott eingebracht haben und daraus ein Gesamttext zur Gottesfrage heute entstanden ist. Innerchristliche Vielfalt wurde so von ihrer bereichernden Seite aus wahrgenommen. Diese Erfahrung möchte die Studie in die Arbeit von Gemeinde, Schule und Studium weitergeben.

Die vorliegende Publikation hat – wie die bisherigen Veröffentlichungen des DÖSTA auch[1] – zwei Teile: den Gesamttext der eigentlichen Studie und die Referate, die zur Entstehung des Gesamttextes geführt haben. Zwei Gastreferenten hat der DÖSTA zusätzlich hinzugebeten: Wilfried Gebhardt für eine religionswissenschaftliche Situationsbeschreibung und Thomas Schärtl für seine Anregungen, den Begriff der Heilsgeschichte, der in der DÖSTA-Diskussion zunehmend wichtig wurde, kritisch gegen den Strich zu bürsten.

[1] Zuletzt erschienen sind: Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung, hg. von Bernd Oberdorfer und Uwe Swarat (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 89), Frankfurt am Main 2010; Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. von Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 78), Frankfurt a. M. 2006; Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA zu Johannes 17 Vers 21, hg. von Wolfgang A. Bienert, Frankfurt a. M. und Paderborn 2002.

Ein Leben im Gottes-Glauben, so wird in dieser Studie herausgearbeitet, gestaltet sich im immer wieder aktuellen *Fragen* nach Gott, wenn die biblisch bezeugte »große Geschichte Gottes« mit der je eigenen Biographie verbunden wird. Dies hat sich als eine gemeinsame Grundhaltung der christlichen Konfessionen herausgestellt. Gott ist Bewegung, Lebendigkeit, Wechselbeziehung, Mitgehen und Mit-Leiden, aber auch Gegenbewegung gegen das Unheil. Anders als von den »neuen Atheisten« propagiert ist der Gott, an den Christinnen und Christen glauben, nicht ein »General auf dem Hügel«, der den Menschen einseitig determiniert. Wenn also hier von Trinität, von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, von seiner Erfahrbarkeit im Sakrament und seiner Verborgenheit im Leiden, vom Verständnis des Gebets oder gar vom Wirken Gottes in der Geschichte gesprochen wird, so ist das keine höhere Mathematik der Theologie. Vielmehr wird gezeigt, wie gerade diese klassischen christlichen Denktraditionen die Erfahrbarkeit des lebendigen Gottes thematisieren.

In der vorliegenden Studie geschieht das in vier Schritten von der *Gotteserfahrung* über die *Gottesbegegnung* und die *Gottessuche* schließlich zum *Gotteswirken* in der Geschichte. Dabei wird der Bogen geschlagen von der Beschreibung der lebensdeutenden *Gotteserfahrung* mit dem Gott des Bundes – in guten wie in schlechten Tagen – hin zur Reflexion zentraler christlicher Glaubensinhalte, die die Weichen stellen für ein Verständnis Gottes als einem, der sich begegnen lässt und somit auch Grund aller Gotteserfahrung darstellt. Freilich bleibt er auch als der, der sich begegnen lässt, unfassbar und durch menschliche Glaubenssprache nicht vereinnahmbar. Die stetige *Gottessuche* erweist sich im christlichen Reden von Gott als wirksamer Einspruch gegen falsche Exklusivitätsansprüche, und *nur insofern* ist Glauben nicht Wissen und auch nicht Schauen. Unter dieser Voraussetzung wird im letzten Schritt der Fokus noch erweitert und nach dem *Gotteswirken* in der Geschichte gefragt. Hier wird auch die Verschränkung von Kirche, Politik und Kultur thematisiert, und es ist schließlich das Bittgebet mit der Fürbitte für andere, in dem der Freiheit und dem Geheimnis Gottes in dieser schwierigen und leicht zu missbrauchenden Deutung der Lebenserfahrung Raum gelassen wird.

Zur Erstellung des gemeinsamen Textes (über mehrere Entwurfsstadien hinweg) wurde aus dem DÖSTA eine Arbeitsgruppe berufen, zu der neben den beiden Herausgebern Werner Klän, Burkhard Neumann und Athanasios Vletsis gehörten. Der von dieser Gruppe erarbeitete Text ist in den Plenumssitzungen des DÖSTA gründlich vor- und nachbesprochen sowie zusätzlich von vielen einzelnen Mitgliedern engagiert korrigiert und kommentiert worden. Das Ergebnis dieser Arbeit wurde vom DÖSTA in

seiner Plenumssitzung am 6. November 2015 in Ludwigshafen einstimmig angenommen und erscheint nun hier im Druck.

Herausgeberin und Herausgeber danken allen, die zur Entstehung der Studie und dem Erscheinen dieses Bandes beigetragen haben, namentlich den Oldenburger Studentischen Hilfskräften Maria Gubernatis, Sascha Wilts und Knut Wormstädt für unermüdliche Korrekturarbeiten, dem Kollegen Dr. Ben Khumalo-Seegelken für Hilfe bei Übersetzungsaufgaben sowie der ACK für die Finanzierung der Publikation durch einen stattlichen Druckkostenzuschuss. Der Geschäftsführerin der ACK und des DÖSTA Dr. Elisabeth Dieckmann danken wir für die kontinuierliche Ermutigung und Unterstützung während des Projektes.

Mannheim und Berlin im Juli 2016

Ulrike Link-Wieczorek
Uwe Swarat

Inhaltsverzeichnis

TEIL I

Die Studie: Die Frage nach Gott heute.
Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

I Gottesfrage 17

II Gotteserfahrung 26

1 Gott: Mehr als nur Anfang und Ende des Lebens 27
2 Lebensdeutung und Lebensgestaltung in der Gegenwart Gottes . . . 32
a) Kontemplation 32
b) Heiligung 34
c) Leben in der Bundespartnerschaft Gottes 35
d) Leben im Glauben als Prägung durch Christus 38
3 Gott erfahren in den Krisen des Lebens 41
a) Gott und das Leid 42
b) Die Vorsehung Gottes 46
4 Die Betroffenheit Gottes von der Welt als Grund
seiner Erfahrbarkeit 49

III Gottesbegegnung 53

1 Die Menschwerdung Gottes 54
2 Das Wort Gottes 56
3 Die Sakramente der Kirche 60
4 Gott als Trinität 64
5 Authentisches christliches Leben 66

IV Gottessuche 69

1 Der unfassbare Gott 70
2 Glaube, Erfahrung und Vernunft 70
3 Glaube und Gottesschau 72
4 Glaube als Geschenk Gottes und als Akt menschlicher Freiheit 73
5 Glaubensgewissheit und Zweifel 76
6 Der umfassende Horizont des Wirkens Gottes 77
7 Evangelium und Nachfolge Christi 79

V Gotteswirken 81

1 Wirken Gottes in der Geschichte? 81
2 Deutung der Geschichte als Akt des Betens 85
3 Gebet als Vergewisserung des Zuvorgekommenseins Gottes 86
4 Das Bittgebet als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch 88

Schluss 91

TEIL II

Die Materialien

I Gottesfrage

Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem
Der »Neue Atheismus« und seine Kritiker 97
Uwe Swarat

Was ist neu am Atheismus heute?
Beobachtungen zur Rezeption einer viel beachteten Fragestellung . . 132
Dorothea Sattler

Alter Glaube, neue Religiosität und religiöse Indifferenz
Die Transformation der Religion in spätmodernen Gesellschaften . . . 144
Winfried Gebhardt

Von Jesus anders reden
Eine islamische Kritik an christlichen Modellen
der Gottesbegegnung? 156
Assaad Elias Kattan

Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen
den Religionen 163
Bertram Stubenrauch

II Gotteserfahrung

Leben mit dem Gott des Bundes
Zur Bedeutung der »Covenant«-Theologie in der baptistischen
Tradition 181
Andrea Strübind

Heiligung als Gestaltungsprozess 195
Ulrike Schuler

Geist Gottes und Vorsehung
Ein Beitrag zur kreuzestheologischen Vorsehungslehre 208
Michael Plathow

Gottes Einstehen für seine Schöpfung
Aspekte der Vorsehungslehre von Karl Barth 228
Michael Weinrich

Dispositionen zum Glauben?
Biblische Aspekte zur schwer zu durchschauenden Beziehung
von Glaube/Unglaube und Wort und Schrift 246
Martina Böhm

Prägung durch den Glauben
Zur theologischen Dynamik paulinischer Anthropologie 255
Thomas Söding

III Gottesbegegnung

Gott – biographisch betrachtet
Existenzielle Zugänge zur Gottesfrage in ökumenischer Perspektive 273
Dorothea Sattler

Sakramente als Ort der Begegnung der gesamten Schöpfung mit dem Dreieinigen Gott 290
Athanasios Vletsis

Erschlossene Gotteserfahrung
Trinitätstheologische »Arbeit am Gottesbegriff« unter den Bedingungen ihrer neuzeitlichen Strittigkeit 302
Bernd Oberdorfer

»Wer mich sieht, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9)
Jesus Christus, der sichtbare Offenbarer des unsichtbaren Gottes im Johannesevangelium 317
Petra von Gemünden

IV Gottessuche

Die Gottesfrage als Phänomen der Gottsuche in der Tradition der abendländischen Kontemplation 341
Marianus Bieber

Theodizee – Hat Gott »dunkle Seiten«? 352
Fernando Enns

Von der Verborgenheit Gottes
Ein lutherischer Versuch in ökumenischer Absicht 367
Werner Klän

Zu wem sprechen wir?
Gedanken zum Gebetsverständnis heute 386
Ulrike Link-Wieczorek

V Gotteswirken

Gotteshandeln
Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns 413
Barbara Schmitz

Gott in der Geschichte
Eine Spurensuche aus römisch-katholischer Perspektive 444
Burkhard Neumann

Kulturelle Prägung des Glaubens
Geschichtstheologische Konzepte des Gottesglaubens
in der Orthodoxie 453
Athanasios Vletsis

Kulturprägungen des Luthertums
Eine selbstkritische Betrachtung 463
Werner Klän

Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte 500
Uwe Swarat

Gott – »größer« als die Heilsgeschichte?. 518
Thomas Schärtl

Anhang

Die Autorinnen und Autoren 541
Mitglieder des DÖSTA 2011–2017 544

TEIL I

Die Studie:
Die Frage nach Gott heute.
Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«

I Gottesfrage

Unter großer medialer Aufmerksamkeit fuhren vor einigen Jahren Doppeldeckerbusse, wie man sie aus England kennt, auch durch Deutschlands Städte. An der Außenwand trugen sie eine weithin sichtbare Aufschrift: »Es gibt – mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit – keinen Gott. Werte sind menschlich. Auf uns kommt es an.« Nicht nur in Großstädten, sondern auch in mittleren und kleinen Universitätsstädten wie Tübingen und Regensburg sowie während des Evangelischen Kirchentages in Bremen fand diese Kampagne der Giordano-Bruno-Stiftung (Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus) statt. Sie schloss sich an eine Bewegung an, die in den USA und Großbritannien entstand, bald in andere europäische Länder expandierte und – begleitet von Buchveröffentlichungen verschiedener Autoren, die schnell die oberen Ränge von Bestsellerlisten erreichten – als »Neuer Atheismus« bezeichnet wurde.[1] Diese Bewegung wirbt für eine Abkehr vom christlichen Glauben, den sie vornehmlich über die Erfahrung des christlichen Fundamentalismus in den USA wahrzunehmen scheint. Vor allem die Rede von einem allmächtigen Gott, der die Welt buchstäblich in sieben Tagen geschaffen habe (Kreationismus), wird zum Anlass für neue atheistische Gegenentwürfe.[2] Sie vertreten einen naturalistischen Szientismus, in dem einzig naturwissenschaftlich Erklärbares als wahr gilt und auch das menschliche Leben ausschließlich auf evolutionsbiologischen Gesetzmäßigkeiten beruht. Metaphysische »Steuerung« oder universalistische Lebens- und Sinnfragen seien überflüssig. Damit wird die Relevanz von Religion(en) hin-

1 Vgl. Themenheft der Ökumenischen Rundschau 59 (2010) Heft 4: Der »Neue Atheismus« in der ökumenischen Diskussion.

2 Vgl. Uwe Swarat, Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem. Der »Neue Atheismus« und seine Kritiker, in diesem Band S. 97–131; Dorothea Sattler, Was ist neu am Atheismus heute? Beobachtungen zur Rezeption einer viel beachteten Fragestellung, in diesem Band S. 132–143.

fällig.[3] Auch der Hinweis, dass es sich in den biblischen Schöpfungstexten um metaphorische Sprache, nicht aber um naturwissenschaftliche Aussagen handelt, wird nicht als Argument für einen eigenständigen religiösen Weltzugang anerkannt.

Die Aktion mit den Bussen ist vorüber. Was bleibt, ist ein wachsender Teil der Bevölkerung, der sich nicht nur der Kirche entfremdet hat und andere spirituelle Angebote bevorzugt, sondern überhaupt Religion für irrelevant hält. Es ist kein Geheimnis, dass sich die religiöse Landschaft auch in Deutschland weitreichend verändert. Die Zahl der Konfessionslosen wächst. Noch sind die Unterschiede innerhalb Deutschlands groß – im Westen ist ein Sechstel (knapp 17 Prozent) der Bevölkerung konfessionslos, in den neuen Bundesländern sind es drei Viertel.[4] Dass aber auch in den skandinavischen Ländern inzwischen Nichtchristen die Mehrheit der Bevölkerung bilden, zeigt, dass eine Entchristianisierung auch in Ländern ohne sozialistische Vergangenheit vonstattengehen kann.[5] In religionssoziologischen Untersuchungen wird neben einer Pluralisierung religiöser Spiritualitäten auch ein »religiöser Indifferentismus« wahrgenommen: Immer mehr Menschen halten eine religiöse »Sinnsuche für überflüssig und können unreligiös sein, ohne das Empfinden zu haben, ihnen fehle etwas«.[6] Menschen können anscheinend ohne seelische und gesellschaftliche Probleme gottlos glücklich sein. Die jüngste Kirchenmitgliedschaftsstudie der Evangelischen Kirche in Deutschland »Engagement und Indifferenz« stellt nicht nur heraus, dass die Gruppe der religiös Gleichgültigen stark anwächst, sondern äußert sich auch skeptisch hinsichtlich der Chancen, sie für die Kirche (zurück-)zugewinnen.[7] Auch habe diese Gruppe an einer kontroversen Auseinandersetzung in der Regel kein Interesse. Diese Einschätzung muss umso nachdenklicher stimmen, je mehr man berücksichtigt, dass sehr viele sozial engagierte Menschen, denen eine verantwortungsbereite Lebenshaltung eigen ist, keine religiösen Bindungen pflegen und diese auch nicht vermissen. Nicht wenige von ihnen wird man auch in den Einrichtungen von Caritas und Diakonie ver-

3 Vgl. Swarat, Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem (s. o. Anm. 2).

4 Judith Könemann, Neuer Atheismus – intellektuelles Spiel oder gesellschaftliche Realität?, in: Ökumenische Rundschau 59 (2010) 480–491; hier 485.

5 Eberhard Tiefensee, »Wen interessiert denn so etwas?« Der Streit zwischen dem »alten Glauben« und dem »neuen Atheismus« angesichts religiöser Indifferenz, in: Lebendige Seelsorge 60, 2009:6, 414–418, hier 415.

6 Könemann, Neuer Atheismus, 488–491; Tiefensee, Wen interessiert denn, 415.

7 Engagement und Indifferenz. Kirchengemeinschaft und soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, http://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf (zuletzt eingesehen am 16. 7. 16)

muten dürfen. Spätestens dann fragt man sich, ob die Kritik der Neuen Atheisten – die es auch in Deutschland bis weit oben auf die Bestseller-Listen brachte – nicht auch von religiös indifferenten Menschen geteilt wird, ohne dass diese sich ähnlich lautstark an einem entsprechenden Diskurs beteiligen wollten. Auf jeden Fall dürften sie dann nicht einfach mit dem Gegen-Vorwurf eines unterkomplexen Bildes von Religion beiseitegeschoben werden. Vielmehr sollte gefragt werden, ob hinter diesem stillschweigenden Rückzug nicht auch berechtigte Einwände stehen, die von den Kirchen ernst zu nehmen sind und die sie nachdenklich stimmen sollten.

Der Neue Atheismus wirft den Religionen vor allem nach dem 11. September 2001 eine wesenhafte Nähe zu Gewalt, Intoleranz, institutionellem Zwang und einen Hang zur Bevormundung vor. Zweifellos kann man diese Perspektive täglich bestätigt finden durch Bilder in den Medien, die ein Erstarken fundamentalistischer, nicht selten gewaltbereiter religiöser Gruppen in nahezu allen Religionen in der Welt zeigen. Dass sie jedoch so unvermittelt für Religionen und ihre Träger-Institutionen an sich – und somit auch für Kirchen – zu stehen kommen, stellt die christlichen Kirchen vor Fragen. Werden in einer pluralistischen Gesellschaft womöglich schon in traditionalistischen christlichen Bewegungen fundamentalistische Spurenelemente erkannt? Beispielhaft könnte man hier christlich-charismatische Bewegungen, restaurative römisch-katholische Gruppen sowie die Rolle orthodoxer Kirchen in Russland und im heutigen Südosteuropa nennen.[8] Auch eine solche Beispielaufzählung ist nicht frei von Stereotypen. Aber müssen wir sie nicht doch als Herausforderung nehmen, uns zu fragen, ob der Blick von außen nicht allzu leicht an vormodernen Haltungen der Kirchen hängenbleiben kann. Man darf vermuten, dass sie immer noch gut zugänglich im gesellschaftlichen kollektiven Gedächtnis Europas abrufbar sind.

Nachdenklich stimmen sollte auch, wie direkt Autoren des Neuen Atheismus den Vorwurf erheben, Religion beanspruche, autoritativ-normative Basis für legitime Moral zu sein, – und irre sich damit in der Einschätzung ihrer Unverzichtbarkeit. Moral und Ethik brauchen keine religiösen Begründungen, heißt es. Dass in der Perspektive christlichen Glaubens gleichzeitig ein hohes Potenzial zur Kritik an Moralvorstellungen bzw. überhaupt an moralisierenden Rechtfertigungen liegt, scheint weder bei den Autoren noch bei ihren Rezipienten im Blick zu sein. »Offenkundig wird in der Öffentlichkeit also zu einseitig die Kirche als ›Institution, die

[8] Ulrich H. J. Körtner, Kennwort Neuer Atheismus, in: Glaube und Lernen 28 (2013) 4, 107–121, hier 108.

Moral predigt‹ präsentiert.«[9] Möglicherweise erzeugt die Diskussion um die Werte-Garantie durch die Kirchen in einer Gesellschaft, die sich aus der Enge von Moralismus und aus der Sucht nach öffentlichen Tribunalen bei weitem noch nicht befreit hat, einen Bumerang-Effekt. Die Gottesbeziehung, für die die Kirchen stehen, wird nach wie vor als eine Beziehung verstanden, in der der Mensch aus der Stigmatisierung als Schuldiger nicht herauskommt. Offensichtlich wird auch das christliche Gottesbild ausschließlich im Blick auf die (theoretische?) Möglichkeit wahrgenommen, dass Gott die Menschen wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht annehmen könnte. Diese Möglichkeit wirkt stärker als die Botschaft der Rechtfertigung, wie evangelische und katholische Kirche sie vertreten, oder die Botschaft von der Transformation des Menschen im Sinne einer *theosis* (Vergöttlichung), wie sie von der Orthodoxie vorgestellt wird. Wenn man die Botschaft von der von Gott ausgehenden Versöhnung nicht hört, bleibt nur noch eine autoritäre Rede von Gott übrig. In einem solchen Vorstellungszusammenhang scheint die durch neurophysiologische Forschungen unterstützte These von der Unfreiheit des Willens, in der die Schuldfrage obsolet wird, wie eine Heilsbotschaft zu wirken.

Ein weiteres Thema der Kritik des Neuen Atheismus an der christlichen Wirklichkeitsperspektive ist die Schöpfungstheologie. Den Kirchen wird vorgeworfen, nach wie vor eine Welterklärungstheorie zu vertreten, die im Sinne des Kreationismus einem physikalischen Verständnis der Schöpfungserzählung (Gen 1,1 – 2,4a) folge. Nun ist der Kreationismus innerhalb der christlichen Kirchen in Deutschland längst nicht so verbreitet, wie es im Lichte dieser Kritik scheint. Wie aber kommt es, dass in der breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit christliches Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer dennoch so gehört wird, als werde damit ein Bekenntnis zum Kreationismus abgegeben? Haben Kirchen und Theologie selber dazu beigetragen, möglicherweise, weil sie den Eindruck erwecken, der christliche Glaube sei mit einer bestimmten physikalischen Weltentstehungstheorie verbunden? Und (miss)versteht man den Begriff »Glauben« nicht vielleicht doch immer wieder als »Für-wahr-Halten« naturalistisch nicht erklärbarer Vorgänge? Ist uns in der Wahrnehmung der biblischen Tradition inzwischen der Sinn für ihre metaphorische Sprache verlorengegangen, wie sie für alle Religionen charakteristisch ist? Das Anwachsen des religiösen Indifferentismus in unserer Gesellschaft könnte auch eine Reaktion darauf sein, dass Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem

[9] Michael Roth, Mehr als Moral. Ernsthafte atheistische Kritik lässt den Glauben zu seinem Wesen finden, in: Zeitzeichen 13 (2012) 5, 12–15, hier 14.

Woher und Wohin unserer Existenz und dem Wie seiner Gestaltung im christlichen Sprachstrom zu schnell quasi »archäologisch« beantwortet werden, indem auf die Heilsgeschichte Gottes verwiesen wird. Die akute Frage nach Gott könnte sich so in leere Abstraktion auflösen. Warum dann nicht lieber religiös indifferent sein und die großen Fragen nach dem Sinn menschlichen Daseins ganz aufgeben?

Weil doch etwas verloren ginge! Auch Stimmen mit dieser Antwort auf den religiösen Indifferentismus sind heute zu hören. Es ist ein »Atheismus mit Trauerflor«, wie Ulrich Körtner ihn nennt, von Menschen vertreten, die bekennen, den Glauben verloren zu haben und zu wissen, dass ihnen damit etwas an tragendem Grundvertrauen in das Leben fehlt. Wie ein Klage-Ruf ist dies von Philosophen der Gegenwart wie Herbert Schnädelbach, Slavoj Zizek, Georgio Agamben sowie Jürgen Habermas und Hans Blumenberg zu vernehmen. Auch der Schriftsteller Martin Walser gesellt sich zu ihnen, wenn er in einem Büchlein auf den Spuren Karl Barths, Friedrich Nietzsches und Zarathustras die Weisheit der Rechtfertigungsbotschaft aufzuspüren versucht in der Grundstimmung: »Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.«[10] Hier findet sich eine ernst zu nehmende Klage über den auch jenseits der Kirchen auszumachenden Verlust, den die in Vergessenheit geratende Gottesfrage mit sich bringt. Die christlichen Kirchen müssen das als einen Ruf hören, nicht aufzugeben im Ringen gegen ein Absterben der Frage nach Gott. Vor allem der Atheismus in dieser »melancholischen« Form [11] fordert Kirche und Theologie dazu auf, ihr Gottesverständnis zu verdeutlichen und dabei gerade jene Dimensionen herauszustellen, die das Gottesbild nicht abstrakt verkümmern lassen.[12]

Die vorliegende Studie will zu dieser Suche einen Beitrag leisten. Sie nutzt dafür den Reichtum der Denk- und Frömmigkeitstraditionen der multikonfessionellen christlichen Ökumene in Deutschland: alt-katholische, alt-lutherische, baptistische, lutherische, methodistische, mennonitische, orthodoxe, reformierte, römisch-katholische und unierte Theologen und Theologinnen waren an ihrer Entstehung beteiligt. Sie stellt keine

[10] Martin Walser, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012, 33.

[11] Magnus Striet, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008, 7–9, hier 8.

[12] Klaus Müller, Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus zu lernen hat, in: Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 29–56, hier 48–50.

umfassende christliche Gotteslehre dar, sondern ist ein Versuch herauszustellen, was die christlichen Kirchen gemeinsam über Gott sagen können. Sie lädt darum die Leser und Leserinnen ein, sich aus ihrer je eigenen Tradition mit in diesen Suchprozess hineinzubegeben. Im Sinne einer nicht nur spirituell zu verstehenden »Ökumene des Lebens« standen also nicht die Lehrdifferenzen zwischen den christlichen Kirchen im Zentrum, sondern das gemeinsame Projekt, eine Lebensorientierung zu beschreiben, die sich im *Fragen* nach Gott gestaltet. Dabei wird ein gemeinsamer Grundzug der Konfessionen wahrnehmbar: Alle gehen davon aus, dass es im Fragen nach Gott mehr um die Selbstwerdung und verantwortliche Lebensgestaltung des Menschen geht als um eine Theorie der Weltentstehung. Gott als Schöpfer zu bekennen heißt somit, das je eigene Leben als erschaffenes wahrzunehmen und es – getragen von der Heilszusage Gottes – zu gestalten. Gottesbeziehung erweist sich dabei in der konkreten Biographie relevant als Weggemeinschaft der immer wieder neu erfahrbaren »Befreiung zum Leben«.[13] Die Wirklichkeit Gottes erscheint vor dem inneren Auge in Bildern der Bewegung, und auch die Gottesbeziehung zeigt sich in der Lebendigkeit einer Wechselbeziehung von Gott und Menschen, von Gottes Mitgehen und seinem Betroffensein von menschlichem Tun und Erleiden. Es ist nicht ein autoritärer Gott als »General auf dem Hügel«, der hier zur Sprache kommt. Die verschiedenen Denk- und Frömmigkeitstraditionen der christlichen Konfessionen treten gemeinsam einem Gottesbild entgegen, nach dem der Mensch in einseitiger Weise von Gott determiniert werde. Wenn also im Folgenden von Gottes Trinität, von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, von der Erfahrbarkeit Gottes im Sakrament, von der Verborgenheit Gottes in der Leiderfahrung oder vom Verständnis des Gebets gesprochen wird, soll damit keine höhere Mathematik der Theologie betrieben, sondern gezeigt werden, wie gerade diese klassischen christlichen Denktraditionen die Erfahrbarkeit des lebendigen Gottes thematisieren.

Wegen der Lebendigkeit Gottes wird in dieser Studie eine biblisch-hermeneutische Weichenstellung wichtig, die in die Denk- und Frömmigkeitstraditionen aller Konfessionen eingegangen ist: Der christliche Glaube wird falsch verstanden, wenn man ihn ausschließlich als ein Arsenal dogmatischer Lehrinhalte versteht. Vielmehr aktualisiert der Glaube sich je konkret im Leben der Gläubigen, wenn sie die »große Geschichte Gottes«, die biblisch bezeugte Heilsgeschichte, mit ihrer eigenen Biographie, d. h. mit ihrer Erfahrung, in Verbindung bringen (siehe Kap. 2). So wird in der

[13] Roth, Mehr als Moral, a. a. O. (s. o. Anm. 9) 15.

glaubenden Wahrnehmung der Wirklichkeit das eigene Leben stetig verknüpft mit der biblisch bezeugten Heilsgeschichte, also der umfassenden Geschichte der Menschheit mit Gott. In dieser Verknüpfung von eigenem Leben und Heilsgeschichte geschieht Gotteserfahrung. Dieser Zusammenhang wird in der theologischen Reflexion unter Bezug auf eine entsprechende Formulierung des evangelischen Theologen Gerhard Ebeling »Erfahrung mit der Erfahrung«[14] genannt. Damit wird betont, dass die biblisch bezeugte große Geschichte Gottes als überlieferte Erfahrung dadurch zugänglich wird, dass sich in ihrem Licht die eigene Lebenserfahrung deuten lässt. Ohne ein »Erfahrungs-Wissen« um die große Geschichte kann es also kein Verständnis von Gottes Mitgehen in der eigenen Biographie geben, sei es in Bezug auf einzelne Menschen oder auf sozio-historische Zusammenhänge des Lebens. Die Erfahrung als Verknüpfung von »großer« und »kleiner« Geschichte Gottes ist somit als deutende Aktivität des gläubigen Subjekts und darin als ein Widerfahrnis zu verstehen. Wenn der Glaube ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, so schließt er das Geschenk dieser Erfahrung ein, die in vielfältigen kirchlichen Bezügen – in Gottesdienst, Liturgie, Sakramentspraxis usw. – gepflegt und vergewissert wird.

Lebensdeutung im Glauben vollzieht sich also im Horizont der biblisch bezeugten Heilsgeschichte, die wie eine Rahmenerzählung fungiert, in der Christinnen und Christen ihre jeweils eigene Gotteserfahrung formen. Aber auch hier gilt es, sich Anfragen von außen zu stellen: Gott schuf die Welt, er sandte seinen Sohn zur Erlösung der Menschheit und schließlich seinen Geist zur Stärkung und zum Trost – wirkt das nicht wie ein Mythos oder wie ein Märchen?[15] Gibt es nicht entscheidende Elemente unserer Welterfahrung, die sich mit einer Heilsgeschichte Gottes nicht in Einklang bringen lassen? Wo etwa ist in den riesigen Dimensionen des Kosmos Platz für die Liebe, die sich angeblich in der Heilsgeschichte Gottes Raum verschafft? Wie passt die Vorstellung von einer planvollen Geschichte Gottes zur Unberechenbarkeit unseres Lebens und zu seiner kaum zu systematisierenden Verwobenheit in eine Vielfalt von Ereignissen? Kann man die Neuen Atheisten nicht verstehen, wenn sie lieber von einer Pluralität von Universen reden wollen?[16] Wie plausibel ist die Rede von der Heilsgeschichte Gottes angesichts der Erfahrung seiner Abwesenheit in Katastro-

[14] Gerhard Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–27, hier 22.

[15] Thomas Schärtl, Gott – »größer« als die Heilsgeschichte?, in diesem Band S. 518–538.

[16] Körtner, Kennwort Neuer Atheismus, a. a. O. (s. o. Anm. 8) 113–117.

phen, ja, angesichts der Erfahrung der Fremdheit Gottes? Im Nachdenken über diese Fragen könnte man der biblischen Heilsgeschichte, die dem christlichen Glaubensbekenntnis zugrunde liegt, eine spezifische Funktion zuschreiben: Sie erklärt nicht den Kosmos, sondern bezeugt eine Überlebensgeschichte inmitten der bedrohlichen Größe des Kosmos und der Zufälligkeit des Lebens. Die große Geschichte Gottes inklusive der einzelnen biblischen Geschichten bildet keinen Versuch, von Gott historisierend zu sprechen, wiewohl sie sich auf historische Ereignisse bezieht. Sie nimmt diese Ereignisse auf, um von einem »Fest des Überlebens« in der Gotteserfahrung zu reden – von dem lebensfördernden Heil, das mit Gottes Gegenbewegung gegen das Unheil verbunden ist und auf das zu hoffen sich Christinnen und Christen auch in den dunklen Zeiten ihres Lebens gegenseitig zu stärken versuchen. In diesem Sinn lässt sich die heilsgeschichtliche Erzählung als Folie für die Deutung unseres konkreten Lebens in der Perspektive Gottes entdecken (siehe Kap. 2).

Inwieweit diese Erzählung auch eine ontologische Relevanz hat, inwieweit diese »Gegengeschichte« auch Anhaltspunkte in der außerreligiösen Wirklichkeitserfahrung – kosmologisch gar – hat, darüber lässt sich wohl schon innerhalb einer Konfession keine Einigkeit erzielen. Möglicherweise werden hier auch Differenzen im Frömmigkeitstypus relevant. Sollten wir vielleicht die Heilsgeschichte »breiter« und Gott dann nicht personal analog zum Menschen denken, sondern eher wie eine umfassende, panpsychische geistige Energie in der kosmologischen Entwicklung? Von Gott wäre dann als ein alles verbindendes Ereignis ohne Anfang und Ende zu sprechen. Das hätte unter Umständen den Vorteil, Missverständnisse auszuschließen, die sich mit der Vorstellung von Gott als einer Person verbinden können. Aber: Transportiert nicht die Denkform, die Gott als Gegenüber des Menschen versteht, unverzichtbare Inhalte unseres Credos – zum Beispiel Gottes neuschöpferische Kraft, die nicht abhängig ist von kosmologischen Entwicklungen? Steht nicht diese Voraussetzung auch hinter der Realität des Gebets (siehe Kap. 5)? Interessanterweise nehmen neuere Entwürfe in der angelsächsischen Theologie in diesem Zusammenhang Anregungen der Prozesstheologie auf, indem sie von Gott als einem Gegenüber sprechen, das sich von seiner Schöpfung betreffen und auch verändern lässt (siehe Kap. 3).

Die vorliegende Studie konzentriert sich darauf, das von Theologinnen und Theologen aus einer Vielzahl christlicher Kirchen gemeinsam entdeckte Verständnis der lebensgestaltenden Relevanz des christlichen Glaubens zu erläutern. Nicht unterschiedliche Lehrbildungen werden dafür analysiert und diskutiert, sondern es wird ein Einstieg über die Lebensgestaltung in der Gottesbeziehung gewählt. Die *Frage* nach Gott soll dabei

als Frage so offengehalten werden, wie sie sich auch im Prozess der Lebensdeutung und -gestaltung als stets offene Frage nach Gott erweist, in der Freiheit und Geheimnis Gottes und damit seine Lebendigkeit gewahrt bleiben.

Die folgenden Kapitel entfalten die Frage nach Gott in vier Schritten von der *Gotteserfahrung* über die *Gottesbegegnung* und die *Gottessuche* schließlich zum *Gotteswirken* in der Geschichte. Dabei wird der Bogen geschlagen von der Beschreibung der lebensdeutenden *Gotteserfahrung* mit dem Gott des Bundes (Kap. 2) – in guten wie in schlechten Tagen – hin zur Reflexion zentraler christlicher Glaubensinhalte, die die Weichen stellen für eine Theologie Gottes als einem, der sich *begegnen* lässt und somit auch Grund aller Gotteserfahrung darstellt (Kap. 3). Freilich bleibt er auch als der, der sich begegnen lässt, unfassbar und durch menschliche Glaubenssprache nicht vereinnahmbar. Die stetige *Gottessuche* erweist sich im christlichen Reden von Gott als wirksamer Einspruch gegen falsche Exklusivitätsansprüche, und *nur insofern* ist Glauben nicht Wissen und auch nicht Schauen (Kap. 4). Unter dieser Voraussetzung nun wird im letzten Schritt der Fokus noch erweitert und nach dem *Gotteswirken* in der Geschichte gefragt (Kap. 5). Hier wird auch die Verschränkung von Kirche, Politik und Kultur thematisiert, und es ist schließlich das Bittgebet mit der Fürbitte für andere, in dem der Freiheit und dem Geheimnis Gottes in dieser schwierigen und leicht zu missbrauchenden Deutung der Lebenserfahrung Raum gelassen wird.

II Gotteserfahrung

Wir wollen die Frage nach Gott heute von der Erfahrung Gottes her behandeln. Dafür wird dieses Kapitel beleuchten, wie für Christinnen und Christen die Gottesbeziehung in ihrem eigenen Leben konkret Gestalt gewinnt. So unterschiedlich das im Einzelnen auch geschieht und so unterschiedlich die Situationen, die historischen und kulturellen Kontexte der Lebensgestaltung auch sein mögen – in allen Kirchen lässt sich ein gemeinsamer Zugang zur Deutung des Lebens beobachten: Christinnen und Christen deuten ihr Leben, indem sie es einordnen in die große Heilsgeschichte Gottes. Insofern steht Gott mitten im Leben und für *mehr als nur für dessen Anfang und Ende* (II.1). Die Rede von Gott hat nicht ausschließlich einen jenseitigen »Allmachtsgott« zum Gegenstand, sondern bezieht sich auf das tatsächliche Leben auf der Erde. Die christlichen Konfessionen kennen verschiedene Entdeckungszusammenhänge für *Lebensdeutung und Lebensgestaltung in der Gegenwart Gottes* (II.2): Kontemplation, Heiligung, Leben in der Bundespartnerschaft mit Gott oder ein Glaubensleben in der Prägung durch Christus. Sie alle stellen Praktiken und Perspektiven dar, in denen die Glaubenden ihre jeweils individuelle »kleine« Geschichte durch die »große« Geschichte Gottes mit der Welt deuten und interpretieren. Glaubende fühlen sich dadurch hineingenommen in die heilsame Dynamik Gottes, in der sie ihr persönliches Leben führen können. Wie aber können in diesem Zusammenhang die *Krisenerfahrungen des Lebens* (II.3) verstanden werden? Um diese Frage geht es bei der Rede von der sog. »Rechtfertigung Gottes« (Theodizee) mit Anfragen an die Allmacht Gottes (II.3.a). Die Lehre von Gottes Vorsehung wird als eine tröstende Vergewisserung von Gottes mitfühlender Begleitung auch in der Gebrochenheit des Lebens wiedergewonnen (II.3.b). Auch der Begriff »Verborgenheit« Gottes wird in der Krisenerfahrung relevant. Alles mündet schließlich in die Frage, inwiefern *Gott vom Leiden in der Welt selber betroffen* ist (II.4). Damit wird zugleich ein Übergang geschaffen zur Trinitätslehre, die im folgenden Kapitel (III.) im Zentrum stehen wird.

1 Gott: Mehr als nur Anfang und Ende des Lebens

Wenn Christinnen und Christen schnell sagen sollen, was ihnen am Gottesglauben wichtig ist, dann heißt es häufig: Hier geht es um die Fragen nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens. Mit Gott werden Antworten verbunden auf Fragen wie: »Woher komme ich? Wozu lebe ich?« Und über das eigene Leben hinaus wird der Glaube an Gott ganz generell in Verbindung gebracht mit dem Fragen nach Ursprung und Ende der Welt im Ganzen: »Gibt es einen Urheber der Welt, der ihr einen Sinn gibt, und gibt es ein ewiges Leben, das die Menschen erhoffen dürfen?« Anfang und Ende, ja, die Endlichkeit des Lebens überhaupt scheint der Motor des Fragens nach Gott zu sein. Aber sie ist beileibe noch nicht alles, was den Gottesglauben interessiert: Auch das schon begonnene und noch nicht beendete Leben gerät unter der Frage nach Gott in ein spezifisches Licht.

Wie ist es mit dem Leben tatsächlich: Wird es nicht immer konkret gelebt, in bestimmter Zeitspanne, mit bestimmten Mitmenschen, mit beglückenden und bedrohlichen Umständen und Erfahrungen? Leben ereignet sich in Beziehungen. Wir deuten unser Leben, indem wir es in Beziehung setzen – zu unseren Mitmenschen, zu unserer Herkunft und Zukunft, zu uns selbst. Welche Rolle spielt Gott dabei? Im ökumenischen Nachdenken über die Grundausrichtung des christlichen Gottesglaubens haben wir einen stark lebensbezogenen Zug entdeckt, der den einzelnen Menschen und seinen Weg in den Blick nimmt und ihn nicht in einem universalheilsgeschichtlichen Bogen quasi unsichtbar werden lässt. Das einzelne, konkrete Leben darf im großen Zusammenhang von Gottes Wirken in Schöpfung, Erlösung und der Gegenwart des Heiligen Geistes nicht verschwindend klein erscheinen, sondern im Gegenteil: schon in den biblischen Texten wird die große Geschichte von Gottes Hereinkommen in die Welt und von seinem Mitgehen mit den Menschen erzählt, um in diesem Licht gerade das einzelne Leben jeweils neu und konkret erzählen zu können. Durch dieses biblische Erzählen angeregt entstanden beispielsweise um die Wende zum 5. Jahrhundert n. Chr. die berühmten »Bekenntnisse« des Augustinus, in denen er sein Leben in der Gegenwart Gottes deutend erzählt. Auch die kontextuelle Bibellektüre der lateinamerikanischen Basisgemeinden des 20. Jahrhunderts setzt eine Verflechtung von großer Geschichte Gottes mit der Welt und konkreter Lebensgeschichte der Menschen voraus. Vor allem die klassischen kirchlichen Amtshandlungen (Kasualien) und seelsorgerlichen Bemühungen der Kirchen wie Taufe, Hochzeit, Krankenhausseelsorge oder Beerdigung mit Trauergespräch stellen diese Verknüpfung ausdrücklich her. Sie sind zudem mit

Gesprächen verbunden, in denen versucht wird, die konkrete Lebensgeschichte der Menschen innerhalb der Heilsgeschichte Gottes wahrzunehmen. In absolut klarer Eindeutigkeit ist das allerdings gar nicht möglich – ein Problem, mit dem der Glaube von jeher ringt. Man kann sagen, dass sich in diesem Ringen beides vollzieht: die Wahrnehmung von Gottes Schöpfungskraft, Leben in überraschender Fülle zu geben, und die (befähigende) Herausforderung für die Glaubenden, tatsächlich darauf zu setzen – gegen die Erfahrung von angeblich unvermeidbarer Lebensbeschränkung im Kampf um Ressourcen in der Welt. Ein Leben in der Wahrnehmung der großen Geschichte Gottes zu gestalten, heißt letztlich, aus der Verheißung der Auferstehung heraus zu leben. Sie gründet im Glauben an die Auferstehung Jesu, nach dem Jesus Christus nicht nur eine Figur der Vergangenheit ist, sondern die gegenwärtig lebendige und uns ansprechende Selbstmitteilung Gottes.

Gibt es Kriterien oder praktische Hilfestellungen, wie sich Gottes erlösendes, tröstendes oder aufrüttelndes Wirken, wie es aus der Heilsgeschichte bekannt ist, im eigenen Leben zeigt? Sowohl in der theologischen Wissenschaft als auch in der kirchlichen Praxis wird über diese Verknüpfung bei der Lebensdeutung nachgedacht. Solche »Verknüpfungsarbeit« geschieht auch konkret, wenn Glaubende oder nach Gott Suchende miteinander ihr Leben deuten. Wenn sie über ihr Leben im Rahmen der Heilsgeschichte Gottes sprechen, können sie das als einen Nährboden von wachsender Gewissheit, Glauben und letztlich wachsender Gotteserfahrung erleben. Gerade die christliche Ökumene mit ihren verschiedenen kirchlichen Traditionen bietet eine Vielfalt an Deutungsschwerpunkten, die sich in den jeweiligen »Lebensgeschichten« der Kirchen und Konfessionen entwickelt haben. Diese Deutungsschwerpunkte zeigen sich in bestimmten liturgischen oder spirituellen Traditionen – z. B. bei der Segnung der Schöpfung in der Orthodoxie, in kontextuell unterschiedlicher Praxis der Heiligenverehrung, Marien-Wallfahrten, aber auch in Bibelstunden und Predigtnachgesprächen, in christlich motiviertem sozial-politischen Engagement sowie bei charismatischen Gottesdiensten, in denen die Gegenwart des Heiligen Geistes den Teilnehmenden gewiss wird. In all diesen Formen wird das konkret gelebte Leben mit der großen Geschichte, die Gott mit seinen Geschöpfen geht, verknüpft. In einer »Ökumene des Lebens« können heute solche Deutungstraditionen jenseits der Trennungen und Spaltungen immer wieder im Gespräch gehalten werden – in den Ortsgemeinden, im schulischen Religionsunterricht, in der kirchlichen Erwachsenenbildung oder im theologischen Nachdenken innerhalb von Caritas und Diakonie. Eine bewusste ökumenische Zusammenarbeit in diesem Sinne bietet den Glaubenden und den nach Gott Suchenden eine

Chance, den Reichtum christlicher Lebensdeutung neu zu erschließen und seine Vielfalt für die persönliche Lebensdeutung zu nutzen. Hier liegt eine ökumenische Hauptaufgabe der Kirchen heute, und sich ihr zu stellen, kann sehr wertvoll sein gerade in einer Zeit, in der eine »Normalbiographie« aufgrund des hohen Grades an Individualisierung und dem Verlust vorgegebener Identitäten zu einem Mythos zu werden scheint: Vorgegebene Lebenswege und -gestalten scheinen heute zugunsten einer pluralisierenden je individuellen Formung des eigenen Lebens in den Hintergrund zu treten.

Freilich ist in der Christentumsgeschichte auch immer wieder darüber gestritten worden, ob die Verknüpfung von allgemeiner und persönlicher Geschichte des Wirkens Gottes jeweils angemessen vorgenommen wird. Auch die Konfessionen haben gerade darüber manche Differenzen ausgetragen. Gefürchtet wird eine doppelte Gefahr: Dass eine jeweils kontextuell erlebte »kleine« Geschichte die »große« Geschichte in den Schatten stellt bzw. dass umgekehrt die von der Kirche verkündigte große Heilsgeschichte die kleine unsichtbar werden lässt. Man kann die Angst vor diesen beiden Gefahren zum Beispiel im Streit der Reformatoren mit spiritualistisch orientierten Täufern wahrnehmen: Die Reformatoren warfen Letzteren vor, zu direkt von der Gegenwart des Geistes auszugehen und ihn zu wenig an das »Wort« zu binden, wie es aus der großen Geschichte zu hören ist. Im Grunde lautete der Vorwurf, die Verknüpfung von gegenwärtigem Leben und allgemeiner Heilsgeschichte Gottes werde aufgelöst und der Eindruck einer falschen, nämlich selbstkonstruierten Gottunmittelbarkeit des Menschen erweckt. Die Täufergruppen wiederum warfen der Hauptströmung der Reformation vor, dass sie durch eine Überbetonung der Rechtfertigung »allein aus Glaube« kaum noch die konkrete Lebenspraxis des Einzelnen in der Nachfolge Christi im Auge hätten und dadurch unglaubwürdig würden. In der römisch-katholischen Kirche zog man es im Wissen um diese Schwierigkeiten lange vor, von Gottes Heilswillen vornehmlich in Bezug auf die Schöpfung als ganzer zu sprechen, in die sich der einzelne Mensch durch Gebet und gemeinschaftliche Kontemplation »einschwingen« könne. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im 20. Jahrhundert wurde schließlich auch die Gewissensentscheidung des Einzelnen theologisch ausdrücklich gewürdigt, wobei an die Überzeugung von der bindenden Kraft des Gewissens angeknüpft werden konnte, die schon vor dem Konzil gelehrt wurde.

Trotz dieser Beobachtungen kann man jedoch sagen, dass das individuelle Leben der Gläubigen in allen Konfessionen nie aus den Augen verloren wurde. Man hat es von frühester Zeit der Christenheit an bis heute eingewoben gesehen in ein ganzheitliches, sehr komplexes kirchliches

Leben. Im Idealfall leben die einzelnen Gläubigen im kirchlichen Lebens-Raum in einer permanenten Verflechtung mit der großen Geschichte Gottes – neben dem Feiern von Gottesdiensten z. B. durch häusliche Schriftlesung, Gebet, Meditation, Kirchenmusik, gemeindliche Bibelkreise, kirchliche Feste, Wallfahrten und besondere Formen der Glaubenspraxis wie z. B. der Heiligenverehrung. Exemplarisch kann hier auf die *kontemplative Tradition* insbesondere der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen verwiesen werden. Auch sie stellt einen spirituellen Weg dar, mit dem eine angemessene Verknüpfung von großer und kleiner Geschichte Gottes mit den Menschen gesucht wird. Sie ermöglicht eine Vergewisserung der geglaubten, aber meist nicht direkt erfahrenen Gegenwart Gottes im Inneren des einzelnen Menschen im Horizont des universalen Geschichtsverlaufs.[17] In dieser Vergewisserung soll die direkte Zuwendung Gottes »erlebbar« werden, so dass sie auch ausstrahlen kann in das zwischenmenschliche Handeln.

Unser ökumenisches Nachdenken über die Frage nach Gott hat weiter die Einsicht erbracht, dass die evangelische *Vorsehungslehre* vor allem in der Theologie des 20. Jahrhunderts auf die Vergewisserung des Heilswillens Gottes und des Trostes in Krisenzeiten abzielt.[18] Sie stellt damit einen Weg der Verknüpfung von großer und kleiner Geschichte Gottes dar, der mit der Tradition der Kontemplation durchaus vergleichbar ist: Der Weg der Kontemplation und die Aneignung der Lehre von Gottes Vorsehung stehen für eine Spiritualität, in der die Lebenserfahrung des einzelnen Menschen aufgehoben und eingeordnet ist in die große Geschichte Gottes. Ebenfalls verwandt mit der Kontemplation sind die Wege der Verknüpfung in reformatorischer Tradition, die sich mit dem *Aufkommen von biographisch orientierter Theologie* und Frömmigkeit in Täufertum, Pietismus und pentekostalen Bewegungen entwickelt haben. In ihnen wird die individuelle emotionale Gottes-Erfahrung des einzelnen Menschen in ihrem konkreten Lebensbezug besonders profiliert. Im 20. Jahrhundert tritt, vornehmlich durch postkoloniale Theologien außereuropäischer Herkunft, für alle Kirchen nicht nur die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen, sondern treten auch spezifische historisch-regionale Lebenssituationen bestimmter Gruppen von Menschen gesondert ins Zentrum der Frage nach

17 Marianus Bieber, Die Gottesfrage als Phänomen der Gottsuche in der Tradition der abendländischen Kontemplation, in diesem Band S. 341–351.

18 Michael Plathow, Geist Gottes und Vorsehung. Ein Beitrag zur kreuzestheologischen Vorsehungslehre, in diesem Band S. 208–227; Michael Weinrich, Gottes Einstehen für seine Schöpfung. Aspekte der Vorsehungslehre von Karl Barth, in diesem Band S. 228–245; Werner Klän, Von der Verborgenheit Gottes – ein lutherischer Versuch in ökumenischer Absicht, in diesem Band S. 367–385.

Gott. Nicht zuletzt hier wird das *Ringen mit den sozialen Problemen der Menschheit* in eine lebensweltlich orientierte Frage nach Gott integriert.

In allen hier erwähnten Strömungen wird die Frage nach Gott nicht abstrakt mit Blick auf den universalen Anfang des Lebens gestellt, sondern in konkreter Beziehung zur Lebensgeschichte von Menschen relevant. Eine Ermutigung dazu erfolgt nicht zuletzt durch die in den biblischen Texten enthaltenen Erzählungen, in denen Gott als beteiligt an der Lebensgeschichte von Menschen geschildert wird. Mit Eric Voegelin kann man zwischen pragmatischen und paradigmatischen biblischen Geschichten unterscheiden.[19] Den pragmatischen, d.h. sachbezogenen Geschichten geht es um die Schilderung (vermeintlich) faktischer Ereignisse. Bei paradigmatischen, d. h. modellhaften Geschichten hingegen handelt es sich um einen Interpretationsvorgang, bei dem Geschehnisse aus der Vergangenheit innerhalb eines bestimmten Deuteschemas ausgewählt und erzählt werden. Als sinnstiftende Geschichten bewegen sie sich in einem transzendenten Bezugsrahmen und haben eine identitätsstiftende Funktion für den Einzelnen und für Gemeinschaften. Durch diese Art von modellhaften Erzählungen vergewissert sich eine religiöse Erinnerungsgemeinschaft ihrer Gottesbeziehung. Darum kommen manche Begebenheiten, wie z. B. das Exodusgeschehen, in der Bibel mehrmals vor und werden zu verschiedenen Zeiten jeweils neu und anders erzählt.

Die biblische »große« Heilsgeschichte präsentiert sich als eine Zusammenstellung von kleineren Geschichten über Gottes Leben mit dem Volk Israel und allen Menschen sowie über sein Handeln in Jesus Christus – von Noahs Arche und dem anschließenden Bund mit Gott, den Väter- und Müttergeschichten von Sara und Abraham, Isaak und Rebekka und vielen mehr, dem Exodus aus der Sklaverei, der an Mose vorbeiziehenden Herrlichkeit Gottes, dem Bundesschluss am Sinai, den Warnungen der Propheten, der Vorgeschichte der Geburt des Samuel durch Hannah, der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria, den Geschichten von Geburt, Leben, Sterben und der Auferweckung Jesu. Was man von Gott sagen kann, erfährt man durch diese Geschichten, so wie Menschen auch über sich selbst und über ihre Mitmenschen durch Geschichten erklären können, wer sie sind oder waren. Der Philosoph Paul Ricoeur spricht diesbezüglich von »narrativer Identität«.[20] Den Gläubigen wird die biblische Groß-Erzählung

[19] Barbara Schmitz, Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns, in diesem Band S. 413–443.

[20] Paul Ricoeur, Narrative Identität, in: Heidelberger Jahrbücher 31 (1987), 57–67 (auch in: Zeit und Erzählung, München 2007).

in je spezifischer Zuordnung ihrer Einzelgeschichten zum Bezugsrahmen für ihre eigene Lebensgeschichte.

Für die Theologie ergeben sich dadurch Bezüge zu anderen Wissenschaften, die sich mit der Rolle des Erzählens für das Leben der Menschen beschäftigen, etwa zur sozialwissenschaftlichen Biographienforschung oder auch zu Reflexionen über Sinn und Funktion des Narrativen in der Philosophie.[21] Manche unterscheiden auch innerhalb der Theologie einen ontologischen von einem narrativen Aspekt.[22]

2 Lebensdeutung und Lebensgestaltung in der Gegenwart Gottes

Mit der Verflechtung von »großer« und »kleiner« Geschichte Gottes mit den Menschen hängt zusammen, was wir unter Gotteserfahrung verstehen können. Es handelt sich dabei immer um in der Gegenwart Gottes gedeutete Erfahrung innerhalb der eigenen Lebensgeschichte, die durch die große, biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit der Menschheit verstanden und interpretiert wird. Die Frage: »Was hat Gott mit meinem / unserem / dem Leben zu tun?«, ist nicht ausschließlich eine Frage nach den Möglichkeiten der Erkenntnis Gottes. Sie wird vielmehr zu einem großen Teil in sehr praktischen Wegen der Vergewisserung Gottes gestellt und beantwortet. Eine tragende Rolle als spiritueller Erfahrungsschatz spielt dabei die Gemeinschaft der Gläubigen. Im Folgenden werden vier christliche Konzepte von Gottes Lebensbegleitung (Kontemplation, Heiligung und Leben in der Bundespartnerschaft mit Gott sowie ein Leben in der Prägung durch Christus) geschildert. Sie dienen nur als Beispiele, die leicht durch Konzepte aus anderen christlichen Traditionen ergänzt werden könnten.

a) Kontemplation

Die tragende Rolle der Gemeinschaft der Gläubigen ist besonders deutlich in der kirchlich-monastischen Tradition der *Kontemplation*. In der orthodoxen Kirche hat sie auch in der gesamtkirchlichen Frömmigkeit feste Verankerung gefunden. Mönche und Nonnen bzw. die Gemeindeglieder bilden in einer durch Gebet und Schriftlesung verstärkten Sehnsucht nach Gott eine Kontinuität von Bildern der Transzendenzerfahrung heraus, gewissermaßen Phänomenologien der inneren Erfahrung, die über Jahrtau-

[21] DOROTHEA SATTLER, Gott – biographisch betrachtet. Existenzielle Zugänge zur Gottesfrage in ökumenischer Perspektive, in diesem Band S. 273–289.

[22] SCHÄRTL, Gott, a. a. O. (s. o. Anm. 15).

sende überliefert wurden und zur Einübung einluden.[23] Vorstellungen wie Licht, Weite, Leere, Stille oder Einsamkeit stehen in diesem spirituellen Weg für die Wirklichkeit Gottes. Sie wird zwar erfahrbar in der Welt – hier: in der Seele der Gläubigen –, aber ohne in ihr aufzugehen bzw. ein Teil der Welt zu werden. Man kann sagen, dass die ursprünglich monastische Kontemplation diese Spannung aus Transzendenz und Immanenz geradezu zu spüren sucht. Das Erleben dieser Spannung wird dann zu einem typischen Zeichen des biblischen Gottes. Damit wird die Erfahrung seiner Gegenwart aktualisiert. Das Erleben von Spannung, die zum vergewissernden Zeichen der Gegenwart Gottes wird, findet sich auch in weiteren Elementen kontemplativer Spiritualität: Die Gegenwart Gottes wird als eine *innere* Erfahrung konkret und bildet dadurch mit der Dimension von biblisch erzählter *äußerer* Gottesbegegnung zwei sich gegenseitig ergänzende Pole. Auch dadurch wird die Spannung der Gegenwart Gottes zum Erfahrungszeichen für die typische Spannung von Transzendenz und Immanenz Gottes, für die die kontemplative Begegnung mit Gott steht. Die Gläubigen werden zu dieser Begegnung mit Gott geführt, wenn ihnen deutlich ist, dass sie die gespürten Erfahrungsbilder nicht einfach mit Gott identifizieren können. Bilder der kontemplativen Tradition wie Licht oder Leere müssen also durch die Verneinung hindurch auf Gott bezogen werden. Dies alles geschieht im Rahmen gemeinsamer Bibellesung, Liturgie, Gesang und Gebet. Die individuelle innere Erfahrung wird also in den Rahmen der Gemeinschaft der Gläubigen gestellt – wieder eine spürbar dialektische, Gegensätze umspannende Struktur. Die »Erlaubnis« bzw. die Aufforderung zu dieser Art von Erfahrungsgewinnung nimmt das christliche Mönchtum aus dem Glaubensbekenntnis, dass Gott zu den Menschen kommt und selbst Orte und Handlungen bestimmt hat, in denen sich seine Gegenwart verdichtet erfahren lässt (vgl. Kap. 3). Darum lässt sich Kontemplation auch nicht ohne weiteres außerhalb der Kirche vorstellen, da die Kirche als Raum für die Authentizität und die Gestaltung von Gotteserfahrung dient.

Wiewohl vornehmlich als spiritueller Weg verstanden, hat die Kontemplation doch auch bald eine konzeptionelle Reflexion gefunden. Bestimmte Grundelemente kontemplativer Theorie und Praxis tauchen in verschiedenen konfessionellen Traditionen zu verschiedenen Zeiten (z. B. in unterschiedlichen Formen der Mystik) immer wieder auf und sind insofern zum ökumenischen Allgemeingut geworden. Historisch sind verschiedene Wurzeln auszumachen: Schon die antiken Lehrer der Ostkirche

[23] Bieber, Die Gottesfrage, a. a. O. (s. o. Anm. 17).

und später viele andere griffen auf Beispiele der »Gottesschau« im Alten Testament zurück. Bis in das Mittelalter hinein diente den Theologen besonders die neuplatonische Philosophie als eine erklärungskräftige Vorstellung: In jedem Menschen ruhe ein »Gottesfunken«, der in der »Gottesschau« der Kontemplation zum Leuchten komme. Damit wird letztlich betont, dass es den Menschen möglich ist, Gottes kreative Lebensdynamik zu erkennen, indem sich die Glaubenden von ihr ergreifen lassen. Bei aller Vorsicht, Gottes Wahrheit »auf den Begriff« zu bringen, ist doch die Kontemplation von der Gewissheit getragen, dass in der Gottesbeziehung Einsichten über ein Leben in der heilvollen Gottesgemeinschaft wachsen und gefestigt werden.

Kontemplative Gotteserfahrung ist also alles andere als eine direkte Identifikation innerer Gemütszustände mit göttlicher Wirkung. Sie ist auch mehr als eine Emotion oder eine rein subjektive Konstruktion. Wie jede erfahrungsmäßige Verankerung christlichen Glaubens ist sie Lebenserfahrung, die mit jener Erfahrung gedeutet wird, die in Schrift und Tradition, in Frömmigkeit und Kirche empfangen und gelebt wird.

b) Heiligung

Zur gelebten Glaubenserfahrung gehört generell die Aufgabe der Lebensgestaltung aus dem Glauben. In der theologischen Lehrbildung spricht man diesbezüglich in Anlehnung an biblische Sprache (vgl. Röm 6,19ff.; 1Petr 1,15f.) von *Heiligung*, weil man sagen will, dass es die heiligende Gnade Gottes ist, die bei dieser Lebensgestaltung wirksam wird.[24] Nicht die Menschen mit ihrem frommen Leben also heiligen sich selbst, sondern Gott wirkt als Impulsgeber, wenn Menschen ihr Leben in seiner Gegenwart zu führen versuchen. Vor allem in der Reformationszeit hat man darüber diskutiert, wie man dem Missverständnis wehren könne, die menschliche Lebensgestaltung sei eine Bedingung für die gnädige Gegenwart Gottes. Man kann darüber streiten, ob die Gestaltung christlicher Existenz mit dem Begriff »gutes Werk« wirklich glücklich erfasst ist. Im ökumenischen Gespräch jedenfalls werden »gute Werke« in zweierlei Weise verstanden: entweder als eine Art »Effektiv-Werden« der Gnade Gottes im Leben der Gläubigen oder als freudige Konsequenz aus der Botschaft, von Gott bedingungslos angenommen zu sein. In beiden Fällen stellen sie keine von Menschen zu erfüllende Bedingung für Gottes Gnade dar, sondern sind Ausdruck und Verwirklichung der Gnade. Sie lassen zei-

[24] Ulrike Schuler, Heiligung als Gestaltungsprozess, in diesem Band S. 195–207.

chenhaft aufscheinen, was das erfüllte Leben bedeutet, das Gott in der Auferstehung von den Toten zur Vollendung bringen wird. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund aus dem Jahr 1999 hat beide Denkweisen als zwei unterschiedliche Konzepte davon wahrgenommen, wie Gott die Glaubenden bedingungslos befreiend annimmt. Die Kirchen des Weltrats Methodistischer Kirchen, der 2006 die GER mit unterzeichnet hat, versuchen einen Weg zwischen möglichen Extrempositionen zu finden. Der Methodismus versteht »Heiligung« als einen ständigen, von Gott initiierten Erneuerungsprozess, der den Menschen in gesunder Beziehungshaftigkeit zu Gott und Menschen »heil« werden lässt. Das ist weder ohne eine Aktivität der Menschen noch ohne die initiierende und tragende Gegenwart Gottes denkbar. Heiligung wird als »gelebte Gnade« verstanden, und sie bedeutet so gesehen nicht mehr und nicht weniger als Gotteserfahrung: Das heilvolle, gnadenhafte Wirken Gottes wird in der menschlichen Lebensgestaltung erfahrbar. Als solche Erfahrung ist sie auf unablässige kritische Begleitung durch die Glaubensgemeinschaft angewiesen. Das geschieht durch öffentliche Zeugnisse in der Gemeinschaft – z. B. in Kleingruppen, im Gottesdienst, in der »Zeit der Gemeinschaft« oder auch bei Evangelisationen. Methodistische Gemeinden verstehen sich in Bezug auf die Heilige Schrift als »Auslegungsgemeinschaft«, und man ermuntert sich gegenseitig, »Erfahrungen mit Gott« auszutauschen. Dabei spielen neben Bibel und Erfahrung auch die kirchliche Tradition und die menschliche Vernunft eine steuernde Rolle. Alle Kirchen kennen einen innerkirchlichen Diskurs, in dem Gotteserfahrung, Glaube und Glaubensformen immer wieder neu reflektiert werden. Die jeweiligen Strukturen dieses Diskurses sind in den Kirchen freilich unterschiedlich. Nicht zuletzt trägt auch das ökumenische Gespräch zur immer wieder neu vorzunehmenden Klärung der Gotteserfahrung bei.

c) Leben in der Bundespartnerschaft Gottes

Die Vorstellung von einem heiligen bzw. heilvollen Leben, initiiert durch die Gnade Gottes, findet sich in der Vielfalt der christlichen Traditionen auch dort, wo vom Leben in der *Bundespartnerschaft Gottes* gesprochen wird. In dieser Tradition verzahnt sich die Heiligung des Einzelnen mit der Bildung von Gemeinde. Der Bund Gottes mit dem einzelnen Menschen und der Bund der mit Gott verbundenen Menschen untereinander erschließen sich gegenseitig. So sind vertikale und horizontale Dimension miteinander verbunden: Die Bundeszusage Gottes verwirklicht sich im Bundesschluss der einzelnen Gläubigen. Dieser Gedanke bildet die Grund-

lage der Ekklesiologie des Baptismus im frühen 16. Jahrhundert.[25] Es sind die in der Gottesbeziehung stehenden freien Christenmenschen, die ihrer Berufung durch Gott dadurch entsprechen, dass sie sich zur Gemeinde zusammenschließen und damit in das wechselseitige Verhältnis des Gottesbundes hineingenommen werden. Gottes Bundeszusage korrespondiert demnach mit dem Bundesversprechen der berufenen Gläubigen. Innerhalb dieses Kirchenverständnisses kommt daher den geistlichen Erfahrungen der Einzelnen und ihrer Glaubensbiographie eine wesentliche Bedeutung zu. Dabei wird wie im Methodismus von der »zuvorkommenden Gnade« ausgegangen: Gottes Bundeszusage ist die Voraussetzung jedes Bundesschlusses in der Gemeinschaft.

Dieser Gedanke ist auch anderen Konfessionen nicht fremd. Alle sprechen in irgendeiner Form davon, dass die Gnade Gottes »effektiv« wird und dass sich das Heil nicht unabhängig von der Lebensgestaltung der Menschen realisiert. Es gibt allerdings unterschiedliche Akzentsetzungen. So kann etwa in der katholischen und in der orthodoxen Tradition ganz positiv von einer Synergie, einer Mitwirkung des Menschen mit Gott gesprochen werden. Man beruft sich dabei nicht zuletzt auf entsprechende Gedanken bei Paulus (Phil 2,12f.). Der Methodismus knüpft hier ausdrücklich an, indem er vom Zusammenwirken von Gottes Geist und erwecktem bzw. wiedergeborenem Menschen redet. Die lutherische und reformierte Tradition bleibt diesem Modell gegenüber insofern zurückhaltend, als sie mit der Rede von einer Mitwirkung des Menschen an seiner Erlösung das alleinige Heilswirken Gottes in Frage gestellt sieht (vgl. GER 23). Sie bevorzugt daher den Duktus eines nicht zeitlich verstandenen Nacheinanders von Gnadenzuspruch Gottes und aktiver Lebensgestaltung des Menschen.

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch wird im Baptismus gerade im Blick auf die Bundespartnerschaft mit Gott betont. Diese Partnerschaft wird in der Gemeinde und somit als Kirche erfahren. Kirche, wiewohl eine Gemeinschaft von Menschen, bekommt als »Erfahrungsraum« für Gottes Wirken eine besondere Relevanz für den christlichen Glauben. Um die Bedeutung der Gotteserfahrung in der Gemeinde als Gemeinschaft der Gläubigen bei den frühen Baptisten recht zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass es sich hier um Menschen handelte, die wegen ihres Glaubens verfolgt wurden. Gemeinde war für sie in besonderem Maße eine Leidensgemeinschaft, d. h. eine Gemeinschaft von Leidenden, die in der Gewissheit der Erlösung durch Christus zusammenfanden.

[25] Andrea Strübind, Leben mit dem Gott des Bundes. Zur Bedeutung der »Covenant«-Theologie in der baptistischen Tradition, in diesem Band S. 181–194.

Das Modell der Bundespartnerschaft hat Konsequenzen auch für das Gottesverständnis. Denn wenn Gottes Beziehung zu den Menschen im konkreten Leben der Gemeinden erfahren wird, dann ist Gott nicht ein im fernen Jenseits regierender Gott, sondern ein Gott, der mit und in diesen Gemeinden auf dem Weg ist in der Geschichte. Man kann das auch so ausdrücken, dass man von der Sendung, der »Mission« Gottes spricht: vom Kommen Gottes in die Welt und von seinem Mitgehen mit den Menschen in ihrer Geschichte.

Könnte das Modell der Bundespartnerschaft nicht auch als ein Ökumene-Modell dienen? Könnte es stehen für ein gemeinsames Leben aller Christinnen und Christen in einem Bund verschiedener Kirchen, in der eine Kirche am Leben der anderen Kirche(n) wirklich interessiert wäre? Auch die Erfahrung von Kirche als Leidensgemeinschaft könnte hierfür sinnvoll sein. Ökumene wäre in diesem Verständnis dann deutlich ein Aspekt des wachsenden, heilvollen und Trost enthaltenden Lebens in der begleitenden Gegenwart des Bundes-Gottes.

Sowohl das Konzept der Heiligung als Heilung des Lebens als auch das Konzept eines Lebens mit dem Gott des Bundes lassen Erlösung als lebensbegleitenden Vorgang verstehen, auch wenn sie darin nicht aufgeht. Ein solches Erlösungsverständnis findet sich insbesondere in der friedenskirchlichen täuferischen Tradition der Mennoniten, in der man das christliche Leben vor allem als Nachfolge Christi in Gewaltfreiheit zu gestalten versucht. Mennoniten verweigerten den Kriegsdienst, schworen keine Eide und nahmen keine öffentlichen Ämter an. Es gehört zu den dunklen Seiten der Kirchengeschichte, dass die Täufergemeinden Jahrhunderte währende Verfolgungen zu erleiden hatten, die sogar von anderen christlichen Kirchen, evangelischen und katholischen, unterstützt, d. h. angestoßen, befürwortet und teils auch durchgeführt worden sind. Diese schrecklichen Erfahrungen wurden von Lutheranern und Mennoniten auf Weltebene in einem Versöhnungsprozess unter dem Leitwort »Heilung der Erinnerungen« bearbeitet, der im Jahr 2010 zu einem ersten feierlichen Abschluss kam und damit ein solides Fundament für ein künftiges Miteinander legte.[26] Mit der opferbereiten Jesus-Nachfolge in Gewaltverzicht verbindet sich in dieser christlichen Tradition bis heute ein friedensethisches Engagement, das über die Grenzen der Gemeinde hinausragt

[26] Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission, 2005–2008, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 4, 2001–2010, hg. und eingel. von J. Oeldemann u. a., Paderborn/Leipzig 2012, 401–506.

und mit dem ökumenischen »konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« verknüpft ist. Die Hoffnung auf Erlösung durch Gott verbindet sich also mit einem Engagement für Versöhnung unter Menschen und Völkern. Dadurch wird dem Missverständnis gewehrt, die Menschen könnten die im Leben, Sterben und Auferstehen von Jesus erwirkte Erlösung ausschließlich nach ihrem Tod erfahren. Erlösung bzw. ein wachsend heilvolles Leben wird hier als ein biographischer Prozess erfahren, der in der Gemeinschaft der Gläubigen verankert ist, aber über die speziellen Belange der Gemeinde der Gläubigen hinausragt.

Das Verhältnis Gottes zur Welt fasst man vor allem in der reformierten Tradition mit dem Stichwort »Königsherrschaft Christi« zusammen. In der Geschichte der Kirchen hat die Verkündigung dieses Herrschaftsanspruchs ein besonderes kritisches Potenzial gegen politische Herrschaftsansprüche freigesetzt. Die Königsherrschaft Christi wurde im 20. Jahrhundert in der Barmer Theologischen Erklärung von Reformierten und Lutheranern gegen den totalen Machtanspruch des Nazistaates stark gemacht: »Jesus Christus […] ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören und dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als müsse die Kirche […] noch andere Mächte und Gestalten als Gottes Offenbarung anerkennen« (These 1). Aber auch die Struktur der Gemeinden bzw. der Kirche insgesamt hat sich laut der Barmer Erklärung am Herrschaftsanspruch des auferstandenen Gekreuzigten zu messen. »Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen […]« (These 4). Vor allem die Kirchen, die sich aus dem angelsächsischen Puritanismus entwickelt haben (Baptisten, Kongregationalisten, Quäker), setzten sich konsequent für die Verwirklichung der Glaubens- und Gewissensfreiheit als gesellschaftliches Grundrecht ein. Die übergeordnete Autorität Christi für das persönliche Leben des einzelnen Gläubigen und für die Kirche begrenzte nachhaltig den Herrschaftsanspruch weltlicher Obrigkeit. Die weltliche Herrschaft galt und gilt ihnen als Ordnung Gottes, die für Frieden und Recht zu sorgen hat, aber keine Autorität in Glaubensfragen besitzt. In dieser Linie steht auch die freikirchliche Forderung nach einer konsequenten Trennung von Staat und Kirche.

d) Leben im Glauben als Prägung durch Christus

Kontemplation, Heiligung als heilvolle Lebensgestaltung und Leben in der Bundespartnerschaft Gottes – man kann diese drei Konzepte als drei Aspekte christlicher Glaubenserfahrung bezeichnen, die sich nicht klar voneinander abgrenzen lassen und die in unterschiedlicher Dichte und

Verteilung in allen konfessionellen Traditionen gelebt werden. Gotteserfahrung und Lebenserfahrung sind in ihnen miteinander verwoben, so dass sich die Frage nach Gott als untrennbar erweist von der Frage nach einem heilvollen Leben für Menschen. Das Wort *Glaube* wäre somit missverstanden, wenn man meinte, es beziehe sich vor allem auf einen jenseitigen Wirklichkeitsbereich. Die Verschränkung von Gotteserfahrung und Lebenserfahrung weist Gläubige im Gegenteil gerade mitten in die Welt, in ihr konkretes Leben und seine bewusste Gestaltung hinein. Allerdings in eine Lebensgestaltung, die sich von der Gegenwart des Gottes Israels und Jesu Christi nicht nur umfasst und getragen weiß, sondern auch geformt und geprägt. Man kann sagen, dass sich in der Verschränkung von Gottes- und Lebenserfahrung die Identität der Gläubigen ausprägt, so dass der Ausdruck »Glaube« weniger eine Weise des Erkennens meint als vielmehr eine identitätsstiftende Zugehörigkeit. Nicht zufällig bezeichnen die hebräischen (*haeemin*) und griechischen (*pisteuein*) Ausdrücke in den biblischen Texten, die gewöhnlich mit dem deutschen Wort »glauben« übersetzt werden, Haltungen wie Zuversicht, Vertrauen und Wahrhaftigkeit – bezogen auf das Leben im Gottesbezug. Zuversicht, Vertrauen und Wahrhaftigkeit aber gibt es nur mit spezifischem Inhalt bzw. mit einem Objekt des Vertrauens; sie sind auf etwas Bestimmtes bezogen und nicht einfach »leer« vorstellbar. Wer sein Vertrauen auf Gott setzt, muss schon wissen, wem er vertraut. Obwohl also Glaube nicht einfach gedankliche Erkenntnis ist, hat er doch einen Inhalt, um den die Gläubigen »wissen«, von dem sie »hören«, über den sie »Zeugnis ablegen« und über den sie auch zu argumentieren und kompetent zu predigen versuchen. Die christlichen Konfessionen bevorzugen unterschiedliche Weisen, um sich Gottes als Grund und Inhalt ihres Zutrauens zu vergewissern und dies reflektierend zu klären. Im Zentrum steht sicher bei allen der Gottesdienst mit Liturgie, Predigt, Bekenntnis und Gebet. (Im folgenden Kapitel werden wir noch näher auf die Feier der Sakramente eingehen.) Eine wichtige Rolle aber spielen auch gemeinsame Gespräche in Katechese, Religionsunterricht und Seelsorge, und schließlich die Lektüre und das Gespräch über die biblischen Texte. In diesen Vergewisserungszusammenhängen formt sich die Erfahrung von Gläubigen durch das Wahrnehmen von Erfahrungen anderer Glaubender.

Im Neuen Testament sind es vor allem die Briefe des Apostels Paulus an die jungen christlichen Gemeinden im Mittelmeer-Raum, in denen die Existenz im Glauben als Leben in der Gotteserfahrung reflektiert wird.[27]

[27] THOMAS SÖDING, Prägung durch den Glauben. Zur theologischen Dynamik paulinischer Anthropologie, in diesem Band S. 255–269.

Die Paulusbriefe dürfen als erste Zeugnisse einer ausdrücklichen Reflexion christlicher Identität verstanden werden. Der Apostel spricht in ihnen über die Existenz der Gläubigen in der Gottesbeziehung in einer Dialektik aus Hingabe und Freiheit. Es kann vielleicht helfen, diese Dialektik zu verstehen, wenn man zunächst daran denkt, dass sie ja auch für eine zwischenmenschliche Liebesbeziehung gilt, in der sich die Partner gerade in der gegenseitigen Bindung gegenseitigen Freiraum zu ermöglichen versuchen. Wie hier ist auch der christliche Glaube eine in Freiwilligkeit gelebte Perspektive – auch wenn er in allen Konfessionen auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt wird, der zum Hören des Wortes Gottes führt, und nicht etwa auf die Willenskraft der Menschen. Als Analogie zu zwischenmenschlichem Miteinander lassen sich auch die partnerschaftlichen Elemente zwischen Gott und Mensch verstehen, wie sie in der methodistischen Konzeption von Heiligung und der baptistischen Bundespartnerschaft oder der im Katholischen wichtigen »Mitwirkung« betont werden. Paulus setzt bei der neuen, gewandelten Formung des Selbst, der Identität des Gläubigen an. Durch die Begegnung mit Gott in der Begegnung mit Jesus Christus werden sie zu neuen Menschen: sie werden sie selbst, befreit von der Entfremdung der Sünde, erneuert durch die Liebe Gottes, die ihnen in Jesus Christus zuteilwird. Diese Prägung geschieht im Glauben, weil er im Kern ein Hören auf Gottes Wort ist, das in der Einheit von Bekenntnis und Vertrauen, Erkenntnis und Liebe das ganze Leben erfasst und so an Gott orientiert, dass es im Dienst am Nächsten zu sich selbst kommt. Die Gläubigen leben ihr Leben in der Gotteserfahrung aktiv, indem sie sich vom Geist führen lassen, und versuchen, Christus »nachzuahmen« (*imitatio Christi*), indem sie sich selbst bewusst gestalten lassen zu einem »Bild« Christi, das »Urbild« vor Augen und bereit, ihr Leben freiwillig entsprechend dem seinen formen zu lassen. Die Gläubigen sind Gott/Christus »gehorsam«, sie üben »Dienst« und »Hingabe« an Christus bzw. Gott. Und wenn man genau hinschaut, wird man sehen, dass sich Elemente dieser Bilder auch in den oben skizzierten Konzepten von Kontemplation, Heiligung und Bundespartnerschaft finden.

Das Leben in der durch Christus begründeten Gotteserfahrung wird von Paulus als Erfahrung eines Subjektwandels beschrieben, die den ganzen Menschen erfasst, der in sich selbst eine Spannung aus Bindung und Befreiung ausbildet, mit der Paulus ein ganzheitliches Lebensgefühl eines Menschen beschreiben will, der sich in Gottes wirkmächtige, orientierende Gegenwart in die Welt gestellt sieht. »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Die identitätsprägende Bindung an diesen Gott gibt diesem Menschen eine gewisse Unabhängigkeit von »weltlichen Mächten«. Die Bindung an Gott in Christus verhilft nicht nur zu einer

inneren Souveränität gegenüber gesellschaftlichen und politischen Zwängen – zu einem »weltanschaulichen Nonkonformismus« –, sondern zur Gewissheit, innerhalb aller Begrenztheit und Gebrochenheit des Lebens von der heilvollen Zukunft Gottes getragen zu sein, weil man der Wirklichkeit Gottes zugehört. In ähnliche Richtung deuten bei Paulus auch Bilder der Teilnahme am göttlichen Leben. Denn dass Gott sich selbst zugänglich macht und damit Leben spendet, steht im Zentrum der christlichen Botschaft. Insofern bedeutet die Bindung an Gott zugleich auch Befreiung zur Weltgestaltung und als solche gleichzeitig eine Öffnung zu den anderen Menschen in Gottes Schöpfung hin.

Man kann dies als eine *Prägung* des Charakters der Gläubigen durch Gottes Wirkung denken oder indirekter als eine (durch das »Licht« der Gnade erleuchtete) *Perspektive* der Lebensgestaltung bzw. als eine *Lebensverwandlung* (vgl. Röm 12,2 oder 2Kor 3,18). Auf jeden Fall wird sie in der Sicht aller Kirchen auf Gottes Initiative zurückgeführt – theologisch reflektiert in der Rede vom Heiligen Geist bzw. der Gnadenwirkung Gottes. Gott wird dabei in einer Weise initiativ gedacht, dass die Verantwortung des Menschen, sich auf ihn einzulassen, nicht beeinträchtigt, sondern durch den Heiligen Geist erst ermöglicht wird. Daher ist Gottes Wirken nur als eine Dynamik zu denken, die beim Menschen eine Entwicklung in der Lebensorientierung, ein Wachsen in der Weisheit, aber auch ein Auf und Ab in der Gewissheit mit umfasst. Der Mensch, dessen Existenz und Identität in der Gottespartnerschaft geprägt wird, ist keineswegs perfekt, aber er erhält durch Gott die Möglichkeit, sein Leben in der Gegenwart Gottes zu leben. Ein solchermaßen »geprägtes« Leben geht über die Summe von punktuellen Einzelentscheidungen hinaus, wiewohl es sich in diesen Einzelentscheidungen konkretisiert: ein bewusst empfangenes und gepflegtes Lebensgefühl, das – paulinisch gesprochen – gekennzeichnet ist vom »Wandel im Geist« (Gal 5,25), vom »Aufbau in Liebe« (1Kor 14) und von »Entdeckungsreisen in der Welt der Weisheit Gottes« (1Kor 2,1–16).

3 Gott erfahren in den Krisen des Lebens

Wie kann ein allmächtiger und liebender Gott zulassen, dass ich leide? Diese Frage ist nach dem Wort des Dichters Georg Büchner »der Fels des Atheismus«.[28] In der Tat hat sich dies für viele Menschen als drängendste

[28] Georg Büchner, Dantons Tod. Ein Drama, 1835, Dritter Akt, Erste Szene.

Anfrage an den Gottesglauben dargestellt. Wie plausibel ist der Glaube an Gott angesichts sinnlosen und unschuldigen Leidens der Menschen – etwa in Naturkatastrophen, historischen Konflikten oder globaler struktureller Verstrickung? Auch viele Christinnen und Christen fragen: Wie lässt sich die Erfahrung Gottes damit vereinbaren, dass viele Menschen leidvolle Krisen und sinnlose Katastrophen erfahren müssen? Was heißt denn Gotteserfahrung und heilvolles Leben in solchen Kontexten?

a) Gott und das Leid

Die Frage, wie man den Glauben an Gott angesichts fürchterlichen Leids in der Welt rechtfertigen kann, ist als *Theodizee-Frage* in die christliche Glaubensreflexion eingegangen.[29] Von Beginn des jüdisch-christlichen Glaubens an, prominent thematisiert im alttestamentlichen Buch Hiob, wird mit ihr gerungen. Auch Paulus setzt sich im Römerbrief mit der Frage auseinander, ob Gott in seinem Zorn und seiner Barmherzigkeit nicht möglicherweise ungerecht ist (Röm 3,5; 9,14–29). Aber er entwickelt diese Gedanken ganz ohne die dramatische Vorstellung, dass es Gott nicht geben könnte. Im Unterschied zur neuzeitlichen Theodizee-Frage wird von Paulus die Existenz Gottes nicht in Frage gestellt.

Heute jedoch hängen Zweifel an der Plausibilität des Gottesglaubens eng mit den Schwierigkeiten zusammen, das Glaubensbekenntnis zu verstehen, in dem es heißt: »Ich glaube an (den einen) Gott, den Vater, den Allmächtigen« (Nizänisches und Apostolisches Glaubensbekenntnis). Der Begriff »Allmacht« kommt übrigens als solcher gar nicht in der Bibel vor, allenfalls implizit als sachlicher Zusammenhang. Im griechischen Originaltext des nizänischen Glaubensbekenntnisses wird vom *panto-krator*, also vom »Über-alles-Herrschenden«, »Alles-in-der-Hand-Haltenden« gesprochen, was durchaus ein aus dem Alten und dem Neuen Testament stammendes Wort ist (AT: 2Sam 5,10; 1Kön 19,10.14; Jdt 8,13; 2Makk 3,30; 15,8; Ijob 33,4; Zach 1,3.4.6; Mal 3,1 etc.; NT: 2Kor 6,18; Offb 1,8; 4,8; 11,17 u. ö.). Es bedeutet aber nicht genau dasselbe wie »allmächtig« – jedenfalls dann nicht, wenn man »allmächtig« als »allwirksam« oder »alles verursachend« versteht. Die Vorstellung, dass Gott alles verursacht, was in der Welt geschieht, und somit auch das Leid, reibt sich an der für die christliche Gotteserfahrung typischen Spannung zwischen Souveränität Gottes und Freiheit der Geschöpfe.[30] Ein Verständnis von Allmacht im

[29] Fernando Enns, Theodizee – Hat Gott »dunkle Seiten«?, in diesem Band S. 352–366.
[30] Uwe Swarat, Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte, in diesem Band S. 500–517.

Sinne von »All-Ursache« kann in Bezug auf den Gott Israels und Jesu Christi nur mit Einschränkungen angewandt werden. Denn mit dem in der Bibel verkündigten Gott ist ja sehr viel spezifischer der Wille zum *Heil* der Menschen und gerade nicht zu ihrem Unheil verbunden.

In allen Kirchen und theologischen Strömungen ist dieses Denk-Problem durch die Geschichte hindurch bis heute ein Dauerthema, das nicht zuletzt im Dialog mit der (Religions-)Philosophie immer wieder aufgeworfen wird. Es scheint drei unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten für dieses Denkproblem zu geben: 1. Gott hält sich zurück, um den Menschen ihre Freiheit zu lassen, in der sie dann allerdings auch Leid verursachen können. 2. Gott ist für uns Menschen letztlich unbegreiflich, sodass wir (noch) nicht wissen, wie sich unsere Erfahrung von sinnlosem Leid in seinen Plan einordnet. 3. Gott ist gemeinsam mit der Schöpfung noch auf dem Weg zur Errichtung des Reiches Gottes und seiner Allmacht. Alle drei Lösungsversuche können sich auf zentrale Elemente des christlichen Glaubens berufen: Auf den christlichen Unheilsrealismus, der die egozentrische Dynamik der Geschöpfe als Leid verursachende Sünde ernst nimmt, auf die Geheimnishaftigkeit Gottes sowie schließlich darauf, dass Gott das Leben der Menschen begleitet und dabei in der Zeit noch mit Widergöttlichem zu ringen hat. In je unterschiedlichen Leid-Situationen mögen die drei Lösungsrichtungen jeweils auch ihre Berechtigung haben. Unheilsrealismus, Geheimnishaftigkeit Gottes und sein Unterwegssein mit uns können aber theologisch nur sinnvoll gedacht werden, wenn sie eingebettet werden in das Bekenntnis zur unbedingten Heilswilligkeit und -möglichkeit Gottes, wie es nicht zuletzt aus der christlichen Auferstehungsbotschaft folgt. Wiewohl also das Widergöttliche, das Böse, in der Welt eine erfahrbare Realität ist, lebt die christliche Hoffnung doch davon, diese Realität nicht für endgültig zu halten. Ein seinshafter Dualismus aus Gott und dem Bösen, demzufolge Gottes Heilswillen das Böse nicht endgültig überwinden könne, stünde im Widerspruch zum Schöpfungsglauben, dem Glauben an Gottes *gute* Schöpfung, und zum Auferstehungsglauben als Gewissheit des Sieges Gottes über die Mächte des Verderbens.

Nicht immer wird das in den theologischen Modellen zur Theodizeefrage deutlich, die sich in verschiedenen konfessionellen Traditionen entwickelt haben. Hier wird manchmal nahegelegt, den allmächtigen Gott als »Allverursacher« und damit auch als Verursacher des Bösen und somit im Widerspruch zu seinem Heilswillen stehend zu denken. Vor allem die Gedanken Martin Luthers über den »verborgenen Gott« (*deus absconditus*) werden bis heute oft in diese Richtung hin verstanden, obwohl die Lutherforschung seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts sehr viel

differenziertere Auslegungen bietet.[31] Die verzweifelte Frage, warum Gott Leid- und Gewalterfahrung in der Welt nicht verhindert, wird durch den Verdacht, Gott könne für das Böse sogar selbst ursächlich verantwortlich sein, ins Unerträgliche gesteigert. Luther hatte den Gläubigen geraten, sich beim Aufkommen dieser Zweifel, in der »Anfechtung« also, strikt an das zu halten, was den Menschen von Gott offenbart worden ist: dass nämlich Gott in der Weise »allmächtig« ist, wie er sich am Kreuz Jesu offenbart. Hier trifft man den »offenbarten Gott« (*deus revelatus*), und nur auf den komme es an. Am Kreuz Jesu sieht man in der Tat beides: die eigenartige Allmacht Gottes, die sich mitten in der Ohnmacht zeigt, und auch die Eigenart der Menschen, nämlich ihre Sündhaftigkeit, die Jesus ans Kreuz brachte.

In der Bibel wird die Theodizeefrage im Herzen des Glaubens selbst laut. Sie wird hier aber nicht zum grundsätzlichen Zweifel an der Existenz Gottes. Durch die Erfahrung von Unrecht, Unglück und Unglaube werden gerade diejenigen herausgefordert, die auf Gottes Macht, auf seine Liebe und Vorsehung vertrauen. Auch ihnen stellt sich die Frage, wie sich die Ungerechtigkeit dieser Welt mit der Gerechtigkeit Gottes verträgt und weshalb es unschuldiges Leiden, Verstockung, Hartherzigkeit und Sünde gibt. Auch die Frage, warum es Unglauben gibt, wird ihnen zur Bedrängnis. Aber für sie stellt sich die Theodizeefrage nicht als theoretisches Problem, das einer intellektuellen Lösung zugeführt werden müsste, sondern als existentielles, das ihren Glauben auf die Probe stellt. Sie stellen die Frage, weil sie eine Antwort vermissen und am Widerspruch zwischen ihrer Erfahrung und ihrer Hoffnung leiden.

Das Alte Testament stellt mit Hiob und der Figur des leidenden Gerechten, dem Subjekt zahlreicher Psalmen (Ps 22; 31; vgl. Ps 30; 55; 64; 69; 102; 142 u. ö.), zwei Typen des Ringens mit der Theodizeefrage vor Augen, die von den neutestamentlichen Autoren ebenso wie später in der Theologiegeschichte aufgegriffen werden. Das Buch Hiob weist eindeutig eine Interpretation des Leidens ab, welche es grundsätzlich als von Gott verhängte Strafe für menschliche Schuld im eigenen Leben versteht. Entsprechend weist Jesus nach dem Johannesevangelium die Jünger zurecht, die wie die Freunde Hiobs vom Handicap eines Blindgeborenen auf seine eigene Schuld oder die seiner Eltern schließen wollen (Joh 9,2 f.). Auch das Lukasevangelium lässt Jesus diejenigen zur Umkehr rufen, die bei einem Unglück nur nach der Schuld der Opfer fragen, aber nicht nach ihrer eigenen Sünde (Lk 13,5).

[31] KLÄN, Verborgenheit Gottes, a. a. O. (s. o. Anm. 18).

Weil in den biblischen Texten die Existenz und damit der Heilswillen Gottes nicht in Frage stehen, thematisieren sie bei der Theodizeefrage die Erfahrung, dass es keine menschengemachte Letztantwort auf diese Frage geben kann. So argumentiert zum Beispiel Paulus im Römerbrief (Röm 9,20). Die biblischen Texte zeichnen die Perspektive von Glaubenden, in der alle Antworten verworfen werden, die Menschen pauschal die Schuld für ihre Not in die Schuhe schieben wollen. In der Glaubensperspektive allerdings, also im Festhalten an der Existenz und dem Heilswillen Gottes, fragen sie sehr wohl nach den Verantwortlichen, beklagen Ungerechtigkeit, suchen nach Hilfe, Wiedergutmachung und Besserung, und sie zeigen keine Angst, Gott nicht nur zu loben, sondern ihn auch anzuklagen, zu fragen und herauszufordern. Die letzte Macht Gottes wird dabei als Heil schaffende Macht nicht in Frage gestellt, immer wieder erfahrbares Unheil und Ungerechtigkeit werden jedoch realistisch ins Auge gefasst.

Für die gegenwärtige Ökumene stellt sich die gemeinsame Aufgabe, dass die Kirchen auch ihre Frömmigkeitstraditionen miteinander reflektieren und prüfen, inwieweit sie nicht mit dazu beigetragen haben, dass die Vorstellung eines allmächtigen Gottes auch fatalistische Züge angenommen hat. Wo wurden und werden lebensfeindliche Verhältnisse zu schnell auf Gottes direkte Verursachung zurückgeführt? Wird der Gefahr ausreichend entgegengewirkt, dass »Gehorsam« im Glauben mit widerstandslosem Aushalten von Ungerechtigkeiten gleichgesetzt wird?

Gottes Verhältnis zu Leid, Gewalt und Ungerechtigkeit muss also anspruchsvoller gedacht werden als eine schlichte Allverursachungsvorstellung es erlaubt. Nicht von ungefähr steht im Zentrum aller christlichen Konfessionen das Symbol des auferstandenen Gekreuzigten. Darin wird zum einen der Liebe Gottes im Leiden Jesu eine wirklichkeitsverändernde Kraft zugesprochen. Zum anderen wird die Überwindung des Leids in einer zukunftserschließenden Kraft verkündet, die die Realität der Gebrochenheit der Welt nicht einfach verdrängt. Im Symbol des Kreuzes formen die Gläubigen ihre Gegenwartserfahrung in dem Wissen: Noch gibt es Widergöttliches auch für Gott, noch muss es in liebevoller Solidarität aufgedeckt und bekämpft werden, in der Gewissheit, dass dies nicht endgültig so sein wird. Die theologische Tradition kann diese Erfahrung der (noch realen) Unerlöstheit der Welt auch anders zum Ausdruck bringen, etwa wenn sie nicht nur vom nahen, sondern auch vom *fernen* Gott spricht, von der Verborgenheit oder gar Abwesenheit Gottes. Diese »Abwesenheit« Gottes bedeutet nicht eine Gleichgültigkeit in Bezug auf die Ereignisse in der Welt. Die Erfahrung der Gottesferne steht vielmehr unter eschatologischem Vorbehalt als Ferne *Gottes,* des immer noch Kommenden und bleibend Unverfügbaren. Die Theodizee-Frage an Gott: »Warum lässt du das

zu?«, wandelt sich in dieser Gewissheit in die Frage des Psalmisten: »Wie lange noch?« (Ps 22,2).

Die Theodizeefrage anders beantworten zu wollen, hieße, gerade das Besondere des christlichen Gottesglaubens unberücksichtigt zu lassen, dass nämlich dem ernsthaften Mitleiden Gottes mit seiner Schöpfung eine leidüberwindende und durchaus auch kritische Kraft zugesprochen wird. Im Zutrauen auf diese die Negativa überwindende Kraft von Gottes Solidarität lesen christliche Exegetinnen und Exegeten auch die biblischen Texte, die von Gottes gewaltigem Zorn und seinem Gerechtigkeit aufrichtenden Gericht sprechen. Gottes mitleidende Liebe schließt den Zorn gegen noch existierendes Unrecht nicht aus. Geprägt von dieser Perspektive auf die Wirklichkeit dürfen sich Christinnen und Christen gegenseitig bestärken, auch in der Leiderfahrung auf die Solidarität des Gottes zu setzen, der selbst in Jesus Christus durch das Leid gegangen ist. Das ist eine gemeinsame Aufgabe aller Kirchen. Theologie und Liturgie aller Traditionen sollten die Ewigkeit Gottes, in der der Sieg über das Böse in Christus bereits errungen ist, als Horizont für unsere Welt beschreiben, in der Gott und Geschöpfe noch unterwegs sind im Ringen mit dem Widergöttlichen.

Im 8. Kapitel des Römerbriefes beschreibt Paulus dieses Lebensgefühl als Gewissheit, sich mitten in der Gebrochenheit des Lebens als bereits »gerettet« zu sehen: »gerettet auf Hoffnung« (Röm 8,24). Die gesamte Schöpfung ist nach Paulus noch auf dem Weg in die Vollendung, ja, sie seufzt noch in diesem Unterwegssein. Dieses Seufzen, ja Stöhnen steht in Zusammenhang mit Geburtswehen. So bringt Paulus die Unvermeidbarkeit der Leidenserfahrungen im Leben und seine Zuversicht zum Ausdruck. Man kann diesen Gedanken durchaus mit dem oben genannten christlichen Unheilsrealismus verbinden, der darauf zurückgeführt wird, dass der Schöpfer den Geschöpfen Freiheit lässt. Um der Freiheit der Schöpfung willen kann das Leben nicht leidfrei gehalten werden. Nur insofern kann man sagen, Gottes Allmacht umfasse auch das Leiden und das Böse, allerdings immer in mitfühlender Begleitung seiner Geschöpfe in die Vollendung. Die christliche Glaubensreflexion hat darüber vor allem im Zusammenhang der *Lehre von der Vorsehung* nachgedacht.

b) Die Vorsehung Gottes

In der *Vorsehungslehre (Providentia-Lehre)* beschäftigte man sich in der Theologiegeschichte mit der Vorstellung, Gott, der allmächtige Schöpfer, regiere die ganze Welt und die Geschichte, ebenso wie er individuelle Fügungen im Leben der Menschen bewirke. Dabei versuchte man mit unterschiedlichem Erfolg, die Vorsehung Gottes mit der Freiheit und Verant-

wortlichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes zusammenzudenken. Auch um diese Lehre wurde es nach der Aufklärung still, aber sie erlebte erstaunlicherweise gerade in dem an Schreckenserfahrungen so reichen 20. Jahrhundert eine Wiederentdeckung. Katholischer, lutherischer und orthodoxer Katechismus enthalten sie bis heute. Vor allem aber wird die Wiederentdeckung der Vorsehungslehre auf den reformierten Theologen Karl Barth zurückzuführen sein.[32] Grund für die Wiederentdeckung ist zweifellos ein erstarktes Interesse an den lebensweltlichen und existentiellen Aspekten der Gotteserfahrung auch über das Individuell-Biographische hinaus: In den gewaltigen historischen Katastrophen im 20. Jahrhundert erwachte verständlicherweise die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte. Die Lehre von der Vorsehung, klassischerweise differenziert in Bewahrung (*conservatio*), Begleitung (*concursus*) und Regierung (*gubernatio*) der Menschheit durch Gott, wurde dafür relevant.

Die Frage nach Gott, die im Zentrum der Vorsehungslehre steht, betrifft die konkreten Konsequenzen der lebensweltlichen Erfahrung Gottes: Wie dürfen wir uns Gott in Glücks- und in Leiderfahrungen gegenwärtig denken? Was ist unter Gottes Handeln im zufälligen und kontinuierlichen Weltgeschehen zu verstehen, angesichts des verantwortlichen Tuns der Menschen und der Eigengesetze der Natur?[33] Wie in der Theodizee-Frage scheint es auch hier zunächst um die Frage nach den Ursachen des Geschehens in der Welt zu gehen. Und wie bei der Theodizeefrage ergibt sich auch im Nachdenken über Gottes Weltregierung eine beachtliche Akzentverschiebung: Nicht um die Verursachung des Weltgeschehens durch Gott geht es in der Vorsehungslehre eigentlich, sondern um seine Fürsorge in Zeiten der Bedrängnis. Vorsehung meint also Fürsorge. Gott wird in persönlicher Biographie und Weltgeschichte indirekt erfahren, in seinem *verborgenen heilsorientierten Regieren*. Die Rede von der Verborgenheit Gottes hat hier keine bedrohlichen Züge, sondern warnt vor einer vorschnellen kausal-logischen Identifikation des Weltgeschehens mit Gottes Handeln.

Bezüglich der jüngeren Geschichte Deutschlands kennen wir das Problem aus der Frage: Hat Gott den Fall der Mauer bewirkt? Das Problem ist hier: Wie alle menschlichen Erlebnisse bleibt auch dieses historische Ereignis zwiespältig und mehrdeutig. Das zeigen uns nicht nur die politisch sehr unterschiedlichen Einschätzungen dieses Ereignisses, sondern auch die Unmöglichkeit, Gott als handelndes Subjekt hier eindeutig zu verorten. Und wenn das möglich wäre, wäre es wiederum schwierig, auch noch

32 Weinrich, Gottes Einstehen, a. a. O. (s. o. Anm. 18).
33 Plathow, Geist Gottes, a. a. O. (s. o. Anm. 18).

von der Freiheit des Menschen zu reden. Dennoch kann man ahnen, warum sich manchen Menschen die Frage genau so stellt: Weil man sich vorstellen kann, dass sich in diesem politischen Geschehen, in dem noch dazu die christlichen Gemeinden nicht unbeteiligt waren, Gottes versöhnende, lebensförderliche und neu schaffende Auferstehungskraft gerade im Zusammenwirken von Gott und Menschen realisiert hat. Eine Antwort auf die Frage, ob Gott hier selbst wirksam war, kann für Christinnen und Christen nur auf der Ebene der *gedeuteten* Erfahrung erfolgen. Dabei wird das Wissen um Gottes Offenbarung und seinen Heilswillen in die Interpretation des Geschehens eingebracht. Karl Barth nennt diesen Einsatz des Glaubenswissens »Wiedererkennen Gottes«,[34] und wie der Glaube überhaupt, so wird auch die aktuell deutende Perspektive als von Gottes Geist ermöglicht verstanden. Um diese Verbindung von Gottes- und Menschenhandeln ungetrennt, aber auch unvermischt denken zu können, wird in der Theologie immer wieder nach neuen Denkbildern gesucht. Schon in der mittelalterlichen Scholastik versuchte man das, indem man die Logik von Ursache und Wirkung (Gott als Ursache, die Welt als Wirkung) aus ihrer Starrheit befreite und von Gott als Primärursache sprach, neben der es noch relativ eigenständige Sekundärursachen gibt. Auch das Geschehen des Mauerfalls könnte man vielleicht im Rahmen einer solch lockeren Verbindung von göttlicher Primär- und menschlicher Sekundärverursachung zu denken versuchen.

Durch Anleihen bei der modernen Naturwissenschaft hat man im 20. Jahrhundert noch andere, nicht linear-kausale Denkmodelle wie das »Kraftfeld« oder einen »Gestaltkreis« vorgeschlagen, in dem Materie und Geist miteinander wirkend gedacht werden. Auch die in Reziprozität verbundene Wirklichkeit von Ereignissen, wie sie in der Prozessphilosophie gedacht wird, ist von der Theologie als hilfreich erachtet worden. In der angelsächsischen evangelikal geprägten Theologie entwickelte sich das Konzept einer »open-view«-Gotteslehre: Gott macht sich in seinem Handeln abhängig von den Reaktionen der Menschen, so dass eine wechselseitige Beziehung entsteht. Eine einfache kausal-logische Identifikation von Weltgeschehen und Gotteshandeln wird abgelehnt, weil bei dieser Identifikation die Gefahr besteht, die Freiheit der Bundespartner Gottes nicht mehr denken zu können. Gott wird das Ende der Geschehnisse dennoch in seiner Hand behalten, weil ihm alle Möglichkeiten zu immer neuen Anregungen der Welt zur Verfügung stehen.[35] Auch Luthers Rede

[34] Weinrich, Gottes Einstehen, a. a. O.
[35] Swarat, Selbstentäußerung Gottes, a. a. O. (s. o. Anm. 30).

von der Verborgenheit Gottes hat ihren positiven Sinn darin, die Vorstellung abzuwehren, Gott determiniere die Menschen wie Marionetten.[36] In der Verborgenheit seines Wirkens wird Gott zugetraut, seine Zukunft in das Weltgeschehen einzubringen – sei es über die Partizipation der Gläubigen an seinem göttlichen Leben, sei es über die Wirksamkeit von Lebensperspektiven in seinem Geist, der weht, wo er will und oft erst im Nachhinein in der deutenden Erfahrung erkannt wird.[37]

Der eigentliche »Sitz im Leben« der Vorsehungslehre sind jedoch die Zeiten der Bedrängnis. Die Vorsehungslehre zeigt, wie in der Rede von Gottes Lebensbegleitung ein Trost-Potenzial freigelegt wird. Nicht zufällig wurde sie zur Reformationszeit gerade in Kirchen relevant, die mit der Situation der Verfolgung um des Glaubens willen fertigzuwerden hatten. Freilich besteht hier auch die Gefahr, aus der Not eine Tugend zu machen, also eine fatalistische Schicksalsergebenheit in Leid- und Unrechtserfahrung zu pflegen. Umso wichtiger ist es, dass sich die Gläubigen gegenseitig darin bestärken, die *verborgene* Gegenwart Gottes im Weltgeschehen als seine *Gegenwart* zu begreifen, als eine Gegenwart, die in die Zukunft der Auferstehung führen will und in der Christus fürbittend eintritt für Opfer und Täter. Diesen Glauben nicht zu einem Lippenbekenntnis zu entleeren, sondern als Identitäts-Prägung im Glauben anzunehmen, wäre eine Gegenbewegung zum vergleichgültigenden Fatalismus. Gottes Fürsorge im Leben wahrzunehmen heißt, die Herausforderung durch Kreuz *und* Auferstehung Christi anzunehmen, in der auch die unsere Pläne kritisch »durchkreuzenden« Taten Gottes nicht verdrängt werden.

4 Die Betroffenheit Gottes von der Welt als Grund seiner Erfahrbarkeit

In der Frage nach Gott heute können wir beobachten, so das bisherige Ergebnis dieses Kapitels, wie Christinnen und Christen Gott nicht nur am Anfang und am Ende des Lebens für relevant halten, sondern vor allem mitten im Leben der Menschen. Als Gott des Bundes bietet er die Basis eines Beziehungsgefüges, in dem die Gläubigen nicht nur punktuell ihr Leben gestalten, sondern ihr ganzes Leben prägen lassen von der Art, wie Gott sich selbst kundgetan hat: als einen lebendigen, gnädigen und barmherzigen Gott (Ex 34,6). In dieser Lebenshaltung wird Gott erfahren, in-

36 Klän, Verborgenheit Gottes, a. a. O.
37 Söding, Prägung, a. a. O. (s. o. Anm. 27).

dem seine universale Bundes-Geschichte mit Israel und durch Jesus Christus mit allen Menschen zu dem je aktuell Erlebten in Beziehung gesetzt wird. Menschen erfahren also Gott, indem sie Anteil bekommen am göttlichen Leben. In unserer ökumenischen theologischen Reflexion zeigte sich, dass Gott mehr ist als ein jenseitiger Schöpfergott, dessen Interesse allenfalls seine Selbstverwirklichung im Gehorsam der Gläubigen wäre (wie u. a. vom Neuen Atheismus zu hören ist). Vielmehr entdeckten wir als Kern unseres Glaubensbekenntnisses den gemeinschaftsbezogenen Gott, der den Menschen erneuertes, befreites und getröstetes Leben bringt, das auch die Hoffnung auf ein Leben in Gerechtigkeit umfasst. Das lässt sich schon im alttestamentlichen Textzusammenhang von Ex 34,5–7 finden.[38] Hier stellt Gott selbst sich Mose vor. Dabei verbindet er seine Barmherzigkeit mit der Aufrichtung von Gerechtigkeit, in der auch Zusammenhänge von Schuld und Sühne »geprüft« werden bis in die Folgegenerationen hinein (»an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation«; Ex 34,7). In diesem Textstück wird vom Erbarmen Gottes erzählt: Gott verändert seinen gerechten vernichtenden Zorn aufgrund der Fürbitte des Mose (Ex 32,14) in einen »langsamen«, klärenden Zorn. Man kann mit diesem Text also sagen, dass der Gott des Bundes sich »betreffen« oder anregen lässt von seinen Bundespartnern. Was bedeutet diese Entdeckung für die Frage nach Gott heute? Kann von Gott, der so wichtig ist für die Lebenserfahrung der Menschen, gesagt werden, dass auch er selbst von dieser Lebensbegleitung betroffen wird und sich darin als wandelbar erfahren lässt?

Diese Frage führt in einige theologische Diskussionen des 20. Jahrhunderts, nach Auschwitz und dem 2. Weltkrieg, hinein. Dass Gott sich betreffen lässt von der Welt, gehört zu den grundlegenden biblischen Schilderungen seiner Geschichte mit den Menschen. Gebetstexte, Liturgien und Schriftlesungen zeugen davon, dass Christinnen und Christen sagen: Gott leidet mit seinen Geschöpfen, er ist solidarisch mit den Schwachen, traurig mit den Traurigen und auch zornig gemeinsam mit den von Ungerechtigkeit Geschädigten. Strittig ist jedoch, wie man diese Betroffenheit

[38] SCHMITZ, Gotteshandeln, a. a. O. (s. o. Anm. 19); der Text im Wortlaut: »5 Und JHWH stieg in der Wolke hinab, und dann stellte er sich mit ihm dorthin und rief den Namen von JHWH. 6 Und JHWH ging vor seinem Angesicht vorüber und rief: JHWH JHWH Gott barmherzig und gnädig! Langsam zum Zorn (häufig übersetzt mit: »langmütig«, »geduldig«) und reich an Güte und Treue, 7 der Güte bewahrt an tausenden (Generationen), der Schuld, Vergehen und Sünde wegnimmt, aber er spricht nicht einfach frei, der die Schuld der Väter prüft an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten (Generation)« (Übersetzung Schmitz).

in einer theologischen Gotteslehre zum Ausdruck bringen kann, ohne dass die Ewigkeit Gottes und seine Heilszusage unglaubhaft und nicht mehr plausibel werden. In der Alten Kirche wurde verschiedentlich gelehrt, dass Gott nichts erleiden kann (das sog. Apathie-Axiom). Soll man dieses theologische Axiom aufgeben? Oder soll man von Gott besser nicht anthropomorph reden und ihm keine uns Menschen bekannten Gefühle wie Zorn und Reue zuschreiben? Wie aber dann von Barmherzigkeit und Liebe Gottes reden? Mit der Aussage von der Leidensunfähigkeit und Unwandelbarkeit Gottes sollte sichergestellt werden, dass Gott im Mitgehen mit der Welt nicht aufgerieben wird und seine Heilswirksamkeit verliert. Nur einem unwandelbaren und in diesem Sinne leidensunfähigen Gott konnte man das zutrauen. Zugleich aber rieb sich mit diesem Gottesbild schon immer die vertrauende jüdische Gottes-Anrede, die auch Jesus benutzte: »Abba«. Erst recht könnte man die »Vater«-Anrede für Gott heute im Licht der gegenwärtigen Überwindung eines patriarchalischen Vaterbildes in unserer Gesellschaft für eine Gegenbewegung halten! Nicht zufällig also entwickelte sich gerade in der euro-amerikanischen Theologie nach dem 2. Weltkrieg ein neues Nachdenken über Modelle, die helfen, die Betroffenheit Gottes zu denken. Theologisch orientieren sie sich an der Christologie und dem daraus resultierenden Bild von Gott, der sich selbst zurücknimmt zugunsten der Lebensermöglichung für Geschöpfe, der sich in der solidarisierenden Selbstidentifikation in Jesus Christus mit dem Leben und Leiden der Menschen geradezu selbst aufs Spiel setzt.[39] Kreuzesgeschehen und Kenosis (Selbstzurücknahme Gottes bzw. – in der Differenzierung der klassischen Theologie – des »Logos« in der Inkarnation) widersprechen der Vorstellung von einem vollständig leidensunfähigen Gott.

Man wird also – auch um eine sinnvolle Vorstellung von der Treue Gottes zu sich selbst entwickeln zu können – eine differenzierte Redeweise brauchen, um angemessen von Gottes Betroffenheit, von seiner »Berührbarkeit« durch die Welt, reden zu können. Tatsächlich wird in der christlichen Glaubensreflexion von Anfang an genau danach gesucht – vor allem in den jahrhundertelangen Diskussionen darüber, wie von Gott im Lichte seiner Offenbarung in Jesus Christus gesprochen werden soll. Sie führten im 4. Jahrhundert auf den ersten beiden Ökumenischen Konzilen zu dem Versuch, zwischen Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, folgendermaßen zu unterscheiden: Gott leidet nicht als Vater, sondern er leidet als Sohn – unbeschadet dessen, dass der Sohn dem Vater wesensgleich ist. Schon die spätantiken Christen versuchten auf diese Weise, Gottes Vollkommenheit

[39] Swarat, Selbstentäußerung Gottes, a. a. O. (s. o. Anm. 30).

so zu denken, dass sie seine Leidensfähigkeit einschließt. Das weitere theologische Nachdenken durch die Jahrhunderte hat uns eine spezifische Leidensfähigkeit Gottes nahegelegt – eine, die in der Ohnmacht Macht entfaltet, in der Gott Leid überwindet. Nicht von einer schlechthinnigen Ohnmacht Gottes wäre also zu reden, sondern von einem *Machtverzicht* Gottes, in dem seine neu-schöpferische Dynamik keineswegs untergeht. Dass Gott auf Macht verzichtet, muss Opfern von Gewalt zunächst als schwer verstehbar anmuten. Aber von Ostern her zeigt dieser Machtverzicht exemplarisch, dass Gott paradoxerweise gerade in der Ohnmacht die Macht neuer, menschliches Dasein und menschliches Denken übersteigender Möglichkeiten entfaltet hat und – so die christliche Hoffnung – auch weiterhin entfalten wird. An diesem Handlungsprinzip Gottes und in der Hoffnung auf sein Wirken gerade dort, wo auf Ausübung von Macht verzichtet wird, orientieren sich Christinnen und Christen, wenn sie in einer Ethik des Gewaltverzichts auf Gewaltüberwindung setzen. Eben diese Komplexität einer »Leidenstheologie« kann in den differenzierenden Möglichkeiten der Trinitätslehre entdeckt werden.