

„Ich allein bin Gott“ (Jes 43,12)

Der Gott der Bibel – ein Gott für die Gegenwart?

Karl Josef Lesch, Vechta

1. Abschied vom persönlichen Gott?

Religionssoziologische Untersuchungen der letzten Jahre konstatieren einen tiefgreifenden Wandel in Religion und Glaube. Die Analysen sprechen von einer Privatisierung des Glaubens, von einer kirchenfernen Religiosität, von einer Flickenteppichreligiosität und von Synkretismus. Wurden diese Tendenzen der postmodernen Religiosität zunächst innerhalb von Jugendstudien festgestellt, charakterisieren sie heute auch die Religiosität erwachsener Christen. Die Kirchenkrise der 70er Jahre hat sich inzwischen zu einer Glaubenskrise oder „Gotteskrise“¹ entwickelt. Es geht nicht mehr nur um Fragen der Tradierung des christlichen Glaubens, um neue Verkündigungsstrategien, vielmehr stehen der christliche Glaube selbst und (im Mittelpunkt davon) das christliche Gottesbild auf dem Spiel. Die Rede vom persönlichen Gott ist frag-würdig geworden.

Nach einer österreichischen Untersuchung² kristallisieren sich heute vier Typen von Gläubigen heraus: Typ A = religiös–kirchlich konform, Typ B = kirchenkritisch–gläubig, Typ C = unspezifisch–gläubig, Typ D = unreligiös. Der größte Teil der Befragten (40 %) ist dem Typ C (unspezifisch–gläubig) zuzuordnen. Die Anhänger dieser Gruppe identifizieren sich mit der Aussage: „Es gibt ein höheres Wesen oder eine allgemeine Energie.“³ Sie gehen selten oder gar nicht zur Kirche, bekennen sich aber zu irgendeinem höheren Wesen. Im Blick auf ihre Spiritualität ergeben sich deutliche Parallelen zu den Anschauungen von New Age und Esoterik. Auch ist der Einfluss asiatischer Religionsvorstellungen unverkennbar, insbesondere des Buddhismus. Bemerkenswert ist, dass 73 % derjenigen, die sich dieser Gruppe zugeordnet haben, vom Buddhismus keine Kenntnis haben oder höchstens ganz verschwommene Vorstellungen von den Riten asiatischer Religionen. Nur 1,8 % der Befragten dieser Gruppe gab an, aktiv an einer New-Age-

¹ J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: *Diagnosen zur Zeit*. Mit Beiträgen von J. B. Metz. Düsseldorf 1994, 76-92.

² Zum Folgenden vgl. H. J. Thilo, *Religiöse Befindlichkeit versus theologische Redlichkeit. Konsequenzen einer Forschung der Erzdiözese Wien*, in: *Lebendige Seelsorge* 49 (1998) 256-260.

³ H. J. Thilo, *Religiöse Befindlichkeit versus theologische Redlichkeit* (Anm. 2), 256.

Gruppe beteiligt zu sein oder eine asiatische Religionsform gewählt zu haben. Das bedeutet, dass der heutige Mensch offenbar einen unbewussten Hang zu einer apersonalen Gottesvorstellung im Sinne einer asiatischen Religiosität hat, ohne dass er in direkte Berührung mit einer solchen Religion oder einer esoterischen Gruppe gekommen ist. Diese Tatsache ist eine Herausforderung für das Christentum mit seinem personalen Gottesbild.

Nach einer Emnid-Studie im Auftrag der evangelischen Wochenzeitung „Das Sonntagsblatt“ glauben 56,8 % der *Deutschen* an Gott. Befragt nach ihrem Gottesbild gaben 48,5 % an, Gott sei in der Natur, und 43,9 %, Gott sei eine universale Kraft.⁴ Die christliche Auffassung von einem persönlichen Gott wird in Deutschland nach dieser Umfrage nur von 17,3 % geteilt. 44,9 % der Befragten sind der Auffassung, Gott zeige sich im Handeln der Menschen. Jeder dritte ist der Meinung, Gott schaue dem Weltgeschehen tatenlos zu. Eine aktive Rolle billigen ihm lediglich 21,4 % zu. Wenn man davon ausgeht, dass nur noch 17,3 % bundesweit an einen persönlichen Gott glauben, dann ist dabei zu bedenken, dass sich darunter auch gläubige Muslime und Juden befinden. Mit anderen Worten: Der Anteil der Christen, die sich zu einem persönlichen Gott bekennen, liegt unter einem Sechstel. Eine Umfrage von 1999 im Auftrag des Focus spricht sogar von einem Anteil von 12 %.

Länderübergreifende Studien in West- und Südeuropa bestätigen diesen Trend.⁵ Bekannten sich 1966 in den *Niederlanden* noch 47 % zum Glauben an einen persönlichen Gott, waren es im Jahre 1979 nur noch 33 %, 1990 nur noch 28 % und 1996 lediglich 24 %.⁶

Aussagekräftig ist auch das Ergebnis einer Untersuchung in *Belgien*, bei der gefragt wurde, wo das Göttliche zu finden sei. Dabei ergab sich folgende Reihung: 1. in der Natur, 2. in der Liebe, 3. in der Freundschaft, 4. im Gebet, 5. in der Bibel, 6. im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit und 7. in der Liturgie⁷. Die Natur ist somit zum bevorzugten Ort der Gottesbegegnung geworden. Hier empfindet der postmoderne Mensch ein „ozeanisches“ Gefühl. Hier taucht er ein in das Meer des Göttlichen. Für 31 % der befragten Belgier ist Gott in erster Linie „das große Ganze“, für 17 % eine Energie und

⁴ Vgl. <http://www.Humanist.de./Religion/Umfrage.html>: *Wie gläubig sind die Deutschen wirklich?*

⁵ Vgl. z. B. A. Krumpholz-Reichel, *Glaubst Du an Gott? Die Einstellungen Jugendlicher zur Religion*, in: *Psychologie heute* 06/2001, 24-25: berichtet über eine von Hans-Georg Ziebertz durchgeführte Untersuchung von Jugendlichen in Deutschland, in den Niederlanden, in Österreich und in Großbritannien.

⁶ Vgl. J. Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer*, in: *Theologisch-Praktische Quartalsschrift* 148 (2000) 338-347, 339. - P. M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*. Düsseldorf 1993, 29f.

⁷ Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer* (Anm. 6), 340.

nur für 8 % eine Person.⁸ Die aufgezeigte Reihung muss jeden, der mit Pastoral und Verkündigung zu tun hat, aufhorchen lassen. Wenn ein klassischer Ort der Gottesbegegnung wie die Liturgie an letzter Stelle steht, dann stellt sich ernsthaft die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen.⁹ Und selbst das Gebet steht nur an 4. Stelle. Nicht weniger nachdenklich stimmt uns die Platzierung des Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit (Platz 6). Sie ist ein Indikator für den Grad der Individualisierung und Privatisierung von Religion und Glaube. Mitmenschlichkeit, Solidarität mit den Benachteiligten, Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit treten gegenüber dem Streben nach Autonomie und Selbstverwirklichung in den Hintergrund. Selbst im katholischen *Spanien* zeigt sich ein – wenn auch weniger starker – Trend zu einem apersonalen Gottesbild.¹⁰

Der schwindende Glaube an einen personalen Gott zieht eine steigende Ablehnung des Glaubens an den dreifaltigen Gott nach sich. Wie eine *holländische* Studie belegt, ist der Glaube an Gott als den dreifaltigen selbst bei den praktizierenden Katholiken fast gänzlich aus dem Bewusstsein geschwunden. 1969 sahen noch 56 % Jesus als Sohn Gottes an, 1979 waren es noch 41 % und 1996 lediglich noch 33 %.¹¹ Nach einer Untersuchung in *Frankreich* bekannten sich 32 % zu einem dreifaltigen Gott.¹²

Für den postmodernen Menschen hat Gott kein eindeutiges Gesicht. Er ist universal, fern und nah zugleich. Gott wird als Urenergie, als Kraftquelle für menschliches und kosmisches Leben gesehen. „Gott ist in der Natur, die Natur bin ich, Gott ist in mir.“ Er ist „für viele Menschen der absolut Unerreichbare, eine Energie. Gott ist transzendent und immanent gleichzeitig, ein Konzept, das auch als Pantheismus bezeichnet wird.“¹³

2. Die Postmoderne als Nährboden für ein verändertes Gottesbild

Die Rede von Gott ist nicht mehr auf den kirchlichen Raum beschränkt, vielmehr finden sich im Zuge eines neu erwachten religiösen Interesses in Kunst, Literatur, Musik und Werbung Spuren der Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach dem Transzendenten, nach dem Göttlichen. Esoterisch ge-

⁸ Vgl. J. Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer* (Anm. 6), 341.

⁹ Vgl. R. Sauer, *Die Kunst, Gott zu feiern*. München 1996.

¹⁰ Vgl. J. Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer* (Anm. 6), 341.

¹¹ Vgl. J. Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer* (Anm. 6) 346.

¹² Vgl. J. Kerkhofs, *Gott in der Alltagssprache der Europäer* (Anm. 6), 347.

¹³ „Auch moderne Menschen suchen Hoffnung und Beistand“. Interview von *Psychologie heute* mit H.-G. Ziebertz, in: *Psychologie heute* 06/2001, 20–25, 23–25.

färbte mystische Strömungen mit pantheistischen Gottesvorstellungen finden breiten Anklang, nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Christentums.

Heterogenität¹⁴ oder „radikale Pluralität“¹⁵ werden als entscheidende Merkmale der Postmoderne genannt. Die viel zitierte Pluralität lässt auf der gesellschaftlichen, kulturellen und auf der weltanschaulichen und religiösen Ebene keine einheitlichen Wertmaßstäbe zu. Leitende Ideensysteme brechen zusammen, alle Sprachspiele sind erlaubt, alle Handlungsmuster stehen gleichberechtigt nebeneinander, Lebensweisen und Wertmaßstäbe entziehen sich einer Wahrheitsprüfung. Gerechtfertigt wird die Heterogenität der Postmoderne mit dem Hinweis darauf, dass wir die „Sehnsucht nach dem Ganzen und Einem“ mit dem Terror des 19. und 20. Jahrhundert teuer bezahlt hätten.¹⁶

Pluralität beherrscht auch den Sektor Religion. Nicht nur dadurch, dass verschiedene Religionen in einer Gesellschaft nebeneinander existieren, sondern auch dadurch, dass eine zunehmende Differenzierung innerhalb des Christentums zu verzeichnen ist (vgl. Entstehen zahlreicher Freikirchen als Kennzeichen der Gegenwart, bes. in den USA, in südamerikanischen und afrikanischen Ländern). Auch innerhalb einer Konfession wie der römisch-katholischen ist eine wachsende Pluralität feststellbar. Schließlich äußert sich die Pluralität dadurch, dass kirchliches Christentum und privat gelebte Religiosität sich immer weiter voneinander entfernen.

Die religiöse Pluralität bringt es mit sich, dass keiner Religion mehr das Recht zugesprochen wird, allein zu bestimmen, was Gott oder das Göttliche ist. Unterschiedliche Gottesvorstellungen stehen gleichberechtigt nebeneinander. Dennoch sind gewisse Trends hinsichtlich des Gottesbildes erkennbar: Auf der einen Seite wird die Transzendenz Gottes bzw. des Göttlichen herausgestellt (Gott als höhere Macht, als ein größeres Ganzes etc.), auf der anderen Seite wird Gott auch immanent erfahren als göttlicher Funke in mir selbst, in meinem Innern, in meinem Herzen. Unverkennbar ist der Wandel von einer personalen zu einer apersonalen Gottesvorstellung, von Gott zum Göttlichen. Gott wird eher als Erstursache statt als Person verstanden. Er wird im pantheistischen Sinn als das Ganze der Natur angesehen oder im Sinne eines Deismus als transzendenter Horizont der Wirklichkeit. Der personale Gott, der sich dem Menschen zuwendet, der sich in der Geschichte offenbart, tritt immer mehr in den Hintergrund.¹⁷

¹⁴ Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Hrsg. P. Engelmann. Graz/Wien 1986.

¹⁵ W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin 1994.

¹⁶ J.-F. Lyotard, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*. Hrsg. P. Engelmann. Wien 1987, 30f.

¹⁷ Vgl. *Imagining God*. Hrsg. H.-G. Ziebertz. Münster 2001.

Die holistische Sicht der Welt bedingt ein neues Gottesbild. Im Mittelpunkt der religiösen Vorstellungen steht die mystische Erfahrung. Sie ist das, was alle Religionen miteinander verbindet. „Unsere mystische Erfahrung ist der Punkt, an dem wir alle eins sind.“¹⁸ Die Mystik wird als Kristallisationspunkt verstanden, in dem alle Religionen sich zu einer Urreligion vereinen. Alle Religionen lassen sich auf einen Nenner, auf eine Welteinheitsreligion zurückführen.¹⁹ Gott bzw. das Göttliche ist nicht wie nach biblischer Auffassung im personalen Gegenüber zu suchen, sondern in der eigenen Mitte, in der Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem. Je mehr es gelingt, alles Unterschiedliche, ja alles Gegensätzliche zu integrieren, Mensch und Mitmensch, Mensch und nicht-menschliche Natur, desto tiefer ist die mystische Erfahrung. Unter Berufung auf fernöstliche und mittelalterliche Mystik wird Gotteserkenntnis als Eins-Werden mit dem Göttlichem, als Eins-Werden mit dem Universum verstanden.

3. Herausforderung für die christliche Gottesvorstellung

Je bunter sich die Palette vorfindlicher Gottesbilder gestaltet, um so drängender wird die Frage nach dem spezifisch christlichen Gottesbild. Die Konturen dieses Gottesbildes sind heute nicht in apologetischer oder gar polemischer Abwehrhaltung zu bestimmen, sondern im offenen Dialog mit Andersdenkenden und -glaubenden zu suchen. Unser Bekenntnis zu dem Gott Israels und dem Vater Jesu Christi erfolgt nicht mehr in dem geschützten Raum von Gleichgesinnten, sondern mitten auf dem bunten Markt von Sinnanbietern und Gottesanbetern. Mit Hochachtung haben die Väter des 2. Vatikanischen Konzils von den nichtchristlichen Religionen gesprochen und deren Bemühen anerkannt, „der Unruhe des menschlichen Herzens ... zu begegnen“²⁰ durch ihre Lehre, Lebensregeln und heilige Riten. „Mit aufrichtigem Ernst“, so beteuern sie, „betrachtet sie [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“²¹. Gleichzeitig aber mahnen die Konzilsväter die Christen, sich auf ihren Weg zu Gott zu besinnen, nämlich auf Christus, „in dem die Menschen

¹⁸ D. Steindl-Rast, *Mystik als Grenze der Bewußtseinsevolution – eine Betrachtung*, in: *Die Chance der Menschheit*. Hrsg. St. Grof. München 1988, 168-194, 169.

¹⁹ Vgl. hierzu auch W. Höbsch, *Eine-Welt-Religion? Universalreligiöse Strömungen in heutiger Zeit*, in: *Pastoralblatt* 54 (2002) 227-233.

²⁰ NA 2.

²¹ NA 2.

die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“.²²

Der Hinweis der Konzilsväter auf die Reichtümer fremder religiöser Traditionen trifft beim heutigen – vor allem jungen – Christen auf offene Ohren, nicht jedoch die Mahnung, Christus als den alleinigen Weg zu Gott zu bekennen. Diese Forderung stößt beim heutigen Menschen in zunehmendem Maße auf Unverständnis. Sein Bild von Jesus Christus entspricht nur noch teilweise der Lehre der Kirche.

Nach einer Spiegel-Umfrage aus dem Jahr 1992 glauben nur noch 29 % der Deutschen an Jesus Christus im Sinne der kirchlichen Lehre, 1967 waren es noch 42 %. 43 % sehen in Jesus von Nazareth lediglich einen großen Menschen, der auch heute noch Vorbildcharakter hat.²³ Insbesondere junge Menschen tun sich nicht nur schwer, Jesus Christus als Gottessohn, sondern auch als Vorbild anzunehmen. „Jesus hat keine Bedeutung für mich“, stellt ein 15jähriger Schüler fest. „Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können. Ich glaube einfach nicht an ihn“²⁴. Ähnlich äußerte sich ein anderer Jugendlicher: „Jesus hat keine Bedeutung in meinem Leben. Ich glaube an mich, an die Menschen, den Verstand und die Natur.“ (Junge, 16 J.)²⁵

Ähnlich wie bei der Gottesfrage zeigt sich auch hier, dass der Bezug zum eigenen Leben verloren gegangen ist. Hier zeigt sich die Gotteskrise in ihrem ganzen Ausmaß. Und es stellt sich die Frage, wie wir in Theologie und Verkündigung darauf reagieren. Der Dortmunder Theologe Thomas Ruster fordert in diesem Zusammenhang die Abkehr von dem korrelativen Ansatz in Theologie und Religionspädagogik und die konsequente Hinwendung zur Bibel, um daraus „gerade das Fremde, Unableitbare, Unvermutete biblischer Erfahrungen ... herauszuheben“²⁶.

Ausdrücklich wendet er sich gegen religionspädagogische Tendenzen, die einer Nivellierung unterschiedlicher Gottesbilder Vorschub leisten. Theologisch problematisch erscheint ihm vor allem die pluralistische Religionstheologie, da sie Gott auf eine letzte, höhere Realität reduziere, die mit ganz verschiedenen Namen belegt werde. Demnach könne es keinen Absolutheitsanspruch einer Religion mehr geben. Alle Religionen seien nichts anderes als „relativ verschiedene Art und Weisen, die Erfahrungen mit dem Unnennbaren zu chiffrieren“²⁷. Demnach könnten christliche Glaubensin-

²² NA 2.

²³ Nur noch jeder vierte ein Christ, in: *Der Spiegel* 46 (15.06.1992) 36-50, 41.

²⁴ G. Bußmann, „Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können.“ *Erwarten junge Menschen Heil von Jesus Christus?* In: *Diakonia* 26 (1995) 342-347, 343f.

²⁵ G. Bußmann, „Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können.“ (Anm. 24), 344.

²⁶ Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181). Freiburg i. Br. 2000, 200.

²⁷ Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* (Anm. 26), 196.

halte wie Trinität, Menschwerdung Gottes oder Gottessohnschaft keine absolute Heilsbedeutung mehr besitzen, sondern seien lediglich Ausdruck der legitimen Vielfalt der Religionen.

Auch wenn die Kritik Rusters teilweise überzogen ist, so sollte dennoch sein Plädoyer für eine stärkere Gewichtung der biblischen Tradition und für eine intensivere Beschäftigung mit der biblischen Botschaft ernst genommen werden. Nur so kann ein extremer Konstruktivismus, der dem Offenbarungscharakter der christlichen Botschaft nicht mehr gerecht wird, verhindert werden. Das Hören auf die Worte der Schrift, das Offensein für die biblische Botschaft bewahrt uns davor, Gott zum reinen Konstrukt unseres eigenen Denkens zu machen. Das eigene persönlich gefärbte Gottesbild bedarf stets der Korrektur durch andere Gottesbilder, vorrangig durch die in der Bibel dokumentierten Gotteserfahrungen.

Ausdrücklich warnt Papst Johannes Paul II. die Katecheten davor, sich den Glauben „nach eigenem Belieben zu basteln“²⁸. Er verweist auf das Recht der Gläubigen, „nicht subjektive Antworten der Lehrenden zu hören, sondern Antworten, die dem Lehramt der Kirche entsprechen“²⁹. Die Warnung des Papstes vor einem religiösen Konstruktivismus gilt nicht nur den Katecheten, sondern auch den Adressaten ihrer Glaubensunterweisung, sie gilt Lehrenden und Lernenden.

4. Konturen des biblischen Gottesbildes

Die jüdische Gemeinde bekennt täglich ihren Glauben an den einzigen Gott: „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr als einer allein!“³⁰ Vermutlich wurde dieses aus Dtn 6,4 stammende Bekenntnis bereits in der vorexilischen Kultversammlung verwandt.

Der Gottesglaube Israels war jedoch nicht von Anfang an monotheistisch ausgerichtet. Vielmehr berichtet das Alte Testament selbst, dass die Vorväter Götter verehrt haben. Nach Gen 35,24 ließ Jakob „die fremden Götter“ entfernen. Nach Jos 24,2 „dienten“ die Väter jenseits des Euphrats „anderen Göttern“. Jahwe war zunächst noch ein Sippengott, der „Gott Abrahams“ (Gen 31,53), „der Gott Isaaks“ (Gen 28,19) und „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6.15).

²⁸ Zitiert nach: F. Kucher, *Katechismus, Korrelation, Konstruktivismus*, in: *CpB* 115 (2002) 172-176, 175.

²⁹ Zitiert nach: F. Kucher, *Katechismus, Korrelation, Konstruktivismus* (Anm. 28), 175.

³⁰ Zum Folgenden vgl. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*. Freiburg i. Br. 1974, 25ff. – Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*. Freiburg i. Br. 1995, 318ff.

Der Glaube an den „Gott der Väter“ (Ex 3,15) wurde immer dann auf die Probe gestellt, wenn er mit anderen Gottesvorstellungen konfrontiert wurde. Beim Übertritt nach Kanaan brachten die Vatersippen ihre eigenen Gotteserfahrungen und –vorstellungen mit dem dort verehrten Hochgott El zusammen: „Ich bin Gott [El], der Gott deines Vaters“ (Gen 46,3). Hier grenzte man sich nicht apologetisch oder polemisch vom fremden Gottesglauben ab, sondern suchte nach Gemeinsamkeiten, um den eigenen Glauben auch in einer neuen, fremden Kultur verstehbar und nachvollziehbar zu machen.

Israel hat im Laufe seiner wechselvollen Geschichte die Höhen und Tiefen des Ringens um die eigene Glaubensidentität erlebt und durchlitten. Der Dekalog mahnt mit seiner Weisung: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (Ex 20,3; Dtn 5,7) das Gottesvolk, das Herzstück seines Glaubens nicht preiszugeben, nämlich das Bekenntnis zu Jahwe, dem einzigen Gott, der sein Volk aus der Knechtschaft in Ägypten geführt hat. Es geht bei diesem Ringen nicht um eine theologische Streitfrage auf akademischer Ebene, sondern um eine Frage, die das Volk in seiner gesamten Existenz betrifft. Mit anderen Worten, es ist primär nicht eine Frage der *Gotteslehre*, sondern der *Gottesbeziehung*. Um die Innigkeit dieser Beziehung zu veranschaulichen, spricht die Schrift vom Bund zwischen Jahwe und seinem Volk und scheut sich nicht, das Bild der Liebe zwischen Mann und Frau auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu übertragen.

Das innige Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch verlangt nach Exklusivität:³¹ „Jahwe ist der Gott im Himmel oben und auf der Erde unten, keiner sonst“ (Dtn 4,39). Die Versuchung, die Bindung an Jahwe aufzugeben, war nach der Sesshaftwerdung der Israeliten im Anschluss an die Wüstenwanderung besonders groß. Hier begegneten die Israeliten den kanaaniä-schen Gottesvorstellungen und religiösen Kulte. Und sie taten das, „was dem Herrn missfiel ... Sie verließen den Herrn, den Gott ihrer Väter, der sie aus Ägypten herausgeführt hatte, und liefen anderen Göttern nach, den Göttern der Völker, die rings um sie wohnten.“ (Ri 2,11f.). Jahwe verlassen bedeutete, die durch ihn gewonnene Freiheit aufs Spiel setzen und damit das individuelle und gesellschaftliche Leben gefährden. Um dieser Gefahr zu entgehen, mahnten die Propheten in der Folgezeit immer wieder, die Treue zu Jahwe zu wahren und den Verlockungen fremder religiöser Kulte zu widerstehen.

Elija stellte die Israeliten vor die Alternative: „Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem“ (1 Kön 18,21). Die Erzählung vom Opfer auf dem Karmel (1 Kön 18, 20ff.) erweckt

³¹ Zum Folgenden vgl. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II. Neukirchen-Vluyn 2001, 205-216.

den Eindruck einer gewaltigen und restlos überzeugenden Demonstration des wahren Gottes. Doch der Fortgang der Erzählung macht den Leser darauf aufmerksam, dass die wahre Gottesbegegnung noch aussteht. Elija geriet in Todesgefahr und in der Wüste wünschte er sich erschöpft unter einem Ginsterstrauch den Tod. Doch ein Engel des Herrn stärkte ihn mit Wasser und Brot und ermunterte ihn: „Steh auf und iss! Sonst ist der Weg zu weit für dich!“ (1 Kön 19,7). Und er machte sich wie einst die Israeliten 40 Tage und 40 Nächte auf den Weg durch die Wüste bis zum Gottesberg Horeb. Dort erschien ihm wie einst Mose der Herr, nicht im Sturm, Gewitter oder Erdbeben, sondern im leichten Säuseln des Windes (vgl. 1 Kön 19,9ff.; vgl. Ex 33). Gott zu begegnen, dazu bedarf es einer langen, manchmal gefahr- und mühevollen Wanderung. Gottesbegegnung ereignet sich nicht nur demonstrativ am heiligen Ort der Opferstätte, sondern in der Einsamkeit der Wüste.

Mit eindringlichen Worten wies der Prophet Amos seine Hörer darauf hin, dass der Gottesglaube zutiefst mit dem Handeln des Menschen verbunden ist. Gott richtet Israel, weil es die Freiheit verspielt hat, die er ihm geschenkt hat, indem es seine Weisungen missachtet und „das Recht der Schwachen“ gebeugt hat (Am 2,7). Ausdrücklich ruft Gott seinem Volk in Erinnerung: „Ich bin es gewesen, der euch aus Ägypten geführt hat“ (Am 2,10). Für Amos ist Gottesdienst nur dann ehrlich und aufrichtig, wenn der Gläubige sich gleichzeitig für Recht und Gerechtigkeit einsetzt. „Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Am 5,23f.).

Unter den Propheten hat Hosea sich in besonderer Weise dem Thema der Einzigkeit Gottes zugewandt. Mit scharfen Worten prangert er Israels Hinwendung zu den Baalskulten an. Er stellt Israel als untreue Ehefrau, als Hure Jahwes hin. Er erinnert die Israeliten daran, dass Jahwe es ist, der ihnen Korn, Wein und Öl gibt. (Vgl. Hos 2,10). Spöttisch betitelt er die Götter der Nachbarvölker als selbst gemachte Götzen (vgl. Hos 8,4), als Bilder (vgl. Hos 13,2) oder als Götzenbilder aus Holz (vgl. Hos 4,12).

Die Begegnung mit anderen Völkern und mit deren Gottesvorstellungen und religiösen Kulte zwang Israel dazu, sein Verhältnis zu den andern Völkern und ihren Religionen kritisch zu durchleuchten.³² Durch die Vermischung mit der ansässigen kanaanäischen Bevölkerung nach der Landnahme entstand in Israel ein religiöser Pluralismus, der den Glauben an Jahwe auf eine ernsthafte Probe stellte. Als Kriterium für die Echtheit und Unverfälschtheit des Jahweglaubens galt vor allem die Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Hand der Ägypter sowie die Bewährung des Gottesglau-

³² Vgl. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments, Bd. II* (Anm. 31), 235ff.

bens im Leben des Volkes. „Ich bin es gewesen, der euch aus Ägypten geführt ... hat ... Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen“ (Am 2,10; 3,2). Es geht nicht um polemische Abgrenzung von fremden Gottesvorstellungen und Kulturen, sondern um die Reinigung und Vertiefung des Jahweglaubens. Die Begegnung mit fremden Gottesvorstellungen und Kulturen provoziert einen Klärungsprozess für den eigenen Gottesglauben.

Eine weitere ernsthafte Probe für den Gottesglauben Israels stellte das Babylonische Exil dar. Die Exklusivität des israelischen Gottesglaubens betont Deuteronomias mit einer Reihe von Selbstaussagen Jahwes: „Ich allein bin Gott.“ (Jes 43,12) oder „... außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 44,6). Auch Deuteronomias geht es um die Klärung des Gottesverständnisses angesichts einer Vielfalt fremder Gottesvorstellungen. Seine Maßstäbe sind ebenfalls Gerechtigkeit und Rettung: „Es gibt keinen Gott außer mir; außer mir gibt es keinen gerechten und rettenden Gott“ (Jes 45,21). Der wahre Gott ist der, „der einen Weg durchs Meer bahnt“ (Jes 43,16). In Erinnerung an vergangene Heilstaten können die Verbannten auf die Zusage Gottes vertrauen: „Seht her, nun mache ich etwas Neues“ (Jes 43,19). „Ich mache die Wüste zum Teich und das ausgetrocknete Land zur Oase“ (Jes 41,18).

Eine Frucht der Auseinandersetzung mit der Glaubenswelt der Babylonier war die Universalisierung der Heilshoffnungen Israels. Nach Deuteronomias richtet Gott sein Wort an alle Völker und fordert sie auf: „Wendet euch mir zu, und lasst euch erretten, ihr Menschen aus den fernsten Ländern der Erde; denn ich bin Gott und sonst niemand. ... Vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bei mir schwören: Nur beim Herrn ... gibt es Rettung und Schutz“ (Jes 45,22–24). Der Gott Israels ist nicht nur der Gott aller Menschen, sondern Herr über die ganze Schöpfung. „Denn ... er ist der Gott, der die Erde geformt und gemacht hat – er ist es, der sie erhält, er hat sie nicht als Wüste geschaffen, er hat sie zum Wohnen gemacht“ (Jes 45,18).

Eine universale Gottesvorstellung begegnet uns besonders deutlich im Neuen Testament bei Jesus von Nazareth. Er sprengt die Vorstellung, das Heil sei auf das Volk Israel beschränkt. Das Volk, aus dem er selbst stammt, kann Gott nicht für sich allein beanspruchen. Im Blick auf das Vertrauen, das der heidnische Hauptmann von Kafarnaum Jesus entgegenbrachte, sagte Jesus zu seinen Zuhörern: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden. Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis; dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen“ (Mt 8,10–12).

Die Botschaft Jesu von der Nähe der Gottesherrschaft richtet sich nicht ausschließlich an sein eigenes Volk, sondern an alle Völker. Im Gleichnis vom himmlischen Hochzeitsmahl fordert der König seine Diener auf: „Geht ... hinaus auf die Straßen und ladet alle, die ihr trifft, zur Hochzeit ein.“ (Mt 22,9). Jesus steht in der Tradition des alttestamentlichen Gottesglaubens. Auch für ihn ist Gott ein rettender Gott, der sich der Bedrängten annimmt. Der jesuanische Gott ist ein Gott der Hungernden, Dürstenden, der Trauernden, Gefangenen, Kranken, aus der Gesellschaft Ausgestoßenen, ein Gott der Fremden. (Vgl. Mt 5,3ff.; Mt 25,31ff. u.ö.). Dieser Gott ist einerseits ein vertrauter Gott, zu dem wir Vater (Abba) sagen dürfen (vgl. Mk 14,36; Mt 6,9ff.), andererseits ist er ein Gott, der provoziert, der die herrschenden Verhältnisse hinterfragt und auf den Kopf stellt. „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,52f.).

5. Christlicher Gottesglaube im Kontext der Postmoderne

„Ehrfurcht vor Gott – vor welchem?“ so hat der evangelische praktische Theologe Volker Drehsen einen 1999 veröffentlichten Beitrag betitelt, in dem er mit Bedauern feststellt, das Christentum habe seine kulturelle Integrationskraft sowie seine Erziehungs- und Bildungskraft eingebüßt.³³ Die Ursache dafür sieht er in dem postmodernen Zeitgeist, der gekennzeichnet sei durch eine Art „Ökumene der Mehrdeutigkeit“ und durch die Überzeugung, „daß es einen allumfassenden religiösen Konsens“³⁴ nicht mehr gebe. Er konstatiert zwei mögliche Umgangsarten mit dieser Situation: zum einen den *Fundamentalismus* und zum andern den *Synkretismus*. Der Fundamentalismus verweigere sich strikt dem Pluralismus der Postmoderne und versuche, seine Identität dadurch zu wahren, dass er sich von allem abgrenze, was die eigene Position in Frage stellen könne. Der Synkretismus poche auf der Autonomie des Einzelnen und seiner Freiheit, selbst seine religiösen Sinnmuster zusammenstellen zu dürfen. Religiöse Traditionen hätten dabei keinerlei verbindlichen Charakter.

Der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner erklärt den Hang zum Fundamentalismus mit einer zunehmenden „Freiheitsermüdung“ und mit einer „Neigung zur Freiheitsflucht“³⁵. Er sieht Anzeichen dafür, dass immer

³³ V. Drehsen, *Ehrfurcht vor Gott – vor welchem? Erziehung zu allerlei Göttlichem unter „postmodernen“ Vorzeichen*, in: *Ehrfurcht vor Gott und Toleranz – Leitbilder interreligiösen Lernens*, Hrsg. E. Gottwald/F. Rickers, Neukirchen-Vluyn 1999, 93-107.

³⁴ V. Drehsen, *Ehrfurcht vor Gott – vor welchem?* (Anm. 33), 95.

³⁵ P. M. Zulehner, *Kirchen-Ent-Täuschungen*. Wien 1997, 42.

mehr Menschen ihre Freiheit, selbständig über ihr Leben und ihren Lebensstil zu entscheiden, als Last empfinden und diese an Autoritäten, Gruppen, Gurus oder Therapeuten abtreten. Ein Indiz für diese Tendenz ist die Tatsache, dass seit Beginn der neunziger Jahre der Gehorsam wieder vermehrt als Erziehungsziel anerkannt wird. Während die Zustimmung zum Gehorsam als Erziehungsziel von 1970 bis 1990 von 86 % auf 44 % sank, stieg sie im Jahr 1992 erneut auf 48 % und 1994 auf 53 %.³⁶ Die Tendenz, individuelle Entscheidungsfreiheit und Verantwortung an andere abgeben zu wollen, zeigt sich auch im religiösen Bereich. Auch hier gibt es Menschen, die die Mühen eines dauernden Ringens um die rechte Sicht des Glaubens und um die rechte ethische Entscheidung scheuen und sich lieber den Weisungen einer kirchlichen Autorität oder religiösen Gruppe unterstellen. Glaubensinhalte werden dabei von religiösen/kirchlichen Autoritäten unbefragt übernommen. Eine kritische Befragung auf dem Hintergrund anderer Sinndeutungen könnte zur eigenen Verunsicherung beitragen und wird deswegen vermieden.

Synkretistische Tendenzen dagegen entsprechen ganz dem postmodernen Relativismus und können sich auf einen erkenntnistheoretischen Konstruktivismus berufen. Danach gibt es keine objektive Erkenntnis. Vielmehr ist die „Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ... unsere Erfindung.“³⁷ Wissensaneignung ist kein rezeptiver Vorgang im Sinne von Übertragung und Aneignung, sondern ein aktiver Vorgang, bei dem eigene Strukturen zur Deutung der Wirklichkeit aufgebaut werden. Auf die Theologie übertragen bedeutet dies, dass jeder Mensch Theologe ist, denn er übernimmt „Verantwortung ... für die Konstruktion seines vertretenen Glaubens“³⁸.

Wie sehr diese Sicht der Glaubenskonstruktion inzwischen von vielen Zeitgenossen verinnerlicht worden ist, belegen Äußerungen von Jugendlichen: „Ich hab’ mir meine eigene Religion zusammengebaut / zusammengezimmert / zusammengebastelt.“ „Die eine Autorität gibt es nicht. Ich picke mir die Sachen raus, die für mich Wahrheit sind und die ich gebrauchen kann.“³⁹ „... wenn du überall ‘n bißchen Wahrheit rausnimmst, dann hast du die absolute Wahrheit - nämlich deine Wahrheit“⁴⁰

Ein solcher Konstruktivismus stellt die Bedeutung der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition zutiefst in Frage. Wo bleibt hier das Korrektiv

³⁶ P. M. Zulehner, *Kirchen-Ent-Täuschungen* (Anm. 35), 41.

³⁷ H. von Foerster, *Das Konstruieren einer Wirklichkeit*, in: *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?* Hrsg. P. Watzlawick. München 1995, 39–60, 40.

³⁸ N. Ammermann, *Kurze Einführung in die Empirische Theologie*. http://afeth2000.de/Dokumente/Emp_Theo/Emp_Theo.htm – 10.07.2001.

³⁹ H. Barz, *Jugend und Religion*, Bd. II. Opladen 1992, 113.

⁴⁰ H. Barz, *Jugend und Religion*, Bd. II. (Anm. 39), 112.

für mögliche Verirrungen bei der Suche des Einzelnen nach der Wahrheit des Glaubens und nach dem rechten Gottesbild? Christlicher Glaube ist, zumindest nach katholischem Verständnis, eingebettet in die Gemeinschaft der Glaubenden. Hier erfährt der Einzelne durch die Begegnung und den Dialog mit dem anderen immer notwendige Korrekturen. Neben die eigene *Konstruktion* des Glaubens tritt die *Rekonstruktion*, d. h. das Nachdenken über die Konstruktionen anderer. Dabei greift die Theologie auf tradierte Glaubensdeutungen zurück, die rekonstruiert werden, um deren Bedeutung für die Weltdeutung des heutigen Christen zu befragen.⁴¹

Wie aber gelingt es, dem heutigen Menschen einen Zugang zu der ihm fremden Welt der jüdisch-christlichen Tradition zu eröffnen? Einen interessanten und viel versprechenden Ansatzpunkt dafür, postmodernes und biblisches Gottesverständnis miteinander ins Gespräch zu bringen, bietet die mystische Tradition des Christentums.⁴² Für den Physiker und New-Age-Theoretiker Fritjof Capra, der den personalen Gottesbegriff als überholt ansieht, ist echte Spiritualität nur in einer mystischen Einheits-Erfahrung „jenseits aller personalen Differenzierungen“⁴³ zu finden. Für den Naturwissenschaftler und Theologen Teilhard de Chardin ist das Absolute nicht ein anonymes Ganzes, sondern die Liebe. „Hinter der profansten Erfahrung der Liebe (sofern sie tief ist) ... scheint immer eine göttliche Erregung durch, und es geht durch sie ein Hauch von Anbetung. Das Ganze mit seinen (zumindest relativen) Attributen Universalität, Einheit, Unfehlbarkeit vermöchte sich uns nicht zu zeigen, ohne daß wir darin Gott oder den Schatten Gottes erkennen.“⁴⁴

In der Liebe rivalisieren nicht Personalität und Vereinigung miteinander. Die liebende Vereinigung führt nicht zur Selbstaufgabe des Einzelnen, sondern bestärkt den Einzelnen als eigenständige Person. In der liebenden Vereinigung werden sich zwei Individuen ihrer Verschiedenheit erst recht bewusst. Daher ist es verständlich, dass in der mystischen Tradition des Christentums die Liebe zwischen Mann und Frau immer wieder als Bild für die Liebe zwischen dem Gottsucher und Gott auftaucht. *Bernhard von Clairvaux* und seine Schüler beispielsweise haben die Metaphorik des Hohenliedes dazu verwandt, um die unstillbare Sehnsucht des Menschen nach

⁴¹ Vgl. G. Hilger u. a., *Religionsdidaktik*. München 2001, 99.

⁴² Vgl. J. Sudbrack, *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. Würzburg 1988.

⁴³ M. Widl, *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie, Bd. 501). Frankfurt a. M. u. a. 1994, 228.

⁴⁴ *Das Teilhard de Chardin Lesebuch*, ausgewählt von G. Schiwy. Sonderausgabe Solothurn/Düsseldorf 1995, 29.

dem unbegreiflichen Gott zu umschreiben. „Sie haben die Bibel gelesen, wie ein Liebender ein Liebesgedicht liest: als Niederschlag und Auswortung jener Liebe, die sie selbst erfaßt hatte. ... Für sie war die Bibel das Lese- und Gesangbuch ihrer eigenen Liebesgeschichte mit Gott.“⁴⁵ Sich Gott zu nähern, sich nach ihm auszustrecken, sich mit ihm zu vereinen, das war das große Verlangen dieser Mönche: „Herr, schenk doch volles Genügen: zeig dich selbst! Ich suche Dich unter Mühen draußen, finde Dich spät, halte Dich mit Mühe fest, versuche Dich voll Hingabe wenigstens ganz kurz zu küssen, und Du entschlüpfst und entfliehst sofort wieder. Gut tun diese Küsse – und doch sind sie nur wie im Bild, wie im Schatten. Gut tun diese Küsse; sie trösten für einen Augenblick, aber sie genügen nicht: schenk doch volles Genügen! Küsse Du mich mit dem Kuß Deines Mundes (Hld 1,1). Mit dem Kuß des WORTES, nicht des Fleisches. Mit einem Kuß, den Du mir aus freien Stücken schenkst, nicht mit einem, den ich gewaltsam erzwingen. Mit dem Kuß, in dem Du dich offen zeigst und Dich mir gleich machst. Dann bin ich in Dir gesammelt, mit Dir vermählt, *ein* Geist mit Dir. Denn wer Dich, den Herrn, umarmt, ist *ein* Geist mit Dir (1 Kor 6,17).“⁴⁶

Die christliche Mystik kann sich, um sich biblisch zu legitimieren, auf die neutestamentliche Lehre vom Geist berufen. Dieser Geist Gottes ist in uns am Werk, er betet in uns, er ist der Mensch selbst, insofern dieser sich Gott zuwendet. In diesem Sinn formuliert Paulus im Römerbrief: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind ... Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein ...“ (Röm 8,15f. 26). Das innerste Verlangen, aus dem heraus wir uns Gott zuwenden, bewirkt Gottes Geist selbst. Je mehr der Mensch von der Sehnsucht nach Gott erfüllt ist, desto mehr wird er identisch mit Gottes Geist. Und je mehr er sich auf Gott hin öffnet, desto mehr findet er zu sich selbst.

Nach zahlreichen Zeugnissen der biblischen Schriften ist Gott keine anonyme Macht oder Energie, sondern der Gott seines Volkes, der Gott der Menschen. Wie eine Mutter sich um ihr Kind sorgt, so nimmt Jahwe sich seines Volkes an. Er führt es aus der Knechtschaft in Ägypten und schließt mit ihm einen Bund. Aber die Schrift verwendet auch unpersönliche Gottesbilder: Gott wird beispielsweise in den Psalmen als „feste Burg“ oder als „schützender Fels“ bezeichnet (Ps 31,3). In Gestalt einer Wolke begleitet er

⁴⁵ *Ein Lied, das nur die Liebe lehrt. Texte der frühen Zisterzienser*, ausgewählt, übersetzt und eingel. von B. Schellenberger (Herderbücherei, 904). Freiburg/Basel/Wien ²1984, 21 (Einleitung).

⁴⁶ Gilbert von Hoyland, in: *Ein Lied, das nur die Liebe lehrt* (Anm. 45), 85.

sein Volk beim Auszug aus Ägypten (vgl. Ex 14,19). Dennoch dominieren die personalen Bilder in der biblischen Rede von Gott. In letzter Konsequenz bezeugt dies die Botschaft des Neuen Testaments, nach der Gott in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat. Er ist „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15).

In der liebenden und heilenden Zuwendung zu den Kindern, Armen, Kranken, Ausgestoßenen zeigt uns Jesus in besonderer Weise das Antlitz Gottes, der auch schon nach dem Zeugnis des Alten Testaments auf die Armen hört und die Gefangenen befreit (vgl. Ps 69,34). Auch in dem geschundenen Antlitz des leidenden Jesus gibt Gott sich dem Betrachter zu erkennen. Gerade dieses Bild des ohnmächtigen Gottes bewahrt uns vor der Versuchung, uns ein Gottesbild nach unseren eigenen Vorstellungen und Wünschen anzufertigen. In jüngster Zeit mehrten sich die kritischen Stimmen gegen eine in der heutigen Verkündigung und Pastoral weit verbreitete Tendenz, Gott auf das menschliche Maß zurückzustutzen.⁴⁷ Und es wird davor gewarnt, biblische Geschichten und Bilder „so einzumanschen, daß sie eingehen wie Butter“. Dadurch schabe man Gott so lange zurecht, „bis er so ein kleines, nettes, gemütliches, flauschiges, antiautoritäres Kerlchen ist wie ich selber“⁴⁸. Um dieser Gefahr zu entgehen, muss die ganze Breite der biblischen Gottesvorstellungen zur Sprache gebracht werden. Ralph Sauer erinnert in diesem Zusammenhang an die biblische Rede von der Gottesfurcht. „Wo immer Gott in das Leben der Welt und des Menschen einbricht, da erfüllen ihn Schauer und Furcht; daher lautet das erste Wort des Boten Gottes an den Menschen: ‚Fürchtet euch nicht!‘“⁴⁹ Nicht zu verwechseln ist diese Gottesfurcht mit der Angst. Diese lähmt den Menschen und hindert ihn daran, sein Leben aktiv und hoffnungsvoll zu gestalten. In der Erzählung von der Stillung des Seesturms tadelt Jesus die Jünger wegen ihrer Angst. Und gleichzeitig erwähnt Markus am Ende der Perikope: „Da ergriff sie große Furcht, und sie sagten zueinander: Was ist das für ein Mensch, dass ihm sogar der Wind und der See gehorchen?“ (Mk 4,41).

Wer eine Verniedlichung und Verharmlosung des Gottesbildes vermeiden will, der muss den unfassbaren und unbegreiflichen Erfahrungen des menschlichen Lebens ins Angesicht schauen, der muss die im Blick haben, die auf der Schattenseite des Lebens sich befinden, die Armen, die Kranken,

⁴⁷ Vgl. R. Sauer, *Der Grund des Glaubens. Texte zur Betrachtung und Verkündigung*. München 1993, 50. – Vgl. ders., *Wo bist du, Gott? Wege der persönlichen Gotteserfahrung*. Kevelaer 2002, 77-82.

⁴⁸ F. Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*. Würzburg 1998, 22. – Zitiert nach: Th. Meurer, *Das Fremde unmittelbar oder das Unmittelbare fremd machen?* In: *RpB* 49/2002, 3-16, 13.

⁴⁹ R. Sauer, *Der Grund des Glaubens* (Anm. 47), 50.

die physisch und psychisch Leidenden. Von ihnen sagt Jesus: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25, 40). Ihr Anblick hindert uns daran, vorschnell vom lieben und allmächtigen Gott zu sprechen. Vielmehr wirft dieser Anblick die Frage auf, wie Allmacht und Güte Gottes mit diesem Elend in Einklang zu bringen sind. Im Anblick der Leidenden wird deutlich, dass, wie es im Synodenpapier „Unsere Hoffnung“ heißt, die „Hoffnungsgeschichte unseres Glaubens ... keine ungebrochene Erfolgsgeschichte, keine Siegergeschichte nach unseren Maßstäben [ist]. Sie ist vielmehr eine Leidensgeschichte, und nur in ihr und durch sie hindurch können wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen, die der Sohn uns in seiner Botschaft vom ‚Vater‘ und vom ‚Reich Gottes‘ verheißen hat.“⁵⁰

Ein aus den biblischen Schriften genährter Gottesglaube muss Mystik mit Politik, das bedeutet mit dem Einsatz für die Armen und Schwachen, verbinden. Diesen Gedanken haben die Propheten immer wieder in den Vordergrund ihrer Botschaft gestellt. Wahrer Gottesdienst ist für sie immer gepaart mit dem Dienst am Menschen, an denen, die unter Hunger, Ungerechtigkeit und Unfriede zu leiden haben.

⁵⁰ *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Heftreihe: Synodenbeschlüsse, Nr. 18), Hrsg. Sekretär der Gem. Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn o. J., 6.